Odnos Stjepana Zimmermana prema Jaspersovoj filozofiji egzistencije

Miličić, Zvonko

Doctoral thesis / Disertacija

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:349643

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Zvonko Miličić

ODNOS STJEPANA ZIMMERMANNA PREMA JASPERSOVOJ FILOZOFIJI EGZISTENCIJE

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2020.

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Zvonko Miličić

ODNOS STJEPANA ZIMMERMANA PREMA JASPERSOVOJ FILOZOFIJI EGZISTENCIJE

DOKTORSKI RAD

Mentor:
dr. sc. Željko Pavić

Zagreb, 2020.

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Zvonko Miličić

ZIMMERMANNS' STANCE TOWARD JASPERS' PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
Ph.D. Željko Pavić

Zagreb, 2020

PODACI O MENTORU

Željko Pavić rođen je 16. srpnja 1962. u Doboju (R BiH). Nakon završene osnovne škole i gimnazije u Modriči, studirao je filozofiju i sociologiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu, gdje je 1988. diplomirao i 1989. magistrirao kod prof. Abdulaha Šarčevića. Od 1990. radio je kao viši znanstveni asistent na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, a od 1993. kao pomoćni urednik i kasnije kao izvršni urednik časopisa *Filozofska istraživanja* u Zagrebu. U periodu od 1994. do 1997. nalazi se na doktorskom studiju u Mainzu kao stipendist Evangeličke crkve, a stipendiran je i od Biskupskog ordinarijata Mainz, zahvaljujući biskupu prof. dr. Karlu Lehmannu i dr. K. L. Kleinu. Doktorsku disertaciju: *Hegels Idee einer logischen Hermeneutik. Die Selbststauslegung des Absoluten in der sichtbaren Unsichtbarkeit der Sprache.*, obranio je u veljači 2000. kod prof. dr. R. Wissera i prof. dr. K. A. Sprengarda. Od 1997. zajedno s prof. E. Hufnagelom vodi tečaj *Hermeneutik und Phänomenologie* pri IUC-u u Dubrovniku. Od 1999. predavač je na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, a od 2001. na Filozofskom fakultetu u Ljubljani. Od 1998. radi u Leksikografskom zavodu „Miroslav Krleža“, gdje je 2004. izabran u zvanje višega leksikografa. Godine 2007. izabran je u naslovno znanstveno zvanje znanstvenog savjetnika na Filozofskom fakultetu u Zagrebu i ujedno postao zamjenik glavnog i odgovornog urednika *Studia lexikographica* Leksikografskog zavoda *Miroslav Krleža*. Član je Hrvatskog filozofskog društva, Njemačkog društva za fenomenološka istraživanja i Udruge za filozofiju te je počasni član Slovenskog filozofskog društva. Težište rada: hermeneutika, fenomenologija, hrvatska filozofska baština, njemački idealizam, filozofija jezika i dr.

Pored brojnih prijevoda s njemačkog (Hegel, Kant, Schleiermacher, Husserl, Heidegger, Rahner, Moltmann) objavio je sljedeće knjige: *8. septembar: Hronika razvoja jednog kolektiva* (Modriča, 1988.); *Zbiljnost i stvarnost* (Zagreb, 1989.); *Metafizika i hermeneutika* (Zagreb, 1996.); *Filozofijska hermeneutika u Njemačkoj XX. stoljeća* (ur., Zagreb, 1998.); *Hegels Idee einer logischen Hermeneutik* (Sankt Augustin, 2003.); *Hegelova ideja logičke hermeneutike* (Zagreb, 2004.); *Hermeneutika i fenomenologija* (ur., Zagreb, 2004.); *Arhonti biti* (Ljubljana, 2005.); *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera* (Sarajevo, 2006.); *Arhonti bitka. Pokus filozofije vjere* (Rijeka, 2009.); *Logon Didonai. O hermeneutičkoj relevantnosti logičkoga* (Zagreb, 2016); *Moć solidarnosti. O učiteljima i prijateljima* (Zagreb, 2017.).

Uz nastavni rad sudjelovao je na mnogim simpozijima i znanstvenim skupovima, bio je sam ili s drugima urednik u mnogim znanstvenim knjigama, člancima i recenzijama.

SAŽETAK

Slijedeći temeljno nastojanje filozofije egzistencije i neoskolastike o davanju mogućega odgovora na pitanje o „smislu“ čovjekova bitka, u ovoj se doktorskoj radnji nastoji analizirati višeslojni i vrlo složeni odnos neoskolastike prema filozofiji egzistencije i to na primjeru vrlo opsežne, posthumno objavljene studije Stjepana Zimmermanna *Jaspersov egzistencijalizam* (Zagreb 2001.), u kojoj Zimmermann nastoji na temelju svojega shvaćanja neoskolastičke filozofije stupiti u kritičku raspravu s Jaspersovom filozofijom egzistencije. Pritom su korištene kritičko-analitička i posebice hermeneutička metoda razumijevajućega tumačenja upravo s obzirom na početno pitanje. Uočava se kako Zimmermann – slijedeći encikliku „Humani generis“ – u Jaspersovu slučaju krivo koristi izraz „egzistencijalizam“, što je temeljna oznaka francuskoga egzistencijalizma, za razliku od njemačke „filozofije egzistencije“. Dok francuski egzistencijalizam egzistenciju shvaća kao isključivi „projekt“ čovjekove slobode, što često graniči s njezinim shvaćanjem kao stvari potpune ljudske samovolje, njemačka filozofija egzistencije, posebice Jaspersova, izričito naglašava čovjekovu odgovornost prema vlastitu bitku-u-svijetu, bez koje nije moguć ni odgovorni odnos prema bližnjima i svim fenomenima koji se susreću u svijetu. Kod Jaspersa se taj odnos zaoštrava posebno na relaciji „Bližnji-transcendencija-božanstvo-Bog“, gdje se pokazuje da pitanje odgovornosti nije nikakvo puko metafizičko, već prije svega temeljno egzistencijalno pitanje koje nastoji usvojiti i ostvariti Kantov „kategorički imperativ“, tj. onu vrstu umne autonomije koja je nezamisliva bez odgovornoga djelovanja u svijetu u cjelini. U toj se svezi nastoji pokazati kako Zimmermann na tragu neoskolastičkoga „antimodernizma“ XX. st. vrlo teško pronalazi put k plodnom dijalogu s filozofijom egzistencije, ali i s drugim filozofskim strujama svojega doba, te da sukladno tomu čini nedopustivu metodološku pogrešku: svoje neoskolastičko shvaćanje filozofije „nanosi“ na interpretirane filozofe, u ovom slučaju Jaspersa, bez ikakva pokušaja razumijevanja u onome do čega je Jaspersu izvorno stalo. Jaspers naglašava bezuvjetnu ljudsku slobodu i autonomiju uma, što je potpuno neprihvatljivo Zimmermannovom crkveno-institucionalnom, neoskolastičkom shvaćanju filozofije. Zbog toga se u završnome poglavlju radnje polazi od temeljnih postavki Jaspersove filozofije kako bi se iz njih „prosudila“ i moguća opravdanost Zimmermannove kritike. U konačnici se pokazuje kako Zimmermann nije uspio doći na putove plodnoga dijaloga s Jaspersom.

Ključne riječi: egzistencijalizam-filozofija egzistencije, neoskolastika, duh, sloboda, imanencija-transcendencija, »filozofska« i »kršćanska vjera«, »komunikacija«, vjera-religija, granična situacija, egzistencijalni zamah k transcendenciji.

SUMMARY

This doctoral dissertation seeks to analyse the multi-layered and very complex connection between Neo-Scholasticism and the philosophy of existence using the example of a comprehensive, posthumously released study by Stjepan Zimmerman titled *Jasperov egzistencijalizam* [Jaspers'Existentialism] (Zagreb 2001), where Zimmermann, in his own understanding of Neo-scholastic philosophy, attempts to engage in a treatise with Jasper's philosophy of existence.

The introductory part of the dissertation observes how Zimmermann, following the encyclical "Humani generis" of Pope Pius XII in 1950, uncritically assumes the term "existentialism" as a designation of the German philosophy of existence. For this reason, the introductory part of the dissertation notes that "French Existentialism" seeks sharply and clearly to distinguish itself from the German philosophy of existence, primarily when it comes to the "meaning" of human existence: while French Existentialism perceives existence as the exclusive "project" of human freedom, which often verges on its understanding as a matter of absolute human self-will (the ultimate consequence is Sartre's statement: "Hell is other people"), the German philosophy of existence, especially Jaspers', explicitly underlines man's responsibility towards his own being in the world, without which it is impossible to have a responsible relationship with fellow beings and all phenomena that may be encountered in the world. For Jaspers, the relationship is especially acute when it comes to the point "'Neighbour-transcendence-divinity-God", where it is indicated that the issue of responsibility is not just a metaphysical, but, above all, a basic existential question which attempts to adopt and achieve Kant's "categorical imperative", i.e. a type of mental autonomy that is unthinkable without acting responsibly in the world at large.

In this connection, an attempt is made to show how Zimmerman along the lines of Neo-scholastic "anti-modernism" of the 20thcentury finds it very hard to trace a path towards a fruitful dialogue with the philosophy of existence, but also with the other philosophical streams of the time, and consistently commits an impermissible methodological mistake: his Neo-scholastic understanding of philosophy is "applied "to interpreted philosophers, in this case Jaspers, without a single effort to understand what Jaspers genuinely cared about. For Zimmermann, every thought of the potential "autonomy of mind" is strange, as is human freedom deriving from it, but also the possibility that "faith" itself can be developed on the basis of a free personal decision, beyond any religious-institutional framework, and let alone that existence could be based upon itself – again in the Kantian sense– which is consistently

followed by Jaspers. A crucial distinction between Kant and Jaspers exists, however, firstly because Jaspers with his teaching on “the encompassing” and God as “the all-encompassing” certainly does not exclude the possibility of "cognitive phenomena *per se*", hence he, “with Kant, goes beyond Kant”.

Zimmermann finds it hard to understand who in Jaspers’ entire philosophy perceives only Jasper's “agnosticism” which, according to him, ultimately ends in “atheism”. Therefore, any serious critical dialogue is missing. As this doctoral dissertation seeks to demonstrate, while, for instance, the German Neo-scholastics (J. B. Lotz, B. Welte, at al) continuously strive to engage in fruitful discourse with the philosophy of existence, Zimmermann and many Croatian Neo-scholastics of the 20thcenturybring forward in their treatise numerous condemnations and unwise “labels” which do not derive from serious critical analysis.

Zimmermann is convinced there is potential in the "rational Gnosticism of God”, by means of rational proof of His existence. He not only implies the notion of God as object, as the “Transcendent”" being superior to all other beings (Thomas Aquinas), but equally implies the redundancy of any faith: the foundation and guarantor of the validity of faith is not the direct relation of existence to the Beloved, but exclusively to religion as an institution. For this very reason, the dissertation recognizes the great significance of Jaspers’ notion of “philosophical faith” which, in his view, is most profoundly “anchored” and “harboured” in the human being itself and as such presents the prerequisite for any other faith and the path to the self-understanding of man in the horizon of transcendence in general. Hence, the philosophy of existence does not represent any decline in modern-day "anthropology" or “subjectivism”, but above all the “defence” of existence from all those “celestial „guiding principles – as Welte says – could pose a threat to human freedom, or the materialization of the very essence of man.

On other hand, man lives incomplete ignorance of his own origin and of the ultimate purpose of his existence, although he continuously strives to give diverse answers, however temporary and superficial they may be, of which revealed faith is certainly one of most important historical answers. Irrespectively of how imperfect they are, all these answers in their own way “wake” man from a dream veiled in self-evident truths of everyday life that are the biggest enemy of philosophy.

In the conflict with transcendence, and at the same time being unable to break through “material survival”, existence in its shock due to this inner brokenness “awakens” and, waking up “for the sake of oneself”, man *collides* with the world in a hitherto unknown form, but also

with himself as a puzzle that is yet to be resolved as a task for winning back genuine essence. The course of resolving the puzzle is nothing more to Jaspers than the course for gaining awareness on one's existence or, more precisely, *entering one's own existence*. This awakening is a "leap", i.e. it does not happen gradually as a "surprise attack", as a sudden sobering up from earlier contemplation on reality, as the abandoning of material survival simply in an absolutely open horizon, where there still prevails the complete questionability of everything, and especially existence. However, beyond this questionability there is a vague suspicion that the world and the I are not "in vain" here, that everything has its source, and in order to experience it, "self-being" (*Selbstsein*) has to pursue it over *oneself*, which, according to Jaspers, generates "uneasiness" for abandoning the self and the "status" so far, as well as the necessity of posing questions on essence, inevitably raised in that horizon devoid of all self-understanding.

In such a situation of man's absolute exposure and surrender to the world in its non-material form, in which we encounter our very existence, Jaspers addresses the following question: what role can faith on the basis of Revelation have in the course of self-enlightenment and in the self-constitution of existence, and in what relationship does faith understood in such a way stand for "philosophical faith""?

When it comes to the Christian faith in Revelation, Jaspers was very explicit: "I do not believe in Revelation; to my knowledge I have never believed in the possibility". Jaspers here suggests that he does not believe in the *positive* (objective) substance of Revelation, but he understands it as a "code", i.e. as an option, but not as an exclusive reference to transcendence. In relation to many other codes, Revelation, according to Jaspers, is substantially richer and does not leave us existentially *indifferent* (r*avnodušnim)*, the reason for which is that it has continuous relevance for man, but in an exclusively *natural* form, as a concrete "reference" for a human-altered relationship towards oneself.

The Enlightenment's crude reduction of Revelation to the natural laws that had been discovered at the time on the theological-ecclesiastic side corresponds to the absolute deterrence of man in the sense of relieving him completely from a burden of responsibility and self-responsibility. Faith based on the Divine Revelation did not arise out of the man's fear, ignorance, scepticism or "despair" due to his inability to *grasp* the essence of being, but from the necessity to have an opinion of one's own existence, and the expression of that thinking is – historically speaking –*theology* , while *philosophy* occurs as an opinion "from the source of man's being", but in such a way that philosophical opinion can be reflected upon as can Revelation in its existential significance, so with no other instances and authorities of truth. A

responsible existence has the task to provide for the entry of transcendence into immanence but in the purely existential sense, i.e. the "entry" by no means takes place without man's active, willing opening towards the transcendental individual level, so with no institutional mediation that relieves man from any responsibility for his own existence. In Jaspers' case, this implies at the same time the absolute redundancy of mediating Revelation through priesthood and the Church having required an individual "appropriation" of the released substance of any faith. Philosophy, according to Jaspers, has the task of being in part also an "educator for Revelation" (*Erzieherin zur Offenbarung*) as it liberates us of all c*ave idols*, all individual prejudices concerning the entire reality and all other ecclesiastical and institutional dogmatic remedies for transcendence. On the contrary, we have, according to Jaspers, an understanding of Revelation as a kind of "propaganda", the blindfolded acceptance of which represents for Kant and Jaspers only "misfortune for the genuine freedom of man". Yet, Revelation, philosophically reflected on, i.e. understood as a "code", may become the subject matter of "existential appropriation" (*existentielle Aneignung*), by no means as an unconditionally given "canon" of our universal relationship with the world.

We are acquainted with Revelation according to Jaspers through "prophets", "apostles", "churches" and "priesthood", and it is *per se* a product of "inspiration" by Divine Scripture particularly bearing witness to the prophets who have directly *listened* to the voice of God for which Jaspers concludes that there could be no doubts in their experience. Nevertheless, while this Divine communication towards the prophets is not a direct one, but a prophetic conveying or announcement of the communication to the populace, this leads to the *diluting* of the original sense of the conveyed message because "communication" between God and prophets takes place by the *voiceless listening to the voice*, while communication between prophets and listeners occurs by means of the human language within the human heart burdened by images of the senses, perceptions, comparisons, etc., so that the Divine communication necessarily has to be misunderstood due to the deficiency of proper human language. Precisely for this reason, "faith in the prophetic Revelation has no character of the Revelation which is bestowed on the prophets themselves", i.e. "prophetic revelation" is not "Divine Revelation", but its human mediation. Like later priests, the prophets wanted to bring forward the incredible to a credible notion, to make it generally straightforward, so that the Divine communication already in this pre-institutional phase is transformed into a "human act", and the act of "translation" from the Divine into a human notion represents for Jaspers the first seed of "disbelief" within institutional religion.

When it comes to the *Apostolic* Annunciation of faith, Jaspers is more critical than in terms of the prophets, given this is not only about an apostolic *intervention* of Divine communication, but -ontologically observed – the deprivation of the Word by pronouncing Jesus as Christ, i.e. as the very Word of Good. Unlike the prophets who are in direct "communication" with God, the apostles do not announce but bear witness to Christ, the Son of God became the Son of Man and his "word" which is now – without any mediation – understandable in any human language. Although it is both for the Jews and Greeks »σκανδαλον« of unseen proportions, Jaspers, however, allows that Jesus – not Christ –is introduced into the story of the prophets, he preaches the Kingdom of God, the Last Judgement, the ethos of the Sermon on the Mount and the fundamental structure of man in the faith of God that is not so radical as the announcement of Christ on the part of the apostles. It is clear that in this existential-philosophical view, a historic "Jesus" is far more interesting for Jaspers than the transcendental "Christ" because he had learned with Kant that any attempt to shape a transcendental expression on transcendence necessarily ends in nonsense and in the lack of corroboration of all our statements.

In view of the facts from historic research, particularly focused on Jesus, Apostolic Revelation for Jaspers seems ultimately doubtful as it is based only on individual "witness attestations" (*Bezeugung*) which contain no "objective validity". Zimmermann continuously refers to his rational metaphysics to the point of ruling out any need for believing, which, according to Jaspers, Kierkegaard has already shown: *historic research as no meaning for faith* because faith requires no historical facts, as facts are flat since the "spirit" in Hegel's context dwells in them no longer, i.e. they are living as long as we *attribute* spiritual meaning to them. When it comes to prophets, apostles and priesthood, for Jaspers believers are in the worst position because they receive the Word of God "second hand", never directly, and either God communicates with them directly or by means of inspiration, so that they believe through an intermediary, i.e. first they believe the intermediary and then God. Beyond religiously preached and interceded transcendence, Jaspers points out explicitly that transcendence can be experienced only in "transcending" as in the course of the continuous prevailing of one's own material survival in the world. In contrast to any religiously founded faith, Jaspers' "philosophical faith" is nothing but faith in one's own "ability to be" (*Seinkönnen*), the continuous prevailing in any material form of "being" in the world, a continuous "revival" (*Aufschwung*) towards transcendence and the simultaneous feeling of "failure" (*Scheitern*), which for Jaspers, in a permanent exchange, represents the essence of human existence. Without

this continuous self (transcendence) there is no experience of transcendence, no other chance to reach the "borderline situation", where the finality of the final and of the materially given is tested, of what can be thought about and determined to the end. The freedom that was given as a gift from transcendence and for which we have to fight all the time precisely enables our opinion to transcend every boundary, to rise above the worldly and ultimately assume full responsibility for our own existence. The responsibility for opinions and actions for the purpose of a continuous self-overcoming relieves me absolutely of "ecclesiastic leadership" which at the same time is an absolutely redundant "guidance to self-transcendence" (*Führung durch die Transzendenz selbst*). It is experienced and adopted only when I am no longer "affected" by nothing in the world of material immanence. Hence, it turns out to be a paradox that transcendence as a matter of fact, the "worthlessness „of everything material-secular, as long as I think "something" or "about something", I am firmly anchored in immanence and I can neither open up towards transcendence nor towards my own genuine existence: I cannot be "affected" by the supra-secular, which for Jaspers simultaneously means I cannot be capable either of genuine being in the world nor of encountering transcendence.

If, starting from these fundamental tenets held by Jaspers, we evaluate Zimmerman's Neo-scholastic position, we could say that his personal existence was not "affected" by anything other than the institutional-ecclesiastic, and thus neither by transcendence proper in the broad sense of the term.

Keywords: existentialism-philosophy of existence, Neo-scholastics, spirit, freedom, immanence-transcendence, "philosophical" and "Christian faith", "communication", faith-religion, borderline situation, existential impetus towards transcendence.

SADRŽAJ

UVOD ... 1
1. NEOSKOLASTIČKO SHVAĆANJE FILOZOFIJE EGZISTENCIJE ... 5
1.1. Enciklika „Humani generis“ prema „egzistencijalizmu“ i „evolucionizmu“ ... 5
1.2. Tri ogledna neoskolastička modela pristupa Jaspersovoj filozofiji egzistencije (Keilbach – Lotz – Zimmermann) ... 14
1.2.1. Vilim (Wilhelm) Keilbach ... 14
1.2.1.1. „Granična situacija“ (Grenzsituation) ... 15
1.2.1.2. „Egzistencija“ i „transcendencija“ ... 16
1.2.1.3. Božja objava ... 17
1.2.1.4. Vjera kao neposrednost egzistencije ... 17
1.2.1.5. Što bi se po Keilbachu moglo sa sv. Tomom prigovoriti Jaspersu? ... 18
1.2.2. Johannes Baptista Lotz ... 21
1.2.2.1. Transcendencija i Bog ... 21
1.2.2.2. Filozofija i religija ... 23
1.2.3. Stjepan Zimmermann ... 24
1.2.3.1. Porijeklo „egzistencijalizma“ ... 24
1.3. Njemačka filozofija egzistencije i francuski egzistencijalizam: Fritz Heinemann, Max Müller, Otto Friedrich Bollnow ... 31
1.4. Nužna terminološka razgraničenja ... 46
1.5. Jaspersov i Zimmermannov odgovor na „negativnu“ situaciju nacizma ... 57
2. EGZISTENCIJA KAO ZADAĆA–TEMELJNI „EGZISTENCIJALI“ ... 60
JASPERSOVE FILOZOFIJE ... 60
2.1. Zimmermannove vjerske „prethodnice filozofije“ ... 60
2.2. Treba li se itko od filozofa „sekirati“ zbog toga što je filozofija „ancilla theologiae“!? ... 69
2.3. „Egzistiranje se ne da misliti“: Kierkegaard i 'zarodak' filozofije egzistencije ... 72
2.4. Svijet kao „obuhvaćenost“ transcendencijom ... 76
2.5. „Opstanak“ obuhvaćen obuhvatnim ... 78
2.6. „Kako“ egzistencije ... 83
2.7. Zaključna razmatranja prva dva poglavlja: Jaspersov „ateizam“ i „protukršćanstvo“ ... 93
3. DVOSTRUKA OBJEKTIVNA ISTINA DVOSTRUKE SUBJEKTIVNE VJERE ... 97
3.1. Svijet“ kao horizont beskonačnih mogućnosti i kao prijetnja egzistenciji ... 97
3.2. „Neobrazloživost egzistencije“ Zimmermannova kritika Bernharda Weltea ... 108
3.3. „Transcendiranje“ u kršćanskoj i filozofskoj vjeri: Toma i Jaspers ... 114
3.3.1. Posljednja izvjesnost: „Bog jest“ ... 123
3.3.2. “Sacra doctrina“ i teologija teologâ: Tomo Vereš ... 124
3.4. Načelo kauzalnosti i analogia entis ... 126

3.5. 'Usvjetni', 'nevrijedni opstanak' Jaspersova filozofiranja i pitanje o Bogu ... 129
3.6. Komunikacija kao temeljni način spoznavanja i kao izvor pravoga bitka ... 132
4. SKRIVENI BOG ... 139
4.1. Egzistencija u nemogućnosti „spoznaje“ Boga ... 139
4.2. Historijska uvjetovanost povijesne svijesti ... 142
4.3. Egzistencija kao samobitak „u“ situaciji ... 151
4.4. Filozofija i religija kao „dva krila istine“ ... 156
4.5. Um i spoznatljivo ... 163
4.5.1. Transcendiranje i transcendencija ... 168
4.5.2. Slobodno iskustvo Božje apsolutne slobode ... 171
4.6. 'Tamna transcendentnost' i 'kršćanska egzistencija' ... 178
4.7. 'Darovanost' sebi od strane transcendencije ... 183
5. RACIONALNA I VJERSKA METAFIZIKA TE FILOZOFSKA VJERA ONKRAJ RELIGIJE ... 187
5.1. Znanje, znanost i filozofija ... 187
5.2. Transcendencija u demitologiziranoj religiji? ... 197
5.3. Izvjesnost kršćanske egzistencije i neizvjesnost egzistencije zasnovane na samoj sebi ... 200
5.4. Objektivirana sloboda? ... 204
5.5. Pitanje o čovjeku u horizontu transcendencije ... 208
5.6. Esencijalno i egzistencijalno mišljeni bitak u pogledu slobode ... 214
5.7. Religiozni i egzistencijalni „smisao“ ... 219
5.8. Filozofski i teološki pristup vjeri kod Jaspersa ... 222
5.9. Kršćanska Objava i filozofska vjera ... 224
5.10. Znanost, objavljena vjera i filozofija ... 240
5.11. Obuhvatno i načini njegove danosti ... 248
5.12. Volja za egzistencijom kao volja za čitanjem šifri ... 260
Zaključak ... 261
Korištena i citirana literatura ... 265
Životopis autora ... 275

UVOD

Zimmermann je prvi neoskolastički filozof koji se upustio u vrlo iscrpnu i plodnu raspravu s filozofijom egzistencije Karla Jaspersa, Martina Heideggera i dr. Ta je rasprava vođena tako što je Zimmermann na temeljne postavke Jaspersove filozofije egzistencije „nanosio“ neoskolastičku shemu tumačenja, čime je došao do vrlo dvojbenih rezultata. Upravo zbog primjene skolastičke metode i kršćanskoga vjerovanja njemu je potpuno neprihvatljiva misao da egzistencija može biti zasnovana na samoj sebi, zbog čega po njemu filozofija egzistencije nužno završava u ateizmu. Također se odbacuje shvaćanje da čovjek-vjernik upravo na temelju svog individualno-egzistencijalnoga iskustva, onog božanskog, može utemeljiti svoju egzistenciju kao vjerničku, bez ikakvog posredovanja crkveno-religijskih institucija.

Do sada su se filozofijom Stjepana Zimmermanna temeljitije bavili Ante Kusić, Ivan Čehok, Josip Oslić i Željko Pavić.

Premda je govor o „metodi“ istraživanja u drugoj polovici XX. stoljeća pretrpio vrlo oštru kritiku *filozofske hermeneutike* (H.-G. Gadamer), ali i unutar tzv. *anarhističke teorije znanosti* (P. K. Feyerabend 1975), ovdje se mora ukratko skicirati način postupanja u okviru ove radnje jer i Zimmermann i Jaspers ostaju vrlo dosljedni svojoj unaprijed odabranoj metodi. To se dakako uvijek može promatrati i kao njihova jednostranost i ograničenost. Stoga ću u radu najprije pokušati ukratko prikazati Jaspersovo shvaćanje metode kako bi u drugom dijelu u bitnome bilo ocrtano ono što se obično podrazumijeva pod tzv. „skolastičkom metodom“, od koje, čini se, Zimmermann ni za pedalj nije odustajao.

Već u svojoj *Općoj psihopatologiji* Jaspers naglašava kako nam metode općenito „trebaju omogućiti stjecanje uporišta u određenom znanju, produbiti naš nazor i proširi svijet onoga što možemo iskusiti“, odnosno da se „vrijednost metoda pokazuje u onome što pomoću njih mogu u ophođenju s ljudima vidjeti, prosuditi i uraditi“ (Usp. Jaspers 1953: 37). Sama se metoda mora dakle ravnati prema tom „ophođenju“, a ne da se naknadno nanosi na taj odnos kao njegov „kriterij“, odnosno kao sama njegova *istina*. Kako bi to izbjegao Jaspers ne shvaća metodu *metodološki*, već kao mnoštvo putova individualne egzistencije u tijeku njezina stjecanja izvjesnosti o fenomenu koji je u pitanju. To znači da se o tom fenomenu nikako ne može govoriti ukoliko bi se potpuno isključila ta individualna egzistencija, zbog čega ona rasprava početkom pedesetih godina prošloga stoljeća o mogućnosti „nepristranoga promatrača“ postaje, u ovom egzistencijalnom smislu, potpuno besmislena. Naime, egzistencija

koja bi mogla, npr. u Husserlovom smislu, potpuno isključiti svoj „egzistencijalni status“, nikada ne bi mogla iskusiti „značajnost“ toga fenomena za samu tu egzistenciju, čime bi se uspostavio sasvim predmetni odnos u kojemu bi sama ta egzistencija u najboljem slučaju mogla funkcionirati kao *spoznavajuća subjektivna svijest,* dakle u okviru tradicionalne subjekt-objekt sheme tumačenja.

Nasuprot tomu, Jaspers metodu shvaća u izvornom smislu kao „μετα-οδος“, tj. kao svjesni odabir jednoga puta ili načina ozbiljenja vlastite egzistencije, pri čemu ne posjedujemo nikakvo pouzdano znanje o krajnjem ishodu toga puta, tj. pouzdano znanje o njegovoj isključivoj ispravnosti, ali smo bez obzira na to nužno odgovorni za takav odabir (Usp. Pavić 2006: 29-34). Jaspers mišljenje u bitnome shvaća kao „odgovornu praksu“ koja nudi dvije alternative: *ili se distancirati od stvari ili boraviti pri njoj*, tj. dopustiti da se bude određeno njome, kako bi se do krajnosti smanjio subjektivni udio. Odlučujući se za ovaj drugi pristup, Jaspers ističe kako za njegovu uspješnost najprije moramo dopustiti da nas stvar „prožima“, da budemo „ispunjeni“ njome, tj. da se moramo bez odstojanja upustiti u njezino događanje, jer samo tako i mišljenje može iskusiti njegov „smisao“.

Za ostvarenje takvoga pothvata mišljenje se kao praksa egzistencijalnoga samo-ozbiljenja mora najprije osloboditi pritiska prakse kao vladajućega načina postupanja s izvanjskom (transcendentnom) zbiljom:

> „Samo slobodno lebdeće, svake prakse oslobođeno mišljenje događa se iz sebe, bez otpora, bez učinkovite kontrole, ali stoga i poput sna ili nekoga kretanja predodžbe u slučajnoj mašti. Praksa je uvijek iznova u opipljivoj zamjedbi, u zadaći obavljanja nekoga rada, u rezultatu koji se potvrđuje primjenom, u nevolji i opasnosti opstanka jest izvor pregnantnosti, odlučnosti i istinitosti mišljenja.“ (Usp. Jaspers 1953: 360)

Egzistencija koja izmiče svakoj metodskoj „kontroli“ ne može se upravo zbog toga služiti nikakvom metodom koja ograničava ono „slobodno lebdeće mišljenje“ zato što će to mišljenje u tom slučaju ne samo postati neslobodno, nego jednako tako nikada neće iskusiti neki fenomen u njegovoj izvornoj samodanosti, odnosno u slobodi i istinitosti. Spoznavanje nije nikakav tijek formalnoga zaključivanja, već prije svega tijek neposrednoga iskušavanja blizine nekoga fenomena i njegove značajnosti za moju vlastitu egzistenciju, u čemu se uopće konstituira moj pravi bitak u svijetu.

> „Kada znadem neki rezultat, tj. mirujući smisao nekoga suda, tada svakako ne spoznajem, iako to točno znadem. Spoznavajući znadem samo obrazlažući spoznato;

ja spoznajem samo metodski, ne i rezultate kao takve. Jer ono što znadem samo kao rezultat, to ne znam nikako drugačije nego kao pripovijesti, bajke i mitove.“ (Usp. Jaspers 1946: 361)

Jaspers ovdje hoće reći da samosvijest, koja se stječe na nekom prethodno odabranom putu, nužno prethodi bilo kojoj metodi na njoj zasnovanoj svijesti zato što je taj „odabir“ slobodan i odgovoran, dok prihvaćanje metode u njezinoj prisilnosti oslobađa svake odgovornosti ne samo prema danome fenomenu, nego i samome sebi, zato što se tu metoda pojavljuje kao isključivi subjekt tog navodnog subjekt-objekt odnosa. Važno je dakle uočiti da Jaspers odbacuje metodu koliko iz logičkih, toliko još više iz egzistencijalno-ontoloških razloga: *bitak bića nije predmet suđenja*, zbog čega se do njegova smisla ne može doprijeti nikakvim onto-teo-logičkim putem u Heideggerovom, ali *implicitno* i Jaspersovom smislu. Ovu postavku treba imati u vidu prilikom prosudbe tzv. „skolastičke metode“ koja – kao što će se pokazati – doista ostaje u tim metodskim okvirima.

Po svojoj strukturi tzv. “skolastička metoda“ počiva na teorijsko-znanstvenoj postavci „jedinstva znanosti“ koje je dakako utemeljeno na aristotelovsko-*tomističkoj* zgradi znanja, na čijem vrhu naravno stoji teologija. To se jedinstvo izražava prije svega u „jedinstvu jezika“, tj. u tomu da su tada vladajuća djela gotovo isključivo pisana latinskim jezikom čime je uspostavljena jedna intersubjektivna zajednica odabranih i u latinski jezik upućenih znanstvenika, čije su spoznaje ostale nedostupne običnome puku. Ali ni sami ti skolastički „znanstvenici“ nisu ničim bili vezani za svoj zavičaj, već čvrsto obvezani toj zajednici odabranih te je zahvaljujući tomu nastala „internacionalna“ znanstvena zajednica učenjaka: Anzelmo je naučavao u Normandiji, a umro je kao biskup od Canterburyja u Engleskoj, a Nijemac Albert Veliki (Albertus Magnus) pak je naučavao u Parizu, Kölnu, Bologni itd.

Znanje je bilo u službi vjere, tj. u službi onoga „navještaja“ koji je sadržan u Isusovoj i apostolskoj poruci Svetoga pisma, a koji je tijekom vremena službeno uobličen u različite crkvene „dogme“. Drugim riječima, posredstvom uma trebao se steći „uzvišeniji“ uvid u istine vjere, tj. „spasenjske istine“ su se trebale pomoću filozofskih metoda dovesti u sređenu sistematsku formu, a njihova pobijanja opovrgavati opet filozofskim argumentima, dakako, uz izričito pozivanje na crkvene autoritete. Cjelina tog postupka može se označiti skolastičkom metodom u širem, dok ona u užem smislu označava jedan naročiti metodski postupak koji se sastoji u dijalektičkom suprotstavljanju za-i-protiv-argumenata (tzv. „sic et non“), pri čemu ti argumenti nisu crpljeni iz neposrednoga iskustva, nego iz izreka i učenja prijašnjih mislilaca i crkvenih autoriteta te naposljetku iz samoga Svetog pisma. Taj se postupak sastoji u sljedećem:

prije nego skolastik pristupi nekome pitanju, on mora brižljivo uzeti u obzir sve glavne nazore svih (autoritativnih) prethodnika, razmotriti ih i kritički provjeriti (opet na nîti vodilji spomenutih autoriteta), i naposljetku doći do sintetizirajućega zaključka.

Za to je također bilo nužno poznavanje i korištenje tzv. „sedam slobodnih umijeća“ (*septem artes liberales*) koje su obuhvaćale „trivium“ (gramatika, dijalektika, retorika) i „quadrivium“ (aritmetika, geometrija, muzika i astronomija). Kratko rečeno, skolastička metoda sastoji se od dva elementa: *auctoritas* i *ratio*. Dok se *auctoritas* crpi iz tradicije, posebice one crkvenih otaca, *ratio* ostaje svojim djelovanjem sveden na okvire biblijskih iskaza, iskaza spomenutih crkvenih otaca i koncila, u filozofiji posebice Aristotela, Averroesa i Tome. Pri tome se zahtijeva objektivnost kojom se potpuno isključuje mogućnost oslanjanja npr. na istinu „pjesništva“ (Heidegger), „osjećaja“ (posebice F. D. E. Schleiermacher), ili na onu koja izvire iz posebnog egzistencijalnog iskustva i na njemu počivajućeg stava, čime je skolastički mislilac bitno isključen u svom subjektivnom „statusu“ zato što su to za skolastiku čiste kontingentne danosti.

To posebice važi za suspendiranje povijesnog iskustva i povijesti: povijest nije ništa drugo nego horizont događanja spasenja – ona ima svoju krajnju svrhu u onostranom životu i nije ništa drugo nego *priprava* za njega. Zbog toga ta metoda ovako shvaćene „pozitivne religije“ (Hegel) nije ništa nego *muzej* mrtvih, za čovjekovu neposrednu egzistenciju beznačajnih vječnih istina (Hegel, Nietzsche) o kojima ne može biti nikakva prijepora i kojemu mogu biti jedino predmetom bespogovornoga prihvaćanja i izvršavanja.

Tijekom analize Zimmermannova shvaćanja Jaspersove filozofije egzistencije došao sam do zaključka kako on doista dosljedno, ponekad čak i odveć dosljedno, primjenjuje tu skolastičku metodu. U metodskom pogledu, zadaća se ovog rada sastojala u sljedećim koracima: najprije sam slijedio temeljne postavke Zimmermannove kritike Jaspersa. Odmah nakon toga sam iscrpno analizirao mjesta na koja se kod Jaspersa referira sam Zimmermann, kako bih u trećem koraku mogao barem ogledno pokazati u kojoj mjeri je Zimmermannova kritika doista opravdana, a na kojim mjestima Zimmermann kroz Jaspersa i njegovo djelo vodi monolog sa samim sobom.

U svrhu opovrgavanja nekih Zimmermannovih katoličkih postavki, u ovom radu ću se obilato služiti glasovitim misliteljem Bernhardom Welteom, dugogodišnjim prijateljem i vrsnim poznavateljem Jaspersove i Heideggerove filozofije te drugim, prikladnim za ovu temu.

1. NEOSKOLASTIČKO SHVAĆANJE FILOZOFIJE EGZISTENCIJE

1.1. Enciklika „Humani generis“ prema „egzistencijalizmu“ i „evolucionizmu“

Općenito gledano, *neoskolastičko* shvaćanje pojave „filozofije egzistencije“ nije nikako bilo jednoznačno niti jednodušno, što se prije svega može tumačiti time što su neki neoskolastici, posebice isusovci-filozofi iz starog i glasovitog filozofskog kolegija iz Pullacha pokraj Münchena i iz Innsbrucka, *išli odveć svojim putem*, često se bitno razilazeći od službenog crkvenog stava prema Kantu i modernizmu, pa tako i prema suvremenoj „filozofiji egzistencije“. Oni su naime, na tragu J. Maréchala i njegove „*transpozicije* Kanta“, tražili putove plodnog dijaloga ne samo s Kantom, nego i s cjelokupnom suvremenom filozofijom, što opet nije bilo moguće bez produktivnog *usvajanja* Kanta.

Prema izvješću J. B. Lotza, Maréchal je u svom petosveščanom djelu *Ishodište metafizike* (*Le point de départ de la métaphisique*) (Usp. Maréchal 1922: 73-81) pokušao povezati one točke Kantove i neoskolastičke filozofije koje su Kanta učinile *pristupačnim neoskolastičkom samorazumijevanju u suvremenoj filozofiji*, premda je uvijek iznova ostajalo neriješenim prijeporno *pitanje o objektivnosti ljudske spoznaje*.

Opet prema Johannesu Baptisti Lotzu, temeljni problem Maréchalove filozofije bila je „objektivacija ili objektivnost ljudskog spoznavanja, zahvaljujući kojemu razum [1] može prodrijeti do bića, umjesto da ostane ograničen na pojavnost bića. Maréchal pritom ne razvija spoznajnu teoriju, već metafiziku spoznaje koja stoga osigurava objektivnost činjenicama tako što ih poima iz njihovih navedenih razloga (Usp. Lotz 1988: 454) dakako uz usvajanje temeljnih postavki Tome Akvinskoga, zbog čega Kant svojim „kategoričkim imperativom“ postaje potpuno aktualan za neoskolastički nauk o ćudoređu u smislu uspostavljanja jedinstva ontologije, metafizike i etike.

No dok su ta nastojanja doista bila plodna u smislu pokušaja međusobnoga razumijevanja, Papa Pijo XII. u svojoj enciklici *Humani generis* iz 1950. godine ide na tragu prijašnje enciklike *Aeterni patris* nedvojbeno *antimodernističkim* putem te suvremena (za njega bitno *agnostička*) gibanja u filozofiji povezuje ne samo s Kantovim „modernizmom“, nego i s Darwinovim „evolucionizmom“, čime samo donekle ponavlja stavove svojih prethodnika. Ovdje ću pokušati ukratko skicirati temeljne postavke navedene enciklike.

[1] Zanimljivo je u ovoj svezi primijetiti da neoskolastika u cjelini govori poput Kanta o „razumu“ (*Verstand*) izbjegavajući govor o „umu“ (*Vernunft*) koji bi – opet po Kantu – jedini prekoračivao granice iskustva i time ponovno učinio mogućom *metafiziku*!

Ako je istina *jedna*, nije jasno zbog čega „razilaženja u mišljenju“ (Ibid. točka 1) moraju nužno uzrokovati „zablude“ i zbog čega „povrjeđuju sama načela kršćanske kulture“ (Ibid.), ukoliko danas vrlo dobro znademo da bez *iskrenog* „dijaloga“ nema ni *mira* među religijama, ni *napretka* u znanosti.

Poput Lava XIII., Pijo XII. *ponavlja* da se „ljudski razum [...] svojim snagama i svojim urođenim svjetlom može vinuti do prave i sigurne spoznaje jedincatog i osobnog Boga, koji svojom providnošću drži i upravlja svijet, kao i do spoznaje naravnog zakona što ga je Bog utisnuo u naše duše“ (Ibid: točka 2). Time se izrijekom tvrdi, opet kao kod Lava XIII., da čovjek može svojim „razumom“ *spoznati* Boga i „naravni zakon“ u sebi, čime sam Bog postaje „predmetom“ te *racionalne metafizike* koja Boga unižava na biće poput svakog drugog bića u svijetu, odnosno uzdiže se *iznad* Boga samog zato što ga sada može spoznati u njegovoj egzistenciji, što onda na kraju krajeva podrazumijeva i *suvišnost vjere*.

Upravo razum, koji nije vođen vjerom, zapada u zablude takvog racionalnog tipa. No strelice Pija XII. nisu usmjerene na *samokritiku racionalne teologije,* nego na suvremenu prirodnu znanost prožetu *evolucionizmom* koji po njemu nije ništa drugo nego jedno „nerazborito i nepromišljeno“ učenje, „iako nije neprijeporno dokazan ni na samom području prirodnih znanosti“. Zbog toga njegove pristaše „smjelo podupiru monističku i panteističku hipotezu o svijetu izloženom stalnom razvoju“ (Ibid. točka 5).

Baš ovdje dolazimo do točke na kojoj se za takve nedaće i pomutnje optužuje „egzistencijalizam“ zato što odbacuje nepromjenjive biti stvari i stavlja u središte filozofskog interesa isključivo „egzistenciju čovjeka“ (Ibid. točka 6). Primjetno je da Pijo XII. ovdje koristi naziv „egzistencijalizam“ koji se obično, u vladajućim povijestima filozofije, vezuje za *francuski egzistencijalizam,*[2] dok „filozofija egzistencije“ ostaje bitno vezana za njemačko govorno područje. [3] Taj naziv „egzistencijalizam“ cijelo vrijeme zadržava i Stjepan Zimmermann napominjući da dodatnu „zbrku mišljenja“ uzrokuje i „historizam“ koji opet prema navedenoj enciklici – držeći se „samo događaja iz ljudskoga života“ – „ruši temelje svake

[2] Johannes Baptista Lotz, koji će nam biti česti sugovornik u našim promišljanjima zadane teme, u svojim razmatranjima navedene enciklike, možda ograđujući se, kaže: „Ovdje govorimo o 'egzistencijalizmu' zato što enciklika upotrebljava tu riječ: ona se razumije u najširem smislu koji obuhvaća cjelokupno filozofiranje, u kojemu 'egzistencija' igra odlučuju ulogu“ (Usp. Lotz 1965: 52). – To je mnogo prije Lotza „prikazao“ Otto Friedrich Bollnow, o čemu će biti govora u 2. točki ovoga Uvoda!

[3] Ovo je vrlo važno napomenuti zato što i Zimmermann – vjerojatno u duhu spomenute enciklike – stalno koristi riječ „egzistencijalizam“, premda se za Jaspersa (kako sâm višekratno upozorava) nikako ne može reći da je bio pripadnik „egzistencijalizma“.

istine i apsolutnog zakona na području filozofije, i na području kršćanske dogme“ (Ibid. točka 7).

Pija XII. u toj svezi muči, naravno, *prijezir prema crkvenom učiteljstvu* kao jedinom pravom čuvaru i branitelju „božanske i ljudske istine“ (Ibid. točka 9)[4] od svih *novotarija* modernog doba čiji cilj i smisao nije ništa drugo nego da *udovoljavaju* aktualnim potrebama svojega doba. To po njemu vodi u *dogmatski relativizam* koji se u filozofiji ogleda prije svega u tomu da se „egzistencija pojedinca“ *stavlja u središte zanimanja* i to u *trajnom nastajanju*, premda se jasno naglašava da se mora sagledati prava vrijednost tih suvremenih struja, pa i egzistencijalizma, osim „kada sistem zagovara bezboštvo ili kada niječe vrijednost razuma na području metafizike“ (Ibid. točka 32).

„Filozofija egzistencije“ doista uvijek iznova nastoji „prevladati“ metafiziku kao „ontoteologiju“, tj. kao jedinstvo ontologije i teologije (Heidegger), no to se vrlo teško može odnositi na samog Jaspersa koji se često u literaturi naziva „kršćanskim filozofom egzistencije“ (Usp. Sartre 1964: 17; Keilbach 1956: 161.). Ali više od spomenutog *egzistencijalističkog prijezira prema crkvenom učiteljstvu*, Pija XII., *možda* s pravom, muče još *dvije* pojave unutar filozofije egzistencije: *nastavak Kantova modernizma i zagovaranje teorije evolucije*.

Ponovno, prema shvaćanju isusovačkog filozofa Johannesa Baptiste Lotza, koji se u ovoj svezi izravno poziva na encikliku *Humani generis*, filozofija egzistencije „zapostavlja ili odbacuje nepromjenjive bitnosti stvarî (immutabilibus rerum essentiis posthabitatis). Primjereno drugoj pozitivnoj crti, ona se trudi jedino oko 'egzistencije' pojedinaca (de singulorum 'existentia' tantum sollicita est, 6). Pritom svakako treba imati u vidu da 'egzistencija' stoji u znacima navoda, posredstvom čega enciklika očito ukazuje na jedan poseban smisao te riječi u ovoj rečenici koji se zapravo treba odrediti. – Dakle: s odricanjem od esencije koja je iznad bivanja (*Werden*) povezuje se jedincata usmjerenost na egzistenciju koja protječe u bivanju. Ili: ukidajući ono opće gleda se samo na pojedinačno“ (Usp. Lotz 1965: 52)

[4] „Nažalost ti poklonici novina lako prelaze s prijezira skolastičke teologije na preziranje samog crkvenog učiteljstva koje je, svojim autoritetom, toj teologiji dalo svoj pristanak. Oni to učiteljstvo prikazuju kao smetnju napretku i prepreku znanosti, neki ga pak nekatolici smatraju neopravdanom kočnicom kojom neki učeniji teolozi žele stati na put obnove njihove znanosti. I iako to sveto učiteljstvo mora biti za svakog teologa, što se tiče vjere i običaja, prva i sveopća norma istine (jer je Krist Gospodin tome učiteljstvu povjerio da čuva, brani i tumači polog vjere, to jest Sveto pismo i božansku predaju), ipak se pokatkad ignorira, kao da ne postoji, dužnost vjernika da se klone i onih zabluda koje [se] u većoj ili manjoj mjeri približavaju krivovjerju te stoga 'pridržavaju konstitucija i odluka kojim je Sveta stolica odbacila i zabranila kriva mišljenja'. Sve ono što su pape svojim enciklikama izložili u vezi naravi i ustanove Crkve neki, namjerno i stalno, zanemaruju s ciljem da se nametne jedno nejasno shvaćanje za koje oni tvrde da su ga preuzeli od antičkih otaca, osobito Grka.“ (Usp. Pijo XII. 1950: točka 18)

Lotz time želi naglasiti kako u tom *egzistencijalno-ontološkom* obratu biva isključena *metafizička* dimenzija čovjekova bitka, što je samo djelomično točno s obzirom na Jaspersovo spomenuto *kršćansko* opredjeljenje, a što (opet djelomično) i kod Heideggera jasno izlazi na vidjelo u njegovoj *Fenomenologiji religioznog života* (Usp. Heidegger 2004). Kao što je već pokazao Kant, „nepromjenjive bitnosti" ne mogu biti *tema* filozofije, premda – kao što će se pokazati – čovjekovo *vjerničko* iskustvo upravo čini tu egzistenciju raspetom između imanencije i transcendncije u kojoj niče nešto poput „smisla" *vjerničkog načina bitka*. Radikalni „egzistencijalizam" Camusova i Sartreova tipa svakako se može smatrati *ateističkim* zato što se takva vrsta egzistencije zasniva na samoj sebi, u potpunoj *prepuštenosti* sebi, bez ikakve vjere i mogućnosti prevladavanja te *rezignirane* egzistencije.

Sa spomenutom enciklikom Lotz također uviđa kako je „egzistencijalizam" bitno zahvatio „i *katoličke krugove*" na taj način da „se dogma izražava pojmovima današnje filozofije" (Usp. Lotz 1965: 53), u čemu se onda može vidjeti i njezino *povijesno razvodnjavanje* u smislu njezine „prilagodbe" (*aggiornamento*) potrebama trenutka. Slično vrijedi i za „historicizam" koji, uranjajući u promjenjivosti i nestalnosti čovjekova povijesnog života, „uništava svaku apsolutnu istinu i svaki apsolutno važeći zakon" (Usp. Pijo XII. 1950: točka 54). To je točka koja bitno povezuje ta dva filozofska smjera.

Dakle, bitna napetost između „egzistencijalizma" i neoskolastike počiva prije svega na – rečeno rječnikom suvremene postanalitičke filozofije – egzistencijalističkom *antiesencijalističkom* stavu,[5] „stavu" koji npr. J.P. Sartre u svojemu spisu „Egzistencijalizam je humanizam" – *krivo razumijevajući* Heideggera – shvaća tako da čovjekova *egzistencija prethodi esenciji*,[6] tj. tako da čovjek ozbiljenjem svoje egzistencije istovremeno određuje svoju

[5] Pijo XII. jasno uviđa da evolucijski i egzistencijalistički nastrojene filozofije na prijelazu XIX. i XX. stoljeća „prigovaraju k tomu da naša vremešna i klasična filozofija nije ništa drugo doli filozofija nepromjenjivih bitnosti, dok suvremena misao u središte svoga zanimanja mora staviti 'egzistenciju' pojedinaca i života u trajnom nastajanju. Ipak, dok preziru tu filozofiju, veličaju druge, i drevne i najnovije, kako istočnih naroda tako i zapadnih, i to na takav način da žele insuinirati kako je sve filozofije i mišljenja, eventualno uz poneku korekciju, moguće pomiriti s katoličkom dogmom. Ali nijedan katolik ne smije ni na tren posumnjati kako je sve ovo krivo, osobito kad je riječ o sistemima poput imanentne filozofije, idealizma, materijalizma, povijesnog i dijalektičkog, ili također egzistencijalizma, kada sistem zagovara bezboštvo ili kada niječe vrijednost razuma na području metafizike" (Usp. Pijo XII. 1950: točka 32).

[6] Lotz kritički primjećuje da ni enciklika *Humani generis* ne postupa ništa bolje: ona po njemu „prikazuje egzistencijalizam ili filozofiju egzistencije sasvim u svjetlu napetosti između esencije i egzistencije. Ne govori se o Bitku koji presiže tu napetost. Stoga se u vidu ima više egzistencijelno nego egzistencijalno mišljenje" (Usp. Lotz 1965: 39). Koristeći Heideggerovo razlikovanje „egzistencijelne" (*ontičke*) i „egzistencijalne" (*ontološke*) strukture čovjekova „tu-bitka" Lotz izvrsno primjećuje da ta dilema, koju postavljaju *Humani generis* i Sartre, u stvari nije *nikakva* zato što je u pogledu neposrednoga događanja čovjekova života besmisleno dijeliti ga na njegove svjetovne i božanske odredbe zato što upravo filozofija egzistencije pokazuje da „egzistencija" nije ništa drugo nego horizont susreta svih tih imanentno-transcendentnih mogućnosti čovjekova bitka koje ga uvijek iznova potiču na *samoprevladavanje* vlastite *prosječnosti*, *zapalosti* u puku bezličnost (*Man*).

bit. Po Lotzu, ovom je napetošću ujedno pogođena i napetost između općeg i pojedinačnog: opće je po toj neoskolastičkoj shemi „opća bitnost“ (Toma Akvinski bi rekao: *quidditas*, štostvo), dok je „egzistencija“ uvijek neko „egzistirajuće pojedinačno“. I dok je pojedinačno biće podložno nastajanju i nestajanju, „opća bitnost“ je iznad svakoga bivanja te je u svojoj nepromjenjivosti *jedini pravi* (nadvremenski) bitak, u odnosu na koji je svaka pojedinačna egzistencija *neprava* i *deficijentna*, historijski manjkava, pa je sukladno tomu *teško* objasniti po čemu je tako shvaćena egzistencija „slobodna“.[7] Prema „egzistencijalizmu“ (valjda onom Sartreovom), zapadna je filozofija – kao što sam već rekao – u bitnome bila *esencijalistička* do te mjere da je i u sferi čovjekova bitka „prevladavala nadpovijesna nužnost“ koja je po Lotzu *morala* isključivati „slobodu volje“ koja je mogla djelovati samo u ovisnosti o Bogu (*panteizam*), ili – kao što Lotz kaže s Kantom (sic!) – sam je djelatni subjekt morao uzmaknuti pred (samo-)prikazom objekta u svijesti, na čemu je neoskolastika inzistirala i prije i poslije Kanta.[8]

Enciklika *Humani generis*, iz čije perspektive po našemu sudu i sam Zimmermann pokušava razumjeti Jaspersovu filozofiju egzistencije, upozorava kako su sa stajališta „Vrhovnoga učiteljstva Kristove katoličke Crkve“ nedopustive pojave spajanja najnovijih evolucionističkih spoznaja s temeljnim naukom Katoličke crkve, u čemu primjerice Janko Oberški vidi onu vrstu „kvazi-irenizma“[9] koja bi htjela da Katolička crkva u ime mira prihvati „evolucionizam“ i da time izgubi autentičnost vlastita navještaja.

Prema Knjizi postanka, Bog je zadnjega dana stvaranja *načinio* „čovjeka na svoju sliku i priliku“ (Post 1,26), ali jednako tako i ženu da mu bude „pomoć kao što je on“, jer tu pomoć nije mogao dobiti od nežive prirode, biljaka i životinja, tj. *bio je sam*. Sâmo Božje zapovijedanje

---

[7] Bez ikakvoga vidljivog obrazloženja/utemeljenja Lotz najednom kaže: „U povijesti je sadržano slobodno samoozbiljenje a time i sloboda čovjeka. Tako se povijesna egzistencija razvija u prostoru *slobode*, dok nadpovijesna esencija predstavlja područje nužnosti.“ (Usp. Lotz 1965: 56-57) Time se, po našemu sudu, sloboda (a s njome i povijest) događa kao puka slučajnost nasuprot *nadpovijesnoj* nužnosti.

[8] „Egzistencijalizam dovodi u središte ono što po njegovu mišljenju nije bilo dovoljno uzimano u obzir u prošlosti ili što je čak bilo silovano, naime pojedinačnu egzistenciju koja se nalazi u stalnome tijeku bivanja. Naročito se treba udovoljiti kao onome koji se uvijek odlučuje slobodno ili kao povijesnome čovjeku. Ali s time, prema shvaćanju egzistencijalizma, nije spojiva opća, nepromjenjiva esencija, zbog čega se ona odbacuje i potiskuje kao neodrživi, iskrivljujući privid.“ (Usp. Lotz 1965: 59)

[9] Doduše, i sam Pijo XII. uviđa opasnost „irenizma“, čiji predstavnici po njemu „izgleda da smatraju kako ponovnoj uspostavi bratskog jedinstva stoji na putu ono što se temelji na zakonima i načelima koja je dao sam Krist i na institucijama koje je on utemeljio ili ono što predstavlja obranu i potporanj cjelovitosti vjere, koji kada bi se srušio sve bi se, istina, ujedinilo, ali samo u zajedničkoj ruševini“ (Usp. Pijo XII. 1950: točka 12). Pijo XII. ovdje očito kritizira modernističke pokrete unutar same Crkve koji su – kao što znademo – u konačnici doveli do one vrste novovjekovno-prosvjetiteljskoga „posvjetovljenja“ koje je svršilo u suvremenome „sekularizmu“. O značenju i kritici „moderne“ u njezinom izvornom (latinskom) značenju i iz toga proisteklim negativnim implikacijama same „moderne“ (Usp. Pavić 1989: 15).

Adamu da upravlja i *vlada* živom i neživom prirodom ne znači nužno, kao što smo već istaknuli, uspostavljanje posebnoga *položaja čovjeka u kozmosu*, kako glasi djelo glasovitoga fenomenološkog filozofa Maxa Schelera koje se općenito smatra začetkom filozofske antropologije XX. stoljeća (nasuprot Kantovoj *fizičkoj antropologiji*), već prije svega „odgovornost" prema Božjemu stvorenju, prema samome sebi, Bližnjemu i svijetu u cjelini.[10]

Na crti kritike evolucionizma stoji, kao što ćemo odmah vidjeti, i Karol Woytila/Ivan Pavao II. sa svojim govorom o evoluciji i vjeri upućenom profesorima i znanstvenicima s Papinske akademije znanostî, koji u tom govoru polazi od spomenute enciklike *Humani generis* tvrdeći da je ona *prva* zaslužna za promjenu *unutarcrkvenoga* mišljenja prema teoriji evolucije. Kako bismo rasvijetlili zbiljsko *evolucionističko* postignuće te enciklike, kako tvrdi Ivan Pavao II., ovdje svakako moramo iscrpnije osvijetliti neke njezine bitne točke.

Na prvi se pogled čini kako se u tom pitanju radi o prijeporu između *monogenetizma* i *poligenetizma*, odnosno o napetosti između *starozavjetnoga* nauka o postanku ljudskoga roda od praoca Adama i *evolucijskoga* shvaćanja „da je ovdje na zemlji bilo pravih ljudi poslije Adama, koji ne vuku porijeklo prirođenim rađanjem od njega kao praroditelja sviju, ili da Adam označava neki skup praroditelja; nikako se naime ne vidi, kako bi se takve tvrdnje mogle složiti s onim što se nalazi u izvorima objavljene istine i dokumentima crkvenog učiteljstva o izvornom grijehu, koji proizlazi iz uistinu učinjenog grijeha jednog Adama, koji se rađanjem prenosi na sve, tako da ga svaki pojedinac ima kao svoj" (Ibid. točka 37).

„Istočni grijeh" se ne bi mogao tvrditi ako bi evolucijska teorija bila u pravu, tj. ako Adam ne bi bio „praroditelj". S druge strane, izravna moralno-filozofska implikacija takvoga evolucionističkog shvaćanja jest da u tom slučaju čovjek rođenjem nikako ne nasljeduje Adamov Istočni grijeh, kako tvrdi enciklika, već samo Adam kao Njegovo stvorenje. Čini se kako Pijo XII. ovdje jasno naglašava nastojanje evolucionizma da čovjekovo anorgansko-organsko i duševno-duhovno nastajanje (bivanje) u svijesti potpuno isključi iz tijeka *stvaranja*: Adam je za evolucionizam *pojedinac* poput svakoga drugoga, a Istočni grijeh, koji je počinio, jest samo Adamov grijeh koji je kao takav *neprenosiv* na druge ljude, kao što je i Adamov *osobni* odnos s Bogom samo *njegov* odnos. Ako bi „poligenetizam" bio u pravu, tj. ako bismo

[10] Suprotno toj svijesti o „odgovornosti za svijet", koja je danas vrlo snažno prisutna i u samoj Katoličkoj crkvi, Knjiga postanka ističe da će se *prvi razumni čovjek* „tom prirodom služiti onako, kako njegov razum uvidi i prosudi, da je njemu na korist. Bog, stvarajući čovjeka, postavlja ga kraljem prirode, koji svojim prirodnim položajem, a pogotovo svojim umnim sposobnostima, kojima rasuđuje stvorove u prirodi, daleko nadvisuje nerazumne stvorove; pa makar mnoge životinje svojom fizičkom snagom nadvisuju čovjeka, ipak čovjek može svojim umom iznaći sredstva, kojima će njihovu snagu ukrotiti i podvrći svojoj vlasti" (Usp. Oberški 1964: 27). – Ironično rečeno, čovjek je to danas doista i postigao u obliku vladajuće „planetarne tehnike"!

svi potjecali od Adama, onda bi čovjek već činom začeća nosio u majčinoj utrobi Istočni (*izvorni)* grijeh.

Problem nastanka, odnosno biološkoga samorazvoja živućeg, potpuno je neprihvatljiv za *Humani generis,* zbog čega se biološke, antropološke, ali i povijesne znanosti opominju i upozoravaju kako „ima onih koje smjelo prekoračuju granice koje je postavila Crkva i ne mare za oprez na koji ona poziva“ (Ibid. točka 38).[11] Ironično rečeno, granice su davno prekoračene genetičkim pokusima jednoga Josefa Mengelea koji se i danas smatra ocem suvremenoga „genetičkog inženjeringa“, dakako sa sasvim drugačijim ciljem, ciljem stvaranja *nadčovjeka* arijevskoga tipa s kojim svakako nema nikakve veze Nietzscheov nauk o „nadčovjeku“ (*Übermensch*).

Na samom kraju „slobodnih tumačenja“ *Svetoga pisma*, čime se, dakako, smjera na najraznovrsnije struje unutar protestantizma, koji Lutherovim zahtjevom za *sola fide* potpuno čini suvišnim „Učiteljstvo“, ali i unutarkatolički *modernizam,* Pijo XII. još jednom oštro osuđuje „lažni 'irenizam'“, tj. i samu pomisao „da se u krilo Crkve vrate otpadnici i zabludjeli, a da se sve ljude ne poučava, iskreno, cjelovitoj istini koja je na snazi u crkvi, bez ikakvih iskrivljivanja i bez ikakva umanjivanja“ (Ibid. točka 43).

Za nas je u ovoj svezi *jedino* zanimljiva ona kritika *evolucionističkoga* shvaćanja postanka čovjeka, jer kada Ivan Pavao II. kaže da se evolucionističke teze „trebaju uzeti ozbiljno“ (Usp. Ivan Pavao II. 1999: točka 4), tada nije jasno zbog čega se nadovezuje na encikliku *Humani generis* koja jasno osuđuje *učene ljude* koji „nerazborito i nepromišljeno u učenju o postanku svih stvari zastupaju i brane evolucionizam“ (Usp. Pijo XII. 1950: točka 5), a s druge strane naglašava prisutnim akademicima zaslugu što su „Svetu stolicu potpuno slobodno izvještavali o razvojima znanstvenoga istraživanja i podupirali je prilikom njezinih proučavanja“ (Usp. Ivan Pavao II. 1999: točka 1). Kao prvi cilj svakoga znanstvenog istraživanja treba, po Ivanu Pavlu II., biti „služenje istini“ i raduje se što su kao temu sami znanstvenici odabrali *pitanje o porijeklu života i evolucije*, što je, i po njemu, izvanredno važna tema za Crkvu i njezin nauk, posebice u pogledu pitanja kako se teorija evolucije može dovesti u sklad s objavom.

[11] O neskolastičkom shvaćanju pitanja o čovjeku i kritici evolucijske teorije u slučaju nadbiskupa-filozofa Josipa Stadlera (Usp. Pavić 2006: 65).

Prilikom takvoga postupka, Ivan Pavao II. predlaže *oprez* kako se ne bi pomislilo „kao da bi se radilo o nekom osiguranom i dokazanom nauku i kao da bi se objava mogla sasvim zanemariti, što se tiče pitanja koja je ona nabacila“ (Usp. Pijo XII 1950: točka 4).

Gotovo pola stoljeća nakon objavljivanja enciklike *Humani generis,* Ivan Pavao II. izjavljuje kako su najnovije spoznaje da se „teorija evolucije promatra više nego kao neka hipoteza“ (Usp. Ivan Pavao II. 1999: točka 4), tj. da sve više i više biva potvrđena novim znanstvenim spoznajama koje su – kako sam naglašava – postignute „ne-namjeravano“ i „ne-usmjeravano“, a to je po njemu „najznačajniji argument u korist tih teorija“ (Ibid. točka 4). I on se slaže da svaka teorija, kao *meta-znanstvena* konstrukcija, mora biti empirijski provjerljiva, posebice u slučaju teorije evolucije koja – epistemološki gledano – mora uzeti u obzir mnoštvo iskustvenih činjenica i rezultata promatranja te ih dovesti u skladnu cjelinu. Međutim, postojanje mnoštva evolucijskih teorija, mnoštva znanstvenih postavki, ali i svjetonazora, materijalističkih i spiritualističkih, uvjerava Woytilu da je ta teorija još uvijek u traganju za pravom istinom. Woytila *pošteno* priznaje da je Crkva *neposredno pogođena* tom teorijom zato što ona potpuno ruši starozavjetnu predodžbu o čovjeku kao onome koji je stvoren „na sliku i priliku Božju“ (Post 1.,27). Teorija evolucije time pogađa „središte kršćanskoga mišljenja“ zato što takav nauk ima ogromne *etičke* implikacije za samorazumijevanje čovjeka unutar svijeta: kada Bog čovjeku/Adamu povjerava *vladanje* životinjama i upravljanje svijetom u cjelini, on mu tada istodobno zapovijeda *odgovoran* odnos prema tom svijetu, tj. on se ne smije odnositi prema tom svijetu kao pukom sredstvu bezgraničnoga iskorištavanja kojeg smo danas, nažalost, svjesni. Svijet s napredujućom tehnikom i neoliberalnim konceptom kapitalizma u kojemu je sam čovjek počeo bivati proizveden kao roba, bez ikakva ljudskoga dostojanstva i mogućnosti samoozbiljenja u čisto duhovnom smislu. Zbog toga Woytila upozorava da se „čovjek ne može podređivati ni svojoj vrsti niti društvu kao jednostavno sredstvo ili puko oruđe; on ima svoju vrijednost po sebi. On je osoba. Zahvaljujući svojoj inteligenciji i svojoj volji čovjek je sa svojim bližnjima u stanju stupiti u odnos zajednice, u odnos solidarnosti i samopožrtvovanosti“ (Usp. Ivan Pavao II. 1999: točka 5), tako da po njemu, kao i po sv. Tomi Akvinskome, „njegov odnos prema predmetu nalikuje odnosu Boga prema njegovu djelu“ (Ibid. točka 5).

No, Woytili je *ljubav* prema stvorenju nemoguća bez *ljubavi prema Bogu* i to je nenadmašna zadaća čovjekova bitka-u-svijetu u odnosu na koju se „mjeri“ njegova *veličina* i njegovo *dostojanstvo*. Stoga je unutar same teorije evolucije, koja nikako ne može objasniti te *ćudoredne* komponente čovjekova bitka, a koje ga temeljno razlikuju od svega živućega,

potrebno unijeti onaj moment „smisla“ bitka, bez čega ta „teorija“ ostaje potpuno udaljena od *života*, ma kako da se sam čovjek razumijevao u prirodne ili duhovne znanosti.

U slučaju „fenomena čovjek“, mi po Woytili stojimo pred vrhunskom *Tajnom*, tajnom „ontološkoga skoka“, pred *ontološkim diskontinuitetom* koji ne može objasniti nijedna prirodna znanost, posebice ne u pogledu „smisla“ ljudske egzistencije, na što je davno ukazivao Martin Heidegger u svojoj kritici suvremene prirodne znanosti i tehnike (Usp. Heidegger 1985: 127-128).[12]Taj se „diskontinuitet“ ogleda također u nemogućnosti objašnjenja *prelaska u duhovno*. Premda Woytila ističe „punovrijedne upute“ u pogledu razjašnjenja *posebnosti* čovjekove bîti, „iskustvo metafizičke bîti, svijesti o sebi samome i vlastitoj sposobnosti za refleksiju, iskustvo ćudoredne savjesti i slobode ili također estetsko i religiozno iskustvo pripadaju u područje filozofskih razmišljanja, dok teologija pokazuje njihov posljednji smisao prema Stvoriteljevu planu“ (Usp. Ivan Pavao II. 1999: točka 6). *Sveto pismo*, koje sadrži „nazor mudrosti o životu“, pokazuje nam put k „najvišim formama bitka“, ali se – naglašava Woytila – upravo iz te perspektive nikako ne smije ispustiti iz vida „svetost života“ i dužno poštovanje prema njegovu dostojanstvu.

Na kraju ipak ostaje pitanje: Zar se onda i kršćanski nauk o čovjeku ne može također uzeti kao jedna moguća „radna hipoteza“ koja bi mogla ravnopravno konkurirati drugim znanstvenim spoznajama?

Na to se pitanje može odgovoriti relativno jednostavno: kršćanski nauk o postanku čovjeka pripada u područje „vjere“ i ne podliježe *znanstvenoj* verifikaciji. Zbog toga je također sasvim opravdano pitanje: S kojim pravom onda vjera može izricati posljednji sud o stvarima *znanosti*? – Ona bi to mogla samo kada bi samu sebe priznala kao jednu moguću „radnu hipotezu“ i time izašla na „tržište istina“ u neoliberalnom smislu, što dakako ne želi nijedna religija.

[12] („Was heißt Denken“): „znanost ne misli. Ona ne misli zato što nikada ne može misliti o vrsti svojega postupanja i o svojim pomoćnim sredstvima – naime, zato što ne misli na način mislioca“.

1.2. Tri ogledna neoskolastička modela pristupa Jaspersovoj filozofiji egzistencije (Keilbach – Lotz – Zimmermann)

1.2.1. Vilim (Wilhelm) Keilbach

Kao što smo već istaknuli, Keilbach s Lotzom predstavlja Jaspersa kao „kršćanskoga filozofa“, no Lotzu je ipak važnije to što Jaspers „filozofsku vjeru“, koja dakako nema po Keilbachu nikakve veze s „vjerom“ u biblijsko-kršćanskome smislu, postavlja kao „'fundament' svojega mišljenja“ (Usp. Jaspers 1956: 28). Svojim zahtjevom za isključivim važenjem (*Ausschließlichkeitsanschpruch*) u odnosu na druge religije kršćanstvo po Jaspersu, kako opet naglašava Keilbach, predstavlja stoga „nesreću za nas ljude“ (Ibid. 69), zbog čega treba napustiti i vjeru u Krista kao Boga, jer ta vjera upravo onemogućava ono što on naziva „*universale Standpunktbeweglichkeit*“, dakle „univerzalna pokretljivost stajalištâ“ (Usp. Jaspers 1956: 181) što naravno podrazumijeva mnoštvo različitih (individualno-egzistencijalnih) načina „usvajanja“ (*Aneignung*) istine. Premda Keilbach ne dvoji da Jaspersova filozofija egzistencije ostavlja prostora religiji, on jednako tako podcrtava da Jaspers u bîti promatra religiju kao „čisto ljudsko ponašanje/odnošenje“ (Usp. Keilbach 1956: 162).

Ali, *u kojoj je mjeri Jaspersova filozofija doista „kršćanska“*? – to Keilbach želi, poput svakoga neoskolastika, *izmjeriti* i *prosuditi* s Tomom Akvinskim,[13] dakle promatrati ga njegovim očima, što je po sebi – unaprijed rečeno – *nelegitiman* postupak, jer se u tom slučaju ogrješujemo o temeljni *hermeneutički* zahtjev da se autoru udovolji upravo u onome do čega je njemu bilo *izvorno* stalo. U suprotnom se dospijeva u onu vrstu „monologa“ koji ćemo ubuduće često susretati kod Zimmermanna.

Keilbach je najprije u obliku teza pokušao kod Jaspersa prikazati temeljne probleme i pojmove njegove filozofije egzistencije, kako bi u drugome dijelu svojega rada *primijenio* Tominu *moguću* prosudbu njegovih postavki. To ćemo ovdje – zbog kratkoće – pokušati sažeti paraleliziranjem.

[13] Keilbach otvoreno naglašava da ono što je mislio, pisao i rekao Toma Akvinski „odavno vrijedi kao opće dobro crkvenoga nauka; radi se samo o velikom potezu (große Linie), ne o pojedinačnostima. Dakle, u neku ruku smijem crpiti iz punine i Tomu ovdje uzeti kao predstavnika crkvenoga nauka. A sve u smislu onoga što je kazano u uvodu: u pitanjima filozofije koja ciljaju na obrazlaganje vjere“ (Usp. Keilbach 1956: 169).

1.2.1.1.„Granična situacija“ (Grenzsituation)

„U svom znanju i djelovanju čovjek uvijek i svugdje nailazi na granice, naime na protuslovlja i neistinu, na stegu i teret, na propast i smrt. Doživljavanje 'graničnih situacija' (situacije ugroženosti) – doživljaj zbog kojega se čovjek stalno osjeća ogrezlim u nevolji i krivnji, u nesigurnosti – očituje čovjekov bitak najdublje kao neuspjeh[14] i dovodi ga do tragičnoga temeljnog stava. Ukoliko se neće prilikom propasti ostati u neutješnome očaju, kao jedini izlaz nudi se 'zamah egzistencije' k 'predanosti *transcendenciji*'“ (Usp. Keilbach 1956: 162). Na to Keilbach odgovara: „Ono što se po Jaspersu pojavljuje kao 'granična situacija', moglo bi se po sv. Tomi prije nazvati kontingentnošću. Za to bi mogla stajati i 'konačnost'“ (Usp. Keilbach 1956: 169). Čini se da Keilbach – a to ćemo vidjeti kasnije – potpuno griješi kada „graničnu situaciju“ naziva „kontingentnošću“ ili „konačnošću“ zato što kod Jaspersa „granična situacija“ upravo predstavlja *situaciju „susreta“ imanentnog i transcendentnog, ljudskog i božanskog*. *Drugo,* u „zakazivanju“ (*Versagen*), odnosno „neuspjehu“ (*Scheitern*), upravo se zrcali stari Tomin nauk o pojedincu kao otpalom od jedine cjeline, zbog čega je on već unaprijed „zlo“ (*malum*) koje je upravo zbog toga osuđeno na neuspjeh: kao što kaže Keilbach, „skolastičko mišljenje“ nikada se nije umorilo naglašavati „nedostatnost“ (*Unzulänglichkeit*) ili „nedovoljnost“ (*Ungenügen*) kao „temeljni karakter stvorenoga bitka“ (Usp. Keilbach 1956: 169). Zbog *kontingentnoga* karaktera „granične situacije“ Keilbach predlaže „transparentnost“ i „trag“ (*Spur*), čime opet – uvijek kada se radi o govoru o Bogu – naglašava nužnost *simboličkoga* izražavanja (jer συμβαλλειν doslovce znači „baciti preko sebe“, a za Keilbacha „*Übersichhinausweisen*“, *uputiti/ukazati na nešto „povrh sebe“ što sam nisi*). Time se egzistencija srozava na puku *uputu na transcendenciju,* a čija se funkcija iscrpljuje/ukida u tom *uputnom* karakteru (*Verweisungszusammenhang* – Husserl, Heidegger). Zbog toga je „šifra“ po Keilbachu točniji izraz od „analogije“ (*istoznačnost* – T. Vereš, A. Gavrić; *Entsprechung –odgovaranje* – Keilbach), a ona bi po Keilbachu više odgovarala onomu do čega je Tomi bilo izvorno stalo, naime do očuvanja *transcendentnosti transcendencije*.

[14] Jaspers u većini svojih djela koristi riječ „scheitern“ koja doslovno znači „razbiti se“ o nešto, „doživjeti brodolom“, zbog čega smo je sustavno prevodili kao „doživjeti neuspjeh“, nikako kao „izjaloviti se“, kako tu riječ stalno prevodi Zimmermann, premda i ta riječ jednim svojim dijelom može semantički pokriti taj izvorno intendirani smisao.

1.2.1.2. „Egzistencija“ i „transcendencija“

U *predanosti* svagdanjim stvarima i svrhama, (Usp. Jaspers 1947: 40.) čovjek nikada ne dospijeva do *suočavanja* s pitanjem o „smislu“ vlastita *postupanja*, suočavanja sa samim sobom, a kamoli do pitanja o svojemu odnosu prema Bližnjemu i onome što *nadilazi* njegovo puko *predmetno* postojanje. Keilbach stoga upozorava s Jaspersom da se taj predmetni odnos može ukinuti jedino tijekom *uspona* mišljenja, onoga mišljenja zahvaljujući kojemu *iščezava* naš *predmetni* odnos prema biću, Bližnjemu i Bogu te samo zahvaljujući tom „iščezavanju“ (*Verschwinden*) postajemo po Jaspersu svjesni (on to naziva „innewerden“) „samoga bitka koji nije više neki određeni bitak, već temelj bitka“ (Ibid. 40). No, benediktinac Ludger Jaspers postavlja vrlo važno pitanje dajući istodobno odgovor na njega: „Što je dakle po Karlu Jaspersu transcendencija? Ona nije nikakav osobni Bog, nego ostaje povijesna kao pojava za egzistenciju“ (Usp. Jaspers 1936: 91).[15] Na to se pitanje Ludgera Jaspersa odmah svojim pitanjem nadovezuje i Keilbach: „kako se u njegovu [Jaspersovu – Z.M.] mišljenju može hoditi putem k jednome osobnome Bogu, k onome Bogu kojega pretpostavlja kršćansko mišljenje?“ (Usp. Keilbach 1956: 165) Po Keilbachu, Jaspers izaziva zbrku i zbunjenost svojom reduciranjem cijeloga svijeta na *svijet šifri,*[16] što je po njemu nepotrebno s obzirom na mogućnost *naravne spoznaje Boga* kao i putem „analogije bitka“ (*analogia entis*).

Zbog svojega *simboličkog* karaktera, „šifre“ su po Keilbachu u najboljem slučaju *osjetilna uputa na nadosjetilno,* no one – za razliku od simbola – predstavljaju cjelokupni stvoreni svijet koji za Jaspersa nije ništa drugo nego beskonačno bogatstvo tih „šifri“, bilo da se radi o kamenu ili živome biću (Jaspers se ovdje vrlo približava „panteizmu“ Božje sveprisutnosti u svijetu). Jaspers je morao uvesti „šifre“ kako bi izbjegao *predmetni* odnos prema Bogu koji je svojstven *racionalnoj metafizici* te je naznačio kako se egzistencija Boga ne može „dokazati“ (*beweisen*), već samo „pokazivati“ i „osvjetljavati“. Naime, dok skolastičko-neoskolastička filozofija, a s njom i Keilbach, već od Akvinskog tvrdi mogućnost *potpune* (razumske) spoznaje Boga, Jaspers se u filozofiji egzistencije mnogo skromnije *nada*

[15] Ako bi „transcendencija“ bila mišljena samo kao *povijesna pojava za egzistenciju,* onda bi, dakako, ona bila svedena u okvire imanencije svijesti, što Jaspers upravo želi izbjeći svojim shvaćanjem „obuhvatnoga“: kao obuhvaćen obuhvatnim ja se nikako ne mogu uzdići iznad njega, transcendirati ga svojim obuhvaćanjem, što upravo čini racionalna metafizika kao *ontoteologija* u Heideggerovom smislu.

[16] Jaspers kaže: „Do jednoga Boga postoji samo jedan put, na kojemu transparentnim postaje sve što jest, sve što nas susreće, što mi sami jesmo i činimo. To postajanje transparentnim jest postajanje šifrom, a to postajanje šifrom vodi nesagledivo u dubinu rastućih značenja, od kojih nikoje značenje zaključno znatljivo (*wißbar*) ne ispunjava neki smisao. Trebamo se stalno držati otvorenima za pismo šifri, čije čitanje ne možemo iznuditi namjerno ni planski. Sve što jest mora postati šifra“ (Usp. Jaspers 1947: 1010)

da bismo tim postupcima „pokazivanja“ (*Aufzeigen*) i „osvjetljavanja“ (*Erhellen*) barem mogli naći ona „mjesta na kojemu je moguća njegova izvjesnost“ (*Gewißheit*) (Usp. Jaspers 1949: 83).

1.2.1.3. Božja objava

Kao *slobodno sebedarje Boga* (*Selbstmitteilung Gottes*, K. Rahner) svim ljudima u svijetu, *Sveto pismo* ne sadrži nikakav zahtjev za isključivošću, odnosno za povlaštenim položajem bilo kojega naroda u pogledu Boga, premda se u *Starome zavjetu* često govori o *Izraelu* kao povlaštenom Božjem narodu, jer sama riječ „Izrael“ izvorno znači: *onaj koji može vidjeti Boga*. Čovjeku je otvoreno mnoštvo putova do razumijevanja božanske poruke i ta se objava ne može svesti ni na jedno „službeno“ tumačenje: „biblijska religija ne pripada samo jednoj konfesiji i samo jednoj religiji, nego svima“ (Usp. Jaspers 1955: 34). No, Keilbacha poglavito iritira Jaspersova tvrdnja da je *Sveto pismo* puki „depozit ljudskih graničnih iskustava“ (Ibid. 79), iz kojih nastaje „filozofska vjera“. Po Keilbachu, ova Jaspersova tvrdnja sadrži izjavu da *Sveto pismo* ne sadrži objavu, već samo spomenuta granična iskustva, tj. da svetopismeni sadržaj ni na koji način ne može biti *imperativno* obvezujući za individualnu egzistenciju, nego je prepušten individualnoj (kontingentnoj) sposobnosti pojedinca da dešifrirajućim tumačenjem Biblije nađe nit vodilju za svoju vjerničku egzistenciju, bez ikakvog posredovanja „Učiteljstva“.

1.2.1.4. Vjera kao neposrednost egzistencije

„Vjera“ koju Jaspers ima u vidu nužno je *filozofska* zato što njome egzistencija samu sebe neprestano dovodi u pitanje ukidajući tako samoj sebi bilo kakvo čvrsto uporište, potpuno se izlažući neizvjesnosti svojega „samobitka“ (*Selbstsein*). U odnosu na nju, čovjek se upravo odlučuje za samoga sebe, a time po Jaspersu i za transcendentnoga Boga. *Snaga samobitka*„ prezire do krajnjih temelja odgurnuti ono što izvire ili što se gubi iz slobode. Ona se osjeća pozvano na ono što najviše i živi u napetosti stege koja djeluje na sebe, u nasilnosti prema pukom opstanku, u savitljivosti relativnoga, u strpljivosti sposobnosti čekanja, u isključivosti jedne povijesne vezanosti. Ona znade da ne uspijeva te u neuspjehu čita šifre bitka“ (Usp. Jaspers 1951: 181). Upravo zbog toga „filozofska vjera“ ne može postati nikakva čvrsta *dogma*: ona neprestanu dovodi samu sebe u pitanje i ne zadržava se ni na čemu konačnome i fiksiranome. Ona živi svoju *povijesnost* kao tijek povijesnoga samoprevladavanja u smjeru Beskonačnoga i sa svakim pokušajem „poimanja“ same sebe ostaje uvijek iznova sebi *nepojmljiva*, svoja *trajna zadaća* da se napokon susretne sa svojom *pravom* egzistencijom.

Zbog toga je „neuspjeh“ krajnje i nenadmašno *sizifovsko* iskustvo čija se tragičnost sastoji upravo u napetosti između uronjenosti u predmetni opstanak i „predanosti transcendenciji“.[17]

1.2.1.5. Što bi se po Keilbachu moglo sa sv. Tomom prigovoriti Jaspersu?

Keilbach u ovoj svezi postavlja odlučujuće pitanje: U kojemu odnosu „filozofska vjera“ stoji prema „kršćanskoj egzistenciji“?

Kako bi odgovorio na to pitanje Keilbach najprije razmatra odnos Jaspersova shvaćanja „šifri“ i Tomina nauka o „analogiji bitka“, odnosno pitanje, koji je od ovih pristupa *trasparentniji* u pogledu adekvatnoga pristupa božanskom.[18] Kako bi to razjasnio Keilbach – možda nedopustivo – reducira šifre na Tominu „analogiju“ zato što je ona razumljivija od njih, tj. šifre se po njemu nikada ne mogu „dešifrirati“ ni tumačiti u bilo čemu, zbog čega one – po njegovu mišljenju – „ukidaju smisao transcendencije i analogije kao i smisao samih sebe“ (Usp. Keilbach 1956: 169). On, doduše, priznaje Jaspersu da je tradicionalnim (starim) pojmovima podario novu životnost, ali tako da to „oživljavanje“ ponekad dovodi do zbrke.

S druge strane, Toma Akvinski, svojim tradicionalnim naukom o čovjeku, nastoji razviti onu vrstu *teološke* antropologije kojoj će čovjek, prema „principu“ (ne „zakonu“) kauzalnosti služiti kao polazište za *zaključivanje* na Boga i njegovu egzistenciju. Pritom naši iskazi ne smiju počivati na „egzistencijalima“ Heideggerova tipa, nego na Tominim „transcendentalima“, jer jedino oni omogućuju iskaze koji su očišćeni od svih subjektivnih primjesa naših ograničenih

[17] Keilbach (1956) zaključuje: „Polazeći prvenstveno od svjedočanstva unutarnjega iskustva, koje čovjek uvijek doživljava kao 'granicu', tj. kao nedostatnost i zakazivanje, Jaspers smatra da se čovjekov bitak najdublje objavljuje kao neuspijevanje. Jedini izlaz iz takve neutješnosti jest razmišljanje o tome, <u>što</u> je čovjek u svojemu samobitku i u svojoj slobodi: Jaspers to naziva 'egzistencija'. Neki smisao 'egzistencija' dobiva samo 'predavanjem transcendenciji', tj. mišljenjem i prekoračivanjem preko sebe – prema Bogu. Takvom tragajućem mišljenju stvari iskustva postaju transparentne te time šifre. Kao usporedba i kazaljka šifre doduše upućuju na Boga, ali nikada ne dosežu samoga Boga. Način toga znanja ostaje netumačiv. Objava Boga, upućena svima i obvezujuća za sve, ne postoji. Za čovjeka sve ostaje 'povijesno' te time i relativno. Bibliju valja potvrditi kao duhovnu nakupinu ljudskih graničnih iskustava. Kao takva, ona je kako dobro polazište filozofiranja tako i izvor nezamjenjivih sadržaja; ništa više. Kao posljednje uporište, koje je 'moguće' nakon cjelokupnoga truda oko 'osvjetljavanja egzistencije' i koje, k tomu, postaje također nužno, ustanovljuje se 'filozofska vjera' (ona je bilo kako od početka prisutna) – jedna vjera koja je nesposobna za ispovijedanje u stavovima, jer ono objektivno ostaje u pokretu te u neku ruku isparava, objektivno u kojemu čovjek, međutim, ipak povrh samoga sebe želi biti povezan s izvorom bitka“ (Usp. Keilbach 1956: 167).

[18] Pritom Keilbach naglašava kako se „transparentnost u starome jeziku u pravilu zove 'trag' (dokučivi trag Boga). Pod oba izraza, transparentnost i trag, podrazumijeva se ukazivanje-povrh-sebe (*Übersichhinausweisen*); to na svoj način pogađa [i riječ] biti-proziran (*Durchsichtigsein*).“ (Usp. Keilbach 1956: 169)

spoznajnih moći i koji kao takvi, povrh svega stvorenoga, upućuju izravno na Boga.[19] I ovdje ponovno dolazimo do jedinstva ontologije, spoznajne teorije i etike: *kada jednom spoznam Boga, ja ne mogu biti „ravnodušan“ prema Njemu*! Iznimno sam „oslovljen“ tom spoznajom kojoj se moram „pokloniti“, djelatno se odnositi prema njoj, bezuvjetno je „priznati“. Bez toga po Keilbachu nema ni religije niti vjere. U pogledu one poznate napetosti između „vjere i znanja“, to sada u ovom obratu za dugogodišnjega profesora filozofije na KBF-u u Zagrebu, Keilbacha, znači da me „znanje vodi k religiji“, „filozofiranje k vjeri“ (Usp. Keilbach 1956: 179), u kojoj naravno *svjetlo razuma* služi za uspon k spoznaji božanskoga i njegovoga vrhovnog moralnog zakona.

Međutim, Jaspersova filozofija po Keilbachu odbacuje te „prethodnice vjere“ (*preambula fidei*) zato što sam Jaspers doista na jednom mjestu naglašava kako „filozofiranje“, shvaćeno kao *pošteno*, sâmo sebe doživljava kao nesposobno „da dokuči smisao objavljene vjere, te nasuprot njoj, iz vlastitoga izvora zagovara svoj put traženja Boga“ (Usp. Jaspers 1960: 103) („traženje poradi traženja“ kako ističe Keilbach), zbog čega je takvo filozofiranje već unaprijed osuđeno na „neuspjeh“ (*Scheitern*). S druge strane, Keilbach također naglašava da se Bog u mnogostrukosti svojih „samopriopćenja“ (*Selbstmitteilung*, *sebedarje* – K. Rahner) uvijek – zbog strukture samoga ljudskoga jezika – priopćuje *mnogostruko* (primjerice poput Aristotelova bića: το ον λεγεθαι πολλαχος), što se, ali samo *izvanjski* gledano, može činiti protuslovnim, tako da traganje za Bogom bitno otežava ta rascjepkanost „samopriopćenja“ u odnosu na koje je Bog uvijek ono „još više“. I dok se pojedinačne znanosti bave tim pojedinačnim područjima Božje samoobjave u svijetu, teologija se kao „sacra doctrina“ (Toma Akvinski)[20] usmjeruje na Božju „objavu“ kao *cjelovitu*, *neponovljivu* i *univerzalnu*, zbog čega je teologija „ono još više“ svih drugih svjetovnih znanosti.[21] Pitanje: „Je li objava doista sadržana u *Svetom pismu?“*, nije za Keilbacha *filozofsko*, već prije svega pitanje historijskog *činjeničnog istraživanja*. Jaspers po Keilbachu krivo shvaća upravo to temeljno polazište od

[19] U transcendentalima je po Tomi i Keilbachu sadržano ono „još više“, o čemu čovjek ne može u Kantovom i Wittgensteinovom smislu donositi nikakve iskaze, dok su za Keilbacha „iskazi o Bogu dopustivi samo utoliko i u onoj mjeri polazeći od našega iskustva – povrh njih – pokazuju odnose prema Bogu kao posljednjem uzroku i ti se iskazi moraju također brižljivo očistiti od nedostataka našega načina spoznavanja. Oni se mogu uzimati samo u analogiji prema našim spoznajnim sadržajima, nikada u univoknom smislu“ (Usp. Keilbach 1956: 169).

[20] „'Sveta nauka' ovdje [misli se na *Summa theologiae* – Z. M.] često označava i Sveto pismo i teologiju kao ljudsku znanost, a u ostalim djelima Tome i pripovijedanje kršćanske poruke, i svaki drugi oblik priopćavanja Božje objave. Radi se, dakle, o jednom cjelovitom i raznovrsnom sustavu priopćavanja Božje objave, u kojemu glavni i izvorni dio predstavlja Sveto pismo, dok su teologija kao znanost, propovijedanje, upućivanje početnika i drugi oblici izlaganja Objave izvedeni, tumačiteljski dijelovi te cjeline.“ (Usp. Vereš 1978: 17-18.) Vereš također u bilješci na str. 18 upozorava da „u Tominu pojmu 'svete nauke' valja pojmljivo razlikovati *sancta* od *sacra* i *doctrina* od *scientia*“.

[21] Keilbach se u ovoj svezi referira na K. Rahnera (Usp. Rahner 1941).

historijskoga istraživanja i čini ono što će neoskolastika učiniti Jaspersu: „filozofskoj shemi mišljenja“ podvrgava objavljeni sadržaj kršćanske religije čime „mimoilazi“ *pravo stanje stvari*. Jaspers može prihvatiti objavu kao poticaj za „zamah“ (*Aufschwung*) k transcendenciji, ali ne može prihvatiti da postoji „izravna i isključiva Božja Objava“ (Usp. Jaspers 1947: 1952), zbog čega su mu onda potrebne „šifre“ koje može dešifrirati samo filozofski razum i time učiniti religiju suvišnom. Ono što se kod Akvinskog događa kao „Božji poziv“ čovjeku ne može, po Keilbachu, priopćiti nikakva „šifra“, već samo objava koja, kao ono „još više“ u Anzelmovu smislu, nikako ne može biti sadržana u šiframa.[22]

Keilbach zatim prigovara Jaspersu sâmo njegovo shvaćanje „filozofske vjere“ kao stalnoga preispitivanja, kušnje i nemira, jer vjera želi kroz religiju postići „novu zaštićenost“ (*neue Geborgenheit* – O. F. Bollnow), novo uporište za vlastitu egzistenciju lišeno svake prijetnje i ugroze, kako bi se uopće mogla dalje razvijati. Upravo u pogledu toga Keilbach sada pokušava napraviti razliku između Tomina i Jaspersova shvaćanja „filozofske vjere“: dok bi se kod Tome o „filozofskoj vjeri“ moglo govoriti u slučaju ranije spomenutoga „filozofskog znanja“ koje, za *svoje* potrebe, zahtijeva *vjera*,[23] kod Jaspersa ta „filozofska vjera“ živi iz vlastitoga izvora, tj. *filozofski vjerujući* može se slobodno odlučiti *i* za *kršćansku* vjeru. Kršćanin pak teško može „usvojiti“ tu *filozofsku vjeru* zato što mu ona jedino obećava stalni nemir i traganje, kao da je vjera – to ovdje unaprijed možemo prigovoriti Jaspersu – neki siguran posjed „spasenjskoga znanja“ (*Heilswissen*) u Schelerovu smislu. No obje su te vrste vjere, priznaje Keilbach, nastale iz čovjekove izvorne potrebe da samome sebi razjasni smisao vlastita opstanka, da *umiri* svoju nemirnu egzistenciju i otkloni strah od *neizvjesnosti*.

Ma koliko da Jaspers odbacuje „naravno bogoslovlje“, odnosno tradicionalno-tomističke pokušaje dokazivanja egzistencije Boga (tzv. *quinque viae*), on ga po Keilbachovu

[22] Objava „za predmet ima ono što leži daleko iznad šifre. Iz te objave znamo da je čovjekov bitak Božjim određenjem, uzdignut iznad samoga sebe, premješten u jedan poredak koji je u usporedbi s čovjekovom naravi slobodni Božji dar, a u stručnome jeziku teologa naziva 'milost' ili 'nad-narav'. Odazivajući se tom pozitivnom Božjem pozivu čovjek se nalazi u novoj vjeri, za koju sam Bog daje posebnu snagu. Ovdje i tek ovdje – u objavi koja je objava Boga u Kristu – čovjek kao kršćanin stoji u svojoj pravoj odluci. Njegova 'situacija' jest: teološka ili nadnaravna vjera“ (Usp. Keilbach 1956: 171).

[23] „Filozofsko znanje“ vjera zahtijeva zbog mogućnosti „osluškivanja“ onoga što se događa u povijesti, dok s druge strane sama ta vjera usmjerava to znanje povrh granica toga faktičnog historijskog znanja, čime oni postaju „dva krila istine“ u smislu enciklike *Fides e tratio*. No, čini se da Jaspers svojom „filozofskom vjerom“ nastoji adoptirati i *kršćanski* shvaćenu vjeru, poput Hegela podvrgnuti je „interesima“ uma, učiniti od nje da bude „ancilla philosophiae“, čime sama vjera gubi mogućnost da usmjerava um prema, kako bi rekao Zimmermann, onom „prekosvjetnom“, što nam je omogućeno dolaskom Krista kao „žive Riječi“ objave: „U takvoj vjeri, vjera u Krista – i to vjera u Krista bez umanjivanja od strane liberalne kritike Biblije – čovjek se osjeća postavljenim u najdublju odluku koja objavljuje ne samo, što čovjek jest, nego također, za koji je vrhunac sposoban. Hoće li se čovjeka u njegovu samobitku i u njegovoj slobodi nazvati 'egzistencija', tada se smije kazati da u kršćaninu koji se sasvim budi i slobodno odlučuje filozofska vjera ulazi u 'kršćansku egzistenciju',„ (Usp. Keilbach 1956: 171).

mišljenju ipak *potvrđuje* tako što „um znade da postoji transcendencija, samo on to ne zna ni na koji način tumačiti“ (sic!). Zbog toga znanje i vjeru i dalje dijeli onaj *ontoteološki bezdan stvorenoga bića i stvoriteljskoga Bitka*. Stoga „za Jaspersa vrijedi: niti ono kršćansko doseže filozofsku vjeru niti ono filozofsko vodi kršćanskoj egzistenciji“ (Usp. Keilbach 1956: 172), njihova je povezanost uvijek „slučajna“, tako da „područja važenja“ (*Geltungsbereiche*) i dalje ostaju međusobno razdvojena kao i u slučaju Tominoga nauka o „dva kata istine“ (Usp. Elders 1987: 93-98; Pavić 2008: 13).

1.2.2. Johannes Baptista Lotz

Ovaj neoskolastički filozof egzistencije *osebujan* je prije svega po tomu što je – po mom mišljenju – pokazao prave mogućnosti dijaloga između neoskolastike i filozofije egzistencije, pri tom izričito izbjegavajući svako uspostavljanje nepomirljivih fronti koje jedino stvaraju isključivost i nekritičku osudu. Neoskolastika i filozofija egzistencije križaju se u mnoštvu dodirnih točki koje se tiču ne samo konkretne povijesne ljudske egzistencije, nego i onoga što *radikalno* nadilazi sferu zbiljskoga i mogućega iskustva u Kantovu smislu. Ovdje ćemo navesti samo neke od tih dodirnih točki koje su potrebne za što obuhvatnije sagledavanje glavne teme ovog doktorskog rada.

1.2.2.1. Transcendencija i Bog

Sama po sebi „transcendencija“ se ne smije bezuvjetno izjednačavati s Bogom jer Bog nije „stvar po sebi“ u Kantovu smislu. Lotz primjećuje kako Jaspers stalno „kruži“ oko pitanja transcendencije, ali i to da se ono „obuhvatno“ i „transcendencija“ ne smiju *brkati* odnosno izjednačavati, jer po njemu i sâmo to „obuhvatno“ (*das Umgreifende*) *uvire* naposljetku u transcendenciju: „Tek se u transcendenciji otvara naša posljednja dubina, mi postajemo to što zapravo jesmo, naime 'egzistencija'“ (Usp. Lotz 1965: 255).

Ovdje odmah moramo napraviti jasnu razliku između neoskolastičkog i Jaspersovog razumijevanja transcendencije: dok neoskolastika tijek transcendiranja razumije kao razumski „uspon“ (*Aufstieg*) čovjeka k Bogu iz puke osjetilnosti, točnije rečeno vodeći se po Lotzu, kao „povratak“ (*Rückkehr*) čovjeka u prvobitno stanje *jedinstva* s Bogom, Jaspers to transcendiranje shvaća kao čovjekovo samoprevladavanje u *imanenciji*, tj. kao neprestani „zamah“ (*Aufschwung*) k transcendentnome (što Jaspers izjednačava s transcendencijom) koji – zbog nemogućnosti radikalnoga raskida s vlastitim *osjetilnim* opstankom u Platonovom i

Augustinovom smislu – nužno svršava „neuspjehom“ (*Scheitern*), tako da se čovjekov bitak u svijetu konstituira upravo kroz te neprestane uspone i padove, pokušaje i neuspjehe.

S druge strane, u pogledu transcendencije, prema Lotzu imamo dvije mogućnosti: „Ili transcendencija ostaje prazna: mogućnost *Ništa*, ili u njoj doista svijetli jedna nova zbiljnost: mogućnost *bitka*. Sartre se odlučuje za Ništa; Jaspers ga ne može slijediti…“ zato što „izabire bitak“ (Ibid. 255). Camus i Sartre doista polaze od ništavnosti i besmislenosti egzistencije, te postavljaju – u vrlo određenom smislu – „rezignaciju“ (*stvaranje za Ništa* - Camus) kao temelj smisla bitka, dok je Jaspersu potpuno strana misao o mogućnosti besmislenosti ili, štoviše, samouništenja egzistencije, ne samo zato što bi ona tada proturječila samoj sebi, već prije svega zato što mi nemamo pravo uništavati ono što nam je „darovano“ (Usp. Jaspers 1938: 24.), tj. *sam naš ljudski život*, bilo da su nam ga darovali naši roditelji ili Bog sam!

Ljubav prema vlastitu životu istodobno je (kao primjerice kod Dunsa Škota) ljubav prema stvorenome i prema Stvoritelju, jer ona nije *prisilna*, već izvire iz moje izvorne slobode kao *slobodne odluke za samoga sebe*. Bog kroz transcendenciju postaje „za nas oćutiv“ (*fühlbar*), zbog čega se ne može svesti na nju te se sada postavlja pitanje: „*Kako* se Bog raskriva u transcendenciji?“ (Usp. Lotz 1965: 256)

Kao za Anselma, za kojega je Bog ono od čega se ništa više ne dade ni pomisliti,[24] Bog je i za Jaspersa ono „Više-od-mišljenja“ (*Mehr-als-Denken*). Stoga je po Lotzu vrlo teško racionalno-metafizički objasniti kako je kod Jaspersa uopće moguće transcendiranje ukoliko je za njega svo znanje uvijek „konačno znanje“ zbog čega ono nikada ne može prekoračiti sferu *imanencije* u Kantovu smislu, jer se „stvar po sebi“, Bog, *opire* svakom pokušaju da bude mišljen (*Gedachtwerden*). Zbog toga je Lotz suglasan s Jaspersom u tomu „da se konačno ili kategorijalno ili *univokno* mišljenje nužno razbija (*scheitert*) o božansku zbiljnost“ (Usp. Lotz 1965: 257),[25] tako da po njemu preostaje jedino „*analogno* mišljenje“ koje bi bilo moguće samo

[24] Anzelmov tzv. *ontološki* dokaz o Bogu, koji ćemo često susretati i kod Jaspersa i kod Zimmermanna, u cijelosti glasi: „Dakle, Gospodine, Ti koji vjeri daruješ uvid, dopusti mi, ukoliko to smatraš dobrim, da uvidimo kako Ti imaš bitak onakav kako mi u to vjerujemo, i Ti jesi to u što mi vjerujemo! Mi pak vjerujemo, Ti si ono najviše što se može misliti… Ali povrh čega se ne može misliti ništa više, može biti ne samo u duhu. Jer ukoliko ono svoj bitak ima samo u duhu, utoliko se može predočiti i kao zbiljsko biće; to je pak više (nego biti zbiljskim samo u duhu). Jer ukoliko ono svoj bitak ima samo u duhu, utoliko je upravo to, povrh čega se ništa ne može više misliti, nešto povrh čega se nešto više može misliti. Ali to sigurno ne može biti. Ali to sigurno ne može biti. Nešto, povrh čega se ništa više ne može misliti, jest stoga nedvojbeno kako u duhu tako i u zbilji… I to si Ti, Gospodine, Bože naš. Ti, moj Gospodine i Bože, imaš tako istiniti bitak da Tvoj ne-bitak uopće nije moguće zamisliti“ (Usp. Von Canterbury 1966: 1-4; Stadler 1904: 22 ; Brugger 1979: 207; Pavić 2006: 65).

[25] Za razliku od „analognoga spoznavanja“, „Scheitern“ Lotz u Jaspersovu slučaju razumije kao „zakazivanje (*Versagen*) racionalnoga spoznavanja uopće; ali u tom zakazivanju izbija jedno potpuno drugačije, *ne-racionalno transcendiranje*. Nasuprot njemu, naše analogno spoznavanje prekoračuje doduše područje onoga kategorijalnoga,

na temelju *parmenidovskoga jedinstva bitka i mišljenja*, odnosno – rečeno starozavjetno – zahvaljujući tvrdnji da je čovjek stvoren „na sliku i priliku Božju“ (Post 27). Dok analogija jasno i „jednorječno“ (*univokno*) iskazuje onu „sličnost“ (*analogia*) Boga i čovjeka, Jaspersove „šifre“ su po Lotzu „višeznačne“ (*ekvivokne*) pa često mogu zavesti na krivi put, ili su – kako kaže sam Jaspers – naposljetku „netumačive“ (*undeutbar*), zbog čega smo nužno osuđeni na „putove imanencije“ što Lotza vrlo začuđuje s obzirom na temeljnu nakanu Jaspersova filozofiranja, naime nakanu da se stekne svijest (*Bewußtwerden*) „obuhvatnoga“ kao nad-horizonta našega razumijevanja svijeta u cjelini, što bi onda dakako podrazumijevalo i mogućnost radikalnoga napuštanja imanentnoga bitka kao predmetnoga.

1.2.2.2. Filozofija i religija

Ostajući u sferi *imanencije*, za Jaspersa je nemoguća religija zato što u sferi imanencije ne postoji ništa razumski nužno, ništa što bi nas *prisiljavalo* na transcendiranje. „Skok“ (*Sprung*) ili „zamah“ (*Aufschwung*) od imanencije k transcendenciji može za Lotza značiti i *skok u ništavilo* zato što nam se ono transcendentno ne daje u zbiljnosti kao „određeno“ (npr. Krist kao *historijski* Isus). Zbog toga „postoji jedino *transcendiranje* prema onom neodredivom transcendentnom koje svakom (imanentnom) biću daje njegovu autentičnost (pravost, *Eigentlichkeit*) bitka“, tako da je ta transcendencija za Lotza sadržajno „prazna“. Zbog toga Jaspers ne može pristupiti transcendenciji nikako drugačije nego u njezinom *pozitivnom* obliku, kao „*određujućoj moći* čovjekova opstanka“ (Usp. Lotz 1965: 262), te nije jasno *kako* ona za Jaspersa može biti „prisutnost (*Gegenwart*) zbiljske transcendencije“ (Usp. Jaspers 1938: 74). *Zbiljnost religije* nije po Lotzu dostižna za filozofiju zato što filozofija osvjetljava smisao događanja u svijetu, odnosno u religiji se događa transcendiranje horizonta filozofskoga iskustva, a *život* filozofije događa se u horizontu onoga što je transcendentno čak i samoj religiji tako „da *filozofirajući nije religiozan* i da *religiozni [čovjek] ne filozofira*“ (Usp. Lotz 1965: 264). Lotz time želi istaknuti da vjernik ne treba nužno „racionalne razloge“ za svoju vjeru, tj. da on ne treba filozofiju kao „sluškinju“ (*ancilla*) za *opravdanje* vlastite vjerničke egzistencije, kao što ni filozofija – baveći se onim pojavnim u svijetu – ne treba za njegovo objašnjenje neku

no ipak ne i područje *nadkategorijalnoga* racionalnoga koje kod Jaspersa potpuno ispada… Za analoško spoznavanje bitna je čista, neukidiva *posrednost* (*Mittelbarkeit*); ono [analoško spoznavanje – Z.M.] susreće ono beskonačno uvijek samo prolaženjem kroz konačno, tako ga nikada ne može ostaviti iza sebe, a da ne ukine sâmo sebe“ (Usp. Lotz 1965: 258). No budući da taj prolazak kroz konačno, kroz kategorijalno određena bića, kod Jaspersa biva prevladan, ali ne i *sačuvan* u Hegelovom smislu kao sadržaj napredujuće svijesti, istodobno po Lotzu mora „iščeznuti“ (*verschwinden*) i ono „nadkategorijalno“ (čista transcendencija), zato što je prekinuta svaka *veza* među njima, čime se na obje strane gubi „punina bitka“ (*Seinsfülle*).

nît vodilju izvan svijeta: ona svoje uporište nalazi u *svijesti o Nečemu* koja još omogućuje sagledavanje „smisla“ toga što je dano u svijesti i njegove važnosti za *moju* vlastitu egzistenciju. *Drugo*, „cilj“ filozofske spoznaje je kao dan unutar svijeta *konačno spoznatljiv*, dok religija čovjekovu egzistenciju u svijetu razumije kao „privremenu“ (*vorläufig*), tj. kao „pripravu“ za *onosvjetni* život. *Treće*, upravo zbog toga se „religijska istina“, naviještana i propovijedana u ovome svijetu, može svjetovnoj filozofiji činiti kao nevjerodostojna: ona to doista i jest zato što se ne odnosi na *ovaj* svijet, nego na – opet rečeno s Zimmermannom – *prekosvjetni život* koji, kad god se o njemu pokušava govoriti jezikom imanencije, nužno zvuči apsurdno i nerazumljivo: „religiozni put transcendencije svršava naposljetku na filozofskom putu imanencije. Najunutarnjija istina čovjekova opstanka i čovjekova životnoga ethosa jest *put imanencije utkane u neodređeno transcendiranje*“ (Ibid. 266), u beskonačno lutanje bez nîti vodilje onoga, na samome sebi zasnovanoga novovjekovnoga, subjekta koji je samom sebi postao „arhimedovskom točkom“ samosviješću koja iz sebe *sve postavlja* u bitak, pritom poput Hegela ne primjećujući da se to događa samo u njezinoj „glavi“, što je davno uočio Marx. Religijski *ethos* nije za Lotza nikakva *ontoteološka tlapnja*, nego je „*ozbiljivanje naše nadnaravne povezanosti s transcendentnim u ispunjavanju naših zadaća prema imanentnom*“ (Ibid. 267), bez čega nije moguć onaj ranije spomenuti *povratak iz imanencije*.

1.2.3. Stjepan Zimmermann

Vidimo da Lotz ovdje krajnje ozbiljno shvaća Jaspersovu filozofiju egzistencije u njezinim bitnim odrednicama, dakako uočavajući važne točke njezina razilaženja s neoskolastičkom filozofijom, pa sada treba vidjeti kako je, kao neoskolastički mislilac, razumije sam Zimmermann.

1.2.3.1. Porijeklo „egzistencijalizma“

Kako bi otkrio „zarodak egzistencijalizma“, Zimmermann ide drugačijim, *historijsko*-filozofskim putem, a onda – razumljivo – izvlači i drugačije zaključke. On taj „zarodak“ sasvim ispravno pronalazi kod Kierkegaarda i Nietzschea. Za Kierkegaarda je, po Zimmermannu, svakako bio vrlo važan utjecaj oca *pijetizma* koji je zbog svoga teškog pastirskog života često „hulio na Boga“, što je, opet, kod njega kasnije uzrokovalo duboko kajanje, „te je zato provodio

turoban, tmuran život“ (Usp. Zimmermann 2001: 3)[26] i, što je još važnije, kako bi iskupio svoje grijehe, kao „pomirbenu žrtvu“ odgaja sina za služenje Bogu, tj. namjenjuje mu poziv protestantskoga svećenika. U tomu Zimmermann vidi *preokret* od moralnog stanja krivnje na smirivanje u volji s Bogom. Vidimo moralnu preobrazbu od (subjektivno) *nevrijednog* života u vrijedni. *Individualna životna zbiljnost* [...] ovdje se pokazuje kao prijelaz od potlačne, *negativne situacije* u pravo stanje savjesnog života – dakle spasenje samoga sebe kao izlaz iz očajnog stanja, *oslobođenje* kao voljni ustuk 'situaciji' putem izmirenja s Bogom“ (Ibid.) Zahvaljujući *negativnim* situacijama svojega života (grbavost, sramotan život, mržnja prema „službenoj religiji“ i Crkvi kao instituciji „sramotnoga života“), Kierkegaard iskušava svu njegovu „paradoksalnost“. U tomu Zimmermann vidi bitan „egzistencijalistički“ moment u kojem se pojedinac, suočen s negativnošću situacije koja ga pritišće i čini „turobnim“, *bezuvjetno opredjeljuje* „za samoga sebe (Zimmermann kaže: *samstvo*)“, neprestano ispunjen sumnjom i sukobima sa samim sobom i svojoj vjerom.

Studirajući s Engelsom i Bakunjinom u Berlinu kod Schellinga[27] (1841. – 1842.), Kierkegaard prihvaća Schellingove nazore o nužnosti filozofiranja „za“ egzistenciju, tj. „za sebe i iz sebe“, čime već tada pozornost svojih promišljanja usmjerava ne na konačni cilj ljudske egzistencije, na Boga kao Spasitelja od ljudske pokvarenosti, nego upravo na moduse *opstanka u svijetu*, na životnu zbilju u odnosu na koju treba „zabaciti“ i samu metafiziku koja nas odvlači od nas samih i svijeta u cjelini, koja, u ime nadosjetilnih principa, zanemaruje svo bogatstvo našega *neposrednoga* iskustva svijeta koje svodi na svoje racionalne, apriorne zakonitosti. Zimmermann također tvrdi da je već Schelling, mnogo prije Sartrea, postulirao *prvenstvo*

[26] „Pijetizam“ kao ogranak *ortodoksnoga* protestantizma, kojemu je uostalom pripadao i Kant, počiva na pretpostavci čovjekove „prirodne pokvarenosti“: nepoznavanje samoga sebe i nepoznavanje Boga proizlaze iz grijeha *preuzetnosti*, tj. na „oslanjanju na vlastitu volju nasuprot božanskoj volji“, što se „odražavalo u stanju nemirnoga sukoba sa samim sobom“ (Usp. Pavić 2002: 470). Tu pokvarenost čovjek ne može prevladati svojom vlastitom snagom, nego – *predajući* se Bogu – mora zaslužiti „Božju milost“, no ta predanost podrazumijeva praktično djelovanje u smislu ćudorednoga odnosa prema bližnjima, čime se u pijetizmu s jedne strane odbacuje *spekulativna* skolastička filozofija u korist *etike djelovanja* u svijetu i u korist *bespredrasudnoga* ispitivanja pojava i problema u svijetu, čime u središte pozornosti dolazi *pitanje spasenja*. *Pasivno predavanje Bogu* putem molitve može dakako imati za posljedicu isključivanje pojedinca iz svijeta, bijeg od bližnjega i odgovornosti za svijet uopće: zaslužiti Božje milosrđe nije moguće bez *milosrdnoga djelatnog odnosa* prema bližnjima, s tim da se samo po tome uopće i prepoznaje to Božje djelo u nama.

[27] Schellinga Zimmermann smatra „donekle iniciatorom egzistencializma. Isprva je zastupao idealistički monizam: priroda je oživljena, oduhovljena apsolutnim duhom; osnov zbiljnosti je apsolutni um (panteistički). Zato u zbiljnosti nema nepremostivih proturječja. Ova se filozofija nadovezuje i na Spinozinu filozofiju identiteta (Deus – natura), pa na Hegelov racionalizam ('Sve zbiljsko je razumsko, sve razumsko je zbiljsko'). Apsolutni se razum (um) uzbiljuje u povijesnom razvoju (Deus – historia)… Schelling se […], došavši u Berlin odriče filozofije identiteta, uopće *racionalne* filozofije: razumsko (spoznatljivo) je samo što je 'općenito' (zakonitost), ono 'što' jest svijet, a ne može se racionalno izvesti *da* jest (egzistira) svijet, i da je u njemu sve pojedinačno određeno. Racionalna je filozofija 'negativna', a 'pozitivna' je '*egzistencijalna*' filozofija, koja se bavi činjenicom egzistencije, naime s 'iracionalnim' postankom svijeta i uma iz iracionalnog svjetskog osnova“ (Usp. Zimmermann 2001: 4).

egzistencije pred esencijom (Ibid. 4), no to je po njemu bilo za mladoga Kierkegaarda „samo teoretski, apstraktno, racionalno, dok je životna zbiljnost neracionalna, paradoksalna, proturječna, u napetostima nerazumljiva“ (Ibid.), drugim riječima: potpuno zamršena i iracionalna, tako da se u takvoj zbilji čovjek doista osjeća *izgubljenim, raskorijenjenim* i *bestemeljnim*, a to su sve značajke koje će Kierkegaard iscrpno opisivati u svojim djelima.

Međutim, Zimmermann izvrsno i s punim pravom primjećuje da bi pravi temeljac suvremene filozofije egzistencije mogao biti prije svih Artur Schopenhauer od koga su mnogi filozofi, posebice Martin Heidegger, preuzeli mnoge bitne motive njegova mišljenja. To se posebice tiče Heideggerove kritike metafizike koja od svojih prapočetaka do danas počiva na „predodžbenom mišljenju“ (*vorstellendes Denken*), čemu je, uostalom, posvećeno glavno Schopenhauerovo djelo *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ne samo to, Heidegger također, po Zimmermannu, stotinu godina kasnije preuzima od Schopenhauera i misao da je čovjek „ubačen“ (*hineingeworfen*) u svijet, tako da život nije ništa drugo nego „prelaženje k svršetku“, „život kao trajno umiranje“, što doista susrećemo u Heideggerovoj sintagmi „bitak-pri-smrti“ (*Sein-zum-Tode*), a što je Heidegger, dakako, potpuno drugačije razvio u svojoj „egzistencijalnoj analitici“ bitka tu-bitka.

U pogledu tih *negativnih* situacija s kojima se cijeloga života suočavao Kierkegaard, *besmisleno je pitati o nekom smislu*, budući da je čovjek potpuno *izručen* ništavnosti mogućnosti vlastita bitka, i upravo je zbog toga egzistencija stavljena pred nužnost izbora: ili preuzeti odgovornost za vlastiti bitak ili potonuti u ništavnost smrti! To je, kako dobro primjećuje Zimmermann, također posljedica strašnih iskustava I. svjetskog rata kada je poražena Njemačka potonula u strašno beznađe gospodarske i ljudske propasti, gladi, inflacije i besperspektivnosti.[28] U tomu je Kierkegaard vidio „Božju sreću“ da se ljudi napokon *obrate* samima sebi i svojemu bitku, no taj se obrat po Zimmermannu dogodio kao bijeg u „samobitak“, a ne u „zajednicu“ koja bi mogla pripomoći u svladavanju tih negativnih situacija.

Samo čovjek egzistira, naglašava Zimmermann s Jaspersom, zato što egzistiranje podrazumijeva, i po Jaspersu i po Zimmermannu, „svjesni bitak“ (*Bewußt-Sein*). Ne samo

[28] Tu situaciju poslije I. svjetskog rata u Njemačkoj vrlo zorno opisuje Erich Maria Remarque u svojoj knjizi *Der schwartze Obelisk*: djelatnici jedne kamenoklesarske radnje za izradu nadgrobnih spomenika – suočeni s inflacijom – snalaze se vrlo vješto u toj situaciji tako što – kada im dođe dostavljač mramora i granita – odvode istoga u krčmu, silno ga opiju, a on im potpiše ugovor u kojemu stoji da će im on robu dostaviti odmah, a oni će mu platiti tek za tri mjeseca, kada dogovorena suma izgubi svaku vrijednost. Drugi, ironično-šaljivi primjer, jest slučaj njihove kupnje bonova za prehranu u istoj krčmi koji ubrzo gube svaku vrijednost, pa ih konobar danima i mjesecima izbjegava posluživati. – U to je vrijeme situacija doista bila takva da su radnici tijekom radnoga vremena tri puta dobivali plaću te odmah išli u brzu kupnju.

svijest o nečemu naprosto u Husserlovu smislu, već svjesnu „odluku“ za *pravi* bitak, unatoč svim tim nedaćama „prosječne svakodnevnice“ (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) koja čovjeka čini pukom „bezličnošću“ (*Man*). Zbog toga je Zimmermann možda u pravu kada u slučaju filozofije egzistencije, tijek egzistiranja izjednačava s *tijekom odlučivanja*, no to za Zimmermanna istodobno znači da je „gledanje na čovjekov bitak 'odozgo', s 'apsolutnog' (Božjeg) aspekta, zamijenilo gledanje 'odozdo', na njegov *opstanak u svijetu*“ (Usp. Zimmermann 2001: 4). No to nipošto ne mora značiti da je čovjek – nasuprot Zimmermannovu mišljenju – izgubio „smisao i ukus za beskonačno“ u Schleiermacherovom i Lévinasovom smislu, već samo da mu je u središte njegove životne „brige“ (*Sorge*) dospio njegov vlastiti bitak, posebice nakon iskustva „smrti Boga“ (Nietzsche) u Auschwitzu (D. Bonhoeffer). *Ravnodušnoga* Boga aristotelovsko-tomističke metafizike sada zamjenjuje „smrt Boga“ koji su-pati sa svojim stvorenjem (J. Moltmann). Sada je na djelu njegova potpuna *odsutnost* iz svijeta pod kojim je vidom egzistencija „prisiljena“ (*gezwungen*) pronaći „smisao“ vlastite egzistencije bez ikakva pouzdanja i izvjesnosti. Ta nova „egzistencijalistička antropologija“, kako je naziva Zimmermann, ne može više promatrati čovjeka izvan horizonta njegova *povijesnog* „tu-bitka“ koji se – nakon „smrti Boga“ – mora razvijati na temelju čovjekova samorazumijevanja u svijetu, u blizini Bližnjega, što bi tek *možda* moglo omogućiti i ono što je Heidegger u svojim kasnim spisima razumijevao kao „nadolazećega Boga“ (*der kommende* Gott, παρουσια) na kraju svakog teološkog *pozitivno-pozitivističkog* govora o Bogu.[29]

Kako bi još iscrpnije prikazao „egzistencijalističku“ poziciju, Zimmermann joj sada suprotstavlja poziciju „filozofije života“ koja – kao što ćemo vidjeti – u bitnome počiva na onome što je Zimmermann izrekao u svojoj istoimenoj knjizi (Usp. Zimmermann 1941 i Čehok 1993: 83-91).

Prva teza o shvaćanju života sa stajališta spomenute filozofije po Zimmermannu glasi: „Život je u svjetskoj cjelini sadržajno i stepenično različit; zakonski (harmonički) je uređen“ (Usp. Zimmerman 2001: 8). „Stepenična“ uređenost života nužno podrazumijeva njegov „samorazvoj“ od anorganskoga k organskome, tako da bi prihvaćanje te postavke od strane

[29] Prema protestantskom shvaćanju, koje smo dijelom prilikom prikazivanja temeljnih postavki „pijetizma“, „čovjek je otpao ('istočnim grijehom') od Boga tako, da je nepremostiv jaz između čovjekove sposobnosti i religijskog sjedinjenja s Bogom. Samo ukoliko pojedinac vjerski doživljuje 'paradoks' Kristova bogočovještva, time uzbiljuje sebe u pravom smislu – i to je 'egzistencija' u kršćanskom aspektu. Taj bogočovječni uspon pojedinca manjka praktički u kršćanstvu, kojeg je već time izjalovljeno što je dogmatsko, tj. što zastupa autoritativno objektivne ili općevažeće vjerske istine, dok egzistencijalno odnošenje s Bogom izvire u *odlučnosti pojedinca bez objektivnih istina o Bogu* (za koje smo uopće nesposobni – po Kantovom receptu!). To će biti važan stimulans za Jaspersa da Kierkegaardovu 'kršćansku' koncepciju egzistencijalizma napusti – na poziciji Kantovog agnosticizma“ (Usp. Zimmermann 2001: 7).

Zimmermanna istovremeno značilo i priznavanje „teorije evolucije“ koju on – kao što smo vidjeli – nikako ne može prihvatiti iz navedenih razloga. On time, čini se, prešutno prihvaća Ditheyevo shvaćanje života u apsolutnoj samozakonitosti njegova razvitka, kojoj u temelju leže – kako sam kaže – „moć i volja“, koji utoliko ne trebaju za svoje postojanje nikakvog Tvorca, nikakvu refleksiju niti neki nad-svjetovni smisao, jer svoju „teleologiju“ sadrže u sebi samima. Život kao samoutemeljen u samome sebi nosi svoju unutarnju teleologiju, svoj „interes“ za samoodržanjem bez ikakvoga izvanjskog korektiva:

„U Diltheyevu pojmu interesa taložе se različite tradicije. Upadaju u oči teleološke temeljne orijentacije. Čovjek kao životno jedinstvo nosi kao dio života njegovu teleološku strukturu. Budući da je živo biće, on misli teleološki. Život misli u čovjeku. Čovjekovo mišljenje nije autonomno. Ne mora se polaziti od mišljenja, nego od života“[30] (Usp. Hufnagel 1996: 16).

Život je po „filozofiji života“ sasvim zaštićen zato što je dio kozmičke cjeline i njezine unutarnje harmonije; svijet u kojemu se razvija nije mu ništa strano i prijeteće, jer je stopljen s njime kao njegov sastavni (organski) dio i istodobno temelj njegova razvoja. U apsolutnosti života nema smrti: smrt pojedinca samo je pretpostavka njegovoga daljnjeg samorazvoja koji je utoliko slijep i bešćutan prema bilo kojoj individualnoj smrti. No, neovisno o problemu smrti, pod čijim se vidom odvija cjelokupna egzistencija, budući da je smrt „najviša i nenadmašna mogućnost tubitka“ (Heidegger), čovjek sebi nikada nije dan u svojemu cjelobitku. Niti može jednim pogledom zahvatiti svijet, niti ga misaono utemeljiti, nego je „bačen“ u danu „situaciju“ kojom ne raspolaže, ali na koju neodgodivo mora odgovoriti. Dok se „život“ oduvijek već osjeća srođenim sa svime što susreće u svijetu, ova „bačenost“ predstavlja za opstanak nešto „tuđe“ (*das Fremde*), nešto u čemu se mora snaći, pronaći neko „uporište“ (oslonac, *Halt*) za – kako bi rekao Jaspers – „orijentiranje u svijetu“ (*Weltorientierung*). Ono što susrećem u svijetu „nije od mene proizvedeno, nije od moje volje, ja to pronalazim, stavljam se uvijek u neki 'položaj' (*Lage*) ili stanovite fizičke i psihičke prilike, u 'situacije' – nota bene, ukoliko sam njima pogođen, ukoliko se mene tiču pozitivno ili negativno: povoljno ili loše, odgovaraju mi ili ne odgovaraju, na korist su mi ili na štetu, pogoduju li mi i pospješuju život ili mu smetaju,

[30] Još oštrije kritizirajući Diltheyevo shvaćanje života Ivo Urbančič (1976) kaže: „svet je … objektivacija života, historijski svet je objektivirani duh u Diltajevom smislu, što će reći, opet samo oblik stvarnog života. A život je delovanje koje je – ukoliko je delatno – stvarno – uvek samo sadašnje i kao sadašnje delovanje već i *moć*; delovanje je faktičko ispoljavanje te moći, a u odnosu prema samoj sebi, za samu sebe, kao subjektivitet ova *živa* moć jeste *volja*. Ukratko: *život je volja i moć u onom smislu u kom je taj pojam određen kod Diltaja*… Diltaj kaže da je sadržina svih filosofija ova volja i moć: njoj su, navodno, okrenuti svi filosofi, iz nje proizlaze svi pojmovi…“ (Usp. Urbančič 1976: 162).

sprečavaju me, čine mi poteškoće, neprilike, ograđuju me, pružaju otpor kao da je nešto tuđe, neprijateljsko. *Opstanak je uvijek u nekoj situaciji*“ (Usp. Zimmermann 2001: 11). Ovdje Zimmermann daje vrlo iscrpan prikaz „faktične situacije tubitka“, kao da ju je prikazao neki od vodećih filozofa egzistencije: „svijet je neuređen, kaotičan, nerješiv za razum (on se izjalovljuje u svijetu), kako to pokazuju negativne situacije“ (Ibid.). Međutim, cilj je takvoga razumijevajućega opisa sasvim drugačiji: nastoji se pokazati kako filozofija egzistencije u svojoj najdubljoj bîti zagovara „bestemeljnost“ (*Grundlosigkeit, Bodenlosigkeit*) takve vrste bitka-u-svijetu, bez ikakve nîti vodilje i „smisla“, u odnosu na što jedino preostaje – „potresenost“ (*Erschütterung*) i osjećaj „izgubljenosti“ (*Verlorenheit*).[31]

Čovjek u takvoj situaciji, raspet između predmetnoga i obuhvatnoga, ne nalazi nikakva „smiraja“ (*Ruhe*) zato što se stalno „razbija“ o te situacije, tako da u sferi *predmetnoga* opstanka nerješivim ostaju ona *posljednja* pitanja o patnji, borbi, krivnji i smrti koja čovjek izbjegava nastojeći ih potisnuti, kako bi dospio u stanje stoičke „ravnodušnosti“ (αταραξια) prema njima. U tom mu zaboravu pomaže *dragovoljni* bijeg u svakodnevno *bavljenje* predmetnim kako ne bi morao svakodnevno dovoditi samoga sebe u pitanje. U spomenutom „sudaru“ s graničnim situacijama kao neprobojnim zidom transcendencije, čovjekov „samobitak“ (*Selbstsein*) biva doveden u poziciju pukoga kockanja: *dobiti ili izgubiti vlastitu egzistenciju*, pri čemu je „ulog“ ona sama. U oba je slučaja gubitnik čovjek sam.

„Kada se čovjek *grči u Ništa*, uništava samog sebe, svejedno da li u mašti nasilno poseže za svim Ovostranim, kako bi se spasio od Ništa, ili nestaje poput prazne maske“ (Usp. Lotz 1965: 248). u svojemu *samoprikazu* koji ga kao tako *obezličenoga* potpuno oslobađa svake odgovornosti za sebe samoga, o drugima da i ne govorimo. Upravo tada čovjek izlazi pred samoga sebe i svojom egzistencijom odgovara tom Ništa vlastitim bitkom. Stoga se „akt egzistencije“, po Zimmermannovu shvaćanju, upravo sastoji u volji da se *ne izbjegava bezuvjetni zahtjev*„ da treba izdržati, ne izbjegavati tjeskobi vraćajući se s predanošću u prosječni svakodnevni život, kako bih ugušio u sebi taj zov tjeskobe da budem slobodan = egzistencija“ (Zimmermann 2001: 13). „Osvjetljavanje egzistencije“ (*Existenzerhellung*, Jaspers), „izvršenje egzistencije“ (*Existenzvollzug*, Heidegger) uopće ne podrazumijevaju nikakvu „bol“ ili „žal“ francuskoga egzistencijalizma zbog „odsutnosti Boga“, već prije svega

[31] Tako Zimmermann karakterizira iskustvo u sudaru s tim *graničnim situacijama*: „Situacije kao što su ove, da sam uvijek u situacijama, da ne mogu živjeti bez borbe i bez trpnje (Leid), da neizostavno preuzimam na sebe krivnju, da moram umrijeti, nazivam granične situacije… One su poput zida, s kojim se sudaramo, na komu doživljavamo neuspjeh“ (Usp. Jaspers 1946: 202). Zimmermann dobro zaključuje da su nam „granične situacije“ trajna opomena na našu *konačnost* i *bestemeljnost*, bez ikakve nade u njihovo „transcendiranje“, s čime se on kao kršćanin, dakako, nikako ne može pomiriti.

izvorni zahtjev da se čovjek suoči sa samim sobom u horizontu onoga što *nas* susreće, bez mogućnosti da – npr. poput novovjekovnog transcendentalnog subjekta (Kant, Fichte, Hegel) – *već unaprijed* određujemo *uvjete* (horizont) susreta. Zbog toga Zimmermann potpuno griješi kada smatra da je „egzistencijalist 'subjektivni mislilac'“ (Ibid.), jer tada bi u vodu palo sve za što se izvorno borila filozofija egzistencije: *za prevladavanje novovjekovne metafizike subjektivnosti*, predodžbenoga mišljenja i ontoteologije zapadnjačke metafizike u cjelini. Posebice griješi kada i sâm uviđa da je čovjekova egzistencija, *vremenski* gledano, strukturirana *trosmjerno*:

> „…tako da je prošlost u sadašnjoj situaciji kao pritisak na moju aktivnost, tereti sadašnjost sa zahtjevom da prevladam ovu nevolju (Not) u dimenziji budućnosti: ja mogu sabrati svu snagu i usmjeriti se k budućnosti ili mogu zahtijevati izmicati i ostati pasivan prema onome što nadolazi. 'Odlučenost' (Heidegger) je forma prave vremenitosti, egzistencijalni tren (Augenblick) kao najveća vremenska koncentracija, imajući svoju *bezuvjetnu vrijednost*“ (Ibid.).

Prije svega, ovdje se odmah mora ukazati na to da se kod Heideggera uopće ne radi o nekoj „trosmjerno“ strukturiranoj čovjekovoj *temporalnoj* egzistenciji, već prije svega – i *izričito* – o njegovom razumijevanju „trohorizontalne *ekstatičke* strukture bitka“ prema kojoj nam se „prošlost iz budućnosti nabacuje u sadašnjost“, što bi Zimmermann *morao* znati ne samo kao filozof, nego i kao katolički teolog, u smislu teološko-filozofskoga razumijevanja izvorno-grčki mišljene riječi καιρος kojeg Heidegger, a da to nigdje izričito ne spominje, cijelo vrijeme u svom *Bitku i vremenu* suprotstavlja *mjerljivom, satnom vremenu* (χρονος) (Usp. Heidegger 1979: 67-71).

Vrijeme nije nikakav „pritisak na moju aktivnost“. Ono isto tako nije – kako misli Zimmermann – zahtjev „da prevladam ovu nevolju (Not) u dimenziji budućnosti“, jer tada bi moja *neodgodiva odgovornost* u Lévinasovu smislu bila odgođena za onu budućnost u kojoj možda više neću biti živ niti moći odgovarati pred bližnjima. – Opet spominjući Heideggera, moramo kazati da nas ovo naše SADA neodgodivo čeka i u budućnosti. – To „sada budućnosti“ (*Jetzt der Zukunft*) ne može se – kao odgovornost – *transcendirati*. „Odlučenost“ (*Entschlossenheit*) kod Heideggera znači odluku „tu-bitka“ za razumijevanje „istine“ kao „neskrivenosti“ (αληθεια, *Unverborgenheit*), u čemu Zimmermann vidi „egzistencijalni heroizam“ u odnosu na koji on, kao vjernik, *odustaje* zato što bi tada „izgubio […] svoj životni smisao da se potpuno predam takvom životu, paradoksnom, da se ne mogu snaći kraj neshvatljivih suprotnosti“ (Usp. Zimmermann 2001: 14) koje su ga upravo na „sudu časti“

nagnale na iskustvo da je „'egzistencija' jedan preokret u životu, kao nova vrsta života, suprotna sadržinskom opstanku svijeta“ (Usp. Heidegger 1979: 15). Za razliku od ranije prikazanih katoličkih mislitelja, Zimmermann je u danome slučaju svoju vjeru *morao svjedočiti vlastitim životom*!

1.3. Njemačka filozofija egzistencije i francuski egzistencijalizam: Fritz Heinemann, Max Müller, Otto Friedrich Bollnow

„Filozofija egzistencije je zahvaćena istom čežnjom za realnošću kao i ontologija, no ona ipak, u suprotnom smjeru, traga za subjektom kao osobom u njegovoj konkretnoj 'egzistenciji'. Opet se radi o tomu da se tlo za filozofiju dobije izvan znanosti i to najprije u suprotnosti s njom. Tomu se pridružuje sumnja, da li bi se uopće moglo dobiti neko novo tlo i nije li, naprotiv, zadaća osigurati čovjeku neki oslonac u bestemeljnom (Bodenlose)“ (Usp. Heinemann 1959: 275).

Samoj filozofiji postavlja se pitanje novoga početka/počela (*Anfang*), ali ne više u smislu Husserlovih traganja za „prvom filozofijom“ od koje je odustao samo *prividno*, zamjenjujući „transcendentalni a priori“ čiste svijesti onim „životnoga svijeta“ (Usp. A. Pažanin 1988: 122; Pavić 1997: 185). Uz ideju „prve filozofije“ ujedno se potiskuje i Fichteova ideja „mathesis universalis“ (*Wissenschaftslehre, Grundwissenschaft*) zato što su se znanosti – ne samo prirodne, nego i filozofske – toliko razgranale da je nemogućim postalo položiti im u temelje bilo kakvu zajedničku spoznajno-teorijsku metodologiju koja je i sama, posebice u filozofiji egzistencije i filozofskoj hermeneutici, potpuno potisnuta u drugi plan u korist *istine same* (Gadamer).

Nakon takvoga *otrježnjenja* filozofije od idealističkih zabluda o njezinoj „znanstvenosti“, sada se – u tom *antropo-ontološkom* obratu – u središte pozornosti stavljaju pitanja koja „izbijaju iz upitnoga položaja današnjega čovjeka“ (Usp. Heinemann 1959: 275), posebice zbog novonastalih negativnih i nepredvidivih posljedica suvremenoga tehničko-znanstvenog svijeta koje – u sferi društvenoga bitka – povrh Hegelova „otuđenja duha“ i Marxova „otuđenja rada“ sada dovode do totalnoga *depersonaliziranja* (obezličenja) čovjeka u njegovim bitnim odredbama. Novovjekovni (individualni) subjekt sada se pretvara u „nad-subjekt“ moći i raspolaganja koji se ne može identificirati, ali koji je *sveprisutan* u svim sferama ljudskoga mišljenja, djelovanja i međuodnošenja.

Što se tiče njemačke filozofije egzistencije i francuskoga egzistencijalizma, Heinemann smatra da uopće nije lako povući crtu njihova međusobnoga razgraničenja, jer – po Heinemannu – ponekad se čini da je „Marcel bliži Jaspersu nego Sartreu, a Sartre opet bliži Heideggeru nego Marcelu; ni Heidegger uopće nije htio biti nikakav filozof egzistencije, već kao ek-sistencijalist činiti jednu klasu za sebe“ (Ibid. 275-276). No, unatoč tomu, te filozofe, kao uostalom i druge, povezuje njihova zajednička sudbina u pogledu problema koji su im „nametnuti“, tj. u pogledu njihove „funkcije“ u rješavanju tih problema.

Osebujnost filozofije egzistencije, u odnosu na suvremene filozofske „smjerove“ i „škole“, sastoji se prije svega u njezinu radikaliziranju problema „samobitka“ (*Selbstsein*), „bitka-u-svijetu“ (*in-der-Welt-Sein*), „komunikacije“, „razumijevanja“ (*Verstehen*) i dr., pri čemu je po Heinemannu zajednički imenitelj svim tim pokušajima tumačenja egzistencije „poziv na pravi samobitak“ (*Aufruf zum eigentlichen Selbstsein*) oslobođen svih tradicionalnih predrazumijevanja i metafizičkih predrasuda o čovjeku, te je taj prelazak s nepravog k pravom bitku opet različito tumačen kod samih glavnih predstavnika filozofije egzistencije:

> „Najprije i najoriginalnije taj je prelazak u njegovim raznovrsnim formama opisao Kierkegaard. Nepravi bitak znači za njega prožetost procesom niveliranja, propadanjem u masi, životom u nepravom, apstraktnom, 'objektivnom' znanju kao i u tjeskobi i očaju. Očajnik svoj bitak pronalazi 'ponavljanjem', tj. putem *redintegratio in statum pristinum*, ponovnim postajanjem sobom pred Bogom. Za Heideggera je nepravi bitak propalost (*Verfallensein*) u svijet, život u 'bezličnosti' (Man) i gubljenje pravoga sopstva u zbrinjavajućem ophođenju sa stvarima. Iz tog propadanja u svakodnevnost tjeskoba poziva čovjeka, raskrivajući mu Ništa, natrag k sebi samome prema onome, pred čim on zapravo strepi, prema njegovoj pravoj 'Moći-biti-u-svijetu.“ (Usp. Heinemann 1959: 276)[32]

Premda svjestan presudnih razlika između njemačke filozofije egzistencije i francuskoga egzistencijalizma, Max Müller ne isključuje mogućnost *egzistencijalističkoga* utjecaja na njemačku filozofiju egzistencije, ma koliko da je taj egzistencijalizam često doživljavan kao „moda“, odnosno kao „salonska filozofija“ itd.

S druge strane, izbjegavajući sve takve opterećujuće etikete, ovdje želim s Maxom Müllerom ukratko prikazati tijek nastanka filozofije egzistencije kao reakcije na tradicionalnu

[32] Ovaj sam duži citat namjerno naveo gotovo u potpunosti, budući da će mi on poslužiti za kasnije shvaćanje opravdanosti, odnosno neopravdanosti Zimmermannove kritike „egzistencijalizma“.

„esencijalističku“ filozofiju (*Wesensphilosophie*) od Platona preko skolastike, pa sve do početka XX. stoljeća. Premda se i sam može smatrati „filozofom bîti“, Husserl je po Mülleru stvorivši ne „školu“, već „fenomenološki pokret“ (Gadamer),[33] zaslužan prije svega što je izvršio onaj „okret“ od tada vladajućega *neokantovstva* i njegovih „subjektivističkih konstrukcija“ koje su doista predstavljale „slijepu ulicu“ daljnjem razvoju filozofije u skladu s aktualnom povijesnom situacijom, stalno slobodno-lebdeći između tzv. „nomotetičkih“ i „ideografskih“ znanosti. To je Husserlovo prevladavanje neokantovstva omogućilo, po Mülleru, slobodni pristup „samim stvarima“ (Husserl); *predanost* zbiljskim problemima u sferi čovjekova bitka-u-svijetu. I dok je Heidegger odlučno odbacivao čak i pomisao da ga se svrsta među „filozofe egzistencije“,[34] Jaspers je svojim promišljanjem egzistencije svratio pozornost na nužnost pokušaja razumijevanja svih temeljnih problema čovjekova opstanka u horizontu svijeta pod vidom njegova neprestanoga susretanja s transcendencijom.[35]

Tradicionalna metafizika samu sebe razumije kao „filozofiju bîti“, tj. u napetosti između esencije i egzistencije, o kojoj Müller kaže:

> „Egzistencija u skolastičkome smislu zapravo ne znači izvršenje čovjekova opstanka/tubitka (*Dasein*), već aktualiziranje bilo koje esencije, bilo koje 'bîti'. Nasuprot širini i općoj ravnodušnosti (*Gleichgültigkeit*, u ovom se slučaju misli na neutralnost! – Z.M.) toga skolastičkog pojma egzistencije, Heideggerov je pojam egzistencije, dakle, značajno sužen i ontološki specijaliziran. Ali sasvim suprotno Heideggeru, Francuz Sartre, koji se pokušava usko priključiti Heideggeru, premda ga pretumačuje u svemu bitnome, svodi svoj 'egzistencijalizam' na skolastičku suprotnost 'existentia' i 'essentia' i kaže da za njega 'egzistencijalizam' znači nauk o apsolutnome prvenstvu i preimućstvu existentia nad i pred essentia“ (Usp. Müller 1986: 22).

---

[33] Husserl je odgojio brojne generacije vrhunskih fenomenologa, među koje u Njemačkoj eminentno pripadaju M. Scheler, M. Heidegger, R. Ingarden, H. Lipps, H. Plessner, E. Fink, O. Becker, M. Müller (da istaknemo samo neke), ali i Francuze M. Merleau-Pontyja, E. Lévinasa, J.-P. Sartrea i Paula Ricœura, da i ne spominjemo „drugu“ i „treću“ generaciju fenomenologa (Usp. Pavić 1987: 255, koji se u toj svezi poziva na Gadamera, Pöggelera, W. Marxa i E. Avé-Lallemanta. Samo pregledom tih imena vidimo u kojoj je mjeri Husserlova fenomenologija bitno omogućila nastanak „egzistencijalizma“ i „filozofije egzistencije“).

[34] „Izraz 'filozofija egzistencije' sam Martin Heidegger nikada nije priznao kao prikladan za sadržaj, formu i namjeru svojega filozofiranja. Izraz 'filozofija egzistencije' – činilo mu se – uvijek približava zabludu kao da bi 'egzistencija', pod kojom on podrazumijeva svojevrsni način izvršenja čovjekova 'tubitka', trebala sada biti glavna tema filozofije. No to bi dovelo do toga da filozofija nikada u prvome redu ne bi bila filozofska antropologija… Za Heideggera postoji samo *jedna* tema filozofiranja: ne čovjek i egzistencija, već jedino i samo bitak.“ (Usp. Müller 1986: 21).

[35] „Ali 'filozofija egzistencije', barem u širokome smislu, jest ne samo 'egzistencijalizam' (Sartre) i 'filozofija eksistencije' (Heidegger), već jedan treći pojam 'egzistencijelnoga', koji igra presudnu ulogu u djelu Karla Jaspersa i obilježava to djelo u njegovoj osebujnosti, a koji do sada uopće nismo uzimali u obzir“ (Usp. Müller 1986: 92).

Jasno je već na prvi pogled da se radi o Sartreovom *krivom* razumijevanju Heideggerova shvaćanja bitka i bîti, na što je svojedobno već ukazivao sam Heidegger, a ovdje sada i Müller: *pitanje o smislu bitka ne može se dovesti ni u kakav odnos sa skolastičkim razumijevanjem bitka i bîti, a tako ni smisla egzistencije uopće*!

U skolastičkome shvaćanju „tubitak" kaže „*da* nešto jest", a „bit": *što nešto jest* (otuda potječe stara hrvatska riječ „štostvo" za „quidditas" – Toma Akvinski). Na ontološkoj razini, bit je „unutarnja mogućnost" (*interna possibilitas*) neke stvari koja – budući da je omogućava u raznim modusima njezina ozbiljenja – ujedno znači i njezinu „nužnost", tj. „granicu" preko koje se ta stvar više ne može ozbiljivati u egzistenciji. Ta „filozofija bîti" vodi svoje porijeklo od Platonova shvaćanja ειδος-a (trajni lik/oblik/izgled) koji ostaje u svojoj παρουσια (pri-suće, prisutnost bîti, *Anwesenheit*) nepromjenjiv nasuprot svemu slučajnome, promjenjivome i prolaznome, tako da su te „bîti", kako tumači Müller, „prava mjerila stvarî" (Usp. Müller 1986: 24). Kada se te bîti prevode u promjenjivu zbilju, tada po skolastičkome nauku nastaje „život" koji stoga nije ništa drugo nego „razvitak i održanje trajne bîti usred i pomoću onoga nebitnoga" (Ibid. 25). Čovjek nije ništa drugo nego *sluga* toga „ozbiljenja", odnosno „prevođenja" mogućnosti u zbiljnost vlastitoga opstanka, što po Mülleru implicira dualizam svijeta čistih bitnosti i svijeta stvorenih, promjenjivih bića, a što je Platonov učenik Aristotel pokušao prevladati tako što je ono izvanjski realno učinio nužnim, a nužno realnim: *što je moguće to je i zbiljsko i obratno*.

Kao što znamo iz povijesti filozofije, ta je Aristotelova „realistička metafizika" poslužila srednjevjekovnoj skolastici ne samo za razvijanje *racionalnih* dokaza o Bogu kod Tome Akvinskoga, nego još više za razvijanje jedne vrste *ordo*-metafizike (Usp. Rombach 1987: 49-53) koja je uređena *teocentrički*, tako da čovjek ima zadaću da čuva taj poredak u svijetu, tj. da ga „popravlja" tamo gdje je narušen njegov unutarnji sklad.[36] Čovjek dakle, još nije dospio u središte pozornosti, nego je *eminentni* čuvar božanskoga poretka u svijetu u kojemu je svakome biću *doznačeno* njegovo mjesto samim poretkom stvaranja, tj. u cjelini bitka, bez mogućnosti promjene toga „položaja" u kozmosu, jer bi se time proturječilo svojoj vlastitoj bîti.

[36] „Kao norma za čovjekovo djelovanje moglo bi se označiti sljedeće: Radi tako da svakome daješ njegovo, njemu pripadajuće bitno mjesto, i radi tako da tamo, gdje su narušeni poretci, ponovno ih uspostaviš. Budi, dakle, uvijek pomagač i sluga bîti, tj. reda. Čovjek je potencijalno biće, tj. jedno takvo biće koje se putem svojih radnji tek mora potpuno ozbiljiti. Ali to znači da on svoje zbiljsko bitno mjesto tek treba zauzeti, izboriti i zadržati." (Usp. Müller 1986: 26-27)

Poretku bića odgovara poredak vrednota u kojemu Bog, naravno, zauzima vrhovno mjesto kao *unum-verum-bonum-pulchrum*, a čovjek, kao *čuvar* tog poretka, treba razvijati svoje sposobnosti u skladu s njime, tj. u skladu s onim što mu „propisuje“ upravo taj „poredak“ koji nije njegov niti njegova raspoloživost. „Ozbiljenje svijeta“ povezuje se time s mojim vlastitim „samoozbiljenjem“ koje nije moguće bez „čuvanja“ zadanog poretka. „Sloboda je unaprijed jasno određena onim što se treba činiti… sloboda se može odlučiti za ono što je ispravno ili protiv njega“ (Usp. Müller 1986: 27-28), no čovjek bi time proturječio svojoj vlastitoj naravi, a to je po skolastici (posebice po Tomi) nemoguće, s tim da našemu htijenju prethodi spoznaja dobroga: „Nihil volitum, nisi cognitum“ (Ibid. 28).

No Müller s Heideggerom upozorava kako se sve to *događa u bitku* koji pritom ostaje „nepropitan“ (*unbefragt*), što je – kao što znademo – već na razini *Bitka i vremena* izvor „zaborava bitka“ (*Seinsvergessenheit*), ma kako sada razumijevali i tumačili sam bitak, bilo kao apsolut ili kao ono što se „izvršava“ u egzistenciji kao „smisao“. Razlika je fundamentalna i nepremostiva: u slučaju vladavine cjeline (*ordo*) skolastičke metafizike, *pojedinačno* nikada ne postoji kao takvo, nego svoju istinitost (pravi bitak) dobiva samo zahvaljujući pripadnosti toj cjelini, odnosno jedna takva metafizika samo vrši „mjerenje pojedinačnoga prema onom apsolutnom, trajnom i neprolaznom“ (Ibid. 29), dok joj je potpuno strana pomisao da to konačno „mjeri“ (razumije) iz perspektive same te konačnosti.

Upravo je to pokušao učiniti Kant: *spoznati konačno u njegovoj danosti u isto tako konačnoj svijesti*, čime u tom „kopernikanskom obratu“ bit postaje samo ono što je značajno za transcendentalnu svijest,[37] što je dakako označilo kraj „filozofije bîti“, a širom otvorilo put „filozofiji egzistencije“ kao „metafizici *konačne* subjektivnosti“ u kojoj subjekt više nije *nužno* usmjeren prema transcendenciji, već sada može slobodno voditi svoj život usred bića koje sada više ne iskušava kao dijelove ontološki zadane cjeline i njezina poretka, već kao ono što se u Heideggerovom smislu riječi „pokazuje na samome sebi“, kao φαινομενον, bez ikakvih *naknadnih* teocentričnih ili novovjekovno-subjektivističkih tumačenja.

[37] „I tako na mjesto bezuvjetne bîti stupa relativna bit: za nas neizostavna i nužna kategorija razuma, neizostavna i nužna ideja uma. Ali za čovjeka te bitnosti nisu ništa drugo nego pomoćna sredstva njegove sposobnosti spoznavanja i djelovanja, njihovo važenje ne leži u njihovoj tvrđenoj mjerodavnosti, kao kod Platona, niti u njihovom odnosu prema bitku samome, kao kod Tome, već jedino u njihovoj neizostavnosti (Unentbehrlichkeit).“ (Usp. Müller 1986: 30)

Svojom filozofijom „egzistencijelnoga“ (*existentiell*)[38] – nasuprot Heideggeru i Sartreu – Jaspers nastoji pokazati kako se u „filozofiji egzistencije“ radi o nečemu sasvim drugom: preuzimajući Müllerov pojam „egzistencijelnoga“ iz *filozofije života,* Jaspers pod njim podrazumijeva ono što je život prihvatio u svoju odluku i što određuje tu odluku, što je dakle preuzeto, uzeto zaozbiljno i time, u skladu sa životom, slobodno, realizirano i izvršeno“ (Ibid. 92), suprotno čistom spekulativnom mišljenju, u kojemu se – kao kod Hegela – samorazvoj apsoluta događa ne samo *iza leđa svijeta*, nego i *iza leđa svijesti*.

„Egzistencijelno“, s druge strane, podrazumijeva čovjekove neprestane pokušaje da se uzdigne do transcendentnoga i da svaki puta – upravo *pred* njim – doživljava „neuspjeh“ (*Scheitern*), te upravo tu transcendenciju „shvaća samo kao pravi razlog samog tog svog neuspjeha“ (Ibid. 93), „katastrofe“ koja mišljenju pokazuje njegove „egzistencijelne“ granice, tj. nužnost da se mora *odgovorno* ozbiljiti kao egzistencija *u* svijetu i *pred* svijetom. U odnosu na to, svako mišljenje bîti ili bitka ostaje *neodgovorno* prema samoj egzistenciji, jer je čini ili pukim *proizvodom* ili *imanencijom* u Lévinasovu smislu.

U početku sam primijetio da Zimmermann uopće nije kriv za to što – preuzimajući temeljne postavke enciklike *Humani generis* – ujedno *nekritički* preuzima i njezinu oznaku „egzistencijalizam“, kao i njegovi ranije spomenuti predšasnici. No, sada ovdje – zbog znanstvenoga poštenja – treba barem u najgrubljim crtama prikazati što se uopće podrazumijeva pod „njemačkom filozofijom egzistencije“, što je Otto Friedrich Bollnow, koji je toj temi posvetio mnoštvo svojih radova, po našemu sudu vrlo *pregnantno* doveo do riječi, nijansirajući tu „pojavu“ spram „francuskoga egzistencijalizma“.

Godine 1948. Otto Friedrich Bollnow, premda možda najbolji i svakako najvjerniji *suvremeni* predstavnik Diltheyeve škole, odnosno nastavljač Georga Mischa i Hansa Lippsa, opisuje za njega gotovo nepodnošljivu situaciju *nagle* pojave „filozofije egzistencije“, o kojoj se – kako sam izvještava – više ne raspravlja samo u učionicama, nego i u „užim“ okvirima *filozofskoga istraživanja*, u znanstvenim časopisima, pa čak i u dnevnim novinama. Reagirajući na to „činjenično stanje“, Bollnow kaže kako svi oni, „kojima je filozofija iznutra na srcu, imaju potpuno pravo“ promatrati tu oduševljenost filozofijom egzistencije s „nepovjerenjem“ (*Mißtrauen*) zato što nijedan „filozofski pokret“ nikada nije uspio ponuditi neko spasonosno

[38] Na ovome mjestu moramo upozoriti da Jaspers za „egzistencijalno“ sasvim lingvistički korektno koristi njemačku riječ „existentiell“, dok Heidegger – iz svojih razloga – pridjev „existentiell“ suprotstavlja drugom, u njemačkom jeziku relativno rijetkome „existential“, kako bi *možda* naglasio razliku između ontičke i ontološke strukture opstanka/tubitka. No, budući da Jaspers – držeći se standarda njemačkoga jezika – sustavno koristi pridjev „existentiell“, ponekad se stječe dojam kako bi Heidegger cjelokupnu Jaspersovu filozofiju htio proglasiti *egzistencijelnom*, ne *egzistencijalnom*, što dakako nije neposredni predmet naših razmatranja.

rješenje, već samo „modu“ i „ekskluzivnost“ vlastite postavke. No za samoga Bollnowa problem nastaje upravo kada tvrdi:

> „A sada je filozofija egzistencije postala moda. Ali na drugoj strani: nikakva se moda ne bi mogla širiti ukoliko neka dublja potreba vremena ne bi pronašla sebe u njoj. A tako se i filozofija egzistencije nalazi u nedoumici (Zweideutigkeit, dvosmislenost) da se u njoj ujedno izrazi neka dublja potreba…“ (Usp. Bollnow 1948: 231)

Kao što je pokazala povijest, Bollnow naravno *nije* u pravu kada to proglašava *pomodnom* pojavom, ali se taj njegov iskaz – odmah ćemo vidjeti – uopće ne odnosi na njegovo shvaćanje „filozofije egzistencije“, već prije svega na one koje su taj „fenomen“ doživjeli *površno* do one mjere, do koje je Jean-Paul Sartre (možda) uspio „krivo razumjeti“ Heideggera, kao što je to, povrh samoga Heideggera, istaknuo i Max Müller.

Nastanak „filozofije egzistencije“ u Njemačkoj Bollnow povezuje s pojavom Heideggerova *Bitka i vremena* (1927) i Jaspersove trosveščane *Filozofije* (1931), premda tu kovanicu *prvi* rabi već spomenuti Fritz Heinemann 1929. godine kao „borbeni pojam“ (*Kampfbegriff*) protiv tzv. „katedarske filozofije“ (o kojoj su Jaspers i Heidegger iscrpno raspravljali u svojoj ranoj prepisci) koju su – kao što smo već naznačili – zastupali poglavito neokantovci.

Pojava „filozofije egzistencije“ naišla je na brojne pristaše među utjecajnim *katoličkim* (K. Rahner, J. B. Lotz, J. de Vries i dr.) i *protestantskim* misliocima (K. Barth, G. Ebeling, R. Bultmann i dr.) tog doba, ali i među znamenitim pjesnicima i spisateljima. I dok je Heidegger, kao što smo već istaknuli, odlučno odbacivao njegovo svrstavanje u „filozofiju egzistencije“, Jaspersu je taj naziv bio prihvatljiv samo kao „član u jednoj većoj cjelini koju je preko osvjetljavanja egzistencije preveo u filozofsku metafiziku“, (Ibid. 232) tj. u *metafiziku „obuhvatnoga“* ili tzv. „periechontologiju“, kako to sam on naziva.[39]

[39] Tu periechontologiju Jaspers definira u 11 točki koje ovdje moraju biti navedene u cijelosti zato što čine srž njegove cjelokupne filozofije obuhvatnoga: „1. Ona osvjetljava jedan *prostor* u kojemu svako biće tek nalazimo kao ono koje nam dolazi u susret. 2. Sve što jest bit će još *prožeto* obuhvatnim; ili je ono, napušteno od njega, kao izgubljeno. 3. Događa se razjašnjavanje *cjeline u kojoj* se nalazimo mi i sve drugo. 4. Ona daje *nepredmetno* razjašnjenje. 5. Simbolički znak: pokretljivo *preplitanje odnosâ* (analogno jednom nordijskom ornamentu u obliku trake). 6. Ona čini oćutivim nešto što je *indirektno* pogođeno u transcendirajućem mišljenju. 7. Bitak se misli kao svakom određenom biću *prethodeće* ili kao ono *prihvaćajuće* i osmišljavajuće koje sâmo ne može adekvatno postati predmet. 8. Nemogućnost definiranja 'Prvoga' prevladava se: putem *jedinstva misli o obuhvatnome u svim načinima obuhvatnoga* (putem transcendiranja u svakoj prisutnosti povrh svake predmetnosti). 9. Ona kaže, u čemu bitak jest, ne pruža nikakvu određenost bitka, ne dozvoljava nikakvu građevinu (Gebäude). Ona želi *sistematiku bića*. 10. Ono što je za nas Prvo, to *kako se nalazimo u obuhvatnome*, ostaje ono što je filozofski neprekoračivo. 11. Mi nikada ne zahvaćamo obuhvatno tako da možemo izvoditi iz njega. Ono Prvo ostaje za nas

Bollnow također smatra da su Georg Misch, koji se polazeći od Diltheyeve „filozofije života“ suprotstavio Husserlovoj i Heideggerovoj fenomenologiji, i Hans Lipps, utemeljitelj tzv. „hermeneutičke logike“ (Usp. Misch 1967: 34-37; Lipps 1976: 27-32; Bollnow 1983: 19-24; Pavić 1997: 253) zaslužni za kritiku „dogmatskoga sužavanja dotadašnje filozofije egzistencije“ (Usp. Bollnow 1948: 232), ali i za to što se ona počela širiti preko granica Njemačke (Francuska, Engleska, Amerika, Japan…), tako da se više nije mogla smatrati samo „unutarnjemačkim duhovnim pokretom“ (Ibid. 233).

„Francuski egzistencijalizam“, koji je svakako nastao pod utjecajem njemačke filozofije egzistencije, u svoje je temeljne postavke ugradio i najbolja postignuća francuske prosvjetiteljske duhovnosti, ali i gorka iskustva II. svjetskog rata (mnogi su egzistencijalisti bili pripadnici Francuskoga pokreta otpora), nastojao je, polazeći od toga, osvijetliti i „sudbinu francuskoga naroda“ što ga bitno razlikuje od njemačke filozofije egzistencije. Upravo zbog toga Bollnow upozorava da se to dvoje nikako ne smije izjednačavati, jer se tada potpuno zanemaruju povijesne i kulturne specifičnosti tih susjednih naroda.

Bollnow razlikuje dvije vrste francuskoga egzistencijalizma, „kršćanski“ i „ateistički“: „Prvi se utjelovljuje u imenima kao što su Louis Lavelle i Gabriel Marcel, drugi u Jean-Paul Sartreu i njegovoj školi“ (Ibid. 233-234) pri čemu je Sartreova „škola“ daleko utjecajnija, zbog čega Bollnow svoje primjedbe ograničava na Sartrea, odnosno na njegova djela *Bitak i ništavilo* (1943) i poslijeratni „Uvod“ navedenoj knjizi pod naslovom „*Egzistencijalizam je humanizam*“ (1946). Bollnow se ne može oteti dojmu koliko je snažno na Sartrea utjecala njemačka filozofska tradicija, posebice Heidegger, a posebno ga čudi „što se baš u Francuskoj, zemlji filozofske jasnoće, mogla ukorijeniti ta *neobično mračna* forma njemačke filozofije. Ali i tamo gdje se Sartre odvaja od Heideggera, tamo se to opet događa u okviru njemačke filozofije, naime tako što se njegova pozicija opet nastoji više približiti Husserlu te preko njega, osim toga, Hegelu“ (Ibid. 234)

Unatoč tomu, Bollnow smatra da se Sartreov egzistencijalizam u dvije bitne točke razlikuje od „njemačke filozofije egzistencije“: *prvo,* „Heidegger je analizu čovjekova tubitka zamišljao čisto ontološki, to znači njemu je bilo isključivo stalo do posljednje formalne strukture čovjekova tubitka koju je htio primijeniti kao podlogu za jedan općenito izgrađeni nauk o bitku i zato je ispitivanje čovjekovog bitnog ontološkog ustrojstva potrebno oštro

povijesna prisutnost iskustva opstanka. Ideja, ljubav: time dolazimo do sebe. Naša filozofska svijest osvjetljava i omogućuje. Ono što jest, nije za nas kao ono obuhvatno koje znamo, već kao prisutnost onoga Ovdje i Sada u njihovoj dubini sve do izvora.“ (Usp. Jaspers 1947: 160-161)

suprotstaviti svakoj empirijskoj znanosti o čovjeku, svakoj antropologiji, psihologiji i sociologiji“ (Ibid.). Bollnow ovdje, naravno, ima u vidu § 10 Heideggerova *Bitka i vremena* koji nosi naslov „Razgraničenje analitike tubitka od antropologije, psihologije i biologije“ (Usp. Heidegger 1949: 45-50), gdje se spomenute *empirijske* znanosti razumiju kao „regionalne ontologije“ u Husserlovom smislu, tj. svaka od njih uzima od čovjeka samo *jedan* aspekt njegovog psihofizičkog bitka u svijetu i iz toga onda izvlači generalne zaključke o njemu, kao da je time u potpunosti iscrpljena „čovječnost čovjeka“, tj. svi modusi njegova bitka u svijetu u pogledu *konačnoga smisla*. Zbog toga ta univerzalna „fundamentalna ontologija“ pita o „*vrsti bitka* toga bića“ (Ibid. 50) i to je ono što je sudbinski razlikuje od spomenutih regionalnih ontologija. Budući da „*'bit' tubitka leži u njegovoj egzistenciji*“ (Ibid. 42), ta fundamentalna ontologija povrh svih pojedinačnih znanosti za temu svoje *analitike* ima „egzistencijalnost egzistencije“, dakle sve one moduse tu-bitka u svijetu u kojima se bitak pojavljuje u svojoj „neskrivenosti“ (*Unverborgenheit*), što je za Heideggera istoznačno s grčki mišljenom „istinom“ (αληθεια) kao „raskrivenošću koja se skriva“.[40]

No čini se da i Bollnow griješi kada tvrdi da se „fundamentalna ontologija ipak oslanja na jedno sasvim određeno područje tubitka“ (Usp. Bollnow 1948: 235), a to je „tjeskoba“ (strepnja, *Angst*) koja po njemu dobiva *odlikovano* mjesto u analitici tubitka. U tomu Bollnow vidi „jednostranost Heideggerove ontologije“ i ta bi tvrdnja bila prihvatljiva samo ako bi Bollnow mogao dokazati da je Heidegger „psihologist“ u Husserlovom smislu, tj. da u filozofiju uvodi jedan psihijatrijski pojam i time je *kontaminira* ne-filozofskim sadržajem.[41]

Nasuprot Heideggeru, Jaspers, po Bollnowu, u svom novom izdanju *Opće psihopatologije* (1948.) „grubo odbacuje *egzistencijelne načine postavljanja pitanja* u psihopatologiji“ (Ibid.), čime samome Bollnowu ostaje neprozirno značenje „egzistencijelnoga“ za Jaspersovu cjelokupnu „filozofiju egzistencije“ što smo pokušali prikazati s Maxom Müllerom. Odmah u nastavku Bollnow izravno proturječi samome sebi tvrdnjom da je *egzistencijelno* „jedno područje za sebe, izdvojeno kao područje posljednje (religiozne) nutarnjosti (*Innerlichkeit*) koje je ponorom razdvojeno od svega antropološki i psihološki shvatljivoga“ (Ibid.). Time sada Jaspers doista postaje „psihologist“ uvodeći u svoju

[40] φυσις κσυπτεσθαι φιλει u smislu Heraklitova fr. B 123.

[41] Zanimljivo je da Bollnow u ovoj svezi kritizira Heideggerovu „jednostranost“ u pogledu *empirijskoga* shvaćanja „tjeskobe“, dok Jaspersu pripisuje u zaslugu što „osvjetljavanje egzistencije“, u koje svakako spada u fenomen „tjeskobe“, shvaća kao osvjetljavanje „posljednjih pozadina čovjekovog opstanka i baš je oštro razdvojena od empirijskoga ispitivanja čovjeka“ (Usp. Bollnow 1948: 235), po čemu je Jaspers *svestraniji* ontolog od Heideggera. U kasnijim ćemo dijelovima ove radnje pokazati ne samo tragove, nego i izričita očitovanja „kliničkoga psihijatra“ Jaspersa u njegovom *ontološkom* osvjetljavanju egzistencije.

filozofiju obuhvatnoga kategoriju „posljednje nutarnjosti“ kojoj k tomu pripisuje *religioznu*, a ne *filozofsku* dimenziju. To filozofsko razumijevanje „egzistencijelnoga“ Bollnow, međutim, s pravom nalazi kod Hansa Lippsa koji je čisto psihičkim fenomenima, kao što je npr. „stid“ (*Scham*), dao pravo *egzistencijalno* značenje, ali ne na tragu Jaspersa, već prije svega Heideggera, koji primjerice sam pojam „tjeskobe“ već u svojoj *Fenomenologiji religioznog života*, na primjeru apostola Pavla tumači kao odsutnost svakoga *apodiktičnoga znanja o Bogu*, zbog čega mu ostaje jedino osobna vjera i kušnja (*tentatio* – Augustin) na temelju *osobnoga* egzistencijalnog razumijevanja božanske poruke (Usp. Heidegger 2004: 30-33; Pavić 2009: 46-51; Oslić 2002: 71).

No Bollnow je, čini se, svakako u pravu tvrdeći kako uvijek treba praviti jasnu razliku između *posljednjega temelja čovjekova bitka* i *strogo znanstvenoga* (empirijskog) pristupa čovjeku koji smo gore pokušali ukratko prikazati u Heideggerovom *Bitku i vremenu*.

Tu je temeljnu razliku po Bollnowu zanemario upravo „francuski egzistencijalizam“ kada je najbolje uvide Jaspersove i Heideggerove „filozofije egzistencije“ pokušao povezati s tadašnjim najnovijim (empirijskim) spoznajama sociologije, „političke znanosti o čovjeku“ i Sartreove „egzistencijelne psihoanalize“, ali na drugoj strani i s tada vrlo snažnim francuskim marksizmom, što je uostalom bio čest slučaj i na našim prostorima.

Sljedeću točku razlikovanja između francuskoga egzistencijalizma i njemačke filozofije egzistencije čini pitanje njihova razumijevanja „slobode“. Dok Sartre smatra da je čovjek svoj vlastiti „projekt“,[42] tj. da je *osuđen na slobodu* stvaranja samoga sebe, čime mu nisu postavljene nikakve granice *unutar* ovosvjetnoga bitka, sve je stvar njegove „odluke“ koja se u slučaju Sartreova egzistencijalizma često graniči sa „samovoljom“ (*proizvoljnošću – Willkür*), Bollnow naglašava i *pozitivnu* stranu takvoga shvaćanja slobode, jer je sada čovjek prepušten *isključivo* samome sebi na odgovornost kao što je, s druge strane, odgovoran za učinjeno, samo što Sartre ne odgovara jasno na pitanje: „*Pred kojim forumom*?“, jer mu se Drugi pojavljuje kao „granica slobode“ ili kao „pakao“ naprosto. To je ostao nerješivi problem Sartreove filozofije (slobode).

U tomu Bollnow vidi grubo „pojednostavljivanje“ fundamentalnoga problema slobode koji – npr. u filozofiji „nedodirljivog Drugog“ E. Lévinasa – nadmašuje svaku tradicionalnu etiku, kao i *aksiologiju* - kao matematički uspostavljenu ljestvicu vrednota.

Nasuprot Sartreu i francuskom egzistencijalizmu uopće, filozofija egzistencije jedino i samo želi istaknuti kako čovjek nema nikakvu *prethodno konstituiranu narav* (H. Lipps), a time

[42] Francuska riječ „projet“ predstavlja u stvari doslovni prijevod onoga što Heidegger naziva „Entwurf“ (nabačaj).

ni neko *čvrsto* uporište u svijetu, zbog čega otpada mogućnost bilo kakvoga *antropološkog* pristupa fenomenu čovjeka, i njegovoj egzistenciji. Svoju narav, smatra Bollnow s Hansom Lippsom, čovjek postupno stječe „zauzimanjem stavova“ (*Stellungnahmen*) prema svijetu, ali ne čisto teorijski, već prije svega *djelatno,*[43] tj. opet na nîti vodilji svojega razumijevanja svijeta i svojega „položaja“ (*Lage*) u njemu.

Povijesnost čovjekova tu-bitka, kako jasno naglašava i Heidegger, *nije historijski fundirana*, tj. kao skup slučajnih događaja i činjenica koje *izvanjski* pogađaju čovjeka. Naprotiv, problem se čovjekova opstanka/tubitka, kaže Bollnow s Diltheyem, sastoji prije svega u tomu što se neprestana *historijska* mijena ipak događa u „izvjesnim granicama“ koje ne možemo dosegnuti, ali koje ipak ostaju trajno jamstvo i korektiv našega unutarsvjetovnog „izvršenja bitka“. „Stvaralaštvo“, koje za filozofiju egzistencije nije ništa drugo nego jedan od temeljnih modusa izvršenja vlastite egzistencije, postaje primjerice u Camusovu rezigniranom egzistencijalizmu „stvaranje za Ništa“, dok je za *egzistencijalnu hermeneutiku* sama „eksplikacija“ onaj stvaralački čin kojim tubitak/opstanak određuje smjerove svojega samoozbiljenja.

Na kraju svog *Bitka i vremena,* Heidegger postavlja sebi teško pitanje koje je s uvođenjem „tubitka“ cijelo vrijeme izbjegavao, naime *pitanje o bitku svijesti*:

> „Kako je bitak 'svijesti' *pozitivno* strukturiran, tako da mu postvarenje ostaje neprimjereno? Je li 'razlika' između 'svijesti' i 'stvari' uopće dovoljna za izvorno razvijanje ontološke problematike? Leže li odgovori na ta pitanja na putu? I može li se odgovor barem samo *tražiti,* sve dok *pitanje* o smislu bitka uopće ostaje nepostavljeno i nerazjašnjeno?“ (Usp. Heidegger 1979: 437)

Stavljanje u zagrade pitanja o „bitku svijesti“ sve dok se ne riješi „*pitanje* o smislu bitka uopće“, način je njegova učitelja Husserla koji je svoju fenomenologiju trajno razvijao kao analizu/deskripciju svjesnih danosti (*Bewußtseinsgegebenheiten*), ali *posredno* i Hegela, za kojega je „bitak“ zamisliv jedino kao „svjesni bitak“ (*Bewußt-Sein*), no Bollnow ovdje pokušava iz perspektive filozofije egzistencije razumjeti Sartreov pojam „egzistencijelne psihoanalize“. U njoj se po Sartreu ne radi o freudovskoj *psihoanalizi podsvjesnoga i*

[43] „Djelovanje“ (*Handeln*) ne smije biti u filozofiji egzistencije razumljeno kao *svrhovito proizvođenje bića kao upotrebljivoga predmeta* (πραξις kao ποιησις), u čemu se po Heideggeru sastoji bit tehnike, nego se – posebice kod Heideggera – zamjenjuje kao „izvršenje“ ili „tijek“ (*Vollzug*). Upravo zbog toga je „izvršavajuće mišljenje (das vollziehende Denken) kao samoozbiljenje ono egzistencijelno mišljenje u kojemu se ukidaju granice između θεωρια i πραξις“ u tom smislu „da se tek u egzistencijelnom, tj. ozbiljujućem i sebe-angažirajućem izvršenju realizirajućega zalaganja pokazuje ono što je za čovjeka posljednje odlučujuće“ (Usp. Müller 1986: 92 - 93), dakle njegov vlastiti bitak u horizontu bližnjega, svijeta i božanskoga.

nagonskoga, nego o pokušaju da se „život“ objasni iz čovjekova „izvornog izbora“, dakle iz „temeljne odluke“, putem koje čovjek „daje svom životu jednu određenu formu“ (Usp. Bollnow 1948: 238), čime Sartre po njemu odbacuje svaku ustaljenu teoriju o „prirodnoj obdarenosti čovjeka“, jer tada čovjek ne bi imao nikakvu mogućnost da bude nešto drugo osim onoga što mu je tim „darom“ (talentom) *dosuđeno* – primjerice ne filozof, nego pjesnik.

Za Bollnowa je problematično i Sartreovo shvaćanje „humanizma“ – i to s pravom, jer ako je „Drugi“ *granica moje slobode* i *izvor ovosvjetnoga Pakla*, onda nije jasno na čemu bi mogao počivati taj Sartreov *egzistencijalistički* „humanizam“, posebice kada ga Sartre izjednačava s „ateizmom“. Bollnow upozorava da Sartre oba ta pojma koristi krajnje neprecizno, tj. „proizvoljno“ (jogunasto, svojeglavo, *eigenwillig*), što je dovelo do brojnih nesporazuma i krivih tumačenja. Prema Bollnowu, „humanizam“ Sartre uopće ne razumije u tradicionalnom smislu kao „čovječnost“, „plemenitost“, „nesebičnost“, „požrtvovnost“ itd., već prije svega kao „stav koji čovjeka želi razumjeti sasvim iz njega samoga, sasvim iz njegove ovostranosti i svjesnim odricanjem od nekoga transcendentnog stavka koji ide preko čovjeka, posebice uz odricanje od nekoga božanstva“ (Ibid. 239), čime humanizam i ateizam postaju *istoznačnice*, ali zasigurno ne u onome smislu u kojemu je Nietzsche (a s njim i Heidegger) kritizirao kršćanske „predodžbe“ o Bogu i *predodžbeno mišljenje uopće*, za što je posebice zaslužan Schopenhauer koji je obojici mogao biti uzorom u toj kritici. „Vjernost zemlji“, koju zahtijeva Nietzscheov Zaratustra, svakako nudi jedan novi humanizam zasnovan na čovjeku samome, nasuprot svim našim „predodžbama“ i „umišljajima“ o transcendentnome, no za Sartreov egzistencijalizam – kako izričito naglašava Bollnow – kao ono „neukidivo posljednje ostaje Ništa“ (Ibid.), kojemu se *mora* gledati u lice u potpunom stanju očaja koje je za Sartrea *neprevladivo*.

Heidegger je ravnodušan prema takvoj vrsti „ateizma“, ali – ukoliko je Hans-Greorg Gadamer u pravu – nije „neutralan prema pitanju o egzistenciji nekoga božanskoga“, kako u ovoj svezi misli Bollnow[44] (Ibid. 240). Gadamer naime izričito upozorava „da je pravo Heideggerovo pitanje ipak bilo drugo: „Kako se može vjerovati?“. To je njegovo pitanje. On je

[44] Bollnow na istome mjestu nastavlja: Heidegger „naglašava transcendenciju, no pod transcendencijom razumije jedino formalnu strukturu čovjekova tubitka. On se time okreće protiv svakoga pokušaja tumačenja čovjeka kao u sebi dovršenoga (kakvo je primjerice ležalo u temelju obrazovnoga ideala njemačke klasike) i nasuprot tomu naglašava da je čovjek uvijek otvoren prema nečemu drugome i zato nužno transcendira samoga sebe. No, za Heideggera ostaje neodlučeno, vodi li to transcendiranje jednoj određenoj božanskoj realnosti izvan čovjeka.“ No, kao što pokazuju najraniji i najkasniji Heideggerovi radovi o strukturi „vjerničke egzistencije“, Bollnow griješi kada smatra da je „njegova filozofija jednako spojiva s ateizmom kao i s vjerujućim kršćanstvom“ (Ibid.), jer tada bi on bio „ravnodušan“ prema oba fenomena, što on – ako je vjerovati Gadameru – u najmanju ruku nije bio.

tražitelj Boga i čitavog svog života on je ostao tražitelj Boga“ (Usp. Gadamer 1997: 27). Ali Bollnow je svakako u pravu kada za Jaspersa kaže da „za njega iskustvo egzistencije nije pravo (*echt*) ukoliko čovjek u njoj ujedno ne zahvaća ono apsolutno“ (Usp. Bollnow 1949: 240), što bi moglo značiti Jaspersov pad u „racionalnu metafiziku“ ili – rečeno s Heideggerom – ontoteologiju „zahvaćanja apsolutnoga“ kao tijek dospijevanja do jedne nove, *egzistencijelne* religije. No Bollnow odbacuje takvu pomisao zato što Jaspers ipak ostaje *kantovac*, tj. vjeruje u „sadržajno transcendentno“, odnosno u transcendenciju koja se stalno očituje i događa u imanenciji, makar samo kao „regulativna ideja“ u Kantovu smislu. Jaspers se, dakako, egzistencijelno *zalaže* za jednu takvu metafiziku, ali – kako dobro primjećuje Bollnow – „on sam po sebi ne može više kazati koje vrste ta [metafizika ili religija – Z.M.] treba biti“ (Ibid.). Slično kao što je Heidegger, *možda* poput apostola Pavla kojega je žestoko kritizirao u svojoj *Fenomenologiji religioznoga života*, u svojim *Beiträge zur Philosophie* govorio o „dolazećem Bogu“ (*der kommende Gott*)!, Sartreovo *ispovijedanje* u „ateizmu“ ne mora, po Bollnowu, nužno za svoju konačnu svrhu imati *nijekanje Boga*, već prije svega oslobađanje njegove filozofije svih *izvansvjetovnih* i *izvanljudskih* korektiva.

Ostavljajući po strani to pitanje odnosa francuskoga egzistencijalizma prema Bogu, Bollnowa mnogo više zanima zbog čega je Jaspers 1937. godine, prilikom obilježavanja Descartesova jubileja, izjavio da je „egzistencijalizam smrt filozofije egzistencije“ (Ibid. 240-241), predmnijevajući da ta izjava nije mogla biti usmjerena protiv „francuskoga egzistencijalizma koji tada još uopće nije ni postojao“ (Ibid. 241), nego protiv neke „pojave“ unutar same njemačke filozofije egzistencije.

Kako bi osvijetlio tu nepoznanicu Bollnow najprije postavlja pitanje: „*Što Jaspers uopće podrazumijeva pod „egzistencijalizmom“*?“, i odmah odgovara:

> „Vjerojatno ono što bi se moglo označiti kao tvrdokorno upiranje u egzistenciju. Filozofija egzistencije niče iz potresenosti/uzdrmanosti čovjekova opstanka u tjeskobi, očaju i iskustvu nelagodnoga oko njega. Ako se prijevarnim pokazuju svi smisleni odnosi koji vode povrh čovjeka, ako čovjek nema ništa više na što bi se mogao osloniti, onda stanje odlučne egzistencije unutar samoga čovjeka ostaje posljednja čvrsta točka koja se više ne može uzdrmati nikakvim relativiziranjima.“ (Ibid.)

„Odluka“ za vlastitu egzistenciju *pada* tek nakon nemogućnosti „uzmaka“ pred iskustvom gubitka bilo kakvoga čvrstog uporišta, tako da je ta odluka uvijek *nužna* (Jaspers bi rekao: „zwingend“, prisilna, prisiljavajuća): čvrsto tlo egzistiranja je stoga uvijek „prisilom

iznuđeno“, tako da egzistencija ne može biti stvar nikakve *slobodne odluke*, već *prisilna odluka na situacijsku prisilu*!

Jaspers sada, po Bollnowu, misli da nas upravo ta *prisila prisiljava na slobodu*, slobodu koja se u toj svojoj prisiljenosti ne može slobodno odlučiti za sebe kao egzistenciju niti toj egzistenciji dati onaj „smisao“ koji bi je učinio *dostojnom* vlastita života. Egzistencija *mora* stoga prekoračiti samu sebe, odnosno svoj „prisilni“ opstanak u svijetu, što može učiniti samo na dva načina: ili povlačeći se pred prisiljavajućim, što vodi u bez-svjetovni i bližnjega lišeni misticizam, odnosno u potpuni neodgovorni bijeg u „nutarnjost“ njemačkoga idealizma ili u potpunu i bezuvjetnu izručenost *izvanjskosti*, u kojoj jedino trpim potpuni sebegubitak u drugobitku, opet u Hegelovu smislu.

Može li se, dakle, u takvoj, naizgled bezizlaznoj situaciji, ponovno uspostaviti neki *smisleni* odnos prema svijetu u cjelini?

To nije samo pitanje koje je sebi uvijek iznova postavljala filozofija egzistencije, već elementarno ljudsko pitanje koje svakog čovjeka, a ne samo filozofa ili teologa, stalno drži „budnim“ i „bdijućim“ (Lévinas). To su – kako kaže Bollnow – „dveri, kroz koje put vodi k posljednjoj, bezuvjetnoj i pred zbiljskim zadaćama života odgovornoj filozofiji“ (Ibid.). To nije Platonov izlazak iz spilje nakon *apsolutne* (nadosjetilne) spoznaje vječnih ideja, nakon kojega se uspostavlja *ontološki red ćudorednosti*, što su uostalom htjeli i nacisti, niti vođenje „monologa“ apsolutnoga duha sa samim sobom kroz drugobitak, bez drugobitka, pojedinca ili, štoviše, Bližnjega (Hegel), to je naprosto pitanje *nejednakosti* Stvoritelja i stvorenog, na što izvrsno ukazuje Bollnow: dok su bogovi, posebice Grčki, često i *rado* ulazili u svijet stvorenog, miješali se s njime, prolazili kroz vrata koja su sami načinili, čovjek pred kršćanskim Bogom stoji *pred vratima*, ali ne samo pred vratima Božjim, već pred vratima samoga sebe kao „egzistencije“, pred kojom se nikada ne može skriti u Heraklitovu smislu. Bollnow također – mnogo prije glasovitoga njemačkog fundamentalnog teologa Hansjürgena Verweyena – primjećuje da se uvijek nalazimo u početnoj situaciji *moranja* „prolaska“ *kroz vrata*, ali „jednom za svagda“ (*ein-für-allemal*) (Usp. Verweyen 1987: 73-77).

Uspon i pad, „Aufstieg“ i „Scheitern“, ne događaju se nigdje drugdje nego u „Ovdje“ i „Sada“ moje vlastite egzistencije. Prostor i vrijeme nisu nikakve apriorne forme zornosti u Kantovu smislu, već neprestani čovjekovi pokušaji da s „Kulom babilonskom“ otvori „vrata bogova“, a Bollnow upozorava da se kroz ta vrata ne može proći „jednom za svagda“, nego da smo uvijek na početku. Zbog toga je i filozofija koja promišlja egzistenciju uvijek nužno

jednostrana, zato što čovjeka samo svodi na „tjeskobu“ i „očaj“. To smo, po Bollnowu, susreli već s kršćanstvom, no problem kršćanstva nije *ljudska bol za Raspetim*, nego *bezuvjetni zahtjev* onih koji su Isusa upravo raspeli, da *su-pati* sa svojim stvorenjem (Usp. Moltmann 2005: 23-37).

Jednostranost „filozofije egzistencije“ sastoji se po Bollnowu *samo u jednoj*, doduše *nužnoj*, polovici čovjekova sveukupnoga odnosa prema svijetu, što on sebi tumači *teološki*, ne *filozofski*: „zahvaljujući njoj našao se posljednji bezuvjetni razlog/temelj, ali upravo zato samo jedna polovica, a nikada cjelina filozofije. To je razlog, zbog kojega ne može postojati neka čista filozofija egzistencije“ (Usp. Bollnow 1948: 242) upravo zato što uvijek niče iz iskustva potresenosti i odsutnosti smisla te se neprestano mora graditi na izvoru same egzistencije: ne može postojati nikakva, jednom za svagda zaokružena i dovršena *teorija* egzistencije, budući da egzistencija po samoj svojoj strukturi već unaprijed *transcendira* svaku takvu teoriju o njoj ili, obratno: *egzistiranje je jedini i isključivi uvjet svakoga, pa i teorijskoga odnošenja prema svijetu*. Bollnow ovdje svakako misli na *kršćansku* filozofiju egzistencije i doista, ukoliko zanemarimo njegove prigovore Heideggeru zbog „neutralnosti“ prema religiji (što smo pokušali opovrgnuti s Gadamerom), u pozadini cjelokupne *njemačke* filozofije egzistencije *prešutno* stoji ona, kod Bollnowa netom istaknuta misao o „bezuvjetnome temelju“, posebice kod Jaspersa, s jednim bitnim razgraničenjem da *egzistencijelna vjera u Boga ne zahtijeva nikakvo „posredništvo“*, nego da „Bog jest za mene u mjeri u kojoj ja u slobodi zbilja postajem ja sâm. On upravo nije kao sadržaj znanja, već samo kao objavljivanje za egzistenciju…“ (Usp. Jaspers 1949: 32)

Na temelju sveg rečenog Bollnow sada daje svoje *historijsko* i *sistematsko* razumijevanje njemačke filozofije egzistencije:

> „Historijski gledano, filozofija egzistencije je početak jedne filozofije koja s posljednjom bezuvjetnošću u središte filozofiranja postavlja čovjeka s njegovim zbiljskim zadaćama i teškoćama. Sistematski gledano, filozofija egzistencije je jedan trajni član u takvoj filozofiji koji u napetome odnosu prema cjelini održava u kretanju trajni nemir. Ali, filozofija egzistencije ne može sama nikada postati cjelinom filozofije. Ne postoji nikakva čista filozofija egzistencije. Tamo gdje se treba trajno utvrditi kao cjelina, ona se izopačuje u stav prkosne ukočenosti koja bezsvjetovno (weltlos) kruži u

samoj sebi, nesposobna pojmiti izvan čovjeka realnost u njezinoj vlastitoj bîti i ispuniti svoje zadatke u njoj“ (Usp. Bollnow 1948: 243).[45]

To postavljanje čovjeka u središte pozornosti ne znači nikakvo ostajanje u okvirima novovjekovnoga subjektivizma i antropocentrizma. Naprotiv, *ulaženje transcendencije u imanenciju, bez sebegubitka u njoj, zamah egzistencije k transcendenciji kao „nit vodilja“ njezina samoozbiljenja, bez obzira na nemogućnost „proboja“*, samo su neke od značajki „filozofije egzistencije“ koja je – kao što ćemo pokušati pokazati – *sačuvala transcendentnost transcendencije i egzistencijalnost egzistencije*, ne praveći među njima nikakav nepremostivi jaz koji su skupa stvorili racionalna ontoteologija i novovjekovna metafizika subjektivnosti.

1.4. Nužna terminološka razgraničenja

Ovdje ću pokušati ukratko prikazati kako Zimmermann razumije temeljne pojmove Jaspersove filozofije egzistencije, ali i neke, za njega bitne pojmove suvremene neoskolastike, kako bismo ubuduće izbjegli nepotrebna interpretacijska ponavljanja. Te ćemo pojmove proširiti u narednome paragrafu izravno sučeljavajući Zimmermannovo i Jaspersovo razumijevanje.

animal rationale: „Kada 'čovjeka' označujemo definicijom 'animal rationale', izričemo sa 'rationale' (razumno, umno) ono, čim se vrsno razlikuje od 'animal' (osjetilno biće, životinja), dok se rodnim pojmom 'animal' razlikuje od samo racionalnog bića. Premda tom (apstraktno-metafizičkom) definicijom ne upoznajemo individualnog čovjeka, svakako znamo po čemu je određen svaki čovjek (općenito), znamo što je 'čovjek' (uopće) po onome što ga upravo čini čovjekom ili što je njegova bitnost (štostvo, essentia, Wesenheit, Washeit). Za fizičku se bit uzima njegova konstitucija od tijela i duše“ (Usp. Zimmermann 2001: 30).

bitnost, bit, narav: „Kad bitnost (bit) uzmemo kao izvor (osnov, Grund, principium) aktivnosti, napose životne, kažemo 'narav' (natura); taj izraz također označuje cjelinu tjelesnog svijeta ('priroda'), ili također uključuje duševnu (psihičku, svijesnu) zbiljnost ukoliko je

[45] Max Müller (1986) dolazi do nešto drugačijih zaključaka: „Tako u općenito 'filozofija egzistencije' nazvanom filozofskom pokretu današnjice pred nama stoje tri najdublje razdvojena načina mišljenja: Sartreov egzistencijalizam kao antiteološki nihilizam apsolutne a ipak konačne slobode, Jaspersova filozofija egzistencije koja vrši privođenje k izvršenju neuspijevajućega (scheiternd) graničnog iskustva i Heideggerova filozofija ek-sistencije koja mi se čini jedino određujućom za budućnost u jednom bitnom smislu. Jer, jedino u njoj ne vrši se negativni protuudar, nego se nagovještava pravo prevladavanje subjekt-objekt-suprotnosti“ (Usp. Müler 1986: 94)

povezana s tjelesnim (materijalnim) zbivanjem. 'Naravno' je što god pripada jednoj naravi, ili od nje proizlazi, ili što narav zahtijeva (po svojoj sposobnosti, sklonosti, aspiraciji). Taj izraz nije sinonim za 'osjetilno' (senzitivno), suprot čega bi bilo 'nadosjetilno', jer i ovo može biti 'naravno' (kako je nadosjetilna 'racionalnost')“ (Ibid.). Vjerovanjem u objavu kao putokazom za čovjekovo samoozbiljenje u svijetu i „prekosvjetnom“ životu putem slobodne voljne odluke „nije prestala čovjekova 'narav' kao ovoživotni izvor osjetilno-razumske sposobnosti [(= 'ontološka osoba'), a po tome ne prestaje i naravni poredak (objektivno, ontološki)] te čovjek može (razumno-voljnom svojom sposobnosti) da sebe oblikuje religijski-etičkom osobom (u naravnom smislu)“ (Ibid. 34).

Egzistencijalni tren (*existentieller Augenblick*) i **nadvremeno** (*das Überzeitliche*)

Zimmermann: „Kada uočim kako je hora incerta moje smrti ili kako moj opstanak uključuje granicu (prelaz u neopstanak), kako svijet za mene ne može svakog trena nestati, i eo ipso uvidim kako moj opstanak u svijetu nije pravi bitak ili kako on nema potpuno značenje za mene, kako u vremenskom tijeku života nema bezuvjetnog (apsolutnog) uporišta, kako je tu sve konačno, ograničeno, i kad me sama ta 'granična situacija' upućuje na negaciju opstanka u svijetu ili na 'ništa' svjetovnosti, tada u strepnji pred nestankom svega mogu da svoj nutarnji pogled odvratim od toga i da se obratim k samome sebi (k samstvu) jednim zamahom (Aufschwung) u prekosvjetnost (transcendentnost), ne bi li tu uočio pravi bitak. Taj preokret (u graničnoj situaciji) k transcendirajućem samstvu = rodni tren egzistencije“ (Ibid. 56).

Jaspers: *Trenutak je dovršetak i kraj u vremenskome obliku bitka,* horizont susreta beskonačnoga i konačnoga u uvijek „mogućoj egzistenciji“: „Ako je bitak sadašnjost/prisutnost (Gegenwärtigkeit), onda je pitanje, nije li sve to besmisleno kada prestaje tako da budućnost nestaje a počinje apsolutni kraj: ono što bi nam život učinilo života vrijednim, ono što je bilo duboko mišljeno a što je bilo doživljeno kao veliko tada je zaboravljeno i bez ikakva učinka, kao da ga nikada nije ni bilo“ (Usp. Jaspers 1947: 172; 597).

„Trenutak“ kao καιρος već kod sv. Pavla predstavlja pitanje o najboljem trenutku za „ponovni dolazak Krista“ (Παρουσια), za ponovni ulazak transcendencije u imanenciju, sada pak u potpuno nepredmetnom (*spasenjskom*) obliku koji bi onda i cjelokupnu povijest trebao učiniti smislenom (Usp. Heidegger 2004: 34).[46]

[46] Heideggerova tumačenja Pavlove „faktične religioznosti“. Također tumačenje Heideggerova odnosa prema sv. Pavlu kod Josipa Oslića (2002), gdje se vrlo iscrpno prikazuje, na koji je način sam Heidegger svojim ranim bavljenjem „religioznim apriorijem“ uopće dospio na putove „mišljenja bitka“ (*Seinsdenken*), na što ga je – kako sam priznaje – poticao Edmund Husserl kao svojega tadašnjeg asistenta.

filozofija, teistička: „Teistička filozofija se osniva na priznavanju Boga [kao onoga koji uspostavlja] moralni red. To je njezin smisao. Taj se red sastoji u tome da je Božjim zakonom određena razlikost zlih i dobrih čina – time, da se dobrotom polučuje životni cilj (svrha), a ta je: posmrtno sretan život s Bogom. Ove istine dokazuje teistička filozofija. To znači: ona religiju (osobni odnošaj s Bogom) postavlja osnovicom životnog zadatka čovjeku da sebe izgrađuje u moralnoj dobroti (što je slaganje sa zakonodavnom voljom Božjom), kako bi time, u posjedovanju najvišeg dobra, ostvario cilj svoje težnje za srećom.

Teistička filozofija ide dakle za tim da nas osiguranjem spoznaje o Bogu pouči o tome kako i zašto treba da živimo. Ona prema Bogu usmjeruje čovjekov život ukoliko mu postavlja dosmrtni zadatak sa posmrtnim ciljem. Čovjek treba da živi združen s Bogom po moralnoj dobroti, kako bi združen postao u posmrtnoj sreći“ (Usp. Zimmerman 2001: 32). Zbog toga je „teistički filozof“ vrhunski *empiričar*. Naime, zato što polazeći od „iskustvenih činjenica“ pita: „Kakav je zbiljski bitak života gledom na postanak i konstituciju čovjeka; svakoga, ne tek pojedinca, gledom na čovjekovu bitnost?“ (Ibid. 32-33). Ako teističkim filozofima „neka filozofija (kao Jaspersova) oduzme spoznajnu sigurnost o Bogu, [ostavila je time čovjeka prepuštena samome sebi, tako da] nije kadar opravdati moralnu predanost Bogu kao izvoru sreće, tj. religija je ostala bez opravdanja. Već otuda bi slijedila i neopravdanost kršćanske religije“ (Ibid. 33)

filozof-vjernik: premda „po formaciji“ dijecezanski svećenik, Zimmermann ovdje preuzima jednu vrlo bitnu misao Dunsa Škota o „religiji“ kao *slobodnoj voljnoj odluci:* „Uzmemo li u obzir čovjeka (napose filozofa), koji doista (voljno) živi po svojoj razumskoj religijskoj (naravnoj) svijesti, on je time 'otvoren' za Boga, tj. pripravan je odazvati se Bogu ukoliko bi uvjeren bio da Bog na poseban način traži nešto od njega ili ga upućuje kako mu je živjeti za polučenje sreće. Takvom je dispozicijom na pragu kršćanske religije, tj. taj će čovjek bez naročitih poteškoća, čak radosno prihvatiti religiju koja mu govori o mogućnosti neslućene sreće po ljubavi Božjoj u Kristu, raspetom Bogočovjeku, što zaista pretstavlja Boga u neshvatljivoj uzvišenosti i kadro je ispuniti čovjeka udivljenjem nad vlastitom veličinom pobožanstvenjenog života. Zato se i filozofija, koja tome privodi, može nazvati 'kršćanska'. Tko po teističkom nazoru religijski-moralno živi, sklon je (disponiran, raspoložen) za vjerski prihvat svojeg (nadnaravnog) usavršenja. (U tom se smislu i kaže: *anima naturaliter christiana*)“ (Ibid.).

filozofiranje:

Zimmermann: „učiti se umrijeti, tj. razumjeti značaj smrti, tj. da se čovjek pod pritiskom smrti ne preda automatizmu opstanka, već da se svom snagom napeto (odlučno) založi u aktualiziranju samoga sebe, a to znači apsolutno vrijednu (smislenu) samoizvedbu s ciljem u sebi, a ne da bi čovjek u nekom vremenskom sadržaju ili budućem kojem cilju gledao pravi smisao života“ (Ibid. 41).

Jaspers: filozofiranje „je traženje obuhvatnoga“ (Usp. Jaspers 1947: 186), ali tako da se uvijek polazi od *moje* konkretne (faktične) situacije, „jer situacijski bitak nije počelo bitka, već samo počelo/početak orijentiranja u svijetu i filozofiranja“ (Usp. Jaspers 1946: 3).

Čudno je što Zimmermann kao neoskolastičar-tomist zastupa onaj stari Platonov nauk o smrti kao nužnome uvjetu apsolutne spoznaje, budući da nas naša tjelesnost kao uronjena u osjetilnost priječi neposredni zor ideja, samo radikalni prekid s tom tjelesnošću, a to je smrt, omogućuje duži tok nadosjetilnog zrenja nadosjetilnih ideja (Usp. Volkmann-Schluck 1981: 17). I dok kršćanstvo općenito promatra život kao prolaznu postaju, odnosno kao pripravu za vječni život, filozofiranje, kao stjecanje svijesti o obuhvatnome, znači razumjeti taj svoj bitak u svijetu, dakako pod vidom toga obuhvatnoga, tj. putem neprestanoga samotranscendiranja u onim skrućenim (predmetno usidrenim) formama bitka.

moralnost: za Zimmermanna, *moralno* je ono što je „u skladu sa zakonskom voljom Božjom (po 'glasu' savjesti), tj. izbjegavajući zločinstvo, ne ljubiti ga i ne gledati u njemu ostvarenje sreće, nego ljubiti Boga i time biti sretan. Do volje (samoodlučivanja) pojedinca stoji da li će tu mogućnost u sebi realizirati (aktualizirati) ili samoga sebe formirati prema objektivno postavljenoj direktivi (što je pedant Jaspersovoj 'egzistenciji', samouzbiljenju)“ (Usp. Zimmermann 2001: 33). Kao što se vidi iz Zimmermannove životne „trpnje“ ustaških i komunističkih vlasti, on je cijelog svog života – slijedeći kao vjernik „naravni zakon“ – uvijek, bez obzira na mogućnost „pogibelji“ – uvijek osuđivao sva zločinstva, bez obzira s koje strane ona dolazila.

opstanak (*Dasein*)

Zimmermann: „opstanak“ predstavlja jedinstvo „pukoga opstanka“ (*das bloße Dasein*),[47]„svijesti uopće“ (*Bewusstsein überhaupt*)[48] i „duha“ (*Geist*),[49] tako da to troje skupa sačinjava „'potpuni' opstanak u širem smislu. Tako on dolazi u obzir kada se govori o usvjetnom opstanku (Weltdasein) ili usvjetnosti (in-der-Welt-sein) za razliku od egzistencije“ (Ibid. 43-44)

Jaspers: „Opstanak je ono obuhvatno kada sam ja živo biće s početkom i krajem, kao takav zbiljski prostor u kojemu jest sve što ja jesam i što je za mene“ (Usp. Jaspers 1946: 53).

U opstanku se dakle susreću svi modusi čovjekova bitka-u-svijetu, ali tako da je on usmjeren na ono predmetno dano u svijetu, čije se prevladavanje u smjeru transcendencije događa tek na razini „egzistencije“.

osobnost (*personalitas*): „ona je (po Boethiusu) naturae rationalis individua substantia, tj. pojedinačna razumna narav (ne općenita), ukoliko je samostojna (subzistentna) i kao razumska (spram neosobnih supstancija) sposobna za samosvojnu (samostalnu, slobodnu) djelatnost. Po tome i jest 'psihološka bit' čovjekova (za razliku od životinje) njegova samosvijest, svijest o 'svijetu' (i bitku uopće) i svijest slobode (samoodlučivanja). Kao takav, čovjek je sposoban da prosuđuje razne vrijednosti i po njima da odlučuje, imajući svijest odgovornosti, o dužnosti, obavezama, te on tako može uozbiljivati samoga sebe ('samstvo', 'sopstvo', das Selbst), kao 'ćudorednu' (moralna, etička) bitnost (ličnost). Ukoliko je čovjek po svojoj naravi osposobljen religijski, to mu je 'naravno-religijska' bit. Svi ovi aspekti dolaze u obzir za cjeloviti antropološki bitak“ (Usp. Zimmermann 2001: 30-31).

[47] „Naprosto, puki opstanak (u užem smislu) = praktični životni prostor svega što mi je na korist ili štetu, što mi je ugodno ili neugodno, poželjno ili zazorno, u čemu uživam ili što mi je neprijatno, što kao svoj cilj ostvarujem, čemu se nadam ili zbog čega trpim i borim se – u težnji za srećom. U tome odnosu (Bezug) sa svijetom, ja sebe izvodim (vollziehe) koliko sam naprosto opstanak.“ (Usp. Zimmermann 2001: 43).

[48] „*Svijest uopće* ima čovjek ukoliko se misaono kreće svojim znanjem u sferi onoga što je objektivno ispravno, racionalno, što važi općenito za svaku svijest. U tome je 'prostoru' znanstveno znanje, što je nezavisno od misaonog subjekta i težnje za srećom.“ (Ibid. 43)

[49] „*Duh* (Geist) = 'ideje' (po Kantu) ili cjelovita ujedinjenja svega što je objektivno (u opstanku i svijesti uopće), ukoliko po odnosu s njima dobivaju pojedini predmeti jedinstvo, smisleni poredak.“ (Ibid. 44)

Povijesnost (*Geschichtlichkeit*)

Zimmermann: „'Svijetle točke' (egzistencijalnih trenutaka) čine i povijesni opstanak. Maloprije smo razlikovali 'vrijeme' i 'vremenitost',[50] a tako se razlikuje i 'povijest' (vremenski obvezna sveza događaja) od 'povijesnosti' (Geschichtlichkeit) subjektivno strukturirani oblik takvih bića, koja su smisleno određena da imaju (stvaraju) povijest). Objektivna se povijest osniva na (subjektivnoj) povijesnosti čovjekovoj. Kod Jaspersa je 'povijesno' (geschitlich), povijesna određenost (Bestimmung) racionalno nerazrješiva jednokratnost svake situacije, ukoliko je čovjek 'stavljen' u stanovitu situaciju, koji nije sebi odabrao, i koja u svojoj osobitosti nije razumljiva). Dok je ovdje 'povijesnost' shvaćena u širem smislu, ona dobiva preciznije značenje u vezi s 'vremenitošću', susret vremena s vječnošću u trenutnom aktu egzistencijalne odlučenosti“ (Ibid. 57-58)

Jaspers: za razliku od „historijske svijesti“ (*historisches Bewußtsein*) koja po Zimmermannu podrazumijeva *znanje o povijesti* ili „povijesna svijest“ (*geschichtliches Bewußtsein*), kao *svijest o vlastitoj egzistenciji,* mora biti osobna. Zahvaljujući toj svijesti svjestan sam sebe u komunikaciji s drugim povijesnim samobitkom (Selbstsein);[51] ja sam kao ja sâm u pojavi vremenski vezan za sukcesiju/redoslijed (*Nacheinander*) u jednokratnostima/neponovljivostima (*Einmaligkeiten*) mojih situacija i danosti“ (Usp. Jaspers 1946: 119).

Čini se da Zimmermann ovdje *korektno* tumači Jaspersovo shvaćanje „povijesnosti“ kao *subjektivno strukturirane,* kako bi odmah – možda poput Hegela – ukazao na to da je čovjek kao ζων λόγον εχον „*stavljen u zajedničko 'nasljeđe'* s ljudima svoje zajednice (napose narodne), tako da ga preuzima, usvaja… to je vanvremenska (vječna) mogućnost egzistiranja, samstvene odlučenosti, koja je apsolutna vrijednost iznad svih povijesno prolaznih (relativnih) sadržaja i ciljeva“[52] (Usp. Zimmermann 2001: 58).

---

[50] Zimmermann se ovdje referira na Jaspersovo *egzistencijalističko* „subjektiviranje vremena“ koje, premda ga nalazi i u „filozofiji života“, shvaća kao „prelaženje prošlosti i budućnosti u sadašnji doživljajni tren“ (Zimmermann), što je po našemu sudu sasvim ispravno razumijevanje „egzistencijala vremena“, budući da za Jaspersa vrijeme nije ništa drugo nego *ulaženje vječnoga u vrijeme* (Usp. Jaspers 1947: 82), za Heideggera pak „trohorizontalna ekstatička struktura“, zahvaljujući kojoj nam se „prošlost iz budućnosti *nabacuje* u sadašnjost“ (Usp. Heidegger 1979: 250).

[51] Zanimljivo je ovdje primijetiti da Zimmermann Jaspersov „samobitak“ (Selbstsein) prevodi kao „samstvo“, možda htijući sugerirati kako je kantovski mišljeno Ja (što ovdje s Jaspersom tumačimo kao samobitak) osuđeno na „osamu“, tj. na „ostavljenost od Boga“!

[52] Ovdje Zimmermann s pravom naglašava značenje „predaje“ (*Überlieferung*) u tijeku čovjekova samorazumijevanja u svijetu, budući da – kako ističe i sam Jaspers – „predaja“ sadrži tolike „skrivenosti (Verborgenheiten) i zaboravljenosti (Vergessenheiten)“ (Usp. Jaspers 1947: 24), čijim se „osvjetljavanjem“ (*Erhellung*) kao stjecanjem svijesti o sebi samome (*Selbstvergewisserung*) tek zadobiva *prava* egzistencija: „Ne

Prekosvjetnost, transcendencija (Überweltlichkeit, Transzendenz)

Zimmermann: „Kada je tome tako glede moje smrtne situacije, ne može onda ni '*prekosvjetnost,*[53] *transcendentnost'*, koju u njoj uočujem (innewerden), da bude 'metnuta pred' moje mišljenje kao nešto određeno, ograničeno, krajno: ona je samo beskrajnost, beskrajno neodređeno, ništa s obzirom na određenost (bezdan) - *nepredmetnost*. Ona je medium 'egzistencije', kao što je razum organ opstanka“ (Ibid. 47).

Jaspers: „Transcendencija je ono naprosto drugo. Mjerena prema načinu bitka svjetobitka (Weltsein) ona doduše nije ništa, ali je to Ništa pravi bitak u odnosu na koji je svaki svjetobitak samo drugi, a ne u samome sebi utemeljeni bitak. Svijet je stvoren, kao bitak on je bitak prijelaza, nedovršen, nije razumljiv iz samoga sebe, jest poprište jezika transcendencije za čovjeka. Čovjek je stvoren na sliku transcendencije, jest vlastiti izvor u svijetu, dok je svijet prostor za ozbiljenje njegove slobode“ (Usp. Jaspers 1947: 108).

Čini se kako ovdje ni Zimmermann niti Jaspers ne argumentiraju *filozofski*, već izričito *religijski*; oni naime „vjeruju“ da je bitak *stvoren* od transcendencije, zbog čega se prema njoj – kako s pravom uviđa Zimmermann – moramo odnositi „nepredmetno“ jer njegova danost nije spoznatljiva preko bića (*ontološka diferencija* u Heideggerovu smislu), već samo kroz iskustvo „smisla“ vlastite egzistencije, odnosno onih „graničnih situacija“ u kojima nam se vlastiti bitak nadaje (*ergibt sich*) iz iskustva „Ništa“. Uočljivo je također da Zimmermann poput Tome Akvinskoga koristi metodu „via negationis“[54] kako bi transcendenciju oslobodio svakoga pokušaja predmetnog utemeljenja, što je potpuno legitiman postupak, premda će kasnije – kao što ćemo vrlo brzo uvidjeti – stalno poput Akvinca pokušavati izvoditi dokaze o Bogu upravo iz „kontingencije“, tj. iz *predmetnosti*, čime se Bog *radikalno* čini *imanentnom* danošću svijesti,

---

odlučuje objektivni smisao povijesnog toka o djelovanju i životu pojedinca, on je s te strane baš tako nezaštićen kao i s obzirom na 'svijet': čovjek je u egzistencijalnom odnosu s poviješću ukoliko svojim odlučnim pothvatom (Wagnis) gleda u neizvjesnu budućnost, i ukoliko bez obzira na budući uspjeh ili neuspjeh prihvaća situaciju bezuvjetnim (heroičkim) zalaganjem samstva“ (Usp. Zimmermann 2001: 58). – Vrlo brzo ćemo uvidjeti što Zimmermann podrazumijeva pod *objektivnim tokom povijesti*!

[53] „Prekosvjetnost“ kako Zimmermann sebi prevodi riječ „transcendenciju“, neodoljivo podsjeća na „*sensus numinis*“ koji kao „osjećaj za Sveto“ (*das Gefühl des Heiligen*) predstavlja „osjećaj stvorenja (Kreaturgefühl)“, *osjećaj vlastite ništavnosti u odnosu na ono nadnaravno i nestvoreno*.

[54] „Nepredmetnost kao prvi negativni karakter transcendentnosti upućuje nas odmah na drugi: *nespoznatljivost* (ne-znatljivo, das Unwissbare). Ukoliko je transcendentnost (kao nepredmetnost) mišljenja, nije to mišljenje 'nemirno' poput razumskog (predmetnog, imanentnog), tj. ne polazi od jednog predmeta k drugome, nego je potpuni mir, nema napredovanja k nečem novome; ali time nije prestalo svako mišljenje, nije obustavljeno, naprotiv, u potpunom je (apsolutnom) kretanju, ne dolazi do nekog kraja, da bi se zaustavilo na svojem predmetu kao gotovo, nego se beskrajnim procesom kreće kao u bezdan.“ (Usp. Zimmermann 2001: 47) Zanimljivo je primijetiti kako Zimmermann ovdje izrijekom odbacuje mistiku Meistera Eckharta, u kojoj se Bog razumije kao „bezdan“ ili „ponor bitka“ (*Abgrund des Seins*) u koji – opet po Zimmermannovu uvidu – *srlja* novovjekovni subjekt, a s njime i Jaspersova filozofija egzistencije!

zbog čega sama taj svijet – paradoksalno – postaje nužnim uvjetom konstitucije *egzistencije Boga*.

razum: „Kažemo li razum (intellectus, Verstand) ili sposobnost mišljenja, uzimamo misaonu funkciju prvenstveno kao pojmovno znanje kojim u osjetilnim sadržajima svijesti uočujemo (intus-legere) ono što je bitno, zatim, kao pojmovno spajanje u neposrednim evidentnim sudovima; za posredno spajanje (zaključivanje) kažemo (osim 'razum') također 'um' (ratio, Vernunft). U ovom smislu zovemo priznavanje razuma kao samostalnog spoznajnog izvora 'intelektualizam' (ne 'racionalizam', jer se razum oslanja na osjetilno iskustvo)“ (Usp. Zimmermann 2001: 31).

religija, naravna/nadnaravna: „Razumski spontane istine i dužnosti, koje se osnivaju na odnosu ljudske naravi s Bogom, čine sadržaj 'naravne religije'… Dok nam naravna religija kaže da je smisao života ljubiti Boga u vršenju naravnog (razumski poznatog) moralnog zakona“, *nadnaravna religija* počiva na „nadnaravnoj objavi“ po Kristu, u kojoj je sadržan i „nadnaravni smisao“ (svrha) ljudske egzistencije - *prekosvjetni život*. U tom se pogledu filozofija i teologija bitno razlikuju: „Naučno je razgraničenje između filozofije i teologije u tome da prva utire put drugoj – u tom smislu, da filozofija racionalno opravdava naravnu religiju (kao osnovicu životnog smisla), a teologija nadnaravnu (tj. historijski fakat objavljenosti po Kristu), koju onda i tumači po crkvenom auktoritetu“ (Ibid. 32). Vidimo da Zimmermann ovdje ni za pedalj ne odstupa od *Aeterni Patris*, enciklike Lava XIII.: prvo, *filozofija je „sluškinja teologije“ zato što može biti samo organon „naravnoga“ opravdanja vjere* i, drugo, samo „crkveno učiteljstvo“ može *propisivati* način ozbiljenja nadnaravnih istina. *Sklad* naravnoga i nadnaravnoga poretka zrcali se, po Zimmermannu, upravo u čovjeku, odnosno u njegovoj „povezanosti“ s Bogom na obje razine, „s tom osnovnom razlikom, da je naravno sjedinjenje u posmrtnom životu razumsko ili posredno (preko stvorenog svijeta), dok je nadnaravna sreća (blaženstvo) u neposrednom zrenju s ljubavlju Boga. Oba ova cilja ne postoje zajedno (jer zrenjem prestaje posredno znanje ukoliko njime znamo za Boga samo donekle u zrcalu); s kršćanskog je gledišta određen ljudima nadnaravni cilj“ (Ibid. 33-34). Ovdje je jasno uočljiv, *prvo*, Platonov motiv *neposrednoga zrenja Boga* u preegzistenciji duše i, *drugo*, Pavlovo – također Platonom i njegovom usporedbom sa spiljom nadahnuto upozorenje – da „sada doista gledamo kroza zrcalo, u zagonetki, a tada – licem u lice! Sada spoznajem djelomično, a tada ću spoznati savršeno, kao što sam i spoznat!“ (1 Kor 13,12).

smrt (*Tod*)

Zimmermann: „…[smrt] ide u sam opstanak, uključena je u njemu i kao takva je predmetom svačijeg znanja. No kad se ne radi o smrti bilo kojeg čovjeka, nego kad mi bude svjestita moja vlastita smrt (ili od nekog 'mojega'), kad zamislim kako mogu svakog trena prestati da živim, tada mi se moja usvjetnost ukazuje posve *ništava* (nichtig), svijet gubi značenje za mene, biva bezvrijedan, besmislen, – nema smisla da snujem nešto o budućnosti, da očekujem budući uspjeh, kad mi se opstanak pretvara u 'ništa', u predmetno 'ništa', jer bivam iskopčan iz svijeta, moj usvjetni 'sistem' biva poništen (zunichte werden), kao da sam zakoračio u bezdan, u nesavladivu (kao 'zid') granicu, koja me 'pogodila' (betroffen) valom *tjeskobe, strepnje* (jeze, groze, Angst)“ (Ibid. 46).

Jaspers: „Smrt kao objektivna činjenica opstanka još uvijek nije granična situacija… Čovjek koji znade da će umrijeti ima to znanje kao očekivanje za neku neodređenu vremensku točku; ali sve dok smrt za njega ne igra nikakvu drugu ulogu nego samo brigu da je se izbjegne, sve dotle smrt ni za čovjeka ne predstavlja graničnu situaciju“ (Usp. Jaspers 1946: 220).

Dok se za Zimmermanna i primjerice Heideggera cjelokupna čovjekova egzistencija razvija ne pod vidom vječnosti, nego pod vidom svijesti o vlastitoj konačnosti, smrtnosti (Heideggerov „egzistencijal“ *bitak-pri-smrti, Sein-zum-Tode*, što je dakako ugrađeno u temeljni kršćanski nauk o spasenju (*soteriologija*)), Jaspers, odbacujući ovo *ontološko* shvaćanje smrti, izričito ukazuje na to da „svijest o smrti“ stječemo najprije iskustvom „gubitka“ voljene osobe, Bližnjega naprosto. Smrt je za Jaspersa „najdublji rez“ kojim se u ovosvjetnom životu prekida zajedništvo, „komunikacija“, mogućnost da se bude u blizini Drugoga naprosto. Strepnju, tjeskobu u susretu sa smrću Drugoga, doživljava samo onaj tko je i tog Drugoga i samu smrt običavao promatrati kao sebi raspoloživu „robu“, čiji gubitak nužno uzrokuje suze, bol i patnju, ali opet ne zbog izgubljenoga Bližnjega, nego zbog mogućnosti raspolaganja (Usp. Flőhl 1979: 18).

spiritualizam: „Kada kažemo da čovjeka sačinjava dvojno jedinstvo (kao njegova bit, narav, osoba), to znači tijelo s dušom kao zajednički princip vegetativnog i osjetilnog života (nagona, čuvstvovanja…). Ukoliko je duša (anima) osposobljena – razumom i voljom – za nadosjetilno vrijednosnu sferu (znanstvene, moralne, religijske, estetske djelatnosti), i ukoliko kao takva nije usebno komponirana s materijom (bezmaterijalna), kažemo da je duh (spiritus). Nazor, koji to priznaje, zovemo 'spiritualizam' (za razliku od drugih istoimenih značenja)“. (Usp. Zimmermann 2001: 31)

svijet (*Welt*)

Zimmermann: „U navedene tri sfere (ukupno = opstanak) odnosim se spram mnogostruke različne objektivnosti, tj. spram 'svijeta'… Svijet možemo uzeti ovostrano, subjektivno i objektivno: kao pojedinačni opstanak u svijetu i kao zbiljnost neovisnu od životnog opstanka; oboje je povezano (kao opstanak želim znati kako je u zbiljnosti, a samu zbiljnost shvaćam subjektivno, perspektivno, samo kao isječak mišljene objektivnosti“ (Ibid. 44)

Jaspers: „Zbiljski svijet, kao objektivno empirijski, koji shvaćam kao *prirodni, uporabni, tehnički, društveni, gospodarski i politički svijet*, jest dakle izdvojen iz konkretne sadašnjosti opstanka, iz kojega se i za koji se spoznaje. On postaje svijet koji je iz iskušene sadašnjosti zamišljen u nekoj presižućoj cjelini koja svoju zbiljnost legitimira samo iskustvom u toj sadašnjosti“[55] (Usp. Jaspers 1946: 76).

Dok Zimmermann, na vrlo začuđujući način, shvaća „svijet“ *subjektivno* i *transsubjektivno*, kao *ovostranu* „ukupnost“ (zbroj) opstanka živućih (svjesnih) subjekata, čime ukida njegov karakter mogućega i zbiljskoga iskustva u Kantovom smislu, a time i njegov karakter „horizonta“ (Husserl), Jaspers izričito naglašava taj njegov apriorni karakter nad-horizonta, unutar kojega se uopće ozbiljuju spomenuti *posebni* svjetovi.

usvjetnost, imanencija (*Innerweltlichkeit, Weltsein, Immanenz*)

Zimmermann: usvjetnost je „kao takva (konstitutivno) postavljena na apsolutne granice, u '*granične situacije*', na kojima se lomi ili izjalovljuje (scheitert) sav usvjetni opstanak, tj. sav svijet gubi značenje za mene… Isto je - iskusiti graničnu situaciju, bivati egzistencija (egzistirati) i transcendirati. Nije to plod postepenog (diskurzivnog, razumskog) mišljenja, koje polazi od jednog predmeta do drugog (jer 'ništa' i nije predmet znanja); prijelaz je od usvjetnosti u egzistenciju 'skokovit' ili posve jednostavan ukoliko sam iskusio 'ništa svijeta' ili transcendentnost“ (Usp. Zimmermann 2001: 46).

Jaspers: „*Nazovemo li svjetobitkom (Weltsein) sve imanentno, sve što se pojavljuje kao predmet*, tada je oboje svjetobitak - obuhvatno (das Umgreifende), koje smo mi, i obuhvatno koje je svijet; oboje postaje pojavom kao svjetobitak u onom istraživo predmetnom za svijest

[55] „Premda je mišljen kao općenito važeća zbiljnost, koja je za svaku svijest uopće ista, njezina se *verifikacija* uvijek iznova nalazi *samo u zbiljskoj situaciji opstanka*“ zato što „svijet“ nije za Jaspersa – suprotno „svemiru“ (*Weltall*) – ništa dogotovljeno (Jaspers time, čini se, aludira na čin božanskoga stvaranja) – već prije svega (simbolički rečeno) beskonačni horizont otvorenosti za sva moguća nova razumijevanja, tumačenja i na naposljetku za uvijek moguća konstituiranja novih svjetova, pri čemu bi sam svijet mogao biti razumljen u Husserlovom smislu, kao „horizont svih horizonata“ koji kao *netumačiv* predstavlja nužni uvjet tumačenja svih unutarsvjetovnih fenomena (Usp. Husserl 1990: 36).

uopće. Svijet je u tom smislu mogućnost iskustva realnosti u prostoru i vremenu koja nas izaziva na napredovanje našega spoznavanja preko svake granice; svijet je izlaženje u susret svim načinima obuhvatnoga koje postaje opstanak, kao univerzalna iskusivost posredstvom svijesti“ (Usp. Jaspers 1947: 88).

Hermeneutički rečeno, čini se kako je ovdje tumač (Zimmermann) bolje razumio autora (Jaspers) negoli on samoga sebe. Naime, dok Zimmermann s pravom naglašava da je „svijet“, razumljen u svojoj najvećoj mogućoj širini, horizont događanja onih „graničnih situacija“ u kojima čovjek uopće može izvršiti uspon (*Aufstieg*) k transcendenciji, Jaspers na ovome mjestu ostaje s Kantom u sferi *imanencije* (*usvjetnost*), u kojoj se uopće ne vidi nikakva izlaza iz apriornih formi prostora i vremena koje je F. D. E. Schleiermacher svojedobno označio kao „ropske“.[56] Upravo u pogledu toga problematičnim postaje Jaspersov pojam „univerzalna iskusivost“ (*universale Erfahrbarkeit*) zato što se Jaspers ogrješuje o Kanta, tj. zanemaruje zadane uvjete iskustva, zbog čega bi ga se ponekad moglo „optužiti“ da poput skolastičko-neoskolastičke filozofije radikalno prekoračuje upravo one granice iskustva koje je postavio samom svom shvaćanju egzistencije kao bitno *nepredmetne*. *Danost* nečega ili nekoga za svijest, kao što su davno pokazali Nietzsche i Husserl, uvijek je *perspektivistička*, odnosno u *horizontima*, nikad jednoznačna niti jednoznačno „postavljena“ u Fichteovu smislu.

um (→ *razum*): „Izrazom 'um' u širem smislu označujemo sveobuhvatne spojitbene (sintetičke) funkcije mišljenja kojim shvaćamo cjeline (svijet, duševni život…), općenite sveze (jastva sa svijetom…), i nepojavne izvore zbiljnosti (po filozofiranju). Sve su te funkcije – razumske, odnosno umne (koje se mogu i sinonimno uzeti kao 'razumske') – manifestacije duha. Uman je čovjek, koji ne samo što je sposoban za vrednovanje raznih dobara, kao i za shvaćanje svršne (s obzirom na najveće dobro) uređenosti života ili pravog mu smisla, nego se i voljno prema tome oblikuje (uzbiljuje), i time samoga sebe izgrađuje (razvija) kao moralno vrijednu ličnost. Um je (strogo uzevši) misaono rukovodstvo ukupnog voljnog života u vidu najviših vrednota (ne tek po vitalnom snalaženju)“ (Usp. Zimmermann 2001: 31).

zbiljnost, zbiljski bitak, realnost (*Wirklichkeit*): „bitak (esse, das Sein – suprot nebitka, ništa) takvog bića (ens, das Seiende) koje postoji (bivstvuje, egzistira) neovisno o našeg mišljenja, ne samo kao misaoni sadržaj, nego tek onda ako je nešto 'metnuto pred' predmet (objekt) misaone svijesti, što nije misaono (idealno). Zbiljsko je što 'transcendira' (prelazi) sadržaj

[56] „Pitam vas dakle: što čini Vaša metafizika – ili ako ne želite ništa znati o zastarjelom imenu koje Vam je odveć historijsko – Vaša transcendentalna filozofija? Ona klasificira univerzum i razdjeljuje ga na ova i ova bića, ona slijedi temelje onoga što postoji i deducira nužnost zbiljskog, ona iz same sebe ispreda realnost svijeta i njegove zakone“ (Usp. Schleiermacher 1987: 208; Pavić 2002: 491).

mišljenja (nije njemu imanentno), stoga su zbiljske ne samo stvari izvanjskog (osjetilnog, tjelesnog) svijeta, nego i svijesni (doživljajni) akti htijenja, osjećaja … 'Zbiljnost' (aktualnost) može označavati što je suprotno od 'mogućnosti' (potencijalnost), bilo da nastaje prelazom od mogućnosti u zbiljnost (čin, akt), dakle uzbiljenjm (aktualiziranjem, realiziranjem, Verwirklichung), ili da egzistira bez takovog prelaza“ (Ibid. 30).

1.5. Jaspersov i Zimmermannov odgovor na „negativnu“ situaciju nacizma

Naprosto je nevjerojatno kako s jedne strane Jaspers tvrdokorno brani *nepovredivost* i *samoutemeljenost* egzistencije u njezinom *slobodnom* „zamahu“ k transcendenciji, a Zimmermann, s druge strane, cjelokupni horizont čovjekova bitka-u-svijetu promatra *sub specie aeternitatis*, dok u *stvarnome* životu Jaspers, poput sv. Petra koji je do zore tri puta zanijekao Krista, već prilikom prve „kušnje“ koja dolazi s pojavom nacizma, doživljava *egzistencijelno-moralni* pad pred njemačkim oficirom, negdašnjim svojim studentom, izjavljujući svoju *lojalnost* NS-režimu riječima: „Budite sigurni da ništa neću učiniti protiv ovoga režima“ te na upozorenje spomenutoga na židovsko porijeklo njegove supruge mirne duše odgovara: „Da, to je veliki problem!“ (Usp. Jaspers 1996: 85) Zimmermann, nasuprot njemu, ogorčeno ustaje i protiv Pavelića i protiv komunističkoga režima; iz Kerestinca spašava od ustaškoga režima brojne uglednike srpskoga, židovskoga i hrvatskoga porijekla, da bi ga upravo neki od tih osudili na sudu časti, zbog čega – kako sam kaže – „ostaje bez kruha“ i karijere.

Cjelokupnu „negativnu situaciju“ Jaspersova reagiranja na upite njegova studenta u Berlinu vrlo iscrpno opisuje Željko Pavić u svom „Pogovoru“ prigodom objavljivanja dva, do tada neobjavljena, Zimmermannova spisa iz ostavštine koje je sačuvao fra Bonaventura Duda:

„Jaspersova je žena bila Židovka. Biva pozvan u Berlin zbog toga, s njim uljudno razgovara djelatnik Gestapo-a koji ga, čak izašavši na trenutak kako bi mu omogućio uvid u gestapovski dosje o njemu, upozoruje na to da je njegova žena Židovka i da će to, ukoliko je ne napusti, posljedovati velikim problemima za Jaspersa, najprije njegovim uklanjanjem s heidelberškoga sveučilišta, a potom se 'sve zna'“.

Na spomen židovskoga porijekla njegove supruge Jaspers odgovara: 'Da – to je veliki problem!' (Usp. Jaspers 1996: 85)

Za koga, za Jaspersa ili za Gestapo?

Za Gestapo sigurno nije!

Jaspersa, međutim, muči jedan drugi problem: u spisu, koji mu je na uvid stavio spomenuti gestapovac ostavivši ga na trenutak samog, pisalo je da je on „državni neprijatelj“ (Ibid.). Jaspers stoga, nakon pročitanoga dosjea i kratkog premišljanja, kaže: 'Naravno, ja ne mogu odobriti Vaše shvaćanje o Židovima, jer moja je supruga *Židovka* — Vi ćete to razumjeti. Ali ja sam odani građanin države. [...] Možete se pouzdati da ništa neću poduzeti protiv ove države' (Ibid.). Što bi na ovo rekao grof *Claus von Stauffenberg*, čija je obitelj izravno vlastitim bogatstvom sudjelovala u dovođenju Hitlera na vlast, koji je u Egiptu izgubio ruku i prije toga jedno oko, ali koji je, nakon što je vidio sva – kako bi rekao Stjepan Zimmermann – 'krvološtva' u Rusiji, s ona tri prsta koja su mu preostala na lijevoj ruci, aktivirao eksplozivnu napravu u svojoj torbi u Führerovoj kancelariji, htijući time ubiti ne samo Hitlera, nego i zlo u sebi koje ga je učinilo sudionikom svega toga?!“ (Usp. Jaspers 1996: 54; Pavić 2003: 84).

Nasuprot Jaspersovu pacifizmu i lojalnosti, Zimmermann neumorno „djeluje“ po vlastitoj vjeri i savjesti. Tako mu preko nekih ustaških namjesnika, bivših studenata, uspijeva „izravnom intervencijom spasiti sigurne smrti oko 50, što Srba, pa komunista i Židova“ (Usp. Zimmermann 2003: 17). I o tomu Pavić izvještava u svom „Pogovoru“: „Spašavanje tih ljudi Zimmermann nije radio ni zbog kakvog svog 'marksističkog' uvjerenja, što mu čak predbacuje biskup Premuš u razgovoru između Zimmermanna i Bauera davne 'devetstodvadesete (ili dvadesetprve)', ali kasnije i mnogi najutjecajniji dužnosnici ustaškoga pokreta. Upravo na tom primjeru pokazuje se duboko nerazumijevanje koje na ovim prostorima vlada ne samo zbog nerazumijevanja tuđe pozicije, nego i zbog straha od nje, koji je po sebi uvijek iracionalan. Zimmermann je naime među prvima uzeo ozbiljno u obzir teorijske i praktične implikacije marksizma i staljinizma. Najveća ironija jest to da je Zimmermann, koji je već u svojim ranim radovima osuđivao Staljinova 'krvološtva', zbog toga bio u nemilosti kako ustaša, dakako do 22. 6. 1941. godine, kada Hitler napadajući Sovjetski savez raskida pakt sa Staljinom, tako i od komunista, razumije se do rezolucije Informbiroa 28. 6. 1948. godine.

Premda je 'i onda znao – a i danas pogotovo znadem – da su barbarstva i na drugim stranama' (Ibid. 20) dakle ne samo na ustaškoj, Zimmermann spašava ljude smatrajući to svojom 'čovječanskom dužnošću' i 'titrajući' vlastitom glavom piše pismo Paveliću 6. 1. 1942. godine, u kojemu mu izrijekom kaže: 'Ovi krvavi progoni Srba, komunista i Židova biti će sramotna stranica u kulturnoj povijesti Hrvatske' (Ibid.). Uzeti u zaštitu one koji su 'programski' već bili osuđeni na smrt i javno se zgražati nad velikodušnim predavanjem Istre i Dalmacije 'savezničkoj' fašističkoj Italiji upravo govore o tome da je Zimmermann vrlo dobro znao što

jedna takva politika može značiti za budućnost hrvatskoga naroda. Jer, kao što je rekao kralju Aleksandru da će njegova hegemonistička politika – prilikom mogućeg prevrata – uroditi okretanjem Hrvata protiv Beograda… Sve mu to nije pomoglo da ne bude na 'sudu časti' osuđen upravo od onih koje je spasio sigurne smrti i da ga na ulici isti ti ljudi uopće ne primjećuju kada idu pokraj njega. Jedino sirotinja...“ (Usp. Pavić 2003: 84)

Možda je Jaspersu u onome trenutku „izjave lojalnosti“ nacističkome režimu nedostajalo ono temeljno filozofsko-ljudsko „orijentiranje u svijetu“ (*philosophische Weltorientierung*), bez kojega nema onoga „svjedočenja istine“, zbog kojega su Bruno i Galilej spremno otišli na stratište, a o kojima je sam Jaspers napisao knjigu. Ovu sam „zgodu“ o Jaspersu i Zimmermannu uzeo *namjerno* kako bih na konkretnome primjeru pokazao koliki može biti jaz između onoga za što se teorijski zalažemo i našega osobnoga, egzistencijalnoga „angažmana“, u odnosu na koji bi se Zimmermanna *jamačno* moglo smatrati većim egzistencijalistom i humanistom od samoga Jaspersa, ma koliko to na prvi pogled moglo zvučati *sablažnjivo*!

Također vidimo da Zimmermann – za razliku od Jaspersa – nije bio nimalo *lojalan* režimu nego da je, štoviše, radio protiv njega spašavajući brojne komuniste, Srbe i Židove, po cijenu – kako samo kaže – *vlastite pogibelji*, što ga bitno razlikuje od Jaspersova pokušaja *prezimljavanja* pod Trećim Reichom, kako je to svojedobno Adornu prigovarala Hannah Arendt (Usp. Arendt/Jaspers 1985: 77-79; Pavić 2003: 117). To dakako nije tema ove radnje, ali se svakako ne može isključiti, niti se smije zanemariti ta moralna pozadina.

2. EGZISTENCIJA KAO ZADAĆA–TEMELJNI „EGZISTENCIJALI“ JASPERSOVE FILOZOFIJE

2.1. Zimmermannove vjerske „prethodnice filozofije“

Pozivajući se na Jaspersov spis *Vernunft und Existenz*, Zimmermann pokušava dati prikaz „*suvremene filozofijske situacije*“ koja je po njemu – kao što smo već vidjeli i u uvodnome dijelu ovog rada – bitno određena Kantovom filozofijom razumske nespoznatljivosti „stvari po sebi“, uz koju dolaze Kierkegaard i Nietzsche, koji su po njemu bitno obilježili „pozadinu Jaspersovog egzistencijalizma“ (Usp. Zimmermann 2001: 17) Zimmermann je, rekli bismo, tu interpretacijski u pravu zato što Kierkegaard sa svoje strane nastoji izbjeći svako „posvjetovljenje“ (*sekularizaciju*) kršćanstva u korist slobodne pojedinačne vjerničke egzistencije, tako da je – gledano iz perspektive samoga Jaspersa – razumljivo to što Kierkegaard svakoj „službenoj“ religiji, braneći pojedinca, suprotstavlja „izvansvjetovno kršćanstvo“, tj. kršćanstvo slobodno od svake religijske *forme*, dok Nietzsche po Jaspersu želi stvoriti onaj „vakuum“, iz kojega bi se trebao roditi *novi bitak* (Usp. Jaspers 1960: 12.).Pri tome se – po mom sudu – uopće ne radi o „vakuumu“ *Ništa* koji izričito naglašava Zimmermann kako bi pokazao *nihilističku* i *agnostičku bit* Jaspersove filozofije egzistencije, nego o „vakuumu“ koji bi našu svijest trebao radikalno osloboditi od svih naših umišljaja i predodžbi o zbiljnosti, idola naprosto u Lockeovom smislu. Nakon te, rečeno s Husserlom, „eidetske redukcije“, odnosno nakon *namjernoga* stvaranja takvoga „vakuuma“ svih naših svjetonazornih i vjeronazornih umišljaja o zbiljnosti, kao preostatak ili – još gore, *zaostatak* – ostaje samoj sebi prepuštena, *usamljena pojedinačna egzistencija* ili – kako bi rekao sam Jaspers – „prazno jastvo“ (*leere Ichheit*) koje kao Ja može biti ozbiljeno samo putem „komunikacije“, tj. dopuštanjem da me Drugi odredi u mojemu vlastitu bitku, možda čak potpuno radikalno mišljeno u Lévinasovu smislu, jer ni za Jaspersa „usamljenost“ nije ništa drugo nego „*nedostatak komunikativne vezanosti* za Drugo“ (Usp. Jaspers 1947: 79), nesposobnost da se *tako* „objavimo“ Drugome, da se ono u tom činu *objave* istodobno ozbiljuje kao ono sâmo. Drugim riječima: *takva hermeneutika ne smije činom razumijevanja ubiti razumljeno*!

Zimmermann sa svoje strane prigovara Jaspersu sve što je on uočio i prikazao kod Kierkegaarda i Nietzschea - gubitak čvrstoga temelja (orijentacije) u svijetu, osjećaj *apsurdnosti smisla* vlastite egzistencije, bijeg u transcendentno kao bijeg od života i odgovornosti za svijet, *„vjernost zemlji“* kao osnovicu nevjere, odnosno suvišnosti Boga i dr., što za posljedicu ima jednu „beskrajnu refleksiju“ koja kao „bespočetna“, opet u smislu

bespočetnoga početka Hegelove *Znanosti logike*, tj. proizašla iz same sebe, promatra samu sebe kao *cjelokupnu zbiljnost*, kao svijet u kojemu ona (kao apsolutni duh) može susresti *jedino* samu sebe, bez Bližnjega i Drugoga, bez „komunikacije“ uopće.

Ta prepuštenost egzistencije samoj sebi i njezin pokušaj da se zasnuje isključivo na svojim moćima dovodi do *tragike* koja rađa sumnju i nepovjerenje prema svemu u svijetu; *sve što dolazi u susret* upravo ta pojedinačna, usamljena i napuštena egzistencija nužno doživljava kao ono „prijeteće“, „ugrožavajuće“ i „zastrašujuće“ (*das Beängstigende*). Razlog tome leži prije svega u tomu što se usamljena egzistencija kreće u okvirima zadanoga „sistema“ koji kao *cjelina* guši sve pojedinačno - *samo je cjelina istinita* (Akvinski, Hegel), a pojedinačno je kao „otpad od cjeline“ (*Abfall vom Ganzen*) nužno neistinito i utoliko „zlo“ (Usp. Pavić 2004: 107). Iz svega toga nastaje *temeljni osjećaj ništavnosti* egzistencije koja bez Boga i bez čovjeka hoće jedino samu sebe kao temelj svojega bitka (poput Škotove, Schopenhauerove i Nietzscheove „volje za volju“).

Za takvu situaciju Jaspers, kako naglašava Zimmermann, krivi protestantsku teologiju koja je „pod utjecajem Kierkegaarda“ učinila da se Boga smatra budalom time što se novozavjetnim kršćanstvom prikazuje to što ono doista nije“ (Usp. Jaspers 1960: 36; Zimmermann 2001: 18). U sudaru s ništavilom individualna egzistencija odgovara „vjerom“ u vlastiti bitak i u mogućnost oslanjanja na vlastite egzistencijalne moći; *istina* nije spoznaja izvanjske stvarnosti po principu „adequatio intellectus et rei“ (Toma Akvinski), što je za skolastičko-neoskolastičku filozofiju bio jedini jamac istinitosti (objektivnosti) spoznaje koju je Kant svojim „kopernikanskim obratom“ potpuno stavio izvan snage, tako da je preostala samo „usebna refleksija“ (tako Zimmermann prevodi njemačku riječ „Selbstreflexion“), *bijeg u sebe iz svijeta*, svijeta koji – kao što smo vidjeli – nije ništa drugo nego ono prijeteće, „tuđe“ (*das Fremde*) ili *drugobitak* (*das Anderssein*) u Hegelovu smislu, koji se nikada ne može spoznati te utoliko niti ukinuti u toj svojoj *drugosti* (*Andersheit*), kako je to zamišljao Hegel. Tu je, protiv Hegela, Kant svakako bio u pravu.

Svaka je spoznaja *relativna*, tj. *odnosna* u Aristotelovu smislu, pri čemu me sam tijek spoznavanja uvijek iznova – kako je to dobro primijetio sv. Augustin – odvlači od moje egzistencije i baca u *predmetni, osjetilni* „opstanak“ (*Dasein*), zbog čega egzistencija nikada ne dolazi do pitanja o samoj sebi, tj. do pitanja: „Tko sam ja sada?“, s onu stranu svih unutarsvjetovnih (imanentnih) i „prekosvjetnih“[57] (transcendentnih) odredbi. To Jaspersovo

[57] Tako Zimmermann prevodi Jaspersov termin „überweltlich“!

karakteriziranje Kierkegaardova i Nietzscheova „egzistencijalizma“ – kao što smo već nagovijestili – Zimmermann shvaća „autoportretski“ (Usp. Zimmermann 2001: 39); suočena s besmislom svoje uronjenosti u *predmetni* opstanak, neostvarena egzistencija ostaje samoj sebi trajna *zadaća*, stavljena u odgovornost samoj sebi, „pod vidom vječnosti“ (*sub specie aeternitatis*) ili pod vidom „smrti Boga“ (Nietzsche) i odsutnosti bilo kakve pouzdane „nîti vodilje“ (*Leitfaden*) koju ne može pružiti ni „znanost“ duboko ogrezla u regije bića kao pukih predmeta.

Iz te perspektive Zimmermann sada pokušava razumjeti i „Kierkegaardov *protucrkveni* stav“, odmah s pravom naglašavajući da taj stav nije nužno i „protukršćanski“, „jer se Kierkegaard, kao protestant, smatra kršćaninom i kao takav (…) upravo borbeno istupa protu crkvenom kršćanstvu“ (Ibid. 19), tj. *katoličanstvu*.[58] „Liberalni protestantizam“, vraćajući se vjeri kao temelju individualnoga bitka (Jaspers tumačeći Kierkegaarda kaže: „kako *vjeruješ*, tako jesi, vjerovanje je bitak“) (Usp. Jaspers 1960: 17; Zimmermann 2001: 18) odbacuje dakle sve pozitivno-pozitivističke[59] momente kršćanstva te sâmo *Sveto pismo* doživljava kao onu nît vodilju za, kako kaže Zimmermann, „uzbiljenje“ vlastite egzistencije. Za tako shvaćeni protestantizam potpune okrenutosti sebi i svojoj „nutarnjosti“ (*Innerlichkeit*) sasvim je neprihvatljivo bilo kakvo *racionalno opravdanje Božje egzistencije*, bilo da se ono izvodi *filozofski, teološki* ili *historijski*.[60]

Taj individualno-subjektivni obrat *liberalnoga* protestantizma onemogućuje, po Zimmermannu, bilo kakav „*objektivno istiniti* sud o Božjoj egzistenciji u odnosu spram Krista“ (Usp. Zimmermann 2001: 20), koji je moguće donijeti samo posredstvom racionalne metafizike, odnosno – kao što smo vidjeli u uvodnome dijelu – „noetike“, jer samo noetika

---

[58] Za to je po Zimmermannu kriv „slobodoumni (liberalni) protestantizam“ koji u stvarima istine odbacuje svaki „crkveni autoritet“, a s njome i cjelokupnu unutarcrkvenu hijerarhiju: „Taj apostolsko-crkveni autoritet (kao bogoobjavljeni) priznaje katolička Crkva (kao historijska organizacija) – i *opravdava*, tj. historijski dokazuje fakat bogoobjavljenja po Kristu [i njegove legitimacije učiteljskim nasljednicima]; a 'historijski' znači uglavnom: putem Biblije (novozavjetnog Sv. Pisma), dakako na pretpostavci *razumski* (racionalno) spoznatljive (i filozofski dokazive) egzistencije Božje. To su 'preambula fidei' (prethodnice vjere) – i to, u prvom redu, zabacuju liberalni protestanti, a slijedom toga i objavljeni sadržaj (istina) kršćanske religije“ (Usp.Zimmermann 2001: 19-20).

[59] U ovom ću radu cijelo vrijeme za religiju rabiti izraz „pozitivno-pozitivistička“, imajući u vidu filozofsku kritiku religije od Hegela do Heideggera, kako se „pozitivno“ ne bi shvatilo kao neka vrijednosno-etička kategorija, već isključivo kao latinski mišljeni „positum“.

[60] Temeljne postavke „liberalnoga protestantizma“ Zimmermann objašnjava na sljedeći način: „*Filozofski* se ne može osigurati istina o Božjoj egzistenciji, jer naš razum ne može (po Kantu) prelaziti granice iskustvenog znanja; *historički* se ne može [osigurati], jer Biblija nije historički pouzdan izvor. Kao nasljednici 'prosvjetiteljskog' doba (18. stoljeća), oni su i nasljedno preuzeli averziju spram Crkve; o Bibliji su naučavali (i danas uče), da je nastala samo po nekršćanskim utjecajima; dogme su stali evolucionistički tumačiti (neki su zalutali čak u monizam); zastupaju etiku snage, progresa, a kao kršćanski element priznaju samo 'vjerovanje' u subjektivnom (praktičnom) smislu kao 'doživljavanje', kao 'iskustvo' pouzdanja u Isusa, na čijem se djelu očituje Božja moć, koja će njegovu ličnu propast obratiti u pobjedu nad svijetom“ (Usp. Zimmermann 2001: 20).

može pružiti apsolutnu spoznaju koja se „osniva na općenito uvjerljivoj, za sve ljude važećoj (objektivnoj) istini“ (Ibid.) na kojoj počiva i naš *vrijednosni* odnos prema svijetu. Zimmermann time samo ponavlja stari skolastički nauk da *ontologija prethodi etici,* tj. da bez razumijevanja „bîti bitka“ ne može biti nikakvoga vrijednosnoga stava prema njemu. No, pođemo li od toga da ta *bit bitka leži u sudu,* tada je jasno zbog čega su u Zimmermannovoj *racionalnoj* (objektivnoj) metafizici ne samo vjera, nego i sam Bog, prepušteni tijeku našega suđenja, tako da ni naš *vrijednosni* odnos nije ništa drugo nego rezultat tih *noetičkih* operacija, i bez svijeta i bez Boga!

Stoga je jasno da u odnosu na tako postavljenu racionalnu metafiziku (*teodiceju, naravno bogoslovlje*) o Bogu, taj „liberalni protestantizam“ (koji Zimmermann pripisuje i Kierkegaardu i Jaspersu) nije ništa drugo neko puki „iracionalizam“ koji polazi od toga da nakon *Istočnoga grijeha* čovjek više nije u stanju čuti i razumjeti govor Boga, a time ga ni spoznati, tako da „istina“ ostaje za Zimmermanna potpuno prepuštena *individualnom, voluntarizmu, nestalnosti* (*relativnosti*) u kontingentnim[61] uvjetima njezinoga *egzistencijelnog* doživljavanja. „Božje vodstvo“ (*Führung Gottes*) čini suvišnim svako „učiteljsko vodstvo“ koje guši *slobodnu volju* pojedinca,[62] odnosno mogućnost da se *slobodno* opredijeli za Boga, pri čemu se jasno pokazuje da bi za Zimmermanna bio neprihvatljiv i nauk o volji jednoga Dunsa Škota koji je jedino volju – nasuprot razumu – proglasio istinski slobodnom zato što je ona jedina u stanju da *hoće samu sebe*, bez ikakve uvjetovanosti događajima u svijetu puke kauzalnosti kojom je zarobljen motriteljski um. Budući da je „nemoćna“ za racionalnu spoznaju Boga, ta je *iracionalistička* struja protestantizma, također po Zimmermannu, *nemoćna* da smisleno uredi svoj „religijski-moralni život“. Tom bi se Zimmermannovom izričaju moglo prigovoriti mnogo toga, posebice u smislu jednog Maxa Webera, no to prekoračuje granice ovog rada.

No naposlijetku, Zimmermann, možda, *odlučno* griješi kada protestantizam proglašava „iracionalizmom“, ne samo što sebi u tom slučaju daje pravo posljednje prosudbe: *je li vjera ljudsko iracionalno ili racionalno postignuće*?, nego što – a to je čini se još bitnije – upravo

[61] Latinska riječ „contingentia“ mogla bi se, možda, dovesti u izravnu vezu s onim što se u *Svetom pismu* podrazumijeva pod riječju „palost“, npr. anđela, dakle onkraj svih fenomenološko-hermeneutičkih pokušaja prevođenja „Geworfenheit“, „Durchschnittlichkeit“ i „Alltäglichkeit“ kod Martina Heideggera.

[62] Ovdje je važno napomenuti kako Jaspers na više mjesta kritizira protestantizam zbog toga što se tijekom povijesti pretvorio u ono što je izvorno sam kritizirao: *od Crkve napravio Crkvu,* utemeljio brojne crkvene institucije – do te mjere da se u današnjemu obliku ni po čemu ne može razlikovati od Katoličke crkve. – To ću također pratiti u ovom radu.

potpuno zanemaruje onaj tip racionalnosti koji, čini se, i danas vlada Europom, a koji je upravo opisao Max Weber.

Gledajući iz pozadine (*ontološke*) povijesti odnosâ katoličke i protestantske teologije, taj bi se prijepor mogao tumačiti i na razini odnosâ Platon-Aristotel, Augustin-Toma, Schleiermacher-Hegel, Tetztens-Kant – i tako u nedogled, sve do današnjih dana, kada se pokazuje da su najveći zagovornici suvremene europske racionalnosti bili istodobno najveći izvršitelji moći i zagovornici planetarne tehnike koja je svršila u suvremenom neoliberalizmu tipa *barem* jedne atomske bombe, bilo gdje bačene!

Onaj tko se zalaže za vjeru, koja je uvijek *osobna* odluka, ne smije nikada uzmicati pred Vjerovanim, da parafraziramo Jaspersa. Zbog toga nemalo čudi kada Zimmermann *izjednačava vjeru i filozofiju i pritom ih istodobno obje osuđuje kao Jaspersovu „filozofsku vjeru“* zato što i jedna i druga, po njemu, nastaju „*negacijom racionalne metafizike* (teodiceje)“ (Ibid.). Ako bismo smjeli prosuditi ovaj Zimmermannov izričaj, onda bi se moglo kazati da su *vjera i filozofija čista negacija racionalne metafizike*. To u njegovu slučaju očito znači samo i jedino da su *vjera i filozofija čiste negacije službenoga Crkvenog nauka.* Biti protiv racionalne metafizike (teodiceje), za Zimmermanna znači biti protiv Crkve koja to (kako on tvrdi) i danas zastupa, a onda – naravno – i protiv Boga samoga. Jer za Zimmermanna „racionalna metafizika“ nije ništa drugo nego „teodiceja“ (Leibniz), „naravno bogoslovlje“ (*theologia naturalis*, C. Wolff) ili, u suvremenom obliku, „filozofski nauk o Bogu“ (*philosophische Gotteslehre*) koji po Zimmermannu polazi od čvrste pretpostavke mogućnosti donošenja „objektivnoga suda“ o Božjoj egzistenciji. Time je cjelokupno bogatstvo racionalne metafizike skupa s mnoštvom njezinih tema apsolutno podređeno teodiceji kao „kraljici znanosti“, dok *siguran* put stjecanja te *objektivne* spoznaje nužno omogućava jedino noetika.[63]

[63] Skolastički nauk o spoznaji, koji Zimmermann naziva i „kritički dogmatizam“, počiva – kao što sam već istaknuo – na „sukladnosti stvari i uma“ (*adequatio rei et intellectus*) koja se crpi iz *tri istine*: „egzistencija, princip kontradikcije i sposobnost za istinitost. 'Trima istinama' Zimmermann dodaje princip uzroka; taj princip uzroka je most prema dokaznom prijelazu od svijeta k Bogu kao 'Prvom uzroku' 'nastanka svijeta'. 'Ja' sam također jedna objektivna zbiljnost! Od svih mnijenja koja podcjenjuju svijest Zimmermann brani 'usebnu refleksiju'. S njom otkrivamo definiciju istine…“ (Usp. Kusić 2002: 1-2), dakle onu „sukladnost“. – Kusić ovdje uskličnikom upozorava da i čovjekovo „Ja“ predstavlja jednu „objektivnu zbiljnost“, a „usebna refleksija“ nije nikakva „samorefleksija“ u novovjekovnom smislu riječi, tj. temeljni misaoni način stjecanja izvjesnosti o samome sebi (o njoj u neoskolastici nema niti govora), već jedino receptivni čin „uočavanja“ one „sukladnosti“, zbog čega su čovjek i njegovo Ja potpuno neodvojivi od te „objektivne“ zbiljnosti: oni su u nju „uronjeni“ u taj gotovi poredak poput svakog drugog objekta u svijetu.

Dok na jednoj strani Kant (a s njime i Jaspers) niječe mogućnost spoznaje „stvari po sebi“,[64] Nietzsche kao *antimetafizičar* „'istinu' shvaća biološki (pragmatistički, naturalistički); istinito je što život (vrsno) podržava, pospješuje; iluzije, fikcije, zablude mogu također imati biološku (i etičku) vrijednost“ (Ibid.). U Nietzscheovom apsolutiziranju *nepovredivosti života* Zimmermann ne vidi ništa drugo osim *slijepoga* „vitalizma“ koji svršava u „individualizmu“ onih „usamljenih monada“ (Leibniz) koje ne stoje ni u kakvoj ontološkoj niti u etičkoj povezanosti. Vlada jedino bezgranična „volja za moć“ (*Willen zur Macht*) koja je temelj/razlog same sebe, i na njoj počivajući „gospodski moral“ (*Herrschaftsmoral*) jakih, moral „nad-čovjeka“ (*Übermensch*)[65] kao „samosvijesnog, snažnog čovjeka“, nasuprot *ropskome moralu* „prezrivog slabića, kukavice, sitničavca, laskavca, lažljivca“ (Ibid. 21). Ovdje mi se u pogledu Zimmermanna *čini* sljedeće:

Prvo, Zimmermannu je teško shvatiti i prihvatiti da Nietzsche u ovoj svezi jedino govori o „nad-čovjeku“ koji je odustao od svojih spomenutih „ropskih“ slabosti i manjkavosti, od svih ontičko-ontoloških „predodžbi“ o zbiljnosti, koji svoj život nastoji zasnovati na samome sebi, bez ikakve „prekosvjetne“ nîti vodilje koja ga odvlači od njega samoga, bližnjega i njegova svijeta, a *možebitno* i od Boga samoga. Nietzsche u svojoj filozofiji želi *suočiti* čovjeka s njim samim i njegovim svijetom lišenoga svih idola i metafizičkih predodžbi o zbilji, kako bi uopće otvorio put prema otkrivanju novoga, *čovjeka dostojnoga svijeta*, unutar kojega bi tek trebao biti omogućen čak i *susret s transcendencijom*.

Drugo, Zimmermann u Nietzscheovoj filozofiji jasno uočava njegov *negativan* stav prema židovstvu i kršćanstvu, ne samo kao prema ideologijama „ropskoga morala“, već kao prema „negaciji života“ naprosto, ali i „suproć utilitarizma, eudajmonizma, pa i suproć socijalne demokracije (masovnog čovjeka)“ (Ibid.), zato što je po Nietzscheu, smatram, *štetno* sve ono što život odvlači od *odgovornosti* za vlastiti život. *To nije nikakav „negativan stav“, već „uvid“ naprosto*!

---

[64] U pitanju o „stvari po sebi“, odnosno o Bogu, Jaspers zauzima vrlo jasan stav: „O Bogu znademo zato što se njegovo opstojanje može dokazati. Od Staroga vijeka dokazi o Bogu su u svojoj ukupnosti jedan veličanstveni dokument. Ali kada se dokazi o Bogu shvate kao znanstveno nužni dokazi u smislu matematike ili empirijske znanosti, oni su tada pogrešni. Na najradikalniji način njih je u njihovoj nužnoj valjanosti opovrgnuo Kant“ (Usp. Jaspers 1949: 29). I Jaspers u nastavku ironično naglašava ono što se izravno odnosi i na Zimmermanna: „Opovrgavanje svih dokaza o Bogu znači da ne postoji nikakav Bog“ (ibid.), tj. u skolastičko-neoskolastičkoj filozofiji se opovrgavanje tih dokaza izjednačava s *nijekanjem Boga samoga*!

[65] Krivo shvaćajući Nietzscheovo razumijevanje „nadčovjeka“ Zimmermann smatra da je Adolf Hitler „stoga darovao Mussoliniju Nietzscheova opera omnia“ (Usp. Zimmermann 2001: 21). To je doista točno, ali samo zato što je i Hitler – i to ne samo on – također *krivo razumio* Nietzschea, što se, povrh njega, može nažalost pripisati i brojnim filozofima XX. stoljeća koji, pritom, nisu uopće bili nacistički usmjereni.

U Jaspersovo su filozofiranje utkane sve ranije spomenute sastavnice, tj. Kantov obrat k čovjekovim subjektivnim moćima spoznavanja,[66] Kierkegaardovo *individualiziranje* vjere, Nietzscheov ostanak „vjernim zemlji“, što Zimmermann, dakako uz izuzetak Kanta, smatra „iracionalističkim“ obratom u suvremenoj filozofiji.

Nasuprot ovoj struji, po Zimmermannu stoji „materijalističko-prosvjetiteljska“ struja na čelu s Ludwigom Feuerbachom [67] koja je po Zimmermannu svoj nastavak dobila u „dogmatskome materijalizmu“ J. Moleschotta, C. Vogta i L. Büchnera, u kojemu se – slično kao i u suvremenoj *evolucijskoj epistemologiji – moždano-duševni*, dakle misaoni procesi u cjelini, svode na kemijske procese u mozgu (J. Eccles, K. Popper). No za neoskolastičku filozofiju svakako je najprijepornije djelo E. Haeckela, *Tajna svijeta* (*Welträtsel*, 1899), u kojemu on izlaže svoju koncepciju „materijalističkoga monizma“ prema kojoj su Bog i priroda jedno supstancijalno jedinstvo, zahvaljujući kojemu su duh i materija nerazdvojno (*monistički*) povezani.[68] Haeckel tu, u biološkome smislu, nije, čini se, rekao ništa novo što već nije rekao Spinoza: „*Deus sive natura*!“, samo što Haeckel sada polazi od „natura“. O Darwinu, Spenceru i njihovim istomišljenicima da i ne govorimo!

---

[66] Uvijek se iznova s pravom postavlja pitanje, *u kojoj je mjeri Jaspers nasljedovao Kanta*, posebice imajući u vidu njegovu „filozofiju obuhvatnoga“ (*Philosophie des Umgreifenden*), u kojoj se prekoračuju granice Kantova mogućega i zbiljskoga iskustva. To pitanje nije nimalo neozbiljno, s tim da su ga neki „historičari“ filozofije *olako* etiketirali kao takvoga. Kao što će se pokušati pokazati u ovoj radnji, čini se kako Jaspers stoji u najboljoj predaji sv. Augustina, Plotina i Bonaventure, s jedne strane, dakle sa strane *platonske* razvojnice, te, s druge strane, uopće mu nisu strani aristotelovski mislitelji poput Tome Akvinskoga, Adolfa Trendelenburga, Franza Brentana i dr.

[67] Feuerbachov „materijalizam“ Zimmermann sebi tumači na sljedeći način: „Priroda je vječna – i bez nje se ne može shvatiti opstanak i bitnost čovjeka, koji je tek kulturnopovijesnim zbivanjem… Dokazivanje o Bogu je krivo (recte: krivo je Feuerbachovo znanje o njemu), jer da se pri tom beskonačan niz uzroka hipostazira (pretvara u samostalno biće) i onda personificira. Da ne duljimo: ne postoje religijske *istine* (što Feuerbach nije dokazao!) već samo historijski fakat religije, kojeg treba *psihološki* tumačiti – u tom (praktičnom) smislu, da se ljudi (po iskustvu životnih nevolja) smatraju ovisnima od prirode, a kako opet po vlastitom iskustvu znaju za osobna stanja pri svojem djelovanju, to im fantazija projicira takva stanja u prirodu i tako joj pripisuju osobna svojstva, prema kojima čovjek zauzima razna religiozna stajališta (moli se, žrtvuje, zahvaljuje…)“ (Usp. Zimmermann 2001: 22). Ovdje je zanimljivo primijetiti da Zimmermann uopće nije uzeo u obzir Marxove teze o Feuerbachu, u kojima mu se upravo prigovara suprotno.

[68] Na tu je knjigu, valja spomenuti, odmah – i to vrlo promptno – reagirao 1900. Richard Hönigswald svojom manjom knjižicom: *Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine kritische Antwort auf seine Welträtsel*. Analizirajući Husserlovu ideju „filozofije kao stroge znanosti“, od koje je kasnije odustao i sam Husserl u svojoj *Krizi europskih znanosti i transcendentalnoj fenomenologiji* (Usp. Husserl 1990: 87-91; Pavić 1997: 248-257), Werner Marx vrlo zorno na primjeru E. Haeckela pokazuje, u čemu se „prirodnjak“ i „fenomenolog“ doista razlikuju u pogledu promatranja prirode/naravi (φυσις), tj. u pogledu „*korelacije subjektivnosti i svijeta*. Dok prirodnjak tu zagonetku reducira na odnos empirijskog subjekta i svijeta kao prirode, pri čemu subjektivna strana otpada kod dijela prirodnih znanosti koje rade s matematičkom metodom, duhovnjak je sužava na odnos ljudske osobe i tijeka povijesti. No polazeći od tih redukcija svoje dotične vrste znanosti, naturalist kao i historicist dovode to istodobno u odnos na filozofski zahtjev interpretiranja cjelokupne zbiljnosti; historicist to smatra riješenim u relativizmu susljednih duhovnih strujanja, naturalist u rezultatima prirodnih znanosti po kojima je cjelina objašnjiva iz materijalnosti i physisa. Ovaj dokaz pokušao je npr. izvesti zoolog Ernst Haeckel u svojemu na prijelazu stoljeća izvanredno popularnom djelu *Zagonetka svijeta* (Welträtsel)“ (Usp. Marx 2005: 17-18). To pak nije bila Zimmermannova tema, jer mu je Haeckel služio samo kao „odskočna daska“ za kritiku evolucijske teorije.

Neovisno o tomu, „istina“ i „moralna dobrota“ moraju se po Zimmermannu *apsolutno* slagati, jer to su za njega izričito „relativne“ (*odnosne*) kategorije „po prirodozakonskoj njegovoj [čovjekovoj – Z.M.] konstituciji (kao vrijednosno mjerodavnoj), pri čemu onda ostaje neizvjesno da li osim nje (apsolutno) važi razlikost dobrote i zločinstva…“ (Ibid. 24) Te Zimmermannove opaske uopće nisu usmjerene ni na *naturalizam* ni na *pozitivizam* (bilo u pravu, sociologiji ili filozofiji), što on pripisuje novovjekovnoj znanosti, već prije svega na tada vladajući *intuicionizam* Henrija Bergsona kojeg Zimmermann, opet s njegova stajališta razumljivo, ubraja u „iracionalističku“ struju u suvremenoj filozofiji; dok su mu naturalizam i pozitivizam oličenje tijeka čovjekova novovjekovnoga ovladavanja svijetom putem tehnike i znanosti, Bergsonova je „iracionalistička“[69] struja „stala prevladavati naturalistički usmjereno racionaliziranje života (na osnovu nužne uzročne zakonitosti), ali je unatoč tome rasla mehanizacija života, planska organizacija masovnog čovjeka, prevladavanje 'racionalne' civilizacije nad 'duhovnom' kulturom oplemenjenog i slobodno samostalnog čovještva“ (Ibid. 25). Ovim riječima Zimmermann stubokom stoji uz kritiku spomenute tehnike i znanosti XX. stoljeća u okvirima filozofije egzistencije, što je bilo već zacrtano u kasnim radovima Edmunda Husserla, no Zimmermann to sada proširuje i na kulturno-povijesni *pesimizam* Oswalda Spenglera, premda i njega – kako bi zaokružio svoj prikaz filozofije s početka XX. stoljeća – optužuje za stanovitu, kasnije od nacista propagiranu filozofiju „krvi i tla“ (*Blut und Boden*) koja je, opet po Zimmermannu, sasvim kompatibilna s ranije kritiziranom „računskom“ egzaktnošću te Nietzscheovim shvaćanjem nepovredivosti i samoutemeljenosti života, u čemu Zimmermann ne vidi ništa drugo nego puki „vitalizam“.[70] Ono što je, međutim, zanimljivo primijetiti u ovoj svezi, jest to da Zimmermann pored svih tih struja (intuicionizam, iracionalizam, naturalizam itd.) smatra, *prvo*, da „skolastička“ filozofija ostaje pri *dualizmu* čovjekova tjelesnoga i duševnog ustrojstva, odnosno na njihovoj međusobnoj nesvodivosti, i

[69] To je, naravno opet krivo „etiketirano“ jer se Bergson obično ubraja među „intuicioniste“!

[70] „… 'krv' je osnovni faktor u životnim odnosima (suprotno gospodarskom faktoru historičkog materijalizma). Premda je njegova teorija iracionalistička, uglavnom je naturalistička. Za njega u obzir dolazi 'razumska' (intelektualna, racionalna) spoznaja samo kao računska egzaktnost i, prema tome, ono dohvata samo što je stalno, gotovo, već nastalo ('prirodu'), a ne i samo nastajanje, zbivanje, život, kulturnu historiju. Razum pojmovno 'ubija' svoj predmet, koči ga mjerenjem, računanjem, a 'zrenjem' se ćuti život (Nietzsche, Bergson!). Sve su kulture organska bića i, prema tome, sve je u njima relativno (antropomorfno): historičko-psihološki skepticizam (kako veli sam Spengler u protuslovlju sa zastupanjem vlastite doktrine)“ (Usp. Zimmermann 2001: 25). Gledajući unatrag, Zimmermann, *prvo*, uviđa do čega je dovela ranije spomenuta nacistička ideologija „krvi i tla“, zbog koje je bio „denunciran“ i od ustaša i od komunista, ali jednako tako – i čini se s pravom – upozorava na krivo apsolutiziranje „gospodarskoga faktora“ u okvirima „historičkoga materijalizma“, tj. da bi „praksa“ mogla biti kriterijem spoznaje (Lenjin), čime bi cjelokupna ljudska povijest bila svedena na puke ekonomsko-razmjenske odnose. *Drugo*, kritizirajući Oswalda Spenglera Zimmermann, *upravo* s filozofima egzistencije, naglašava kako je Spengleru u njegovu shvaćanju spoznaje na temelju „računske egzaktnosti“, dakle samo onoga *dogotovljenog i danog*, čime se potpuno isključuje „narav“ (φυσις) u svom neprestanom tijeku „bivanja“, što kao zaslugu pripisuje Nietzscheu i Bergsonu, premda onda – dijelom – proturječi svojoj kritici njihova „vitalizma“.

drugo, da je Karl Jaspers *umjereni antidualist* koji „traži (poput Kierkegaarda) izlaz iz *životne* situacije, gdje se stravično očituje ništavnost ('ruševina') čovjeka ukoliko je vezan na opstanak u svijetu; usvjetni njegov opstanak ne znači njegov 'apsolutni' bitak. No, čovjek je *slobodan,* ili u mogućnosti da se kao pojedinac odlučuje za samoga sebe (tj. egzistenciju), što upućuje na *transcendentnost* (apsolutni bitak). *Ali* taj je nespoznatljiv, tj. ne znamo uistinu za osobnog Boga“ (Ibid. 25-26). Opet ironično rečeno, Zimmermann je doista u pravu kada s Kantom – možda nesvjesno – tvrdi da mi „ne znamo uistinu za osobnoga Boga“, tj. da se s Jaspersom i filozofijom egzistencije uopće poput svakoga običnog „vjernika“ moramo *opredijeliti* za „vjeru“ kako nam Bog ne bi postao pukim predmetom *poganskoga* „obožavanja“.

No onkraj ove ironične primjedbe, Zimmermannu nije sada nakana razumjeti Jaspersa niti temeljne postavke njegove filozofije, već – upravo obratno – „upoznati Jaspersa u vezi sa *skolastičkom* filozofijom“ (Ibid. 26), kao da Jaspers nikada ništa nije ni znao ni pisao o tome!

Naučavajući „*dualizam predsmrtnog i posmrtnog života prema svršnom (ciljnom) poretku Božjem*“ (Ibid.). Zimmermann iznosi nevjerojatnu tezu kako je „skolastika prenosila grčki klasicizam na filozofski Zapad“ i kako se on sada naziva „'tomizam', koliko se misli na njezin najizrazitiji prikaz kod sv. Tome“ (Ibid. 27), što uopće nije točno, ni faktički ni povijesno, jer bi tada opet proizlazilo da na „filozofski Zapad“ ništa nije došlo od grčke duhovnosti osim onoga što joj je posredovala „skolastika“. Još je začudnije to što Zimmermann u nastavku svoje „tvrdnje“ tvrdi sasvim suprotno, ono što potpuno odudara od uvida njegovih neoskolastičkih suvremenika:

> „Zato se najnovija faza naziva neoskolastika odn. neotomizam. Glavna je njezina osobina, da tradiciju kritički iznosi u vezi sa suvremenim strujanjima… Tko je u to uopće upućen, mora se doista sažaliti nad ignorantskim omalovažavanjem, što ga čestokrat susrećemo i kod uvaženih filozofa. Nisu ni oni pošteđeni od krive pretpostavke da se skolastika naziva '*kršćanskom*' filozofijom u tom smislu, jer bi se *na teologiji osnivalo* njezino *znanje o vjeri* (čime bi prestala biti filozofija).“ (Ibid.)

Zimmermann izvrsno u posljednjim zagradama primjećuje kako bi filozofija, u slučaju da služi teologiji, doista prestala biti filozofija i postala ono – što on *deklarativno* ne želi – *sluškinja teologije,*[71] no pročitamo li onaj njegov mali spis „Filozofija zastupana po

[71] Pozivajući se na Anselma (*Credo, ut intelligam*) i s njime tumačeći „ancilla theologiae“, Zimmermann dolazi do vrlo zanimljivoga zaključka: „Teolog doista vjerujući nastoji razumijevati vjerske istine, kao vjernik-filozof znade, da je neistina što se protivi vjerskoj istini, a da ga to ipak ne priječi u istraživanju. Kao 'ancilla' (služavka,

svećeničkom staležu“ (Usp. Zimmermann 2001: 93-98),[72] lako uviđamo da on ukida ne samo Kantovu, nego i *autonomiju svećeničkoga uma*. Kada piše *Jaspersov egzistencijalizam*, dakle kasnih pedesetih i srednjih šezdesetih godina, Zimmermann se žali na to „da se skolastika naziva '*kršćanskom*' u tom smislu, što bi se *osnivala na teologiji*“ (Usp. Zimmermann 2001: 27). Pokojni Marko Josipović, dugogodišnji profesor filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu, davno je u svojim radovima upozoravao na to da neoskolastika i nije ništa drugo nego za *Crkvene potrebe* „prepravljena“ teologija (Usp. Josipović 2010: 16).

2.2. Treba li se itko od filozofa „sekirati“ zbog toga što je filozofija „ancilla theologiae“!?

Ovaj Zimmermannov izričaj doista bi morao barem potaknuti (ako ne i razljutiti) na mišljenje svakoga onoga tko se u filozofiji *kao* filozofiji „ćuti zavičajnim“. Treba se, po našemu sudu, „sekirati“ jedino Zimmermann koji cijelo vrijeme izjednačava teologa, znanstvenika, filozofa i vjernika. Gledajući na njegovu osobnu biografiju, možemo mu vjerovati da je i u ustaškom i u komunističkom režimu doista – kako bi sam rekao – „trpio“ i „ostao bez kruha“, no onda nije jasno, kako se „zbog toga nitko ne treba sekirati“!? – Ili, najjednostavije rečeno: „Kaine, gdje Ti je brat?“!

Kako bi samome sebi odgovorio ili se spasio od svoje subjektivne (egzistencijalno-egzistencijelne) „ogorčenosti“, Zimmermann opet, nažalost u filozofiji, počinje iznova, tj. od „objektivnoga jamstva“, od toga da nam neki „institut“ mora jamčiti *valjanost* naših uvida te od „subjektivnih prilaženja“ toj objektivnoj spoznaji koja *objektivnom* postaje samo kao priznata od ranije spomenutoga skolastičko-neoskolastičkoga „instituta istine“, bez samoprovjere, bez Bližnjega (intersubjektivnost), a onda i bez Boga kao Trećega u razgovoru između subjekta i objekta, jer Bog je tu samo „obiectum formale“, obična „puščana čahura“ (tzv. „patrona“), u koju svatko unosi svoj *egzistencijelni smisao*, ma kako ga vrednovali, jer se zbog toga unesenog smisla nitko ne treba „sekirati“.

---

pomoćnica) filozofija ima da bude teologu na pomoć (preambula fidei). Zbog toga se, pak, nitko kao filozof ne treba sekirati“ (Usp. Zimmermann 2001: 28).

[72] Čak i neovisno o tom spisu, Zimmermann (2001), izrijekom kaže da se „kršćanska filozofija“ može smatrati „osnovicom u opravdanju činjenice kršćanskog bogoobjavljenja. Ovo se teološko opravdanje oslanja na filozofiju (napose teodiceju) – i tu nema filozof što da prigovori“. Filozof na temelju ove izjave Zimmermannove „ima“ itekako što da prigovori: *filozofa mora „sekirati“ ono što ne „sekira“ Zimmermanna*, egzistencija i svi modusi njezinoga, barem „prosječnog“ izvršenja u onome „Tu“ njezina vlastita bitka, naravno ukoliko joj je uopće stalo do toga bitka. Ukoliko nije, utoliko „filozof“ doista *nema šta da prigovori*.

Upravo u tom metodološko-ljudskom smislu trebalo bi postati jasno kako se *netko ipak treba „sekirati*“, tj. u najmanju se ruku brinuti o vlastitoj egzistenciji, o bližnjima, o transcendentnome da i ne govorimo, a upravo to „sekiranje“ nije ništa drugo nego ono što su glavni predstavnici filozofije egzistencije podrazumijevali pod vodećim pojmovima: „Weh“ (*bol*), „Sorge“ (*briga*), „Besorgen“ (*zbrinjavanje*), „Führsorge“ (*briga-za, skrb*), „Andersheit“ (*drugost*), „der unberührbare Andere“ (nedodirljivi Drugi) itd.

Ukoliko nismo u stanju steći takva iskustva (tako bi mogla, otprilike, glasiti i moja teza), utoliko do svojega potpunoga prava dolazi Zimmermannova racionalna metafizika koja tvrdi da su „auktoritativne“ (crkvene) istine „*mjerodavne*“ *za moj odnos prema Bližnjemu, svijetu i Bogu.* Ako „jamstvo“ za taj odnos ne leži upravo u onome što je sâm Zimmermann nazvao „sekiranje“, onda doista ne postoji nikakav „odnos“. *Jer tek kada se postavimo u taj „odnos“*, što je već poodavno shvatio Aristotel, *tek tada počinje zbiljska „sekiracija…“*

U ovoj svezi samo još jedna bitna *metodološka* napomena: Premda mu je prvotna tema Jaspers i njegov „egzistencijalizam“, Zimmermann, kako voli kazati, „čestokrat“ ulazi u rasprave s *izvanjskim* (laičkim) krivim razumijevanjima skolastičko-neoskolastičke filozofije, što ga, doista, *vrlo često odvlači od samozadane teme*, Jaspersove filozofije egzistencije. To ću morati pokušati izbjeći, dakle – gdje god to bude moguće – svratiti pozornost izričito na Jaspersa i Zimmermannovu prosudbu njegove filozofije egzistencije.

No, pored svega toga, „filozof egzistencije“, kakav je *primjerice* Jaspers, Zimmermannu je zanimljiv zato što naprosto *misli drugačije*. Jaspers se je, naime, po Zimmermannu *usudio da ne upozna skolastiku*: „On drži, da se *ne može* dokazivati opstanak Božji, i da filozof ne može biti religiozan, napose kršćanski religiozan. Dakako, i na njemu je zadatak da ovo svoje stajalište opravda. On to pokušava (oslanjajući se na Kanta), no uglavnom nastoji pokazati kako se dolazi samo do *nespoznatljive transcendentnosti*“ (Ibid. 29). Zimmermann tu opet dolazi koliko u *noetičku*, toliko još više u *vjersku* aporiju:

Prvo, ako bi Bog bio *spoznatljiv*, što sa svojih pet putova (*quinque viae*) nastoji *dokazati* Toma Akvinski, a s njim i Zimmermann, onda bi bio besmislen svaki govor o transcendenciji – Bog bi tada bio čista „raspoloživa stvar“ poput svakoga drugog bića u svijetu skolastičke *racionalne ontoteologije*, kako je to davno uvidio Heidegger. *„Dokazivati“ Božju opstojnost može pokušavati samo onaj tko „sumnja“ u Njega*!

Drugo, „vjera“ koja počiva na *racionalnim* dokazima o Bogu uopće se ne razlikuje od „nevjernoga Tome“ koji je vlastitim rukama, dakle čisto *empirijski,* htio „opipati“ Isusove rane – upravo kako bi se *uvjerio da je Isus mrtav.*

Treće (i zaključno), *za Zimmermanna je stoga potpuno neprihvatljiva misao „nespoznatljive transcendentnosti*“. Njemu je također neprihvatljiva misao da je „pojedinac sam svoj izbavitelj“, tj. da pojedinac može do te mjere biti „slobodan“, „odlučiti se za samoga sebe“, da mu više nisu potrebni ni bližnji niti svijet, a kamoli „zadnji, potpuni, apsolutni bitak“! (Ibid.)

Očito da Zimmermann *tako* shvaća „egzistenciju“ kod Kierkegaarda, Nietzschea i Jaspersa; *„odluka“ za egzistenciju jest odluka za odricanje od svega, a onda i od samoga sebe u smislu mogućnosti spasenja*. Njemu je teško prihvatiti staru parmenidovsku i, u filozofiji egzistencije, uvijek ponavljanu postavku da nam se „bitak daje iz Ništa“, tj. da tek egzistencija suočena s vlastitim Ništa može – opet pod vidom *trajne* svijesti o vlastitoj smrtnosti – *pokušati izgraditi* „smisao“ sebe same i samo u tom smislu biti – krajnje uvjetno rečeno – *samoutemeljena*. No ono što Zimmermann „uočuje“ kod Jaspersa kao *differentia specifica* u odnosu na Kierkegaarda i Nietzschea jest „zla kob“ *Jaspersova nihilizma*. Svatko tko se ikada uopće bavio Jaspersom i filozofijom egzistencije samome Jaspersu može prigovoriti sve, samo ne „nihilizam“. No Zimmermann tu svoju tvrdnju obrazlaže na sljedeći način:

„…tko se od usvijetnog bitka kako okrenuo prema samome sebi, odlučno se opredijelio za samstvo, taj tako u tom samouzbiljenju uočuje i svoj vansvjetski *izvor* ili svoju '*transcendentnost*'. Zašto? Jer mogućnost samouzbiljenja nije samosebna (nije čovjek o sebi, apsolutni bitak) – i tko uočuje ovu svoju konačnost, eo ipso sebe transcendira, ukopčava se *umnim vjerovanjem* u transcendentni svoj izvor (transcendentnost). Zar je to samoukopčavanje = *osobno odnošenje s Bogom*, dakle *religijski odnos*? Nipošto! Taj 'nipošto' je Jaspersova zla kob. Njegova je najvažnija teza, da *filozof ne može razumski (znanstveno) osigurati znanje o Bogu*. Filozof se obraća na pojedinca ukoliko mu objašnjava skok u egzistenciju sa vjerom u transcendentnost. Po toj se vjeri otkriva pravi (apsolutni) bitak – koji nije predmetom spoznaje! – kao uporište za pravu vrijednost 'čovještva'. Čovjek je sam sebi (autonoman) ideal – po egzistencijalnoj vjeri u transcendentnost.“ (Ibid.)

Ako tako smijemo kazati, „zla kob“ Zimmermannove filozofije sastoji se – jednostavno rečeno – u tvrdnji da *filozof/teolog „može“ razumski (znanstveno) osigurati znanje o Bogu*. To je, po mom sudu, temeljni problem ne samo Stjepana Zimmermanna, nego i cjelokupne

racionalne skolastičko-neoskolastičke metafizike kao „ontoteologije“ koja Boga svodi u okvire njegove „razumske“ spoznatljivosti, tj. svodi ga na razinu „bića“ u svijetu, dakle na razinu *imanentnoga* „predmeta“ spoznaje. Dok primjerice sv. Pavao, a s njim i Anzelmo, polaze od toga da je spoznaja (Boga) moguća samo na temelju vjere (*fides quaerens intellectum*), Zimmermann ovom racionalno-racionalističkom tvrdnjom potpuno obrće stvar, tj. tvrdi da je „spoznaja Boga“ moguća samo „*umnim vjerovanjem*“, što je za njega isto što i *umna (znanstvena) spoznatljivost transcendentnosti*, čime se samom tom transcendentno, spoznatljivosti odriče svaka mogućnost „uzmaka“ (*Entzug*, Heidegger) pred tim *transcendentalnim* spoznajnim subjektom, zbog čega se Zimmermann opet ogrješuje o Kantovo upozorenje da razum „ne smije prelijetati granice iskustva“, inače se zapleće u „antonomije“. To je doduše moguće zato što neoskolastika, a s njom i Zimmermann, pod „razumom“, kao što je već rečeno, podrazumijeva sposobnost „svjesnoga uočavanja“ (*intus-legere*) bitnoga sadržaja neke regije bića – i to ne samo na razini njihovoga „rodnog pojma“, nego i kao *nužnoga uvjeta svakoga poimanja*. I kada Zimmermann, kao što smo gore istaknuli, kritizira novovjekovno uvjerenje da je „pojedinac sam svoj izbavitelj“, on tada u potpunosti niječe mogućnost novovjekovne „autonomije uma“ (Kant), a time i *slobodne vjerske odluke* u Škotovu smislu. Time bi se po njemu jedino palo u protestantizam Lutherove „sola fide“.

2.3. „Egzistiranje se ne da misliti“: Kierkegaard i 'zarodak' filozofije egzistencije

Već je Kant upozorio da „bitak nije nikakav realni predikat“ (Usp. Gerlach 2011: 635), što znači da bi bilo kakvo „realno prediciranje“ o bitku, stvari po sebi, Bogu, nužno vodilo njegovu svođenju na sferu osjetilno danoga bića, o kojemu su uopće moguće takve „predikacije“. Upravo je zbog toga Kant – u svojoj potpunoj skromnosti – zanijekao mogućnost spoznatljivosti „stvari po sebi“, ne kako bi završio u agnosticizmu, za što ga neprestano optužuju „neoskolastički“ filozofi, već naprosto kako bi Boga „spasio“ od svake mogućnosti *ontoteološkoga postvarenja*!

I kada, stoga, Jaspers u Kantovu smislu s Kierkegaardom kaže: „*egzistiranje se ne da misliti*“ (Usp. Zimmermann 2001: 35), te kada Heidegger kaže da je bitak „transcendens“ naprosto (Usp. Heidegger 1979: 3), tada to jedino i izričito ovdje znači da bitak u svojoj transcendentnosti nije nikakav „predmet“ podvođenja pod bilo kakav pojam ili kategoriju, jer inače bi i o njemu – kao i u slučaju Boga – racionalna metafizika mogla predicirati mnoštvo *predmetnih* odredbi, čime bi kao „biće“ potpuno izgubio svoju životnost. Kierkegaard, koji se

smatra ne samo začetnikom filozofije egzistencije, nego i jednim od prvih ozbiljnih kritičara Hegelova idealizma, zaslužan je što je u svojim spisima – a to ističe i Zimmermann – pokazao da je Hegel kao „apstraktni objektivni mislioc“ zaboravio konkretni ljudski život, „životne suprotnosti“, u odnosu na koje je apstraktni mislitelj Hegel „nemoćan“, s tim da ih želi „uklopiti“ u svoj filozofski sustav i time „dokinuti“ ne samo život u njegovim brojnim i raznolikim ostvarenjima, nego i konkretnu ljudsku egzistenciju u njezinu pokušaju da odgonetne „tajnu“ vlastita bitka. *Egzistiranje se,* sada i po Zimmermannu, *ne da misliti,* jer „[kad čovjek egzistira ili s odlučivanjem radi, to se zbiva 'izvan' misaonog područja i čovjek može da o tome razmišlja samo prije i poslije provedbe svojih voljnih čina (nije kontinuirano); a pojedinac i ne može obuhvatiti cjelinu života, već samo ukoliko njega samoga pogađa]“[73](Usp. Zimmermann 2001: 35). Drugim riječima, čovjek nije Hegelov „apsolut“ u tom smislu da može *zahvatiti* i (do-)*misliti* cjelinu, nego je uvijek *raspet* između potpune svijesti o svojoj individualnosti i konačnosti te želje (volje) da obuhvati cjelinu i da time – *možda* – prevlada vlastitu konačnost, svoju vlastitu smrtnost naprosto. Taj „paradoks“ čovjekova života događa se stalno kao *sudaranje* imanencije i transcendencije u *njegovoj* vlastitoj egzistenciji, kao pokušaj samotranscendiranja u onom stvorenom, vremenskom i smrtnom, a da se čovjek nikojim misaonim niti „tehničkim“ sredstvima ne može uzdići iznad toga. Upravo se u tom neprestanom sudaranju imanentnog i transcendentnog, mišljenje kod Kierkegaarda, za razliku od Hegela, iskušava da je „*posve nemoćno* razriješiti te čvorove i doseći istinitu spoznaju“ (Ibid.). Upravo to iskustvo „nemoći“ da se egzistencija iz same sebe uzdigne[74] do transcendencije sačinjava „smisao“ njezina bitka u svijetu; *pri jasnoj svijesti o toj nemogućnosti uvijek iznova pokušavati i doživljavati „neuspjeh“ („brodolom“, Scheitern).*[75] No upravo zahvaljujući tom stalnom ne-uspijevanju, egzistencija se uvijek i nužno okreće samoj sebi, svijetu i onome unutar svijeta susretnutome, ali ne samo kao „šiframa transcendencije“, koje je uvijek iznova potiču na novi „zamah“ k transcendentnome, nego i kao stalnom pokušaju ozbiljenja u „Ovdje“ i „Sada“ neodgodive *odgovornosti* za sebe i svijet u cjelini, ali opet – rečeno skolastičko-neoskolastički – *sub speciae aeternitatis*. Tada se po Zimmermannu razvija ono što on naziva „filozofija života“ koja u obliku pojedinačne egzistencije također uviđa svu

[73] Ovdje je potrebno reći da me je prilikom pisanja ove radnje prof. Pavić upozorio na sljedeće: naime, da su sve rečenice stavljene u [kutne zagrade] od samoga Zimmermanna bile u rukopisu prekrižene, što su izdavači, Josip Oslić i Željko Pavić, ipak sačuvali u tim kutnim zagradama.
[74] Jaspers bi rekao „zamah“ (*Aufschwung*)!
[75] Zimmermann tu riječ gotovo redovito prevodi kao „izjalovljenost“.

nedostatnost *spekulativnoga* mišljenja.[76] *Spekulativno mišljenje,* koje od skolastike do Hegela pita o „štostvu“ (*quidditas*), bilo puko *tjelesnih* bilo *razumnih* bića, posebice u pitanju o čovjekovoj egzistenciji, na vidjelo iznosi svu promašenost takvoga pothvata, u čemu se – to valja istaknuti – Zimmermann izrijekom slaže s Kierkegaardom i Jaspersom:

> „Čini se bezizglednim svako objašnjenje o tome 'što' je egzistencija, kada ona i nije nešto znatljivo (wißbar), nije 'ovako' određeni bitak (za razliku od drugoga), tj. nije uopće 'predmet' mišljenja. Ne možemo '*znati* što je čovjek' (veli Jaspers). Ipak, egzistencija je stanovito strukturirani način čovjekovog bitka. Kažemo li 'čovjekovog', već je time istaknuto da se čovjek baš po tome i razlikuje od svega u vanjskom svijetu, što je sposoban *osvrnuti se na samoga sebe* (autorefleksivno odnošenje samstva). Za egzistenciju kaže Jaspers (sa Kierkegaardom), da je 'ono što se na sebe odnosi (verhält zu sich selbst)“, – i dodaje […] i 'time (darin) svoju transcendentnost (apsolutni bitak, na koji je čovjek upućen 'preko, trans' samoga sebe). U svom samoodnošenju (Sich-zu-sich-selbst-verhalten) je izrečeno 'egzistiranje'.“ (Ibid. 36)

Ma koliko se *bezizglednim* činilo Zimmermannovo *bezizgledno razumijevanje egzistencije,* ona nije nikakav „predmet znanja“ u Kantovom smislu zato što se njoj ne može *predicirati* ništa od *predmetnih* svojstava – i to je glavna stvar koja muči ne samo Zimmermanna, nego i cjelokupnu poslijekantovsku neoskolastiku.

Egzistencija nije ni „predmet“ one vrste mišljenja koju *jedino* u vidu ima Zimmermann, naime, one vrste mišljenja koja upravo putem spomenutoga „prediciranja“ u bitak *postavlja* sve, a time i Boga samoga. „Samoodnošenje“ egzistencije (*Selbstbezug der Existenz*) nije također nikakav čin samorefleksije u Hegelovu smislu – naprotiv, uspostavljanje odnosa egzistencije prema samoj sebi znači za Kierkegaarda i Jaspersa jedino i isključivo *preuzimanje neodgodive odgovornosti za nju samu i za odnos prema svijetu u cjelini,* tako da „samoodnos“ egzistencije opet nikako ne može značiti *ne-odgovornost* ili isključenje svakoga odnosa prema svijetu, već upravo obratno - jedini uvjet mogućnosti mojega *svjesnoga* i *voljnoga* prihvaćanja te odgovornosti pri jasnoj svijesti o nespoznatljivosti i neraspoloživosti „stvari po sebi“ u Kantovom smislu. To dakle nije nikakav „bijeg“ (*Flucht*) od svijeta i transcendentnoga, već ono što mi uopće omogućuje „susret“ (*Begegnung*), ali ne kao novovjekovnome,

[76] Zimmermann to, poput nekih mlađih filozofa XX. stoljeća, naziva „apstraktivno mišljenje“ koje sebi, npr. u smislu Wilhelma Diltheya, zamišlja da se život svojim vlastitim moćima može uzdići do najvišega stupnja umnosti i duhovnosti, što – kako dobro primjećuje Zimmermann – dovodi do nužnoga pada u „iracionalizam“ (Usp. Zimmermann 2001: 35-36), jer dok filozofija života promatra „život po sadržajnoj punini različitih određenja, egzistencija je 'onkraj' svakog određenja, ona ne znači 'ovo' (ili ono) tako (ili drugačije) određeno“ (Ibid. 36).

sveutemeljujućem subjektu, već prije svega *„susretnutost“ od transcendencije* koja me sudbinski određuje u mojemu bitku te stvara onu vrstu blizine u kojoj transcendencija tek može ući u imanenciju (E. Lévinas). Tek u tom „sudaru“ s tim *bezuvjetnim zahtjevom bezuvjetnoga*, egzistencija može neprestano prevladavati samu sebe u onom *predmetnom* vlastita „opstanka“, odnosno iskušavati svoju vlastitu „svakodnevnicu“ kao „bezvrijednu“ ili „ne-pravu“ (*uneigentlich*). Kako bi se uzdigao iznad toga, čovjek se „u“ slobodi *mora odlučiti za samoga sebe*, tj. mora napraviti radikalni raskid sa svojom uronjenošću u puki osjetilni (predmetni) opstanak. „Prilaženje pravom bitku“ nije nikakav evolucijski (postupni) proces u tijeku samorazvoja života, već onaj najbolji, „pravi trenutak“ (καιρος), u kojemu se egzistencija *odlučuje* za samu sebe tako što radikalno raskida sa svojom uronjenošću u osjetilnost, odnosno sa svojom „predmetnom“ sviješću, „emancipira“ se od svakoga predmetnog odnosa prema svijetu u cjelini i time istodobno omogućuje ulazak transcendencije u imanenciju, a da transcendencija ne bude ukinuta u njoj. S druge strane, to „prilaženje“ ne znači nikakav sebegubitak, već, upravo obratno, *stjecanje samoidentiteta pod vidom iskustva transcendencije Bližnjega, Svijeta i Boga*. Samoidentiteta koji nikada nije dogotovljen kao neka puka *danost*, nego se subjektu uvijek postavlja kao *zahtjev* za odgovornim odnosom prema sebi samome (kako bi uopće bio subjekt u izvornom smislu latinske riječi *subiectum* – „podmet“, grčki: υποκειμενον), bez čega nema ni *odgovornoga* odnosa prema svijetu u cjelini.

Kao što uočava Zimmermann, „svijet“ za Jaspersa nije stoga nikakav skup mrtvih objekata, već horizont beskonačnih šifri, čijim *odgonetanjem/dešifriranjem* uopće tek mogu dospjeti do samoga sebe, postati identičan sa samim sobom, što znači da kroz moj samoidentitet uvijek i neprestano skupa govore sve te transcendentne komponente koje mi uopće omogućuju da *razumijem* druge izvan mene u njima samima.

Zimmermann također jasno uočava i fenomen koji Jaspers označava kao „otpor“ (*Widerstand*) bića kada ga se pokušava svesti na puki predmet ili pojam.[77] Zbog toga se „prilaženje k pravom bitku“ nužno mora događati pod vidom toga „otpora“, dakle uz potpuno ontološko i etičko uvažavanje *drugosti drugoga* bez čega nije moguće izvršiti nikakvo „dešifriranje“ poruka transcendencije, a time ni dospjeti do „smisla“ vlastita bitka, tj. do ljudskosti naprosto. Za razliku od *pukoga* „opstanka“ (*Dasein*), „egzistenciju“ Zimmermann sebi – u Jaspersovu slučaju – *krivo* tumači kao „zbiljski (realni) opstanak, ukoliko nešto nije

[77] To je, mogli bismo reći, *ontološki otpor*, dok u području ćudorednosti imamo ono što E. Lévinas (1976) na vrlo zanimljiv i uvjerljiv način tumači kao „etički otpor“, odnosno kao „nedodirljivost drugosti Drugoga“ (Usp. Ćuzulan 1976).

samo mišljeno, već je od mišljenja nezavisno“.[78] Zimmermann želi, naime, kazati da se u slučaju pitanja o čovjeku uopće ne radi o njegovoj egzistenciji, nego o njegovu, kako sam kaže: „štastvu“ (quidditas, Washeit), jer – *tomistički* rečeno – jedino odgovor na to ontološko pitanje o „Što“ čovjeka postaje konstitutivno za njegov tu-bitak, odnosno *krajnje tomistički* zaoštreno: *esencija prethodi egzistenciji* – i upravo će s obzirom na tu polazišnu tvrdnju, cijelo vrijeme Zimmermann nastojati *skolastički* tumačiti egzistenciju koja za njega nije ništa drugo nego „plus prema samoj esenciji, kojom čovjeka razlikujemo npr. od životinje i svakog drugog bića“ (Usp. Zimmermann 2001: 38), što govori da „egzistencija“ za Zimmermanna nije ništa drugo nego jednostavna „vrsna odredba“ pojma „čovjek“ koji je potpuno „prazan“ bez svoje *nadsvjetovne* esencije i krajnje svrhe „opstanka“. Drugim riječima, *egzistencija je za Zimmermanna samo jedan od mogućih „predikata“ esencije*! To ćemo posebice morati imati u vidu prilikom analize Zimmermannova shvaćanja temeljnih „egzistencijala“ Jaspersove filozofije obuhvatnoga.

2.4. Svijet kao „obuhvaćenost“ transcendencijom

Nakon „definiranja“ temeljnih pojmova Jaspersova „filozofiranja“ Zimmermann se odmah upušta u analizu odnosa svijeta i transcendencije, pri čemu – to ovdje odmah treba *izričito* naglasiti – *ono „obuhvatno“ (das Umgreifende) nadilazi i istodobno posreduje imanentno i transcendentno*, a da se ne može jednostrano svesti ni na jedno od njih. Također treba unaprijed primijetiti da Zimmermann, po našemu sudu *opravdano*, polazi od zreloga Jaspersova djela *Von der Wahrheit*, u kojemu je *pitanje o „bitku obuhvatnoga“* postavljeno u krajnjoj mogućoj širini i razumljivosti, no to će istodobno biti i kamen kušnje samih Zimmermannovih „tvrdnji“. Kao što Martin Heidegger već u svom *Bitku i vremenu* razumije sa srednjevjekovnom ontologijom bitak kao „transcendens“ naprosto (Usp. Heidegger 1979: 3) tako i Jaspers izrijekom naglašava *ontološku razliku između bitka i bića* (kao predmeta za svijest):

> „Sam bitak nije pokaziv (aufzeigbar) kao predmet. Misliti bitak, primjerice kao materiju, kao energiju, kao duh, kao život itd., sve su te zamislive kategorije bile

[78] Ovo mjesto vrlo zorno pokazuje kako se Zimmermann teško nosi s razumijevanjem Jaspersova shvaćanja „egzistencije“, jer je cijelo vrijeme samome sebi prevodi kao „zbiljski opstanak“, u odnosu na koji bi svaka „egzistencija“ bila potpuno „bezlična“ (*Man*) u Heideggerovu smislu.

pokušane, no uvijek mi se na kraju pokazuje da sam ja jedan način određenoga bitka koji se događa u cjelini bitka, apsolutizirao kao bitak sam“ (Usp. Jaspers 1947: 37).

Bitak se dakle ne može svesti ni na koje biće u svijetu budući da je *temelj* njegove *egzistencije*. No dok će Heidegger kasnije, u *Beiträge zu Philosophie*, potpuno napustiti pitanje o bitku kao bitku bića *u koristi pitanja o „bitku kao takvom“*, čime se vrlo približio *eshatološkome* shvaćanju bitka u teološkom smislu, na što je svojedobno upozorio Gadamer, Jaspers s Kantom upozorava da „bitak neposrednog iskustva jest pojava, koja upućuje na drugo; posredno spoznati bitak je kao on sam (als es selbst)“ (Usp. Jaspers 1947: 37; Zimmermann 2001: 59-60), tj. samo kao *zorna pojava* može predstavljati *imanentnu* danost svijesti, a znamo da kao „po sebi“ ili „kao on sam“, bitak nadilazi sve to osjetilno dano, jer „smisao“ bitka leži u njegovoj egzistenciji kao tijeku njegova samorazumijevanja i samoozbiljenja u svijetu koji je „opstanak“, dakle potpuna „otvorenost“ za uvijek nova iskustva i ozbiljenja zahvaljujući kojoj i sam „opstanak“ može prevladati (uzdići se iznad) svoje *predmetne* oblike bitka u svijetu. Bitak se u svojoj transcendentnosti može po Jaspersu iskusiti samo u „horizontima“ (isti izraz upotrebljava i Husserl; Nietzsche bi rekao „u perspektivama“), u kojima on gubi karakter one Kantove „pojavnosti“ za puku predmetnu svijest, ali isto tako stalno napreduje u svijesti o obuhvatnome,[79] pri čemu se ta svijest stječe *jedino* ulaskom obuhvatnoga u imanenciju svijesti, a ne da je svijest *konstituira*, jer svijest u svijetu, po Jaspersu, *bitno* egzistira kao „predmetna svijest“. S druge strane, staro pitanje o „počelu/početku“ (*der Anfang)* filozofije rješava se kod Jaspersa slično kao i u Hegelovoj *Fenomenologiji duha* polaženjem od „osjetilne izvjesnosti“ (*sinnliche Gewißheit*), ali tako što „mislimo preko svakog određenog bitka, preko svakog još vidljivog i utoliko određenog horizonta, sve do obuhvatnoga, u kojemu jesmo i što smo mi sami“ (Ibid. 38; 60), što za Jaspersa nedvojbeno znači da je čovjek po svojoj najdubljoj bîti „animal metaphysicum“, a sama filozofija u svojoj temeljnoj strukturi „prekosvjetna“, no ipak ona vrsta metafizike koja odustaje od *samoprikaza apsoluta u drugobitku*, kao što je to bio slučaju Hegelovoj filozofiji.[80]

---

[79] „Određeni, znani bitak je uvijek obuhvaćen (umgriffen) daljnjim bitkom… Ovaj bitak, koji nije predmet, ni u horizontu oblikovana cjelina, zovemo obuhvatak (das Umgreifende, obuhvatni bitak)“ koji je stoga „ono što se uvijek samo *najavljuje* (ankündigt), – u predmetno nazočnome i u horizontima, a što nikad nije predmet ni horizont. Ono što nam nije sâmo, nego u čemu (worin) nam je sve drugo pristupno“ (Usp. Jaspers 1947: 26; Zimmermann 2001: 60).

[80] „Filozofija egzistencije je u bîti metafizika. Ona vjeruje u ono iz čega izvire“ (Usp. Jaspers 1946: 27). Po tomu je ona bliža Kantu nego Hegelu koji „znade“ (utemeljuje) ono u što vjeruje i time filozofiju stavlja iznad „vjere“: shvaćanjem filozofije egzistencije kao metafizike Jaspers „određuje… specifični karakter one, kod njega skicirane filozofije egzistencije koncertom egzistencijalno-filozofskih struja njegova vremena. Pritom je istodobno svjestan da se kod njega nakanjena obnova srži klasične europske filozofije ne nadovezuje na Hegelovu spekulativnu

Mišljenje obuhvatnoga zahtijeva, drugim riječima, potpuni raskid s *predmetnim*, odnosno *predočavajućim mišljenjem* (*das vorstellende Denken*),[81] tako da tijek spoznavanja obuhvatnoga nije za Jaspersa ništa drugo nego *tijek iščezavanja* (*Verschwinden*) našega predmetnog odnosa prema njemu.[82] S druge strane, rečeno npr. u smislu J. G. Fichtea: „Ja" je u svojoj prethodnoj danosti „Ne-Ja" koje sebe zadobiva kao pravo „Ja" neprestanim negiranjem svoga trenutačnog Ja-statusa (Usp. Fichte 1974: 44-48) ili, rečeno s Blochom, *realnim još-ne-bitkom* (*das Noch-Nicht-Sein*) kao zbiljskom utopijom Ja (Usp. Bloch 1981: 36-41).

Budući da se ono obuhvatno u imanenciji svijesti uvijek pojavljuje kao *bilo kako predmetno posredovano,* potrebno je razlikovati *načine* njegove danosti, što ćemo u narednom učiniti skupa s Jaspersom i Zimmermannom.

2.5. „Opstanak" obuhvaćen obuhvatnim

Jaspers i Heidegger su se često u svojim spisima mučili oko razumijevanja riječi „Dasein", posebice kada imamo u vidu da su npr. Nijemci glasovitu knjigu Charlesa Darwina, *Struggle for Life,* preveli kao *Kampf um das Dasein*, što dakako ima svoje izravne negativne konotacije u činjenici da je i Adolf Hitler svoju knjigu naslovio kao *Mein Kampf*. Termin „Dasein" doista je opterećen tom *biologističkom* crtom svojeg značenja, posebice kada se kao *ex-sistere*, čiji je „Dasein" doslovni njemački prijevod, prevede kao „iz-stajanje" (*Aus-stehen*),[83] što je – kao što znam iz filozofske antropologije – bitno obilježje biljke, budući da ona uvijek „iz-stoji" u nekom okolišu, tako da bi „Dasein" u ovom izvornom smislu značio ne samo „biti-tu", nego i *nemogućnost prekoračivanja onoga „Tu" vlastitoga bitka*. „Tu" je neprekoračiva granica živućega i ona se – paradoksalno – može prijeći samo činom smrti kao radikalnim raskidom sa svakom *unutarsvjetovnom* određenošću. Možda su upravo zbog toga

filozofiju apsoluta, nego na Kantovu kritiku uma. Jaspersov je napor oko obnove metafizike svjestan da je konačno bila izgubljena ona srž tradicionalne metafizike, o kojoj se radilo u Hegelovoj filozofiji apsoluta" (Usp. Wiehl 2008: 23).

[81] Ovdje se mora upozoriti kako to nije ni Jaspersov niti Heideggerov, već isključivi „izum" Artura Schopenhauera kojega ni jedan ni drugi u ovoj svezi nigdje ne spominju!

[82] „Samo u nestanku predmetnosti uočujemo sam bitak, koji već nije određeni bitak, već osnov bitka. Svaka izreka, koja se odnosi na obuhvatak, ima dakle u sebi protusmisao. Ona iziskuje, da u formi predmetnosti mislimo nešto nepredmetno. Samo jer je to moguće, jest moguće filozofiranje […] Što je u smislu običnog spoznavanja [kao] proturječno – logički neizvedivo, ipak je filozofski izvedivo kao *razbistrenje* – sa svakim određenim znanjem neusporedive – *svjestitosti bitka* (Seinsbewußtsein). Ova je svjestitost [svijest] bitka osnovni nastroj (osnovno držanje, osnovni ustroj) filozofskog čovjeka." (Usp. Jaspers 1947: 40-41; Zimmermann 2001: 61)

[83] Na to izvorno značenje „ex-sistere" višekratno je u svojim djelima ukazivao posebice M. Heidegger!

filozofi egzistencije posvećivali toliko pažnje fenomenu smrti, no to nije izravna tema ovog rada.

Već od Kanta, „opstanak“ (*Dasein*) znači čovjekov neposredni život u okviru apriornih formi zornosti (vrijeme i prostor).[84] Filozofija egzistencije, posebice Jaspersova i Heideggerova, radikalno pretumačuje smisao i značenje *čovjekova* opstanka tako što ga shvaća kao onaj horizont čovjekova života u kojemu se neprestano susreću, prepleću, ali i sukobljavaju imanencija i transcendencija, osjetilno i nadosjetilno, relativno i apsolutno, ali tako da ono „Tu“ ostaje trajno obilježje i znamen čovjekove konačnosti i – rečeno Zimmermannovom terminologijom – „usvijetnosti“. Dakle, dok po svom – i neovisno o Kantu – izvornom značenju, „Dasein“ označava „neko određeno Nešto“ koje se javlja u prostoru i vremenu, Nešto što kao *existentia* stoji nasuprot *essentia* u skolastičkome smislu. „Opstanak“ za Jaspersa označava temeljnu strukturu čovjekova „sebenalaženja“ (*Sichfinden*), te bitka kao opstanka u svijetu:

> „Taj je opstanak/tubitak izrečen u 'ja sam tu', 'mi smo tu'.[85] On je nezaključena cjelina onoga uvijek prisutnog, u kojoj sve jest što zbiljski jest i što svaki predmetno određeni opstanak uključuje u sebe kao onaj koji mu prethodi. Taj obuhvatni opstanak jest bitak u svojemu svijetu i jest svjetobitak (Weltsein) kao taj tu-bitak“ (Usp. Jaspers 1947: 53).

„Opstanak“ u ovome smislu – povrh svih biologističkih, darvinističkih i suvremenih bioetičkih tumačenja – znači, *etički*, da mi u vlastitu „Tu“ nemamo nikakvu mogućnost uzmaka pred učinjenim/počinjenim. Znači svijest o vlastitoj *nedovršenosti* u odnosu prema cjelini ili apsolutu u Hegelovu smislu; tek tubitak/opstanak ima odvažnost egzistencijalne odluke da sebe samoga *postavi* u bitak (u Fichteovom smislu) ili da se odluči za *jednoga* Boga! „Biti-tu“, znači poput Kristova dolaska i prisuća (παρουσια) ulazak u ono „Jest“ koje *zbiljski jest*, u kojemu moj opstanak/tubitak dobiva istodobno karakter svjetobitka i obuhvatnoga.

Upravo u pogledu toga što Jaspers podrazumijeva pod riječju „Dasein“ postaje jasno da „opstanak/tubitak“ ne smije nikako biti shvaćen u novovjekovnom smislu riječi kao „život“ koji se *empirički istražuje* „u biologiji i psihologiji, tj. kao predmetni opstanak (ne obuhvatni!) materije, živog tijela, okolnog tijela, svijesti. Kroz ove životne objektivnosti nam 'govori'

---

[84] To s Jaspersom, posebice u *antropološkom* pogledu, ističe i Zimmermann: „Opstanak, kao život u okolnom svijetu, nastaje i nestaje; hoće svoje zadovoljstvo i sreću, koja je nestalna; bori se za održanje i proširenje, za moć, znajući za svoju ugroženost; sve što za mene biva zbiljsko, ulazi u opstanak kao obuhvatnu zbiljnost…“ (Usp. Zimmermann 2001: 68).

[85] *Napomena*: Upravo s obzirom na ovu Jaspersovu izričitu uputu da se „Dasein“ treba razumjeti kao „biti tu“, kao „tubitak“ naprosto, mi ćemo ga – gdje god to bude potrebno – prevoditi kao „tubitak“ jer Zimmermann taj Jaspersov egzistencijal sustavno prevodi kao „opstanak“!

obuhvatak, ali nije njima identičan i nije predmetom znanstvenog (spoznajnog) istraživanja, nego filozofskog osvjetljenja (Erhellung)“ (Usp. Zimmermann 2001: 68). Gotovo isto govori i Heidegger kada svoju „analitiku tubitka“ u § 10 *Bitka i vremena* oštro razgraničava od antropologije, psihologije i biologije. No čini se – a to ću pokušati i pokazati – kako Jaspers ni prije ni kasnije ne odustaje od svojega, rečeno s Husserlom, *psihologističkoga* razumijevanja temeljnoga ustrojstva bitka tubitka, što se po sebi uopće ne treba promatrati kao neki *deficit*, posebice ne u odnosu na Heideggera, jer tubitak/opstanak po sebi uopće nije *imun* na takve *kontaminacije* svim životosvjetovnim sadržajima. Drugačije rečeno, dok je Heidegger s uvođenjem „tubitka“ potpuno isključio pitanje o svijesti, svjesnom životu i psihičkoj strukturi „tubitka“ uopće, Jaspers ponovno pokreće stara pitanja tradicionalne metafizike, gdje upravo „opstanak/tubitak“ dobiva svoje puno pravo važenja i to, po Zimmermannu, u sljedećim vidicima:

1. *Spoznajno-teoretski*: „*Spoznajemo* život samo u pojedinačnim oblicima, ne u cjelini“. „*Osvijetljenje*: […] osvijetliti mogu samo obuhvatak čovještva (Menschsein) ukoliko sam sebi samome nazočan, a ne životni obuhvatak bilja i životinja…“ (Ibid.). *Mišljenje* je, kako, čini se, ispravno primjećuje Zimmermann, istoznačno s onim što se u Jaspersovoj filozofiji naziva „svijest uopće“, znači *traganje*, znamen da *spoznaja* još uvijek nije dokučila niti obuhvatila (*opojmila*) spoznato. Problem „svijesti uopće“ sastoji se u Jaspersovu slučaju upravo u tomu da ona uvijek ostaje „predmetna svijest“, tj. gubi svaku mogućnost da se uzdigne do „obuhvatnoga“, tako da to *predmetno* uvjetovano mišljenje – kako opet ispravno uočava Zimmermann – ne može biti nikakvim jamcem *istinske* spoznaje, budući da se u tom slučaju „sama stvar“ i mišljenje u potpunosti *razilaze*.

2. *Kozmološki*: svijet je ono što *nisam ja*, ali što me kao najširi horizont obuhvaća i uopće omogućuje cjelokupni tijek mojega (umnog i praktičnog) samoozbiljenja, ali što upravo zbog tog karaktera najširega horizonta nikada nije spoznatljivo u cjelini, nego ja u vlastitu ograničenom „opstanku“ mogu jedino spoznati samo mali djelić (isječak, *Ausschnitt*) njegovih beskonačnih mogućnosti – i to opet polazeći od *kontingentnoga* statusa mojega „predmetno“ određenog opstanka, čime se on nužno ukida kao „obuhvatak“.[86]

[86] „*Svijet* je obuhvatak poput nespoznatljivog 'prostora', gdje nam se pojavljuje sve što je predmetno određeno kao bitak svijeta. Mi-obuhvatak ulazi u bitak svijeta (Weltsein), koji nam biva predmetom i mi ga formiramo, u njemu smo zatvoreni.“ (Usp. Zimmermann 2001: 70-71) Premda smo *unutar* svijeta, u njemu „zatvoreni“ i ograničeni, mi upravo zahvaljujući tomu „U“-karakteru našega opstanka možemo *razumjeti* unutarsvjetovne fenomene i *oblikovati* ih sukladno našim, opet unutarsvjetovnim svrhama (Usp. Jaspers 1947: 62-63).

3. *Mogućnost samotranscendiranja opstanka*: pozivajući se na Jaspersovu tvrdnju da „*opstanak krije u sebi prodiranje izvan sebe samoga*“ (Usp. Jaspers 1947: 60). Zimmermann zaključuje da opstanak u sebi posjeduje unutarnju dispoziciju za *samotranscendiranje*, a ona nastaje iz „nezadovoljstva“ (*Ungenügen*) onim predmetnim i obuzetošću opstanka njime.[87]

4. *Noetički*: poput opstanka, i mišljenje mora prevladati svoju ograničenost predmetnim svijetom uzdići se iznad njega, transcendirati ne samo sâmo to predmetno, nego i *sve* predmetne sadržaje u svojoj svijesti, što je primjerice Husserl shvaćao kao *eidetsku redukciju*. Ona mogućnost opstanka da „prodire“ *izvan* i *povrh* sebe samoga za Jaspersa znači da on ne ostaje zarobljen Kantovim apriornim formama zornosti, prostorom i vremenom, i da se utoliko može uzdići iznad granica zbiljskoga i mogućega iskustva, što spoznajno-teorijski znači da „stvar po sebi“ nije nespoznatljiva; mogućnost njezine spoznaje izričito ovisi o mogućnosti opstanka da upravo transcendira taj horizont predmetno danoga svijeta.[88] „Znanje“ je za Jaspersa uvijek *kantovski* shvaćeno znanje: „Što mi je znano, nikad nije bitak po sebi (an sich)“ (Ibid. 155), budući da je uvijek posredovano tim predmetnim odnosom.

5. *Egzistencijalno-ontološki*: idući povrh sebe, povrh svoje uronjenosti u predmetnost, opstanak se uzdiže do egzistencije; dok su predmetni sadržaji bili *imanentni* tubitku na taj način da su ga potpuno odredili u njegovu opstojanju, egzistencija sada transcendira taj odnos prividne imanencije, u kojemu je spoznavajuća svijest (kao u skolastici, prije Kantova „kopernikanskoga obrata“) kružila oko objekta i tim kruženjem dobivala svoje vlastite odredbe, a time i jamstvo „objektivnosti“, odnosno „adekvatnosti“ vlastite spoznaje. Egzistencija sada *transcendira* taj odnos, i Zimmermann ispravno uviđa da „egzistencija nije pristupačna imanentnom znanju“ (Usp. Zimmermann 2001: 73) zato što bi onda ponovno pala na razinu predmetno određenoga opstanka.

6. *Spoznajno-teorijski*: nakon svjetske katastrofe I. i II. svjetskog rata, koja dakako nije mimoišla niti ostavila ravnodušnim ni filozofe egzistencije, „istina“ se više ne može misliti kao neka nadvremena, vječno važeća bitnost koja je u svojoj „objektivnosti“ potpuno neovisna o vremensko-povijesnoj, kolektivnoj ili individualnoj aktualizaciji, u kojoj po Jaspersu transcendencija tek ulazi u konačnu egzistenciju, tako da se „prava istina nalazi tek u bezuvjetnome“ (Usp. Jaspers 1947: 537) pri jasnoj svijesti da svaki pokušaj njezina

[87] Dok opstanak u svojoj prosječnoj svakodnevnici *hedonistički* uživa u predmetnome i prividno je sretan, suočavanje s vlastitom smrtnošću prekida taj predmetni odnos prema svijetu, tj. „opstanak *ne može kao opstanak ispuniti svoj smisao*“ (Usp. Jaspers 1947: 63) zato što taj *smisao* nije sadržan u tim predmetnim zadovoljstvima.

[88] Ovdje je nužno napraviti temeljno razgraničenje između Jaspersova i Zimmermannova shvaćanja spoznatljivosti „stvari po sebi“: dok kod Jaspersa „stvar po sebi“ kao transcendencija *ulazi* samo u onu egzistenciju koja se je potpuno oslobodila *predmetnoga* opstanka, kod Zimmermanna je ona *već unaprijed* „razumski“ spoznatljiva, iako nikako ne pripada u lanac *fizičke, već metafizičke kauzalnosti*!

prikazivanja u horizontu *uvjetovane* egzistencije nužno svršava u njezinom *postvarujućem* shvaćanju.

7. *Sa stajališta obuhvatnoga*: svako biće unutar svijeta dano nam je bitno predmetno ili u horizontima. Dok predmetni odnos sugerira redukciju bića na raspoloživu zornu danost, u horizontima – kao što je to svojedobno pokazao već Nietzsche – biće doduše biva oslobođeno te neposredne predmetne danosti, ali – kako naglašava sam Jaspers – horizont se ni na koji način ne smije izjednačavati s obuhvatnim zato što horizonti nisu za njega ništa drugo nego načini pojavljivanja obuhvatnoga. Oni su uvijek mnogostruki zato što svaki od tih horizonata na vidjelo iznosi *samo* jedan aspekt obuhvatnoga i time ga nužno *prikazuje* nesavršeno i osjetilno: „Obuhvatno je ono u čemu cjelokupni bitak za nas jest; ili ono je uvjet pod kojim ono postaje za nas pravi bitak. Ono nije sve kao summa bitka, nego je za nas nedovršena cjelina kao temelj bitka“ (Ibid. 39). „Obuhvatno“ se uvijek samo *naviješta* u neraspoloživosti svoje samodanosti, i uzdizanje svijesti k obuhvatnome (što je paradoks, jer smo njime oduvijek već obuhvaćeni) nužno podrazumijeva uzdizanje k samoiskustvu subjekta u onom nepredmetnom vlastitoga bitka, tamo „gdje prestaje prisilnost svijesti uopće“ (Ibid. 607).

8. *Simbolički*: „simbol“ je po svom izvornom značenju (σύμβαλλειν: *baciti preko*) ono što povrh sebe ukazuje na nešto drugo, što ono sâmo *nije*, što posebice u pogledu na „obuhvatno“ i transcendenciju znači *osjetilno upućivanje na nadosjetilno*, ali tako da se tim činom upućivanja ukida nadosjetilni karakter nadosjetilnoga. Za razliku od tako razumljenoga simbola, „značenje šifri nije takvo da nešto prisutno znači nešto odsutno, da ovostrano znači nešto onostrano, nego ono leži u prisutnosti naprosto koja se ne može više prevesti u spoznaju Nečega“ (Ibid. 1033),[89] zbog čega ta vrsta „prisutnosti“ ne znači za Jaspersa nikakvu *zornu ili tjelesnu prisutnost*, inače bi i ona sama bila spoznatljiva kao *Nešto*, svedena na puku pojavu i time ukinuta u svojoj izvornoj samodanosti.

U pogledu strukture opstanka to za Jaspersa – kao što smo već nagovijestili – znači „ja sam tu“, „mi smo tu“, tj. opstanak/tubitak[90] nije samo puko „iz-stajavanje“ (*ek-sistere*) u Heideggerovu smislu, nego je također „nezatvorena cjelina onoga uvijek prisutnog, u kojoj sve jest to što zbiljski jest i koja cjelokupni predmetno određeni opstanak/tubitak sadrži u sebi kao nešto što mu se događa. Taj obuhvatni opstanak/tubitak jest bitak u svojemu svijetu i jest svjetobitak (Weltsein) kao taj opstanak/tubitak. Tek iz njega istupa ono realno nasuprot

[89] Usp. Zimmermann 2001: 84-85.

[90] Zato što Jaspers cijelo vrijeme upotrebljava „Dasein“ u dvostrukom značenju: jednom kao puko osjetilno postojanje u Kantovom smislu, a drugi put kao horizont samoočitovanja bitka obuhvatnoga u pojavi, mi ćemo ga također uvijek morati kontekstualno razumijevati i kao „opstanak“ i kao „tubitak“!

tjelesnih stvari“ [91] (Usp. Jaspers 1947: 53). Budući da je ne samo određen prostorom i vremenom, nego se njegovo „izvršenje“ (*Verwirklichung, Vollzug*), sada potpuno nasuprot Kantu, događa kao *uvjet* prostora i vremena, opstanak je ono prvo obuhvatno kao konkretni bitak u svijetu, ona prisutnost koja je dana isključivo u „pojavama i aspektima“, dakle nikada *predmetno*. On je za Jaspersa prvi modus „sebenalaženja u bitku“ (*Sichfinden im Sein*) ili temeljni način na koji „život“ sebe „osjeća“ i „doživljava“ u *svojemu* svijetu. Rečeno jezikom novovjekovne filozofije i antropologije, „opstanak“ je „subjekt“ koji svijet kao takav *proizvodi* kao „svoj svijet“, tj. kao svoj „okolni svijet“ (*Umwelt*), unutar kojeg on uopće iskušava i vlastiti bitak i „bitak kao takav“.[92]

2.6. „Kako“ egzistencije

Kao što smo već višekratno naglašavali, cjelokupna zapadnjačka metafizika, sve do pojave filozofije egzistencije, neprestano je tragala za „Što“ ili „štostvom“ (ουσια, *quidditas*) vidljivoga svijeta (Usp. Toma Akvinski 2005: 27; Pavić 2006: 174-178) pri čemu su temeljne strukture bitka i bića ostale potpuno *netematizirane*. „Zaborav bitka“ (*Seinsvergessenheit*), o kojemu u svom *Bitku i vremenu* izrijekom govori Martin Heidegger,[93] jest u stvari „zaborav“ onoga *Kako* nekome *jest* u njegovoj faktičnoj egzistenciji (H.-G. Gadamer), tj. na koji način faktički egzistirajući iskušava „smisao“ vlastita bitka, s onu stranu svakoga *štostveno-predmetnog* odnosa ne samo prema svijetu, već prije svega prema vlastitoj egzistenciji.

Pozivajući se na Otta Friedricha Bollnowa (Usp. Bollnow 1955: 86), Zimmermann njemačkoj filozofiji egzistencije opet krivo predbacuje ono što Bollnow isključivo prigovara *francuskom egzistencijalizmu* - Bollnow je, po Zimmermannu, „zapazio manjkavost egzistencijalizma u njegovu *formalizmu i iracionalizmu*. Ako gledamo na čovjeka samo ukoliko on sa strepnjom (zdvojnošću) doživljuje svoju graničnu situaciju ili konačnost (bezvrijednost)

[91] Pojašnjavajući, Jaspers nastavlja: sam je tubitak/opstanak „prisutnost jedne obuhvatne cjeline iz svojega temelja koji nikada neće postati predmet. On doduše za drugi opstanak/tubitak nikada ne dobiva karakter realnoga bitka u prostoru i vremenu poput stvarî, ali on sam više nije. Svoju realnost on ozbiljuje kao ono što je sâm ne samo u prostoru i vremenu, nego što uključuje prostor i vrijeme, što ih obuhvaća i što se stoga kao predmet u prostoru i vremenu zapravo sâmo nikada ne može shvatiti nikako drugačije nego u pojavama i aspektima“ (Usp. Jaspers 1947: 53).

[92] Ovdje moramo preskočiti 5. poglavlje, u kojemu Zimmermann raspravlja o Jaspersovu odnosu prema religiji i odmah prelazimo na 6. poglavlje koje se organski nadovezuje na Jaspersova prijašnja razmatranja o strukturi opstanka! – To također znači da ćemo 5. poglavlje svakako iskoristiti kada dođemo do razmatranja religijske problematike.

[93] Pitanje o bitku palo je u *zaborav* ne samo zbog „metafizike“ koja se po njemu cijelo vrijeme pitala o *biću kao biću*, nego i zbog novovjekovnih znanosti koje su se kao „regionalne ontologije“ (E. Husserl) zanimale isključivo za *jedno* (predmetno) područje bića (Usp. Heidegger 1979: 2, 95).

svog opstanka, te kao bezuvjetni izlaz iz toga stanja uočuje mogućnost odlučnog zalaganja u vidu beskonačnosti, ili s 'vjerom' u transcendentnost – po čemu i biva egzistencija – time nam je ovo (egzistencijalno) osamostaljenje čovjekovo prikazano tek formalno; bezuvjetni apel na čovjekov *preokret* od bezvrijednoga života, u predanosti k onome što ga čini pravim čovjekom po odnošenju samoga sebe prema vanvremenskom, beskonačnom smislu života“[94] (Usp. Zimmermann 2001: 103; Bollnow 1948: 79). Po svojoj izvornoj intenciji, filozofija egzistencije nije ni *racionalna* niti *iracionalna* niti *formalna*, nego je čvrsto usidrena u analitici čovjekova opstanka/tubitka u svijetu, u *egzistencijalnosti egzistencije*. To bi joj se moglo prigovarati samo ukoliko bi se unutar nje tematiziralo pitanje o *egzistenciji subjekta*.

Drugo, „vjera u transcendentnost“, o kojoj govori Zimmermann, ne izvire iz transcendencije same, kao npr. kod Hegela kod kojega, posebice u *Fenomenologiji duha*, apsolutni duh cijelo vrijeme vodi „monolog“ sa samim sobom kroz cjelokupnu zbiljnost. Naprotiv, kod Jaspersa je, čini se, stvar potpuno obratna – *vjera je „proizvod“ samoodnošenja i samorazumijevanja egzistencije u svijetu*:

> „Povezana *s vlastitom sviješću o bitku*, transcendencija se očituje na način na koji stojim prema njoj; njezin bitak zahvaćam samo onako kako iznutra djelujući postajem ja sâm; ona mi pruža ruku ukoliko je prihvaćam; ali ona se ne može prisiljavati. Ostaje pitanje, gdje i kako mi se ona pokazuje?“ (Usp. Jaspers 1946: 68)

Moj odnos s transcendencijom nije dakle uvjetovan ničim drugim nego *mojom* „sviješću o bitku“, o *mojemu* „kontingentnom statusu“ koji jedino „imam“ i iz koga jedino mogu pokušati razumjeti transcendentno. To nije nikakva „strepnja“ (Angst) pred nadolazećim kao prijetećim (Heidegger), to nije strah od Božje kazne u starozavjetnom smislu, već prije svega strepnja za „pravost/autentičnost“ (Eigentlichkeit) vlastite egzistencije uronjene u puku predmetnost, u kojoj više ne prepoznajem vlastiti bitak niti njegov „smisao“. „Odvažnost“ (*Wagnis*), *odvažnost da se uopće bude*, mora se crpiti iz samoga sebe, pri jasnoj svijesti o nepostojanju bilo kakve pouzdane „nîti vodilje“ (*Leitfaden*) koju su do sada sačinjavali „idoli“, „autoriteti“, „ideologije“ itd., nego sam sada *samome sebi stavljen u odgovornost*, bez mogućnosti uzmicanja pred vlastitom egzistencijom, bez čega onda istodobno nema nikakve mogućnosti uzmaka pred odgovornošću prema bližnjima i svijetu u cjelini. Sve što me odvlači od mene samoga, kako je to davno pokazao Friedrich Nietzsche, pred svim tim se mora *strepiti* u korist ponovnoga

[94] U tom se članku O. F. Bollnowa jasno pokazuje da se iznesena obilježja izričito odnose na francuski egzistencijalizam, premda se dodirne točke s filozofijom egzistencije svakako mogu tražiti u shvaćanju „strepnje“, „granične situacije“, „bezuvjetnoga zalaganja“ itd. – O tomu sam u uvodnom dijelu ovog rada, upravo s Bollnowom, pokušao *oštro* razgraničiti „francuski egzistencijalizam“ i „njemačku filozofiju egzistencije“!

zadobivanja samoga sebe u najširem mogućem horizontu svijeta. To nije strepnja od ništavila kao takvoga, već strepnja pred mogućnošću gubitka pravosti/autentičnosti vlastite egzistencije. Vjerojatno zbog toga veliki mučenici poput Krista,[95] Giordana Bruna[96] i – nažalost – brojnih drugih nisu odustali od svjedočenja *svoje* istine. No, premda se ne slaže, Zimmermann u tom pogledu ispravno shvaća Jaspersovo razumijevanje *egzistencijalno* ukorijenjene „vjere“ koja mi kaže „da nisam sva, jedina zbiljnost – i kad hoću da se oslonim na samoga sebe (kao 'egzistencija'), *ja gledam preko svoje ograničenosti, prema transcendentnosti, ja 'vjerujem, da mogu (kao slobodan) opredijeliti se za samoga sebe baš ukoliko na svojoj granici stojim ispred transcendentnosti*“ (Usp. Zimmermann 2001: 104), dakako, pod ranije iznesenom Jaspersovom pretpostavkom da sam *ja* u svojoj egzistenciji tvorac i oblikovatelj toga odnosa, inače bi u apsolutnom smislu bilo nemoguće govoriti o slobodi.

Dok je opstanak takoreći „okovan“ (*behaftet*) onim osjetilnim i predmetnim, zbog čega i on sam može u stanovitom smislu biti objektiviran, „egzistencija je ono što nikada neće postati objektom“ (Usp. Jaspers 1946: 15), ono što mi kao *izvor* mene samoga omogućava da mislim i djelujem na nepredmetan način, tj. ono zahvaljujući čemu se uopće mogu odnositi prema samome sebi i transcendenciji u horizontu potpune otvorenosti. Egzistencija nije Descartesovo *cogito* koje je potpuno ispražnjeno od svijeta niti Husserlovo „Ja mislim“ koje s izvanjskom (predmetnom) realnošću stoji u odnosu *uzajamnoga impliciranja*. Naprotiv, kao „egzistencija“ ja prepoznajem samoga sebe kao svoj vlastiti izvor i taj egzistencijalni samoodnos jest po Jaspersu izvor moje slobode,[97] ali i izvor moje odgovornosti. U nastojanju da ozbilji tu slobodu i da se *beskonačno otvori za beskonačno* (kao obuhvatno), egzistencija je uvijek „moguća egzistencija“, tj. u neprestanom sebezadobivanju kao *pravoga* bitka u horizontu povijesti.

Jaspers taj individualni karakter egzistencije pokazuje na primjeru ljubavi - ljubav prema čovječanstvu uopće nije nikakva ljubav. Ljubav je samo onda kada netko „ljubi tog

[95] U skladu sa svojim razumijevanjem „šifri“, Jaspers sada tumači i povijesnu ulogu Isusa Krista: „Čovjekom postali Bog Krist jest filozofski nemoguć, dok Isus može govoriti kao svojevrsna šifra“ (Usp. Jaspers 1962: 235). Jaspers time oštro razlikuje egzistirajućega Isusa od obogotvorenoga Krista zato što govor o božanskome nije po njemu moguć iz sfere osjetilno fundirane svijesti (Kant), već samo na razini *egzistencijalnoga svjedočenja Vjerovanog*.

[96] „Galilej nije doveo u pitanje ispravnost svog astronomskog uvida kada ga je porekao pod prisilom… Sokrat i Bruno umiru za svoju filozofsku istinu zato što je ona bila identična s njima: njihovom je smrću ispunjena jedna istina.“ (Usp. Jaspers 1947: 651)

[97] Sloboda egzistencije zrcali se u mogućnosti da ja odlučujem što ja *jesam* i što *hoću* biti, bez ikakvih kauzalnih, društvenih i psiholoških stega: „Što ja prihvaćam ili propuštam, što ozbiljujem kao ono Prvo i Jedno, gdje još uvijek ostajem u stavu mogućnosti i ozbiljujem ono što ne proizlazi iz općih pravila, prema kojima kao ispravnima djelujem, niti iz psiholoških zakona, kojima sam podčinjen, nego u nemiru mojega opstanka posredstvom izvjesnosti samobitka izvire iz slobode. Gdje prestajem promatrati sebe psihološki i svakako ne djelujem u naivnoj nesvjesnosti, nego iz pozitiviteta mojega zamaha u jasnoći jedne izvjesnosti koja mi ne daje nikakvo znanje, već koja utemeljuje moj vlastiti bitak, tamo odlučujem, što ja jesam“ (Usp. Jaspers 1946: 16).

određenog čovjeka“, ali tako da u toj „otvorenoj borbi“ ja sâm postajem ja sâm tako što drugi također istodobno postaje on sâm“ (Usp. Jaspers 1946: 16). *Vremenovanje* egzistencije kao moguće uvijek je otvoreno prema tri „ekstaze“ s konačnim ciljem potpunoga otvaranja prema *vječnosti*:

> „Tada je vrijeme kao buduće: mogućnost, kao prošlo: vezanost vjernošću, kao sadašnjost: odluka. Ono je tada ne samo odvijanje, već *pojava egzistencije* koja u vremenu putem svojih pojava stječe sebe. Time što to vremensko ima tu važnost i tako biva posviješćeno, ono je istodobno prevladano; ne u korist neke apstraktne bezvremenosti, već tako da ja u vremenu stojim iznad vremena, ne izvan vremena“ (Ibid.).

Dakle: *transcendiranje vremena događa se unutar vremena samoga* na temelju egzistencijalne „odluke“ u „sadašnjosti“, kojom ostajem *vjeran* prošlome na način da su tek u tom prošlom „predznačene“ (*vorgezeichnet*) sve bitne mogućnosti mojeg budućeg bitka u „sadašnjosti/prisutnosti“ (*Gegenwärtigkeit*). Mogli bismo s Jaspersom paradoksalno kazati: *vrijeme se unutar vremena prevladava iskustvom vremenitosti*, tj. sama egzistencija kao moguća, kao nikada do kraja ozbiljena, *stječe sebe* u budućnosti na temelju *vjernosti prošlosti* koja u konačnici ostaje njezina trajna *buduća* odredba. To jedinstvo vremenitosti bitka omogućuje *individualnu povijesnost* opstanka koja nadmašuje puko (Jaspers kaže: *slijepo*) „trajanje“ (*Dauer*) kao vremensko *važenje* npr. nekoga fizikalnog zakona koji je potpuno *ravnodušan* prema nekom individualnom *samovremnovanju egzistencije u svijetu pod vidom vremenitosti*. Samo bezuvjetno djelovanje i ljubljenje „u“ vremenu jest nužni i isključivi uvjet da „vječnost“ može *ući* u vrijeme, događati se u njemu i time samoj egzistenciji omogućiti da kao vremenita bude *iznad/povrh* vremena.

U tom djelatnom samovremenovanju, ja sam, kao egzistencija, *„u“ vremenu povrh vremena*, u „situaciji“ transcendiranja *moguće* egzistencije kao zbiljske, zbog čega Jaspers (opet samo prividno paradoksalno) kaže: „Egzistencija je jedino u transcendiranju moguće egzistencije izvjesna za sebe“ (Ibid. 17), tj. svakoj *mogućoj* egzistenciji sama se egzistencija nikada ne pojavljuje u svom konačnom, dogotovljenom obliku, zbog čega Jaspers s pravom zaključuje da ta moguća egzistencija *egzistenciju kao takvu* uvijek doživljava kao opstanak/tubitak, tj. kao neku trenutačno ozbiljenu mogućnost ili kao „isječak“ (*Ausschnitt*) iz beskonačnoga mnoštva mogućnosti samoozbiljenja egzistencije. Po samoj sebi – izričito naglašava Jaspers – egzistencija nije „tubitkujuća“ (daseiend), ali njezin temeljni način pojavljivanja za moguću egzistenciju uvijek je opstanak/tubitak koji se treba prevladati i to prevladavanje sebe kao opstanka/tubitka nije ništa drugo nego tijek zadobivanja prave

egzistencije. „Kako“ egzistiranja sadržano je dakle u potrebi neprestanoga samoprevladavanja u opstanku, u življenju vlastite vremenitosti *povrh* vremena, ali opet *unutar* vremena, u ophođenju sa svijetom kao nečim neraspoloživim, kao horizontom događanja beskonačne transcendencije, do koje mogu doprijeti samo radikalnim napuštanjem svih dogotovljenih, skrućenih oblika predmetnoga opstanka, u kojemu moja svijest ostaje zarobljena tim predmetnim, bez mogućnosti njegova prevladavanja ili – kako bi rekao sam Jaspers – *transcendiranja*.

Međutim, budući da je uvijek na granici između svijeta i egzistencije, „moguća egzistencija“ u toj graničnoj situaciji prevladava ne samo svaki predmetni odnos prema svijetu uopće, nego se uzdiže iznad promatranja same sebe kao opstanka/tubitka.

Zimmermanna ne zadovoljava Jaspersovo shvaćanje egzistencije kao one koja *bira i odlučuje se* za samu sebe u horizontu *nepredmetnoga* odnosa prema svijetu i samoj sebi. On uzima vrlo drastičan primjer hedonizma i egzistencijalne slobode činjenja zločina:

> „Ako sam ja hedonist, kome je baš na očigled smrtnosti životna maksima 'carpe diem', ili ako ja vidim da mogu nekim zločinom postići 'pravi' život po mojem ukusu, a ipak znam, da je to zločin kao bezuvjetna zabrana moga cilja, ili, ako sve to i nisam, ja se ipak kritičkim osvrtom na taj odgovor pitam: o kakvoj se to transcendentnosti radi? Zašto da netko ne bude hedonist i zločinac, i zašto da ne smatra iluzijom 'preokrenuti se' prema transcendentnosti, ako o njoj *baš ništa ne zna*? Jer u Jaspersovom odgovoru *nema* znanja o transcendentnosti, ništa o njoj nije sadržano u mojem sigurnom shvaćanju“ (Usp. Zimmermann 2001: 104-105).

Zimmermann time hoće, *prvo*, reći da egzistencija zasnovana na samoj sebi nema nikakvog, ni unutarnjega niti izvanjskoga korektiva za svoje djelovanje, čime bi ona u svojoj „bez-temeljnosti“ (αν-αρχη, *Grund-losigkeit*) živjela *iz* same sebe i *po* samoj sebi, što nije točno, budući da po Jaspersu već *svijest* o tomu, *što trebam činiti* (Kant), ne samo da me čini moralno odgovornim prema svijetu, nego i prema meni samome, kao nît vodilja same sebe, „moguća egzistencija“ uvijek iznova odabire samu sebe na temelju *odluke* za pravi bitak, odnosno – rečeno s Jaspersom – za „takobitak“ (*Sosein*) koji me čini izravno *odgovornim* ne samo prema njemu kao „smislu“ moje egzistencije kao neprestane zadaće uopće, nego ujedno za to da se još uvijek nisam dovršio kao egzistencija: *ja moram odgovarati i za ono što nisam, a što sam mogao biti*, jer – kako kaže Jaspers – „ja sam još nešto drugo“ (Usp. Jaspers 1946: 34), tj. uvijek izmaknut samome sebi (transcendentan), zbog čega svaki oblik egzistencijalnoga samoozbiljenja nužno dobiva oblik opstanka/tubitka. Baš zbog toga egzistencija, stavljena

samoj sebi u odgovornost, ne može biti i „zločinačka“, kako misli Zimmermann, jer tada bi do „kraja“ zanijekala temelj same sebe, dakle uopće prestala egzistirati.

Drugo, Zimmermann ponovno argumentira sa stajališta tradicionalnog „naravnog bogoslovlja“ (*theologia naturalis*) koje, poput Tome Akvinskog, dokaze o Bogu izvodi iz sfere predmetnosti i kontingentnosti, posebice kada tvrdi da *znanje o transcendenciji* mora biti sadržano u mom „sigurnom shvaćanju“, kao da bi Bog bio čista *apodiktička* danost ili „mišljevina“ (νοημα, Husserl) koju vjerujući „subjekt“ sada fichteovski *postavlja* u egzistenciju i utoliko se uzdiže iznad nje. Drugim riječima, Zimmermann poput cjelokupne racionalne *ontoteologije* smatra da je „sigurno shvaćanje“ jedini i isključivi način prisutnosti božanskoga u svijetu i u mojoj egzistenciji; nije bitan „Bog po sebi“, već jedino način na koji ga ja „sigurno shvaćam“ i kako time postajem temeljem njegove *izvjesnosti*. Ako bi Zimmermann bio, kao vjernik, u posjedu te apodiktične izvjesnosti, on onda uopće ne bi potrebovao vjeru niti bilo kakve racionalne dokaze o Bogu, kao što je davno – kritizirajući Tomine dokaze o Bogu – uočio Pascal. Nasuprot tomu, kada Jaspers s Kantom govori o nemogućnosti spoznaje „stvari po sebi“ i kada s druge strane – povrh Kanta – govori o „obuhvaćenosti obuhvatnim“, čime se ni na koji način ne odriče egzistencijalnoga i – kako bi rekao Zimmermann – „usvijetnoga“ značenja transcendencije, Jaspers upravo tada govori o „odgovornosti“ koja u pogledu mene samoga i bližnjih nadmašuje svaki etičko-političko-sudski govor o odgovornosti. Čak i kada bismo s Nietzscheom pretpostavili „smrt Boga“, dakako u onom predodžbenom smislu, čak bi i tada Bog *morao* živjeti kao jamac naše odgovornosti, što je racionalnom bogoslovu Zimmermannu teško shvatljivo, premda se ponekad prema Jaspersu odnosi i u pomirljivom, mada krajnje etiketirajućem tonu:

> „Ovako je: Jaspers nije doduše ateist, ne poriče egzistenciju Božju, ali on i ne daje odgovor na moje pitanje o Bogu, ili točnije, on odgovara da se ne može odgovoriti ima li Boga, ne možemo *znati* (zaključivanjem spoznati) što je Bog, i prema tome, nema opravdanja za osobno odnošenje s Bogom, religiju“ (Usp. Zimmermann 2001: 105).

Zimmermann, poput brojnih racionalnih ontoteologa iz redova kršćanske metafizike, nikako ne može prihvatiti da se do „spoznaje“ Boga ne može doći „racionalnim zaključivanjem“ i – što je još gore – da se ne može spoznati Božje „štostvo“ (quidditas). Time Zimmermann pravi upravo onu istu pogrešku koju je G. W. F. Hegel postavio kao zadaću svojoj *Znanosti logike*: „Prikaz Boga u njegovoj vječnoj bîti, prije stvaranja svijeta i svakoga konačnog duha“ (Usp. Hegel 1987: 44). *Sablazan* takvoga onto-teo-logičkog odnošenja prema božanskome sastoji se prije svega u „umišljaju“ da se transcendencija može svesti u okvire imanencije, tj. da se Bog može reducirati na *biće* u svijetu koje je kao takvo ne samo predmet

vjere, nego i *spoznaje* (zbog toga uopće ne čudi što je Zimmermann napisao toliko *noetičkih* spisa!).

No Zimmermann ispravno uviđa da je *nespoznatljivost Boga* kod Jaspersa „*pretpostavka* egzistencijalne transcendentnosti“, premda je to po njemu, kao *racionalnom* vjerniku potpuno nedopustivo. Naime, Zimmermann ovdje, *prvo*, očito ne uviđa da Kantov (i Jaspersov) diktum o nespoznatljivosti Boga upravo pokušava *sačuvati transcendenciju transcendentnoga*, tj. sačuvati ga od svakoga dovođenja u sferu *predodžbene predmetnosti*, na temelju koje je Toma Akvinski uopće mogao izvesti svojih pet dokaza o Bogu, i – *drugo* – da „egzistencijalna transcendentnost“ nije ništa drugo nego temeljni čovjekov zahtjev za samoprevladavanjem u sferi predmetnoga postojanja, u kojoj on nikada ne dolazi do svojega pravog bitka. „Egzistencijalna transcendentnost“ nije naime ništa drugo nego zahtjev običnoga čovjeka da bude *dostojnim* samoga sebe i bližnjih, a onda *možebitno* i Boga („Gospodine nisam dostojan da uniđeš pod krov moj, nego samo reci riječ i ozdravit će duša moja“) (Lk 7, 1–10; Iv 4, 43–54).

Potpuno suprotno Jaspersovu shvaćanju, Zimmermann tvrdi da „se 'egzistencijom' može nazvati samo *religiozni* moralno ispravan čovjek, koji znade da je bogoobvezatno moralna vrijednost života uvjetovana svršnom relacijom *posmrtne sreće u neograničenom dobru, Bogu*“ (Usp. Zimmermann 2001: 105), što – čini se – u Zimmermannovu slučaju podrazumijeva apsolutni platonizam; egzistencija nije ništa drugo nego priprava za transcendenciju, za „posmrtnu sreću“ koju su u „ovome“ životu već postigli grčki eudajmonisti na razini αταραξια. Nadalje, kao što *nažalost* znademo iz povijesti, religiozan čovjek nije nužno dobar niti moralan, budući da samu tu religiju – rečeno u smislu suvremenoga *fundamentalizma* bilo koje vrste – koristi ne samo kao oruđe uništenja bližnjega, nego i vlastite vjere. Međutim, Zimmermann „vjeru“ srozava na puko „strahopoštovanje“:

> „Kada velimo da čovjek *znade* za Boga (ili da je Bog spoznatljiv), to dakako ne znači da svak mora znati filozofski, dokaznim putem (u silogističkoj formi) i sa definiranim atributima o Bogu. Svakako se za religioznost iziskuje priznanje onoga što je najbitnije obilježje Boga, naime ukoliko je 'iznad' čovjeka i svijeta po svojemu znanju i moći, tako da mu čovjek prilazi u strahopoštovanju svoje ovisnosti.“ (Usp. Zimmermann 2001: 105)

Koliko znademo iz *Svetoga pisma*, „strahopoštovanje“ je izričito *starozavjetna* kategorija koja se briše s pojavom Isusa Krista kao *bezuvjetne ljubavi* koji nije zahtijevao nikakvo „strahopoštovanje“, nego je kao prvi uvijek iznova služio Bližnjemu. „Ovisnost“ o Bogu i djelovanje u skladu s egzistencijalnim razumijevanjem njegove poruke putem Objave

pretpostavlja već kod F. D. E. Schleiermachera da se čovjek u vlastitu opstanku/tubitku mora *otvoriti* za transcendenciju, ali ne na razini priznanja Božjega „iznad“, već upravo na razini Njegova „u meni“ ili – opet rečeno sa Schleiermacherom – Njegova *samoprikaza u mojoj individualnoj egzistenciji*.[98] To se dakako ne smije razumjeti kao neki puki „panteizam“, već prije svega kao zahtjev da se u ravnopravnoj „povezanosti“ služi Bližnjemu bez nastojanja da Ja postavlja Ne-Ja u Fichteovom smislu. To *postavljanje Boga u imanenciju* vrši upravo Zimmermann kada tvrdi da se prema Bogu odnosimo *ili* „filozofsko-teološki“, na razini znanja u smislu Tome Akvinskog, *ili* kao vjernici – na razini *strahopoštovanja*. U prvom slučaju Bog je „predmet“ spoznaje, u drugome *izvor straha*, tako da ga se ne može „susresti“ ni na koji od ova dva načina.[99] Posebice ne putem „spekulacije“ koja – kako kaže Jaspers – „pokušava biti kod transcendencije“, ali tako da transcendencija gubi taj karakter postajući *imanentnom* danošću (predmetnošću) svijesti, za što su po Jaspersu posebice zaslužni Toma Akvinski i Hegel koji je tu spekulaciju, štoviše, nazvao „bogoslužje“ (*Gottesdienst*) i, u filozofskom smislu, izjednačio je s „tvorbom pojmova“ (*Begriffsbildung*).„Stoga mogućnost iskustva pravoga bitka zahtijeva *imanentnu transcendenciju*“ (Usp. Jaspers 1946: 136), ali tako da „spekulativno mišljenje operira s predmetima koji ne postoje“, tj. predstavljaju ili puke metafizičke tlapnje ili su čiste „utvare“ (*Spuk*) mišljenja. To dakako ne znači – kako misli Zimmermann – da „Jaspers unaprijed zabacuje racionalni put, kao i to, da bi filozofsko mišljenje bilo kozmički interesirano“ (Usp. Zimmerman 2001: 106), što dakako nije točno, jer Jaspers kroz svoje cjelokupno djelo upravo tu racionalnost nastoji izgraditi kao čovjekovu odgovornost prema svijetu u cjelini i jednako tako prema Bogu, ali na način *odustajanja* od pokušaja Njegova dovođenja u *imanenciju*, što je tijekom cijele povijesti ljudskoga roda činila racionalna ontoteologija.

Jaspersovo *pošteđivanje* Boga od *racionalnih* dokaza o Njemu za Zimmermanna nije ništa drugo nego pad u *relativizam*, tj. gubitak „stalnosti“ i „sigurnosti“ koju, opet po Zimmermannu, može jamčiti jedino religija. Jaspersov navodni „relativizam“ nalazi se, po Zimmermannu, u uvidu „da *objektivno (sadržajno) fundiranog* smisla u našem životu doista nema (što mi kritički osporavamo)“ (Ibid.). Čini se da je tu Jaspers – za razliku od Zimmermanna – potpuno u pravu kada želi izbjeći svaki *objektivni* odnos prema Bogu (Bog

[98] Bog po Schleiermacheru nije „iznad“ čovjeka, zbog čega bi mu se moralo iskazivati „strahopoštovanje“ u Zimmermannovu smislu, nego je Bog uvijek u „povezanosti“ (*religio*) i „razgovoru“ sa svojim stvorenjem na način ljubavi i praštanja, što se dakako izričito očekuje i od samoga stvorenja: „Cjelokupna povijest […] predočuje se kao razgovor između Boga i čovjeka u riječi i činu, i sve što je sjedinjeno jest samo kroz tu jednakost tretmana. Otuda svetost tradicije, u kojoj je bila sadržana povezanost tog velikog razgovora…“ (Usp. Schleiermacher 1987: 315; Pavić 1997: 52)

[99] Na tu je opasnost u X. knjizi svojih *Ispovijesti* izričito upozoravao sv. Augustin (Usp. Oslić 2002: 47-84).

nije nikakva *objektivna, osjetilno dana činjenica*!), jer kako je svojedobno kazao i Martin Heidegger: Bog, koji potrebuje Tomine dokaze o Bogu, jedan je „vrlo nebožanski Bog“ (Usp. Heidegger 2007: 366). S druge strane, taj navodni Jaspersov relativizam nije nikakav u *relativističkom* smislu, već upravo u izvornom smislu riječi *relatio*, što znači *slobodno stupanje u vezu ili odnos* ne samo s Bogom, nego s bližnjima i svijetom u cjelini. Nasuprot tomu, „religija“ nije za Zimmermanna nikakav odnos (*relatio*) u smislu slobodnoga stupanja u odnos s Bogom, nego je ona – opet platonski rečeno – „odvraćanje od 'svijeta' ('zemaljštine') k Bogu, ukoliko čovjek može odlučnom voljom prevladati nešto u sebi na osnovu odnošenja prema Bogu“ (Usp. Zimmermann 2001: 107). Bog kao ono radikalno „nadosjetilno“ uvijek može – u pozitivnom smislu – poslužiti kao „korektiv“ za prevladavanje čovjekova *predmetnog* odnosa prema svijetu i samome sebi – u tomu „vjera“, ne „religija“, doista dobiva svoje puno značenje - ona može biti nît vodilja mojega *moralnog* djelovanja, ali se „ja“ kao konačna i istodobno moguća egzistencija može *vjerovanjem* jedino nâdati u „tu“ onoga „još-ne“ Blochove *filozofije nade*.

Zimmermannov „teistički odgovor“ Jaspersovom shvaćanju (samozasnovane) egzistencije glasi:

> „Kad bi se tko zanimao kako misle ljudi o smislu života, bez sumnje bi ustanovio, da nikoji bolji čovjek (ako nije depraviran) ne izbacuje iz životne smislenosti – moral. A moralna svijest nameće pitanje o Bogu, o religiji. Može li pak itko objektivan (ako 'filozofski' ne prejudicira) poricati da 'vjera' u Boga daje *bezuvjetnu motivaciju* za moralno ispravan, vrijedan život“ (Ibid. 109).

Međutim, kao što znademo, Kant kao jamca moralno ispravnoga djelovanja umjesto Boga uvodi glasoviti „kategorički imperativ“ koji nalaže:

> „Radi tako kao da bi maksima tvoje radnje posredstvom tvoje volje trebala postati općim prirodnim zakonom.“ (Usp. Kant 1900: 421)

Ovaj je Kantov „kategorički imperativ“ vrlo važan za Jaspersovo shvaćanje egzistencije koja *voljno* i *slobodno* prihvaća samu sebe jer se kao *slobodna* može beskonačno otvoriti za transcendenciju i time ukinuti svaki *predmetni* (objektivni) odnos prema njoj, dok racionalna ontoteologija nikako ne može odustati od *reduciranja Boga na biće u svijetu* (Usp. Hügli 2008: 128) – Bog je „nad-biće“ samo kada smo s njime u odnosu „ovisnosti“ (kako se ponekad također prevodi latinsku riječ *religio*), što često naglašava i sam Zimmermann.[100] To u njegovu slučaju

[100] Naša konačna egzistencija svoju smislenost crpi iz vjere u „prekosvjetni život“, iz onoga na čemu „se osniva relacija životne *ovisnosti o neograničenom životu*, koji ne može biti bez ikojeg razuma i volje (kao da je neosobno

znači da se egzistencija ne može razumjeti bez njezine *razumske* fundiranosti u toj *ovisnosti*, premda je ona – kako opet naglašava sam Zimmermann – izričito stvar *slobodnoga osobnog opredjeljenja*.[101] Kršćanski shvaćena „egzistencija“ jest „ljubav k Bogu“, *život Krista u meni*, ali samo ukoliko sam se *razumski* opredijelio za njega.

Budući da se nije *opredijelio za Boga*, nego za vlastitu egzistenciju kao nužni uvjet svakoga mogućeg unutarsvjetovnoga iskustva kao i iskustva transcendencije, Jaspers je (kao uostalom i Kant) za Zimmermanna nužno „ateist“, „agnostik“, Boga lišeni filozof „koji umjesto kritičkog poznavanja teističke filozofije pokazuje ignoranciju u tom pogledu, i koji stoga ne zna (već protivno tvrdi) da *čovjeka konstituira odnos prema Bogu*“ (Usp. Zimmermann 2001: 111). Čovjek *konstituiran* od Boga u pozitivnom smislu – nasuprot Zimmermannu – može u Jaspersovu slučaju značiti mogućnost *nepredmetnoga odnosa* prema svijetu u cjelini. To nije nikakav „prometejski prkos Bogu“, kako opet misli Zimmermann, budući da egzistencija u svojoj (samo-)zasnovanosti ne želi konstituirati nikakav „horizont“ (nad-motrište), iz kojega bi promatrala cijeli svijet i transcendenciju, nego se tu prije svega radi o pokušaju samorazumijevanja egzistencije u najširem horizontu svijeta koji uvijek *nužno* ostaje transcendentan u Kantovu smislu.

U pogledu takvoga razumijevanja transcendencije Jaspers po Zimmermannu razlikuje dva tipa vjere: *objavljenu* (*dogmatsku*, „*autoritativnu*“) i *filozofsku*. Dok je u „bogoobjavljenoj“, dogmatsko-autoritativnoj vjeri „transcendentnost sadržana u *jednoznačnom smislu*, kao *Bog*, za svakog čovjeka i za sva vremena u istom smislu“ (Ibid. 112), *filozofska vjera* „nikad nije dogmatska, ne pretendira na fiksiranu istinu. Za nju je Bog skriven u višeznačno šifriranim pojavama svijeta i povijesti, no i to nije za svakoga jednako čitljivo, nije definitivno“ (Ibid.). To međutim ne znači da je „čitanju šifri“ *netko posebno posvećen*: naprotiv, svatko sukladno razumijevanju vlastite egzistencije čita i tumači te šifre na *svoj* način i u skladu sa svojim nagnućima, dakle upravo utoliko ukoliko one imaju neko značenje za njegovu egzistenciju, što nije – kako katolički teolozi stalno prigovaraju protestantskima – stvar puke

biće), jer smo mi osobnim životom o njemu ovisni. Takvo biće nazivamo Bog“ (Usp. Zimmermann 2001: 108). Ovdje Zimmermann tvrdi nešto što neodoljivo podsjeća na Schleiermacherov nauk o „osjećaju čiste ovisnosti o beskonačnom“ (*das Gefühl der schlechthinnigen Anhängigkeit vom Unedlichen*), što su mu mnogi njegovi suvremenici prigovarali kao pad u „panteizam“, jer individua nije ništa drugo nego individualni tu-bitak (samoprikaz) apsoluta (*Dasein, Selbstdarstellung des Absoluten*) (Usp. Schleiermacher 1987: 221; Pavić 1997: 47). Nasuprot tomu i neovisno o Schleiermacheru, kako upozorava Heidegger: „Neki dokaz Božje opstojnosti, može primjerice biti izražen svim sredstvima najstrože formalne logike, pa ipak ne dokazuje ništa, jer Bog koji najprije mora dopustiti da mu se dokaže njegovo postojanje na koncu je neki vrlo nebožanski bog i dokazivanje njegova postojanja dosiže najviše do bogohuljenja“ (Usp. Heidegger 2007: 366).

[101] „Tako je smisao života (odn. 'egzistencije') određen *razumski, na osnovu 'naravnog' odnosa* čovjekova prema Bogu, da se u slobodi opredjeljuje za moralni suživot s Bogom „ (Usp. Zimmermann 2001: 109).

„samovolje“ (*Willkür*) u Hegelovu smislu, već prije svega „pogođenosti“ (*Betroffenheit*) upravo *tom*, a ne nekom drugom šifrom u svijetu, o čemu će naravno biti kasnije više govora.

2.7. Zaključna razmatranja prva dva poglavlja: Jaspersov „ateizam“ i „protukršćanstvo“

Dok su „kršćanske istine“, kako tvrdi sam Zimmermann, *bezuvjetne, nepromjenjive, objektivno fiksirane, univerzalne i općevažeće* (Ibid.), tj. neovisne o njihovoj vremenskoj i unutarsvjetovnoj aktualizaciji u mojoj vlastitoj egzistenciji, Jaspers po Zimmermannu tvrdi da je istina, naprotiv, „individualna, povijesno orijentirana, *relativna*, prolazna (dijalektična)“ (Ibid.). To je samo dijelom točno, jer istina je *individualna* samo u onoj mjeri, u kojoj pojedinac nije zbog svoje individualne deficijentnosti sposoban *omogućiti* samoozbiljenje transcendencije u njegovoj egzistenciji.

Drugo, po Jaspersu istina je *povijesna* upravo zbog mogućnosti ulaska transcendencije u povijest i *moju* egzistenciju, što uostalom tvrdi i sâmo kršćanstvo s „dolaskom“ Krista (παρουσια). Istina je, *treće*, „relativna“ u smislu latinske riječi *relatio* (odnos, sveza) i ako bismo to primijenili na sâmo Zimmermannovo shvaćanje religije kao „odnosa s Bogom“, onda u tomu nema nikakvoga sablažnjivog značenja relativnosti kao prolaznosti. K tomu, istina kao „relativna“ ne upućuje samo na nužni čovjekov odnos s Bogom, već prije svega s bližnjima, što Jaspers naziva „komunikacija“, o kojoj će kasnije također biti više govora.

Četvrto, Zimmermann također dobro uviđa Jaspersovu kritiku kršćanskoga (navlastito *katoličkoga*, premda ne ostaje dužan ni *ortodoksnom* protestantizmu!) shvaćanja istine kao *totalne*, u odnosu na koju ta „dogmatska vjera“ ne dopušta nikakvu komunikaciju, nego rađa netolerantnost i fanatizam, čime Jaspers (možda slično Marxu) sugerira religiju kao „iluziju“, u kojoj je *unaprijed* „već shematski riješeno, u harmoniji, pod zaštitom providnosti, te je čovjek unatoč svih nevolja i smrti ipak zaštićen u vidu buduće sreće“ (Ibid. 112-113), što po Jaspersu – kako opet dobro primjećuje Zimmermann – kao iluzija nije ništa drugo „nego lešina objektivne racionalnosti, groblje prave istine“ (Ibid. 113), što u smislu skolastičko-neoskolastičke teorije spoznaje znači da se „subjekt“ mora *vrtjeti* oko „objekta“ gubeći pritom sva subjektivna svojstva, što je davno priveo kraju upravo Immanuel Kant stavljajući tom subjektu u odgovornost – putem kategoričkoga imperativa – upravo samoga sebe kao svijeta u cjelini („opća volja“), s onu stranu osjetilno (racionalno-ontoteološki) nespoznatljive „stvari po sebi“.

S druge strane, premda to uopće ne obrađuje u ovom prvom poglavlju, Zimmermann *ad hoc* tvrdi da je kod Jaspersa Isus „*historijski fiksiran*, vezan za vrijeme i mjesto, kao uzor ljudima u stalnom (ukočenom) povijesnom cilju, kao da ostaje i nosi njegove vjernike, sljedbenike, jer ih on sam na to poziva. Naprotiv (veli Jaspers), povijest je besciljna, ništa nije fiksirano, svega nestaje, nije obvezatna, ne traži nasljedovanje i ne daje smirenost…“ (Ibid). Budući da Jaspers nasljeduje Kanta, razumljivo je da on može prihvatiti historijskoga Isusa, ne i transcendentnoga Krista. On ga, kao što ćemo vidjeti u posljednjem poglavlju, svrstava u red „velikih ljudi“ koji su svojim životom svjedočili i umirali za svoju naviještanu istinu. – *Povrh toga*, za Jaspersa je sve ostalo *stvar mitologije*; kao „granična zbiljnost“ (*Grenzwirklichkeit*), zbiljnost Isusa *kao* Krista ostaje čovjeku uronjenom u osjetilnost nedokučiva i on uvijek vidi onu *čovječju* stranu Boga. Kadgod se pokuša uzdignuti k transcendenciji, čovjek nužno doživljava „neuspjeh“ (*Scheitern, izjalovljenje*), zbog čega i njegov pokušaj razumijevanja Isusa kao Krista nužno ostaje samo usmjeren na njegovu *historijsku* (*isusološku*) stranu, u kojoj se njegova egzistencija čini za Jaspersa potpuno „vjerodostojnom“ (*glaubwürdig*), tako da se njegova pojava treba po Jaspersu razumjeti isključivo kao „šifra“: „Zbiljnost Židova Isusa iz Nazareta neusporedivo je jasna. Ona je šifra njegova naroda Božjega i čovječanstva, šifra koja podnosi oboje i čini ono što je uništava“ (Usp. Jaspers 1962: 228).

Prema Zimmermannu, Jaspers ne samo da nije nikakav „kršćanski egzistencijalist“, kako je to svojedobno mislio J. P. Sartre, nego je štoviše „upravo protivnik kršćanske religije“ zato što „istinu“ objavljenu u *Svetom pismu* uopće ne shvaća kao *apsolutnu* i odbacuje svaki (crkveni) „autoritet“ u stvarima istine, tj. istinu vjere zamjenjuje „filozofskom vjerom“ koja nije ništa drugo nego *egzistencijalno osvjedočenje o transcendenciji iz sfere imanencije*. U daljnjem prenošenju Kristova navještaja posredstvom prvih Kristovih učenika i kasnije Crkve Jaspers ne vidi po Zimmermannu ništa drugo nego izmicanje te kasnije *institucionalizirane* vjere bilo kakvoj *provjeri* od strane „filozofske vjere“ i na samoj sebi zasnovane egzistencije, zbog čega „egzistirati“ i „kršćanski vjerovati“ postaju po Jaspersu (dakako u Zimmermannovoj vizuri) potpuno nespojivi. Zimmermann, naime, smatra da kod Jaspersa vjera u Krista predstavlja „izdaju“ vlastite egzistencije u ime božanskoga kao nad-egzistencijalne nîti vodilje čovjekova samoozbiljenja u svijetu. Time se po Zimmermannu u konačnici uspostavlja veza između Kierkegaarda, Nietzschea i Jaspersa; svima njima je zajedničko *neprijateljstvo prema Crkvi*, što je za Zimmermanna *istoznačno* s mržnjom prema vjeri. Naime, čini se kako Zimmermann cijelom ovom knjigom želi pokazati „da sve ove saveznike ujedinjuju s mržnjom na Crkvu (kod nekih i na Boga) ne samo filozofske zablude, nego i pomanjkanje prosječno ispravnog prosuđivanja glede vjere i Crkve“ (Usp. Zimmermann 2001: 115). Ovdje je očito

kako Zimmermann ne može nikako dokučiti Kierkegaardove, Nietzscheove i, u našemu slučaju, posebice Jaspersove *filozofske* razloge za kritiku kršćanstva. Opet rečeno s Kantom, tu se jedino radi o tomu da Bog nije „predmet“ znanja u onome smislu u kojem su to biljke, životinje ili bilo koji *proizvedeni/stvoreni* predmeti, ali predmetom takvoga znanja nije ni „čovjek“ koji – kao što znamo iz filozofske antropologije (Scheler, Gehlen, Plessner i dr.) - *izmiče* svakoj svojoj „pozitivnoj“ odredbi u bilo kojoj *znanosti* o čovjeku. Stoga cjelokupna filozofija egzistencije nastoji vrlo oprezno govoriti o Bogu, potpuno svjesna mogućnosti i još više opasnosti Njegova „postvarenja“, što je cijelo vrijeme od Tome Akvinskoga do danas činila racionalna metafizika. Posebice je Jaspers uočio kako se Bogu u toj racionalnoj ontoteologiji[102] pripisuju *ljudska* obilježja ili afekti poput „srdžbe“, „milosrđa“, „ljubavi“ itd., čime ni sam čovjek nije više tumačen prema svojim *teomorfnim* atributima, već upravo obratno - Bog prema svojim *antropomorfnim* svojstvima, zahvaljujući kojima on uopće može biti *razumski* spoznat.

Ukoliko, naime, još od Kanta znademo da na „razum“ (*Verstand*) spada osjetilna, unutarsvjetovna spoznaja u granicama zbiljskoga i mogućega iskustva, na um (*Vernunft*), pak, spada mogućnost „prelijetanja“ (*überfliegen*) tih granica čime se on neprestano zapleće u *antinomije*, utoliko, onda, nije jasno zbog čega je racionalna metafizika uvijek iznova tvrdila *razumsku spoznatljivost Boga*, jer to bi se – u Kantovu smislu – moglo prvenstveno tvrditi za um. To s Kantom priznaje i sam Zimmermann, naime da je „razum *ograničen* na osjetilne pojave (fenomena) ili na empiriju i – prema tome – ne može prelaziti tu granicu“ (Ibid. 87), što Zimmermann pripisuje *protestantskoj* „negativnoj teologiji“. Nasuprot njoj i Jaspersu, Zimmermann upućuje na mogućnost da se do spoznaje Boga može doći „logičkim zaključivanjem“ i „dokazivanjem“ (spoznavanjem iz vidljivoga svijeta), što je nemoguće ukoliko prihvatimo *ne* „vjeru“, već „um“, jer je um u svojoj *autonomiji* potpuno neovisan o svim osjetilnim i nadosjetilnim sadržajima, vjeru koja tek omogućava razumu da dosegne „drugi kat istine“ u smislu Tome Akvinskoga,[103] jer samo „vjera“ može *razumjeti* samoočitovanja transcendentnoga u imanenciji, a da to transcendentno ne čini nekim raspoloživim, imanentnim sadržajem svijesti.

Zaključno možemo reći da Zimmermann već ovdje jasno definira svoju *neoskolastičku* poziciju *racionalne metafizike*, iz koje Jaspersovom shvaćanju „opstanka“ i „egzistencije“ suprotstavlja klasičnu tomističku povezanost „razuma“ i „vjere“ kao podloge za racionalno

[102] Ovdje moramo istaknuti da izraz „ontoteologija“ označava temeljnu karakteristiku „kršćanske filozofije“ premda se ona odnosi i na cjelokupnu povijest zapadne filozofije kao metafizike.
[103] Vrlo iscrpna dvosveščana studija L. Eldersa, gdje su u pogledu na suvremenu filozofiju obrađeni gotovo svi skicirani problemi, pri čemu – dakako – kao nît vodilja opet ostaje Toma Akvinski (Usp. Elders 1987: 85).

opravdanje Boga (*theologia naturalis, naravno bogoslovlje, filozofska teologija*) u svijetu i povijesti, što će biti temom narednoga dijela ovog rada.

3. DVOSTRUKA OBJEKTIVNA ISTINA DVOSTRUKE SUBJEKTIVNE VJERE

3.1. Svijet“ kao horizont beskonačnih mogućnosti i kao prijetnja egzistenciji

Kako bi *obrazložio* „neosnovanost Jaspersovog agnosticizma“, Zimmermann najprije iznosi svoje (*objektivno*) shvaćanje „istine“ koje je dakako utemeljeno u njegovim prijašnjim noetičkim spisima, u kojima istinitost ne prelazi granicu „evidencije“ kao uvida u *adekvatnost razuma i stvari*.[104] I dok Zimmermann smatra da je takva, objektivno stečena „evidencija“ potpuno neovisna o pukoj primateljskoj, *receptivnoj* svijesti (Kant), Jaspers sa svoje strane razlikuje „evidenciju u (osjetilnoj) svijesti“ (*ispravnost nekoga suda o stvari*) i „evidenciju duha“ koja za njega predstavlja „samoevidentnost nekoga sadržaja kao bitka istine koja jest tako što postaje svjesna same sebe“ (Usp. Jaspers 1947: 75), tj. istina kao samoevidentna ili samodana doživljava „porast bitka“ (*Seinszuwachs*, Gadamer) u svijesti tako što se toj svjesnoj egzistenciji ne pojavljuje kao „zapovijed“ ili „imperativ“, već kao nît vodilja ozbiljenja nje same.

Gledano iz perspektive filozofije egzistencije, to bi moglo značiti da je spomenuto „slaganje“ (*adequatio*) kao „istina“ potpuno neovisno o mojoj egzistenciji, što s druge strane znači da ono jednako tako uopće ne može služiti kao spomenuta „nît vodilja“ za moje egzistencijalno samoozbiljenje; *za samoozbiljenje egzistencije, slaganje mišljenja/suda i stvari nema apsolutno nikakvoga značenja*! Naime, adekvatnost ukida svaku mogućnost pitanja o „smislu“ koje uopće nije *noetičko*, kako misli Zimmermann, već prije svega *presudno-egzistencijalno* u onome smislu, u kojemu primjerice Heidegger u *Fenomenologiji religioznoga života* govori o „pogođenosti“ kao egzistencijalnoj „značajnosti“ nečega što me *susreće* i *pogađa* u svijetu (Usp. Heidegger 2004: 71).

Zato što istinu kao *slaganje* samo „uočujem“, potrebno je po Zimmermannu samo „čvrsto pristajanje“ uz nju, što jest, doduše, *voljni* čin, ali tu nema nikakvog subjektivnog „dodatka“ (postignuća, *Leistung*), tj. nikakve „transcendentalne sinteze“ u Kantovu smislu, čime bi se opet palo ispod razine Kantova „kopernikanskog obrata“, i spoznaja ne bi bila ništa

[104] „*Evidencija stvarnog stanja je razlog* da sudim – i ujedno je *raspoznavalo* (kriterij) da sud (u poredbi s onim što doživljajno egzistira) izriče uistinu što doživljajno egzistira, tj. *podudara* se svijesno sa stvarnim stanjem (odgovara mu) = istinit. Sva četiri elementa su ujedno: opažanje evidentnog stvarnog stanja, sud o njemu, uporedba suda sa stvarnim stanjem svjestitog akta, znanje (sud) da je eo ipso sud istinit. Stoga sam *siguran*: čvrsto pristajem (bez sumnjanja) zbog evidencije stvarnog stanja (u njoj je pristanak obrazložen)“ (Usp. Zimmermann 2001: 121-122). Gotovo je nevjerojatno da se u ovoj svezi Zimmermann poput Kanta poziva na značenje „intuitivne spoznaje“ (sic!) kao uvida u „doživljajne i bitne stvarnosti“, tj. kao *neposrednoga uvida u cjelinu* prije bilo kakve indukcije, čime Zimmermann onda nesvjesno niječe i potrebu bilo kakve induktivne (neposredno-iskustvene) spoznaje, na što se ovdje upravo cijelo vrijeme poziva o problemu intuitivne spoznaje, posebice u slučaju Kanta.

drugo nego *odnos objekta prema samome sebi kroz taj puko motreći, i uz uočeno pristajući subjekt*. Ukoliko je objekt neovisan o mišljenju kao „stvar po sebi“, on svoju *posebičnost* ne gubi tim svojim egzistencijalnim značenjem „za mene“, jer time i sam biva *postavljen* u egzistenciju u Fichteovu smislu, nego – rečeno s Jaspersom i Heideggerom – sâm određuje *uvjete* susreta, dakle spoznavajućega razumijevanja. Tek zahvaljujući tomu *transcendentni* predmet može postati *imanentnom* danošću svijesti, pri čemu ta „imanencija“ više ne smije biti razumljena u smislu tradicionalne spoznajne teorije, kao spomenuto *slaganje*, već sada prije svega kao *samodanost fenomena u svijesti* (Husserl, Heidegger). To dakle ne znači da je objekt „plod mišljenja“, što Zimmermann prigovara cjelokupnom njemačkom idealizmu, već samo to da *jedino* mišljenje *znade* u tom nepredmetnom smislu, što neki objekt „za njega“ *jest* (C. F. von Wizsäcker), pri jasnoj svijesti da ga on nikako ne može *znati* u njegovom „po sebi“. To nije nikakav „agnosticizam“, kako tvrdi Zimmermann, već prije svega samoograničavanje mišljenja na područje zbiljskoga i mogućega iskustva, kako se opet ne bi zapadalo u one Kantove antinomije, odnosno taj pokušaj u suvremenoj filozofiji egzistenciji predstavlja izričiti pokušaj *spašavanja fenomenalnosti fenomena*.

Drugo, primjetno je da Zimmermann cijelo vrijeme suprotstavlja „život“ (kao *nad-kategoriju*) subjektu, čime često zapada u probleme vitalizma koji su bili svojstveni posebice Diltheyevoj filozofiji života. Za Diltheyevu i – posredno Zimmermannovu – *filozofiju života*, „subjekt“ nije ništa drugo nego *jedan individualizirani* oblik, odnosno jedna od prolaznih mogućnosti (postaja) života na njegovu putu dolaženja do samoga sebe, pri čemu neriješenim ostaje pitanje, kako taj život u svom početnom nesvjesnom obliku može samoga sebe proizvesti kao svjesnoga subjekta, duha i apsoluta u Hegelovu smislu, dakle zasnovati se na samome sebi kao *svjesni* bitak, bez ikakvoga *posredovanja* s izvanjskom zbiljnošću i drugim svjesnim subjektima.[105]

Kako bi izbjegao vitalizam i iracionalizam spomenute „filozofije života“, Zimmermann ovdje poseže za racionalno-metafizičkim shvaćanjem Boga; budući da je Bog Tvorac svemira i vrhovna Mudrost i budući da je čovjek stvoren na njegovu sliku i priliku, nemoguće je da takvo biće bude nerazumno, tj. čovjek je već svojom stvorenošću *osuđen* na razumnost, što za Zimmermanna znači: *nemoguće je da je i sam njegov svjesni život po samome sebi*

[105] To su temeljne značajke Urbančičeve kritike Diltheya (Usp. Urbančič 1976) kojih Zimmermann očito nije bio svjestan, jerbudući da je i u svojoj *Filozofiji života* i u ovome djelu o Jaspersu paradoksalno izjednačio *vivere, credere* i *cogitare*, tj. poput Descartesa i Husserla sveo život isključivo na *svjesni život*, zanemarujući pritom cjelokupnu sferu voljno-iracionalnoga života, žudnje, strasti, bijes, mržnju, ljubav i dr., što je u svojim spisima svojedobno izvrsno fenomenološki analizirao Max Scheler.

„nerazuman“. Zimmermann doduše odbacuje spoznatljivost božanskih atributa (mudrost, pravednost, beskonačnost itd.), ali ne niječe znanje o tomu da Bog „jest“, budući da ta spoznaja počiva na „analogiji bitka“ (*analogia entis*) i na čistoj *pojmovnoj* spoznaji koja je *pozitivna* zato što opažajne „savršenosti“ (opet po analogiji) paralelizira s božanskim, čime se – paradoksalno – događa da je „subjekt“ taj koji izvršava to *priricanje* („prediciranje“) savršenosti, što onda uopće nije ništa drugo već jedna *transcendentalna* operacija upravo u Kantovom smislu.

Apstrahiranjem empirijskih objekata od njihovoga empirijsko-zornog načina danosti samo se, i jedino, vrši njihova transcendentalna sinteza (*u razumu*!) koja ne može dosegnuti sferu „analognoga bitka“, a time ni stvoriti pretpostavke za „mogućnost teoretske metafizike o Bogu“ (Usp. Zimmermann 2001: 125), što cijelo vrijeme nastoji pokazati Zimmermann. Isto se događa i u sferi „praktičnoga uma“, u kojoj se „vrijednosna svijest“ (*Wertbewusstsein*) opet konstituira *bez* Boga, kao u slučaju Kantova „kategoričkog imperativa“: subjekt u nemogućnosti spoznaje „stvari po sebi“ mora također odbaciti i *vrednote po sebi*, budući da su mu i one nespoznatljive, te iz samoga sebe mora proizvesti vrednote koje utoliko dobivaju ljudsko, navlastito *intersubjektivno* obličje i koriste ozbiljenju čovjekove humanosti u svijetu. Upravo zbog toga „filozofski teizam nije izrastao na području metafizike, nego 'nazora o svijetu'“ (Ibid.), pri čemu ovdje Zimmermann „svjetonazor“ (*Weltanschauung*) izjednačava s „vjeronazorom“ (*Glaubensanschauung*) zato što po njemu vjersko uvjerenje vjernika nije ništa drugo nego njegov cjeloviti pogled na svijet, uvjerenje koje počiva na voljnoj odluci prihvaćanja, odnosno – kako kaže Zimmermann – na *pristajanju uz Boga*. Zanimljivo je primijetiti da ni taj „vjeronazor“ ne počiva na samoj vjeri, nego na „znanju“ koje počiva na racionalnom (apodiktičkom) zaključivanju i suđenju i koje nas, po njemu, *nužno* dovodi do spoznaje Boga, i u odnosu na koje svako protestantsko pozivanje na *osjećaj* (Schleiermacher) predstavlja puki iracionalizam.[106] Dok po Zimmermannu *relativistički iracionalizam* smatra da objekt nema neku „vrijednost po sebi“, *apsolutistički iracionalizam* (Kantov) svaku vrednotu konstituira iz sfere praktičnoga uma, što je samo djelomično točno, jer se subjekt u svom konkretnom djelovanju *treba* voditi onim imperativom kao „maksimom“ svoje volje, odnosno

[106] „Iracionalisti poriču ovu tezu time što odstranjuju racionalnu osnovicu (korijen) religije i eo ipso zabacuju racionalnu metafiziku o Bogu, te je zamjenjuju 'nazorom o životu' kao izrazom 'čitavog' čovjeka“ (Usp. Zimmermann 2001: 125). Zimmermann kao predstavnika takvoga iracionalizma *začudno* ne smatra Schleiermachera, već Maxa Schelera koji je po njemu *doduše* „umjereni antimetafizičar“ koji ono što on sam naziva „spasenjsko znanje“ (*Heilswissen*) izmiče mogućnosti *racionalne spoznaje*, ali ga zadržava kao nît vodilju u sferi praktičnoga razumijevanja zato što mi u svakodnevnom životu djelujemo na temelju našega – hermeneutički rečeno – „bilo-kako-razumijevanja“ (Gadamer) ili „ćućenja“ (*Fühlen*, Schleiermacher) toga spasenjskoga sadržaja.

svojeg djelovanja.[107] S druge strane, „vrijednost“ kod Kanta nije nikakav *predmet doživljavanja*, kako misli Zimmermann, nego je postulat praktičnog voljnog djelovanja onaj koji postoji samo u činu konkretnoga „uzbiljenja“. No čini se da je Zimmermann u pravu kada smatra da je *uočavanje* neke vrednote *intuitivni* čin u ranije spomenutom smislu riječi, jer takva vrsta spoznaje omogućuje „da u *neovisnoj stvarnosti […] spoznajemo fundirani vrijednosni moment*“ (Ibid. 127), dakle da ga uočavamo „u“ bitku, a ne kao neku transcendentnu ili nad-svjetovnu zadanost, čije individualno-egzistencijalno ozbiljenje onda postaje jedino stvar „lukavstva uma“ (*List der Vernunft*) u Hegelovu smislu. No to ne znači da je vrijednost po sebi *metafizička* i potpuno neovisna o *nositelju* vrijednosti, naprotiv, kao „maksima volje“ u Kantovu smislu vrijednost je uvijek i nužno metafizična sve do trenutka njezina ozbiljenja u konkretnom ljudskom životu – inače ne postoji. Isto je i s „idejom Boga“. Bog za vjerujuću egzistenciju doista *živi* samo u onoj mjeri u kojoj ga sama ta egzistencija čini *prisutnim u svijetu* kroz svoj konkretni odnos prema bližnjima i svijetu u cjelini. To nije ni „prvi“ niti „sam svoj uzrok“ (*causa sui*), već – kako je davno nasuprot cjelokupnoj racionalnoj metafizici pokazao Duns Škot – *čista sloboda*, bez koje nema niti njegova slobodnoga prihvaćanja u vjerničkoj egzistenciji (Usp. Duns Škot 2012: 47),[108] nego bi se sve odvijalo po nužnosti i ne-slobodi.

„Metafizička vrednota“ bilo koje vrste jest, dakle, *metafizička* samo ukoliko nije zaživjela u konkretnoj egzistenciji. Ona stoga nije nikakav predmet „suđenja“ niti „spoznavanja“, jer u tom bi slučaju logičar i noetičar bili *najkreposniji* uzori u svijetu i najveći vjernici. Drugim riječima, nemoguće je uspostaviti jedinstvo spoznavanja i djelovanja, kako je to svojedobno mislio i Josip Stadler,[109] jer to onemogućuje sama *kontingentnost* ljudske egzistencije, tj. uronjenost u ono što kasnije Husserl naziva „svijet života“ (*Lebenswelt*). Naime, *intentio obliqua* nikada ne može nadomjestiti *intentio recta*. To drugim riječima znači da je *zahtjev* bilo koje vrste potpuno prazan bez *volje* za njegovim ispunjenjem. Tu ne pomaže nikakva „objektivna svijest“, na koju se u ovoj svezi poziva Zimmermann, jer ona kao zorno-motriteljska, opet kako bi rekao Duns Škot, ostaje *prikovana* za viđeno i utoliko ne samo *ubačena* u taj kauzalni slijed uzroka i posljedica, nego i bitno *neslobodna*.

Nasuprot tom uvidu, Zimmermann skupa s cjelokupnom „racionalnom metafizikom“ uvodi načelo (metafizičke) kauzalnosti (uzročnosti) kao počelo cjelokupne zbiljnosti, iz koje se

[107] U ovoj svezi Zimmermann griješi kada „trebanje“ (*Sollen*) izrijekom prevodi kao „moranje“: taj Kantov moralni zakon nije po Zimmermannu „drugo nego općevažeće moranje (Sollen) ili čista, apriorna forma 'bez dobrote'…“! (Ibid. 126).
[108] O tome više u knjizi Mile Babića za netom navedeni Škotov spis (Usp. Babić 2012: 107-141)
[109] Stadler, naime, izrijekom kaže: „Kakve su spoznaje, takva su i djelovanja“! (Usp. Stadler 1905: 5)

onda *nužno* izvodi i *nužnost* Boga kao *neprouzročenoga uzroka*, odnosno Aristotelovoga „nepokretnog pokretala“, čime se nesvjesno *izjednačavaju fizika, logika i etika* (Usp. Pavić 1997: 15). U prilog tomu Zimmermann dokazuje kako je moguće čak i *svesti transcendentno iskustvo*, što je – filozofski gledano – posve neobično imamo li u vidu da je svako „iskustvo“, pa i iskustvo „nedodirljivog Drugog“ u smislu E. Lévinasa, uvijek na bilo koji način nešto što je svijesti *imanentno*, makar kao neposredna „odgovornost“, a ne kao slijepa nužnost kauzalne metafizike. Tko niječe tu *nužnost*, po Zimmermannu je „agnostik“ i „iracionalist“ – to su „etikete“ koje Zimmermann često i rado *lijepi* svojim sugovornicima koji utoliko gube status zbiljskoga „sugovornika“, jer Zimmermann uopće ne dopušta da u njegovu djelu progovori sugovornik sam koji bi kao „Ti“ mogao biti korektiv same Zimmermannove pozicije – u onome *hermeneutičkom* smislu, u kojemu „razgovor“ shvaća, posebice, Hans-Georg Gadamer (Usp. Gadamer 1999: 352-368). Otuda uopće ne čudi ni Zimmermannova kritika razumijevanja Jaspersove filozofije u djelu glasovitoga katoličkog mislitelja i vrsnoga poznavatelja filozofije egzistencije Karla Jaspersa i Martina Heideggera te Bernharda Weltea. U toj se svezi Zimmermann poziva na Welteov habilitacijski rad,[110] ali mu tu nije – kako sam naglašava – stalo do Jaspersa, nego do Welteova shvaćanja „antropologije“ kod Tome Akvinskoga. Zimmermanna u toj svezi posebice smeta Welteovo isključivo odbacivanje svake pomisli o Jaspersovu „agnosticizmu“ zato što Jaspers po Welteu na vrlo originalan način „usvaja“ temeljne pojmove Tomine „antropologije“, ali i njegovo shvaćanje „dva kata istine“ (L. J. Elders), čime se već od J. Maréchala više uopće ne suprotstavljaju „vjera“ i unutarsvjetovno „znanje“ kao „dva krila istine“, na čemu uostalom upravo ustrajava enciklika *Fides et ratio* pape Ivana Pavla II. Za Zimmermanna je ta postavka vrlo dvojbena zato što se *„operacija“ transcendiranja ne događa iz vjere, nego iz egzistencije*: „svjetovnost mora pogoditi pojedinca tako da ga potrese do granica gdje mu se usvjetnost poništava – i baš time je iskusio svoju 'graničnu situaciju', što ga odbija k njemu samome iskopčanom (oslobođenom) od usvjetnosti = egzistencija u odnošenju s prekosvjetnošću = transcendentnošću“ (Usp. Zimmermann 2001: 165).

Drugim riječima, Zimmermann se nikako ne može pomiriti s tim da je egzistencija, po Jaspersu, sposobna za *samoprevladavanje* (samotranscendiranje) u onom *predmetnom* vlastitoga opstanka, što dobro uočava Bernhard Welte kada kaže da egzistencijalno postavljanje granice (u Kantovom i Jaspersovom smislu) kao „prethvat (*Vorgriff*) u ono bezgranično (*Unbegrenzte*) odgovara očito onom temeljnom kretanju (*Grundbewegung*) egzistencije koje s

[110] Kasnije je taj članak uvršten u Welteovo cjelovito djelo o Jaspersu (Usp. Welte 2008: 77).

Jaspersom nazivamo transcendiranje“ (Usp. Welte 2008: 57). Zimmermann ne prihvaća ni ovu Welteovu primjedbu zato što ona po njemu izbjegava svaku vrstu one racionalne metafizike koja Boga dokazuje iz stvorenoga, odnosno iz osjetilnoga, no on, kako ćemo pokušati pokazati upravo s Welteom – ponovno nije u pravu kada tvrdi da je takvo shvaćanje „egzistencije“ potpuno nespojivo s Tominim, jer po Zimmermannu Toma svaku individualnu egzistenciju, kao što smo već istaknuli, podvodi pod „ens subsistens“ kao najviši bitak, čime svaka pojedinačna „osebina“ (vlastitost, *Eigenschaft*) gubi svaku *istinosnu vrijednost*, na čemu upravo ustrajava cjelokupna filozofija egzistencije.

Drugo, „transcendiranje“ se kod Jaspersa događa kao *porast svijesti o obuhvatnome*, ali u *horizontu konačnosti,* zbog čega Zimmermann dolazi do zaključka da „tomističko 'transcendiranje' ne odgovara Jaspersovom transcendiranju; ono, doduše, znači prihvaćanje ograničenosti, ali nota bene, u poništavanju svoje usvjetnosti ili kao samstvo (egzistencija) spram prekosvjetnosti (transcendentnosti)“ (Usp. Zimmerman 2001: 165), dakle u radikalnom „poništavanju“ svake ograničenosti osjetilnim bitkom-u-svijetu, kako je to davno opisao već sv. Augustin u svojoj X. knjizi *Ispovijesti*.[111] Točno je da se Jaspersovo „transcendiranje“ potpuno razlikuje od Tominog zato što je transcendiranje kod Jaspersa moguće samo u sferi imanencije, dakle bez mogućnosti radikalnoga prekoračivanja bitka-u-svijetu i u tomu se sastoji cjelokupna tragičnost ljudske egzistencije koja, imajući svijest o obuhvatnome, stalno se nastoji uzdići do njega i pritom neprestano doživljava radikalni „neuspjeh“ (*Scheitern*), dok je kršćanstvo kao „religija“ u posjedu „apodiktičnoga“[112] znanja o *prekosvjetnom* životu i stoga potpuno sigurno u *konačni* ishod ovosvjetnoga života, iz čega ono crpi svoju potpunu „predanost“ (*Hingabe*) tom cilju, po cijenu zanemarivanja *odgovornosti za svijet* koju, suprotno Zimmermannovu shvaćanju, da navedemo samo jedan primjer, u novije vrijeme vrlo snažno ističe tzv. „teologija oslobođenja“ i iz nje proistekla „filozofija oslobođenja“ u Latinskoj Americi.

Događanje otvaranja prema transcendenciji nema za Zimmermanna svrhu samorefleksije kao temeljnog načina samoprevladavanja egzistencije u onom predmetnom,

[111] Paradoksalno je što Jaspers, premda je i sam u mnogim svojim postavkama „platoničar“ poput Augustina, ima vrlo negativan stav prema Augustinu kao „katoliku“. Jaspers mu naime prigovara što je je zbog manjkavosti ljudskoga znanja opravdao autoritet (Krista) kao jamca svake istinitosti (Usp. Jaspers 1962: 76) Kršćanstvu Jaspers općenito prigovara potpunu „neodgovornost“ prema svijetu koja se sastoji prije svega u tome što se usmjerenošću pogleda na onosvjetno i vječno potpuno zanemaruju unutarsvjetovni, konkretni problemi konačne ljudske egzistencije, što je uostalom mnogo prije Jaspersa istaknuo Nietzsche (Usp. Jaspers 1962: 60).

[112] Dok npr. Heidegger (1962) sa sv. Pavlom, Augustinom i drugim znamenitim kršćanskim misliocima smisao kršćanske egzistencije razumije kao trajnu egzistencijalnu „kušnju“ (*tentatio*), Jaspers – upravo obratno – smatra kako kršćanstvo upravo polazeći od te *apodiktične izvjesnosti spasenja* nuž)no mora smatrati svijet i um *pokvarenim*, odnosno zaprekom na putu k spasenju (Usp. Jaspers 1962: 60).

nego prevladavanje te predmetnosti cilja kod Tome, po Zimmermannu, k zadobivanjem *pravoga bitka*, tj. onosvjetnoga života, tako da se čovjek u ovoj tomističkoj perspektivi ne razumije „iz“ svijeta, već prije svega u pogledu te krajnje svrhe, što implicira ne samo „neodgovornost“ prema svijetu, nego i prema samome sebi u horizontu svijeta i bližnjih. Iz te perspektive Zimmermann vidi ne samo Jaspersov *nihilizam*, tj. nijekanje spoznatljivosti te konačne svrhe i djelovanje u skladu s njom, nego i radikalno suprotstavljanje (*dualizam*) ja i svijeta, što u Jaspersovu slučaju nikako ne može biti točno, jer je svijet isključivi horizont svake spoznatljivosti i mogućnosti ozbiljenja vlastite egzistencije, dakako pod vidom svijesti o obuhvatnom. No Zimmermann je dakako u pravu kada nijansirajući razliku između „filozofa života“ i „filozofa egzistencije“ tvrdeći da ovaj drugi – za razliku od prvoga – u svijetu osjeća „tjeskobu“ (*Angst*) i „strah“ (*Furcht*) pred onim što ga susreće u svijetu,[113] što je dakako točno, posebice u slučaju filozofije egzistencije koja je na svoj osebujan način tematizirala fenomen čovjekova „otuđenja“ u nastojanju da u toj potpunoj odsutnosti svake „nîti vodilje“ izvan svijeta pokuša pronaći „novu zaštićenost“ (*neue Geborgenheit*), kako glasi jedno od glavnih djela Otta Friedricha Bollnova (Usp. Bollnow 1955). To se „otuđenje“ ima prije svega zahvaliti čovjekovom „pro-izvođenju“ (ποιησις i τέχνη) bića kao predmeta, čime je čovjek stvorio „drugu prirodu“ koju više nitko ne prepoznaje, ne osjeća se u njoj *zavičajnim*, već temeljno-egzistencijalno ugroženim i raskorijenjenim. „Drugu prirodu“ koja nije više izvor beskonačnih mogućnosti ozbiljenja vlastita bitka, već prije svega ono prijeteće i neprijateljsko. Svijet je samo kao tehničko-znanstveno proizvedeni svijet *ograničenje* čovjekova života, i Zimmermann dobro uočava da se „samstvo“ (kako on prevodi njemačku riječ „Selbst“) konstituira iz iskustva „usamljenosti“ koju ovdje možemo razumjeti kao pojam srodan marksističkom pojmu „otuđenja“.

Ali Zimmermann s druge strane tvrdi da „samorefleksija“ nije ništa drugo nego rezultat onoga *bijega iz svijeta* u kojemu se egzistencija osjeća potpuno usamljenom i otuđenom, tj. nikada ne može upoznati svijet kao horizont događanja prisutnosti transcendencije zato što mu se i sama ta transcendencija pojavljuje u *predmetnom obliku*. Zbog toga se, po Zimmermannu, dolazi do krivoga zaključka da je i egzistencija kao *samorefleksivno* stečena samosvijest, u

[113] Filozof života i filozof egzistencije „zabacuju izolaciju subjekta i stavljaju ga odnošaj sa *svijetom*, priznaju izvorni dualitet: ja-svijet… Oni gledaju na svijet posve različito, baš suprotno: dok se životni filozof osjeća u svijetu prijatno, sigurno, s pouzdanjem, udomaćen, zaštićen, smireno, s razumijevanjem za postojeći poredak, egzistencijalist naprotiv *nema* tog osjećaja pouzdanosti (povjerljivosti, Vertrautheit) i zaštićenosti (Geborgenheit), njemu se svijet ukazuje kao tuđe, odbojno, otporno (widerspenstig), neprijatno (unheimlich). I to ne samo izvanjski svijet, nego 'svijet' u širem opsegu, naime, kao subjektivni opstanak i objektivna zbiljnost; - jer je sve to ograničeni, ne-pravi bitak (proturječan, nerazumljiv – 'paradoks')“ (Usp. Zimmermann 2001: 167).

konačnici, rezultat toga *bijega,* na temelju iskustva besmislenosti, bezvrijednosti i ništavnosti, bijega koji na kraju završava kod Jaspersa kao „odluka“ ili „opredjeljenje“ (*Entschluß*) za vlastitu egzistenciju, dok Tomu Akvinskoga, po Zimmermannu, muči problem *znanja* koje se uspostavlja putem ranije spomenute „analogia entis“, a koja za cilj nema spoznaju onoga danoga u svijetu, već njihova „štostva“ (*quidditas rei sensibilis*), kako bismo dospjeli i do spoznaje „štostva“ samoga Boga.[114] *Analogna spoznaja* nije, dakle, nikakvo odgonetanje „šifri“ transcendencije u svijetu, već bitno *spoznavanje* kao potpuno racionalni čin „uzdizanja“, (*Aufstieg*) koji onda – na kraju krajeva – ne iziskuje nikakvo vjerovanje, odnosno i sama vjera mora biti podvrgnuta *sudu* razuma. Nasuprot tomu, egzistencija koja je zasnovana na samoj sebi može, po Zimmermannu, iskusiti transcendenciju samo kao „prazninu“ koja, zbog toga, može biti „ispunjena“ jedino onim *egzistencijalnim* (imanentnim) sadržajem koje je po sebi „ništa“ u odnosu na vječni život u prisuću božanskoga u svijetu.

> „Egzistencijalno, tj. ukoliko se odlučim osloniti na samoga sebe (nasuprot usvjetnosti) i prihvatim svoju transcendentnost, dobivam iz tog bezdanskog izvora (kao zbiljskog) smirenje i uporište u tjeskobnom 'vjerovanju', na osnovu šifriranog svijeta gdje se voljno orijentiram po toj vjeri (ako ne otpadnem). Prema tome, transcendiranje *nije na osnovu znanja*, nego na osnovu *izjalovljene vrijednosti usvjetnog života* (sa predmetnim znanjem) kao pobude, da samoga sebe orijentiram na prekosvjetnom (transcendentnom) izvoru (praosnovu, Urgrund) tražeći u njemu životnu vrijednost kao svoje uporište i smirenje, – ali bez odgovora, koji bi značio općevažeće znanje o bilo kakvoj odredivosti transcendentnog bitka. Jaspers je tjeskobno pogođen ugroženim opstankom u svijetu, na koji je vezan osjećajući se kao u tuđini – pokazuje ('apelira') kako se čovjek može vratiti k samome sebi, slobodan, s vjerom (uma) da mu se u samom svijetu šifrirano javlja transcendentnost (a ne – putem svijeta, diskurzivno – Ipsum Esse kao transcendentno biće).“ (Usp. Zimmermann 2001: 169)

Egzistencijalna odluka egzistencije za samu sebe, kako je u Jaspersovu slučaju razumije Zimmermann, nema za svrhu stjecanje „znanja“ u smislu Tome Akvinskoga, već zadobivanje

[114] „Ovim će putem Toma najprije polazeći od ograničenog svijeta zaključivati na zbiljnost (kažemo: opstojanje, egzistenciju) 'samog bitka' kao *uzroka* svijetu, da bi onda na osnovu nekih svršenosti u svijetu (živjeti razumno-voljno) *analogno znanje* imao o njegovim esencijalnim atributima, po kojima je sam bitak shvatljiv kao 'Bog'“ (Usp. Zimmermann 2001: 168). Izjednačavanje božanskoga bitka s onim što „štostveno“ spoznajemo u svijetu osjetilnih stvari uvijek se izlaže opasnosti da štostveno spoznate „atribute“ osjetilnih stvari *naknadno pripisujemo* Bogu, što izričito kritizira i Welte, a što pak Zimmermann smatra „neumjesnim“: „Dakako da to nije specifično 'dodavanje' samom bitku, ali izgleda neumjesna Welteova stilizacija, da su ovi atributi 'samo pokušaji, da se u zgusnutim formulama približi jedini smisao i jedina bit značenja 'bitak'

sebe iz „bezdanskog izvora“, tj. iz iskustva *bezdana/ponora* (*Abgrund*)[115] koje nije nikakvo „izjalovljenje (*Scheitern*) vrijednosti usvjetnog života“, kako misli Zimmermann, već upravo obratno - njezino samozadobivanje na osnovu nje same unutar svijeta, makar po cijenu potpune „otpalosti“ u crkveno-institucionalnom smislu. Opstanak je u svijetu doista „ugrožen“ zato što nikada ne *raspolaže* svojim „izvorom“ na način na koji ga *propovijeda* racionalna metafizika Zimmermannove filozofije, u kojoj se upravo ukida i ono „Ipsum Esse“ kao predmet toga propovijedanja ili – kao kod Hegela: *tumačeno biva ubijeno činom tumačenja*! Naime, „Ipsum Esse“ ne može biti razumljeno *diskurzivno* - to je pokazao već Kant, već samo *intuitivno*, dakle na razini bilo kakvoga prediskaznog (ne-predmetno) posredovanog iskustva:

> Radikalno drugačiji bio bi neki, nama nepredočivi *intuitivni razum*. Zrenje[116] i mišljenje bili bi za njega jedno te isto. Dok misaonim nacrtom (*Entwurft*) općega proizvodimo predmet anticipirajući ga po formi i tim putem metodski spoznajemo provjerom anticipiranih mogućnosti na zoru koji nam dolazi u susret, i koji nam je dan, intuitivni bi razum svoj predmet proizveo i prema opstanku, ne bi trebao zaobilazni put niti diskurzivni hod mišljenja, nego bi jednim udarcem imao svoj predmet. Zato što bi to mišljenje istodobno bilo i zrenje, ono bi u mišljenju općega ujedno proizvodilo zamijećeno pojedinačno, ne bi trebalo nikakvu provjeru niti potvrdu svojih misli na zoru i iskustvu, nikakvu metodu. Jer to što bi to mišljenje mislilo, bi upravo zahvaljujući tomu već bilo zbiljnost zora (Usp. Jaspers 1947: 385).

Kant je – možda kao prvi – uočio da je mišljenje unutar sfere osjetilnoga zora bitno *diskurzivno* ili *rasudno*, dok s druge strane, kako su to dobro primijetili pripadnici njemačke filozofijske romantike (Goethe, F. Schlegel, Schleiermacher – dakako na svoj način i Kant), tek *intuitivna* spoznaja omogućuje ono što govori Jaspers, a što su davno prije njega upravo izrekli romantičari, da se „jednim udarcem zahvati cjelina“, ali tako da ona u hermeneutičkom pogledu nije veća od svojih dijelova, kako je to u svojoj *Fenomenologiji* mislio Hegel, nego sa svim svojim dijelovima stoji u odnosu *kružnosti* (uzajamnoga uvjetovanja i impliciranja u Husserlovom smislu), što svoje posebne etičko-povijesne implikacije ima čak i u starom katoličkom nauku o *supsidijarnosti*, gdje ne da samo pojedinac služi Crkvi kao cjelini, nego

[115] To je termin koji izvorno potječe od Meistera Eckharta koji kod njega označava *nedokučivu tajnu božanskoga*, do koje se može doprijeti samo mističnim iskustvom, nikakvom teološkom ili filozofskom spekulacijom, jer se jedino mističnom iskustvom spoznaje jedinstvo božanskoga temelja i temelja duše (Usp. Waldschütz 1989: 134–143; Welte 2007: 21-215)

[116] *Napomena*: Zimmermann gotovo sustavno prevodi njemačku riječ „Anschauen“ kao „naziranje“ stapajući pritom u jednu riječ „zrenje“ i „nazor“ (u smislu „svjetonazora“, *Weltanschauung*)!

mnogo više Crkva pojedincu kao potrebitome. No taj nauk predstavlja samo vrlo široku eksplikaciju ranije skicirane spoznajno-teorijske problematike kod Jaspersa i Zimmermanna.

Vraćajući se našemu problemu diskurzivne i intuitivne spoznaje, iz prijašnjega Zimmermannova navoda proizlazi da je on *veći kantovac od Jaspersa*, jer se Jaspers u svojoj filozofiji obuhvatnoga bitno oslanja na *intuitivnu* spoznaju zato što „mu se u samom svijetu šifrirano javlja transcendentnost (a ne putem svijeta, diskurzivno – Ipsum Esse kao transcendentno biće)“ (Ibid.). Upravo se zbog toga na ovom mjestu čini potrebnim jasno razgraničiti diskurzivnu i intuitivnu vrstu spoznaje. To Kant vrlo iscrpno čini u svom djelu *Prolegomene*, gdje se uočava „specifična narav našega razuma … da sve misli diskurzivno“ (Usp. Kant 1783: 46), tj. da sve podvodi pod opće (*pojam*), dok intuicija – obratno – ide od općeg k pojedinačnom, odnosno od onoga *sintetički općega* kao cjeline k njegovim dijelovima (Usp. Kant 1790: 49). Jedino se tako može – iz sfere konkretnoga životnog svijeta – razumjeti stari skolastički *princip individuacije*, gdje pojedinac više nije ontološki „otpad od cjeline“, kako su to mislili Akvinski i Hegel, već izričiti uvjet njezine mogućnosti kao istinitosti koja je upravo ukinuta diskurzivnim mišljenjem.

U toj svezi Stjepan Zimmermann na vrlo začuđujući način prigovara i Kantu i Jaspersu to što se po njima Bog ne može spoznati *diskurzivno*, čime se pokazuje većim pristašom Kanta od Kanta samoga. Naime, tvrdeći da se *umu putem svijeta* i (sic!) *diskurzivnoga* odnosa prema svijetu uopće „otvara“ *transcendentno biće*, Zimmermann ukida svaku mogućnost da transcendentno ostane transcendentno, neraspoloživo i nedodirljivo. Zbog toga je *razumljivo* što *Zimmermann nikako ne može razumjeti* ono što se događa izvan onoga, predmetom okovanoga uma. Zimmermannu ništa nije „šifra“, već jedino i isključivo puki „predmet“ kao mogućnost *„subjektivnoga“ uspona do „objektivnog Boga“*, naravno ukoliko se kod Zimmermanna uopće može govoriti o „subjektu“ i „objektu“ u Kantovom i Jaspersovom smislu, jer se u skolastičko-neoskolastičkome nauku – do Kantova „kopernikanskoga obrata“ – *subjekt vrtio oko objekta*, ne obratno.

Objektivnost spoznaje Boga sada nameće jedno drugo pitanje, pitanje „naravnoga bogoslovlja“ ili „filozofske teologije“; pitanje o mogućnostima izvođenja dokazâ o Bogu u smislu Tome Akvinskoga.

Kao što smo višekratno naglasili, Jaspersu je – kao uostalom i cjelokupnoj filozofiji egzistencije – stalo do toga da izbjegne bilo kakav *postvarujući* odnos prema transcendentnome kao, uostalom, i prema svemu što nas susreće u svijetu, jer sama egzistencija nije u *posjedu* znanja, nego se uvijek ozbiljuje u trajnoj nesigurnosti i neizvjesnosti. Zbog toga Zimmermann po tko zna koji put konstatira:

Jaspers je tjeskobno pogođen ugroženim opstankom u svijetu, za koji je vezan osjećajući se kao u tuđini – i pokazuje ('apelira') kako se čovjek može vratiti k samome sebi, slobodan, s vjerom (uma) da mu se u samom svijetu šifrirano javlja transcendentnost (a ne – putem svijeta, diskurzivno – Ipsum Esse kao transcendentno biće) (Usp. Zimmermann 2001: 169).

Ako bi se Bog mogao spoznati *preko* svijeta, odnosno „diskurzivno“, Zimmermann bi bio veći „teodicejski“ *panteist* od Baruha Spinoze (*Deus sive natura*), ali neovisno o tomu on ovdje nikako ne uviđa *zbog čega* se čovjek u suvremenom tehničko-znanstvenom svijetu osjeća *otuđenim* ili točnije „bez-zavičajnim“ (*heimatlos*) do potpune neprepoznatljivosti i bezličnosti vlastite egzistencije. S druge strane, on time ujedno niječe poredak fundiranja teologije i filozofije, jer po Tomi filozofija seže samo do prvoga kata spoznaje vidljivih, osjetilnih stvari, a za teologiju bitno ostaje rezervirano područje nadosjetilnoga koje se spoznaje samo posredstvom vjere, odnosno posredstvom božanske „milosti“, dok Zimmermann svojom racionalnom metafizikom i noetikom *nivelira* te dvije vrste spoznaje. Upravo na to upozorava Jaspers kada za Tomino suprotstavljanje vjere i znanja kaže da je on tu suprotnost (*bezuspješno*) pokušao prevladati svojom *scientia sacra* kao „objavnoj znanosti o nad-umnome (teologija) i znanosti o ljudskom umu (filozofija). Ta se suprotnost prevladava na jedan lagodan (*bequem*) način. „Kao što carstvo prirode nije prekriveno carstvom milosti, tako ni filozofsko spoznavanje nije prekriveno teološkim spoznavanjem“ (Usp. Jaspers 1962: 18), zbog čega među njima vlada nepremostivi jaz, ali ne npr. za Augustina ili Weltea, nego za Tomu i Zimmermanna. Dok je primjerice kod Augustina mišljenje tijek radikalnoga prevladavanja sebe u onom osjetilnom koje se događa Božjim „prosvjetljivanjem“ (*Erleuchtung*), ono je sada svedeno na razum i njegove spoznajne moći, čime – kako to shvaća Jaspers – „gubi sjaj nadosjetilnoga“, zbog čega se kod Tome „u teologiji faktički primjenjuju filozofske metode te […] ima iste predmete kao i filozofija (s iznimkom misterija objave i sakramenata), ali [Toma – Z.M.] sada promatra te predmete u odnosu prema višim principima koji su dani u Objavi“ (Ibid.) To *prividno jasno razdvajanje* znanja i vjere kao i filozofije i teologije za Jaspersa je „obmana“ zato što taj *vrijednosni poredak* ili „harmonija“ implicira da je svijet u toj svojoj cjelovitosti i skladu „po sebi“ *dobar*, čime se po Jaspersu potpuno previđa cjelokupna povijest kao horizont i izravni proizvod „Istočnoga grijeha“, te bi oslobađanje od toga grijeha istodobno značilo i oslobađanje od svijeta, što je moguće samo putem „vjerske spoznaje“ ili, kako je *pejorativno* naziva Jaspers, „crkvene znanosti“ koja – kako bi sačuvala posljednji pravorijek o istini – nužno razdvaja te dvije sfere *prevodeći* nam – poput *Hermesa Trismegistosa – volju bogova*, čime u stvari Crkva izriče *svoju volju*.

I dok Welte pokušava povezati Tomu i Jaspersa pozivajući se na Tominu izjavu da nam je znanje o transcendenciji „prirodno usađeno“ (*naturaliter insertum*), te na Jaspersovo shvaćanje „ispunjenoga transcendiranja“, Zimmermann – nasuprot Welteu – *ostaje pri svome* zato što Jaspers po njemu odbacuje mogućnost bilo kakvih racionalnih *dokaza* o Bogu, *osim opet kao „šifri“*, posredstvom kojih stječem svijest o bitku „u faktičnoj korelaciji sa supstancijom mene samoga putem koje mîsli, što su po sebi kao spoznaja ravnodušne i lako se izopačuju u logičku igrariju, lako dobivaju egzistencijalnu uvjerljivost koja im kao objektivnim dokazima sasvim nedostaje“ (Usp. Jaspers 1946: 135). Dokazi o Bogu nemaju za Jaspersa nikakvu *dokaznu snagu* niti uvjerljivost bez *korelacije* „sa supstancijom mene samoga“ ili, kako bi rekao sam Welte, Tomini dokazi o Bogu imaju uvjerljivost samo za onoga tko *katolički vjeruje*, ali ne mogu imati uvjerljivost i za *filozofsku vjeru* kao jedan od načina stjecanja svijesti o bitku. Oni pak za Jaspersa postaju *obmanama* „kada kao neki rezultat znanja stupaju na mjesto *egzistencijalnoga* „stjecanja izvjesnosti“ (*Vergewisserung*). Kada nisu „obmana“ (*Betrug*), ti su „dokazi“ u svojoj *racionalnoj objektivnosti* ipak još uvijek poput *posljednjega proklinjanja* svakoga razjašnjenja bitka. Kao zbiljski mišljeni u odjeku egzistencijalnoga ispunjenja, oni su sami *šifra onoga koji tako misli*, u kojem njegovo mišljenje i bitak postaju jedno“ (Ibid. 200), ali tako da se *povrh* toga jedinstva ništa više ne dâ ni pomisliti, opet u Anselmovu smislu.

No Zimmermanna u ovoj svezi iritira posebice to što „katolički mislitelj“ Bernhard Welte pokušava, rekli bismo čisto hermenutičko-fenomenološki, *udovoljiti „samoj stvari“ u njoj samoj*. Stoga Zimmermann, opet iz svojih crkveno-institucionalnih pobuda, izričito *protestira* protiv Bernharda Weltea pozivajući se na Akvinskog: „Zar Welte odobrava Jaspersovu tezu da je osiguranje (Vergewisserung) transcendentnosti neobrazloživo (unbegründbar)? Zar je protivan Tominu dokazivanju (demonstratio) o Bogu na osnovu kauzalnosti?“ (Usp. Zimmermann 2001: 170).

Ovo je, po našemu sudu, *prevažna i preproblematična* Zimmermannova tvrdnja da bismo smjeli olako prijeći preko nje. Zbog toga ćemo najprije – do kraja – pokušati prikazati Zimmermannovu kritiku Weltea, kako bismo onda – upravo sa samim Welteom – rasvijetlili o čemu se doista radi.

3.2. „Neobrazloživost egzistencije“ Zimmermannova kritika Bernharda Weltea

Ono što *prvo* u Welteovu slučaju iritira Zimmermanna jest Welteovo pretumačenje Tominih „pet putova“ u Jaspersovu smislu, jer Jaspers:

...zabacuje svaku mogućnost sigurnog odgovora kao općevažeće istine o Bogu. On će, doduše, govoriti katkad o transcendentnosti kao Bogu, čak u 'kršćanskom' smislu, ali samo povijesno uvjetovanoj (u zapadno-europskom krugu) egzistencija transcendentnost 'šifrirano govori', dok on sam 'lebdi' nad svojim 'vjerovanjem'. Zar Welte odobrava Jaspersovu tezu da je osiguranje (Vergewisserung) transcendentnosti neobrazloživo (unbegründbar)? Zar je protivan Tominom dokazivanju (demonstratio) o Bogu na osnovu kauzalnosti? (Usp. Zimmermann 2001: 170)

Drugo, Zimmermann u spomenutom Welteovu ranom tekstu o Jaspersu vidi jedino pokušaj: „montirati Jaspersa na Tomu“ (Ibid. 171), pritom – što je doista *tragično* – potpuno zaboravljajući kako je on sâm pristupao velikanima i temeljcima filozofije uopće. „Montirati Jaspersa na Tomu“ moguće je dakle *jedino* posredstvom same Zimmermannove „metode“: *nanijeti danas vladajući, „službeni“ crkveni nauk u obliku bilo koje enciklike na dotičnoga – i onda ga „bezuvjetno“ osuditi.* Tek to je „montaža“ koju – pozivajući se na *Humani generis* – nikako nije uspio izbjeći *upravo* Stjepan Zimmermann! Naprotiv, tu *montažu* on također čini u pogledu samoga Weltea i njegova shvaćanja Jaspersa, budući da po Zimmermannovu shvaćanju, za Weltea „Bog nije predmetom znanja kao što su to 'objecta propria', pa ograničimo li (s Jaspersom) izraz 'znanje' na ova 'objecta' (kako je i svojstveno čovjekovu znanju, vezanom na phanta=mathia), može se s pravom reći (argumentira Welte) da u Bogu nema one očevidnosti koja određuje sigurnost u odnosu na 'objecta propria' i, prema tome, misaona sigurnost o Bogu je ex imperio voluntatis = vjerovanjem“.[117] Budući da je jedino stvoreno biće u svijetu „obiecta propria“, osebujno i neponovljivo u svojoj jednokratnoj i neponovljivoj egzistenciji kao nikad do kraja dosegnutoj mogućnosti, *priricanje* (prediciranje) Bogu bilo koje od tih „propria“ ne bi – čak ni za samu skolastiku/neoskolastiku – značilo ništa drugo nego njegovo svođenje na opet *predmetno dano* „biće“, u kojoj bi i sam čovjek izgubio ne samo vjeru, nego i svaki „smisao“ za transcendenciju. Preostala bi samo ona vrsta „kauzalne metafizike“ koja je u stanju izvršiti – kako kaže sam Zimmermann – „osiguranje“ Božje egzistencije kao onoga bića koje – opet kauzalno- metafizički gledano – „nije kauzalno ovisno kao ono biće […], kod kojega zbiljnost (egzistencija – u našoj terminologiji) dopušta ne-zbiljnost (potencijalnost) i na osnovu toga iziskuje kauzalnu ovisnost. Stoga je neovisni uzrok sama zbiljnost (Ipsum esse)“ (Ibid. 172).

[117] „Voljni pristanak“ (*ex imperio voluntatis*) uz Boga nije pristanak u najraznovrsnije predmetno-osjetilne *predodžbe* o Bogu, kojih su prepune gotovo sve velike, posebice kršćanske religije, nego on nastaje – rekli bismo – nadosjetilnom pogođenošću nadosjetilnim, bez čega nema „vjere“, nego jedino preostaje „religija“, ali više ne u izvornom smislu *religio* (po-vezanost), već isključivo kao institucija moći predmetnoga raspolaganja i tumačenja (posljednjega pravorijeka) ne samo ljudskoga, nego u ime božanskoga i Boga samoga ili – kako je to davno formulirao Karl Rahner – „von Gott her gesehen“.

Ukoliko bi između Boga i čovjeka doista postojao takav odnos „kauzalne ovisnosti“, koji je – upravo zbog *kauzalnosti, ne zbog ovisnosti* – uzrok potpune neslobode, budući da nema nikakve „slobodne odluke“ vjerničke egzistencije za „stupanje u odnos“ (*religio*) s Vjerovanim, nego se sve događa po onoj „nužnosti/prisili“ (*Notwendigkeit/Zwang*) koja već unaprijed *računa* s tim da svaki vjernik može poput Tome i Zimmermanna *racionalno* spoznati Boga s obzirom na Njegov „opstanak (egzistenciju) i bit (metafizičku, atributivnu)“ (Ibid.), utoliko Welte „nije kriv“ što *vjeruje* kako se o Bogu ne može govoriti „kategorijalno“ (u Jaspersovu smislu), ali je „kriv“ kada za Tomino shvaćanje Boga tvrdi da on u tom pogledu potpuno zanemaruje „povijesnu svijest svoga doba“, što – možebitno nesvjesno – priznaje i sam Zimmermann kad govori da se kod Tome „ovdje radi o nazivu i o tome, da njegovo značenje [značenje Boga – sic! – Z.M.] odgovara filozofski stečenom pojmu“ (Ibid.), za što je opet kriva filozofija, a ne tradicionalni izvodi dokaza Božje egzistencije iz *pojma* Boga.

Treće, Zimmermann postavlja vrlo začuđujuće pitanje: „*U kojemu bi odnosu Jaspersovo razumijevanje čovjeka moglo stajati* „s Tomom u rješavanju antropološkog problema?“ (Ibid. 174)

Pitanje je – *nemalo* –začuđujuće imamo li u vidu da tzv. „teocentrična slika svijeta“ i na njoj počivajuća *teološka antropologija* nisu mogle razviti nikakav „nauk“ dostojan čovjeka u njegovoj egzistenciji, *o* njemu samome, tako da za skolastiku/neoskolastiku uopće ne postoji nikakav problem „čovjek“ – barem ne u onom smislu u kojem su ga nakon Kanta razvijali posebice M. Scheler, H. Plessner i A. Gehlen, nego jedino i isključivo „nauk o duši“, „metafizička psihologija“ (M. Belić) ili „dušoslovlje“ (J. Stadler). Zbog toga bi se ovdje trebalo pokazati kako Jaspersovo „osvjetljavanje“ temeljnih modusa čovjekove egzistencije ne može biti dovedeno ni u kakvu vezu s Tominim *rješavanjem antropološkoga problema*, budući da taj „problem“ za Tomu uopće nije *antropološke*, već *ontološke* naravi, iz čega je uopće proistekao i njegov nauk o duši. To su dva „sistema“ koji su, ako smijemo tako reći, *eonima* razdvojeni jedan od drugoga, jer „katolička metoda, nasuprot tomu, skicira (nabacuje, entwirft) sistem u kojemu sve postaje prihvatljivo. Ona postupa argumentativno, razdvajajući istinito od neistinitoga, priznavajući ono djelomično i relativno istinito, preobražavajući supstancijalni sadržaj u mišljenost (Gedachtheit)“ (Usp. Jaspers 1947: 844). [118] Jaspers time, čini se, želi sugerirati kako se „katolički“, odnosno „crkveno“ mišljena istina, konstituira tako da se najprije *dekretom* (enciklika) razdvoji istina od neistine, kako bi se – opet dekretom – *istina sjedinila s*

[118] U svezi pojma „Gedachtheit“ ovdje svakako treba upozoriti na Franza von Baadera koji je – suprotno Descartesu – uveo jednu vrlo zanimljivu i promišljanja dostojnu krilaticu: „*Cogitor, ergo sum*“!

neistinom. – A „neistinito“ je u toj „katoličkoj metodi“ prije svega ono drugo (Andere), tuđe (Fremde) koje se nikako ne može ni „razumjeti“ ni „usvojiti“ u toj svojoj tuđosti, već samo *neutralizirati* (Hegel bi rekao *ukinuti*) u tom svom drugobitku, tako da po Jaspersu nema nikakve mogućnosti da katoličanstvo bude „obogaćeno“ tim „drugobitkom“. To je za Jaspersa *sudbonosni* gubitak onoga „sadržaja“, na temelju kojega je uopće moguće iskustvo Izvornog, gubitak koji, za volju postizanja „racionalno sistematskoga jedinstva“ sistema *katoličkoga vjeronauka,* potpuno zatire i ono „transcendentno Jedno“ na kojemu je, po Jaspersu, uopće moguće zasnivati ljudsku „crkvenost“ (*Kirchlichkeit*) kao κοινια ili – točnije kao υποκειμηνον, καθολου (ono što je zajedničko).

No, nažalost, to uopće nije „tema“ Zimmermannovih promišljanja, nego samo pitanje, kako se „prethodnice vjere“ (*preambulae fidei*) mogu primijeniti u svagdanjoj vjerničkoj praksi, neovisno o „kontingentnoj“ situaciji vjernika koji nema nikakva prava na vlastitu, osobnu vjeru, jer ona u svojoj slobodi ne podliježe nikakvu „kanonu“. Upravo zbog toga Weltevo shvaćanje „filozofske vjere“ kod Jaspersa doživljava, u Zimmermannovoj interpretaciji, još mnogo veću *osudu* nego sam Jaspers, posebice zato što Welte pokušava dovesti u međusobni razgovor Tomu i Jaspersa. „Vjera“ kod Tome Akvinskog, kako Zimmermann shvaća Weltea, nije nikakva *čvrsta odluka na temelju spoznaje Boga*, nego „strepnja“ i „nesigurnost“ zbog nemogućnosti posjedovanja „apodiktičnoga“ znanja o Bogu koje se po Zimmermannu postiže samo (i najprije) preko spoznaje *predmetno* danoga svijeta, što bi trebalo biti jamstvo i spoznatljivosti same transcendencije.[119]

Ipak, Zimmermann ispravno shvaća Jaspersovo razumijevanje iskustva tjeskobe - njome čovjekov predmetni opstanak u svijetu gubi čvrsto uporište u tom osjetilnom, što mu u konačnici omogućuje da se prema onom ne-predmetnom i ne-spoznatljivom odnosi na isti takav način, dakle putem „vjere“ koja me oslobađa – kako on sam kaže – „predmetne sigurnosti“ i suočava s mojom vlastitom egzistencijom *kao takvom,* dakako uz uvijek prijeteću mogućnost „ništavnoga kaosa“, pred kojim uzmičući tek zadobivam svoju *pravu* egzistenciju u svijetu. To,

[119] „Iz Tome, naravski, neće nitko izvesti to, da čovjek adekvatno Boga spoznaje i da je s njime blaženstveno sjedinjen, pa i kad je u pitanju sama sigurnost o Bogu kao i polučivanje životnog cilja, ne može se 'izvesti iz Tome' takva definitivnost, kod koje bi trajno isključena bila svaka bojazan (skepse odn. voljnog otpada). Ali gledište ovog *teističkog* transcendiranja ne može se primijeniti na Jaspersovo 'vjerovanje', gdje je glede transcendentnosti isključena svaka mogućnost spoznatljivosti“ (Usp. Zimmermann 2001: 175). Zimmermann ovdje, *prvo,* ipak popušta zato što ne isključuje mogućnost „bojazni“, odnosno „skepse“ u pogledu valjanosti predmetne spoznaje, ali *ne* popušta u svom uvjerenju/tvrdnji spoznatljivosti transcendentnoga! – Kasnije ćemo vidjeti prvo s Welteom, a potom i s Tomom Verešom o čemu se doista radi.

pak, nije nikakva „participacija na bitku“,[120] kako misli Zimmermann, nego egzistencijalna *odluka* za pravi bitak, jer ako ne bi bilo te odluke, ne bi bilo nikakve *slobodne* odluke, a time ni nikakvog slobodnog otvaranja prema transcendenciji. Taj „cilj“ nije ni u Tominom niti u Jaspersovom slučaju „istovjetan s Bogom“, kako misli Zimmermann, jer tada bi taj cilj bio jednako kao i Bog sam - *racionalno dokučiv*,[121] odnosno ne bi postojala nikakva „bojazan“ (*tjeskoba*) u pogledu spoznatljivosti toga „cilja“, ni bilo kakva potreba za „vjerom“, bilo kršćanskom bilo Jaspersovom.

Drugo, „transcendiranje“ za Zimmermanna nije ništa drugo nego prevladavanje svijesti o vlastitoj smrtnosti i konačnosti putem kršćanske vjere i *nade* u „prekosvjetni život“ ili, što bi rekao Nietzsche, *radikalni bijeg iz svijeta* i ne-odgovornost prema njemu, bližnjima i sebi samome. Nasuprot tomu, Jaspersova „filozofska vjera“ nije ništa drugo nego čovjekov pokušaj izgradnje i osmišljavanja vlastite egzistencije *sub specie* Ništa, i Zimmermann griješi kada „transcendenciju“ izjednačava s „ništa svijeta“ zato što bi tada i Jaspers i Heidegger bili potpuni „nihilisti“ koji *transcendiranje*, koje i jedan i drugi shvaćaju kao radikalno prevladavanje *predmetnoga* odnosa prema svijetu u „Ovdje“ i „Sada“ moje neposredne egzistencije, shvaćaju kao skok u bezdan ništavila ili kako kaže sam Zimmermann: „ja prelazim (transcendiram) u bezdan ili u tminu svake znatljive određenosti (= u 'ništa')“ (Usp. Zimmermann 2001: 178). To je potpuno krivo razumijevanje i Jaspersove i Heideggerove pozicije, jer je iskustvo Ništa, iskustvo vlastite smrtnosti i konačnosti, temeljno *egzistencijalno* iskustvo, u odnosu na koje čovjek, tek kao neposredno pogođen, preuzima *odgovornost* za tu egzistenciju, dakako bez ikakve mogućnosti davanja posljednjih odgovora na ona temeljna pitanja koje (tako samouvjereno) daje svaka velika religija. Ta prepuštenost (*bačenost, Geworfenheit*) samome sebi i svijetu čini i mene i taj svijet jedinom „znatljivom“ vrednotom, pred kojom nema uzmaka, s onu stranu svih metafizičko-religijskih spekulacija; odgovorni „skok u život“ predstavlja,

[120] „Čini se da ipak ima[ju] kod Tome neke dodirnice s volitivnim karakterom 'vjerskog' transcendiranja kod Jaspersa, ali je među njima zapravo fundamentalna razlaznica, sa posve drugačije strukturiranom orijentacijom glede transcendiranja. Prema Tomi je volja slobodna očekujući od razuma odgovor na pitanje o dobru, tj. čovjek izvodi voljnu aktivnost na osnovu (razumskog) mišljenja, koje *objecta propria* shvaća pod vidom bitka uopće, unutar granica stanovitih određenja, i ove granice transcendira uzbiljujući misao samog bitka (što je u objektima granično realiziran ili uzbiljen nezavisno od mišljenja); dok su štastvena određenja bitka 'zatvorena' za osjetila, razum je otvoren spram bitka, a tako i volja spram dobrog bitka“ (Usp. Zimmermann 2001: 176). U svom odnosu prema „dobrom bitku“ volja dakle nije usmjerena ni na jedno *pojedinačno* dobro i upravo joj to omogućuje da se na način „dobrote“ odnosi prema svemu u svijetu stvorenome, tj. da bude *slobodna* od svakog neposrednog interesa i da se kao egzistencija kreće u horizontu beskonačnih mogućnosti bitka.

[121] Zbog svega rečenoga Zimmermann izravno proturječi samome sebi kada *umjetno* suprotstavlja Tomu i Jaspersa: „ali dok Toma *logički opravdava* (dokazuje) *religijski-moralnu* sadržinu (puninu) transcendiranja, kod Jaspersa transcendiranje *ne dopire do odnosa s Bogom*, ne sadržava nikojih *istina* o Bogu, koje bi volji pokazale put k životnom cilju blaženstvenog sjedinjenja s Bogom“ (Ibid. 177). Ovdje opet imamo na djelu onu Heideggerovu „onto-teo-logiku“ koja *logički opravdava* vjerske sadržaje, a time i transcendenciju samu.

stoga, tijek prevladavanja onog Zimmermannovog „transcendiranja u Ništa“, čovjekov egzistencijalni odgovor na svijest o vlastitoj smrtnosti prema kojem se egzistencija uvijek odlučuje za život ne prezirući ga i ostajući „vjerna zemlji“ (Nietzsche), ma koliko stalno doživljavala „neuspjehe“ (*Scheitern*), uspone i padove, u čemu se uostalom i sastoji *povijesnost tu-bitka*. Nije bezvrijedan, ništavan i besmislen svijet u svojoj izvornoj samodanosti, kako to Zimmermann prigovara Jaspersu, već samo onaj *predmetno proizvedeni* svijet, u kojem se čovjek osjeća potpuno otuđenim i *bez-zavičajnim* (*heimatlos*), kao „tuđinac“ (Stefan George) koji sve što mu dolazi u susret doživljava kao „prijeteće“ (*das Bedrohende*), tako da se filozofija egzistencije – dakako uz Marxovu ekonomsko-proizvodnu kritiku otuđenja – može također razumjeti kao stanoviti pokušaj čovjekova „raz-otuđenja“ kao ponovnoga stjecanja izvorne zavičajnosti u svijetu i na njoj počivajućih unutarsvjetovnih odnosa.

Iskustvo „Ništa“ ne znači, dakle, nikakvo utonuće „u bezdan ili tminu svake znatljive određenosti“, već prije svega odlučujući zahtjev za prevladavanjem te „tmine“, na koju su njemački romantičari odgovorili teorijom „svjetske boli“ (Weltschmerz), a francuski egzistencijalist Camus „samoubojstvom“ (koje dakako ne smije biti razumljeno doslovce, već kao korjenito „ubijanje“ svake predmetne određenosti vlastite egzistencije).

Okretanje samome sebi nije nikakav bijeg od svijeta, već pokušaj zadobivanja samoga sebe kao prave egzistencije u horizontu nepredmetno (smisleno) danoga svijeta; potpuni prekid sa svakom predmetnom odredbom mojega „opstanka“, što i po Zimmermannu sada, „znači, da taj bezdan nije ipak negacija kao ne-bitak, nego *bitak* od koga zavisi ima li štogod značenje za mene ili nema“ (Usp. Zimmermann 2001: 179), pri čemu ta egzistencija nije više svekonstituirajući „transcendentalni subjekt“ u Kantovu smislu, već odlučna egzistencija koja upravo putem te „odluke“ također otvara put k samoj sebi kao samosvijesti. Međutim, to za Zimmermanna ne znači ništa drugo nego svođenje znanja na sferu imanencije, odnosno „diskurzivne logike“, na „usvijetnost“, što je dakako točno kao i njegovo jasno konstatiranje Kantova utjecaja u oba slučaja, ali to nije nikakvo *obezvređivanje imanencije*, kako misli Zimmermann, već prije svega tijek ponovnog vrijednosnog doživljavanja svijeta u njegovoj punoj smislenosti i egzistencijalnoj značajnosti, bez čega, u konačnici, nema ni iskustva istine.[122] Čovjeka na egzistencijalno samoozbiljenje ne „budi“ nikakva „objektivna istina“,

[122] Upravo u pogledu shvaćanja istine Zimmermann se *napokon* slaže s Jaspersom: „Jaspers doista nema krivo kad misli da čovjek neće reagirati na opću istinu sve dok ju ne primijeni na samoga sebe ukoliko je pogođen graničnom situacijom; općenita će istina ostati za pojedinca posve indiferentna, jer ona po sebi apstrahira od pojedinog subjekta koji misli na istinu (činjenicu da ljudi umiru), tj. pojedinac neće u njoj uočiti (iskusiti na sebi) bezvrijednost ili ispraznost opstanka u svijetu sve dok u nju sam ne zakorači“ (Usp. Zimmermann 2001: 180).

nikakva *adequatio intellectus et rei*, već svijest o vlastitoj smrtnosti kao granična situacija duboke „pogođenosti“, u odnosu na koju svaki govor o nekoj „općoj“ ili nadvremeno važećoj istini postaje potpuno besmislen. Besmislen je, stoga, i *imanentni* govor o *transcendentnom* Bogu jer je naš jezik do te mjere uronjen u osjetilnost da svaki takav govor nužno predstavlja redukciju nadosjetilnoga na osjetilno, premda čovjek i u religiji i u filozofiji uvijek iznova pokušava – nasuprot Wittgensteinu – govoriti o transcendentnome, ma koliko bio svjestan opasnosti pada u besmisao vlastitih iskaza i mogućnosti potpunoga ukidanja „neidentičnosti neidentičnog“ u Adornovu smislu. „Sloboda“ nije onaj „skok u bezdan“ i „tminu“ ništavila, kako misli Zimmermann, već prije svega prevladavanje predmetnoga opstanka u svrhu potpunoga otvaranja prema transcendenciji koja – ulazeći u moju egzistenciju – postaje su-konstitutivni moment ozbiljenja moje (*smislene*) egzistencije, tj. njezina krajnja „odredba“. To „transcendiranje“ predmetnoga opstanka nije nikakvo *pasivno predavanje* „onome što mi bezdan šutke kaže“ (Ibid. 181), jer tada bi Jaspers bio obični *protestantski pijetist* koji u svijetu ništa ne bi činio za vlastito spasenje, nego bi se *pasivno predavao* spasenjskoj Božjoj volji, tj. bio bi potpuno lišen svake odgovornosti za sebe i svijet, a transcendencija koju pobožno osluškuje pokazala bi se u konačnici kao onaj „ništavni bezdan“ na koji je – kako to shvaća Zimmermann – sada sveden sam Bog. S druge strane, Zimmermannu je kao „racionalnom metafizičaru“ i „noetičaru“ potpuno neprihvatljivo stajalište da „ovdje nema mjesta *objektivnoj istini* o transcendentnom bitku“, zbog čega Jaspersova filozofija na kraju „nema bitne dodirnice s Tomom Akvinskim“ (Ibid. 138). Da tomu baš i nije tako, davno prije Zimmermanna pokušao je pokazati glasoviti katolički mislilac Bernhard Welte.

3.3. „Transcendiranje“ u kršćanskoj i filozofskoj vjeri: Toma i Jaspers

Ubrzo nakon svršetka II. svjetskog rata, Bernhard Welte (Meßkirch, 31. 3. 1906. – Freiburg im Br. 6. 9. 1983.) dovršava svoju habilitacijsku radnju *Der Philosophische Glaube und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie* (1949), te prije njezina dovršetka odlazi u Basel Karlu Jaspersu, kako bi s njime posebice raspravio problem odnosa „kršćanske“ i „filozofske vjere“,[123] što njegovom tumačenju Jaspersove filozofske pozicije daje

Upravo to Zimmermannovo priznanje Jaspersu sada znači da njegovo shvaćanje egzistencije nije nikakvo puko predavanje „tmini“ i „ništavilu“, već temeljni i neodgodivi zahtjev za njihovim potpunim prevladavanjem u smjeru pravoga bitka-u-svijetu!

[123] „Jedna od središnjih Welteovih tema bilo je filozofsko pitanje o vjeri. Kod Karla Jaspersa pronašao je jednu filozofiju koja ga je poticala zato su u središtu stajale filozofska vjera i transcendencija… Na prvi pogled čini se da je kršćanska vjera suprotnost slobodi duha; jer u vjeri se duh očito vezuje za autoritet. Dok je tema formulirana

još veći legitimitet. Vidimo da Welte potječe iz Meßkircha kao i Martin Heidegger i freiburški biskup Conrad Gröber – upravo onaj biskup koji je mladome Heideggeru darovao onu Brentanovu knjigu *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* koja ga je – kako sam kasnije svjedoči – odvela na put pitanja o bitku. Također je bitno da je Welte – na izričiti Heideggerov zahtjev – predvodio obred sahrane, te održao posmrtni govor na Heideggerovu grobu. Sve ove činjenice naveo sam samo zbog toga da pokažem u kojoj je mjeri Welte bio „prisan" (*vetraut*) s Jaspersom i Heideggerom, jer ta izvorna ljudska prisnost svakako još više pojačava tzv. „hermeneutički legitimitet" tumača, što je davno prije zagovarao Aristotel u svojoj „etici prijateljstva". U nemogućnosti prikazivanja cjelokupne Welteove habilitacijske radnje, ovdje se ograničavam samo na njegova zaključna razmatranja, u kojima izričito izlazi njegova temeljna nakana i njegovo dubinsko razumijevanje tog odnosa.

Već u uvodnom dijelu svog rada, Welte jasno naglašava kako „kršćanska vjera zapravo nije samo vezana za nadnaravne, nego i za naravne pretpostavke" (Usp. Welte 2007: 23), što za njega znači da se u egzistencijalno-ontološkom smislu pokazuje da je bitno *kako* vjernik razumije i izvršava svoju vjeru, tako da u njemu samome, ne u religiji kao instituciji, moraju, na stanovit način, postojati one „naravne pretpostavke" koje omogućavaju vjeru i istodobno razumijevanje njezine bîti. Pritom Welte anticipira temeljnu Jaspersovu postavku da je „filozofska vjera" temelj svakoga postojećeg, pa i *kršćanskog* oblika vjere, zato što je „egzistencija" *prije* svake čovjekove zrele (promišljene) egzistencijalne odluke za ovu ili onu postojeću religiju. No kršćanstvo za Jaspersa ima po Welteu posebno privlačno-odbojno značenje zato što s jedne strane poziva čovjeka na *savjesno* ozbiljenje vlastite bîti kao „pripravu" za vječni život (kršćanstvo i sve velike svjetske religije), a s druge strane *ugrožava* sâmu tu njegovu bit odvlačeći ga od njega samoga i odgovornosti za vlastiti bitak (Kierkegaard, Nietzsche).[124]

Welte sugerira da njegov krajnji cilj nije prvenstveno filozofski, već „fundamentalno-teološki"; *apologiju vjere* kao takve u današnjoj situaciji i u pogledu Jaspersa moguće je izvršiti samo pod pretpostavkom „posadašnjivanja" (*Vergegenwärtigung*) Tome i njegova nauka, kako

---

u smislu Karla Jaspersa…, sam Bernhard Welte pokušava pomiriti kršćansku vjeru i duh slobode" (Usp. Welte 2007: 11-12).

[124] Karl Jaspers po Welteu „može s jedne strane vrijediti kao jedan od najistaknutijih predstavnika duhovno-povijesnoga časa, a s druge strane on izričito kao nijedan drugi suvremeni mislilac i s krajnje razvijenom filozofskom sviješću izaziva na filozofsko-religijsku i fundamentalno-teološku raspravu koja se ovdje treba pokušati. Više nego bilo koji drugi mislilac svojega vremena on neprekidno ima u vidu granicu spram onoga kršćanskoga, s kojim on filozofsko mišljenje vidi nerazdvojno povezanim, jednako kao što vjeruje da se krajnje savjesno mora odvojiti od njega. Tako nam njegovo mišljenje možda kao nijedno drugo pruža mogućnost da naše nastojanje razvijemo kao nastojanje suvremene duhovnosti i suvremenoga mišljenja" (Usp. Welte 2007: 25).

bi ga se učinilo dostojnim sugovornikom i mogućim *povratnim* kritičarom njegovih temeljnih postavki, budući da Jaspers ne baštini tradiciju katoličkoga načina mišljenja i stoga taj razgovor između njih dvojice može ostati tzv. „razgovor gluhog i nijemog“, dakle u potpunoj nerazumljivosti i tuđosti, ukoliko se ne prihvati ono što sam Jaspers podrazumijeva pod događanjem „usvajanja“ (*Aneignung*), bez ikakve želje za bilo kakvom vrstom „asimiliranja“. Jer obojici je zajednička ona vječna „philosophia perennis“ do koje je Toma došao svojim „usvajanjem“ Aristotela, a koju Jaspers bitno shvaća kao onu filozofiju „koja stvara zajedništvo u kojemu su međusobno povezani oni najudaljeniji, Kinezi sa Zapadnjacima, mislitelji od prije 2500 godina sa sadašnjošću“ (Usp. Jaspers 1982: 56).[125]„Posadašnjivanje“ znači da ne postoji nikakva „antikvarna historija“ kao muzej odavno mrtvih „činjenica“ (Hegel, Nietzsche), već oživljavanje onih izvora iz kojih dolazi uvijek nešto „svježe i novo“ (Gadamer), na temelju čega je moguće moje egzistencijalno povijesno „samoozbiljenje“ (*Selbstvollzug*). Tek tada i Tomin nauk može biti odrednicom i naše današnje egzistencije, dakle oslobođeno svih naših (i dakako Jaspersovih) predrasuda kao „strojno“ i „geometrijski“ *preciznom* misliocu koji se doduše – kako kaže sam Welte – u tom srednjevjekovnom svijetu osjeća „sigurnim“, „zaštićenim“ i „domaćim“ do te mjere da se „ono neizrecivo bez zazora oslovljava opipljivim i naslijeđenim riječima: o duši, o duhu, o Bogu, što je jedna svojevrsna bezbrižnost da se ono što se nikada ne može adekvatno imenovati imenuje jednostavno, i upravo u nama danome i naslijeđenome jeziku koji tako jednostavno ne može oponašati nijedan moderni mislilac“ (Usp. Welte 2007: 280). Ta „bezbrižnost“ („nezabrinutost“, *Unbekümmertheit*) podrazumijeva s druge strane da za Tomu tada vladajuća „slika svijeta“ uopće nije bila upitna i da se vrlo „udobno“ osjećao u njoj, budući da je i sam *bitnim* dijelom sudjelovao u njezinoj izgradnji, iz čega po Welteu također isijava stanovita želja za „redom“ (*ordo*) i „obvezujućim autoritetom“ koji Tomi očito nimalo nije smetao. Zbog toga su „čovjek“ i „bitak sam“ ostali za tako zaokruženu „sliku svijeta“ *tajna*[126] koja se nastoji rasvijetliti tek s Lutherom, Kantom i Francuskom revolucijom,

[125] Smisao posadašnjivanja cjelokupne predaje Welte sa svoje strane (slično Heideggeru i Gadameru) vidi u tomu da mi do danas nemamo nikakav dovršeni i konačni oblik filozofije kao ono Verweyenovo „jednom-za-svagda“, tj. „istinu moramo tražiti svugdje gdje je nađemo“ (K. Balić), kao što uostalom preporuča i enciklika *Fides et ratio*, što za Weltea samoga nikako ne znači „da bi u bilo kojem postojećem i učvršćenom obliku filozofije konačno postojala istinska filozofija, da bi se u takvom obliku posjedovala crno na bijelo i da se zapravo ništa novo ne bi više trebalo misliti. Naziv philosophia perennis može – tamo gdje je razumljen duboko i čisto – samo upućivati na jednu skrivenu dušu koja je trajno nazočna u svim velim i pravim likovima mišljenja, poglavito zapadnoga, premda se u pojedinim likovima izražava jasnije i moćnije, a u drugima nam govori s manjom ili drugačijom snagom“ (Usp. Welte 2007: 27).

[126] Malo kasnije Welte na krajnje začuđujući način tvrdi sasvim suprotno, što je sasvim neuobičajeno za njegov način mišljenja: „Tomističko filozofiranje ima tu odlučujuću prednost što je ontološki široko izradilo pitanje o bitku kao i pitanje o strukturi čovjekova bitka i bîti, a time i pitanje o njegovom bitnom odnosu prema božanskoj transcendenciji, ujedno se s time odvažilo i prihvatilo na jedan razgovijetni pojmovni svijet metafizičkih iskaza te

ali tako da se sada gubi svako čvrsto i sigurno uporište, a spoznaja zakoračuje u „bezgranično“ (*das Grenzlose*), da se pritom nikada nije zapitala o onom najbližem i najsamorazumljivijem.

Jaspers sa svoje strane čini po Welteu obratni propust - izbjegavajući svako „skrućivanje“ (*Verfestigung*) mišljenja u bilo kojem dovršenom pojmu ili kategoriji, Jaspers propušta analizirati bitnu strukturu čovjekova bitka, tj. osvijetliti, što se događa u onome tijeku „samoozbiljenja“, a s druge strane uopće ne uspijeva razviti neko „pregnantno“ razumijevanje „šifri“, jer je svaka od njih uvijek zamjenjiva drugom, što bi moglo značiti da samo od „samovolje“ (*Willkür*) subjekta ovisi način tumačenja tih šifri, odnosno način njihova zamjenjivanja, što njegovo ontološko pojmovlje čini krajnje nepouzdanim.

„Trajna duša“ svih tih najraznovrsnijih načina filozofiranja ostaje ona *philosophia perennis* koja po Welteu jedina nikada ne „zašućuje“, nego kroz stoljeća vodi razgovor s čovjekom i poziva ga na autentičnost vlastita bitka kako bi izdržao sve potrese i mijene vremena i ostao dosljedan svojoj vlastitoj bîti.

Welte je, čini se, u pravu kada Jaspersu prigovara da transcendenciju shvaća u neku ruku *bez lika i oblika*, zbog čega se po Welteu može dogoditi da ona iščezava u vremenu jednako kao i „svijest o Bogu“ (*Gottesbewußtsein*), i u tomu on vidi bitnu zadaću religije: ona *povrh* svih vremena i promjena treba čuvati izvornim i nepromijenjenim taj izvorni sadržaj koji Jaspers ne uspijeva dosegnuti *fenomenalno*, što se opet može opravdati jedino nastojanjem izbjegavanja svakoga popredmećujućeg odnosa prema transcendenciji, premda *samosvijest* religije ne leži na strani religije same, već filozofije koja uvijek iznova treba promišljati tu „trajnu dušu“ religijskih sadržaja. Ona također treba promisliti odnos onoga što se povijesno-religijski podrazumijeva pod tim fenomenalnim sadržajem „Bog“, u odnosu spram egzistencijalno-filozofski shvaćene „transcendencije“, jer religijski Bog nije bez lika, oblika i glasa, nego se objavljuje i govori u povijesti, oslovljava, opominje i zapovijeda. Isto po Welteu vrijedi i za Tomino shvaćanje „Ipsum esse“ kojemu – bez obzira na *izvanjski* prirečene predikate – također nedostaje onaj fenomenalni značenjski sadržaj, jer inače Toma ne bi morao na kraju svakoga od svojih pet dokaza o Bogu kazati: „i to svi nazivaju Bog“ („hoc omnes intelligunt Deum“ ili „hoc dicimus Deum“) (Usp. Welte 2007: 284). Stoga bi se nužno moralo

time iz potpunoga lebdenja stupilo u konkretnost jednoga jednoznačnog povijesnog oblika“ (Usp. Welte 2007: 282). Međutim, to se opravdava jedino njegovom željom sadržajnog povezivanja i vremenskoga premošćivanja Tome i Jaspersa, jer odmah u nastavku Welte dodaje da se to tomističko filozofiranje „može u potpunosti razumjeti kao pojmovno metafizičko zahvaćanje bitnih osnova upravo istoga onoga procesa koji filozofija egzistencije nastoji posadašnjiti i pokrenuti s fenomenalne strane. U tomu ujedno leži načelna srodnost ta dva, sebi inače toliko strana načina filozofiranja“ (Ibid.).

pokazati kako se Jaspersov pojam „transcendencija“ i Tomino shvaćanje „Ipsum esse“, i fenomenalno i ontološki odnose prema „odredbama“ božanskoga i Boga.

Međutim, danas još mnogo veći problem predstavlja bespretpostavne i bespredrasudne razmjene ideja između suvremene filozofske svijesti i teologije, a kao primjer za to Welte navodi Jaspersov pojam „Existenzerhellung“ i „certa cognitio“ u pogledu mogućnosti spoznaje Boga. Ta je razmjena moguća samo pod bitnom pretpostavkom da se „fenomenalni aspekti“ ne brkaju s „metafizičkim tezama“ (Usp. Welte 2007: 287), tj. nikako se ne smije dopustiti da se jedni drugima postavljaju u temelje zato što se, u tom slučaju, dolazi do krajnje neispravnih zaključaka koji priječe svako daljnje međusobno razumijevanje, a kojima je – čini se – podlegao prvenstveno Zimmermann.

To je zadaća koliko ontologije, toliko još više fundamentalne teologije koja se stalno kreće na granici između „filozofske“ i „kršćanske vjere“, a sve u svrhu pokušaja adekvatnoga razumijevanja božanske Objave, što svakako predstavlja i veliku temu Jaspersova filozofiranja.[127]

> „Objava je u svakom slučaju *navještaj o odnosu Boga prema čovjeku*. Ona kao navještaj ima smisla samo ako se može razumjeti i ako se u nju može vjerovati na temelju tog razumijevanja. Ali razumjeti i vjerovati u njezine iskaze može se samo ako sebi pod njezinim pojmovima – o Bogu, o čovjeku i o njihovu odnosu – mogu 'predočiti' nešto izvorno. Inače sve riječi Objave ostaju prazne“ (Ibid. 288).

Pod tim „predočavanjem“ Welte ne podrazumijeva ništa što bi pripadalo „predodžbenom mišljenju“ (*vorstellendes Denken*) u Heideggerovu smislu, već prije svega egzistencijalnu „pogođenost“ njihovim sadržajem, tj. onim što može radikalno promijeniti moju egzistenciju, tako da razumijevanju tih riječi, po Welteu, nužno prethodi razumijevanje mene samog u egzistenciji, bez čega onda nema ni *slobodnoga* prihvaćanja vjere. Ta egzistencijalno shvaćena vjera uvijek je izložena „kamenu kušnje“ pred koji je neprestano dovodi svakodnevni život i pred kojim stoji i pada čak i ona „certa cognitio“ Tome Akvinskog. Otuda potreba da se um drži Objave jer Objava po sebi ne bi mogla sadržavati ništa što bi bilo protivno umu ili kreposnom ljudskom životu naprosto. Ali s druge strane, naglašava Welte, budući da um stalno preispituje sebe i svoje voljne radnje, on također ima po Welteu pravo preispitivati temeljne sadržaje Objave, ne u svrhu njihova opovrgavanja, već prije svega „pročišćavanja“ u smislu onoga što se podrazumijeva pod „aggiornamento“, tj. posadašnjivanje riječi Objave kako bi

[127] Jaspersovu shvaćanju Objave posvetio sam cjelokupno završno poglavlje ovoga rada!

imala svoju trajnu aktualnost i „dušu“. Tek tada „filozofska vjera“ može biti *negativno mjerilo* „kršćanske vjere“: „Filozofska 'vjera', tamo gdje je zbiljski izvršena, razvija time *kritičku savjest* u odnosu na svaki zahtjev Objave. U tomu leži bitna služba koju je filozofija kao 'ancilla' pozvana obnašati u najvišoj slobodi“ (Ibid. 289).

U odnosu na skolastičko-neoskolastičku filozofiju ovo predstavlja potpuno novo razumijevanje filozofije kao „ancilla theologiae“. Dok se u srednjovjekovnoj teologiji filozofija koristila kao „oruđe“ za pobijanje krivih učenja unutar same Crkve, Welte sada ovu „službu“ razumije u razvijanju njezine *kritičke savjesti* ne samo u pogledu „svakoga zahtjeva Objave“, nego posredno i pogledu „navještaja“ od strane Crkve, teologije, svećenstva i dr. koji bi sada *morali* odgovorno odgovarati pred sudom te *umne savjesti filozofije,* a sama filozofija treba izvršavati zapovijed: „ne stvaraj sebi nikakvu izrezbarenu sliku niti joj se moli. Sva zastranjivanja u sublimiranu konačnost ona će, opet, morati neizbježno nastojati razotkriti kao sutkinja o pravosti ili nepravosti svih čovjekovih pokreta koji zahtijevaju da se uzdignu do božanske transcendencije“ (Ibid.). Filozofija mora dakle biti „uteg“ onim teologijama (ali i filozofijama) koje – ironično rečeno – naviještajući riječ Božju, žele i njega samoga učiniti „slušateljem“ i „izvršiteljem“ crkvenih kanona, pri čemu se zaboravlja ono na što je uvijek upozoravao sv. Jeronim -„smjernost“, ne samo u pogledu Boga, već i u pogledu Bližnjeg.

Upravo Jaspersova „filozofska vjera“ budi po Welteu „egzistencijalnu savjest“ koja nije samo u pogledu Boga, spasenja itd., nego – *ontološki* gledano – ona „samobitak“ (*Selbstsein*) čuva od utapanja u osjetilnost i iz nje proistekle „slike“, zbog kojih je sv. Augustin „zaboravio“ Boga, ali i samoga sebe jer su ga te slike stalno odvlačile od njega samoga, a time i od Boga. *Ja imam da budem ja, kako bih uopće mogao odgovorno stajati pred transcendencijom i bližnjima, jer u suprotnome slučaju ja ne mogu odgovarati za svoje postupke*! Ja ne mogu poput halje odložiti svoje sebstvo i proizvoljno navlačiti maske, ovisno o „potrebi dana“ (Nietzsche), jer time padam u potpunu „bezličnost“ (*Man* – Heidegger) i „prosječnost“ (*Durchschnittlichkeit*), što u pogledu vjere ne znači ništa drugo nego pripadati „religiji stada“ (Nietzsche). „Vjernik“ dakle može i u filozofskom i u teološkom pogledu biti samo *odgovorna individua*, oslobođena svih predrasuda i kumira, *zlatnoga teleta nevjere u samoga sebe, Bližnjega i Boga*. Tek tako oslobođena, na samoj sebi zasnovana egzistencija može na pravi način razumjeti i riječ Objave. U toj svezi Welte postavlja vrlo teško pitanje ne samo kršćanskome, nego i filozofskome vjerniku:

„Budući da izvorni odnos prema Bogu može biti zbiljski i pravi kada on doduše zahvaća konkretnu zbiljnost svjetovnih oblika i pojmova, ali se ujedno povrh svega toga širi u

bezgraničnost i nikad pojmljivi ponor (Abgrund) bitka, kako se on onda ikada opet može naprosto i zaključno vezati za neki konkretni i time konačni oblik?“ (Usp. Welte 2008: 290)

Ako bi to konačno „vezivanje“ bilo moguće, onda ne samo da ne bismo mogli razumjeti božansku poruku sadržanu u Objavi, već jednako tako ne bismo mogli po Welteu čuti ni božansku poruku koju nam On šalje kroz sve stvoreno, a bez te mogućnosti slušanja, egzistencija bi ostala trajno osuđena na ono što Zimmermann naziva „usvijetnost“ bez mogućnosti „zamaha k transcendenciji“.

To „vezivanje“ po Welteu postaje egzistencijalno još opasnije kao vezivanje za neki autoritet, jer „ako samo zalaganjem i izvršenjem samobitka izvorno zamjetnom postaje božanska transcendencija, kako onda neki, meni *izvana* pristupajući autoritet može dobiti konačno značenje za moj transcendirajući odnos prema Bogu? Nikoji mi autoritet ne može oduzeti moj samobitak: dakle, ne zaboravljam li ili obmanjujem li sebe samoga tamo gdje tamo gdje unatoč tomu pokušavam izvanjski sa sebe skinuti svoj teret?“ (Ibid. 290) Ne postoji dakle nikoja institucija ni bilo kakav autoritet koji mene može *rasteretiti* odgovornosti prema vlastitu *samobitku*, samo je krajnje pitanje, želim li biti *iskren* prema samome sebi, jer druge mogu zavaravati, sebe nikad, ma koliko to htio u „predmetnome opstanku“ koji mi kroz *bavljenje* izvanjskim omogućuje – samo kratkoročni – bijeg od samoga sebe, pri čemu „teret“ samo postaje još teži.

Jaspers po Welteu čini istu onu pogrešku koju je davno počinio *njemački idealizam*, posebice Hegel; svođenje *Objave* na njezin *objektivni* sadržaj ne znači u ovome pogledu ništa drugo nego „ubijanje“ smisla njezine „poruke“ u njoj samoj. Jer tu se ne radi o „posredovanju poruke“, niti putem filozofije niti putem teologije, nego o njezinu *razumijevanju*. Objava jest povijesni „faktum“, ali ne od vrste predmetno-pojmovne danosti, budući da njezine riječi uvijek povrh sebe ukazuju na nešto, što one same nisu, a što im uopće omogućuje smisao i značenje. Ili, kako Welte bez okolišanja, fundamentalno-teološki *definira* Jaspersov problem: „*Možemo li vjerovati u Isusa Krista?“*, nakon što ga je Jaspers pokraj Sokrata i Budhhe proglasio Isusa „velikim čovjekom“, dakle velikanom među ljudima, možemo li vjerovati u Isusa kao *Krista*, tj. u njegovu „božansku narav“ ili, još radikalnije rečeno, s Nietzscheom i Jürgenom Moltmannom samima sebi priznati da je „Bog mrtav“, da više nema nikakvu mogućnost da bude „nît vodilja“ samoozbiljenju egzistencije svijetu?

Bog je mrtav za sve one koji se nisu uspjeli uzdići iznad svog predmetnog opstanka i za sve one koji poput *empiričara* „nevjernog Tome“ žele staviti ruke u Isusove rane kako bi se

„uvjerili“ i „provjerili“. Zato za Zimmermanna nema vjere bez njezina racionalnoga obrazloženja jer se bez „razuma“ po Zimmermannu nužno svršava „u bezdanskoj tmini“ agnosticizma!

Ali taj „razum“, rečeno s Aristotelom i posebice Kantom, ne poznaje nikakvu *slobodu* zato što je osuđen na *receptivnost* (*spontanost* je tek naknadna operacija sintetizirajućega uma), koja može *motriti* beskonačni lanac uzroka i posljedica, a da se razumom nikada ne može uzdići iznad slobode. Tako shvaćeni razum ne može, razumljivo, nikada iskusiti slobodu, jer – kako kaže Welte:

> U slobodi smo otvoreni prema svemu, što jest. I upravo u tomu što jest, jest otvoreno i slobodno za nas. Ono je poput razgovora (Zwiegespräch) slobode sa slobodom. Ili ono jest, kao da bi tu već prije *mene* vladala sloboda koja sve što jest obuhvaća i drži u vedrini Otvorenog. Time što se moj duh uzdiže u slobodu svojega pogleda uokolo, on se uzdiže u jednu početnu slobodu, uzmahuje krilima u njoj i sudjeluje u njoj. Tako promatrana, sloboda *našega* duha jest jedno, nama zajamčeno i moguće sudjelovanje naše slobode koja prije nas već upravlja svim bićima (Usp. Welte 2008: 298).

Nasuprot ovome, nedvojbeno divljenja vrijednome *egzistencijalnom* razumijevanju filozofije egzistencije, Zimmermann, idući neprestano svojim putem, tvrdi da se „proton pseudos egzistencijalizma“ sastoji u tomu što „filozofiranje nije o stvarnim odnosima (Sachverhalte), nego o mojem slobodnom odnošenju (Verhalten) spram svijeta i samoga mene – i zato (kaže egzistencijalist) nije to objekt razumskog znanja. Ratio je likvidiran (iracionalizam), jer nije u pitanju ljudska 'esencija', apstraktno određivani čovjek, niti je tendencija filozofiranja da znanstvenim putem (silogizmom) spoznaje objektivnu istinu u zadnjem osnovu bitka… To je pozicija *agnosticizma*“ (Usp. Zimmermann 2001: 242). Ovdje bi zbilja trebalo „nepristranom čitatelju“ prepustiti sud o Zimmermannu kao filozofu i vjerniku.

Jaspers je za Zimmermanna „agnostik“ zato što svojom filozofskom vjerom *ne dopire do religije*, tj. „zato što je prirodoznanstveno znanje ograničeno po svojem zadatku i metodički na empiričke objekte, izvodi se otuda tvrdnja, da razumsko znanje i ne može transcendirati empiriju“, i iz toga izvodi krivi zaključak da za Kanta i Jaspersa „ne-empirički bitak ne postoji“ (Ibid. 245 -246), premda odmah naglašava kako za Jaspersa filozofiranje nije ništa drugo nego transcendiranje k obuhvatnome, dok „empirički bitak“ ostaje predmetom znanstvenoga istraživanja. Premda Jaspers pretpostavlja transcendentnu sferu bitka, on to ne čini „*tako da bi*

ju racionalno shvatio kao objekt, nego da ju 'osvijetli' ukoliko sebe samog uočava. Dakako, takva nam filozofija neće dati nikoje objektivne istine – ni religijske“ (Ibid. 246). Zimmermann nikako ne može prihvatiti temeljnu postavku Jaspersove[128] filozofije da se u Descartesovu smislu izvjesnost o izvanjskome svijetu ne može steći bez *izvjesnosti o samome sebi*. Međutim, sam Zimmermann odmah uočava da pogođenost sviješću o vlastitoj smrtnosti s druge strane kod Jaspersa uzrokuje „odlučni obrat k samome sebi – i time *preko vremenske granice* opstanka u svijetu, transcendirajući svijet“ (Ibid. 247), no on to sebi tumači *religijski* - okret k samome sebi rađa po njemu *odluku* da se ukorijenim u „vječnom osnovu: u Boga, koji mi 'govori' po Kristovu križu“ (Ibid.), ali to ne vrijedi toliko za Jaspersa koliko za Kierkegaarda kojega u ovom kontekstu naziva čak „kršćanskim egzistencijalistom“, čija se tragičnost egzistencije sastoji upravo u patnji zbog raskinute izvorne veze s Bogom.[129] Ta se veza po Zimmermannovom shvaćanju može kod Kierkegaarda obnoviti čovjekovim ponovnim dopuštanjem „Boga u čovjeku“, tj. ponovnim dopuštanjem ulaska transcendencije u imanenciju, bezvremenoga u vrijeme, pri čemu on uopće ne primjećuje da ni sam Jaspers u svojoj filozofiji ne želi ništa drugo; radikalno raskinuti sve predmetne odnose s transcendencijom kako bi se ona uopće mogla očitovati u mom vlastitom životu. Razlog tomu leži prije svega u činjenici što taj „raskid“ i Kierkegaard i Jaspers shvaćaju kao *individualni čin*, onkraj svake institucionalizirane religije i „mase“ koja po Zimmermannu nije doduše *mjerodavna* za istinu, ali po njemu „nije time rečeno, da bi crkvena zajednica bila po sebi zaprekom istine. Kierkegaardove se ocjene oslanjaju na krivu pretpostavku, da je kod vjerskog transcendiranja isključena svaka objektivna istina“ (Ibid. 248).[130] Njega uopće ni ne zanima „objektivna istina“ u Zimmermannovom smislu, koja bi vrijedila za sve ljude svih vremena, već samo ona koja se *individualno* usvaja u individualnom činu samoozbiljenja u danoj situaciji,

[128] On ga u ovoj svezi naziva *Kantov „satelit“*!

[129] Kierkegaard je „protestantski teolog (ne svećenik), koji zabacuje dogmatske (historijski bogoobjavljene) istine, nema vjere u njih (kao ni Jaspers) na osnovu historijskog Božjeg auktoriteta u Isusu Kristu. Ne samo to, nego (ponovno naglašujemo zbog najbitnijeg momenta za razumijevanje egzistencijalizma – i za kritiku o njemu) istočni je grijeh, prema protestantskom shvaćanju, *prekinuo* vezu čovjeka s Bogom, utoliko naime, da je čovjek postao *nesposoban* svojim razumom i voljom povezati se s Bogom. Razumom nismo kadri imati *objektivne istine* o Bogu, niti biti u odnosu s Bogom-zakonodavcem. Kierkegaard vidi kako je i u protestantskoj crkvi isprazna kršćanska praksa, nema žive vjere u Krista“ (Usp. Zimmermann 2001: 247). Ovdje je zanimljivo primijetiti da kršćanska egzistencija, bez obzira na vjeroispovijest, uvijek stoji u *dvoznačnom* odnosu prema Dobru, a time i prema samome Bogu: to je dobro „ono što je uvijek traženo i u traganju izvršeno i ono što nikada nije nađeno; čovjek se tragajući nalazi u njemu i ujedno je uvijek izvan njega. Otuda nezasitnost svih njegovih putova i pokušaja da se zadovolji, tj. da sasvim postane to što on zapravo jest“ (Usp. Welte 2007: 272). U pogledu Kierkegaarda to za Weltea znači da se ta „dvoznačnost“ upravo kod njega očituje u „strepnji“, u jednome stanju, „u kojemu mi je ono zbog-mojega bića u cjelini blisko i istodobno me drži podalje od sebe“. (Ibid.).

[130] U Welte (2007) se preko Schellingova zanimanja za Tomu uspostavlja veza s Kierkegaardom kao Schellingovim učenikom.

bez ikakva jamstva i izvjesnosti uspjeha.[131] Zbog toga ne može biti govora o nekoj „racionalnoj teodiceji“, kako naglašava Zimmermann, jer tu se ne radi o racionalnom opravdanju Boga u povijesti, nego o unutarsvjetovnom prilaženju egzistencije samoj sebi u njezinu pravome bitku, tj. u najširem mogućem horizontu slobode, za koju se treba izboriti konkretnim djelovanjem kao tijekom zadobivanja vlastite *čovječanske* biti. Granica čovjekove slobode jest *svijest o konačnosti* zato što ga pomisao na smrt ne samo suočava s tom konačnošću, nego još više pojačava želju za beskonačnim životom kao prevladavanjem pukoga vremenskog bitka, što se kod Jaspersa postiže *bezuvjetnom odlukom* kao negacijom svakih misli o vlastitoj konačnosti.To sa svoje strane iziskuje djelovanje, ali nije svaki čin djelovanje, jer čin kao djelovanje uvijek slijedi *kratkoročno ozbiljenje neke svrhe* i zbog toga nije nikakvo *savjesno* djelovanje. Savjesno djelovanje jest bezuvjetno napuštanje svega što me ponovno baca u konačnost, „odlučnost je *bezuvjetnost bića* koje se ozbiljuje u povijesnom obliku“ (Usp. Jaspers 1947: 525),[132] nadvremeni život u vremenu. Ta je odluka *bezuvjetna* zato što se – vezujući se uvijek za nešto određeno i konačno – lišavamo svake druge mogućnosti, odlučujemo je za jedan određeni način egzistiranja koji nas nepovratno *fiksira* na tom putu samoozbiljenja, ali istodobno otvara i horizonte u kojima sada može govoriti i biti razumljiv i sam Bog.

3.3.1. Posljednja izvjesnost: „Bog jest“

Bog je skriven ne samo zbog Istočnoga grijeha, nego i zbog čovjekove nesposobnosti da više razumije Njegov jezik – to se u povijesti događa samo u trenutcima proročkoga „naslućivanja“ (*Spüren*) kojima po Jaspersu možemo, ali ne moramo vjerovati, zato što proročanstva svojim iskazima daleko premašuju sve jezično-osjetilno poznato i spoznatljivo. Misaonim usponom iznad svega osjetilnoga prava egzistencija naposljetku dolazi do uvida: „Bog jest“:

[131] „Kao egzistencija, čovjek nije jednak sa svim ljudima ('masom'), već je u 'komunikaciji' s drugom egzistencijom, bez obzira na vremensko razdoblje: egzistencijalni su trenuci prisutnosti vječnosti. Tako i Jaspers, samo što on ne drži da egzistencijalnu vjeru probuđuje kršćanski paradoks, nego sama granična situacija; ali sa Kierkegaardom i on drži, da pritom nema ništa posla razum, uviđanje neke objektivne istine, premišljanje, obrazlaganje: odvažnost (odlučni pothvat) samoopredjeljenja je jedini faktor transcendiranja. A to se ponavlja prema stanovitoj situaciji, i stoga je istina povijesno relativirana: neizvjesnost pothvata.“ (Usp. Zimmermann 2001: 248)

[132] O tomu Zimmermann kaže: „*Bezuvjetna odluka*, – to je prijelaz u egzistenciju i njezino transcendiranje. Između raznih mogućnosti, ja se moram u svojemu opstanku odlučiti za nešto određeno. *Stoga* za odluku (Entscheidung) u smrtnoj situaciji je *odrešitost* odn. *bezuvjetnost bića* (des Wesens), koje se ozbiljuje u povijesnom obliku, spremnost za pothvat (Bereitschaft zum Wagnis) na očigled onoga što je moguće“ (Ibid. 251).

„Gubitkom svega ostaje jedino: Bog jest. Premda je život pod vjerovanim vodstvom Božjim pokušavao najbolje, a ipak nije uspio, ostaje gorostasna zbiljnost: Bog jest.“ (Usp. Jaspers 1949: 32)

U petom poglavlju ovog rada, vidjet ćemo kako to Jaspers eksplicira na primjeru starozavjetne Knjige o Jobu. Ono što je ovdje važno jest njegovo izvršenje „apsolutne redukcije“ svega osjetilnoga na božanski bitak,[133] nakon koje i sam svagdanji jezik postaje potpuno nemoćan iskazati taj uvid, zbog čega se onda o božanskome „jest“ može govoriti samo u „usporedbama“ (*Gleichnisse*) ili *via negationis*, tj. tako da možemo jedino govoriti, što Bog *nije*. Uvid da „Bog jest“ predstavlja za Jaspersa krajnje ispunjenje vjere, spoznaju „obuhvatnoga svega obuhvatnoga“ (*das Umgreifende des Umgreifenden*), „transcendencije svih transcendencija“[134] ili onog „radikalno Drugog“, premda se i sadržaj toga uvida opet može razumjeti kao „šifra“ i istodobno kao ono što je onkraj i povrh svake šifre, jer – kao što smo rekli – ne postoji nikakvo *apodiktično* jamstvo istinitosti toga uvida. U pogledu *Biblije* tu se prije svega misli na proroka Jeremiju koji je govorio da Bog jest i da je to je dovoljno, a Jaspers te riječi shvaća kao „čiste, bez fantastike“ i istodobno kao „nedokučivu istinu“ (Usp. Jaspers 1947: 73; Pfeiffer 1975: 132) koja u svojoj radikalnosti nadmašuje svaku ovosvjetnu istinu i znanje te zahvaljujući tom vjerskom osvjedočenju, fundamentalno konstituira vjerničku egzistenciju kao slobodnu, prije svake filozofske i teološke refleksije o njemu.[135]

3.3.2. “Sacra doctrina“ i teologija teologâ: Tomo Vereš

Jednu drugu bitnu sastavnicu u mom pokušaju razumijevanja Zimmermannova shvaćanja Jaspersove filozofije egzistencije čini svakako pokojni Tomo Vereš (Subotica, 24. II. 1930. – Zagreb, 9. XII. 2002.), ne toliko zbog Jaspersa, nego zbog Zimmermannova „utemeljenja“ tzv. „racionalne metafizike“, prilikom kojega se stalno *implicite* poziva na Tomu Akvinskog.

Za Tomu Vereša, Toma Akvinski nije značajan po svojoj teološkoj i filozofskoj *summi*, već prije svega zato što je samu teologiju oslobodio „teološkog pobožnjaštva“, svih onih „koji

[133] Dok npr. Husserl u *Idejama I* (1913) vrši isključenje „transcendencije Boga“, zato što ni u svojoj transcendentnosti ni na koji način ne može biti *korelat* predmetno usmjerenoga mišljenja, Jaspers – čini se – upravo putem ove „apsolutne redukcije“ želi, obratno, isključiti sve osjetilne momente koji priječe neposredni „uspon“ do uvida u božanski bitak, slično kao što to čini Augustin u X. knjizi *Ispovijesti* kako bi prevladao „zaborav Boga“ (Usp. Oslić 2002: 117).
[134] „Transcendencija povrh svega svijeta ili prije svega svijeta zove se Bog“ (Usp. Jaspers 1947: 33).
[135] Te Jaspersove iskaze slično pozitivno shvaća i Zimmermann

su s nekim čudnim, gotovo manihejskim nepovjerenjem gledali u upotrebu ljudskog razuma i filozofije u teologiji“ (Usp. Vereš 1978: 16). S druge strane, Vereš stalno opominje i ukazuje na to da je „*Tomina iskonska misao bitno teo-loška, bogo-tražiteljska, ali nije teološka u smislu suvremene teologije koja je zatvorena područna znanost*“ (Ibid. 5). Pritom također pokušava razgraničiti „svetu nauku“ (*sacra doctrina*) kao „govor o Božjem govoru“ (Ibid. 17) koji uključuje ne samo *Sveto pismo,* nego i svaki drugi oblik priopćavanja Božje objave, dok „teologija teologâ“ predstavlja „propovijedanje, upućivanje početnika“, dakle tumačenje svetih spisa od strane teologa-znanstvenika kao „ovlaštenoga“ tumača, što je tijekom povijesti – kao što naglašava i sam Vereš – pretvorilo teologiju u „zatvorenu znanost“ nasuprot „svetoj nauci“ koja sadrži božansku „mudrost“ (σοφια) ili – kako kaže Vereš – *samospoznaje Boga* koja je sadržana u Objavi, pri čemu se po Verešu također treba izričito imati u vidu (to se posebice odnosi na Jaspersa) da se Objava ne smije izjednačavati sa *Svetim pismom,* premda je prisutna u njemu. Jer, imamo li u vidu Božje starozavjetno izravno obraćanje ljudima, tada i taj neposredni razgovor svakako ulazi u cjelokupnost Objave, premda je jasno da taj razgovor između Boga i čovjeka nije moguće pretočiti ni u koju književnu formu zato što se tu radi poglavito o bezglasnom „slušanju“ (ακροασις),[136] razumijevanju i izvršavanju, dok se Jaspers – kao što ćemo vidjeti u završnom poglavlju ovog rada – drži *pisane* (objektivne) danosti Objave kao *Svetog pisma,* tako da njegovo „usvajanje“ Objave ne prekoračuje onu razinu koju je Vereš rezervirao za one *teološke teologe* koji su se po Verešu do te mjere „osilili“ da su čak i (vlastitoj) teologiji pripisivali „božanska obilježja“. Suprotstavljajući se takvim *zastranjenjima,* Vereš odbacuje svaku pomisao na bilo kakvu *ekskluzivnost* u tumačenju Objave (protiv čega se uostalom pobunio i Luther)[137] zato što svako tumačenje, ma koliko nastojalo biti *objektivno*, uvijek biva izloženo „proizvoljnosti“ (Willkür) tumača, jer svatko od nas nužno govori iz svog *kontingentnog,* individualno-subjektivnog „statusa“ (Schleiermacher, Husserl) u odnosu na koji Objava uvijek čini „invarijantni sadržaj“:

[136] Na tragu Heideggerova shvaćanja jedinstva „slušanja“ i „razumijevanja“ Manfred Riedel (1990) razvio je jednu zaokruženu *akroamatsku* teoriju hermeneutike, u kojoj se jasno pokazuje koje značenje „moći slušati“ (Hörenkönnen) ima u konačnici za (samo-)razumijevanje bitka tubitka samog.

[137] To ne promiče ni Tomi Verešu koji kaže da je „Luther *dosljedno* povukao sve zaključke iz poistovjećivanja Svetog pisma s Objavom, dok je Tridentski sabor ostale katoličke teologe i egzegete u tome spriječio te su oni zbog posluha saborskim zaključcima morali ostati nedosljedni prema svom vlastitom teološkom načelu. Luther je najdosljedniji teolog katoličke teologije od 14. do 16. stoljeća. On je bjelodano pokazao razornu snagu isključivog teološkog načela 'samo Sveto pismo', na kojemu se temelji teologija poslije Tome. To načelo ukida prije svega povijesnog tumača Objave, kojega je ona sama postavila, to jest Crkvu i njezinog Vrhovnog svećenika. Ono također ukida svaki razložni misaoni pristup Objavi, osobito filozofijski, i gotovo se s manihejskim nepovjerenjem odnosi prema razumu i opće prema svim zadaćama koje obilježuju 'duh helenizma',, (Usp. Vereš 1978: 34).

„Bitan sadržaj Objave i njezina navještanja ne može zavisiti od teoloških i egzegetskih istraživanja. Poruka spasenja ne može biti rezultat znanstvenog rada nekih odabranih ljudi, zaključak koji proizlazi iz njihova bavljenja tekstovima. U pogledu poruke spasenja, najučeniji teolog ili egzegeta, uza svu pomoć suvremenih znanstvenih metoda istraživanja ne može znati 'više' od neuke stare bakice, koja uz pomoć svoje krunice ili starog molitvenika prebire i razabire bitan sadržaj Objave, što, dakako, ne znači da je njezin pristup Objavi najidealniji“ (Ibid. 33).

Kada čitamo ova Verešova izuzetno važna upozorenja u pogledu mogućih pristupa Objavi i „teologije teologâ“, ne možemo se načuditi Zimmermannovoj izjavi: „Sloboda je čovjekova uokvirena apsolutnom teologijom. Osnovana u bitnom poretku, ona ima svoj praosnov – u Bogu“ (Usp. Zimmermann 2001: 479). Budući da tako shvaćena „apsolutna teologija“ u potpunosti pada u vodu pred iskrenom vjerom one „neuke stare bakice“, u najmanju ruku na razini iskrenosti i poštenja njezine izvorne nakane. Taj će *apsolutno-teološki* zahtjev trajno obilježiti cjelokupno Zimmermannovo djelo u kojemu se teško mogu naći neke „bitne dodirnice s Tomom Akvinskim“ u ranije naznačenom smislu!

No vratimo se sada našoj glavnoj temi, Zimmermannovoj kritici Jaspersove filozofije egzistencije!

3.4. Načelo kauzalnosti i analogia entis

Naredni prigovor, koji Zimmermann upućuje Jaspersu, u radikalnom obliku glasi da je Jaspers svojim shvaćanjem tijeka samozasnivanja egzistencije porušio sve mostove između Boga i čovjeka i osudio ga na potpunu *konačnost* u svijetu *bez* Boga, zbog čega po njemu svaki pokušaj egzistencijalnoga „zamaha k transcendenciji“ nužno doživljava neuspjeh, odnosno ponovni pak u kontingenciju, dok ista ta kontingencija služi skolastičko-neoskolastičkoj filozofiji za *racionalno* dokazivanje Božje opstojnosti posredstvom načela kauzalnosti i glasovitoga nauka o *analogia entis*: „Kauzalni se princip osniva na kontingentnosti koja nam biva iskustveno poznata. Tako doznajemo za *nezavisni* uzrok svijeta. Prema iskustveno poznatim savršenostima analogno doznajemo, da je taj uzrok *osobne* naravi: Bog“ (Ibid. 235).

U slučaju načela (*metafizičke*) kauzalnosti, njega je Toma preuzeo od Aristotela i njegova shvaćanja „negibljivoga kretanja“, odnosno „neprouzročenoga uzroka“, ali tako da to načelo u Tominoj interpretaciji jasno pokazuje čovjekovu potpunu ovisnost o Bogu, čime se

dakako ponovno postavlja radikalno pitanje ljudske slobode.[138] No u ovoj svezi nas posebice zanima nauk o „analogiji bitka“, odnosno bića, zato što i sam Jaspers govori o analoškom mišljenju.

Čovjekovo mišljenje raspeto je između nemogućnosti mišljenja transcendencije u Kantovu smislu i neprestanoga *nastojanja* (želje, volje) da ipak pređe preko te granice jer se čovjek nikako ne može oduprijeti ni napustiti tu kušnju mišljenja transcendencije, u čemu se uostalom može vidjeti i ono prometejsko njegove egzistencije ili, rečeno s Jaspersom, to je mišljenje koje transcendenciju želi misliti *povrh* svijesti o nemogućnosti njezina mišljenja, uvijek iznova transcendirati ono što se može misliti prema onom nemišljivom! *U* svijetu mi ne možemo misliti nikakvo „božanstvo“, jer ono što se može misliti unutar ovoga svijeta ne može biti ništa drugo nego neki određeni predmet. Ali se mišljenje ne zadovoljava tim predmetnim, nego postavlja temeljna i prastara pitanja o postanku svijeta, o vlastitu porijeklu, smislu života itd., i sva su ta pitanja bitno *transcendirajuća* koja na kraju dobivaju paradoksalan i, za vlastitu egzistenciju neprestano razdirući odgovor: „*Zamislivo je da postoji nešto što nije zamislivo*“ (Usp. Jaspers 1946: 389), što zvuči poput onoga Anselmovog „Credo, quia absurdum!“. Pred tim „nezamislivim“ mišljenje sâmo sebe spoznaje kao *ne-mišljenje*, tj. gubi svako *racionalno* uporište i jedino mu preostaje *vjera* i njezino egzistencijalno izvršenje, bez ikakva jamstva za njezinu „opravdanost“, je transcendencija nije nikakav „realni predikat“, nikakva kategorija, nikakva predodžba, ali su po Jaspersu sve te „kategorije“ potrebne da se o transcendenciji *predicira* „via negationis“, tj. da se kaže „da ono transcendentno nije ni kvantiteta ni kvaliteta, ni odnos ni temelj, ni Jedno ni mnoštvo, ni bitak ni nebitak itd.“(Ibid. 38), jer se tu uvijek radi o *predmetnim* predikatima, i potreban je ogroman misaoni napor da se to transcendentno ne svede na bilo koju unutarsvjetovnu kategoriju. Tek to je po Jaspersu pravo misaono transcendiranje, ne samo u smislu zamaha k transcendentnome, već podjednako tako radikalno prekoračivanje svih vlastitih, opstanku primjerenih osjetilnih odredbi u smjeru zadobivanja pravoga bitka. U tom usponu nema nikakva mjesta za *osobnog Boga u njegovoj srdžbi i milosti* niti mu može pomoći bilo koja molitva bilo koje religije. Nasuprot skolastičko-neoskolastičkom razumijevanju analogije, Jaspers pod „*analoškim* mišljenjem“ podrazumijeva upravo ono mišljenje koje u neprestanim pokušajima i neuspjesima sâmo sebe neprestano iskušava kao ne-

[138] Neovisno o tomu, kategorije koje proistječu iz toga načela nemaju po Jaspersu nikakva uporišta u samoj zbiljnosti, nego se odnose jedino na same sebe i na svoju unutarnju *spekulativnu* dijalektiku te su – rečeno s Kantom – *potpuno zorno prazne*: „Jedna treća dijalektika pušta da *kategorije*, koje se sve skupa odnose na drugu svoju određenost, budu *bezuvjetne* u toj formi da *bivaju* određene posredstvom samih sebe. Umjesto na druge one se odnose na same sebe i time zapravo postaju besmislene, ali su govoreće za transcendirajuće mišljenje zato što su izraz mišljenje jednoga ne-mišljenja (npr. uzrok samoga sebe [causa sui], bitak bitka)“ (Usp. Jaspers 1947: 41).

mišljenje. No, s druge strane, to analoško mišljenje, ma koliko uvijek „promašivalo stvar“, predstavlja nužni put samoprevladavanja egzistencije u njezinu egzistencijalnom opstanku:

> Ali koliko analogija toliko i odjek egzistencije, koja u kategoriji poseže za transcendencijom, preobražavaju smisao kategorije. Njezina kvalitativna određenost, pojedinačnost […] kao da postaje jednom zbiljnošću u egzistenciji i transcendenciji, tako da formalno transcendiranje prekoračuje logičku formu; ali tada se određena kategorija ukida pretvaranjem u jedno određeno značenje kao u posljednji temelj i korijen svega… Time se može formulirati dijalektika ovog mišljenja: ma koja se kategorija primjenjivala u mišljenju transcendencije, ona je *kao određena kategorija neprimjenjiva, a kao ona koja postaje neodređena, ona se naposljetku ne može više misliti*. (Ibid. 40)

Analoško mišljenje za Jaspersa je svakako nužno za bilo koji pokušaj govora o transcendenciji, no ono podliježe *dijalektici samoukidanja* upravo u svakom svom izričaju, odnosno u svakom pokušaju svođenja transcendencije na bilo koju *imanentnu* kategoriju. Kao što pokazuje J. B. Lotz, „transcendencija“ se čini kao srž Jaspersova filozofiranja zbog čega je to njegovo shvaćanje toliko značajno za neoskolastiku. On također uočava da Jaspers i samu „analogiju“ shvaća samo kao jednu moguću „šifru“, odnosno kao mogući poticaj na (samo-) transcendiranje egzistencije, ali jasno naglašava nemogućnost njihova međusobnoga izjednačavanja:

> Metafizika 'šifre' jest metafizika ne-racionalnoga transcendiranja. Metafizika 'analogije' jest metafizika racionalnoga transcendiranja te time i metafizika transcendentnoga. Drugačije rečeno - šifra je šifra samo zato što Jaspers poznaje samo univokno znanje, te stoga transcendiranje dodjeljuje vjeri. Nasuprot tomu, analogija je doista analogija zato što skolastika prodire do analognoga znanja i što je stoga u stanju da u znajućem transcendiranju izdvoji i odredi transcendentnog (Usp. Lotz 1965: 289).[139]

Ostaje dakako pitanje: „Može li „analogija“, koja počiva na načelu *metafizičke kauzalnosti*, doista omogućiti *racionalnu* dokazivost nad-racionalnoga, ukoliko znademo da se upravo ta vrsta kauzalnosti opet – *tautološki* – zasniva na *analogiji fizičke kauzalnosti*?“ Ili:

[139] U svezi s ovom Lotzovom tvrdnjom Welte primjećuje „da transcendiranje, kako ga razvija Jaspers i kakvo se i kod Tome pojavljuje barem u temeljnoj mogućnosti beskonačnoga presizanja, mora kao takvo svakako ostati prazno ili u svakom slučaju svakako ne može biti zbiljski ispunjeno, nego se naprotiv puniti samo diskurzivnim kretanjem mišljenja, koje Toma skicira u svojim 'dokazima Boga' a koje Jaspers – čini se – isto tako određeno i dosljedno odbacuje“ (Usp. Welte 2008: 184).

„Što *racionalnom* dokazivanju jamči da se može uzdići iznad kontingencije u kojoj je i ta vrsta racionalnosti duboko ukorijenjena? Ako je to opet „vjera“, kako ona može biti izvorom te racionalnosti?“

Zanimljivo je spomenuti da Zimmermann na ovom mjestu „vjerom“ naziva *sigurno znanje o Bogu* koja je po njemu polazište „realističke noetike“ (Usp. Zimmermann 2001: 235) – ona bi mogla biti *realistička* samo u onom skolastičko-neoskolastičkom *vjeronazoru*, za koji je Bog „ens realissimum“! I drugo, dok Zimmermann cijelo vrijeme proglašava Jaspersa „agnostikom“, Lotz kategorički odbacuje takvu pomisao zato što po njemu sam Jaspersov pojam transcendencije u vidu ima onu vrstu „transcendencije koja kroz Ništa i bitak prodire do nadsvjetovne božanske zbiljnosti“ (Usp. Lotz 1965: 268), tako da za njega nema nikakva govora o mogućem Jaspersovom agnosticizmu.[140]

3.5. 'Usvjetni', 'nevrijedni opstanak' Jaspersova filozofiranja i pitanje o Bogu

Zimmermann s odobravanjem prihvaća Jaspersovu kritiku psihologije, antropologije i sociologije u pogledu pitanja o čovjekovu bitku uviđajući i sam da te znanosti čine čovjeka pukim objektom svojih istraživanja. Također mu priznaje da svojim transcendirajućim usponom iznad predmetnoga svijeta želi doprijeti do bitka bez objektivnog određenja, do horizonta beskonačnih mogućnosti kao onog „obuhvatnog“, ali naravno to obuhvatno kao transcendencija nikako ne može biti Bog zato što je Jaspers – kao što sam već rekao – „agnostik“ koji na sebi zasnovanu egzistenciju izručuje „jezovitoj izjalovljenosti bitka“ (Usp. Zimmermann 2001: 237), u kojoj život nema nikakva „prekosvjetnog“ smisla, te je jedino osuđen na onu vrstu transcendentalnoga solipsizma u kojom Ja ostaje jedino isključivo osuđeno na svoje konačno ja, tj. ono ne može postavljati Ne-Ja (Fichte), a time ni samoga sebe, zbog čega je uvelike neslobodno.[141] U svojoj upućenosti na Drugo, svijet u cjelini i transcendenciju – kao što uočava i sam Zimmermann – čovjek nije za Jaspersa nikakva „causa sui“, jer inače bi

[140] Slično tvrdi i Welte: „Transcendencija je kod Jaspersa filozofski naziv za Tajnu koja se u religioznoj tradiciji naziva Bog“ (Usp. Welte 2008: 353). Jaspersov „agnosticizam“ Zimmermann sa svoje strane obrazlaže na sljedeći način: „Ali je paradoksalno to, da se Jaspers poziva na *Bibliju kao izvor filozofiranja*, - doduše, samo u smislu klasičnog literarnog prikaza graničnih situacija, kod kojih biblijski čovjek traži izlaz (spas) u religiji… To je zato, jer ne priznaje ni mogućim historijski fakat bogoobjavljenja; a to već zato ne priznaje, jer ne priznaje da bi postojale *općevažeće istine* kao bogoobjavljene i eo ipso da bi takva religija imala ekskluzivno značenje za čovjeka… Njemu Biblija […] prethodi 'filozofskoj vjeri'…“ (Usp. Zimmermann 2001: 236).

[141] Nasuprot ovom Zimmermannovom shvaćanju, Jaspers gotovo fichteanski kaže: „Pretpostavlja li mišljeni bitak neki subjektivni bitak (Subjekt-Sein), tada subjekt kao subjekt uopće *pred*postavlja samoga sebe. Dok objekt ne može pretpostavljati samoga sebe, subjekt, kojemu bi bilo pretpostavljeno nešto drugo, postao bi time objekt. Ili obratno: činim li subjekt objektom, tada mogu pitati o razlozima, tj. nešto mu pretpostaviti. Ali tada subjekt ostaje kao tako pitajući, koji pretpostavlja samoga sebe“ (Usp. Jaspers 1946: 41).

bio Bog, tako da samoutemeljenje egzistencije treba uzeti krajnje uvjetno; ono je moguće samo uz ona tri spomenuta su-konstitutivna momenta, odnosno na razini „upućenosti“ ili, radikalno rečeno, „izručenosti“ Drugom, dakako ne u onom smislu u kojem to zamišlja npr. E. Lévinas. Što se pak tiče Jaspersova shvaćanja Boga, on – kao što smo višekratno naglašavali – nastoji izbjeći svaki ontoteološko-opredmećujući odnos upravo u Kantovu smislu, što je Zimmermannu dakako potpuno neprihvatljivo: „Bog je, dakako, nešto sasvim Drugo, sasvim skriveno. Stoga uopće nije lako, nego za razum i ono osjetilno iskusivo gotovo nužno nijekati ga. Ne možemo imati o njemu zaključak iz neke pojedinačne pojave… nikojim pojmovnim načinom“ (Usp. Jaspers 1951: 10).

Skrivenost Boga za Jaspersa uopće ne znači njegovu *odsutnost* iz svijeta, već jedino naznačuje nemogućnost njegova spoznavanja putem osjetilnoga iskustva i zbog toga on nije nikakav „predmet“ neposrednoga zbiljskog i mogućeg iskustva, kako to s Tomom Akvinskim želi Zimmermann. Jaspers, naime na jednom drugom mjestu vrlo izričito kaže:

> „*Bog* je skriven. On ne govori izravno. Čovjek može u povijesnome trenutku dospjeti do izvjesnosti, kao da čuje Boga, kao da sluti njegovu zbiljnost, a da svakako ne čuje neki živi i svakome dostupni, jednoznačni jezik, kakav se događa između čovjeka i čovjeka. Samo u proročkim, naposljetku nekomunikabilnim stanjima, pojedinci mogu iskusiti, prema svojoj tvrdnji iz koje drugima priopćavaju, što je Bog rekao, htio i zahtijevao; drugi mogu prorocima vjerovati ili ne vjerovati. U svakom slučaju, nije više sam Bog taj koji govori iz čovjeka. Nešto je drugo neposredna izvjesnost, prisutnost Boga koja je nutarnja i na taj način izvjesna kao nijedna izvanjska stvar u svijetu. Ta izvjesnost ima jedan karakter koji je osebujan, nasuprot svakoj predmetno znanoj izvjesnosti. Ona nije nikakvo znanje o Nečemu, nikakav posjed nečega tuđega“ (Usp. Jaspers 1947: 643-644).

Ovdje je, po tko zna koji put, jasno da „skriveni Bog“ Jaspersove filozofije nije nikakav predmet *apodiktičnoga* znanja racionalne ontoteologije, štoviše, Bog upravo ostaje *skriven* takvom racionalnom teološkom obrazlaganju i tumačenju Boga sa stajališta apsolutne imanencije. Tek je takav pristup *agnostički* zato što, tvrdeći izvjesnog Boga posredstvom osjetilnoga jezika i kontingentne zbiljnosti, samome sebi stvara *privid* dokazanosti njegove egzistencije, a da pritom uopće nije svjestan da je samim tim govorom o Bogu *zanijekao* njegovo postojanje. Kada čovjek čovjeku govori o Bogu, tada se po Jaspersu uvijek nužno radi o *prevođenju* i *posredovanju* koje, dakako nužno, dovodi do iščezavanja, zbog čega Jaspers – poput mnogih velikih teologa u povijesti kršćanstva – upozorava da mi o Bogu možemo govoriti

samo tako da kažemo *što on nije*, dakle *via negationis*,[142] inače opet imamo njegovu redukciju na unutarsvjetovno biće s osjetilno predočivim svojstvima.

Jaspers je po Zimmermannu „agnostik“ također zato što o Bogu ne možemo imati nikakve *općevažeće istine*, što je samo djelomično točno, budući da *općevažeća istina* podrazumijeva ne samo apodiktičnu izvjesnost koja je neovisna o kontingentnom statusu bilo kojeg spoznavajućeg subjekta (invarijantni sadržaj svijesti u Husserlovom smislu), nego i intersubjektivno provjerljiva, čega Zimmermann u ovom slučaju uopće nije svjestan i zato mu je potpuno neprihvatljivo da bi za čovjekov *izvorni* odnos s Bogom (*religio*) bilo suvišno bilo kakvo religijsko-institucionalno posredovanje. On, štoviše, *općevažeću istinu o Bogu* neprestano izjednačava s istinom koju naviješta bilo koja religija kao institucija, posebice kršćanska, jer ona je *jedina* u *posjedu* te *općevažeće istine*. Zbog toga Jaspersova *filozofska vjera*, nasuprot svakoj religijski shvaćenoj vjeri, *lebdi u neznanju*, čuva *skrivenost skrivenoga* od svake *općevažeće (objektivne) sigurnosti*! Unatoč „skrivenome Bogu“ egzistencija doživljava *bezuvjetni zahtjev trebanja* da svoju egzistenciju zasnujem na njoj samoj,[143] da se konstituira kao samobitak u ovosvjetovnome životu pod vidom iskustva drugoga, svijeta i skrivenoga Boga, kao potpuna odgovornost prema njima, pri jasnoj svijesti o njihovoj nespoznatljivosti.[144] Vidimo da ovdje Jaspers pretumačuje Kantov „kategorički imperativ“ jer Drugo, svijet i Boga zadržava kao „korektiv“ mog unutarnjeg i vanjskog djelovanja, tako da se kod Jaspersa ne može govoriti o „autonomiji volje“ u Kantovu smislu.

Zimmermann sumnja da mi možemo ispravno djelovati bez onog sigurnog (apodiktičnog) znanja o Bogu, no njemu očito promiče da Jaspers nastoji pokazati kako neodgovornost prema Drugome, svijetu i skrivenome Bogu ujedno implicira neodgovornost prema vlastitoj egzistenciji, tako da Jaspers nije nikakav iracionalist niti agnostik, kako stalno tvrdi Zimmermann istodobno zaboravljajući da nema većega moralnoga čina od odgovornoga

---

[142] „Priopćenje i priopćivost sa strane svijeta i Boga jest jedno događanje koje se tako može imenovati samo u usporedbi (Gleichnis)… Istinitost svijeta i Boga može se na način priopćenja okarakterizirati samo negativno“ (Usp. Jaspers 1946: 644).

[143] „Imperativ trebanja nije već riječ Božja; Bog ostaje kao on sam skriven. Samo naivna vjera i nadmenost uzurpira ga za sebe. Bezuvjetno trebanje jest autonomno trebanje slobode egzistencije koja sluša samu sebe te se time odnosi na transcendenciju. To što ona čuje kao ono što je pravedno, jest njezin samobitak. Da to hoće Bog, to je opasan i upitan izraz metafizičke zaštićenosti egzistencije, ukoliko egzistencija ostaje vjerna svom najnutarnjijem temelju.“ (Usp. Jaspers 1946: 361)

[144] To je po Jaspersu „bezuvjetna odluka“ na temelju doživljenoga „bezuvjetnog zahtjeva“ ili, kako to sebi ispravno tumači Zimmermann: „to je prijelaz u egzistenciju i njezino transcendiranje. Između raznih mogućnosti, ja se moram u svojem usvjetnom opstanku odlučiti za nešto određeno. *Stoga* za odluku (Entscheidung) u smrtnoj situaciji je *odrešitost* (odlučnost, Entschlossenheit) ili djelatna spremnost bez ciljnog promišljanja, odn. *Bezuvjetnost bića* (des Wesens), koje se uzbiljuje u povijesnom obliku, spremnost za prethvat (Bereitschaft zum Wagnis) na očigled onoga što je moguće“ (Usp. Zimmermann 2001: 251).

stajanja pred skrivenim Bogom i ćudorednoga djelovanja bez bilo kakve volje spoznavajućega subjekta da ga svede u sferu imanencije. Otuda „lebdenje u neznanju“ (*Schweben im Nichtwissen*) nije ništa drugo nego voljno samoograničavanje spoznavajućega i djelujućega subjekta na vlastitu egzistenciju i ono što je susreće unutar svijeta, ne samo kako se ne bi zapalo u Kantove antinomije, već kako bi se sve Drugo sačuvalo od svakoga, pa i teološkoga zahtjeva za apsolutnim raspolaganjem i apofantičkim izricanjem. S druge strane, opstanak koji se odriče samoga sebe u korist nekoga „prekosvjetnog principa“, za Jaspersa se ujedno odriče i svega što ga susreće i pogađa u svijetu, u konačnici Boga samog!

Descartesovo „cogito, ergo sum“ ne smije se po Jaspersu razumjeti samo kao posljednja izvjesnost moje egzistencije koja sebe razumije potpuno izvan svijeta, nego je upravo *jedan* od načina stjecanja svijesti o vlastitu bitku o svijetu. Stoga je „cogito ergo sum izvjesnost, kako ja kao mišljenje odmah jesam više nego samo mišljenje, naime bitak. S tim mišljenjem, potom, dolazim do nečega u temelju mojega mišljenja. Potom, u mišljenju prihvaćam ono što je više od mišljenja, ali što za mene jest samo ukoliko ono biva prisutno u mišljenju“ (Usp. Jaspers 1947: 254). Mišljenje – to smo mi, koliko u mišljenju toliko još više u izvršenju, u kojemu se, uostalom, sastoji *istinitost* moje egzistencije. *Bezuvjetna odluka za ispunjenje bezuvjetnoga zahtjeva* nije dakako nikada potpuno ostvariva i zbog toga je egzistencija uvijek na putu k svom pravom bitku, tako da u pogledu toga ne može postojati, kako s Jaspersom ističe Zimmermann, nikakvo „auktoritativno znanje“ ili, što je za Jaspersa istoznačno, „katolicitet“ koji istinu nadomješta „vođenjem“ (*Führung*) istine putem bilo koje institucije istine. Za Jaspersa svakako postoji *autoritet istine*, ali on se može *mjeriti* samo po *egzistencijalnom svjedočenju istine pod vidom slobode*, kao što je to Jaspers vrlo zorno prikazao na primjeru Sokrata, Buddhe, Konfucija, Isusa te posebice Galileja i Bruna.

Zimmermann također jasno uočava da Jaspers želi otvoriti jedan novi horizont iskustva u kojemu se čuje i razumije sama riječ Božja kao nît vodilja našega konkretnoga djelovanja, dakle u potpunoj otvorenosti, do koje put priječe sve pojedinačne znanosti te posebice religija i teologija koje egzistenciju *odvode* od nje same i čine je *neodgovornom* prema Drugom uopće. To se i po Zimmermannu ogleda, prije svega, u Jaspersovom shvaćanju „komunikacije“.

3.6. Komunikacija kao temeljni način spoznavanja i kao izvor pravoga bitka

Već na početku trećeg poglavlja, II. sveska svoje *Filozofije*, Jaspers izričito naglašava značenje komunikacije za konstituciju vlastita bitka u svijetu: „ja sam samo u komunikaciji s

Drugim“ (Usp. Jaspers 1964: 50), što za njega u konačnici znači da je komunikacija *izvor mojega samobitka* i on je razumije u najširem smislu riječi, tj. kao *život s drugim naprosto*. Ona nije nikakav predmet *empirijskoga* istraživanja u bilo kojoj pojedinačnoj znanosti, ona se također ne događa u *zajednici* kojoj *pripadam* i koja me dakako bitno suodređuje svojom *kolektivnom sviješću* i, istodobno u prosječnoj svakodnevnici, potpuno neutralizira kao individualnost svojim pravilima ponašanja, ili koja nam – kako bi se reklo u suvremenoj etnometodologiji i simboličkom interakcionizmu – nabacuje „maske“ s kojima izlazimo na pozornicu svakodnevnice i igramo svoje zadane uloge.

> U naivnome opstanku ja činim ono što čine svi, vjerujem što svi vjeruju, mislim što svi misle. Mišljenja, ciljevi, tjeskobe i radosti prenose se s jednoga na drugoga, a da on to ne primjećuje, zato što se događa jedno izvorno, neupitno identificiranje svih. Njegova je svijest jasna, njegova svijest leži pod nekim velom. Ukoliko živi u mediju te zajednice, sebstvo još nije u komunikaciji zato što još nije svjesno sebe kao sebe samoga (Ibid. 51).

U tom „naivnom opstanku“, čovjek, dakle, potpuno gubi sva svoja individualna (ljudska) obilježja – on je puki proizvod vladajuće svakodnevnice, potpuno lišen svake odgovornosti za vlastitu egzistenciju i društveni bitak, jer mu ta „utopljenost“ u svakodnevno izvršavanje *prividnih* zadaća nikada ne dopušta da se iz te *ustajale baruštine ničega* uzdigne do prave odgovornosti (komunikacije), a time i do svoje prave egzistencije u slobodi.[145] Te neposredne egzistencijalne komunikacije nema u Crkvi zato što je ona zamijenjena zajedničkom molitvom, prema strogo utvrđenim pravilima (obredima), i uz *posredovanje* svećenika kao pokušaj dozivanja prisutnosti transcendencije u imanenciji (npr. „Dođi kraljevstvo Tvoje, budi volja Tvoja…“), u kojemu je egzistencija potpuno oslobođena vlastite odgovornosti pred transcendentnim zato što umjesto nje sada odgovornost preuzima kolektiv (zajednica), što je za Jaspersa neprihvatljivo jer me taj kolektiv rasterećuje od odgovornosti prema meni samome.[146] To za Jaspersa nije *prava* komunikacija zato što se u tim

[145] To sebi Zimmermann tumači na sljedeći način: „Egzistencija se umno uzbiljuje aktom vjere u transcendentnost – ono, *u čemu i po čemu smo slobodni* (za razliku prema svijetu kao osnovu našeg opstanka). Tu je mir i uporište za egzistenciju. Budem li neovisan o svijetu i svojem opstanku u njemu (= slobodan), na toj granici mi biva svjestita moć (Macht), po kojoj sam ja sam. Ona se iskustveno očituje u svijetu, govori (ne u pojavama, nego) u *šiframa*…“ (Usp. Zimmermann 2001: 253)

[146] To s Jaspersom uviđa i Zimmermann: čovjek „se već rađa kao član obitelji, rodbine, društvene zajednice (državne, crkvene) – tako da biva atom u mnoštvu drugih ljudi, ovisan o njima, o društvenoj cjelini, gdje se gubi kao pojedinac, zamjenjiv je po nekom drugome, nije sam svoj, misli i radi poput drugih, u saobraćaju s drugima ili '*komunikaciji opstanka*'. Međutim, ni psihološki, još manje sociološki nisu svi ljudi jednaki (zato i jest Jaspers protivnik socijalnom niveliranju marksizma): komunikacija opstanka prekriva pojedincu ono što tek može da

kolektivitetima utapa *moja* individualna egzistencija koja postaje ono što Heidegger naziva „Man“, bezličnost, a time uvelike i sama moja sloboda bez koje nema prave komunikacije. Tek na temelju tako shvaćene individualno-egzistencijalne slobode, moguća je *intersubjektivna* konstitucija jednoga „Mi“ koje utoliko ne može biti strano ili štoviše neprijateljsko ili otuđujuće prema mojoj egzistenciji. Tek u tako shvaćenoj komunikaciji ne samo kao svjedok, nego i kao „jamac“ i „svjedok“ istinitosti, može sudjelovati i *Treće*, transcendencija sama, što daleko premašuje subjektivnu zamjedbu i na njoj zasnovano *predmetno* mišljenje koje (čak i u skolastičko-neoskolastičkoj spoznajnoj shemi *adequatio intellectus et rei*) nikada ne može dospjeti do „smisla“ spoznatoga, do onoga što izravno pogađa moju vlastitu egzistenciju. To „vezivanje istine za komunikaciju“, kako ga naziva Jaspers, ne niječe u Kantovu smislu postojanje „istine po sebi“ (u tomu se Jaspers radikalno razlikuje od Kanta), nego samo želi – opet kao Kant – pokazati da sam naš jezik, uronjen u osjetilnost i predmetnost, nije u stanju izreći to transcendentno kao što je čovjek samome sebi – u pogledu transcendencije – beskonačna zadaća. Zato ni sama istina nije nikakav „konačni cilj“, kao što ni *prava* egzistencija nije ništa što bi se nekada moglo dosegnuti u našem *faktičnom* opstanku.

> To je istina koja tek kao komunikacija postaje kroz nju samu zbiljskom, izvire u njoj i postaje joj vidljiva. Ona nije nešto što prethodno čvrsto stoji tu, te se onda priopćava. Istina također nije cilj koji je, na kraju, bez komunikacije, po sebi važeći. Ona je, naprotiv, sama u zajedništvu ljudi, te u komunikaciji ona tek postaje ona sama (Usp. Jaspers 1947: 588).

„Istina“ se *događa* tek u komunikaciji, ona nije nikakav *invarijantni* sadržaj potpuno neovisan i *ravnodušan* prema našemu spoznavanju, već ono što – upravo ovisno o uspješnosti komunikacije – izlazi na vidjelo ne kao neka vidljivost, već kao „nît vodilja“ ozbiljenja vlastite egzistencije u kojoj onda jedino dobiva svoju *vidljivost*. Istine dakle nema bez slobode, bez potpune otvorenosti prema Drugom, jer „moje istinito nije jednostavno jedno s *tvojim* istinitim“ (Usp. Welte 2007: 309) [147] tako da se komunikacija može razumjeti kao i put samoprevladavanja u onom subjektivno neistinitom putem drugoga. Istinu dakle ne možemo

bude…“ (Ibid. 255). Drugim riječima, za Jaspersa i kršćanstvo i marksizam uvjetuju individuu u tijeku konstituiranja njezine svijesti i time bitno priječe u njezinu pokušaju da se ozbilji *iz same sebe* i kroz neposredni odnos prema transcendentnome, jer samo tako ona može biti prva egzistencija lišena svakoga posredništva koje je odvraća od transcendencije, a time i od nje same.

[147] To Weltea uvjerava da postoji „nužna i bitna povezanost između komunikativnoga života slobode i onoga što joj daje sadržaj, njezinu odnosu prema istini u njezinoj punini. Jedno ne može biti bez drugoga“ (Usp. Welte 2007: 308).

promatrati izvan toga tijeka komunikativnoga samoozbiljenja u horizontu onoga „Mi“ (u kojemu se tek događa transcendencija).

Zbog toga se ponekad čini da filozofija egzistencije, ustrajavajući na individualnosti i neponovljivosti egzistencije, komunikativnom i povijesnom karakteru istine itd., radikalno dovodi u pitanje sve temeljne postavke skolastičko-neoskolastičke filozofije i njezine cjelokupne predaje. Međutim, unatoč tom prividu, Bernhard Welte izričito naglašava da mišljenje filozofije egzistencije „čuva nešto prastaro tako što ga iznova i u jednom, takoreći neformalnom jeziku odmata i otkriva, nešto što su ljudi stoljećima živjeli i što se povezivalo u uzvišene i stroge oblike koji su dugo oblikovali Zapad, nešto izvorno i vječno u čovjeku što ne bi moglo sasvim proći niti se izgubiti ni onda kada bi stare forme za mnoge prestale neposredno govoriti… Tajanstvena povezanost stoljeća je sačuvana i spašena, također u razbijanju starih formi, samo ukoliko je mišljenje dovoljno duboko i izvorno“ (Ibid. 278-279). To posadašnjivanje znači (kao i kod Heideggera) da nam prošlost (predaja) dolazi ne iz prošlosti, već bitno iz budućnosti i neposredno sudbinski određuje naš sadašnji bitak u svijetu.

Međutim, prva razlika između Tomine filozofije i Jaspersove filozofije egzistencije tiče se po Welteu prije svega prije svega u njihovom, netom spomenutom odnosu prema *formi* iznošenja misli; dok Toma gotovo „geometrijskom i strojnom preciznošću“ (Ibid. 279) oblikuje svoje pojmove i međusobno ih povezuje, pojmovi i kategorije kod Jaspersa uvijek su bitno *relacioni*, tj. uvijek odnosni jedni prema drugima, tako da s obzirom na svoj egzistencijalni sadržaj nikada ne mogu biti dogotovljeni na način na koji ih je postavio Toma.

Drugo, što se tiče neposrednoga životnog svijeta Tome Akvinskoga i Karla Jaspersa: dok je Toma živio u srednjemu vijeku, kada se osjećao potpuno zaštićeno i sigurno bez ikakvih egzistencijalnih potresa,[148] Jaspers živi i piše usred rađanja nacionalsocijalizma, potpuno nezaštićen i prepušten milosti i nemilosti onog svog SS-učenika iz Berlina, posebice zbog svoje žene Židovke, izručen isključivo svojoj vlastitoj, svake „moći“ lišenoj egzistenciji, na ruševinama staroga svijeta, u totalnom *prekidu komunikacije*, u šutnji koja prijeti. Kao izručen samome sebi jasno je da on – za razliku od Tome – nikako nije mogao prihvaćati bilo kakav oblik kolektivne svijesti, a time ni u filozofiji *teror općega pojma*, jer ga je to uvijek podsjećalo

[148] Kod Tome se pojavljuje „jedan povijesno preuzeti svijet i s njime prethodno dana slika svijeta specifično srednjovjekovne vrste, u kojoj se mišljenje kreće sigurno i domaće kao u nekom neupitno danom prostoru. Time što Toma iz toga svijeta preuzima svoj jezik, taj nam se jezik često čini običnim i naivnim. Ono neizrecivo se bez ikakva zazora izriče opipljivim i naslijeđenim riječima: o duši, o duhu, o Bogu, jedna na svoj način veličanstvena bezbrižnost što se ono što se nikada ne može adekvatno imenovati jednostavno i upravo imenuje u nama danome i naslijeđenom jeziku koji nijedan moderni mislilac ne može tako jednostavno oponašati“ (Ibid. 279-280).

na ono što je Wilhelm Reich davno označio kao *masovnu psihologiju fašizma*, kako uostalom i glasi to njegovo djelo.

Treće, Toma i Jaspers potpuno se razlikuju po *asimilirajućem* i *usvajajućem* odnosu prema tradiciji mišljenja: dok Toma posebice Aristotela asimilira potrebama svojega doba na nîti vodilji – kako ističe Welte – „obvezujućega autoriteta", Jaspers ide upravo obratnim putem, tj. nastoji razumjeti nekoga *izvornoga* mislioca u njegovu vremenu i njegovoj egzistencijalnoj situaciji, ali posebice u pogledu toga što on neposredno *znači* za tijek ozbiljenja moje vlastite egzistencije onkraj bilo kojega prethodno prihvaćenoga ili nametnutoga autoriteta, jer u tom slučaju i sama istina dobiva *autoritarni* karakter u onom krajnje negativnom smislu, „jer dublje od svega toga, dublje od oblikovne forme, dublje od tradirane slike svijeta i dublje od opće razine umnosti jest ono što čovjek tim medijima svagdje izriče i očituje, tajna čovjeka i njemu mogućeg zamaha u postojanju svega mračnoga i svake ugroženosti tajne bitka" (Ibid. 280). Tomu je Jaspers – nasuprot Tomi – svjedočio u svojoj potpunoj egzistencijalnoj ugroženosti, zbog toga to njegovo „svjedočanstvo" postaje životno mnogo uvjerljivije od *hladnih* pojmovnih konstrukcija Tomine ontoteologije. Jezik Tomine filozofije jest, stoga, po Welteu *metafizički jezik* kojim on izriče „štostvo" (*quidditas*) stvari, tj. njihovu bitnu strukturu, dok Jaspersov jezik ostaje nužno *apelativan* (Ibid. 281) zato što se neprestano radi o *perspektivističkom* pristupanju ne samo svijetu u cjelini, nego i samome sebi, koje nikada ne može biti ni završeno ni zaokruženo, ni neki gotov pojam. Budući da egzistencija nema nikakva čvrstoga uporišta, tako ni njezini iskazi ne mogu polagati nikakvo pravo za konačnim važenjem!

Četvrto, dok je Toma zaslužan za to što je na tragu Aristotela doista na zavidnoj razini tematizirao pitanje o čovjekovu bitku i bîti,[149] filozofija egzistencije je upravo na toj podlozi, dakako odustajući od te teocentrične slike svijeta,[150] mogla dalje razvijati pitanje o bitku, naravno iz motrišta individualne egzistencije. S druge strane, to što Jaspers izbjegava da tematizira samu transcendenciju, može se po Welteu opravdati jedino Jaspersovim stalnim nastojanjima da se izbjegne svaki predmetni odnos prema njoj. Upravo zbog toga po Welteu ostaje „jedna deficijentnost u filozofskom osvjetljavanju bitka i tada se mora uvidjeti, može li

[149] „Nasuprot tomu, tomističko filozofiranje ima odlučujuću prednost što je ontološki široko izradilo pitanje o bitku i strukturi čovjekova bitka i bîti, a time i pitanje o njegovim bitnim odnosima prema božanskoj transcendenciji, ujedno se s time odvažilo na jedan jasni pojmovni svijet metafizičkih iskaza i odgovorno ga prihvatilo i time iz svakoga lendenja stupilo u konkretnost jednoznačnoga povijesnog oblika." (Ibid. 282)

[150] Ovu tvrdnju treba u Jaspersovu slučaju uzeti s krajnjim oprezom, jer – kako objašnjava Welte u svojoj natuknici u Jaspersu objavljenoj 1979. u leksikonu *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart* – „Transcendencija je kod Jaspersa filozofski naziv za Tajnu koja se u religioznoj tradiciji naziva Bog" (Ibid. 353). Budući da su bili u neprestanoj međusobnoj „komunikaciji", smjelo bi se pretpostaviti da bi Jaspers odmah reagirao na ovakvo Welteovo shvaćanje Jaspersova pojma transcendencije!

se bit i obris toga osvjetljavanja iz samoga mišljenja točnije i određenije pokazati nego što to čini Jaspers“ (Ibid. 284). S druge strane, također je nedopustivo *brkanje fenomenalnih aspekata s metafizičkim tezama*, jer tada se oni tumače „sub specie aeternitatis“ božanskoga bitka i gube svoju značajnost za neposrednu čovjekovu egzistenciju u svijetu.

Peto, filozofski i teološki odnos prema Objavi tijekom povijesti, posebice u novom vijeku, postali su radikalno suprotni - dok je Objava u religiji ono u što se *vjeruje* i što se *bezuvjetno prihvaća*, objava je za filozofiju, posebice onu njemačkoga idealizma, nešto što *pisanom fakticitetu* „mrtvo slovo“ bez vjernika koji ga uvijek iznova oživljava u svojoj egzistenciji, i to naročito još više vrijedi za *učiteljsko* tumačenje Objave koje je nju pretvorilo u imperativne kanone i time *konfesionalnim* putem do krajnosti suzilo *slobodu slobodnoga prihvaćanja i značenje individualne odluke*.[151] *Um* kao kritičko mjerilo istinitosti Objave jest izvor „filozofske vjere“ koja po Jaspersu nije ništa drugo nego *kritička savjest* koja samu Objavu ne samo *čisti* od njezinih *pozitivnih* sadržaja, već podjednako tako pokazuje uvjete mogućnosti vjerovanja polazeći od njegove značajnosti za neposrednu individualnu egzistenciju. Samo u tom smislu filozofija po Welteu može biti razumljena kao „ancilla theologiae“, jer ona svojoj „filozofskom vjerom“ nastoji osvijetliti koji religiozni sadržaji, odnosno koje „poruke“ navještaja imaju trajno aktualno egzistencijalno značenje, bez čega ni teologija ne može zahtijevati svoje pravo važenja u svijetu. Jer kada filozofija po Welteu odbacuje sve idole, odnosno prethodna razumijevanja i autoritete, ona tada po njemu istodobno stječe pravo da i samu Objavu očisti od svega idolatrijskoga i ideologijskoga, ona štoviše može polazeći od toga biti „sutkinja o čistoći i nečistoći svih čovjekovih susreta koji zahtijevaju da se uzdignu do božanske transcendencije“ (Usp. Welte 2007: 289), ali i „sutkinja“ o čistoći i nečistoći mojega samobitka, ne samo u pogledu moje konkretne egzistencije, nego i u pogledu načina na koji egzistencijalno izvršavam *moje* razumijevanje transcendencije. Budući da mi „nikakav autoritet ne može oduzeti moj samobitak“ (Ibid. 290), moja „kritička savjest“ mora se odlučno suprotstaviti svim takvim autoritarnim pokušajima, u ovome slučaju posebice onim religijsko-institucionalnim, makar se radilo o „*temeljnom fundamentalno-teološkom pitanju o mogućnosti vjere u Isusa Krista*“ (Ibid. 291) koje je Jaspers – kao što ćemo vidjeti u posljednjem poglavlju ovog rada – odlučno odbacio usmjeravajući se jedino na *povijesnog Isusa*.

[151] „Objava je u svakom slučaju *navještaj o odnosu Boga prema čovjeku*. Ona kao navještaj ima smisla samo ukoliko se može razumjeti i u nju vjerovati na temelju toga razumijevanja. Ali se njezine iskaze može razumjeti i u njih vjerovati samo ako sebi pod njezinom pojmovima – o Bogu, čovjeku i njihovu odnosu – mogu 'predočiti' nešto izvorno. Inače sve riječi Objave ostaju prazne“ (Ibid. 288). O filozofskom i teološkom pristupu Objavi govori posljednje poglavlje ove radnje!

Šesto, „pitanje o mogućnosti čiste kršćanske vjere unutar čiste filozofske vjere u današnjem je času od presudnoga značenja“ (Ibid.). Ono je „presudno“ zato što egzistencija, nakon „smrti Boga“, strašnih iskustava oba rata, vladajuće planetarne tehnike i potpune raskorijenjenosti i izgubljenosti suvremenoga čovjeka, ponovno mora samoj sebi postaviti pitanje: kako je moguće još uopće vjerovati bez ikakvih prethodnih postavki vjerovanoga i ikakve prethodno dane nîti vodilje?

Jaspers će dakako slijediti put samoozbiljenja egzistencije, pritom se nikako ne odričući transcendencije. Zimmermann će sa svoje strane čvrsto ostati kod onoga *predmetnoga* odnosa, odnosno kod *racionalnoga opravdanja vjere*, pri čemu to „racionalno“ kod njega – čini se – kao ni kod Kanta ne prelazi granicu osjetilnoga (imanentnoga) iskustva, što je Toma dakako riješio svojom „teorijom dva kata“, a što je Zimmermann često propuštao naglasiti ostajući zarobljen svojom *predmetnom* noetikom puke adekvacije!

4. SKRIVENI BOG

4.1. Egzistencija u nemogućnosti „spoznaje“ Boga

Sažimajući svoje kritičke uvide prva dva dijela svoje knjige o Jaspersu, Zimmermann dolazi do skeptičnoga (agnostičkoga) zaključka o dosezima njegove filozofije egzistencije:

> 'Egzistencija' = moguće odnošenje spram sebe u 'graničnoj situaciji', naime, kada čovjek iskusi svoje ograničenje (konačnost) što ga potiče na odluku da pronalazi nove mogućnosti sopstva. Ja kao samosvojan (Selbst) bivam po komunikaciji s 'drugim'; egzistirati = odvažno ('skokom') stavljati sebe u odnošaj s 'drugim' onkraj vlastite granice, tj. prevladavati osamljenost, izaći iz sebe (u 'komunikaciju') – i time postati 'Selbst'. Egzistirati (bivati pravi čovjek) = traženje transcendentnoga, ne dolaziti na cilj u posjedovanju transcendentnoga, ne dopirati do Boga (Usp. Zimmermann 2001: 299).

„Egzistencija“ bi u ovome smislu – kako dobro primjećuje Zimmermann – značila *nužnost vraćanja samoj sebi* (dakako ne u Hegelovu smislu) zato što ni kod Kanta ni kod Jaspersa ne postoji onaj „kategorijalni aparat“ spoznavajuće svijesti koji bi omogućio da se transcendentno dovede u imanenciju, ali, s druge strane, „svijest obuhvatnoga“, ma koliko bila predmetno nepredočiva, upravo *tjera* samu tu svijest da se oslobodi svega predmetnoga, da pritom sâmo to transcendentno ne učini svojim pukim predmetom. Zimmermann također dobro uviđa da nespoznatljivost „stvari po sebi“ (Boga) opet *tjera* samu tu svijest kao egzistenciju da *unutar svijeta* neprestano traži mogućnosti vlastita bitka, odgovorno se *izlažući* sudu bližnjih i sebe same, čime se uspostavlja Ja-Ti-odnos (M. Buber), pri čemu ovo „Ti“ nisu samo neposredni sugovornici, već podjednako tako čitava „predaja“, „povijest“ kao ono što nam iz budućnosti određuje našu „sadašnjost“. Svijest o transcendentnome može se u ovom smislu shvatiti prije svega kao zadaća da neprestano transcendiram samoga sebe, tj. da neprestano *tražim* sebe, što ne znači nikakvu izgubljenost, kako misli Zimmermann, jer to da nisam izgubljen u svijetu jamči mi sama „komunikacija“, neposredna blizina Bližnjega. Zimmermann također dobro uočava problem racionalne metafizike i teologije koji se – premda se Zimmermann ne slaže s tim – sastoji u zahtjevu da se „ima Boga“ i da se čovjek upravo u pogledu toga zahtjeva neprestano „nasukava“, što se u odnosu na raniji prijevod te riječi kao „izjalovljenje“ čini potpuno ispravno prevedeno, jer „nasukavanje“ sugerira izvorno *mornarsko* značenje te riječi („nasukati se“, „razbiti se o“, doživjeti „brodolom“, „neuspjeh“ itd.). To, u stvari, i jest tragika ljudske egzistencije - uvijek iznova govoriti o onome o čemu treba šutjeti u Wittgensteinovom smislu, jer smo onda uvijek izvrgnuti opasnosti prigovora „besmislenosti“

naših metafizičkih iskaza, na što uvijek iznova opominju analitička i postanalitička filozofija. Stoga i sam Zimmermann zaključuje s Jaspersom:

> O transcendentnome nema objektivne istine; – istinito je samo ukoliko ima značenje za egzistenciju. Prema tome, bio bi gubitak egzistencije, da čovjek svojim moralom bude na transcendentnom cilju; – on se odlučuje za egzistencijalne mogućnosti po odnošenju prema sebi u komunikaciji. 'Egzistencija' označuje samo aktivnost; otpada kategorijalna stalnost u određivanju čovjeka (Ibid. 299).

Ovdje Zimmermann ne samo da pada ispod razine Jaspersove filozofije egzistencije, nego i suvremene filozofske antropologije (Scheler, Plessner, Gehlen) koja izričito (još od Kanta i Nietzschea) upozorava da se čovjek ne može podvesti ni pod kakvu dovršenu „kategoriju“ zato što bi tada bio *ubijen* u svojoj životnosti i nikako ne bi mogao biti shvaćen kao neprestana svoja zadaća i beskrajna mogućnost u horizontu svijeta. „Ja“ stoga nije nikakva zadanost, već neprestani tijek „bivanja“ (*Werden*) samim sobom, i u tom pogledu Nietzscheovo shvaćanje „nadčovjeka“ (*Übermensch*) nema nikakav sablažnjivi karakter, jer se tu jedino i isključivo radi o čovjeku koji svoju egzistenciju nastoji zasnovati jedino na sebi samome, bez ikakve *izvansvjetovne* nîti vodilje ili na njoj počivajuće *teleologije*, jer kako uočava i sam Zimmermann: „kako 'odlukom' egzistiram, tako transcendiram“ (ibid.). Otuda „transcendiranje“ ne znači za Jaspersa nikakav gubitak sebe u smislu potpunoga predavanja *vjerovanom*, već – obratno – zadobivanje sebe kao egzistencije u onom nepredmetnom.[152] Nema nikakvoga *predmetnog* (objektivnog) odnosa prema transcendentnome, jer tada bi i čovjek i Bog bili predmetom kategorijalnoga obrazlaganja, što je činila i čini tradicionalna racionalna metafizika. Tada bi *bitak* – nasuprot Kantu – doista bio *realni predikat* u smislu Tome Akvinskoga, tj. bila bi moguća i „metafizika o Bogu“, za kakvu se zalaže Zimmermann.

S druge strane, (samo-)konstitucija „Ja“ događa se posredstvom „pogođenosti“ onim što subjekt susreće u svijetu, ali ne kao neku puku predmetnost, već kao „značajnost“ (*Bedeutsamkeit*) za vlastitu egzistenciju, što znači da to nije nikakav spoznajno-teorijski odnos u kojemu se ili subjekt vrti oko objekta (Toma i skolastika) ili pak obratno kao kod Kanta, nego objekt svojom „pojavom“ znači nešto za taj subjekt, dakako na razini intersubjektivne

[152] Time se radikalno mijenja i odnos prema *predmetima* u svijetu koji imaju „dvostruku transparentnost. Oni su pojave iz obuhvatnoga bitka svijeta i odnose se prema transcendenciji. Kao pojave oni putem svoje spoznatljivosti mogu sebi očitovati obuhvatni bitak svijeta. Kao šifre oni govore višeznačnim, koliko upečatljivim toliko i nespoznatljivim jezikom transcendencije. Zahvaljujući njihovom karakteru šifri postaju oćutivi oko obuhvatne transcendencije koja znači temelj svim načinima obuhvatnoga i koja daje dušu“ (Usp. Jaspers 1947: 109). To znači da sama transcendencija, budući da nije ništa što je predmetno dano, nužno potrebuje te „predmetne“ posrednike koji se sa svoje strane također moraju razumjeti na nepredmetan način.

komunikacije, tj. spoznaja nije po Jaspersu moguća bez međusobnoga „priopćavanja“, izmjene misli, tako da ona nikako ne može imati *monološki* karakter, kako tvrdi većina *predmetno* usmjerenih mislilaca, jer tu u pitanju uopće nije „štostvo“ (*quidditas*) ni predmeta niti samoga čovjeka, zato što je danost i predmeta i ljudi *bitno vremenski uvjetovana,* jednako kao i iskustvo bitka. Ja ne mogu imati ništa drugo osim „svoje“ istine, a njezinu mi objektivnost može jamčiti samo ono što se danas naziva *intersubjektivni konsenzus*, ma koliko da se time niječe postojanje nadvremenih, objektivnih i vječnih istina i vrednota, jednako kao i mogućnost „racionalne *teističke antropologije*“ koju je davno u pitanje doveo već Kant. Ta bi „teistička antropologija“ *bez čovjeka*, budući da je on reduciran na svoju konačnu svrhu sebegubitka u transcendenciji, podrazumijevala da je Bog štoviše *urednik*„ 'naravno' životnih odnosa“ (Usp. Zimmermann 2001: 300) što bi prešutno podrazumijevalo da čovjek putem „naravnoga zakona“ uređuje i zakonitosti „društvenoga bitka“, čime bi se u potpunosti zanijekala sloboda volje koja je neslobodna zato što – kako kaže Zimmermann – podliježe *posmrtnoj sankciji*.

No Zimmermann priznaje Jaspersu da nije „ateist“, jer svojim razumijevanjem transcendencije jasno ukazuje na njezinu konstitutivnu ulogu za samoozbiljenje egzistencije, ali nije ni „deist“, jer svojim shvaćanjem „obuhvatnoga“ ne smatra da je prekinuta svaka veza između čovjeka i Boga, ali naposljetku nije ni „teist“ jer „ne priznaje osobnu zajednicu s Bogom, jer se to protivi egzistenciji, koja 'traži' Boga u nedohvatnosti, tako da je čovjek egzistentan ukoliko sebe slobodno stavlja u odnos (sich Inbezugsetzen) s božanstvom“ (Ibid.). To je – čak i sa stajališta katoličke teologije – potpuno točno jer ako nema tog čovjekovog *slobodnog stavljanja u odnos s božanstvom,* onda svijetom vlada jedino *slijepa nužnost*, u odnosu na koju je, u tom slučaju, nemoguća i svaka slobodna odluka za bilo kakav, a posebice za *slobodni* odnos s Bogom, što čovjeka presudno razlikuje od biljke i životinje, kako naglašava i sam Zimmermann. Upravo slobodno biranje nekih od mnoštva „darovanih“ mogućnosti čini čovjekovu individualnu egzistenciju „autentičnom“ (*eigentlich*) i neponovljivom u odnosu na svaku drugu. To pak, za Zimmermana u etičkom smislu znači da za Jaspersa otpada „od čovjeka nazavisni vrijednosni poredak, koji bi važio za svakog čovjeka, da ih ostvaruje (uzbiljuje) po osobnoj (bitnoj) sposobnosti“ (Ibid. 31). Ukoliko bi bilo tako, utoliko bi vrednote imale „nadvremeno“ (*nadpovijesno*) važenje koje je potpuno neovisno o neposrednoj *egzistencijalnoj aktualizaciji*, čime bi u društvu *morao* vladati moralni *naravni zakon*, čiji bi realizator, čovjek, bio obična sluga „lukavstva uma“, na čije bi mjesto mogla doći svaka druga individua koja je u tom smislu potpuno nebitna kao nositelj i su-kreator tih vrednota. No, Zimmermann je svakako u pravu kada tvrdi da „Jaspers u neprekidnom traženju Boga pronalazi samoga sebe

kao egzistenciju (kao slobodu za nepregledne mogućnosti)“ (Ibid.) jer, po Kantu, filozofija ne može racionalno spoznati „stvar po sebi“, nego samo čitati „šifre transcendencije“ u njihovoj predmetnoj neraspoloživosti. „Filozofska vjera“ upravo se sastoji od tog „čitanja“ i „otvaranja“ za transcendentno, čija je prva pretpostavka upravo usidrenost u vlastitoj egzistenciji i svijetu, a ne *bijeg od svijeta*.

Upravo zbog toga otpadaju Zimmermannovi racionalno-metafizički prigovori koji dakako nemaju nikakve veze s njegovom tvrdnjom da bi Jaspers „prestao biti filozof, kad bi imao religiju (i kad bi ateist bio), jer bi time prestao egzistentno transcendirati“ (Usp. Zimmermann 2001: 301). Za Jaspersa pitanje nije napetost između teizma i ateizma, nego je pitanje o „Kako“ egzistencije ne samo u odnosu prema „obuhvatnome“, nego i prema svemu što je susreće u svijetu, dakle u horizontu *radikalno* nepredmetnog odnosa. I upravo zbog toga Jaspers govori o „šiframa transcendencije“ do koje se – kako s Tomom misli Zimmermann – dospijeva putem *diskurzivno-analognoga spoznavanja* kao *razumskoga transcendiranja putem vjere*, čime vjera ukida granice mogućnosti toga transcendiranja, tj. samu sferu razuma. „Πρωτον ψευδος“ Kantove i Jaspersove filozofije sastoji se u njihovu „fenomenalizmu“, tj. u negiranju „kategorijalnog znanja o prekofenomenskom bitku“ (Ibid. 304), kao da bi se Bog u svojoj bezgraničnosti mogao reducirati na bilo koji ljudski pojam.

> Samo o pojavnom ili iskustvenom sadržaju imamo (teoretsko) 'znanje', ono ne može transcendirati sadržajno (predmetno) imanentnu (pojavljivu) svijest. Transcendiranje 'postulira' (po Kantu) moralna svijest, odnosno po Jaspersu 'granična situacija'. Tako u odnosu s transcendentnim (s idejama), čovjek samoga sebe uzbiljuje u slobodi – i ta zbiljnost slobode znači (već po Kierkegaardu) 'egzistenciju (Ibid. 305).

I ovdje je Zimmerman sasvim korektan u tumačenju temeljnih postavki Kantove, Kierkegaardove i Jaspersove filozofije, premda se s njima – naravno – nikako ne može složiti. Kako bismo to razjasnili, sada treba razjasniti što skolastičko-neoskolastička filozofija, a s njom i Zimmermann, uopće podrazumijeva pod *analognom* spoznajom kako bismo je mogli jasno razlikovati od Jaspersova shvaćanja „šifri“.

4.2. Historijska uvjetovanost povijesne svijesti

Kao što upozorava Otto Friedrich Bollnow, pitanje o povijesnosti i vremenitosti ljudske egzistencije zamijenilo je – zahvaljujući upravo filozofiji egzistencije (poglavito Kierkegaardu) – staro pitanje o „bîti povijesti“, jer u novovjekovnoj filozofiji u središte pozornosti dolazi

čovjek i njegovo iskustvo vremena, što je po njemu posebice sintetizirano u Jaspersovom trosveščanom djelu *Philosophie*.[153] I Bollnow poput Zimmermanna misli da je takvo Jaspersovo shvaćanje povijesti „otuđilo“ čovjeka od *faktične* povijesti kao *objektivne* historije, dakle kao horizonta u koji je pojedinac nužno „ubačen“ već činom svojega postojanja. Naime, Jaspers shvaća „historiju“ kao znanje o prošlome koje je provjereno *kritičkom metodom*, no ono se preobražava u svojevrsnu *filozofiju povijesti* kada se promatra iz motrišta egzistencijalnoga samorazumijevanja, tj. kao horizont događanja ulaženja transcendencije u imanenciju. Međutim, Jaspers uočava i suprotnu tendenciju, da se historijsko istraživanje odvoji od „povijesne svijesti egzistencije“,[154] no ono izričito mora stajati u službi osvjetljavajućeg prodiranja do bîti egzistencije, tj. do svih modusa njezina samoozbiljenja kao pravoga bitka. Ta usidrenost historije u povijesnoj svijesti egzistencije omogućava još proboj kroz sve što se može kritički ispitati do nje, tj. do njezine istinitosti u svim slojevima historijski očitovanoga čovjekova bitka u svijetu, a ta se istinitost zrcali kroz čovjekov *neposredni odnos prema Bogu* (*unmittelbar zu Gott*), dakle u horizontu *susreta* s onu stranu svake *faktične* historije koja može u najboljem slučaju vrijediti samo kao šifra. Granica historijskoga istraživanja jest upravo tamo gdje povijesna svijest počinje čitati i tumačiti te fakte kao uputu na transcendenciju te kao uputu na bezgranične mogućnosti egzistencijalnoga samoozbiljenja čovjekova povijesnog bitka. To je kretanje u kojemu sam „temelj“ bitka ostaje neraspoloživ kao neko puko kauzalno uvjetujuće biće.[155] Ipak, budući da egzistencija u tijek svojega samoozbiljenja istodobno ozbiljuje i svoju vlastitu bit (nema nikakve unaprijed dane nadvremene bîti) i svoj vlastiti temelj, ona istodobno stvara i *svoju* vlastitu povijest, tako da se kod Jaspersa povijest u cjelini *atomizira* na mnoštvo individualnih povijesti i individualno neprenosivih i nepriopćivih iskustava bitka; samo u tom smislu možemo razumjeti da egzistencija stvara i živi svoju vlastitu povijesnost, dakako *sub specie* onoga susreta s transcendencijom koje, kao temeljno *iskustvo*, također bitno su-

[153] Taj *novum* u shvaćanju povijesti i povijesnosti u filozofije egzistencije karakteriziraju naročito: „… novo razumijevanje vremenitosti, kako se probija najprije kod Kierkegaarda, značenje povijesnosti za shvaćanje čovjeka u dijalektičkoj teologiji, provedena analiza vremenitosti u Heideggerovu 'Bitku i vremenu', pomoću koje je on Diltheyevu nastojanju oko povijesti pokušao dati strože filozofsko obrazloženje, konačno utemeljujući položaj, koji taj pojam povijesnosti zauzima u Jaspersovom trosveščanom djelu, u njegovoj 'Filozofiji', u kojoj je cjelina filozofije egzistencije došla do svog svestrano promišljenog i provedenog, zaključnog i ispunjenog oblika“ (Usp. Bollnow 1983: 337-338).

[154] „Kada historijsko istraživanje ima tendenciju da se odvoji od povijesne svijesti egzistencije kako bi kao historijska svijest bilo još samo znanje, tada ta preobrazba nosi *dvije opasnosti*: prava povijesnost može mi se izgubiti sve do pojave ostatka *beskrajnoga historijskog znanja*; ili ja se želi osloboditi povijesnosti za nešto općenito-ljudsko istinito, što u historijskoj objektivnosti poznajem kao *autoritet*“ (Usp. Jaspers 1946:, 397).

[155] „Dok čisto historijska svijest znači znanje o povijesti kao nekom tijeku događanja i znanje o ovisnosti sadašnjega stanja o prošlosti, povijesna se svijest zapravo sastoji u znanju o samoj povijesnosti. Ovdje dakle treba praviti razliku između povijesti kao objektivnoga tijeka i povijesnosti. Povijesnost znači strukturu nekoga bića koje je u svojemu bitku određeno time što ima povijest, dakle bitnu strukturu mogućega nositelja povijesti“ (Usp. Bollnow 1983: 358).

konstituira tu povijesnost, radikalno različitu od historije. Rečeno s Heideggerom, egzistencijalno „usvajanje“ historijskoga znanja jest tijek preobrazbe njegova *ontičkoga* sadržaja u *ontološke* mogućnosti opstanka (*„destrukcija“ historije bitka na nîti vodilji povijesnosti egzistencije*).

No i u tom pogledu Jaspers ide svojim krajnje individualističkim putem te tvrdi da je *povijesnost* nešto što isključivo karakterizira pojedinačnu egzistenciju, tj. ona ne može biti obilježje nad-individualnih tvorevina kao što su narodi, rase, države, crkve itd., zato što one u toj svojoj nadindividualnosti upravo ukidaju individualnu povijesnost egzistencije, tj. njezinu osebujnost i originalnost, tako što ju prekrivaju svojim kolektivnim opstankom i na njoj zasnovanom sviješću, zbog čega individualna egzistencija nikada ne može *neposredno* iskusiti vlastitu povijesnost. Povijesnost je, dakle, temeljno obilježje individualne egzistencije upravo kao i njezin *situacijski* karakter; tu nema nikakva izvanjskoga autoriteta kao nîti vodilje, nego je egzistencija prepuštena sebi kao jedinome autoritetu koji može slijediti u tijeku dolaženja k samoj sebi kao *pravoj*. To za Bollnowa uopće nije neproblematična teza jer ona tvrdi „da je znanje o povijesti nužno vezano za pojedinca… Jer s ograničavanjem povijesnosti na čovjeka, unaprijed se gura u stranu pitanje o posebnoj samostalnoj strukturi bitka nadindividualnih nositelja povijesti (narodi, države itd.) te nastaje opasnost da se ona nivelira u (ontološki) strukture lišenu pozadinu, čije se postignuće iscrpljuje jedino u tomu da se utoliko lakše omogućava pojavljivanje egzistencije pojedinca“ (Usp. Bollnow 1983: 359). Drugim riječima, Bollnow želi naglasiti kako Jaspersovo potiskivanje pitanja o tim „nadindividualnim“ nositeljima povijesti može ontološki značiti *teror pojedinačnog nad cjelinom,* jer ti kolektiviteti – čini se – nemaju nikakvu drugu svrhu nego da omoguće samoozbiljenje individualne egzistencije kao sjedinjenje egzistencije sa samom sobom kroz taj kolektivni „drugobitak“ u Hegelovom smislu koji kao takav – kako dobro primjećuje Bollnow – ostaje samoj egzistenciji nešto „izvanjsko“, „faktično“ i „tuđe“, nešto što me otuđuje od mene samoga. Budući da je za Jaspersa *povijesnost* „jedinstvo mene s mojim opstankom kao pojavom“ (Usp. Jaspers 1946: 121) ili, rečeno jednostavnije jezikom Hegelove *Znanosti logike*, jedinstvo bîti i pojave, sve izvanjske tvorevine bilo prirode bilo društva samo me udaljavaju od moje prave egzistencije ili mi je štoviše *posreduju* na način na koji se nikako ne mogu uzdići iznad one bezličnosti prosječne svakodnevnice. Povijest kao proizvod individualnoga egzistiranja nije tako po Bollnowu ništa drugo nego puko sredstvo čovjekova samoočitovanja u egzistenciji, pri čemu sama ta egzistencija *stoji izvan povijesti* zato što je stalno u mogućnosti i nikada se ne može fiksirati u nekom dovršenom *historijskom* obliku.

Kao horizont susreta egzistencije i transcendencije, povijest se kod Jaspersa tumači u Kierkegaardovu smislu kao „identitet vremenitosti i bezvremenosti“, kao „jedinstvo vremena i vječnosti“ (Ibid. 126), možda u smislu onog ekstatičkog jedinstva vremenitosti što se zrcali u onome što su Grci i kršćani (posebice apostol Pavao) podrazumijevali pod καιρος, kao „najbolji trenutak“ *dolaska Isusa kao Krista* (παρουσια) ili – rečeno s Jaspersom – kao najbolji trenutak za ulazak transcendencije u imanenciju, što se pak kod njega događa isključivo *individualno*. Međutim, egzistencija u svom historijskom opstanku *pati* od te povijesti zato što se ne ozbiljuje u njoj, nego je po Jaspersu doživljava kao nešto što je izvanjsko njegovoj bîti, zbog čega po Bollnowu dolazimo do negativnoga rezultata Jaspersova shvaćanja povijesti: ona za egzistenciju ostaje samo *historija* kao horizont čovjekove „bačenosti“ u puku činjeničnost (Heidegger), u nemogućnost izgradnje vlastite povijesti.

Međutim, promatrana *idealiter*, tj. kao individualna, povijest se kod Jaspersa suprotstavlja onom „općenito važećem“, bilo kakvom trajnom zakonu povijesti, što znači da za Jaspersa nije moguća nikakva *znanost* povijesti, nego je svaka povijest izgrađena na konkretnoj ljudskoj *situaciji* ili – rečeno ontološki: na kontingentnim uvjetima egzistencije koju od te kontingentnosti može „spasiti“ jedino ona transcendencija, ali opet samo na individualnoj razini, tako da nema nikakvih povijesnih „uzora“ ni „vođa“ kao autoriteta koji bi nam mogli pokazati put izlaska iz toga stanja, nego to egzistencija mora učiniti „iz same sebe“.

Premda ne niječe postojanje općega (posebno ćudorednog) zakona, taj zakon *živi* jedino kroz individualno ozbiljenje u ljudskoj egzistenciji, inače ne postoji. U tomu Bollnow vidi Jaspersovo „usvajanje“ neokantovskoga nasljeđa (Rickert, Windelband)[156] gdje se razlikuju „nomotetičke“ i „ideografske“ znanosti; dok prve podvode individualno pod općenito važeće zakonitosti, „ideografski“ postupak pokušava iz te nomotetički zadobivene cjeline objasniti svaku individualnu pojavu, što je samo dijelom točno, jer Jaspers – kao što naglašava i sam Bollnow – sve kolektivitete promatra kao horizonte samoozbiljenja individualne egzistencije. „Povijesna konkretnost“ ili „konkretna povijesnost“ nisu ništa drugo nego proizvod one individualne povijesti, dakle potpuno uvjetovane onim kontingentnim statusom i Jaspers možda krivo misli kada tu kontingentnost pokušava prevladati uvođenjem transcendencije u egzistenciju, što sa sobom nosi jednu drugu opasnost. Naime, kada transcendencija ulazi u tako

[156] Gadamer upozorava kako je Jaspers prevladao utjecaj neokantovstva upravo tako što se vratio Kantu: „I ono što Jaspers naziva 'metafizika', prekoračivanje u transcendenciju i čitanje pisma njezinih šifri, jest jedan kantovski motiv. U vokabularu filozofije egzistencije Jaspers time obnavlja nauk o postulatima praktičnoga uma koji je Kant skicirao kao opravdanje i ispunjenje čovjekove prirodne sklonosti metafizici. Paradoksalna je činjenica to što je Jaspersovo likvidiranje neokantovstva dovelo njega uistinu bliže do originarnoga Kanta nego što je to neokantovstvo ikada postiglo“ (Usp. Gadamer 1999: 346).

(kontingentno) shvaćenu egzistenciju, uvijek prijeti realna opasnost da će i sama ta transcendencija biti ukinuta u kontingentnosti vlastite pojave. Kako bi izbjegao tu opasnost, Jaspers je po Bollnowu na koncu prisiljen proglasiti čovjeka „izvanpovijesnim“, jer samo tako on može biti potpuno zaštićen od svakoga sebegubitka u toj kontingenciji povijesti kao historije. Tek tada nastupa čovjekova *prava povijesnost* koja je – gledano upravo egzistencijalno-ontološki – *bespovijesna* i oslobođena svake „sadržajne određenosti“, a time i svakoga „smisla“. *Forme znanja* ne podliježu nikakvoj povijesnoj mijeni, nego se svaki konkretni sadržaj – opet neokantovski – podvodi pod nomotetičku operaciju *ovjekovječenja*, čime se upravo ukida ono do čega je Jaspersu izvorno stalo: *neponovljivost i autentičnost individualne povijesti*.

> Radi se ne samo o tomu da se čovjek uvijek odredi iz povijesnih situacija, nego o tomu da on samoga sebe u svojoj najnutarnjijoj jezgri spoznaje kao nešto povijesno promjenjivo. Jaspers pojednostavljuje u povijesnoj svijesti nastajuće iskustvo o načelnoj različitosti ljudi različitih naroda i vremena tim što tu različitost odguruje na razinu 'subjektivnih' vrednovanja', dok se u zbilji mnogo odlučnije radi o tomu da je čovjek u svojim formama svijesti također izložen povijesnoj promjeni, te se u njemu načelno ne može navesti nikakvo područje koje bi bilo nedostupno toj promjeni. To bi svakako prisiljavalo da se pojam općenite valjanosti spoznaje uopće napusti kao nepovijestan. No time što se Jaspers čvrsto drži jednakosti bitne strukture čovječanstva, on povijesnosti čovjeka oduzima pravu oštrinu (Usp. Bollnow 1983: 361-362).

Jer ako je svaka individualna egzistencija promjenjiva u vlastitoj povijesti, onda nije jasno zbog čega svi narodi i sve kulture moraju biti vrednovane sa stajališta jedne, svima zajedničke umnosti, u čemu se možda može vidjeti i Jaspersov svojevrsni „europocentrizam“ koji sve izvaneuropske narode i njihova kulturna i znanstvena postignuća mjeri prema grčkom Λογς-tipu umnosti, na što je posebice ukazala suvremena tzv. „filozofija oslobođenja“ (E. Dussel, R. Fornet-Betancourt i dr.) tvrdnjom da nametanje toga tipa umnosti ne samo da potpuno ukida kulturno-povijesne specifičnosti latinoameričkoga „iskustva bitka“, nego još više vrši ne samo materijalno, nego i duhovno „kolonijaliziranje“ uvođenjem isključivo toga tipa umnosti. S druge strane, Jaspersovo svođenje povijesti na polje pojavljivanja individualnih egzistencija i *njihovih* povijesti ukida njezino značenje kao horizonta, *unutar* kojega su moguće te individualne povijesti i njihovo „napredovanje u svijesti o slobodi“ (Hegel), te istodobno po Bollnowu pokazuje istu tu povijest kao „puki materijal egzistencijalnoga obistinjenja (Bewährung)“ (Usp. Bollnow 1983: 364). Time Jaspers zastupa Hegelovu poziciju, s bitnom

razlikom što umjesto apsolutnoga duha stoji individualna egzistencija kao apsolutni gospodar vlastite povijesti, tako da se u njegovoj filozofiji egzistencije vrlo teško može govoriti o nekom jedinstvenom shvaćanju povijesti. Štoviše, ono je u bîti *nihilističko*, jer Jaspers kaže: „Trajanje ima ono što je ništavno“ (Usp. Jaspers 1946: 183). a ništavno je zato što počiva na „površnoj činjeničnosti“ (*platte Tatsachlichkeit*) koja je za egzistenciju po sebi *bezvrijedna*. Ona po Bollnowu može biti bezvrijedna samo ako se promatra kao prolaznost/prošlost (Vergänglichkeit) mogućnosti ozbiljenja opstanka, čime se po njemu „prikriva“ *pravi moment bivanja* (*Werden*) kojim se opstanak upravo probija kroz *pozitivnost* onoga što je dano u proizvedenom *čovjekovom* svijetu. Za Jaspersa izvorna bit povijesti kao „historijsko značenje nije posredstvom utjecanja na oblikovanje svijeta“ (Ibid.), tj. čovjekovo uvijek novo oblikovanje *duhovnoga i materijalnoga svijeta* u Diltheyevom smislu ne bi po Jaspersu pokazivalo nikakvu konstantu, odnosno stalnost kao neko invarijantno „značenje“, nego bi sve bilo prepušteno kontingentnosti individualnoga egzistiranja u svijetu, čime bi istodobno bila nemoguća bilo kakva jedinstvena *filozofija povijesti*. Da Jaspers shvaća povijest većinom historijski potvrđuje se i u njegovoj izjavi da je ona pozornica događanja „neprestane borbe mrtvih“ (Ibid.) koja upravo zbog toga završava nužnim „neuspjehom“ (*Scheitern*) kao onim „posljednjim“ povijesne egzistencije. „Pravi neuspjeh“ jest također izraz čovjekove radikalne slobode za pravi bitak, čime se opet ponavlja Hegelova dijalektika postavljanja i ukidanja, što bi paradoksalno moglo značiti: *da bi živio, opstanak prethodno mora umrijeti*! Zbog toga taj, kod Jasprsa mišljeni opstanak po Bollnovu ne može biti nikakav „subjekt povijesti“, jer se on ne obnavlja na zgarištu povijesti, nego iščezava u toj slobodi za smrt, iz čega onda nužno proizlazi i njegovo *pesimističko* shvaćanje povijesti zato što ona po Jaspersu počiva na „bez-danu“ (*Ab-grund*) *neuspjeha*, na nužnosti *brodoloma* svakoga pokušaja, što se može tumačiti i u smislu onoga Platonova shvaćanja smrti kao uvjeta apsolutne spoznaje i pravoga bitka, što – upravo u smislu filozofije egzistencije – može značiti potpuno paraliziranje Nietscheove „volje za moći“ (*Willen zur Macht*) kao volje za bitkom samim i potpunu pasivnost i ne-odgovornost prema vlastitoj egzistenciji. Taj se platonizam potvrđuje i u izričitoj Jaspersovoj tvrdnji: „Tek u konačnome neuspjehu tog ozbiljnja očituje se što bitak jest“ (Ibid. 226). Ukazujući ovdje na platonski karakter ove Jaspersove misli htio sam prije svega dovesti u pitanje etiketiranje Jaspersa kao *kršćanskoga* filozofa egzistencije, budući da kršćanstvo, premda zagovara onosvjetni život, ipak uvelike shvaća ovosvjetnu ljudsku egzistenciju kao *odgovornu pripravu* za taj vječni život, a ne kao „žurno hitanje“ (*Vorlaufen*) k smrti bez ikakve priprave u ćudorednom smislu, jer je egzistencija u Jaspersovu smislu izvor vlastite ćudorednosti te utoliko ne može u konačnici podlijegati nikakvom korektivu izvan sebe. Ona se mora *zalagati* jedino

za sebe, u čmu bi se možda mogao vidjeti i Jaspersov svojevrsni egoizam, budući da su i život i smrt neprenosivi i nezastupivi od bilo koga drugoga, čak ni na razini „sućuti“ (*Mitgefühl*), bez koje nema ni prave „komunikacije“ za koju se Jaspers neprestano zalaže. Preostaje po Bollnowu jedino užitak u samome sebi lišen svake predanosti samoj stvari koju Jaspers – paradoksalno – stavlja u središte svoje filozofije egzistencije.[157]

Jaspers time po Bollnowu ne pravi nikakvu razliku između iskaza koji izviru iz osvjetljavanja egzistencije i samih metafizičkih iskaza, smatrajući i jedne i druge „neobvezatnim“ i intersubjektivno neprovjerljivim, što se može uzeti s krajnjom zadrškom, posebice u slučaju iskaza poteklih iz osvetljavanja egzistncije, zato što su oni – premda se ne smiju objektivirati – ipak pristupačni „svakome tko je prošao kroz egzistencijalno doživljavanje. Postoji upravo samo jedan način egzistencije (i kada se govori o egzistencijama, one se bitno ne mogu sadržajno razlikovati). Svaki iskaz o egzistenciji provjerljiv je zato za svakoga koji se uopće probija do egzistencije“ (Usp. Bollnow 1983: 370). Nasuprot njemu, metafizički iskazi moraju biti tumačeni kao „šifre“, jer je u njima izvršeno posredovanje egzistencije s transcendencijom, ali upravo zbog te posredovanosti oni sadrže jedan dio toga osvjetljavanja egzistencije i moraju se onda također razumjeti u svojoj egzistencijalnoj obvezatnosti, posebice zato što čovjek od mnoštva šifri mora odabrati *jednu* kao nît vodilju svoje egzistencije.

No s obzirom na „neuspjeh“ koji se stalno događa (Bollnow na ovome mjestu do kraja zaoštrava svoju kritiku Jaspersove pozicije), sada se potpuno niveliraju egzistencijalni i metafizički iskazi, premda se trajna i neukidiva razlika sastoji u tomu što su egzistencijalni iskazi nužno *partikularni*, a metafizički *univerzalni*. Pravi problem za Bollnova predstavlja prelazak iz jedne dimenzije u drugu, a povrh toga nije jasno kako se uopće putem šifri može dospjeti do pravoga temelja, jer uvijek možemo podleći prividu da je i sam taj temelj opet neka šifra, i tako *in infinitum*. No Bollnow također naglašava da je Jaspers „šifrom neuspjeha“ postigao ono što nije pošlo za rukom mnogim prijašnjim kritičarima metafizike - on se time probio iz obruča „usvajajuće metafizike“ koju je većim dijelom i sam zastupao, ali koju je stalno kroz nove pokušaje i neuspjehe pokušao prevladati „stvaralačkom metafizikom“ smatrajući „da je svako misaono samotumačenje čovjeka vezano za analizu takvih oblikovina (Gestaltungen) koje su neposredno potekle iz stvaralačkih sila u čovjeku. Stvaralačke sile su kao takve

[157]„Egzistencijalno mogu potpuno opravdano reći da čovjek u neuspjehu iskušava posljednji bitak. Ali da to iskušava samo u neuspjehu i da je uspjehu zapriječeno pravo iskustvo bitka, to je jedna dogmatska tvrdnja koja se nikada ne može polučiti iz samoga gzistencijalnog iskustva“ (Usp. Bollnow 1983: 370).

nesvjesne i već zato je filozofska metafizika kao misaoni rad vezana za njoj prethodno stvaranje zornih simboličkih oblika“ (Ibid. 373). To ne znači da je život u toj vezanosti npr. za „prethodno stvaranje simboličkih oblika “*nestvaralački*, već samo to da da on još nije našao pravi put do onoga, za što se osjeća vezanim.

Povijest nije nikakva puka „zaliha“ (*Vorrat*) *historijski* stečenih znanja koja čovjek može proizvoljno koristiti za „interese opstanka“ (*Daseinsinteresse*), nego ona bitno suodređuje sam taj opstanak pokazujući mu putove egzistencijalnoga samoprevladavanja u pukom predmetnom *tu-bitku*. Povijest je neprestano kretanje k pravoj povijesti čovjekova bitka u cjelini.

U tom kretanju sam odabir tih historijskih znanja nikako ne može biti „proizvoljan“, budući da povijesna nužnost na stanovit način *diktira* taj odabir, tj. pokazuje najučinkovitije načine prevladavanja ne-pravih modusa egzistencije, tako da samo prava „povijesna svijest“ može ujedno steći svijest o aktualnim *deficitima* vlastitoga bitka. To se, dakako, u slučaju Bollnowa i njegove interpretacije Jaspersa svakako može razumjeti kao apsolutiziranje povijesti i duha kojim (beskorektivno) vlada *volja za volju* u Schopenhauerovu smislu, no Bollnow je – čini se – u pravu kada upozorava na vrlo dvojbeni smisao onoga što Jaspers podrazumijeva pod egzistencijalnim „usvajanjem“ - glagol „aneignen“ i u njemačkom i u latinskom jeziku ima vrlo dvojbenu konotaciju i vrlo je čudno zbog čega je Jaspers upravo odabrao tu riječ. Naime, i u jednom i u drugom jeziku to znači „tražiti“, „braniti“ „štititi svoje pravo“ i, štoviše, *imati pravo prisvajanja* (*vindicatio*) ali ne u obliku puke „pljačke“, nego u svrhu „obrane“ ne samo posjeda ili obitelji, nego – rečeno jezikom novoga vijeka – moje vlastite subjektivnosti. Međutim, Jaspers čini se često zaboravlja da smo mi današnji – rečeno krajnje radikalno s Gadamerom – *usvojeni od predaje* koja jedina ima *pravo prisvajanja* u smislu „obrane“ nas današnjih od svih predrasuda i pogreški prijašnjih generacija.

„Komunikacija“ s predajom, koju Jaspers nikada nije tematizirao osim na način spomenutoga *prisvajajućeg* „usvajanja“, u njegovu je slučaju monolog egzistencije sa samom sobom poradi nje same, njezin tijek *prisvajanja* same sebe u svijetu koji je zbog vladajuće tehničko-znanstvene, političke, historijske i bilo koje druge vrste prisile učinjen do te mjere „ne-mojim“, da ga se mora iznova *postaviti* u Fichteovu i u smislu Marxove 11. teze o Feuerbachu, no Jaspers zaboravlja spomenuti da to više nije nikakva „komunikacija“, već čisto *nasilje*.

Komunikacija na nîti vodilji „usvajanja“ mogla bi se pozitivno tumačiti samo na tragu E. Lévinasa i H. G. Gadamera, tj. kao *oslovljenost blizinom Drugoga* kao nîti vodiljom mojega egzistencijalnoga samoozbiljenja, tako da „predaja“ i „Drugi“ mogu biti sada shvaćeni kao one *nužnosti* koje me određuju prilikom donošenja egzistencijalnoga (samo-)izbora. Upravo zbog toga Bollnow kritizira Jaspersovo shvaćanje kršćanstva kao *nametnute* religije koja u svom *tronizirajućem* pohodu na nepokrštene kontinente i narode doista nije bila *milosrdna*, no sam bi Jaspers kao „kršćanski filozof“ mogao – *transcendirajući* fakticitet religije – uvidjeti kako se „prvo kršćanstvo“ (*Urchristentum* u smislu R. Bultmanna) širilo u prostoru „ognja i mača“ pogibeljno svjedočeći vlastitu vjeru. Drugim riječima, Bollnow nastoji istaknuti jednu važnu značajku Jaspersove filozofije egzistencije: *filozofija transcendentnoga i njegove prisutnosti mora moći potisnuti sve mitove, religije i ideologije*, tako da nam – ironično rečeno – jedino Jaspersova „filozofija obuhvatnoga“ može odrediti *trenutak ulaska transcendencije u imanenciju*. To su – krajnje površno rečeno – *jedine* zajedničke točke između Jaspersa i Zimmermanna.

Kada smo u „komunikaciji“, tada nismo u pukom *Ja-Ti*-odnosu (M. Buber), nego je tada sve u među-igri, čitave kontingentne povijesti onoga „Ja“ i „Ti“ uz neodbacivi korektiv „Trećeg“, ma kako ga imenovali. Tek tada nastaje prava „povijesna svijest“, ono što je doista *stvaralačko* u čovjeku kao biću koje *živi* i *stvara* svoju vlastitu povijest, ali tako da se to ne događa kao kod Hegela „iza leđa svijesti“ ili kao kod Jaspersa *intimnim* i *nepriopćivim* dešifriranjem šifri. Hegelu i Jaspersu zajedničko je, svakako, shvaćanje historije kao pukoga „tonuća“ (*Versinken*) u *besmisao osjetilnoga opstanka*, no jednako tako im je zajedničko „uvjerenje“ da se taj besmisao može *umno* prevladati, a da se nikada nisu upitali o „smislu“ samog tog prevladavanja. To za Bollnowa u pogledu Jaspersa znači:

> Ako iz te nužne dosljednosti proizlazi da se svaka vrijednosna i smislena raščlamba svijeta otiskuje dolje (*herabgedrückt*) na ciljanu razinu čisto faktičnoga događanja koju Jaspers označava kao 'svijet', ako time povijest postaje jednom, također besmislenom pozornicom egzistencijalnoga obistinjavanja/potvrđivanja i ako se obezvređuje svaki noseći odnos koji čovjeka uvrštava u presižuću povijest njegova naroda i drugih velikih zajednica, ili se to uopće ne vidi, onda nužno mora nastati pitanje, zar se odlučujuća pretpostavka, koja leži u temelju tog pojma transcendencije, zbilja nikako ne može uzdrmati… (Ibid. 378)

Čovjekova „presižića povijest“ (*übergreifende Geschichte*) nije ništa drugo – kako upozorava Bollnow – nego mogućnost čovjeka da onkraj svih, ranije spomenutih kolektiviteta,

stvori i živi svoju vlastitu povijest, tamo gdje će živjeti – kako bi rekao Zimmermann – kao *čisto* „samstvo“ (*Selbstsein*). No s druge strane – čisto ontološki gledano – taj samobitak/samstvo može biti – nasuprot Bollnowu – razumljen i *pozitivno*, tj. kao pokušaj egzistencije da u radikalnoj „usamljenosti“ stane pred samu sebe, onkraj svih predmetnih umišljaja o zbiljnosti, i da preuzme odgovornost za samu sebe, ma koliko to zvučalo novovjekovno-subjektivistički. *Potvrđivanje/obistinjavanje egzistencije ne događa se u svijetu subjekta, nego u svijetu*!

4.3. Egzistencija kao samobitak „u“ situaciji

Opisujući strukture „opstanka“, „svijesti uopće“ i „duha“, Jaspers osjeća „duboko nezadovoljstvo“ (*ein tiefes Ungenügen*) zbog ne-imanentnoga. Zbog toga, možda krajnje *teološki,* kaže:

> To što doista jesam jest ono obuhvatno samobitka. Samobitak se zove egzistencija. Kao takva [egzistencija] nisam sebi nikakav istraživi objekt, ne mogu znati sebe, mogu samo postajati zbiljskim ili izgubiti sebe. Egzistencija, premda znanje o njoj nikada nije postalo mojim posjedom, svakako nosi sadržaj svakog načina obuhvatnoga koji sam ja (Usp. Jaspers 1947: 76).

Doista je čudno kako Jaspers ponekad, kako smo ranije upozoravali, čisto po načinu njemačkoga idealizma, izjednačava egzistenciju i samobitak i – što je još problematičnije – tvrdi da je ono *obuhvatno mojega samobitka upravo to što ja „jesam“*. I filozofski i teološki rečeno: ako je „obuhvatno“ kod Jaspersa sinonim za ono apsolutno Drugo, transcendenciju, Boga, nikako nije jasno *kako* „štostvo“ moje egzistencije, egzistencije koja se po Jaspersu sâma gradi u svojoj slobodi, može biti ono „obuhvatno“ mene samoga, kao da bih izlazeći iz obuhvaćenosti mogao obuhvatiti cijeli svijet i samoga sebe. Upravo zbog toga nije jasno zbog čega je Jaspersu potrebna „kategorija“[158] *samobitka* i kategorija „odgovornosti“, jer *moja je egzistencija obuhvatno mojega samobitka,* bez onoga obuhvatnoga poput transcendencije. Rečeno jezikom njemačkoga idealizma: *Tamo gdje egzistencija postaje obuhvatnom sebe same, tamo više nema nikakva mjesta ni za svijet, niti za Boga niti za egzistenciju samu* kao „ljudsku“! Taj sveobuhvaćajući subjekt Jaspersove filozofije obuhvatnoga ima jedan vrlo važan deficit što,

[158] Zanimljivo je primijetiti da Jaspers u svim svojim djelima rado govori o „kategorijama“ u Kantovu smislu, očito nimalo taknut Heideggerovim shvaćanjem „egzistencijala“, zbog čega se postavlja i za samoga Kanta doista teško pitanje o *kategorijalnom uprisutnjivanju transcendencije*.

poput Hegelova apsoluta, želi kroz cjelokupnu zbiljnost govoriti da „jest“, tj. – u Jaspersovu slučaju – da je *obuhvaćen obuhvatnim*, ali pod uvjetima koje je *odredio* Jaspers kao transcendentalni subjekt povijesti, u odnosu na kojega *nema smrti*.

Zimmermann je dobro uočio da to Jaspersovo shvaćanje „samobitka“ izmiče svakoj *znanstvenoj* i posebno filozofskoj verifikaciji, jer ga Jaspers – kako naglašava i sam Zimmermann – razumije kao „tamni osnov“ (Usp. Zimmermann 2001: 308). Tada, naime uopće nije jasno *kako* Jaspers može osvijetliti taj „tamni osnov“ držeći se prije svega Kantove spoznajno-teoretske *restrikcije*. Zimmermann to sebi objašnjava na sljedeći način: „Kao što postojanje nije shvatljivo bez svijeta, tako ni egzistencija bez transcendentnosti“ (Ibid.), što znači da shvaćanje transcendentnoga ima spoznajno-teoretsko *prvenstvo* pred osvjetljavanjem egzistencije. Samo nije jasno kako je to moguće, ukoliko znamo da transcendencija nije „razumski predmet“ ni dešifriranje šifriranog govora transcendencije u svijetu, povijesti, umjetnosti, mitu, filozofiji, posebice onim izvrgavanjem „propasti“ (*Scheitern*) cjelokupnog predmetnog odnosa prema bitku, čime bi – ironično rečeno – egzistencija postala vrhovni svećenik/tumačitelj „prsta Božjega“ u svijetu, a filozofija se pretvorila u „naravno bogoslovlje“, odnosno *teodiceju* u Leibnizovu smislu. Drugo, mi možemo samo „ćutiti“ taj „tamni osnov“, odnosno ne možemo imati nikakvog *razumskoga znanja* o njemu i ako bi to bilo točno, onda se Jaspersova pozicija ne bi ni po čemu razlikovala od Schleiermacherove teorije „osjećaja čiste ovisnosti“. „Skriveni Bog“ Jaspersove metafizike nije po Zimmermannu nikakav „osobni Bog“, zbog čega nam je „stran“, „tuđ“, „dalek“, tako da po tom shvaćanju ne može postojati nikakva „objektivna religija“ zasnovana na povijesnom Isusu kao Kristu (doduše objektivni karakter religije zanijekao je već Hegel kritizirajući njezinu *pozitivnost* kao prvom stupnju drugobitka apsolutnoga sebeznanja, u kojemu dolazi do potpunoga *iščeznuća Duha*).[159]

Jaspers doduše govori o „skrivenome božanstvu“ (*verborgene Gottheit*), ali to za njega znači da je to „božanstvo“ ostalo skriveno upravo racionalnoj ontoteologiji koja je kroz cjelokupnu svoju povijest o Bogu govorila sa stajališta *predodžbenoga* mišljenja (Heidegger), tako da joj je Bog nužno ostao skriven i „taman“, o čemu posebno svjedoče Tomini dokazi o Bogu. Filozofija koja izvire iz slobode mora prevladati ne samo taj predmetni način mišljenja, nego i pozitivnost religije u kojoj se transcendencija pojavljuje kao „jedan vrlo nebožanski Bog“ (Heidegger), čiju nam božanstvenost *jamči* jedino religija koja je u ekskluzivnom posjedu te božanstvenosti. Upravo se zbog toga Jaspersu čini kako „skriveno božanstvo zabranjuje

[159] Tomu je u svezi s Moltmannovom teologijom u cjelini posvećena doktorska radnja Zorana Grozdanova (Usp. Grozdanov 2016).

filozofirajućem čovjeku da stupi natrag u religiju“ (Usp. Jaspers 1946: 302) jer tada nikada ne bi mogao razumjeti šifre transcendencije, odnosno transcendirati taj predmetno-imanentni okvir pozitivne religije. Pritom se „filozofirajući čovjek“ može, u Nietzscheovom, smislu razumjeti kao onaj koji je ostao „vjeran zemlji“ ili u Jaspersovom kao egzistencija „postavljena na samoj sebi“ i koja je u Lockeovom smislu oslobođena svih idola i svih religijskih predrasuda te jedino kao takva može biti otvorena za ulazak transcendencije u imanenciju putem šifri. Bez te slobode, ili točnije samooslobađanja egzistencije od svakoga predmetnog odnosa, svaki govor o transcendenciji pretvara se u svoju suprotnost, odnosno u temeljni način njezina ukidanja u Hegelovu smislu. Zimmermann to shvaća sasvim suprotno:

> Dok je bitak svijeta stalno (uzročno) određen, život duha (moguća egzistencija) je labilan, otvoren za mnoge mogućnosti izbora, tj. obilježuje ga sloboda (lebdenje između mogućnosti), suprotno životu po bezuvjetnim pravilima, načelima. Na slobodi se osniva volja (ne obratno); po iskustvu da mogu biti što jesam, nastaje izbor ili odluka (Entschluss) mene samoga (meines Selbst). [Egzistencijalno uzbiljenje (smisao života) znači dakle (za Jaspersa) razvijati, usavršavati samoga sebe (bez objektivnog cilja). Jaspers drži da je sloboda nespojiva s Božjim odredbama (i stoga savjest nije 'Božji glas'), jer bi time čovjek automatski slušao. (To, dakako, nije ispravno, jer Božji zahtjevi ograničuju samo ono što je dopustivo činiti, a ne i fizičku mogućnost, oni oduzimaju moralnu slobodu, ne i fizičku.) Zanimljivo je kako Jaspers (posve protestantski) vidi u čovjeku, u njegovoj ograničenosti ili ovisnosti (napose u graničnim situacijama), zloću i krivnju (dakle, ne tek u moralnom, nego] (u ontološkom smislu) (Usp. Zimmermann 2001: 308-309).

Zimmermann ispravno uočava da je sloboda za Jaspersa čovjekova otvorenost za „mogućnost izbora“ ili *otvorenost za samoga sebe* kao moguću egzistenciju, no u toj otvorenosti Zimmermann ne vidi nikakvu „eshatologiju“, odnosno konačnu svrhu i smisao egzistiranja. Tako za Zimmermanna egzistiranje ne bi bilo ništa drugo već čovjekovo bezgranično lutanje i traganje za samim sobom, bez ikakve nîti vodilje i konačne (transcendentne) svrhe. S druge strane, Zimmermann polazi od toga da je „sloboda nespojiva s Božjim odredbama“, što se treba razumjeti s krajnjom zadrškom i oprezom, jer kršćanska teologija samu vjeru shvaća kao *slobodno prihvaćanje Saveza s Bogom*, a onda i onih obveza i dužnosti koje proistječu iz toga Saveza (*religio*), a to prihvaćanje – sa stajališta konačne ljudske egzistencije – svakako uključuje uspone i padove, kontinuitete i diskontinuitete ne samo pojedinca u njegovu osobnom odnosu prema Bogu, već podjednako tako i ljudskoga roda u cjelini. Treće, ovdje je također

dvojbeno Zimmermannovo shvaćanje moralne i fizičke slobode, kao da fizičko i moralno djelovanje ne podrazumijevaju istovremenost ljudskoga jedinstvenog čina ukoliko samog čovjeka shvatimo „habitualno“ u smislu Dunsa Škota, tj. kao duševno-tjelesno jedinstvo koje se očituje u svakom njegovom, uvijek *slobodnom* činu, bez čega on nikada ne bi mogao postići to habitualno jedinstvo. I četvrto, Zimmermann je u pravu kada naglašava pijetističko-protestantsko shvaćanje zloće i krivnje, no to shvaćanje uopće nije „ontološki“ sablažnjivo ni za katoličko shvaćanje Istočnoga grijeha ni *cjeloživotne* svijesti o njemu. Prometejev i Adamov trud oko spoznaje, što se posebice starozavjetno shvaća kao Istočni grijeh, za Jaspersa ne predstavlja ništa drugo nego pokušaj egzistencije da se *unutar svijeta zasnuje na samoj sebi*, da bude slobodna – i upravo u tomu se sastoji njezin najveći „grijeh“, nastao iz njezine strepnje da će izgubiti samu sebe, dok katolički vjernik ne dovodi u pitanje izvjesnost svoje vjerničke egzistencije ili, kada to čini, stupa na put sumnje, nevjere i samoporicanja.

U tijeku dolaženja do same sebe, egzistencija je bitno upućena na „komunikaciju“ i Zimmermann u toj svezi jasno uočava razliku između Kierkegaardovog i Jaspersovog shvaćanja tijeka (samo-)konstitucije egzistencije: dok se ona kod Kierkegaarda vrši u osami (*monološki*), kod Jaspersa je ona uvjet mogućnosti prave egzistencije, premda se – kako naglašava Zimmermann – putem te komunikacije nikada ne postiže potpuno jedinstvo.[160] I doista, Jaspers uz jasno naglašavanje krajnjega cilja komunikacije - *ozbiljenje egzistencije kao „samobitka“*, istodobno neprestano ukazuje na to da je komunikacija nužni uvjet mojega bitka: „…ja sam samo u komunikaciji s Drugim… [ona je] *izvor* samobitka koji *iz samoga sebe* svakako *nije iz sebe jedino sa sobom* to što on doista jest“ (Usp. Jaspers 1964: 50). Ta pravost/autentičnost (*Eigentlichkeit*) egzistencije posredstvom komunikacije – kako ističe Lehmann – nije za Jaspersa nikakav *ontološki egzistencijal*, kao što je to slučaj kod Heideggera, već prije svega *etička kategorija* koja podrazumijeva individualnu odgovornost i osobni angažman (Usp. Wisser 2000: 157-162). „Komunikacija“ nije dakle nikakav puki „razgovor“ u uobičajenom smislu riječi, već prije svega *porast Drugoga u meni*, posebice u Lévinasovu smislu, i upravo to događanje Jaspers shvaća kao *povijesnost egzistencije*, tj. – kako naglašava i sam Zimmermann – kao jedinstvo opstanka i egzistencije:

[160] „… dok je po Kierkegaardu čovjek postajao samo svoj u pojedinačnoj osamljenosti, Jaspers kaže da se pojedincu očituje njegova samosvojnost (Selbst) po komunikativnom dodiru s drugom egzistencijom – zato, jer time nailazi na granicu, gdje jedino može prosuditi sebe spram drugoga. Što jesmo, to smo u komunikaciji ili egzistencijalnoj zajednici – po ljubavi, koja me pokreće k drugome da budemo sjedinjeni; ali ne potpuno jedni, jer bi nestalo samosvojnog bitka (Selbstsein). U takvoj se komunikaciji očituje egzistencija kao povijesnost. Ona je, naime, jedinstvo postojanja i egzistencije, vremena i vječnosti, što u trenu biva identično“ (Usp. Zimmermann 2001: 309). Imamo li u vidu da u toj komunikaciji sudjeluje i sam Bog kao transcendencija koja – kako kaže Lévinas – *upada* u imanenciju, nikako ne može biti govora o nekakvom navodnom Jaspersovom „ateizmu“.

Nasuprot širini svijesti i duha, egzistencija se može činiti poput sužavanja. Jer ona uranja u opstanak, uvijek je neki pojedinac. To izgleda kao da je širina obuhvatnoga utonula u dotično pojedinačno toga samobitka koji ostaje jedno s tim opstankom. U pogledu zbiljnosti obuhvatnoga duha to upojedinjavanje/individuacija (Vereinzelung) izgleda poput Ništa neke ravnodušne, proizvoljno zamjenjive točke. No ta uskoća, u neku ruku u tijelu opstanka, doista jest oblik u kojemu dubina bitka kao egzistencije stupa u svijet; kao povijesnost, u kojoj su opstanak i egzistencija postali jedno, ne u dovršenoj harmoniji nekoga slaganja, nego zahvaljujući stalnoj borbi egzistencije za postajanje jednom (Einswerden), bilo u prihvaćanju bilo u odbijanju (Usp. Jaspers 1947: 77-78).

Sve to se poput grčki mišljenoga καιρος događa u „trenu“ (*Augenblick*) kada se egzistencija već na razini *opstanka* „zamahom“ (*Aufschwung*) odlučuje za samu sebe te na čin preuzimanja odgovornosti čak i za ono što će je pogoditi iz budućnosti kao ekstaza vremenitosti, tj. jedinstva prošloga, sadašnjega i budućega u kojem se – rečeno s Heideggerom – ukida *satno-metrički* mišljeno vrijeme i njime određeni puki opstanak.[161] Samoidentitet egzistencije konstituira se dakle uvelike vremenski, kao kontinuitet samopostajanja *moguće* egzistencije *zbiljskom*. Pritom, u tom tijeku raste i „svijest o bitku“ (*Seinsbewußtsein*), svijest o prisutnosti/ulaženju transcendencije u imanenciju, i upravo ta svijest nije za Jaspersa ništa drugo nego „vjera“; ona je *filozofska* zato što se ne razvija poput *iracionalne religiozne vjere*, kako je ona često shvaćana u povijesti filozofije, već prije svega kao spomenuta rastuća *svijest o bitku* unutar svijeta kao horizonta samoozbiljenja egzistencije, a za Jaspersa *dokaz* te „vjere“ jest *porast života obuhvatnoga u mojoj vlastitoj egzistenciji* na način njegova razumijevajućega ozbiljenja. *Religijska vjera* – kako uočava Zimmermann – može za Jaspersa biti „tema“ samo kao jedna od mnoštva šifri transcendencije koja zbog toga ne smije isticati nikakav zahtjev za isključivošću jer se tada pretvara u dogmu. Dok *filozofska vjera* po Jaspersu predstavlja potvrđenu (*objektivnu*, svima intersubjektivno provjerljivu) istinu, na temelju koje bi se *trebala* ozbiljivati subjektivno-individualna egzistencija, *religijska vjera* ne zahtijeva nikakvu provjeru takve vrste; ona joj se štoviše opire zato što počiva na onom srednjovjekovnom *Magister dixit!*, na autoritetu koji ne izvire ni iz vjere ni iz provjerljivoga uvida, nego iz posljednjega pravorijeka

[161] „Egzistiranje je produbljivanje *trenutka*, tako da je vremenska *sadašnjost/prisutnost* (Gegenwart) *ispunjenje* koje, noseći u sebi prošlost i budućnost, ne biva skrenuto ni na budućnost ni na prošlost: Ne na *budućnost*, kao da bi sadašnjost bila samo prolazak i stupanj u službi nečega budućega (taj bi odnos imao smisla samo na određene radnje i partikularne ciljeve ukoliko su put i cilj kao cjelina smješteni u ono obuhvatno egzistiranja); ne na *prošlost*, kao da su samo potvrda i ponavljanje prošloga ispunjenja smisao mojega života (taj odnos ima istinski smisao kao buđenje i usvajanje, ali ne tako da bi se u tomu mogao iscrpiti čitav život samobitka koji je iz vlastitoga izvora“ (Usp. Jaspers 1946: 126).

Crkve. Tek na temelju toga pravorijeka izvode se „dokazi“ poput onih Tome Akvinskoga, koje je sam Toma izvodio iz *svoje* egzistencijalne situacije koja je bitno obilježena *religijom*, ali kojoj je on, kao *vjernik*, dao pečat koji i danas sačinjava jedan od temeljnih stupova rimokatoličke religije. Problem, drugim riječima, nastaje upravo kada se bilo koje individualno vjersko shvaćanje dovede do one *institucionalne* razine na kojoj ono ističe zahtjev za općim važenjem i, utoliko, ono nužno mora biti *isključivo* prema drugim i drugačijim svjetonazorima i vjeronazorima, kao što je se to uostalom uvijek događa na tržištu istina.

Zimmermann i Jaspers svakako se mogu složiti oko toga da religija predstavlja neiscrpni spremnik *iskustva transcendentnoga*, ali se – kako kod Jaspersa uviđa i sam Zimmermann – to iskustvo ne smije nametati kao *objektivna istina* jer tada opet dobivamo onu vrstu isključivosti koja čini nemogućom svaku komunikaciju. To me sada potiče da s Jaspersom i Zimmermannom – nakon razmatranja religijske i filozofske vjere – još jasnije uspostavim razliku između filozofije i religije.

4.4. Filozofija i religija kao „dva krila istine“

Ovu sintagmu iz filozofske enciklike *Fides et ratio* Ivana Pavla II., namjerno sam preuzeo kako bih – polazeći od tih novih uvida – analizirao Jaspersovo i Zimmermannovo shvaćanje odnosa filozofije i religije jer on nije povijesno bio nikako *samorazumljiv* ni *miroljubiv* u onome smislu u kojemu to priželjkuje filozofski papa Karol Woytila. Ne samo da religije stoje u međusobnom konkurentskom odnosu, koji i danas pokazuje svoje *fundamentalno-fundamentalističke* težnje k potpunom zatiranju drugoga i drugačijeg (uzmimo samo primjer potpunoga uništenja Palmire), nego i filozofije koje – kada postaju vladajućim *svjetonazorom* – također poprimaju slično pogubno obličje.[162]

Religija po svojemu postanku seže u nezamislivo davna vremena ljudskoga roda, dok „filozofija započinje unutar nama znane povijesti“ (Usp. Jaspers 1946: 294), te se, prema

[162] U svom radu o Heideggerovu odnosu prema nacionalsocijalizmu Ž. Pavić (1991) – pozivajući se na *Mein Kampf* Adolfa Hitlera – ukazuje na Hitlerovu netrpeljivost prema spremnosti stranaka/partija na „kompromise“, te se opredjeljuje za *beskompromisni svjetonazor*. Kada je kao mladi psihijatar pisao svoju *Opću psihopatologiju*, Jaspers je u *svjetonazorskom* ponašanju bolesnika uvidio nešto vrlo znakovito, nešto što će se kasnije izravno moći primijeniti na samoga Adolfa Hitlera. Takvo ponašanje karakterizira po Jaspersu prije svega „'*kosmičko doživljavanje*'. Kraj je svijeta, sumrak bogova. Događa se silni prevrat, prilikom kojega glavnu ulogu ima bolesnik. On je središte svega događanja. On osjeća ogromne zadaće, silnu moć da ih izvrši… Uvijek se radi o 'cjelini': svi narodi na Zemlji, svi ljudi, svi bogovi itd.; još jednom se proživljava cjelokupna povijest čovječanstva. Bolesnik doživljava beskonačna vremena, milijune godina. Za njega je trenutak vječnost. Ogromnom brzinom prelazi svemir“ (Usp. Jaspers 1953: 247-248).

Jaspersu, „čini“ kako je filozofija mogla nastati samo na tlu religije. To se može razumjeti u smislu da je religija – ma koliko je Jaspers negativno vrednovao kao instituciju moći – omogućila prvi razvoj smisla za „spekulativnu duhovnost“, tj. za prvo egzistencijalno iskustvo transcendencije koje, kao takvo, nadilazi i sam institucionalni okvir religije. Sastavnice religije su molitva, obred/kult i objava koje su institucionalno uobličene kao crkva, dogma i teologija, a koje od svojih prapočetaka naviještaju spasenje, spasitelja, onosvjetni život itd., tj. *nad-vremenost* (Überzeitlichkeit). No Jaspersa u ovoj svezi, razumljivo, zanima posebice status vjernika:

> „Vjernik je *poslušan*, podčinjava se, on ne pita, već prima nepojmljivo spasenje. *Misleći* je pokoran u teologiji, *djelujući* se pokorava zapovijedima Crkve. Treba podčiniti cjelokupni opstanak. Ništa ne može biti ozbiljno osim božanstva objavljenoga u njegovoj objektivnosti, osim njegove riječi i zapovijedi. Ono treba vladati svijetom (teokracija); iz njega treba pojmiti svako važenje (teonomija); u njemu se svaka istinska predmetnost promatra kao ona koja izlazi od Boga (teomorfija). Čovjek je zatvoren/sadržan (beschlossen) u božanskome bitku u kojemu ima svoje mjesto ukoliko je poslušan (Ibid. 296).

Poslušnost autoritetu, zajednici i Crkvi za Jaspersa nije ništa drugo nego ne-odgovornost egzistencije prema samoj sebi; umjesto trajnih i neodgodivih zadaća samoozbiljenja, religijska egzistencija svoj „smisao“ nalazi u izvršenju onih zadaća koje je odvraćaju od nje same i koje je upravo čine neodgovornom prema samoj sebi. Religija za Jaspersa nije ništa drugo nego jedan od temeljnih načina čovjekova *samozaborava*, primjerice u shvaćanju Nietzscheova Zaratustre koji svoju braću zaklinje na *vjernost Zemlji*.

Nasuprot tomu, *filozofiranje*, koje Jaspers izričito shvaća kao *egzistiranje* u eminentnom smislu te riječi, jest put *prilaženja k izvoru*, pri jasnoj svijesti o njegovoj potpunoj transcendentnosti (neraspoloživosti), tj. nemogućnosti da ga se na bilo koji način prikaže ili objavi u ljudskome jeziku kao uvelike osjetilno-predmetno određenom. Tu se gubi svaka apodiktična izvjesnost, nestaje svaki autoritet, čovjek je – rečeno s Hegelom – stalno izručen „drugobitku“ samoga sebe, stalno je „vani“, uvijek „susretnut“ bez mogućnosti određivanja susreta, uvijek „pogođen“ nečim što ga izvanjski susreće bez mogućnosti osvjetljavanja razloga te pogođenosti. Upravo taj doživljaj *susretnutosti* nije ništa drugo nego doživljaj transcendencije koja je transcendentna upravo zato što mi nismo nikakvi „subjekti“ susreta, tj. oni koji određuju one *transcendentalne* uvjete u Kantovom smislu jer tada bi egzistiranje bilo

čista „transcendentalna sinteza“ svih naših spoznajnih moći ili, točnije, bitak ne bi bio nikakav *realni predikat* u Kantovom smislu (Usp. Kant 1787: 627).

Radi se dakle o dvije sasvim različite vrste objektivnosti: dok „objektivnost“ kršćanske religije počiva na objavi i tradiciji, i svoje intersubjektivno i empirijski neprovjerljivo važenje ima samo za vjerujuću egzistenciju, čime se – upravo u religiji – ukida živa Božja riječ i postaje posljednji pravorijek (kanon) ozbiljenja te vjerničke egzistencije, filozofija – slobodna od svake zadane nîti vodilje ili sheme tumačenja, u svakoj objektivnosti vidi moguću *šifru transcendencije* ukidajući pritom svaki *predmetni* (pozitivni) odnos prema transcendentnome,[163] što je kršćanstvu prigovarano još od Schellinga i Hegela pa sve do Jaspersa i Heideggera. S druge strane, ta filozofski stečena „objektivnost“ ima za Jaspersa status intersubjektivnoga, općenito važećeg – Jaspers kaže *nužnog znanja* (zwingendes[164] Wissen). Ta je „objektivnost“ u filozofiji uvijek *u pitanju* jednako kao i egzistencija sama, dok vjernička egzistencija u svojoj „poslušnosti“ ne smije *sumnjati* ni u „objekt“ svojega vjerovanja ni u religiju koja ga posreduje, ni u konačnici u samu sebe jer u suprotnom slučaju stupa na put nevjere i preuzetnosti. Stoga Jaspers zaključuje:

> *Filozofija se bori protiv religije*, ali uvijek protiv određene religije i to protiv njezine neistinitosti kada religija klizi u stvarsku objektivnost sve do materijaliziranja transcendencije, čime tone i čovjek; religija postaje strepnjom od utvara, fanatičnom nasilnošću bez ideje, krivovjernim sudištem (Ketzerrichtertum) i ugrožavanjem cjelokupnoga opstanka slobode u svijetu. Toj je borbi protiv objektivacije religije, prepunoj strasti u čitavoj povijesti, stalo do toga da dobije prostor za slobodu pomoću odvažnosti pojedinca da ne dopusti da se božanstvo pretvori u prah. Tako se Ksenofan borio protiv nećudorednosti mitskih bogova, Epikur protiv deisidemonije, tako se Kant

[163] „*Objektivnost objave* u religiji se kao historijski jednokratni faktum fiksira kao nešto što se može konačno uvidjeti, nema više simbolički karakter kao artikulacija povijesnoga transcendiranja, nego je paralizirana izravna riječ Božja. Nasuprot tomu, *neovisnost* egzistencije u svakoj povijesnoj objektivnosti vidi samo jedan mogući jezik transcendencije, čije je razumijevanje kao usvajanje njezina zadaća koja ona na vlastitu opasnost izvršava ili odbacuje“ (Usp. Jaspers 1946: 297).

[164] Zanimljivo je da Jaspers za ono što je nužno (*notwendig*) gotovo svugdje koristi riječ „zwingend“ koja kao „der Zwang“ znači prije svega „stegu“, „prisilu“. Razlog tomu mogao bi možda ležati u njegovoj nakani da pokaže kako „objektivnost“ *znanstveno* stečenoga znanja nema alternativu, tj. potpuno je nesloboda u kauzalnome slijedu uzroka i posljedica, dok je egzistencija kao slobodna *potpuno neovisna* o toj kauzalnoj shemi tumačenja svijeta kojoj svakako podliježe i skolastičko-neoskolastički nauk o *analogia entis*, u kojemu se umjesto *fizičke* uvodi *metafizička kauzalnosti*. Zbog toga Jaspers opominje: „Sve što se može misliti biva od transcendencije odbačeno kao nevaljano. Transcendencija se ne smije određivati nikakvim predikatom, ni u kakvoj predodžbi, ni u kakvome zaključku zamišljati kao predmet, pa ipak se mogu upotrijebiti sve kategorije kako bi se reklo da to transcendentno nije kvantiteta niti kvaliteta, ni odnos niti temelj/razlog, ni Jedno, ni Mnogo, ni bitak, ni Ništa itd.“ (Usp. Jaspers 1946: 38-39).

borio protiv praznovjerja i popovštine u statutarnoj religiji, Feuerbach protiv iluzije, Kierkegaard protiv Crkve (Usp. Jaspers 1946: 300).

Ironično rečeno, ovdje nedostaje još samo Marx i njegovo shvaćanje religije kao „opijuma za narod“, no Jaspersova intencija je potpuno jasna; religija, na *ontološkoj* razini, *materijalizira* transcendenciju kako bi raspolagala njome i bila isključiva posredovateljica spasenjskih sadržaja i same božanske poruke, dok na *ontičkome* planu, kao pojedinačna religija, ona čini *nasilje* nad pojedinačnom egzistencijom držeći je u slijepoj poslušnosti/pokornosti kao *bezlični* dio *bezlične* cjeline koja se naziva *sljedbeništvo* ili *pastva*, što po Jaspersu nužno svršava u totalnome fanatizmu. Tako shvaćena religija za Jaspersa nužno mora biti institucija neslobode zato što želi ovladati ne samo čovjekom, nego i samom transcendencijom, tako da ona predstavlja vrlo važnu prepreku za egzistenciju u njezinu pokušaju da se otvori prema transcendentnome, tj. da svoj individualni bitak ustroji na nîti vodilji razumijevanja božanskoga. Konflikt između filozofije i religije opet se po Jaspersu tiče svakoga pojedinca, on se ne može riješiti spekulativno-teorijski, već samo individualno-egzistencijalno, tj. na razini osobne odluke: „ili za poslušnost i odricanje od neovisnosti ili za slobodu i odricanje od kulta i objave“ (Ibid. 301), što za Jaspersa ne znači ništa drugo nego da se *čovjek mora odlučiti za filozofiju protiv religije,* bez koje za egzistenciju nema nikakva puta u slobodu. No odluka za alternativu za Jaspersa je potpuno i već unaprijed *isključiva* zato što pretpostavku te odluke upravo čini to da ja već prije njezina donošenja stojim na strani filozofije ili religije, čime bi se – opet ironično rečeno – moglo reći da sam već *predestiniran* za tu odluku.

Budući da je bilo koja vrsta objektivnosti *relativna* zbog vremenitosti i povijesnosti našega iskustva, preostaje samo da se neprestano traga u potpunoj neizvjesnosti konačnoga ishoda jer to traganje ne počiva ni na kakvom sigurnom znanju i uvijek iznova podliježe osobnim usponima i padovima, obmanama i samoobmanama, dok religijska egzistencija ne poznaje takve diskontinuitete zato što, ne sumnjajući i ne propitujući, nikada nije u kušnji. Ta se Jaspersova tvrdnja može uzeti s krajnjom rezervom uzmemo li samo sv. Augustina i njegovo shvaćanje „kušnje“ (*tentatio*), gdje se pokazuje kako vjernička egzistencija upravo niče s jedne strane iz potpune uronjenosti u osjetilnost i s druge strane iz silne želje da se radikalno raskine s tom osjetilnošću (Usp. Oslić 2002: 119-125).

Vjerujuća egzistencija živi po Jaspersu u svijesti o nedokazivosti vjerovanoga, ali njezina se istinitost, bez obzira što Jaspers misli o religiji uopće, ipak po njemu sastoji u „svjedočenju“, čime on želi pokazati da i to „svjedočenje“, kao osobni egzistencijalni čin, ne niče iz slijepe vjere, nego iz duboke promišljenosti vjerovanoga i njegove značajnosti za osobnu

egzistenciju, čime *filozofiranje kao usvajanje prethodi vjerovanju*, inače sama vjera ostaje slijepa i prazna u Kantovu smislu.

> Ono što mogu dokazati, u to još ne trebam vjerovati. Kada sadržaj vjere tražim kao objektivnu izvjesnost, tada sam već izgubio moju vjeru. No ako je također besmisleno htjeti racionalno dokazati vjeru, onda je svakako smisleno racionalno je razvijati kretanjem misli i jasno dovoditi do svijesti. Ta je racionalnost jedino u pojedinačnome, u sebi i u konzekvencama podčinjena općim racionalnim formama. Tu za njega pravu istinu misleći zna kao svoju vjeru (Usp. Jaspers 1946: 303).

Vjera je, dakle jedan način egzistiranja istine koju sam usvojio kao znanje što mi služi kao nit vodilja za ozbiljenje egzistencije i samo tako ona može stupiti u svijet pojava, znanja i svrha i može se intersubjektivno provjeriti u bilo kojem iskazu ili radnji. Drugim riječima, vjera niče iz filozofskoga iskustva svijeta, ne obratno. Samo tako ona može po Jaspersu poprimiti onaj oblik „racionalnosti“ s kojim filozofija može stupiti u razgovor kao sa znanjem. Vjera mora stupiti pred sud razuma, a ne da razum bude prepušten onoj vrsti vjere koja je nikla iz same sebe jer tada bi razum bio izručen „samovolji“ ili „proizvoljnosti“ (*Willkür*) iracionalne vjere. Kada se vjera razumije na razini *mogućega znanja*, ona tada nema karakter onoga što se *nužno* zna u sferi razumskoga iskustva jer u tom slučaju – kao kod Platona i Husserla – *mogućnost prethodi zbiljnosti*, a kada se vjera shvati kao (samo-)eksplikacija vjerujuće egzistencije, ona tada ne treba biti *nužna* ni *općenito važeća*. Konflikt između vjere i znanja može se po Jaspersu izbjeći samo ako sama vjera postane svjesna toga „da se za vjeru ono što se može nužno znati nikada ne može podudarati s onim što je ona sama te da ona stoga također ne može protusloviti [onome što se može znati]“ (Ibid.), što po Jaspersu – opet u Kantovom smislu – podrazumijeva svijest o granicama mogućeg i zbiljskog iskustva koja se po Jaspersu povređuje uvođenjem „nasilnoga autoriteta“, koji religiji omogućava da *nužnim* učini onu vrstu znanja koje prekoračuje sve granice onoga što se može znati, i koje time izbjegava svaku mogućnost provjere.

Drugi razlog konflikta između vjere i znanja, religije i filozofije, Jaspers vidi u ranije spomenutoj čovjekovoj neodgovornosti prema vlastitoj egzistenciji: prihvaćajući neki vjeronazor sam vjernik nema nikakve potrebe da se izlaže *opasnosti osobnoga zalaganja*, odnosno osvjedočavanja u vlastitoj egzistenciji jer tada bi vjernik morao uložiti ogroman trud kritičkoga promišljanja cjelokupne zbiljnosti i svoje vlastite egzistencije, suočiti se sa samim sobom, bližnjim i svijetom u cjelini, tj. dospjeti u stanje *konflikta*, u kojemu vjera postaje izlaz i rasterećenje. U nastojanju da se izbjegne taj konflikt, vjernik po Jaspersu briše granicu između

onoga što se može zbiljski znati, onoga što nepobitno jest, i onoga što odgovara *njegovu* svijetu u koji se nikako ne uklapa to faktično „jest“ jer je ono *provjerljivo*. „*Ali provjera prestaje* kada se tvrdnja odnosi na nešto što nikada nije prisutno (gegenwärtig), npr. na bitak onostranoga koji se ne lokalizira u astronomskome prostoru ni u empirijskome vremenu“ (Ibid. 305).

Vjera, dakle počinje tamo gdje prestaje svaka mogućnost provjere i, budući da se radi o takvom *praznom* području, nijedno objašnjenje ne mora po Jaspersu biti nužno proturječno ili paradoksalno, ali njemu – ma koliko to nijekali – u temelju svakako leži svijest o vlastitu neznanju koje se zbog toga nadomješta vjerom (*credo quia absurdum*) i autoritetom (*Magister dixit!*). Taj autoritet ne počiva na istini, odnosno na uvidu u ono što jest, nego na „tradiciji“ ili „predaji“ (Überlieferung), iz koje, doduše, i filozofija i religija crpe svoju povijesnost i aktualnost, ali koja ih uvelike spaja i razdvaja, upravo u pogledu toga autoriteta i zahtjeva za neovisnošću i slobodom. Dok se slobodnoj, neovisnoj egzistenciji vjernik vezan za autoritet Crkve čini kao „izdajnik slobode“ i vlastite egzistencije, vjerniku se taj slobodni čovjek čini izdajnikom ljudske poniznosti/pokornosti, ljubavi prema bližnjemu, ne-sebičnosti (*Selbst-losigkeit*) i predanosti, u čemu taj vjernik vidi smisao svoje egzistencije. – I ne samo to, bez čvrstoga uporišta u autoritetu, misli Jaspers kritizirajući vjersko shvaćanje autoriteta, čovjek zapada u „slučajnu subjektivnost“, upravo u onu situaciju kada se – bez ikakva uporišta u autoritetu – mora suočiti sa samim sobom, pri čemu po njemu uvijek postoji opasnost da se suoči i s *ništavnošću* vlastita bitka jer za njegov smisao nema nikakva uporišta osim vlastite egzistencije u svijetu, dakle u (prividnoj) potpunoj napuštenosti i „ostavljenosti na cjedilu“, zbog čega mu, s druge strane, nedostupnim postaje onaj „transcendentni izvor“ koji mu može posredovati jedino religija. Za Jaspersa, *autoritet koji nam posreduje transcendenciju želi u konačnici samoga sebe postaviti i prikazati kao samu tu transcendenciju* – i to u njezinoj potpunoj nedodirljivosti. Nasuprot tomu:

„Filozofirajući iz vlastitoga izvora čovjek želi dovesti do prisutnosti što on povijesno jest; u samoiskustvu shvatiti što bira; u vlastitome uvidu razjasniti što odlučuje; u odnosu na to odbaciti autoritet kao *posljednju* instancu“ (Ibid. 310).

Međutim, Jaspers izričito naglašava kako je sloboda mnogim ljudima „nepodnošljiva“ i da upravo zbog toga potrebuju autoritet bilo koje vrste.[165] Nasuprot njemu, Zimmermann pak

[165] „Pod autoritetom podrazumijevamo jednu u svijetu utjecajnu moć nad opstankom koja zahtijeva i održava poslušnost (ili oslabljeno rečeno: utjecaj, sljedbeništvo, važenje). Pojam i riječ 'autoritet' potječu iz rimskoga mišljenja. Auctor (od augeo) jest 'promicatelj', 'umnažatelj', auctoritas je stvaralaštvo. Specifični smisao autoriteta jest ona, sa stvaralaštvom povezana moć, utjecaj, važenje – bilo da je ona položena u karizmu nekoga pojedinca

smatra da je kršćanska religija *temelj europskoga filozofiranja* zato što su u njoj pohranjene sve bitne teme koje promišlja filozofija, i on u svezi s tim odbacuje svaki monopol kršćanstva nad istinom, ali on ne samo da niječe pluralizam različitih očitovanja istine, nego – štoviše – *tvrdi apsolutnu spoznatljivost apsolutne istine* i to upravo posredstvom racionalne metafizike, a tamo gdje ona dolazi do svojih granica spoznaje onoga osjetilno danog u njegovu „štostvu" (*quidditas*), tu počinje vjera kao Tomin „drugi kat istine" (Elders). Kod Jaspersa je, čini se, upravo obratno: bez egzistencijalne (filozofske) vjere u smislu onoga Descartesova „cogito, ergo sum" (pri čemu Jaspers naglasak dakako stavlja na „ego sum") nema nikakve racionalne spoznaje niti bilo kakve mogućnosti otvaranja egzistencije prema transcendenciji, čime ta vjera prethodi znanju, u ovome slučaju Zimmermannovoj racionalnoj metafizici, uz neprestano Jaspersovo izričito *kantovsko* naglašavanje granica zbiljskoga i mogućega iskustva, što uviđa i sam Zimmermann:

> Razum je, prema tome (kao i kod Jaspersa) ograničen na empiričku (fenomensku) realnost. – 'Um' (u užem smislu, kao neobjektivni faktor) ima metempiričku tendenciju (Naturanlage), tj. teži k apsolutnom (bezuvjetnom) bitku, i odatle potječu 'umski pojmovi (ideje)'. U ovom je iracionalnom faktoru (umne volje) rodilište 'vjere' u Boga (odnosno u 'transcendentnost' kod Jaspersa) (Usp. Zimmermann 2001: 312).

Zimmermann ovdje optužuje Jaspersa da *um* smatra *iracionalnim* zato što u Kantovu smislu prelijeće granice iskustva, tj. zato što – kako kaže Zimmermann – ima „metempiričku tendenciju" da pod vidom vječnosti spozna *quidditas* i da se time u konačnici uzdigne iznad same transcendencije, dakle ne vjerom, već umom. Kao što smo već istaknuli, to je točno samo do one točke na kojoj um stupa u odnos s transcendencijom otvarajući se prema njoj, čime Jaspers ide i povrh samoga Kanta, koji je u slučaju pitanja o Bogu spoznajno-teorijski ostao na razini „regulativne ideje".

(princeps), u stalež (plemstvo), u službu (izvedeni nalog unutar neke institucije), u neko umijeće i znanje (posebne sposobnosti kao stručnjaci, pjesnici), u neki nalog božanstva (Božje milosrđe)" (Usp. Jaspers 1947: 767). Filozofsku svijest ne može umiriti nikakav autoritet zato što na njoj počivajuće egzistiranje želi dosegnuti sâmo sebe u svim svojim bitnim mogućnostima koje se zbog toga nikako ne mogu svesti samo na *jednu* istinu bitka, što po Jaspersu upravo čini *katoličanstvo* koje – opet za njega – ne predstavlja ništa drugo nego *apsolutnu suspenziju uma*: „Katoličanstvo vodi k nasilnoj povijesnosti – um održava živim svoj izvor povijesnosti. Katoličanstvo ističe zahtjev za apsolutnošću za svoju povijesnost, um ističe povijesni zahtjev ljudi u posebnosti iz njihova temelja… Katoličanstvo i um međusobno se isključuju… Zahtjev za apsolutnošću npr. kršćanstva iziskuje da bi svi ljudi trebali biti kršćani…" (Ibid. 835) Inače, na brojnim mjestima susrećemo Jaspersov otvoreni animozitet prema katoličanstvu i Rimokatoličkoj crkvi, što se ne može svesti samo na njegovo osobno protestantsko porijeklo, kako to cijelo vrijeme naglašava Zimmermann, već prije svega na njegovo *filozofsko* shvaćanje katoličanstva kao *religije neuma i neslobode* u kojoj egzistencija potpuno gubi svoj identitet, jednostavnije rečeno: *ime i prezime*.

4.5. Um i spoznatljivo

Ako je „bitak svijeta rascjepkan na mnogostrukost svojih aspekata, a transcendencija na višestrukost svoje povijesne pojave za egzistencije koje je osluškuju“ (Usp. Jaspers 1947: 113), postavlja se pitanje, kako je sve to moguće dovesti do jedinstva, za što – kao što znademo – nije sposoban *analitički razum*?

To jedinstvo se po Jaspersu uspostavlja putem egzistencije i uma, putem egzistencije zato što mi ona pruža „tlo“ da budem susretnut ne samo od strane bližnjih (komunikacija), nego i od strane same transcendencije, putem uma koji sve to rascjepkano i pojedinačno povezuje, dovodi u međusobni odnos, omogućuje da jedno može slušati drugo, omogućuje da Drugo naprosto postane moja *najbliža blizina* u kojoj se ne smije ništa izgubiti. Napredujući u tom *radu* povezivanja svega, ukidanja svakoga izoliranja i uzdizanja do razine općega važenja, um se istodobno uzdiže iznad svih tih sinteza ili – kako kaže sam Jaspers – *probija se* od „zakona dana“ prema noći, što Jaspers naziva „zakon dana i strast prema noći“ koji se zrcali u sljedećem:

> „*Zakon dana* uređuje naš opstanak, zahtijeva jasnoću, dosljednost i vjernost, vezuje za um i ideju, za Jedno i za nas same. On zahtijeva ozbiljenje u svijetu, građenje u vremenu, ozbiljenje opstanka na beskonačnome putu… *Strast prema noći* probija sve poretke. Ona se baca u bezvremeni ponor Ništa koji sve uvlači u svoj vrtlog. Svaka izgradnja u vremenu kao povijesna pojava izgleda toj strasti poput površne obmane… Zbog nepojmljivoga moranja, koje uopće ne traži mogućnost da se opravda, strast postaje nevjerujuća i nevjerna prema danu. Njoj ništa ne govore zadaće i ciljevi; ona je poriv da se ruinira u svijetu do ispunjenja u dubini bezsvjetovnosti (Weltlosigkeit)“ (Usp. Jaspers 1946: 102-103).

A upravo je um razapet između „dana“ i „noći“ svijeta i vlastite egzistencije, između uređenoga kozmosa i potpune lišenosti svakoga reda (*ordo*) gdje tek počinju prava *bezsvjetovnosti* i *bezvremenosti*. Um ne zanima ono najbliže, ono neposredno dano, već ono *najudaljenije i najviše tuđe,* ali tako da ga dovede do bitka, da ga u Fichteovom smislu *postavi* u njegovo „jest“ i da ga time ukine u njegovu drugobitku u Hegelovu smislu, dajući mu čaj i *svoj jezik,* tako da um po Jaspersu ne dopušta da bilo što „iščezne“ pred njim. Time se po Jaspersu pokazuje da um u tom zahvatu u stvari razara izvorni samoidentitet prethodno danoga bitka postavljajući ga u *bitak-za-mene*. Red, koji po Jaspersu uspostavlja um, podsjeća na predsokratovski mišljeni νους kao onaj koji svemu *daje mjeru* i sve uklapa u taj κοσμος kao κοσμος νοητος, pritom, poput Hegelova apsoluta, vodeći kroz cjelokupni drugobitak razgovor

(monolog) jedino sa samim sobom. To za Jaspersa, s druge strane, znači da um uopće nije *ravnodušan* prema zbiljnosti, i kada Jaspers kaže da je „temeljni stav uma univerzalni suživot“ (Usp. Jaspers 1947: 115), tada to za njega znači da to nije nikakav istinski suživot *ravnopravnih drugih*, već suživot na temelju uvjeta koje je postavio sam taj um. Međutim, prema „zakonu dana“, kako bi uopće mogao uspostaviti onaj red, um – paradoksalno – mora prethodno *ograničiti* samoga sebe u smislu dopuštanja *drugosti drugoga*, mora dopustiti da bude „pogođen“ tom drugošću, čime se, opet paradoksalno, pokazuje da je taj um „*totalna volja za komunikacijom*“ koju odlikuju „poštenje“, „pravičnost“ i „ljubav“, no sve to treba uzeti sa zadrškom ukoliko znamo koji je njegov krajnji cilj - pokretanje i uznemiravanje svega u svrhu ozbiljenja onoga κοσμος νοητος.

Premda je njegovo djelovanje stavljanja na raspolaganje cjelokupne zbiljnosti omogućeno egzistencijom koja mu je pripravila tlo, um, sa svoje strane, samoj toj egzistenciji daje istinitost, povezujući je s onim Jednim do kojega se on može – kao kod Platona – uzdići samo radikalnim napuštanjem svega što je povezao i konstituirao u svijetu, svega konačnog, čvrstog i pouzdanog, želi iskusiti potpunu „bestemeljnost“ (*Bodenlosigkeit*) i „ništavnost“ kako bi uopće mogao iskusiti *što pravi bitak jest*, ali sada *via negationis* u smislu staroga Leibnizova pitanja: „Zašto je uopće nešto, a ne naprotiv Ništa“? (Usp. Jaspers 1947: 117).

To pitanje smjera po Jaspersu prije svega na oslobađanje uma od svih „predrasuda“, jer Ništa *ništi* sve naše „predodžbe“ o zbiljnosti i dovodi nas u situaciju, „u kojoj mi zapravo bitak bitka iskušavamo kao ono što je za nas nepojmljivo, neprobojno, kao ono što je prije svakoga mišljenja i što prilazi k nama“ (Usp. Jaspers 1947: 117), dakle bez ikakvih prethodnih „umišljanja“ o njemu. Upravo suočavajući se s tim „Ništa“, um gubi svako čvrsto tlo, oslonac i uporište, tako da on nužno „ruinira“ sve što je uskladio razum, svaku cjelinu, tako da on za Jaspersa nije naposljetku ništa drugo nego ujedno *poriv prevladavanja i povezivanja*, posjedovanja/raspolaganja i gubitka, izvjesnosti i obmane, apsolutiziranja i negiranja, što nije ništa drugo nego istina čovjekova bitka u svijetu kao neprestanoga traganja onkraj svakoga fanatizma i fiksiranja istine, koji su po Jaspersu vlastiti poglavito razumu. I na koncu:

> Um sprječava da se ugušimo u jednome načinu obuhvatnoga kojemu se bezostatno predajemo. Ne smijemo se ugušiti, ne smijemo se ugušiti opstankom u korist volje za opstankom koji se u svojoj uskoći potvrđuje svrhovito a ipak slijepo, ne smijemo se ugušiti sviješću u korist beskrajnih točnosti, niti duhom u korist harmoničnoga totaliteta koji se sklapa, koji treba promatrati, ali koji nije moguće živjeti. To oslobađanje nigdje nije put k Ništa, nego put k pravom bitku (Ibid. 118).

Vratimo li se sada onom Zimmermannovom shvaćanju Jaspersova razumijevanja „uma“ kao iracionalnoga, tada možemo reći da je tako shvaćeni um doista *iracionalan* u odnosu na „ratio“ Zimmermannove racionalne metafizike i *nihilistički* samo u odnosu na Zimmermannovo shvaćanje bitka kao „harmoničnoga totaliteta“ potpune *adekvatnosti*. Um je „transempiričan“, ali ne u smislu u kojemu to misli Zimmermann, već tako da je slobodan od svih „točnosti“ (*Richtigkeiten*), preko kojih je Toma izvodio svoje dokaze o Bogu. Um je „slobodan“ zato što birajući Ništa bira svoju *pravu* egzistenciju slobodnu od svih nadsvjetovnih i nadvremenih nîti vodilja i oslonjenu na samu sebe, što po Zimmermannu nije ništa drugo nego „iracionalno idealiziranje“ koje ne može doprijeti do „znanstvene spoznaje“ koja bi se, po Zimmermannu, sastojala u racionalnoj spoznaji „stvari po sebi“.

Naprotiv, Jaspers po Zimmermannu nastoji *upoznati čovjekov pojedinačni život u njegovu izvoru*, što je po njemu zadaća „empirijske psihologije“, tako da bi Jaspers bio čisti *psihologist* u Husserlovom smislu, tj. nikada se ne bi mogao uzdići do neke *cjelovite teorije cjelovitoga* (totaliteta) kao jedino istinitoga u smislu Hegelova diktuma: *Das Wahre ist das Ganze* (Usp. Hegel 1807: 115-123), pri čemu je ta cjelina *veća* od svojih dijelova, što u Jaspersovu slučaju znači da je cjelina kao jedina istinita veća od svake individualne egzistencije, baš kao što je kod Tome Akvinskoga individuum „otpad od cjeline“ i utoliko neistinit, tj. nužno zao.

Kao psihologist pojedinačne egzistencije u njezinom trajnom bivanju, Jaspers, po Zimmermannu, ne može, s druge strane, nikada dospjeti do strukture „čovjeka uopće“, već samo *osvjetljavati* individualnu egzistenciju, tako da njegova filozofija egzistencije ostaje značajno usmjerena na – kako kaže Zimmermann – „samstveni“ ili „sopstveni bitak“, tj. „samstvo“, kako Zimmermann prevodi Jaspersov termin „Selbstsein“, te upravo zbog toga ostaje *iracionalna*. S druge strane, ta je čovjekova egzistencija u svojoj jezgri „besadržajna“ zato što čovjek nema nikakvu prethodno danu bit u skolastičko-neoskolastičkom smislu, nego je tek zadobiva (konstituira) tijekom svojega egzistiranja, tako da egzistencija sama iz sebe određuje svoju bit u Sartreovu smislu. Čovjek „nije zbiljnost već dane esencije (kao nečeg statičnog), njegov je bitak dinamički; ne možemo kategorijalno odrediti 'šta' jest, nego samo 'kako' od opstanka biva samstveno uzbiljenje ili egzistencija… Bitak, dakle, upoznajemo doživljavanjem vlastitoga djelovanja; ne možemo ga upoznati (racionalno) u okviru objektivnog (fenomenskog) svijeta, nego kao nešto nepojavno, nepredmetno ('obuhvatno', das Umgreifende). A to istražiti i jest 'osnovna operacija filozofiranja' (Usp. Zimmermann 2001: 316). Doista, Jaspers pristupa čovjeku povrh svake ustaljene znanosti o njemu (biologija,

psihologija, antropologija, sociologija i dr.) – one su sve u igri, ali ni jedna od njih ne može odgovoriti na pitanje „Kako“ njegove egzistencije, što u prethodnome navodu ističe i sam Zimmermann. Čovjek je po Jaspersu „uvijek još *više nego što o sebi zna*“ (Usp. Jaspers 1946: 186) jer mu upravo to znanje otvara nove perspektive upoznavanja samoga sebe u horizontima novih mogućnosti bitka, čime on po Jaspersu samome sebi neprestano postaje „drugi“ kojeg upoznati. On zahtijeva prolazak kroz prirodu, svijest, povijest, egzistenciju itd., kao ona čvorišta koja bitno su-određuju njegovo „jest“, ali tako da se taj njegov bitak ne može svesti ni na jednu od njih. Njemu transcendentan nije samo izvanjski svijet, nego i on sam kao onaj koji biva neprestano Drugi, „šifra transcendencije“ ili kako Jaspers kaže *starozavjetno*: *slika i prilika Boga*[166] u jedinstvu sa svojom naravi i sa svojim svijetom *pod uvjetom bezuvjetne slobode*. Polazeći od „nepravoga bitka“ (opstanak) k „pravome bitku“ (sebstvo), čovjek izgrađuje svoju vlastitu povijest, ali samo u *situacijama* jer on nikada ne može u apsolutnom smislu prevladati svoju „bačenost“ (*Geworfenheit*)[167] u prosječnu svakodnevnicu (kontingentnost, zapalost, *Verfallenheit*), a pokušaj prevladavanja toga nije ništa drugo nego pokušaj zadobivanja „prave egzistencije“. Razdrt između toga pukoga opstanka i želje za pravim bitkom, između sebe kao „sebstva“ i sebe kao sebi samome uvijek Drugoga, čovjek je samome sebi uvijek transcendentan u smislu toga da ne može raspolagati svojim *bivanjem* kao jedinim i isključivim „izvorom“ svoje egzistencije, tj. uvijek se nalazi u „graničnoj situaciji“ u kojoj se mora *odlučiti* za sebe kao za ono Drugo i snositi odgovornost za njegovu egzistenciju, a da zbog bačenosti nema mogućnosti uzmaka pred nužnošću preuzimanja sebe kao Drugoga, potpuno svjestan stalnih neuspjeha (*Scheitern*) u tim pokušajima zadobivanja sebe kao prave egzistencije.

> O nekom cilju nad čovjekom, o vrednotama, koje bismo trebali uzbiljivati izvan trenutnog opstanka nema ni govora. Treba se učiniti neovisnim (zahvativši tren) od buduće sudbine, treba dohvatiti uporište u svojoj slobodi. Sloboda je osnov (Grund) svih vrednota…. 'Egzistencija' sam ja sâm kao najdublji i zastrti izvor svog života, svega što mislim i djelujem; ja sam nešto za sebe, ovo 'samstvo' (Selbst) je jezgra egzistencije (Usp. Zimmermann 2001: 317).

Rečeno s Nietzscheom protiv Zimmermanna: „cilj nad čovjekom“ za Jaspersa je u konačnici *ozbiljenje svih bitnih mogućnosti egzistencije u horizontu obuhvatnoga* ili ono što Nietzsche podrazumijeva pod „nadčovjekom“ (dakako uz bitne ograde jer Nietzscheov

[166] „On [čovjek] dolazi transcendenciji kada je kroz samoga sebe ugleda kao šifru; mitski izraz za to je da je stvoren na sliku Božju“ (Usp. Jaspers 1946: 187).
[167] Zimmermann „Geworfenheit“ prevodi kao „ubačenost“!

nadčovjek ne bi mogao dopustiti ništa što bi ga moglo *obuhvaćati* u njegovoj slobodi samoozbiljenja). Preuzimajući pojam egzistencije od Kierkegaarda, „*samo bez bitnog odnosa prema kršćanskoj vjeri*“ (Usp. Heidegger 1991: 458), što je relativno netočno jer je kršćanstvo, odnosno katoličanstvo, cjeloživotna tema Jaspersovih promišljanja, bez obzira na njegovu radikalnu kritiku. S druge se strane ne smije zanemariti ni Schellingov utjecaj na Jaspersovo shvaćanje egzistencije, na što u svojoj analizi Schellingova spisa o slobodi s pravom upozorava Heidegger, gdje „egzistencija“ najprije podrazumijeva „samobitak bića“ u smislu „subjektivnosti“ ili – kako kaže sam Schelling – „egoiteta“, ali ona po Schellingu – to je bitno istaknuti – nije ograničena na čovjeka, već (prema *izvornom* značenju) podrazumijeva svako biće, što bi moglo implicirati da svako biće ima „status subjekta“ (Usp. Schelling 2001: 56; Heidegger 1985: 81; Pfeiffer 1975: 47) što dakako nije predmet ovoga rada.

U pogledu vrednota jasno je da za Jaspersa ne mogu postojati nikakve nadvremene vrednote jednako kao ni neke *nadvremene bitnosti*. On gotovo *kartezijanski* kaže: „Ich werde, wie ich werte“ (Usp. Jaspers 1946: 84), *način mojega vrednovanja svijeta jest u stvari način moje egzistencijalne samokonstitucije*, dakako uza sve moguće uspone i padove, ali „kako vrednujem, takav jesam“ (Ibid.)[168] što nije nikakav puki „voluntarizam“ u mojemu vrednovanju svijeta, nego se to vrednovanje događa uz neprestano preispitivanje i korigiranje samoga sebe, a s druge strane – i još bitnije – u „komunikaciji“ u kojoj stojim pred bližnjim i, istodobno, pred transcendencijom kao „svjedokom“ mojih izjava i „jamcem“ njihova izvršenja. To je tek pravi „glas savjesti“ (Geswissensruf) koji ne dolazi iz mene samoga, kako misli Zimmermann, nego iz moje egzistencije koja stoji u tom trostrukom razgovoru, tj. ona počiva na postignutoj „apsolutnoj svijesti“, „ljubavi“ i „vjeri“ kojom egzistencija kaže „Da“ bitku u cjelini u svemu što je susreće u svijetu (Usp. Jaspers 1946: 269). Zbog toga egzistencija nikad nije „samstvo“, kako Zimmermann, vjerojatno *namjerno,* krivo prevodi njemačku riječ „Selbst“ jer je kao *Volksdeutsche* i bečki doktorant izvrsno poznavao njemački.

Savjesno stajanje pred bližnjim i pred transcendencijom kao uvjetima moje egzistencije – kako dobro primjećuje i sam Zimmermann – omogućuje jedno bitno stjecanje svijesti o „granici“ koja egzistenciju, u Jaspersovu smislu, rasterećuje od tlapnji njemačkoga idealizma o svemoćnom, odnosno svekonstituirajućem subjektu. No ni bližnji niti transcendencija nisu nikakvi „predmeti znanja“ od kojih se Zimmermann brani starim naravno-bogoslovnim

[168] U ovoj je svezi zanimljivo da se ova Jaspersova tvrdnja izravno odnosi na gorku i istodobno ponosnu Zimmermannovu sudbinu kada je u ime svojega „vrednovanja“ istine „trpio“ i od ustaša i od partizana! (Usp. Zimmermann 2003)

argumentom o Božjoj opstojnosti Anselma iz Canterburyja: „zamisljivo je, da je nešto nezamisljivo“ (Usp. Zimmermann 2001: 319), dakle „credo, quia absurdum“ nije nikakvo davanje *ovlasti* da se transcendentno učini imanentnim, što cijelo vrijeme čini racionalna *ontoteologija*, nego zahtjev da se ne bude *ravnodušnim* prema „nedodirljivom Drugom“, bez čijega iskustva nema ni onoga što se naziva „kada Bog upada u mišljenje“ (Usp. Pavić 1997: 89), a što Jaspers – s Parmenidom i Anselmom – u pogledu transcendencije naziva „žar svjetla“ na kojemu postaje jasan identitet bitka i mišljenja koji nije nikakva *objektivna* danost, već bitak koji *i* ja *jesam*.

Kada bi bio *objektivno spoznatljiv*, „realni predikat“ u Kantovu smislu, *taj* bi bitak bio i racionalno odrediv, a onda bi – *možda* – vrijedili i Tomini dokazi o Bogu, tj. ne bismo trebali nikakve Jaspersove „šifre“ koje nas po Zimmermannu jedino vode u „maglu transcendentnosti“, u kojoj smo „izvan okvira (racionalno) spoznajnih predmeta, i prema tome, njihova je realnost nedokaziva, tj. ne možemo je zaključivanjem izvesti iz iskustva, niti možemo transcendentnosti predicirati realne atribute (u analogiji s kategorijalnim znanjem)“ (Usp. Zimmermann 2001: 320).

Nevjerojatno je ovdje kako Zimmermann izravno staje na stranu Kantove teorije *predikacije*, odnosno kantovski mišljenoga „subjekta“, uopće ne primjećujući da prediciranje atributa stvorenoj, viđenoj i kao takvoj spoznatoj stvari od strane spoznavajućega subjekta predstavlja nešto *bezdanom odvojeno* drugačije od teološkoga pripisivanja svojstava božanskome bitku, jer to teološko pripisivanje – da to po tko zna koji put ponovimo – podrazumijeva jedno *nadbožansko Ja* teologije koje neposredno kaže npr. *unum, verum, pulchrum*, i čovjeku kao vjerniku i Bogu samome. Tek tada je Bog *racionalno* spoznatljiv i nema nikakve mogućnosti da *umakne* tim teološkim odredbama koje ga opet svode na razinu unutarsvjetovnoga bića i istodobno čine „jednim vrlo nebožanskim Bogom“ (Heidegger) (Usp. Pavić 2009: 138-143).[169]

4.5.1. Transcendiranje i transcendencija

Jaspers razlikuje „transcendenciju svih načina obuhvatnoga i pravu transcendenciju. Mi transcendiramo k svakom obuhvatnom, tj. prekoračujemo određenu predmetnost prema posvješćivanju (Innewerden) onoga što je obuhvaća; stoga bi bilo moguće svaki način

[169] „„Božanski Bog i prototeologija ili Heideggerov sebenabačaj u transcendenciju“. Također je nevjerojatno da Zimmermann prigovara Jaspersu ono što se izravno odnosi na njega samoga: Jaspers „ipak pojmovno određuje transcendentnost kao da je spoznajni predmet: (1) obrazlaže samu realnost i (2) pridaje joj atribut realnog principa na osnovu odnosa s egzistencijom“ (Usp. Zimmermann 2001: 320).

obuhvatnoga nazvati transcendencija, naime nasuprot svakom predmetnom koje je shvatljivo u tom obuhvatnom. Ipak, transcendencijom u pravom smislu nazivamo samo obuhvatno naprosto, obuhvatno svih obuhvatnih. Ona ima jedan izvorno jedinstveni sadržaj. Nasuprot općoj transcendenciji, koja pripada svakom načinu obuhvatnoga, ona je transcendencija svih transcendencija“ (Usp. Jaspers 1947: 109).[170]

Zimmermann sa svoje strane naglašava kako egzistencija ne bi bila razumljiva ukoliko kao *korektiv* ne bi postojao „bitak-izvan-svijeta“ ili, kako prevodi Zimmermann, „izvansvjetnost“ (*Ausser-der-Welt-sein*) jednako kao što ni opstanak nije razumljiv bez „usvjetnosti“, odnosno „bitka-u-svijetu“ (*In-der-Welt-sein*), jer ta „usvjetnost“ temeljna značajka našega bitka vezuje egzistencije kao opstanak za predmetne sadržaje, tj. čini je uronjenom u osjetilnost i utoliko neslobodnom, dok nam se sloboda otvara tek s iskustvom transcendencije: budući da nije spoznatljiva, već samo iskusiva u činu (samo-)transcendiranja, ona nam je nešto što se „daruje“ (*das Schenkende*), ali samo onoj egzistenciji koja je *odlučna* za prevladavanje toga predmetno-osjetilnog opstanka i koja svoje „uporište“ sada više ne traži u tom svijetu, nego u samoj transcendenciji koja mu se očituje kroz Objavu, svakome pojedincu ponaosob, što je za Zimmermanna potpuno neprihvatljivo zato što je „filozofski 'Bog' posve siromašan, apstraktan. Na filozofiju ne spada religija (objavljena) – kult u zajednici, priznavanje objave, mit… - jer je filozofija samo stvar pojedinca. Među njima nije neprijateljski odnos, samo što je religija za filozofiju nepojmljiva tajna, koja je potiče i uznemiruje. Filozofija, ipak, može pripravljati tlo za religiju, otvorena je prema njoj, a jedva bi se trajno i održala, da ljudi nisu religiozni, jer u puku žive filozofski sadržaji po religijskoj vjeri. [Napose Jaspers cijeni Biblijsku religiju i smatra ju orijentacionom osnovicom svojega filozofiranja.] Ali, vjerska istina važi bezuvjetno samo za pojedinca, ne znači isključivu istinu“ (Usp. Zimmermann 2001: 321), tj. potpuno je ovisna o individualno-egzistencijalnom (misaonom i praktičnom)

[170] Helmut Pfeiffer ispravno kritički primjećuje da „se kod Jaspersa dakako *uzaludno* traga za nekim eksplicitno racionalnim obrazloženjem, zašto se čovjek ne zadovoljava sa samim sobom kao bitkom“ (Usp. Pfeiffer 1975: 219), jer da je to (samo-)transcendiranje uvijek izloženo opasnosti gubitka *samobitka*. Razlog tomu mogao bi po Welteu ležati prije svega u *povratnome* odnosu egzistencije prema predmetno danoga svijeta: nakon transcendiranja svih svojih predmetnih odredbi i nakon uspona do obuhvatnoga svih obuhvatnih egzistencija bi, vraćajući se sada natrag u svijet, mogla iskusiti svijet „po smislu“, dakle u njegovom nepredmetnom značenju za moju egzistenciju. „Dakle, ono svjetovno, kojemu se transcendirajući vraćam natrag, slično kao što je bilo prilikom njegova postajanja šifrom, opet je zbog toga povratka i u djelatnome transcendiranju postalo dvoznačno: sâmo ono jest kao ono što je konačno i prolazno, i ono je ujedno točka na kojoj je ono beskonačno, vječno, nepredmetno za mene *tu*. Pa ipak je ta dvoznačnost upravo samo u sabranoj jednostavnosti egzistiranja koja je naprosto i potpuno 'prisutna' (dabei)“ (Usp. Welte 2008: 96). No ako bi taj povratak bio moguć, onda bi se Jaspersu kao i cjelokupnoj racionalnoj ontoteologiji moglo prigovoriti da on svijet promatra – rečeno s Karlom Rahnerom (2008) „iz Boga“ (*von Gott her gesehen*), tj. iz perspektive transcendencije svih transcendencija, što njegovoj egzistencijalno-filozofskoj poziciji oduzima svaki legitimitet kritike religije, od čega ga međutim spašava jedino dijalektika „zamaha“ (*Aufschwung*) i „neuspjeha“ (*Scheitern*) kao trajnoga (tragičnog) obilježja konačne egzistencije.

usvajanju, a ne o slijepome izvršenju crkvenih kanona koji bi trebali jamčiti mogućnost dosezanja, odnosno *zasluživanja* transcendencije.

Egzistencija je slobodna samo pod pretpostavkom mogućnosti *stajanja pred transcendencijom* koja joj u tom tijeku samoozbiljenja pruža dva odgovora: „na pitanje o smislu – ovdje bi odgovor glasio transcendencija – a na pitanje o bitku – ovdje bi odgovor glasio obuhvatno“ (Usp. Pfeiffer 1975: 71), tako da bi iz te dvije „perspektive“ u Nietzscheovu smislu bilo „pokriveno“ cjelokupno polje transcendentalno-transcendentnoga iskustva.

U skladu s tim razumijevanjem transcendencije i transcendiranja Jaspers ne suprotstavlja *teorijsku* i *egzistencijalnu* istinu, kako misli Zimmermann, nego čini nešto slično Maxu Scheleru: anticipirajući postojanje „spasenjskoga znanja“, Scheler kaže da tek egzistencija – ovisno o svojim neposrednim teorijskim i praktičnim interesima – odlučuje o tomu, koju će od tih vječnih istina „usvojiti“ i „ozbiljiti“ u svojemu životu (Usp. Cusinato 1998: 83). Tako bi se možda moglo shvatiti i Jaspersovo zanimanje za „teorijsku istinu“, pa i onu koja izvire iz Objave, zato što i svakoj „teorijskoj“ istini u temelju leži neposredno ljudsko, Husserl bi rekao: *primordijalno* iskustvo svijeta koje daleko nadilazi istinu kao „slaganje mišljenja sa stvarnošću“ (Usp. Zimmermann 2001: 322) koje kao „objektivno“ nije nikakav „predmet“ *odgovornoga prihvaćanja*, a time egzistencijalno ni istinito niti neistinito, već jedino sebi *dosljedno*, bez ikakvog *motivacijskog* sadržaja za egzistenciju. *Vjera i sloboda počinju tako gdje prestaje teror adekvacije*, tamo gdje je sloboda samu sebe otkrila „kao samostalnost koja se nije sama stvorila“ (Usp. Jaspers 1946: 190), nego se stječe i gubi onom dijalektikom „zamaha“ i „neuspjeha“, „povjerenja“ i „razočarenja“, koja se može dokinuti jedino osobnim „ponosom na jedan bitak“ (Ibid. 181) (*der Stolz auf ein Sein*) *koji se želi ozbiljiti*. Taj „ponos“ jest istodobno *obveza* da se stalno uzdižem iznad samoga sebe, „volja za volju“ (Schopenhauer, Nietzsche) kao volja za „moći-biti“ (*Seinkönnen*) u horizontu beskonačnog. Taj „aktivistički dinamizam“, kako ga naziva Zimmermann, onemogućuje po njemu „naravnu religiju“ koja bi nam trebala pružiti *objektivne* istine o „našem odnosu prema Bogu (uzroku svijeta, moralnom zakonodavcu, najvišem dobru“ (Usp. Zimmermann 2001: 322) kauzalne metafizike, u kojoj ni on sam ne može biti apsolutno slobodan zato što je kauzalno umiješan u stvoreno, ma koliko ga se s Aristotelom tumačilo kao „prvo pokretalo“ (προτον ακινητον) koje kasnije ne sudjeluje u tom lancu, jedino ukoliko Bog može biti *ravnodušan* prema svojemu stvorenju (J. Moltmann).

4.5.2. Slobodno iskustvo Božje apsolutne slobode

Suprotno teološkome stavu: „O Bogu možemo znati samo zato što se objavio počevši od prorokâ do Isusa. Bez Objave nema nikakve zbiljnosti Duha za čovjeka“, Jaspers oživljava stari filozofski stav: „O Bogu znamo zato što se njegov opstanak može dokazati. Dokazi o Bogu su od staroga vijeka u svojoj ukupnosti jedan veličanstveni dokument“ (Usp. Jaspers 1949: 40)[171] zato što po Jaspersu prikazuju Boga kao neku „stvar u svijetu“, odnosno potpuno mu oduzimaju *božanstvenost* jer je već unaprijed besmislen pokušaj koliko dokazivanja toliko i opovrgavanja njegove egzistencije. Zbog toga Zimmermann dobro uočava da Jaspers, „dopuštajući apsolutni bitak, neće da ide dalje do spoznaje o Bogu“ (Usp. Zimmermann 2001: 323) – dakako s punim pravom kako bi izbjegao sve zamke racionalne ontoteologije u koju cijelo vrijeme upada Zimmermann. Za njegovu egzistencijalnu vjeru Jaspersu poput Pascala ne trebaju nikakvi racionalni dokazi, već slobodno prihvaćanje „dara“ egzistencije kroz razumijevanje „šifri transcendencije“ koja, kao što sam već rekao, čuva *transcendentnost transcendencije* upravo od racionalno-predmetnih dokaza o Božjoj egzistenciji. „Dokazi o Bogu“ ne smiju stoga biti shvaćeni kao „znanstveno nužni dokazi u smislu matematike i empirijskih znanosti“ (Usp. Jaspers 1949: 40) jer tada bi podlijegali empirijskoj provjeri u pogledu najnovijih znanstvenih spoznaja i – kako kaže Jaspers – nužno pokazali kao „pogrešni“ zato što njihov sadržaj – ma koliko bio *racionalan* – ipak ima nad-racionalni „predmet“ koji ne može biti ni na koji način znanstveno tumačen. Oni u konačnici za Jaspersa i nisu nikakvi „dokazi“, već „putovi stjecanja izvjesnosti o samome sebi (Vergewisserung)“, odnosno „stjecanja izvjesnosti mišljenja u iskustvu čovjekova zamaha prema Bogu. Može se ići putovima te misli kojima dolazimo na granicu, gdje svijest o Bogu skokom postaje prirodna prisutnost“ (Ibid. 41), odnosno „šifra“ koja – da opet kažemo s Heideggerom – ostaje „sebeskrivajuća neskrivenost“ u *višeznačnom govoru pojava* koju dešifrirati možemo samo razumijevanjem onoga „Kako“ naše vlastite egzistencije i razumijevanjem konstitutivne uloge same „šifre“ za to moje „Kako“, inače u svojoj *apodiktičnosti* „zamućuju“ (*trüben*) sva nastojanja egzistencije da transcendentnost transcendentnoga iskusi s onu stranu svih njegovih unutarsvjetovnih (teoloških i naravno-bogoslovnih) odredbi. Svijet nije nikakva „tamna pozadina“ ni nešto što je meni „nasuprot“, zato što sam oduvijek već „u“ svijetu i već bilo kako razumijem ono što me susreće u njemu, bez mogućnost da ga spoznam u njegovoj

[171] „Jaspersu je ovdje stalo do pitanja, bi li se opstanak Boga mogao znati i u njega ujedno vjerovati. Temeljna odluka za Jaspersa je odavno pala: religiozna istina jest istina svijesti uopće. Zato Jaspers može formalno međusobno suprotstaviti različite izvjesnosti i pokazati proturječja“ (Usp. Pfeiffer 1975: 134).

„posebičnosti“ (*An-sich-Sein* – Kant), ali mogu *doživjeti* i *razumjeti* njegovo značenje za moju egzistenciju. Čak i kada transcendiram svoj predmetni opstanak kao „zamah“ k transcendenciji, sve se to opet i isključivo događa u horizontu svijeta: svijet je susretište transcendencije i egzistencije, ali samo one vrste egzistencije koja doista živi svoj pravi „bitak-u-svijetu“ kao *slobodu,* bez koje nema ni vjere ni mogućnosti iskušavanja Boga u svijetu. Ali ta „vjera“ nije rezultat ono što Jaspers naziva *„granično iskustvo“ svijeta,* koje seže samo do onoga imanentno spoznatljivog, već *bezuvjetne slobode,* jer samo „čovjek, koji je zbilja svjestan svoje slobode, steći će ujedno izvjesnost o Bogu. Sloboda i Bog su nerazdvojni“ (Ibid. 45). No moja egzistencija kao „poklonjena“ od transcendencije nije bezuvjetna sloboda npr. „ateizma“, nego znade sebe kao vezanu za tu transcendenciju i iz nje izviruću slobodu (koja se *bezuvjetno daruje iz bezuvjetnoga*): svijest o toj „vezanosti“ (*Gebundenheit*) jest – paradoksalno – *svijest o slobodi od svijeta za transcendenciju* ili egzistencija naprosto. Samo u tako shvaćenoj slobodnoj egzistenciji stječe se i izvjesnost o „prisutnosti“ (*Gegenwärtigkeit*) Boga u svijetu i mojoj vlastitoj egzistenciji, tako da nijekanje te slobode nije za Jaspersa ništa drugo nego *nijekanje Boga samoga,* ali i nijekanje mojega samobitka.

Sloboda bez Boga vodi „obogotvorenju čovjeka“ (*Vergötterung des Menschen*), odnosno onoj vrsti prividne slobode, u kojoj je čovjek zarobljen samim sobom, odnosno „slikom“ o samome sebi kao sveutemeljujućem počelu svijeta koja dakako odmah pada u vodu s onim „*memento mori*“ ili s iskustvo bespomoćnosti zbog vlastite praznine uvjetovane tim samozasnivanjem bez svijeta i bez Boga.

Porast moje slobode jest – teološki rečeno – porast događanja Boga u meni, gubitak sebe u onom predmetnom u korist zadobivanja sebe u slobodi. To nije nikakvo dokazivanje Božje egzistencije jer svako je dokazivanje „nužno“ i „prisilno“ (*zwingend*), tako da se apsolutna sloboda transcendentnog ne može svesti u okvire nikojega „dokaza“, jer tada bi ta sloboda bila pretvorena u svoju potpunu suprotnost, što je po Jaspersu neprestano činila i čini racionalna „ontoteologija“.[172]

Pozivanje na bilo koje unutarsvjetovne, institucionalne autoritete nije za Jaspersa ništa drugo nego očajnički apel neslobodnoga čovjeka da netko drugi umjesto njega preuzme odgovornost za njegovu egzistenciju i da mu time zajamči slobodu, čime ta neslobodna egzistencija biva institucionalno utopljena u potpunu bezličnost sljedbeništva koje je nešto

[172] Jaspers, dakako, nigdje ne koristi ovaj Heideggerov izraz, nego smo je od Heideggera posudili kako bismo *pregnantno* naznačili do čega je obojici izvorno stalo: do potpunog oslobađanja egzistencije od teološkoga *prediciranja* o Bogu!

sasvim drugo od slobodnoga prihvaćanja da se bude pod „vodstvom obuhvatnoga“, dakako opet pod pretpostavkom mogućnosti razumijevanja „šifri“.[173] Čovjek na putu k samome sebi kroz transcendenciju ne smije podlijegati nikakvom autoritetu (*idolu*), odricati se slobode u ime *navodne* slobode, Boga u ime *opipljivoga* i *spoznatljivoga* Boga: „Stoga je vrhunac i smisao našega života tamo gdje stječemo izvjesnost o pravoj zbiljnosti, to znači o Bogu“ (Ibid.), ali bez ikakva posredovanja i autoriteta (idola). Zbog toga se – nasuprot racionalnoj ontoteologiji – kod Jaspersa umjesto *općenito važeće spoznaje* zahtijeva neposredno „odnošenje“ prema Bogu jer u suprotnome se slučaju događa nešto vrlo neobično: Ne tumači se čovjek „na sliku i priliku Božju“, već upravo obratno: *Bog se tumači po analogiji s čovjekom* i njegovom „osobnošću“ i „usvjetnošću“ (Ibid. 46), pri čemu se teologija izravno ogrješuje u Božju zapovijed: „Ne pravi sebi lika ni obličja bilo čega što je gore na nebu… Ne klanjaj im se niti im služi“ (Izl 20, 4 -5), jer su svi takvi pokušaji „poslikovljenja“ opet po Jaspersu samo „mitovi“, „praznovjerje“: Božja prisutnost započinje tek tamo gdje prestaje slika, no toj se kušnji po Jaspersu nije od prapočetaka uspjela oduprijeti nijedna velika religija, ali ni filozofija koja je bitno počivala na tom „predočavajućem mišljenju“. Od te kušnje oslobađa nas jedino „šutnja pred bitkom“, pred onim što više ne govori otkako je postalo „predmet“.

Zapovijed: „Nemoj imati drugih bogova uz mene“ (Izl 20, 3), ne znači samo radikalni zaokret k monoteizmu, nego u sebi može u političkome smislu skrivati i radikalni zahtjev za „jednom“ vladajućom istinom u svijetu, što je po sebi uvijek izloženo opasnosti tzv. „fundamentalizma“: naime, dok je u grčkome svijetu postojalo mnoštvo bogova, kako objašnjavaju neki suvremeni filozofi politike, postojala je i prava demokracija. S pojavom *jednoga* Boga u židovstvu i kršćanstvu nestaje i demokracije, jer više ne postoji pluralnost istina, već samo *jedna jedina* kao općenito važeća.[174] „Budi volja Tvoja“ (Mt 6,10) podrazumijeva onaj stari Augustinov zahtjev da *Država Božja* zaživi u ljudskoj državi, no za

[173] To se „vođenje“ po Jaspersu bitno događa kroz jezik, ma koliko on bio „dvosmislen“, no upravo toj dvosmislenosti, odnosno vezanosti koliko za osjetilnost toliko i za transcendentnost, jezik može – premda nesavršeno – dovesti čovjeka i transcendenciju u međusobni razgovor: „Ali taj nam je jezik izvor vođenja iz izvora. Boraviti u izvoru, slušati ga, nije jednoznačno osluškivanje, nego je poput stalnoga razgovora čovjeka s transcendencijom…“ (Usp. Jaspers 1947: 698)

[174] Tu je temu prvi *isprovocirao* Odo Marquard (1979), što u najmanju ruku nije ostalo bez odjeka. Jaspers sa svoje strane razumije ovu zapovijed na sljedeći način: „Ova je zapovijed prije svega značila odbacivanje tuđih bogova. Ona je bila produbljena u jednu jednostavnu i nedokučivu misao: postoji samo jedan Bog. Život čovjeka, koji vjeruje u jednoga, jedinoga Boga, jest nasuprot životu s mnoštvom bogova postavljen na jedno radikalno novo tlo. Tek koncentracija na Jedno daje odluci egzistencije njezin zbiljski temelj. Beskonačno bogatstvo jest svakako na kraju rasutost: ono uzvišeno lišeno je svoje bezuvjetnosti ukoliko nedostaje temelj u Jednome. To je jedan trajni čovjekov problem, prisutan toliko koliko i prije mnogo tisućljeća, problem, da li on doseže jedno kao temelj svojega života“ (Usp. Jaspers 1949: 48). Čini se da Jaspers ovdje pristaje uz jednu tradicionalno-metafizičku „henologiju“ koja bi također mogla biti izložena onom netom iznesenom prigovoru upućenom racionalnoj ontoteologiji.

Jaspersa to prije svega predstavlja izraz čovjekove *pokornosti* i *poniznosti* pred nepojmljivim jer nismo u stanju misliti na način na koji misli Bog, niti možemo hoditi Njegovim putovima, ali možemo imati „obuhvatni osjećaj zahvalnosti“ (*umgreifendes Dankgefühl*) koji nas obvezuje na ljubav prema svemu stvorenom, kako *poštovanjem* prema njemu izražavamo *štovanje* Boga. Živjeti po vjeri u Boga ne znači stoga, za Jaspersa, oslanjati se na neko „proračunljivo znanje“ (*berechenbares Wissen*), nego se „odvažiti“ na život sub specie misli da „Bog jest“. Slično je i filozofiranje: „ono ne pruža sigurnost znanja, nego pravome samobitku ostavlja slobodni prostor njegove odluke: ono cijelo težište stavlja na ljubav u svijetu i čitanje pisma šifri transcendencije i širinu onoga što se pojavljuje u umu“ (Usp. Jaspers 1949: 49-50).

Kako sada Zimmermann razumije takvu vrstu „filozofiranja“ pod *bezuvjetnim zahtjevom* transcendencije?

I on uviđa značenje „ljubavi“ i „opuštenosti“ (*Gelassenheit*) u sigurnosti života iz toga bezuvjetnog temelja koji – kako on razumije Jaspersa – biva potpuno uzdrman *probojem* svijesti o vlastitoj smrtnosti i konačnosti.[175] Odgovor na tu svijest o vlastitoj smrtnosti nije „bijeg u samoću“ već prije svega „komunikacija“ u kojoj se moj samobitak potpuno razvija iz vjere u transcendenciju na temelju dopuštanja „vođenja“ onim ne-svojim kao nužnog ispunjenja mene kao prave egzistencije.

Zimmermann također dobro uočava da je filozofska vjera *praktički* „bezuvjetna“ zato što nije uvjetovana ničim unutarsvjetovnim te se ne može nikako predmetno „fiksirati“, jednako kao ni sama transcendencija koja biva „oćutiva“ (*fühlbar*) tek u toj komunikaciji čovjeka i svijeta, što nikako ne znači da je *„Božji opstanak“ moguć samo pod pretpostavkom filozofiranja*, kako misli Zimmermann, jer po Jaspersu – kako i sam on uviđa – „svijet i život govore o Bogu time što nas upućuju (po komunikaciji) na slobodu kao povijesnu oživotvorbu pojedinca. Božje vodstvo nalazi pojedinac u svojem uvjerenju što ga ima po utjecaju predaje i okolnog svijeta, te u povijesno konkretnom zahtjevu“, zbog čega „s religijskom vjerom filozof nema posla“ (Usp. Zimmerman 2001:326). To je opet samo dijelom točno, budući da ga

[175] „Ovaj djelatni (aktivni) povratak i sigurnost o sebi i svojem praosnovu je ljubav, što vjerom biva izričita sigurnost. Potvrđuje je podnošljivost (strpljivost, Dulden) unatoč neuspjehu (Scheitern). Iz ljubavi i vjere proizlazi predanost (Gelassenheit) i zaštićenost (Geborgenheit) ili mir u sigurnosti bitka, – predanost, koja omogućuje i mir pred smrću, te smrt tako usavršuje egzistenciju. No, Jaspers je i sam uvidio, da ovim svojim rezoniranjem nije kadar trpljenju i umiranju suprotstaviti kao protutežu nepokolebljivost i predanost – tek na osnovu odlučnog samouzbiljavanja s vjerom u tamnu transcendentnost“ (Usp. Zimmermann 2001: 326). Ne ponavljajući zbog čega Bog kod Jaspersa mora ostati „taman“ Zimmermannovoj racionalnoj metafizici, ovdje s Welteom treba istaknuti da je „ljubav“ kod Jaspersa ono što omogućuje nadjačavanje svijesti o vlastitoj smrtnosti: „Najčišća svjedočanstva ljubavi čak pokazuju da pred njezinom puninom iščezava tjeskoba pred odbojnim mogućnostima sudbine i smrti, a oni koji ljube znaju sebe u bezuvjetnome skladu i s tim mračnim silama. Iskazi Pisma da ljubav ne poznaje nikakav strah i da je jača od smrti: to su i u fenomenalnome smislu upravo iskazi koji se znaju u slobodnome skladu s vječnom supstancijom svojega sebstva i tako izvan mogućnosti da se sa sobom raspadne u krivnji: 'Ama et fac quod vis“ (Usp. Welte 2009: 333).

„religijska vjera“ ne zanima samo u onome segmentu, u kojemu je ona neslobodno podložna autoritetu Crkve, dok njezin „sadržaj“ kao egzistencijalno usidren u transcendenciji ostaje trajna zadaća promišljanja. Zimmermann također ispravno uviđa da Jaspers ne poznaje nikakve vječne i nepromjenjive istine i vrednote jer se egzistencija ne može uzdići iznad njih i imati ih kao svoj „posjed“ niti ih može adekvatno „uzbiljivati“ u svom konačnom životu, ali uvijek može težiti njima, pri potpuno jasnoj svijesti o mogućnosti „neuspjeha“, ali za egzistenciju, koja nastoji samoj sebi postati jasna (*hell werden*) i razumljiva, Bog nikako ne može nikako biti „nespoznatljivi, tamni, a neograničeni i tamni bitak“ (Ibid.) jer je on odlučujući konstitutivni moment egzistencije, zbog čega tijek (samo-)osvjetljavanja egzistencije mora teći paralelno s tijekom osvjetljavanja njezinog transcendentnog temelja, ali opet nikako na predmetni način koji je po Zimmermannu jedino racionalno prihvatljiv (dakako uz potporu *institucionalno* shvaćene vjere). On time, kako sam kaže, zagovara jednu vrstu „intelektualizma“ u spoznaji Boga koja za polazište uzima spomenutu „objektivnu spoznaju“, dok Jaspers „oduzima Boga iz transcendentnosti“ (Usp. Zimmerman 2001: 329) time što ga nastoji čitati preko „šifri“ isključivo u sferi imanencije (spoznatljivog), kao da situacija nije upravo obratna, kao što smo višekratno naglašavali. To nije nikakav „noetički subjektivizam“, kako ga naziva Zimmermann, jer tada ne bi bilo moguće nikakvo ulaženje transcendencije u imanenciju, a čovjek bi – kao u Hegelovu slučaju – bio slobodan jedino u svojoj „glavi“, tj. samo u svojemu umu.

„*Bezvrijednost opstanka*“, na kojoj ovdje, u Jaspersovu slučaju, ustrajava Zimmermann, doista je bezvrijedna kada se on ne može uzdići iznad onoga predmetnog i kada iz tog predmetnog obrazlaže i samu Božju egzistenciju. Ta se bezvrijednost očituje „u struji prosječne i kolektivne svakidašnjice“ (nezaštićenost, ubačenost, raskidanost, strepnja/tjeskoba, smrt itd.), zbog čega „Jaspers apelira na čovjeka, da se tome odupre, suprotstavi, da takav život preinači, da se od njega oslobodi, da se osamostali, da bude ono što zapravo jest, da se opredijeli za samoga sebe i da se odlučno založi (na raskrižju raznih mogućnosti) za samouzbiljenje ili egzistenciju“ (Ibid.). To je sasvim ispravna Zimmermannova rekapitulacija temeljnih Jaspersovih filozofskih nastojanja, čiji je krajnji cilj „sloboda“, ali ne sloboda kao α-ναρχη, već *transcendentalno* mišljena sloboda, „u kojoj putem poslušnosti prema važećim normama nalazim sebe slobodnog, kao mene samoga, [a to je] aktivna sloboda nasuprot čisto pasivnom znanju i nošena je relativnom proizvoljnošću u samovolji (Willkür)“ (Usp. Jaspers 1932: 178). Premda „samovolja“ nije za njega nikakva sloboda, nego je izložena nepromišljenoj „proizvoljnosti“ pukog izvršavanja poradi izvršavanja samog, što dakako može biti pogubno u danim povijesnim trenutcima, ipak Jaspers dopušta da „*bez samovolje nema nikakve slobode*“ (Ibid.), jer onda se ni u kojem smislu ne bi moglo govoriti o pravoj „autonomiji subjekta“ koja

se doista ozbiljuje samo pod pretpostavkom one *transcendentalno* stečene „poslušnosti prema važećim normama“, bez koje (poslušnosti) ne bi bilo moguće nikakvo zasnivanje neke već intersubjektivne zajednice koja bi po Jaspersu trebala jamčiti „egzistencijalnu slobodu“, slobodu koja je s onu stranu svakog opredmećenja i uopćavanja.

Govor o slobodi, koji se rukovodi bilo kojim unutarsvjetovnim ili „prekosvjetnim“ principom, često puta u ime toga principa guši samu slobodu:

> Jaspers ukazuje na to da svaki govor o slobodi u političkom, društvenom, religioznom ili osobnom prostoru ostaje besmislen ukoliko nije dovoljno osvijetljen pojam filozofske slobode… Jer sloboda nije nikakav predmet, nema nikakav istraživi opstanak koji postoji u svijetu, nije shvatljiva nekim definiranim pojmom. Samo propitivanje, u kojemu samobitak ujedno pita i odgovara, dotiče okružje slobode.“ (Usp. Pfeiffer 1975: 60)

Nasuprot ovoj tvrdnji *katoličkoga* mislitelja Helmuta Pfeiffera, Zimmermann kao „noetičar“ smatra da *nužna* objektivna spoznaja leži u temelju *nužne* slobode koja onda nije nikakva sloboda upravo zato što tako mišljena sloboda nema nikakve mogućnosti osim da bude slobodna! Za Zimmermanna je „egzistencija“, onako kako je misli Jaspers, „ne-nužna“, zato što u svom samoozbiljenju nije ovisna o „apsolutnom biću“ i time je na stanovit način „otpad od cjeline“ u Tominom smislu i utoliko ontološki nužno „zla“ (*malum*).

Zimmermannov postulat *nužnosti slobode* jednako tako čini suvišnim pitanje o čovjekovu „takobitku“ (*Sosein*), jer to pitanje po njemu vodi u jednu vrstu psihologizma koji izravno priječi da se dospije do univerzalno-antropološkoga temelja onog ljudskog, naime do njegova „štostva“ („proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens“) (Usp. Akvinski 1485: 84 a. 7.), čime se dakako ukida svaka mogućnost onoga što se od Kanta podrazumijeva pod filozofskom antropologijom. Zimmermann kao da ne želi vidjeti da se čak i to „štostvo“ kod Jaspersa ozbiljuje tek u „komunikaciji“, tj. čovjek ozbiljenje svojega „samobitka“ postiže samo posredstvom Bližnjega, zbog čega on *mora* sudjelovati u toj komunikaciji poradi sebe samoga, a iz koje tek može izaći na vidjelo čak i nešto poput njegove *quidditativne* odredbe, premda čovjek po Jaspersu ostaje samome sebi beskonačna zadaća, ali uvijek pri jasnoj svijesti o tomu da *egzistencija prethodi esenciji* (Usp. Sartre 1964: 163-168).

Premda Jaspersu „veoma priznaje tendenciju za integracijom čovjeka“, Zimmermann ga „von Gott her“ ipak upozorava da „nije čovjek slobodan u tom smislu, da od njega zavise vrednote, nego ih (a to znači 'savjest') pronalazi kao nezavisne, općenito važeće, objektivno obvezatne“ (Usp. Zimmerman 2001: 331). To opet nije ništa drugo nego Zimmermannova preinaka Schelerova nauka o selekciji: čak i ako postoje vječne i nepromjenjive istine i

vrednote, tek egzistencija *odlučuje* o tomu koju će od tih vrednota pokušati ozbiljiti u vlastitu životu. To uviđa odmah i sam Zimmermann kada kaže da ta „općenitost“, npr. pravednost, bez svojega konkretiziranja ostaje puka ideja.

„Normativni poredak života“ mora po Zimmermannu ležati u temelju povijesti, *država Božja mora se ozbiljiti u državi zemaljskoj,* jer bez toga po njemu egzistencija ne može naći nikakav „smisao“ vlastita života, nego tone u „vjeru u prazninu i tamnu transcendentnost“ (Ibid.). Nasuprot Zimmermannu, mogli bismo reći da transcendencija za Jaspersa nije ništa „tamno“ i „nerazgovijetno“, ali je – kao što smo već spomenuli – razvidno da se kod Jaspersa zamah egzistencije odvija isključivo „via negationis“, s jedne strane kao prevladavanje vlastitoga predmetnoga postojanja u „opstanku“ i s druge strane kao prevladavanje cjelokupnoga predmetno danoga svijeta prema iskustvu *samodanosti transcendencije* u njezinoj punoj samoizvornosti, naravno ukoliko je takvo što uopće moguće. Jaspers naime *vjeruje* da je „egzistencija“ sama po sebi „već neko transcendiranje povrh cjelokupnoga svjetobitka (*Weltsein*). Ali je egzistencija još uvijek samoj sebi imanentna. Ona je u bezuvjetnosti svoje apsolutne svijesti kod same sebe, postajući vidljivom u svijetu, dolazeći do same sebe, djelovanjem u svijetu, i komunikacijom s drugim egzistencijama“ (Usp. Jaspers 1947: 631). Dakako da se u pogledu tako *mišljene* transcendencije Jaspersu može uputiti vrlo ozbiljan prigovor koji se temelji na Hegelovoj filozofiji apsolutnoga duha, što u ovoj svezi Zimmermann uopće nema u vidu. Naime, ukoliko je imanencija samoj sebi *imanentna* kroz cjelokupni drugobitak svijeta pa i u komunikaciji, ne znači li to u konačnici – kao i kod Hegela – da ona kroz cjelokupnu tu zbiljnost vodi jedino i isključivo „monolog“ poradi same sebe, dakle ne poradi tih bližnjih niti poradi svijeta kao takvoga?

To ćemo pitanje dakako ostaviti *privremeno* otvorenim!

U ovome dijelu razmatranja za Zimmermanna je najbitnije to što „je Jaspers čovjeka *iskorijenio iz objektivno vrijednosnih stvarnosti*“ (Usp. Zimmerman 2001: 331) iz onih stvarnosti, čije je zbiljsko postojanje zajamčeno jedino religijskim autoritetom, a o kojima egzistencija kao takva nema mogućnosti nikakva znanja, već samo bespretpostavnoga religijskog vjerovanja. No Jaspers i Zimmermann svakako bi se mogli složiti u jednome: *postoji „stvarnost“ koja je neovisna o mišljenju,* no ona je po Jaspersu *nespoznatljiva* bez mogućnosti egzistencijalnoga čitanja šifri transcendencije, a za Zimmermanna *spoznatljiva* u cijelosti u svojoj racionalno-predmetnoj danosti. Upravo zbog toga Zimmermann *zaključno* naziva Jaspersa *agnostikom*: on odbacuje „racionalne“ (objektivne) istine u pogledu Božje egzistencije te u svojoj *egzistencijalnoj antropologiji* pretvara i Isusa samoga u „*mitologiju*“, „po starim stopama F. Straussa“ (Ibid.).

4.6. 'Tamna transcendentnost' i 'kršćanska egzistencija'

U cjelokupnom 3. poglavlju trećeg dijela knjige o Jaspersu, Zimmermann samo uvodno spominje članak G. Imlea „Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers“ (Usp. Imle 1938). Uzaludno tragajući za tim člankom nisam mogao provjeriti u kojoj je mjeri Zimmermann *doslovce* preuzimao ili prepričavao njegove stavove, tako da sam u ovom dijelu „osuđen“ vjerovati Zimmermannu na riječ, tj. da su izneseni stavovi *njegovi* stavovi.

Povrh svih ranije iznesenih razumijevanja Zimmermann ovdje shvaća „egzistenciju“ kao „svjestitost (uočenost) vlastite individualnosti kao jedine u svojim mogućnostima samouzbiljavanja, [ona se osniva na vjeri u samouzbiljavanje,] u emancipiranju pravog ili slobodnog bitka od empiričkog opstanka. U egzistencijalnoj svijesti to je apel na samouzbiljenje ili na formiranje empiričke personalnosti prema ideji (bezuvjetnoj normi) samoga sebe. Egzistencija je originalna aktivnost svijesti, nije tek ponavljanje života; od predmetnog zbivanja 'skačem' k sebi kao slobodi, doživljujem sebe nad situacijom“ (Ibid. 333) Već smo u početku naznačili da se Jaspersovo razumijevanje egzistencije bitno razlikuje od onog „francuskog egzistencijalizma“ poput drugih, tada vladajućih „izama“ koji – svaki na svoj način – *izoliraju* jedan isječak iz obuhvatnoga, ističu ga kao temelj svega, čime se potpuno gubi iz vida sveukupna povezanost imanencije i transcendencije u onom obuhvatnom svih obuhvatnih:

> Izoliranje načina obuhvatnoga može se okarakterizirati na svaki način. Svijest uopće postaje ispraznost onog puko općeg razuma, opstanak postaje besmislena činjeničnost pukoga opstanka, transcendencija puka onostranost itd. Za svako obuhvatno, ukoliko se ono hoće zatvoriti u sebe i izolirati, može se stoga reći (i za to navesti jedno ime koje izričito označava gotovu zabludu): puki opstanak (naturalizam), puki razum (racionalizam), puki duh (idealizam), puki svjetobitak (pozitivizam), puka egzistencija (egzistencijalizam), puka transcendencija (akozmizam). Svaki put ono što bitkuje iz vlastita izvora nije više navlastito bitkujuće, nije više sebeozbiljujuće, ukoliko gubi odnose prema drugim izvorima. (Usp. Jaspers 1947: 165)

Stoga za Jaspersovu filozofiju egzistencije, „egzistencija“ nema nikakav povlašteno-istaknuti status u odnosu na druge načine obuhvatnoga, kako to tvrdi francuski egzistencijalizam, i time je „apsolutizira“, tj. čini isto što i drugi „izmi“. Ono što je razlikuje od drugih načina obuhvatnoga jesu njezina „jednokratnost“ (*Einmaligkeit*) i „nezastupivost“, ali ona u pogledu *apsolutnoga* bitka može imati samo funkciju *znaka*, odnosno *svjedočanstva bitka*

u samobitku koji je upravo egzistencija. (Ibid. 76, 86)[176] Kako bi se izbjeglo to apsolutiziranje, egzistencija se po Jaspersu uvijek mora promatrati *sub specie* obuhvatnoga i apsolutne slobode,[177] jer u suprotnome bi se mogla razumjeti kao apsolutni, na samome sebi zasnovani subjekt njemačkoga idealizma. Upravo kao *susretnuta* od apsolutno i nedodirljivo Drugoga, egzistencija u toj svojoj pogođenosti i nemoći da *obuhvati* to Drugo, jedino što može učiniti jest da se potpuno otvori prema njemu, kako bi upravo u njegovu horizontu iskusila i sve svoje bitne egzistencijalne mogućnosti kao vlastiti *pravi* bitak.

To samoočitovanje transcendencije u individualnoj volji nije kod Jaspersa – kako primjećuje i sam Zimmermann – posredovano nikakvom „vanjskom instancijom", pod kojom Zimmermann nedvojbeno podrazumijeva Crkvu kao isključivi autoritet istine u ovome svijetu, nego se egzistencija mora izboriti za svoju slobodu, kako bi se uopće mogla otvoriti prema toj apsolutno slobodnoj transcendenciji. Ili drugačije rečeno - egzistencija se mora uzdići iznad svog pukog predmetnog opstanka kako bi se u njoj doista moglo događati to transcendentno, ali ne kao puka *imanencija* svijesti, kako misli Zimmermann, već upravo obratno - kao *neprisutna prisutnost* koja nas kao takva bezuvjetno obvezuje na odgovorni samobitak u svijetu. To otvaranje egzistencije prema transcendenciji nije po Jaspersu nikakav tijek *objektivnoga spoznavanja*, već prije svega *bezgranična ljubav* prema onome što izvan svijeta bitno sačinjava svijet.[178] Stoga, „u religiju stavljati neki sadržaj (kao Božju odredbu) znači 'praznovjerno znanje', fanatično mnijenje, a ne vjera iz ljubavi. Ona ne može priznati 'objektivnog Boga', jer bi se time izgubila egzistencija, čovjek bi izgubio slobodu samstva usljed spoznate Božje odredbe" (Usp. Zimmerman 2001: 334). To je točno ukoliko znamo da je Bog *kauzalne metafizike* „ravnodušni Bog" (J. Moltmann) koji se, kao „prvo pokretalo", više ne brine za

[176] Pritom moramo imati uvijek u vidu da je čovjek u odnosu na bilo koju dogotovljenu egzistencijalnu formu bitka uvijek bitno „*moguća* egzistencija" i to po Helmutu Pfeifferu (Usp. Pfeiffer 1975: 53) iz pet razloga: „1. Nezadovoljstvo nama samima; 2. bezuvjetno, kojemu se podčinjavamo; 3. poriv u nama za Jednim; 4. neshvatljivo sjećanje svijesti – Jaspers pritom aludira na Platonov nauk o anamnesis i Schellingovu su-znanost (Mitwissenschaft) Stvaranja – 5. svijest o besmrtnosti koja za Jaspersa ne znači daljnji život, već zaštićenost u vječnosti koja gasi vrijeme".

[177] Ovdje imamo svojevrsni paradoks u Jaspersovu shvaćanju slobode: ona je u svom egzistencijalnom izvršenju *apsolutna*, no kao „regulativna ideja" *darovana* (ono „biti samome sebi darovanim od transcendencije"), čime Jaspers možda nesvjesno dospijeva u dvostruku teškoću: ako je *apsolutna*, sloboda ne može biti uvjetovana ničim drugim osim samom sobom, te ako je *darovana*, ona je bitno neslobodna. S druge strane: ukoliko se u vlastitu egzistiranju stječe *voljnom* odlukom za prevladavanjem cjelokupnoga predmetnoga opstanka u svrhu potpunoga otvaranja egzistencije za transcendenciju u smislu *dopuštanja* da se bude određeno njome, sama ta prividna *voljna odluka* jest bitno neslobodna jer joj u temelju leži ono (možda *platonski* mišljeno) pred-znanje (*intuicija*) o *Darovatelju*, što i Kantov kategorički imperativ i Jaspersovo shvaćanje autonomije volje i slobode dovodi u vrlo ozbiljne probleme, dakako mnogo više Jaspersa nego Kanta.

[178] Samo „bezgranična ljubav" zaokuplja cijeloga čovjeka i s druge mu strane ne dopušta da susretnuto biće u svijetu doživljava kao nešto predmetno. Samo tako shvaćena potpuna i bezuvjetna ljubav kao radikalna otvorenost može biti horizont samoočitovanja transcendencije ili, kako kaže sam Jaspers: „ljubav i ljubav prema istini su isto" (Usp. Jaspers 1947: 743).

pokrenuto, tj. za svoje stvorenje, niti je – kako kaže Moltmann, sposoban „su-patiti“ sa svojim stvorenim. U racionalnoj ontoteologiji: *odredba Boga zamjenjuje Boga*, tako da se u njoj više uopće ne radi o Bogu, nego o onome što je Schopenhauer (a s njim i Nietzsche i Heidegger) davno nazvao „predstavom“, u kojoj je sam Bog *stavljen* na raspolaganje poput svakog drugog bića u svijetu. Izričući te odredbe Boga, odnosno *priričući* mu svojstva, ta se racionalna ontoloteologija postavlja iznad Boga samoga zato što je ona sama sada *subiectum* toga priricanja i Bog je to što mu ona kaže da „jest“. Stoga – kada primjerice uzmemo u obzir Nietzscheov nihilizam – može se vrlo lako shvatiti da je on usmjeren s jedne strane na toga „subjekta“ priricanja (religija i teologije) i s druge strane na same te predikate (*unum, verum, bonum, pulchrum* itd.) koji su čiste ljudske, unutarsvjetovne tvorevine za iskazivanje svojstava bića, čime se – rečeno s Heideggerom – potpuno previđa ona „ontološka diferencija“, u našemu slučaju između Boga i čovjeka i njegova svijeta. No Zimmermann dobro primjećuje da Jaspers – vjerojatno pod utjecajem Spinoze – promatra samorazvoj egzistencije pod vidom ideje beskonačnosti, koja dakako nije nikakva brojčana (jer tada bi bila izbrojiva), već duhovna beskonačnost kao beskrajnost mogućnosti egzistencijalnoga samoozbiljavanja. To je za Zimmermanna sizifovski posao i drama egzistencije jer je ta beskonačnost nedostižna. Ona to doista i jest na razini kategorijalne spoznaje, no ona je uvijek prisutna kada se u danome trenutku *slobodno odlučujem* za bilo koju od mnoštva tih mogućnosti.

Zimmermannu je, s druge strane, jasno Jaspersovo „ignoriranje“ neoskolastike, premda odmah u nastavku i sam napominje da se u Kantovom i Jaspersovom zagovaranju „autonomije volje“ radi o potpunom ukidanju svake „odredbe“ volje, posebice one koja dolazi od nekoga nadosjetilnog i nadsvjetovnog principa. Tu autonomiju volje Zimmermann međutim sasvim krivo shvaća kao čovjekovu slobodnu odluku za Boga, čija je krajnja svrha zasluživanje onosvjetnoga života, dakle opet bitno *eshatološki*.[179] Čovjeku je „dosuđen“ *posmrtni* život i on u pogledu svojega ćudorednog djelovanja nikada ne može biti *onkraj* dileme *dobra i zla* (Nietzsche), tj. ne može a da ne bude „kršćanska egzistencija“, jer egzistencija *kao* egzistencija nije za Zimmermanna ništa drugo nego „otpad“ od jedine prave (kršćanske) egzistencije. Ta bi se kršćanska egzistencija trebala po Zimmermannu zasnivati na „objektivnim istinama“[180] o

[179] „Po moralnom nastojanju s *religijskom* motivacijom dobiva onda i čovjekovo samouzbiljivanje svoju smislenu sadržinu, tj. čovjek sebe po moralnoj normi slobodovoljno oblikuje, znajući da time postizava beskonačno dobro. Ovoj naravno-religijskoj egzistenciji je onda kršćanska egzistencija kao teoretski-praktična nadgradnja, ukoliko čovjek sebe izgrađuje na osnovu vjere u Kristom obznanjene Božje istine“ (Usp. Zimmermann 2001: 336).

[180] „Osnovna je Jaspersova misao: nasuprot ubačenosti u svijet, čovjek može da se voljno osamostaljuje (u slobodnoj oživotvorbi samoga sebe) – tako, da u toj 'egzistencijalnoj' sferi (samouzbiljavanja *nema racionalno-objektivnih stvarnosti, koje bi motivirale voljnu aktivnost* (= volutaristički subjektivizam). Zašto? Zato (po

jednako tako „objektivnom Bogu“ te racionalne ontoteologije, u kojoj vlada slijepa nužnost između uzroka (nepokretno pokretalo) i prouzročenoga (pokrenuto biće).

Zimmermann je dakako u pravu kada tvrdi da egzistencija „*nije odvojena od racionalno-objektivne svijesti*“ (Ibid. 339), - ona to doista nije, na razini pukog predmetnog opstanka, ali ona se odvaja od tako konstituirane svijesti upravo kada zamahom k transcendenciji prevladava tu svoju *predmetnu* određenost, zbog koje ni samoj transcendenciji ne bi mogla pristupati nikako drugačije nego opet predmetno. Religija može, doduše, biti „motivacijski kompleks“ za samu egzistenciju, ali samo kao *rezervat šifri*, tragova transcendentnoga, koje dešifrirati može samo egzistencija koja se – zabrinuta za vlastiti bitak – nastoji potpuno osloboditi svake „odredbe“ koja ne izvire iz nje same i njezina svijeta. Međutim, po Zimmermannu, u tako shvaćenoj egzistenciji i svijetu može se jedino ukazati „tamna transcendentnosti“ (Ibid. 340), što je – rečeno sada upravo protiv Zimmermannove ontoteologije – doista točno ukoliko s Jaspersom prihvatimo da se transcendencija nikada ne može očitovati ni u kojem predmetnom obliku, već kao „fenomen“, u pravom smislu riječi, ona nužno ostaje „tamna“ u takvome svijetu, polazeći od kojeg je Toma Akvinski izvodio svoje dokaze o Bogu. Za egzistenciju, smatra Zimmermann, „nema općevažećih spoznaja ili takvih istina, koje bi se dale direktno dalje prenositi na druge ljude, nego se na njih *apelira, neka se ne gube u nepravom životu svakidašnjice, neka ju (transcendirajući k Bogu) obrate u slobodni, pravi bitak samstva*“ (Ibid. 341). I Kierkegaard i Jaspers bi se sigurno, gotovo u potpunosti složili s ovim Zimmermannovim riječima, no taj „slobodni bitak“ podrazumijeva i po Kierkegaardu i po Jaspersu „strepnju“ i neizvjesnost zbog neposjedovanja sigurnoga znanja; je li ono što nas oslovljava u našoj vlastitoj egzistenciji doista transcendencija ili ono što me odvlači od mene samoga i dovodi me do samogubitka? Egzistencijalno *transcendiranje*[181] ne

Jaspersu), jer je u racionalno objektivnoj sferi samo ono što fenomenski važi općenito (zakonski)“ (Usp. Zimmermann 2001: 338) Zimmermann ovdje ne samo da previđa Kantovo jasno razlikovanje tzv. „fenomena“ i „noumena“, nego – nasuprot Dunsu Škotu – smatra da „racionalno-objektivna stvarnost“ motivira našu volju, što je potpuno krivo imamo li u vidu da volja – da bi uopće htjela bilo što drugo – mora najprije htjeti samu sebe (tzv. „volja za volju“), jer samo tako ona može biti slobodna za svaki slobodni pristup bilo kojemu biću i njegovoj samodanosti. I treće: „fenomen“ kao ono što se pokazuje na samome sebi (Heidegger) ne podliježe nikakvim zakonitostima pojavljivanja koji ne izviru iz njega samoga, jer tada bi upravo bio ukinut u toj svojoj fenomenalnosti!

[181] U ovoj svezi Zimmermann navodi nekoliko bitnih značenja *transcendiranja* i *egzistiranja*: „'transcendirati' je višeznačan izraz za 'prelaziti', 'preskočiti' 1. od misaonog akta k objektu, 2. od svijesti k izvansvjesnoj zbiljnosti, 3. od iskustva k neiskustvenoj zbiljnosti, 4. – u strogom smislu – od svijeta k njegovu praosnovu, Bogu. 'Egzistirati' – prema extra sistere – znači postojati 'izvan' same mogućnosti, dakle zbiljski biti, također 'izvan' uzroka; dok u egzistencijalističkom smislu – prema ex sistere – znači 'iz' sebe uzbiljiti mogućnost zapravog bitka“ (Usp. Zimmermann 2001: 342). Ako je „ex-sistere“ kao „iz-stajavanje“ zapravo ozbiljenje egzistencije iz nje same u horizontu svijeta, onda se „transcendiranje“ može razumjeti ne samo kao uspon od osjetilnoga k nadosjetilnom

znači za Jaspersa samo tijek osvjetljavanja vlastite egzistencije, nego i temeljni način osvjetljavanja one „tame transcendencije“ predmetnoga bitka u svijetu u kojemu Bog nužno ostaje „skriveni Bog“ kojega nije u stanju rasvijetliti nikakva racionalna ontoteologija koja time samo još više *gura* Boga u tu tminu.[182]

Transcendiranje ne znači nikakvo napuštanje svijeta, naprotiv, ono se događa upravo i jedino unutar svijeta i to – kako uočava i sam Zimmermann – kao „stvaralački čin“ kojim se djelatno otvaram prema svijetu u cjelini, transcendenciji i naposljetku prema samome sebi u horizontu te potpune otvorenosti. Transcendiranje je u tom smislu „samostvaranje“ (*Selbstschöpfung*) kao prave egzistencije u trajnom „ponoru“ između čovjeka i Boga, zbog čega se Jaspers po Zimmermannu „približuje *dijalektičkoj teologiji*, prema kojoj je nepremostiv jaz između čovjeka i Boga (gledajući na samu ljudsku narav, po istočnom grijehu); niti je sposoban išta *znati* o Bogu, niti išta *dobro učiniti* (kao zaslužno). Napose se ovi teolozi obaraju na analognu spoznaju Boga. I oni kažu da čovjek traži Boga kao nešto 'posve drugo', no ne samo 'posve drugo' (što svi vrlo dobro znamo), nego kao posve nespoznatljivo. Kaže se da za njim 'vapimo' (što je ipak dobro djelo). Jaspers bi se mogao doista označiti pripadnikom „dijalektičke teologije“[183] po svom temeljnom usmjerenju na riječ *Svetoga pisma* onkraj svih teoloških (*službenih*) tumačenja, posebice zato što se kroz Bibliju provijava „vrtlog krajnjih mogućnosti“ (Usp. Japsers 1955: 91) čovjekova bitka, vrtlog nastao iz mitova, društvenih okolnosti, primitivnih slika svijeta. Možda Jaspers nije u pravu kada smatra da Bibliji nedostaje „filozofska samosvijest“, jer upravo zahvaljujući Bibliji, Toma Akvinski je uspio izgraditi monumentalnu građevinu „svete znanosti“ (*scientia sacra*) koja daleko nadilazi „teologiju teologâ“ i samu filozofsku refleksiju u suvremenom smislu riječi, ali sadrži onu iskonsku *mudrost* bez koje nema ni valjanoga promišljanja smisla čovjekova bitka.[184] Ono što Jaspersa

---

itd., već bitno kao uspon egzistencije do *prave* egzistencije na način radikalnoga samoprevladavanja u svakoj predmetnoj odredbi.

[182] Zimmermann dobro uviđa da Jaspers, razumljivo, ograničava „razumsku (intelektualnu, racionalnu) spoznaju naprosto [na predmetni svijet, na] ono što nam je pojavno dano, a uzima u obzir svijest, kojom mogu reći '*ja jesam*'. To mu je odskočnica filozofiranja ili svjesnog osvjetljavanja o tome, *šta mogu da budem po osnovu* temelju, počelu, Grund) *jastvenog života* ili po praizvoru (Ursprung) svijesnog doživljavanja (mišljenja, voljnog djelovanja), tj. ja *kao egzistencija*“ (Usp. Zimmermann 2001: 348).

[183] Hans Küng vidi u „dijalektičkoj teologiji“ izraz *razočarenja istinom* koja je izašla na vidjelo nakon katastrofe I. svjetskog rata, istinom svih do tada važećih autoriteta i potpunim slomom društva i kulture, u odnosu na koji Karl Barth, jedan od glavnih predstavnika te vrste protestantske teologije, zahtijeva „dalje od subjektivnoga iskustva i pobožnoga osjećaja k Bibliji; dalje od historije k Božjoj objavi; dalje od religioznoga govora o pojmu Boga k navještaju riječi Božje; dalje od religije i religioznosti ka kršćanskoj vjeri; dalje od čovjekovih religioznih potreba k Bogu koji je 'sasvim drugi', vidljiv jedino u Isusu Kristu“ (Usp. Küng 1984: 188).

[184] U toj se *svetoj znanosti* „radi, dakle, o jednom cjelovitom i raznovrsnom sustavu priopćavanja Božje objave, u kojemu glavni i izvorni dio predstavlja Sveto pismo, dok su teologija kao znanost, propovijedanje, upućivanje početnika i drugi oblici izlaganja Objave izvedeni, tumačiteljski dijelovi te doktrinarne cjeline“, tj. *sveta znanost*

privlači Bibliji jest njezino *povijesno iskustvo istine*, one istine koja niče iz čovjekova neposrednog iskustva svijeta i transcendencije i koja kao takva predstavlja nužni uvjet svake „refleksije“, pa i filozofske. Samo u tom smislu Jaspers se može označiti kao *baštinik* te „dijalektičke teologije“, premda se ne smiju zanemariti ni utjecaji Kantova „pijetizma“. To drugim riječima znači (kao što to neprestano ponavljam) da Jaspers nije nikakav „agnostik“ zato što cijelo vrijeme, u svim svojim djelima nastoji *poštedjeti* transcendenciju od svih njezinih krivih teoloških tumačenja u osjetilnim „pred-stavama“. Ili rečeno sa sv. Augustinom, čovjek se treba osloboditi svih „osjetilnih slika“ zahvaljujući kojima je *zaboravio* Boga (Usp. Oslić 2002: 47) ili – kako prihvaća i sam Zimmermann – „mora srcem odumirati za sve što bi ga odvraćalo od neprolaznoga dobra“ (Usp. Zimmermann 2001: 650), kako je to davno naučavao Platon u svojoj „tanatologiji“. Zimmermann s Jaspersom također primjećuje da je „ljubav“ pokretalo volje za transcendiranjem (Jaspers, Welte), a ne „razum“ racionalne ontoteologije, u kojoj vlada slijepa i bešćutna fizičko-metafizička kauzalnost.

4.7. 'Darovanost' sebi od strane transcendencije

Ma koliko zvučala teološki, ova Jaspersova sintagma sugerira prije svega i isključivo jedino to da je egzistencijalno iskustvo transcendencije sukonstitutivni uvjet egzistencije same, jer se to s jedne strane događa u potpunoj i bezuvjetnoj slobodi i s druge strane kao radikalno transcendiranje svakoga predmetnog oblika opstanka. Zbog toga se kod njega – kako primjećuje i Zimmermann – uopće ne radi o nekoj „objektivnoj istini“, jer ona nas uvijek iznova baca u taj predmetni opstanak i time – upravo nasuprot Zimmermannu i cjelokupnoj racionalnoj ontoteologiji – priječi egzistenciju na njezinu putu otvaranja prema transcendenciji. Zbog toga se i sama filozofija razumije kao „biti na putu“ (Usp. Jaspers 1949: 14) u kojemu svaki odgovor postaje novim pitanjem, tako da „objektivna istina“ u svojoj *dovršenosti* postaje izvorom neslobode i nemogućnosti daljnjega napredovanja kao samoprevladavanja, čemu dakako u izravnoj opreci stoji *kršćanski način mišljenja*: „Crkveno autoritarni način mišljenja odbacio je samostalnu filozofiju zato što udaljava od Boga, zavodi na svjetovnost, kvari dušu onim ništavnim“ (Usp. Jaspers 1949).[185]

„*po-učava* (docet) čovjeka o onome što je razumski i filozofijski nedokučivo, transcendentno (quaedam quae rationem humanum excendunt)“ (Usp. Vereš 1978: 18, 19).

[185] Zimmermann ovdje propušta nastavak ovoga navoda u kojemu Jaspers izravno kritizira Marxovu 11. tezu o Feuerbachu, a time i marksističku tezu o *revolucionarnoj* promjeni svijeta uopće: „Političko-totalitarni način mišljenja uputio je prigovor: filozofi su svijet samo različito tumačili, radi se o tomu da ga se promijeni. Za oba ta

Filozofiranje po Jaspersu ne izvire samo iz „čuđenja“ ili „divljenja“ (θαυμαζειν), već prije svega iz egzistencijalne nevolje svijesti o vlastitoj smrtnosti, patnji, krivnji, koja nas prati cijelog našeg života i time bitno su-konstituira naš bitak-u-svijetu, onkraj svih spekulacija o onostranome. No najveća je nevolja egzistencije to što se čovjek svugdje u svijetu susreće gotovo isključivo samo sa *dvojnim* djelom, cjelokupni horizont bića *proizveden* je putem tehnike u puku *predmetnost* pred kojom Bog nužno ostaje „skriven“, više se ne obraća izravno čovjeku kao u Starome zavjetu, a s druge strane ni sam čovjek – duboko uronjen u osjetilnost – ne bi više mogao razumjeti taj govor transcendencije. U takvoj situaciji sam čovjek kao pojedinac mora odlučiti „što je za njega izvjesnost, bitak, pouzdanost“ (Usp. Jaspers 1949: 23), tj. mora u tom svijetu ponovno naći uporište i oslonac, ali sada bez ikakva jamstva o valjanosti vlastite odluke, za koju mora snositi bezuvjetnu odgovornost. Bog je odsutan zbog izostanka međusobne ljudske ljubavi i samo porastom ljubavi prema stvorenom čovjek može napredovati i u svojoj slobodi, u kojoj tek može prisustvovati, i Bogu, jer ljudi nisu samo puka prirodna bića,

> nego smo sebi darovani u našoj slobodi. Ukoliko ne ljubimo, ne možemo znati što trebamo, ne možemo iznuditi svoju slobodu. Kada slobodno odlučujemo i ispunjeni smislom prihvaćamo svoj život, tada smo svjesni da sebe ne zahvaljujemo nama samima. Na vrhuncu slobode, na kojemu nam se nužno pojavljuje naš čin, ne izvanjskom prisilom prema prirodnim zakonima neizbježnoga događanja, već kao unutarnji sporazum onoga koji uopće neće ništa drugo, tada smo u našoj slobodi svjesni sebe kao danih od transcendencije. Što je čovjek doista više slobodan, to mu je izvjesniji Bog“ (Ibid. 63).

Toliko o Jaspersu-agnostiku![186]

Čovjekov opstanak nije nikakav „materijal“ kojim čovjek može raspolagati „po slobodnoj volji“, kako misli Zimmermann (Usp. Zimmerman 2001: 356), već njegova najveća i nikada odgodiva *odgovornost*, i upravo se u stupnju te odgovornosti zrcali ono izvorno *ljudsko*

načina mišljenja filozofija je vrijedila kao opasna, jer ona je rastakala poredak, promicala duh neovisnosti…“ (Usp. Jaspers 1946: 63-72).

[186] Ovu tvrdnju moramo pojačati i s Welteovom konačnom tvrdnjom o Jaspersu koja je potpuno oprečna ranije iznesenim Zimmermannovim „objedama“ koje utoliko nemaju filozofski nikakvu argumentativnu snagu: „Kada se kod Jaspersa tako oštro naglašava nemogućnost znanja transcendencije, tada je oštrina toga jezika povijesno povezana s Kantovom kritičkom filozofijom i njezinim kriticističkim i agnostičkim nasljeđem. Kako će se vidjeti, to se u bitnome tiče samo *forme* misli. Sama stvar, o kojoj govori Jaspers, uistinu nema nikakve veze s agnosticitmom, jer kretanje, koje on nastoji opisati, svakako prodire upravo do krajnje jasnoće i izvjesnosti i također ih dostiže, ali dakako ne na način koji se razlikuje od cjelokupnog *imanentnog* znanja, a da time ni najmanje ne postaje 'neuman',„ (Usp. Welte 2007: 65). To uvijek moramo imati u vidu kako bismo se sačuvali svih mogućih ishitrenih „osuda“, s kojima ono kod Jaspersa izvorno mišljeno i intendirano nema dakako nikakve veze.

čovjeka i njegova dostojnost tog „dara“. Bez tako shvaćene „odgovornosti“ gubi se ona izvorna mogućnost *slušanja* Boga kroz sve stvoreno koje je učinjeno pukim predmetom, tako da u takvom svijetu „skriveni Bog odlazi u sve dalju daljinu, ako bih ga općenito i zauvijek htio shvatiti i pojmiti; on je neprekidno blizak kroz apsolutno povijesni oblik svog jezika u uvijek jednokratnoj situaciji“ (Usp. Jaspers 1949: 80). „Skriveni“ i „zaboravljeni Bog“ predmetnog svijeta ne može pružiti nikakvo „vodstvo“ (*Führung*) čovjeku koji je potpuno ogrezao u osjetilnost. Platon je tu konzekvencu u VII. knjizi svoje *Države* dotjerao do krajnosti, implicirajući da je samo „smrt“ kao radikalni raskid s tjelesnošću i osjetilnošću nužni i isključivi uvjet *apsolutne* spoznaje.[187] Zbog toga se takva vrsta *filozofskog transcendiranja* čini za Zimmermanna izričito i potpuno „besmislenom“ jer to transcendiranje *izmiče* razumu i njegovim spoznajnim moćima, na temelju kojih racionalna ontoteologija gradi svoju zgradu dokaza o Bogu, koju se nikako i nikada ne dovodi u pitanje.

„Unutarnje djelovanje“, individualno-duhovno oslobađanje za ono apsolutno duhovno (transcendencija) Jaspers naziva i „kontemplativno mišljenje“ kao *jedinstvo misli i bitka*. Ne radi se o nekom pukom *motrenju* (θεωρειν) poradi samog motrenja u Aristotelovu smislu, nego o praktičnom činu jer čovjek je u svojoj bîti nepodijeljen; mnogostrukost načina praktičnoga djelovanja nije stoga nikakav deficit, već nužni izraz te izvorne slobode i mogućnosti samoozbiljenja, ali uvijek pod vodstvom transcendencije, inače se to djelovanje pretvara u puku tehničku praksu proizvođenja:

> Konkretno djelovanje događa se ne samo iz logičkoga mišljenja koje bi za sebe bilo prazno, nego iz istine zahvaćanja zbiljnosti u ljudskoj povijesnosti. Ona se uvijek treba nalaziti u iznova iskušanim situacijama: u vjernosti temelju, ranijim radnjama, u pogođenosti proturječjem spram onoga što je do tada bilo mišljeno, u iznova usvajajućem mišljenju koje se ne zaboravlja. Praksa prethodi fiksirajućoj misli. Ali se praksa razumije tek kao svjetovna. Ona se obistinjuje i kontrolira kada se mišlju produbljuje u filozofsku cjelinu svijesti o bitku. (Usp. Jaspers 1947: 518)

Prvenstvo prakse pred mišljenjem znači neodgodivu nužnost djelovanja u „Ovdje“ i „Sada“ naše egzistencije. Ona može biti izravna reakcija što me trenutačno pogađa u danoj situaciji, tako da ona – promatrana iz tog motrišta – često može biti shvaćana i kao *nerefleksivni* čin, tj. kao puka kauzalno-psihička reakcija. Međutim Jaspers upozorava da upravo u takvoj situaciji raspolažemo „zalihom“ (*Vorrat*) prethodnoga znanja koja tom činu oduzima karakter

[187] To je na vrlo originalan način uvidio Karl-Heinz Volkmann-Schluck (Usp. Volkmann-Schluck 1989: 88-91).

onog puko kauzalno-psihičkog, tako da moj odgovor na danu situaciju uvijek podrazumijeva moje cjelokupno prethodno iskustvo svijeta u cjelini,[188] kao, dakako, i iskustvo susreta s transcendencijom, bez čega bi moje djelovanje ostalo zarobljeno onim predmetnim, a sam bi djelatnik bio puki „izvršitelj“ one reakcije.

[188] Tu se po Jaspersu nikako ne smije isključiti ni tzv. „rodno znanje“ koje sam zahvaljujući predaji naslijedio od mnoštva ranijih generacija!

5. RACIONALNA I VJERSKA METAFIZIKA TE FILOZOFSKA VJERA ONKRAJ RELIGIJE

5.1. Znanje, znanost i filozofija

Posljednji, četvrti dio svoje knjige Zimmermann započinje jednim navodom iz manjeg Jaspersovog spisa *Strindberg und van Gogh* u kojemu se o „zadaći“ filozofije kaže: „Filozofija nema vlastitog predmetnog područja, no predmetna istraživanja bivaju filozofska kada svjesno prilaze granicama i izvorima (Ursprünge) našeg postojanja“ (Usp. Jaspers 1970),[189] što je potpuno točno imamo li u vidu da gotovo nema teme bilo koje pojedinačne znanosti i njezinog predmetnog područja koja nije bila temom filozofskoga promišljanja i plodne kritike, pri čemu u njihovoj pozadini uvijek ostaje pitanje o „smislu“ tih spoznaja, tj. o njihovoj značajnosti za konkretni ljudski život. Tomu valja pridodati i vrlo oštru Heideggerovu primjedbu o znanosti da: „Znanost ne misli“ (Usp. Heidegger 1971: 4; Batovanja 2008: 401), ne zato što ne vlada suvereno u svom predmetnom području, već zato što – kako kaže Heidegger – „ne misli na način mislioca“. Zbog toga filozofija ima danas možda najveću povijesnu ulogu - uvijek iznova poticati pojedinačne znanosti na odgovornu samorefleksiju i samoosvještenje o vlastitim „izvorima“, jer ih se ne može *prisiliti* na promjenu stava prema cjelokupnoj zbilji. I Zimmermann je suglasan da „znanost ne može nikada dati ciljeve za život, njoj je nedostižna spoznaja bitka u cjelini“,[190] ali odmah prigovara Jaspersu kako po njemu Bog ne može biti „predmetom“ *znanstvenoga* znanja (Usp. Jaspers 1947: 32), što proizlazi iz Jaspersova shvaćanja znanja i znanosti uopće.

Budući da Jaspers „usvajajući“ Kanta ne želi prekoračivati granice iskustva, nego stvoriti uvjete za ulazak transcendencije u imanenciju na *nepredmetni* način, jasno je da ni njegov pojam znanja ne može biti razumljen u tradicionalnom smislu riječi. Upravo zbog toga Jaspers razumije znanje kao neprestano promjenjivo *stjecanje i posjedovanje stvarî i samoga bitka*, tj. ono je beskonačni tijek otklanjanja individualno-egzistencijalnih „predrasuda“ o izvanjskome svijetu koji opet svršava u „neznanju“ koje je tako samo iz motrišta predmetnog

189 Na istome mjestu Zimmermann navezuje još dvije Jaspersove tvrdnje: „Filozofija hoće dohvatiti vječnu istinu“ (Usp. Jaspers 1955: 117) i „Ali u vremenu nije objektivno pristupačna svršena istina. Ni čovjek kao pojedinac niti povijest ne mogu je drugačije shvatiti nego u pojedinačnoj iščezavajućoj“ (Ibid.).

190 Nasuprot Jaspersu Zimmermann želi pokazati „kako čovjek u životnim tjeskobama treba da bude nezavisan po transcendiranju, i kako ova pozicija nije 'vlastito predmetno područje' filozofije, jer se u predmetnom području kreće samo znanstveno znanje. Jaspers, naime, restringira značenje izraza 'predmet' i 'znanost' na sferu općevažećeg znanja – koje se osniva (objektivno) logičkim principom i operacijama obrazlaganja, zaključivanja – o pojavnom bitku, tako da ova misaona funkcija ne dopire do samog ('zapravo', eigentlich) bitka odn. dolazi u obzir za 'transcendiranje'. Bog, prema tome, ne bi mogao biti predmetom znanja, a onda i ne može da bude općevažećeg znanja (istine) o smislu života, o 'miru' kao definitivnom rješenju životnog zadatka, po čemu bi čovjek ispunio svoju nezavisnost“ (Usp. Zimmermann 2001: 484).

mišljenja koje je potpuno sigurno u svoje spoznaje i koje je utoliko potpuno neovisno o mom *subjektivnom* (kontingentnom) statusu. S druge strane, mi ne možemo na taj „objektivni“ način imati bilo kakvo znanje o „obuhvatnom“ – ne samo zato što ga pokušavamo zahvatiti *predmetno-pojmovno*, već zato što smo *obuhvaćeni* njime, tako da bi mogućnost znanja o njemu istodobno podrazumijevala da bi naše znanje bilo ono *obuhvatno obuhvatnoga*, tj. iznad njega. Nasuprot tomu, ne samo mi, nego je i svijet u cjelini kao horizont našega znanja obuhvaćen tim obuhvatnim, tako da nam je taj *horizont* neprekoračiv ili – kako bi rekao Nietzsche – svijet i bića u njemu iskušavamo uvijek u perspektivama,[191] nikada u cjelini – i otuda mnogostrukost iskustva koje nikada nije *apsolutno* ni *općevažeće*, kako misli Zimmermann. Ono bi to bilo kada bi počivalo samo na *adequatio intellectus et rei*, a ne na intersubjektivnoj „komunikaciji“, bez koje po Jaspersu nema nikakva napretka u spoznaji, dok je kod Zimmermanna spoznaja bitno *monološka*, tj. ne zahtijeva nikakvu *korekturu* tuđim uvidima putem kritičkog razmjenjivanja spoznaja. Ja nemam nikakve druge mogućnosti da ono što se događa u svijetu spoznam jedino iz *svoje* situacije i perspektive koja nikada nije cjelovita i ne može nikada zauzeti neko nad-motrište koje bi jamčilo objektivnost. Nadalje, dok za Zimmermanna znanje ne stoji ni u kakvoj korelaciji s povijesnim tijekom stjecanja znanja koji nije pravolinijski, već doživljava svoje uspone i padove, ono se za Jaspersa upravo *kumulira* kao *povijesno blago* ljudskoga roda koje pojedinac može uvijek aktualizirati u tijeku samoozbiljenja vlastite egzistencije, čime ne samo da oživljava „predaju“, nego dopušta da i ona progovori iz njega kao „jedini razumljivi bitak“ u Gadamerovu smislu. Tako shvaćena povijesnost za Jaspersa je uz svijet u cjelini horizont zamaha iz konačnosti k transcendenciji zato što su u njoj *nataloženi* najdublji slojevi čovjekova povijesnoga susreta i iskustva apsolutnoga bitka. Zahvaljujući tom *susretu* s predajom mi se možemo uzdići iznad svakog predmetnog odnosa i time omogućiti da transcendencija uđe u egzistenciju, čime ne samo da stojimo u predaji, nego se putem nje odnosimo prema apsolutnom bitku. Bez posvješćivanja tog povijesnog sadržaja nema nikakve mogućnosti „zamaha“ kao „otvaranja“ egzistencije za transcendentno ni razumijevanja njegove „poruke“ putem *šifri predaje*.

> Mišljenje obuhvatnoga iz cjelokupnoga opsega prostora koje treba osvijetliti baca utoliko odlučnije natrag k povijesnosti moje prisutnosti. Tek sada postaje moguće da mišljenje bude, a da ne ostane bez misli u skučenosti, da ne ostane slijepo i bezodnosno ukočeno. Upravo je punina povijesne dubine vezana za otvorenost

[191] Prema tom Nietzscheovom shvaćanju „perspektivizam“ zbog toga također govori da uopće ne postoji *jedan jedinstveni* svijet, već mnoštvo svjetova koji proizlaze iz tih različitih individualnih perspektiva što su ovisne o „mjestu«, „intenciji“i „interesu“ onoga koji tako pristupa svijetu i „usvaja“ ga iz svog, uvijek ograničenog horizonta iskustva (Usp. Nietzsche 1886: 125-133).

bezgranične širine, istina tla vezana za odnošajnost prema nedovršenosti bitka lišenoj tla. Samo širina mišljenja dovodi prisutnost do njezine čistoće. Odvažim li se ukinuti svako uporište u nekoj, samo krivo posviješćenoj cjelini bitka za mene, tada bivam koncentriran na moju prisutnost kao pojavu vječnoga bitka. (Ibid. 172)

Stojeći u povijesti, egzistencija se dakle potpuno otvara prema obuhvatnome koje nije nikakav bitak *za* mene, već prije svega bezgranična „širina" kao širina moje vlastite egzistencije koju ne mogu nikako iskusiti ostajući u granicama novovjekovnoga (apsolutnog) subjekta koji poput „vječnoga bitka" svako biće *postavlja* u bitak i time postaje *namjesnikom apsoluta* u svijetu koji je poput njega također u posjedu vječne istine. Premda se s time uopće ne slaže, Zimmermann u toj svezi dobro primjećuje da za Jaspersa u sferi egzistencije ne može važiti univerzalno[192] zato što svaka konačna egzistencija – kao što smo rekli – iskušava tu istinu *perspektivistički* (Nietzsche), jer kada bi svaki čovjek bio u posjedu apsolutno sigurnog znanja, istina bi podjednako važila za sve kao vječna i nepromjenjiva *dogma*, a sama bi *znanost* počivala na tim dogmama. To bi bilo moguće samo kada bi se znanost mogla utemeljiti kao apsolutno znanje ne samo o svijetu u cjelini, nego i o Bogu samome, čime bi teologija postala vrhovna znanost svih znanosti, bilo duhovnih bilo prirodnih, kao što je to bio slučaj u srednjem vijeku.

Uz Nietzscheov „perspektivizam" ovdje nikako ne smijemo zaboraviti *antropološku* i *intersubjektivnu* fundiranost cjelokupnog znanja, gdje filozofija po Jaspersu dobiva naročitu ulogu - za razliku od svih *znanstveno* spoznatih istina „kriterij istinitosti filozofije jest u ovome svijetu s ljubavlju naći put uma, pustiti misao da djeluje" (Usp. Jaspers 1951: 323), ali to njezino „djelovanje" nikako ne smije biti u vlasti znanosti i tehnike, tj. *instrumentalnog mišljenja*, već ispunjeno onom ljubavlju prema bitku koja me oslobađa svake požude i želje za raspolaganjem i istodobno čuva svetost i nedodirljivost bića u cjelini u njegovoj neraspoloživosti. Drugim riječima, *prema transcendentnosti bića čovjek se treba odnositi kao prema transcendenciji samoj*! Odnos na temelju ljubavi znači prije svega „podložnost" (*Untertänigkeit*) biću ili „bezuvjetno služenje Drugom" (Lévinas) u njegovoj nedodirljivoj drugosti, dakle u „Ovdje" i „Sada" neodgodive odgovornosti pred kojom pada svaka *objektivnost* bilo koje vrste spoznaje.

[192] Zimmermann to razumije ovako: „Filozofska 'istina' za njega i nije u općevažećem znanju, nego u nezavisnom 'transcendiranju' nekih pojedinaca… Svak na svoj način biva pravi (istinski) čovjek, a ta se 'pravost' sastoji u transcendiranju bez ikojeg znatljivog (wißbar) određenja, bez općevažeće istine. U svemu je 'možda' jedna vječna istina, pojedinci su mnogostruke istinske pojave, prekosvjetno odnošajni subjekti, - dok je znanost ('opća svijest') u odnošaju sa svijetom. Filozofiranje je Sizifov posao: dohvatiti nedohvatljivu vječnu istinu. Nije li onda filozofija – ali Jaspersova! – najveći negativum našeg života, kad pitanje o životnom smislu nema nikojeg stalnog odgovora kao mjerodavne upute za svakog pojedinca?" (Usp. Zimmermann 2001: 484)

U cjelokupnoj filozofiji egzistencije jedno od glavnih čovjekovih iskustava jest *temeljno iskustvo konačnosti*,[193] ali je za nju čovjek – kako s Jaspersom uviđa i sam Zimmermann – svjestan te konačnosti pod vidom bezuvjetnosti i beskonačnosti, tj. zahvaljujući ideji beskonačnosti koja ga neprestano potiče na njezino prevladavanje.

„Bezuvjetnost dolazi do izražaja u ispunjavanju odluke, što ga upućuje na podrijetlo, kojeg ne može istražiti u svojem konačnom opstanku. Beskonačnost dodiruje već sama naša misao beskonačnosti, zatim misao beskonačnog Božjeg znanja, napokon misao besmrtnosti" (Ibid.) – sve ono što je već Kant stavio u zagrade kao nespoznatljivo, no kod Jaspersa, kao što sam već rekao, upravo ta misao stalno tjera egzistenciju na samoprevladavanje u svim oblicima predmetnog bitka u smjeru beskonačnosti, tj. da se naprosto otvori prema njoj kao neraspoloživoj. Svijest o vlastitoj konačnosti usmjeruje egzistenciju na vlastiti samobitak i spašava ga od mogućnosti neprestanoga zapadanja u antinomije uma koji se nikako ne može osloboditi volje za dosezanjem te beskonačnosti, a to znači i besmrtnosti. Tim samoprevladavanjem čovjek neprestano „usavršava" samoga sebe u smjeru zadobivanja pravog bitka i upravo ta otvorenost predstavlja po Jaspersu „signum" njegove slobode, ali slobode koja kao potpuna prepuštenost samome sebi istodobno znači potpunu nesigurnost i nezaštićenost, život u odsutnosti bilo kakvog čvrstog temelja (*Bodenlosigkeit*) ili nîti vodilje kao autoriteta u Zimmermannovu smislu.

Zimmermann sada sebi s pravom postavlja pitanje, kako je „Božje vodstvo" (*Führung Gottes*) uopće spojivo s Jaspersovim shvaćanjem egzistencije kao zasnovane na samoj sebi, u čemu se po Zimmermannu zrcali njegova „*protureligijska* orijentacija"?

To pitanje i za Jaspersa i za Zimmermanna predstavlja ne ontološko, već bitno *moralno* pitanje, jer ako je čovjek samome sebi svrha i ozbiljuje se u pogledu vlastitoga, slobodnog izbora egzistencijalnih svrha, onda – kako s pravom uviđa Zimmermann – nije jasno kako Jaspers može ad hoc govoriti o egzistenciji kao „darovanoj" od strane transcendencije, odnosno kako čovjek može steći svijest o toj „darovanosti". To pitanje Jaspers pokušava riješiti na sljedeći način:

> Bitno je da čovjek kao egzistencija iskusi sebe u svojoj slobodi sebi darovanim od strane transcendencije. Tada sloboda čovjekova bitka postaje jezgrom svih njegovih mogućnosti u vodstvu po transcendentnosti. To je vodstvo radikalno drugačije od bilo kojeg drugog vodstva u svijetu, jer ono nije objektivno jednoznačno; ono se pokriva s

[193] „…(1) ne samo što je vitalno konačan (ovisan o okolnome svijetu u pogledu prehrane, osjetilne svijesti…), pojedinac je također (2) ovisan o drugim ljudima, o povijesnom životu zajednice, izložen je organima vlasti i može od njih stradati, nigdje ne nalazi sasvim sigurno uporište niti mogućnosti sretnoga života; (3) i ukoliko razumom nadilazi životinju, ipak je pritom vezan za osjetilno iskustvo" (Usp. Zimmermann 2001: 68-74)

potpunim oslobođenjem čovjeka zato što se događa samo slobodom stjecanja izvjesnosti o samome sebi. Božji glas leži u onome što se pojedincu, otvorenom za predaju i okolni svijet, nadaje u slobodi samouvjerenja i nema drugoga organa kojim bi se on čovjeku priopćio. Tamo gdje se čovjek iz dubine odlučio, on vjeruje da sluša Boga, a da ne zna nikakvim objektivnim jamstvom, što Bog hoće. (Usp. Jaspers 1955: 74-83).

To za Jaspersa znači da se čovjekova otvorenost prema transcendenciji može „odčitati" samo u sferi njegova konkretnog djelovanja i odnošenja prema bližnjima i svijetu u cjelini, jer se ta „ideja" zrcali upravo u tom konkretnom činu koji je uvijek izložen intersubjektivnoj provjeri i prosudbi putem „komunikacije" koja jedina može pokazati je li dotični doista na ispravan način razumio tu božansku „poruku", tako da otpadaju svaka apodiktična izvjesnost i jednoznačnost jer inače bi bila suvišna upućenost na bližnje koji mi jedini mogu jamčiti ne samo ispravnost mojega čina, nego naprosto *da sam Ja upravo Ja* (rečeno možda radikalno s Fichteom). Upravo zbog toga filozofiranje nije nikakav ekskluzivni „posao" filozofije i filozofa, nego najizvornija zadaća svakog pojedinca koji je u Heideggerovu smislu „zabrinut" (*bekümmert*) oko *smisla* vlastita bitka u horizontu samog bitka.[194] Iz toga, Zimmermann krivo zaključuje kako nas „Jaspers upućuje da filozofiramo o sebi, o svojem životu u svijetu" (Ibid.) što vrijedi samo u njegovoj početnoj postavci, jer on nas u konačnici upućuje na samoprevladavanje u predmetnom opstanku, čija je pretpostavka filozofiranje sâmo, jer ono nije nikakva isprazna spekulacija, nego izvire iz egzistencijalne nevolje koja nastaje iz nevolje okovanosti i obuzetosti onim predmetnim. Tek „život u svijetu s transcendentnošću" jamči tu slobodu od svake nevolje predmetnoga, ali ta transcendentnost ne zanima Jaspersa *kao* transcendentnost u apsolutnom smislu, već kao – kako dobro primjećuje Zimmermann – „transcendentnost u svijetu" kao spomenuta nit vodilja koja se može prepoznati samo na temelju mog vlastitog (samo-)transcendiranja kao slobode, čime bi se „glas Božji" mogao ujedno tumačiti i kao „glas savjesti" koji bi mogao nadomjestiti nužnost „Božjega vodstva", ali i utoliko više sâmu egzistenciju opteretiti bremenom isključive odgovornosti za samu sebe, jer „čovjek nije siguran da vrši volju Božju" (Ibid. 491) i on – osim onog intersubjektivnog – nema nikakvog drugog jamstva za ispravnost vlastita čina, tako da njegova moralnost ne može biti „mjerena" nikakvim izvansvjetovnim mjerilima, već samo onima koja se crpe iz neposrednoga

[194] „Put mislećega čovjeka jest život koji filozofira. Filozofiranje ide stoga od čovjeka do čovjeka. On je u svijetu jedno biće kojemu se po njegovu opstanku očituje bitak. On se u opstanku kao takvom još uvijek ne može ispuniti niti se zadovoljiti užitkom opstanka. On probija svaku zbiljnost opstanka koja se u svijetu prividno usavršava. On znade zbiljski sebe kao čovjeka tek kada, otvoren za bitak u cjelini, živi u svijetu s transcendentnošću. Prihvaćajući svoj opstanak ipak prodire k bitku. Zato što ne može sebe u svijetu pojmiti kao puki rezultat svjetskoga zbivanja. Zato prekoračuje svoj opstanak i svijet sve do temelja opstanka i svijeta, njegova života između porijekla i cilja." (Usp. Jaspers 1955: 137-142)

bitka-u-svijetu i „Zemlje“ u smislu Nietzscheova Zarathustre. Takvo Jaspersovo shvaćanje moralnosti Zimmermann označava kao „moral bez religije“ zato što Jaspers poput Kanta isključuje Boga iz sfere imanencije, a time i iz sfere slobodnoga ljudskoga djelovanja i jedino zadržava ideju beskonačnoga kao poticaj, možda na stanoviti način upravo u Lévinasovu smislu. Jaspersovo pozivanje na „Božji glas“ ili „Božje vodstvo“ za Zimmermanna je stoga potpuno proizvoljno, „prepušteno je sve uvjerenju, vlastitom prosuđivanju, komunikaciji s drugima, sve ostaje u lebdenju. To je, dakle, jedan lebdeći moral – lebdeći Bog“ (Ibid. 492), ne živi Bog u svijetu kršćanske Objave jer ovdje po Zimmermannu Jaspers svoj pojam transcendencije kao „obuhvatno obuhvatnoga“ podmeće kršćanskom pojmu Boga. Takav Bog nije po Zimmermannu ni Bog kršćanske vjere ni Bog racionalne ontoteologije, nego „konstrukcija filozofske vjere“ (Ibid.) koju ne karakterizira „vjera“, već izričito egzistencijalno shvaćena „skepsa“ u pogledu Objave:

> Kod pojedinca može biti religijsko uvjerenje o osobnom Bogu kao posmrtnom usrećitelju za moralno ispravni (bezuvjetno zakonski) život. To dakako dopušta Jaspers, ali filozof ne može reći da 'znade' za sebe ni za Boga. Prema tome, ne može priznati Boga u historijskoj objavi po Kristu, ni auktoritativne (po objaviteljskom organu, Crkvi) istine kršćanske religije. Kršćansku religiju može se filozofski samo tolerirati, a ne i priznati učiteljskim organom objavljenih istina o smislu života. (Ibid.)

Zimmermann nikako ne može prihvatiti temeljnu Jaspersovu postavku da se čovjekova egzistencija *slobodno* odlučuje za samu sebe i da samo tako može biti „prava“ (*eigentlich*), pritom potpuno zaboravljajući da je i sama čovjekova *vjerska odluka* potpuno slobodna, jer u suprotnom slučaju čovjek ne može biti ni dostojan izvršitelj svoje vjere ni egzistencijalni navjestitelj vjerovanog. To po sebi, posebice ne u Jaspersovu slučaju, ne implicira nikakav „nihilizam“, jer nihilizam bi – upravo obratno – bio nijekanje samoga sebe, Bližnjega i svijeta u cjelini za volju bilo kojega transcendentnoga principa.

Budući da Jaspers po Zimmermannu „nema pojma o teologiji“ (Ibid. 493), što je krajnje neprimjerena i, štoviše, uvredljiva kvalifikacija, razumljivo je da on „nema pojma“ ni o *teološkoj epistemologiji* koja upravo zagovara onu objektivnost ljudske spoznaje koja *racionalnim* sredstvima može doprijeti do spoznaje Boga, za što mu onda ne bi uopće trebala vjera. No, po Jaspersu, „vjera“ upravo nastaje kroz iskustvo onog nedokučivog i neraspoloživog, dakle unutar same egzistencije, tako da bi Zimmermannov pokušaj *racionaliziranja* vjere i egzistencije istodobno značio njihovo potpuno ukidanje kao ukidanje mogućnosti one „slobodne odluke“. *Tip* „znanje“, na kojemu ustrajava Jaspers, prvenstveno je *egzistencijalno iskustvo* (dakako uz uvažavanje svih drugih načina znanja u njihovom

ograničenom važenju). Na tom iskustvu sada počiva i njegova „filozofska vjera“ i ona ne znači, kako je krivo shvaća Zimmermann, nikakav Jaspersov pokušaj *nadomještanja znanja vjerovanjem* (Ibid. 499), jer „teološko“ i „znanstveno znanje“ imaju dakako svoju neporecivu vrijednost za čovjekov život, ali *samo u onoj mjeri* u kojoj ta znanja *egzistencijalno* pogađaju čovjeka u njegovu pokušaju svladavanja faktičnoga opstanka u svijetu. „Voljna radnja“ na temelju vjere za Zimmermanna je *slijepa*[195] ukoliko ne polazi od onoga apodiktičnog (ontoteološkog) znanja o Bogu u kojemu se Bog pojavljuje još samo kao „najviše biće“ (*summum ens*) koje tek u toj zbirnoj *korelaciji* može biti i „Ipsum esse“ te kao takav u konačnici *ukinuti* tu korelaciju, tj. ostati „skriveni Bog“, tako da put k transcendentnosti za Jaspersa nije ništa drugo nego *put k samome sebi* (Ibid. 502). Zbog toga „općevažeće istine“ nisu spoznatljive; kako bi to postale, one moraju poprimiti *predmetni* oblik, dakle biti zorno dane i time svedene u okvire transcendentalnog spoznavajućeg subjekta u Kantovu smislu, čime bi im bila uskraćena mogućnost *općega važenja*. U skladu s time Zimmermann na ovom dobro uviđa da Jaspers nije nikakav „ateist“, budući da njegovo shvaćanje „obuhvatnoga“ također zahtijeva svojevrsnu, u njegovu slučaju „filozofsku vjeru“, nego je prije „agnostik“ upravo u smislu Kantova svođenja spoznaje u granice osjetilnoga iskustva, premda upravo ono razumijevanje „obuhvatnoga“ sada – nasuprot Zimmermannu, ali i Kantu – nastoji potaknuti samu individualnu egzistenciju na neprestano samoprevladavanje u onom predmetnom, što se dakle isključivo događa u onome „Tu“ vlastita bitka, dok je u kršćanstvu temeljna pretpostavka konačnoga osmišljavanja tog bitka radikalni raskid upravo s njegovim „Tu“, dakle smrt (Usp. Pavić 2017: 263-281).

Vrsta znanja, za koju se zalaže Zimmermann, *ravnodušna* je prema komunikaciji, odnosno prema instersubjektivnom usvajanju istine, jer njezino vječno postojanje isključuje bilo kakvu potrebu za svojom individualnom aktualizacijom ili, štoviše, sama ta aktualizacija događa se u najboljem slučaju *imperativno* „pod prijetnjom“ nagrade i kazne, tako da i s te strane otpada mogućnost slobodne egzistencijalne vjerske odluke jer je ona uvjetovana tom ili-ili prijetećom alternativom koja onda u konačnici nije nikakva alternativa. Upravo zbog toga

[195] Zimmermann ovdje ne samo da uopće ne uvažava temeljni uvid Dunsa Škota u „volju“ kao izvor ljudske slobode, a time i slobodnoga prihvaćanja vjere, nego zanemaruje i ono na što izrijekom upozorava Bernhard Welte, čije je djelo o Jaspersu i Tomi – kao što smo vidjeli – svojedobno čitao i oštro kritizirao. Welte naime kaže: „Ali čovjek je uvijek, kada to hoće, i spoznavajući, a kada spoznaje, on je također htijući: on znade što hoće i hoće da zna, premda se i to, u bîti nerazdvojno zajedništvo faktički razlaže na vrlo različite moduse, u kojima jednom spoznavanje biva jednostrano uočljiva nasuprot htijenju, drugi put htijenje nasuprot spoznavanju. I kao što se čovjekovo spoznavanje i njegovo htijenje u bîti međusobno uključuju, tako je u njegovom spoznavanju i htijenju uključena i njegova osjetilnost... I tako je uvijek u tijeku *cjelina* njegova duhovnog bitka. Ali to uvijek Jedno i Cjelovito tijeka čovjekova bitka uvijek i na temelju čovjekove bitne konstitucije uvijek dakle sadrži apsolutnu granicu“ (Usp. Welte 2008: 176) koju Zimmermann očito niječe inzistirajući jedino na *dokazanoj istini* spomenutoga apodiktičnoga tipa i time, da kažemo opet s njim, nasuprot Jaspersu *vjeru zamjenjuje znanjem* (sic!).

tzv. „teološka antropologija“ ima jasno povučene granice u svom razumijevanju čovjeka, zaboravljajući time njegovu temeljnu značajku, tj. da je on uvijek ono „Više“ u odnosu na samoga sebe i svoj faktički opstanak. U stvari, zadaća te tako razumljene „teološke antropologije“ i nije razumijevanje čovjeka *kao* čovjeka, već prije svega osvjetljavanje onih modusa u kojima on „zaslužuje“ svoj *prekosvjetni život* i time pokazuje svoje nad-ljudske značajke koje ga čine odgovornim isključivo pred transcendencijom samom. Kod Jaspersa je upravo obratno *-porast moje slobode predstavlja istodobno porast mogućnosti samoobljavljivanja Boga u mojoj egzistenciji*, jer samo osjetilnosti lišena, slobodna egzistencija može postati horizontom samoočitovanja onoga nadosjetilnoga, dakle bez ikakva svođenja na „najviše biće“, tj. na (predmetno) *znanje* o Njemu. Zbog toga smo višekratno naglašavali da se „nespoznatljivost Boga“ upravo odnosi na Njegovu *nespoznatljivost predmetnim putem* – Bog nije *nazočan* u predmetnome znanju, već samo „za egzistenciju“ (Usp. Jaspers 1955: 67-73), što, klasično spoznajno-teorijski gledano, nipošto ne znači da je Bog *imanentan* svijesti (On bi to morao biti za onu staru ontoteologiju), već samo egzistenciji koja se oslobodila svog predmetnog opstanka i u koju tek zahvaljujući tomu može *ući* transcendencija kao odlučujući moment njezina samoozbiljenja. To dakle nije nikakvo „znanje“ stečeno bilo kojom metodom, već radikalno napuštanje tako stečenoga (uvjetovanoga) znanja otvaranjem prema onom bezuvjetnom. Ta vrsta znanja, koja se stječe *ulaskom transcendencije u imanenciju* (kako bi rekao E. Lévinas), radikalno je drugačija zato što je tako stečeno znanje uvijek svjesno da – kako kaže Jaspers – „nismo sami po sebi“, dok vrata skolastičko-neoskolastičkoga znanja, koju zagovara i Zimmermann, nikada ne može dostići taj horizont slobode zato što počiva na *nužnosti* potpune adekvatnosti objektivne spoznaje, u kojoj je i sam Bog neslobodan zato što ne može, a da ne bude spoznat jer je sveden na *uzrok svijeta* i time vezan (okovan) za njega.

S druge strane, o Bogu ne može postojati *jedna općevažeća istina* zato što se ona – premda *Jedna* – očituje na mnoštvo načina različitim individualnim egzistencijama u njihovom „kontingentnom“, faktično-povijesnom statusu, o čemu posebice svjedoči mnoštvo objava i na njima počivajućih religija. *Jedan* je u Jaspersovu slučaju samo „bezuvjetni zahtjev“ upućen *meni* kao pojedincu (kao i svima drugima koji su ga svjesni), i egzistencijalni odgovor njemu nije ništa drugo nego otvaranje za „Božje vodstvo“, što za Jaspersa u Zimmermannovoj interpretaciji znači: „(1) da ne živi čovjek poput životinje predan osjetilnim nagnućima, nego po dužnosti, po općevažećem zakonu moralno ispravnog djelovanja; zatim (2) da se bezuvjetnost ne podvrgava (ne čini je ovisnom) motivima usvjetne sreće; napokon (3) da se protu-razaračkoj volji (mržnje na svaku vrednotu) odlučuje iz ljubavi (volje za zbiljnost) koja 'raste iz odnosa na transcendentnost', dok je mržnja otpad od transcendentnosti i katastrofa

opstanka“ (Usp. Zimmerman 2001: 112-117). „Mržnja“ je potpuna zatvorenost prema Drugome, potpuna i nespasiva osuđenost na samoga sebe, a time i apsolutna nemogućnost otvaranja sebe prema mogućnostima pravoga vlastitog bitka, „*volja za Ništa*“ i istodobno volja za potpunom propašću Drugoga, *strast uništavanja* (Usp. Jaspers 1956: 171). U toj zatvorenosti onaj tko mrzi ne može dopustiti nikakvo „vodstvo“, posebice ne „Božje vodstvo“, zato što je tom mržnjom potpuno zatvoren za Boga. Mržnja je „katastrofa opstanka“ zato što on mržnjom samoga sebe osuđuje na propast svojih mogućnosti autentične egzistencije i tako zarobljen samim sobom nikada ne dospijeva do „graničnih situacija“ u kojima se upravo suočava sa samim sobom, sa svojom mržnjom i nužnošću njezina prevladavanja. Upravo zbog toga za Jaspersa mržnja nije nikakav *refleksivni* čin jer ona ne reflektira ni na što izvan sebe, nego sve promatra samo kao „objekt“ svog uništavajućeg (samo-)zadovoljenja. *Slušati „Božje vodstvo“* znači učiniti *skok* od vlastita opstanka opterećenog svim nedaćama koje ga pritišću u svijetu, radikalno prevladavanje „zla“, ali ne kao neke puke metafizičke kategorije, već upravo *mene* kao nositelja i izvršitelja toga zla. I dok je „mržnja“ jedno od *oruđa* zla, „zlo je volja koja se okreće protiv moguće egzistencije: ona potvrđuje apsolutiziranje pukoga opstanka i ozbiljuje egzistenciju kao ruševnu volju za svaki mogući bitak, koja hoće samo opstanak, a da to ne može ispuniti“ (Ibid.). Zbog toga je „volja za volju“ u konačnici volja za samouništenjem, ona je *zla* zato što izvan nje ne postoji ništa drugo, pa ni vlastiti pravi bitak koji se – kao što smo već naučili od Jaspersa – može konstituirati jedino u komunikaciji, dok je zlo radikalni način prekida svake komunikacije, *volja za Ništa same sebe*. Nasuprot njoj, *egzistencijalna volja* hoće samu sebe kao pravi bitak, ali sada tako da ispunjenje toga htijenja nije više nikakvo *predmetno* (samo-)zadovoljavanje, već prije svega potpuno ukidanje volje za svakim predmetnim raspolaganjem, iz kojega ona nikada ne može naći nikakva izlaza i zato ostaje zarobljena tim kratkoročnim ciljevima zadovoljavanja u onom predmetnom. Tek volja, koja je potpuno oslobođena te gospodareće i sveuništavajuće volje, može prestati činiti zlo, tj. potpuno se otvoriti za transcendenciju kao za „konačnu svrhu“ svojega bitka-u-svijetu. Ona za to ne iziskuje nikakvo svjetovno posredovanje, npr. od svećenstva (koje je Jaspersu – kako stalno ističe Zimmermann – „trn u oku“), nego se prepuštena samoj sebi mora – dakako uz pomoć refleksije – uzdići iznad te svoje uronjenosti u osjetilnost i na njima utemeljeni svijet „objektivnih istina“, bez čije spoznaje po Zimmermannu nema nikakva puta k uspostavljanju *odnosa s Bogom*. Po Jaspersu on upravo ostaje „skriven“ u takvome odnosu te štoviše – kao što

smo višekratno naglasili – i sâm *postvaren*.[196] Upravo zato po Jaspersu samo egzistencija *neovisna o svemu predmetnome može biti susretnuta od strane Boga u njegovoj potpunoj neovisnosti i apsolutnosti*, tj. uz potpunu sačuvanost njegove radikalne drugosti kao „šifre“ koja za Zimmermanna znači jedino „skriveno je razotkriveno“ (Usp. Zimmerman 2001: 514), tj. na način „sebeskrivajuće neskrivenosti“, kako već rani Heidegger razumije izvorno grčki mišljenu istinu kao αληθεια.

S druge strane, Jaspers je po Zimmermannu „agnostik“ zato što nespoznatljivost Boga tvrdi ograničavajući se na „pojavne objekte“, što je bilo temeljno polazište Tome Akvinskog i njegova shvaćanja „dva kata istine“ (Elders), no Zimmermann odmah opovrgava sebe kada s Jaspersom kaže da „nitko ne umire (kaže Jaspers) za objektivne istine, nego za ono što u njemu živi kao njegova istina, upravo kao on sam, tj. po 'samouvjerenju' ili vjeri“ (Ibid. 515), ali odmah u nastavku ozbiljno griješi kada smatra da se umirati može upravo za te „objektivne istine“, što dakako proizlazi iz Zimmermannova *objektivnog* shvaćanja Boga kao „summum ens“,[197] tj. kao *predmeta* izvjesnoga znanja, u odnosu na koje je suvišna vjera kojom čovjek isključivo ustrojava svoju egzistenciju, a ne na temelju puke „adekvacije“ koja je za samu egzistenciju potpuno besmislena. Jer tada bi u konačnici moralno djelovanje bilo potpuno u skladu s našim spoznajama, tj. sasvim neslobodno, a time uopće ne bi bilo moralno jer pojedinac u toj svojoj neslobodi ne bi bio ni *dobar* ni *loš*, već – kao što sam već rekao – puki nesvjesni izvršitelj „lukavstva uma“ (Hegel)! *Svaka „objektivna istina“ o Bogu ne samo da čini suvišnom vjeru, nego i Boga samoga*, budući da je ta „objektivnost“ sada i iznad Njega samog zato što ga jedino

[196] U tomu Zimmermann vidi Jaspersovo „usvajanje“ temeljnih postavki Lutherove teologije i protestantizma uopće: „Podsjećamo na Luthera, koji poriče razumsku sigurnost o Bogu (zbog istočnog grijeha), pa na Kantov agnosticizam (negaciju racionalne metafizike). Nakon što su 'prosvjetiteljski' filozofi isticali razumsku sposobnost – ali kao ateisti -, protestantski su teolozi (usvajajući Kantov agnosticizam) stali zastupati iracionalistički sentimentalizam: ne-razumski ili aracionalni ('iracionalni') izvor sigurnosti o Bogu, i to kao čuvstveni (emocionalni, sentimentski faktor) [Tako je onda mogao za sebe reći Jacobi, da je razumu poganin, a kršćanin je po ćućenju (Gemüt); a Schleiermacher se razmahao frazeologijom o 'osjećaju svemira', o 'smislu i ukusu za beskonačno', o 'ležanju na grudima beskonačnog svijeta' …]. U vezi s negiranjem razumske sigurnosti došlo je do 'dijalektičke' teologije (koja se s Bogom 'razgovara' u suprotnostima) i do 'negativne' teologije (koja drži da se o Bogu može govoriti samo putem negacija – kako je već Maimonides naučavao, da o životu Boga znamo samo ukoliko nije kao neživa priroda). Zabačena je, dakle, mogućnost znanja o Bogu po analogiji s njegovim stvorovima (ljudima)“ (Usp. Zimmermann 2001: 514).

[197] Cijelo vrijeme doista korektno prikazujući Jaspersovu poziciju, ma koliko se radikalno ne slaže s njome, Zimmermann u ovoj svezi zaključuje: „Ni sveukupnost predmeta nije cjelina bitka. Kao što je neka krajina sa stvarima u njoj zaokružena horizontom, tako su svi predmeti zaokruženi onim u čemu se nalaze; – i kao što u prostornom svijetu prilazimo horizontu, da ga nikad ne dostižemo, jer i horizont ide zajedno s nama i vazda se ukazuje kao iznovično zaokruženje, tako u predmetnom istraživanju prilazimo pojedinim cjelinama, koje ipak ne znače nikada čitav i pravi bitak, već ih treba probijati u nove daljine“ (Usp. Zimmermann 2001: 518). A upravo je takvo ono obuhvatno i obuhvatajuće, „beskonačni horizont“ u kojemu smo upućeni na beskonačno, dalje od nas samih i neposredno danoga svijeta i njegovih danosti.

ona *postavlja u bitak kao biće*, čime Zimmermann – ironično rečeno – postaje radikalniji transcendentalni filozof od samoga Fichtea.

5.2. Transcendencija u demitologiziranoj religiji?

Kada čovjek transcendira svoj predmetni opstanak, on istodobno „uočuje“ da sâmo to transcendiranje nije po njemu samom, nego je *po nečemu drugom*, po onome što ga *potiče* na to stalno (samo-)transcendiranje. Upravo u tomu Jaspers vidi neprolazno značenje religije za filozofiju. Religija je „život čovječanstva“ zato što ona u sebi pohranjuje cjelokupno povijesno iskustvo transcendencije cjelokupnog čovječanstva i stoga je neiscrpni izvor filozofskih promišljanja i još više izvor čovjekova individualnog sustizanja prave egzistencije. Transcendencija, sadržana u mnoštvu religijskih šifri kao nepredmetnih putokaza i u svom četverostrukom objavljivanju,[198] nije, dakle nikakva objektivna danost ni predmet *objektivnoga* dokazivanja – naprotiv, o njoj se može govoriti samo u „usporedbama“ (*Gleichnisse*), jer po Jaspersu ne postoji „izravna i isključiva Božja *objava*“ (Ibid. 521), već samo posredovanje u obliku „šifri“ , zbog čega je za Jaspersa i sam Isus s jedne strane čista šifra koja, s druge strane upravo upućuje na „mogućnost čovjekova odnošenja prema Bogu“ (Usp. Jaspers 1947: 1051), tj. mogućnost da u Isusu prepozna Krista.[199] To sa svoje strane opet omogućava sadržajno jedinstvo svih religija kao konfesija jer – kao što sam već istaknuo – u njima se invarijantni (transcendentni) sadržaj očituje uvijek drugačije, sukladno jednom narodu, njegovoj povijesti, njegovim predrasudama i samorazumijevanjima u vlastitu bitku, baš kao što se kod Aristotela „biće izriče mnogostruko“ (το ον λεγεθαι πολλαχος). S druge strane, Isusova smrt na Križu kao smrt Krista upravo upućuje na jedan „prekosvjetni“ horizont bitka (K. Rahner, R. Bultmann) koji se s Platonom i sv. Augustinom može sada shvatiti i kao potpuna oslobođenost od svake osjetilnosti u kojoj se neprestano događa „zaborav“ ili „skrivenost“ Boga. Zbog toga Jaspers kritizira svaku „pozitivnu religiju“ koja se svojim kultovima, očitovanjima moći i – jednostavno

---

[198] „Ukoliko transcendentnost mislimo kao ono obuhvatno, nazivamo je *bitak*. Ukoliko je *živimo*, ona je *zapravo zbiljnost*… Ukoliko nam u toj zbiljnosti govori ono što zahtijeva, vlada, obuhvaća, nazivamo je *božanstvo*. Ukoliko znamo da smo kao pojedinci *osobno pogođeni* te kao osoba ulazimo u odnos s transcendentnim kao s osobom, nazivamo je *Bog*“ (Usp. Jaspers 1947: 55-58).

[199] Zimmermann uzvraća: „Da je Bog čovjek ili čovjek Bog, to je apsurdno. To protuslovi onoj misli, koja se uzdiže k transcendentnome, kao i izvornoj svijesti, kojoj je jedan Bog kao Stvoritelj svijeta zbiljnosti (– Jaspers bi morao pokazati, da je circulus quadratus ako su dvije naravi, Božja i čovječja, ujedinjene u jednoj osobi). Ali zar je tu apsurdnost uopće prigovor? Ne bi prigovor bio, kad bi se Bog doista tako objavio (– sic!). Da se je to dogodilo, tada bi zbiljnost ove objave bila prvo i zadnje, ono preko čega ne bi mogla prijeći nikoja istina, prema čemu bi prestalo svako pitanje o mogućnosti, o empiričkoj faktičnosti i proturječju. Objava bi bila na početku sve naše istine. Ta bi se istina imala ravnati po njoj, a ne objava po našem prethodnom znanju istine“ (Usp. Zimmermann 2001: 522-523).

rečeno – svojom *posredničkom* ulogom postavila između Boga i čovjeka i time samo udaljila čovjeka od Boga.

To sa svoje strane hoće i glasoviti protestantski teolog Rudolf Bultmann koji u svom monumentalnom četverosveščanom djelu *Glauben und Verstehen* razvija svojevrsnu „egzistencijalnu analitiku vjerničkoga tubitka“, što se dakako ima zahvaliti izravnom utjecaju Heideggera za vrijeme njegova boravka u Marburgu (1923. – 1928.), gdje je tada predavao i Bultmann (Usp. Gadamer 1984: 142-151). Ona se – kako je korektno tumači i sam Zimmermann – sastoji u tomu da „Bultmann hoće pokazati u čemu se sastoji kršćansko vjerovanje na osnovu shvaćanja (tumačenja) Biblijskog teksta – u tom smislu, da čitalac (slušalac) Biblije bude upućen što se u njoj ima smatrati mitološkim istraživanjem, tako da po demitologiziranoj Bibliji (…) pojedinac uvidi i prizna dano mu Božje objavljenje“ (Usp. Zimmerman 2001: 523), ili preciznije: „demitologiziranje se dakle sastoji u tomu da se strogo razlikuju vjerska i historijska spoznaja, pritom ipak jedna u odnosu prema drugoj; vjera za historijskoga Isusa upravo kaže da je on Sin Božji, no ipak zabranjuje da se i sam taj iskaz smatra historijskim iskazom koji se može verificirati sredstvima historijske spoznaje. Da je Isus istinski Bog, to se spoznaje samo vjerom kao spoznajom nošenom Duhom Svetim“ (Usp. Knauer 1969: 112), dakle nikakvim apodiktičkim dokazivanjem jer po Bultmannu riječ biblijske Objave predstavlja konkretnu nît vodilju za svaku individualnu egzistenciju koja tu riječ razumije isključivo iz svoje dane faktične situacije, zbog čega otpada bilo kakvo univerzalno važeće posredujuće tumačenje. S druge strane, naviještajući riječ Objave svojom vlastitom egzistencijom, „vjerujući tubitak“ u svojoj individualnosti neprestano čini prisutnim transcendenciju, dakako na neprisutan način, i samoga sebe otvara za jednu novu, *eshatološku budućnost.*[200] A nje nema bez čovjekovog *egzistencijalnog* navještaja, tj. bez svjedočenja vlastitom egzistencijom.

Bultmann i Jaspers, kako uviđa i sam Zimmermann, slažu se u odbacivanju svakog predmetno-kategorijalnog pristupa pitanju o Bogu jer je čovjek izvorno „slušatelj riječi“ Božje (K. Rahner) u vlastitoj egzistenciji, onkraj svakoga posredovanja i naknadnoga tumačenja, jer samo kao egzistencijalno razumljena u „trebanju“ njezina izvršenja ta slušana riječ predstavlja „bezuvjetni zahtjev“ koji uopće nije bezuvjetan u „objektivnom“ smislu, kako misli

[200] „Ako čovjeka karakterizira egzistencijalna otvorenost njegova bića, onda ona nadilazi i samu granicu smrti. Vjera ne samo da priprema čovjeka za otvorenost, on jest otvorenost za Boga i za susret s Bogom. Ono što Bultmann pokušava naglasiti nadovezujući se na egzistencijalnu analitiku ranoga Heideggera jest prije svega otkrivanje čovjekove otvorenosti za budućnost. Budućnost i sloboda za čovjeka su izgubljene grijehom. Čovjek se zbog grijeha zatvara pred budućnošću. Tek po vjeri on se ponovno otvara za budućnost i slobodu“ (Usp. Oslić 2002: 37).

Zimmermann, već kao „ponuda“ koju čovjek dakako može i odbiti, inače ne bi bilo slobodne vjerske odluke. S druge strane, *transcendentnost se ne može objektivno „fiksirati“*, kako to hoće Zimmermann (Usp. Zimmerman 2001: 526), jer se događa kao *ulazak bezvremenoga u vrijeme* i time samog čovjeka uzdiže iznad pukog vremenskog tubitka[201] te omogućuje da božansku riječ razumije kao ljudsku, tj. – kao što sam rekao – da Isusa prepozna kao Krista, što je Jaspersu potpuno neprihvatljivo zato što ne razumije „kako možete ono što je ljudsko smatrati Božjom riječju, u tom smislu da o tome ne treba više prosuđivati“ (Usp. Jaspers i Bultmann 1954: 82). Jaspers – čini se – uopće nije svjestan da se slično pitanje može uputiti i njegovoj *periehontologiji*: *Kako se sve u svijetu dano može smatrati „šifrom“ transcendencije*?, jer svijest koja to tako shvaća *iznad* je i šifre i transcendencije same, svijest koja sve promatra *sub specie eternitatis*!

S druge strane, Kristov događaj je znak mogućnosti *individualnog* navještaja, što su kasnije naslijedili njegovi učenici, i taj je navještaj *egzistencijalan* zato što su zbog njega tijekom povijesti krvarili za naviještanu istinu, kao što je Bruno svjedočio za svoj egzistencijalni uvid, tako da je svjedočenje vjerovanog uvijek „po duhu“, nikad „po slovu“ (apostol Pavao). Jer tumačenje „po slovu“ ne samo da u sebi sadrži mnoštvo mitoloških elemenata, nego same te elemente proglašava *zbiljskim* i time sâmo *Sveto pismo* svodi na puki mit među drugim svjetsko-povijesnim mitovima, na puku „šifru“ transcendencije, bez mogućnosti da kršćanska Objava po Kristu bude prihvaćena kao jednom-za-svagda-važeća (H. Verweyen), što dakako ne sugerira nikakav ekskluzivizam, već svevremenu „ponudu“ za *slobodno* prihvaćanje, ali opet ne na način pukoga sljedbeništva, već prije svega na način ranije spomenutoga *egzistencijalnog svjedočenja*, što je već za Schleiermachera značilo da je svaki vjerujući individuum *novi pisac Biblije*. Zato je za Jaspersa Bultmannov projekt „demitologiziranja“, kako kaže Jaspers, čista *blasfemija* zato što iz Biblije nastoji odstraniti sve one mitske sadržaje koji su za Jaspersa upravo najdragocjeniji zato što u njima transcendencija živi na *ne-slikoviti* način, dakle onkraj svakoga predodžbenog mišljenja. Očito da Jaspers nije shvatio temeljnu Bultmannovu nakanu, tj. da pravi vjerski sadržaj Biblije očisti od raznih praznovjerja kojih tamo ima u izobilju, zbog čega ta njihova rasprava nije imala karakter διαλεγεσθαι upravo u onom smislu u kojem ga razumije Bultmann, tj. „u smislu zajedničkog traganja za istinom u obostranom kritičkom

[201] „Čovjek je vremenito biće, ali posjeduje jedno vječno određenje, te i religija ukazuje na tu polarnost između vječne i vremenske strukture. Napetost između ovih dvaju struktura sačinjava beskonačnost egzistencije, jedno vremensko '*Između*', u kojem se potvrđuje njezin samoprevladavajući karakter, Međutim, u ontičko-ontološkoj napetosti izlazi na vidjelo prvenstvo bitka u odnosu na njegove ontičke privacije i on se u svom jedinstvu (kao cjelobitak) uspostavlja kao *prius* svega predručnog i priručnog, tj. razumije se kao ono pra-stanje u kojem se individuum razumije kao 'najdublje jedinstvo' koje prethodi svemu što imam“ (Usp. Panikkar 1965: 44).

preispitivanju“ (Ibid. 91). Gledano egzistencijalno-ontološki, putem analitike *vjerničkoga tubitka* sam tubitak otkriva sebi nove mogućnosti bitka u svijetu koji ga u eminentnom smislu izvlače iz uronjenosti u osjetilnost, čiju radikalnu kritiku svakako predstavlja i Objava sadržana u *Svetom pismu*.[202]

5.3. Izvjesnost kršćanske egzistencije i neizvjesnost egzistencije zasnovane na samoj sebi

Nadovezujući se na encikliku *Humani generis* Pija XII. i njezine izjave o „egzistencijalizmu“, Zimmermann pripovijeda kako je kardinal Münstera, kada mu je kršćanski filozof egzistencije Peter Wust darovao svoju knjigu *Ungewissheit und Wagnis* (1937), izjavio: „Moj vjerski život meni nije nesigurnost (Ungewissheit, neizvjesnost – Z. M.) i moje nastojanje oko spasenja meni nije poduzetnost (Wagnis, odvažnost – Z. M.) nego apsolutna pouzdanost (Sicherheit, sigurnost – Z. M.)“ (Usp. Zimmerman 2001: 535). To bi se moglo razumjeti i tako da se kardinalov „vjerski život“ osjeća potpuno „zaštićenim“ (religiji) u svojoj religiji, bez ikakve uznemirenosti i potrebe za promišljanjem upravo te „zaštićenosti“ koja bi se dakako mogla tumačiti i kao *nerefleksivno zadovoljstvo u izoliranosti* koja jedina jamči sigurnost. Sada se tu postavlja odlučujuće egzistencijalno pitanje: *Može li tako „zaštićen“ čovjek doista razumjeti potpuno „nezaštićenog“ običnog čovjeka u njegovoj svakodnevnoj patnji i muci, potpunoj neizvjesnosti i odsutnosti bilo kakvoga čvrstog oslonca? – I kakve veze ima to pitanje s pitanjem o „razumskoj sposobnosti za metafizički objektivne istine“*, na kojem cijelo vrijeme inzistira Zimmermann?

Na ta ćemo pitanja pokušati odgovoriti kroz analizu Zimmermannova razumijevanja tzv. „kršćanskog egzistencijalizma“.

Prva značajka toga „kršćanskog egzistencijalizma“ po Zimmermannu je neprihvaćanje *egzistencijalne slobode* jer bi tada pojedinac bio u tom smislu potpuno *autonoman*, a to znači i slobodan od svake religijske pripadnosti i potpuno izručen samome sebi, svojim strepnjama, strahovima i on, kao potpuno *subjektiviran*, živi u „egzistencijalnim trenucima“, zbog čega se po Zimmermannu npr. Kierkegaard ne može nazvati „kršćanskim egzistencijalistom“ jer on ne živi od svojega kršćanstva, nego od svoje *sumnje* u vlastitu vjeru, uvijek iznova dovodeći je u

[202] Razumijevanjem religioznih sadržaja dolazi „do raskrivanja svih onih fundamentalnih religioznih načina bitka u svakodnevnici (uspostavljanje ontologijske diferencije). Pitanje o mogućnosti razumijevanja prerasta tako u konstitucionalno pitanje o vremenosti i povijesnosti religijskog načina bitka, o pojavi i samoprisustvu, egzistenciji i transcendenciji, ali s obzirom na sam bitak; dakle ono je moguće samo u ontologijskom polju“ (Usp. Pavić 1997: 23).

pitanje. Jer njegova strepnja nije strepnja pred Bogom, već pred vlastitom vjerom koja se onda – paradoksalno – pokazuje konstitutivnom za vjerovano, kao da sama njegova egzistencija ovisi o toj strepećoj sumnji ili čvrstoj uvjerenosti, kao i strepnja pred mogućnošću gubitka vlastita „prekosvjetnog života“. Tako *kršćanski* shvaćenu egzistenciju Zimmermann nastoji „definirati kao moralnu samoizgradnju religijskog, upravo kršćanskog čovjeka, time da se filozofijsko-teološkim putem ustanovi kako 'pravi' (potpuni) bitak čovjekov dobiva svoju sadržajnu puninu samo na osnovu objektivno fiksiranih razumno-voljnih odnosa s Bogom, objavljenim preko Isusa Krista u njegovu crkvenom učiteljstvu. Tada bi se tek ukazala sva suprotnost punine života u slobodi 'djeteta Božjeg' spram one praznine u kojoj Jaspers ostavlja egzistenciju“ (Ibid. 541). Dakle, dok Jaspersova filozofija egzistencije polazi od čovjeka kao vlastite mogućnosti, kao prepuštenoga samoga sebi u tijeku prevladavanja predmetnog opstanka, „kršćanski egzistencijalizam“ po Zimmermannu zagovara *puninu „prekosvjetnoga“ života i pravu slobodu*, u odnosu na koje Zimmermann opet prijeti *posmrtnom sankcijom*:

> Bez Boga, bez posmrtnog života, bez odgovornosti sa posmrtnom sankcijom, dakle bez izgleda na moralnom dobrotom zasluženi neprolazni život, ne može biti govora o pravom smislu ovog života, o pravom bitku čovjeka po njegovu religijski moralnom samouzbiljenju (i utoliko 'kršćanskoj egzistenciji') (Ibid.).

„Odgovornost“ se dakle u ontološkome smislu ne odnosi dugoročno na odgovornost za moju vlastitu egzistenciju – doduše ja sam za nju odgovoran zbog „odgovornosti s posmrtnom sankcijom“, tako da ta odgovornost nije nikakva *zabrinutost za vlastiti bitak*, već prije svega „strah“ od te *prekosvjetne sankcije* na „Posljednjem sudu“, tako da se cjelokupno naše unutarsvjetovno djelovanje odvija *sub specie* toga straha, što je uvelike nerazumljivo ukoliko znademo da za razliku od Boga srdžbe i osvete *Staroga zavjeta,* s *Novim zavjetom* dolazi Krist kao bezuvjetna „ljubav“, u kojoj nema nikakve „prekosvjetne sankcije“, koju gore priželjkuje Zimmermann.

Povrh toga, kod Jaspersa nije na djelu nikakav „voluntaristički subjektivizam“ (Ibid. 542), kako misli Zimmermann, jer jedino volja koja „hoće samu sebe“ (Duns Škot) može istodobno htjeti i Boga jer transcendencija nikada ne može ući u *predmetnu imanenciju* Zimmermannove racionalne metafizike koja se – upravo u pogledu *konstitucije* Boga – pokazuje krajnje iracionalnom tvrdeći Njegovu spoznatljivost.

Povrh svega toga, Zimmermannu je Jaspers ipak bliži od Heideggera, Sartrea i Camusa tvrdnjom da *svijet ne može biti sve* jer ako bi bio takav, onda nema transcendentnosti (Usp. Jaspers 1955: 17). No Jaspersova je pogreška što Bogu ne pristupa „diskurzivnim putem (zaključivanjem, dokazivanjem)“ (Usp. Zimmerman 2001: 543), što je nevjerojatna tvrdnja

stare *onto-teo-logike*, kojoj je kraj učinio upravo Kant svojim razumijevanjem diskurzivnosti i kojoj sada podliježe i Zimmermann kao vrsni poznavatelj Kanta. Kada Kant tvrdi da je diskurzivno mišljenje „specifična narav našeg razuma“ (Usp. Kant 1783: 333), on tada pod tim podrazumijeva da se naš razum konstituira upravo putem te diskurzivnosti, tj. putem mišljenja formuliranog u jeziku, na općevažećoj intersubjektivnoj razini, u odnosu na koju je zimmermannovski shvaćena istina „monološka“, „pred-jezična“ i „nad-jezična“, naprosto neizreciva u Wittgensteinovu smislu jer je svedena na puki *silogizam*. U toj prividnoj *institucionalnoj zaštićenosti* kršćanska vjera se – za razliku od *filozofske vjere* – ne osjeća potaknutom na *svjedočenje*, tj. na egzistencijalno samoozbiljenje jer je krajnja svrha „kršćanskoga egzistencijalizma“ radikalno napuštanje konkretne ljudske egzistencije poradi „vječnog života“ koji se sada po Zimmermannu ne postiže vjerom, već oslanjanjem na „razumsko, teoretsko, objektivno, općevažeće, znanstveno mišljenje“ (Usp. Zimmerman 2001: 548), zbog čega bi se – opet ironično rečeno – *jedino teologija* mogla utemeljiti kao „stroga znanost“ zato što počiva na općevažećim istinama, od čega je davno odustao i sam Edmund Husserl. Povrh toga, „kršćanski egzistencijalizam“, koji na temelju „činjenice“ objavljenoga Boga, *vjere u objavljene istine i dužnosti* i bespogovornog prihvaćanja „auktoriteta“ Crkvenoga učiteljstva, nužno mora shvaćati Objavu kao univerzalnu, ne kao individualno-egzistencijalno priopćivu i razumljivu, zbog čega se *posredništvo* nameće kao neizbježna nužnost.

Čovjekova odluka za Boga po Zimmermannu je isključivi uvjet njegove čovječnosti, jer odluka za vlastitu egzistenciju ne znači za njega ništa drugo nego *skok u Ništa* – tertium non datur! Ako čovjek ozbiljuje sebe samo „po spoznaji Boga“, kako tvrdi Zimmermann (Ibid. 550), onda priprosti put, kojemu je „vjera“ posredovana religijsko-institucionalnim putem, nema nikakve mogućnost da se poput npr. nekoga svećenika uzdigne do razine takve „spoznaje“ i da se time izjednači s njime u znanju, nego uvijek ostaje upućen i okovan njegovim posredujućim tumačenjem zato što ne poznaje „princip metafizičke kauzalnosti“, „analogia entis“, „quinque viae“, nego mu jedino preostaju ljubav, pobožnost, pokornost, služenje Drugome. [203] Zimmermannova religija nije „religija ljubavi“, već *sustav metafizički realnih* (sic!) *istina* koji je potpuno ravnodušan prema onima koji ga ostvaruju. „Znanstvenost“ i „znanstveno opravdanje ima samo onaj egzistencijalizam koji moralni smisao života osniva na osobnom odnošaju s Bogom“ (Ibid. 553), što nije ništa drugo nego ponovno zagovaranje *teocentrične*

[203] *Ljubav prema Bogu i Bližnjemu* – kako s Peterom Wustom uviđa i sam Zimmermann – nije *racionalno motivirana* niti se temelji na *općevažećim istinama*, no onda nije jasno kako Zimmermann nikako ne može uvidjeti da bez ljubavi prema biću nema nikakve istinske spoznaje, kako je to u jednom svom intervjuu davno pokazao ugledni njemački fizičar i filozof Carl Friedrich von Weizsäcker (Usp. Weizsäcker 1972: 65-73).

slike svijeta, zbog koje su Bruno i Galilej morali *svjedočiti* vlastitu istinu, dakako na svima poznat način!

Filozofija ne vodi nužno religiji, kako misli Zimmermann jer bi tada bila potpuno neslobodna, nego vodi k „osvjetljavanju“ onih pravih modusa čovjekove egzistencije, u kojima mu se tek otkriva njegov *pravi* bitak onkraj svih nîti vodilja, posebice onih koje dolaze iz nespoznatljive „prekosvjetnosti“, iz onoga u što samo možemo vjerovati i čemu se možemo nadati. No dok je svijet ono „u“ moje egzistencije, premda ni on nije „od sebe“, samo nas iskustvo *transcendencije* oslobađa svih unutarsvjetovnih okova i pruža uporište egzistenciji u njezinu putu k samoprevladavanju u pukoj „bačenosti“ u predmetni opstanak,[204] što se dakako ne događa *linearno*, već s mnoštvom uspona i padova.

No, s druge strane, u tom obratu, tj. u tom promatranju i promišljanju iz tog transcendentnog uporišta, i sami objekti gube puki predmetni oblik, tj. pojavljuju se kao „smisao“ koji je bitno konstitutivan za smisao moje vlastite egzistencije. Isto vrijedi i za samu *Objavu*; bez su-izvršavajuće egzistencije i neprestanoga individualnog aktualiziranja Objave sama ona ostaje puki historijski tekst bez ikakvog povijesno-egzistencijalnog važenja. Upravo zbog toga Jaspers izričito naglašava: „Ako sadržaj vjere tražim kao objektivnu sigurnost, onda sam već izgubio svoju vjeru“ (Usp. Jaspers 1947: 110). I ne samo to: „objektivna sigurnost“, čije je spoznavanje prvenstveno posao prirodnih znanosti, potpuno je *ravnodušna* prema individualnoj egzistenciji i obratno, zbog čega se Zimmermann bezrazložno čudi kako protivnici skolastike ne žele s njom stupiti ni u kakav plodni dijalog. To je potpuno ispravan uvid jer taj dijalog u onom Bultmannovom smislu uopće nije ni moguć, zato što se o objektivnoj danosti nema što raspravljati. Premda i sam priznaje da je filozofija po svojoj bîti „razgovor“, on sam već unaprijed ukida svaku mogućnost tog razgovora zato što polazi od „preambula fidei“ (prethodnice vjere), a ne od neposrednog egzistencijalnog iskustva bitka-u-svijetu, jasno je zbog čega taj razgovor nije moguć. S druge strane, imajući u vidu da skolastičko-neoskolastička filozofija nije ništa drugo nego „prepravljena teologija“ za potrebe tadašnjega teološkoga studija (Usp. Josipović 2010: 15; Pavić 2015: 195), nikako se ne možemo oteti dojmu kako ta „vrsta“ mišljenja želi sada kroz filozofiju *kao* takvu razgovarati jedino sa samom sobom, tj. isključivo potvrđivati svoje „preambula“, uopće se ne zanimajući za mišljenje filozofije *kao* filozofije. Strahujući od tih „preambula“, kršćanska egzistencija u stvari strahuje

[204] „Transcendentnost je za egzistenciju ono drugo u čemu ona ima svoje uporište. Ukoliko sam zapravo ja sâm, utoliko nisam po sebi samome. Ja nisam stvorio samoga sebe. Ukoliko sam ja sâm, utoliko znadem da bivam sebi poklonjen. Što sam odlučnije svjestan moje slobode, to sam odlučnije svjestan ujedno i transcendentnosti po kojoj jesam. Samo se transcendentnosti mogu bezuvjetno predati…“ (Usp. Jaspers 1947: 110)

za sigurnost „prekosvjetnoga života“, a pri tom strahu ona potpuno zanemaruje svoj neposredni život.

5.4. Objektivirana sloboda?

Zimmermann ispravno uviđa da filozofija egzistencije nastoji oko osvjetljavanja modusâ čovjekova *slobodnog samoozbiljenja u svijetu*, no njega poglavito zanima *temelj* tog samoozbiljenja jer – kao što smo vidjeli – nikako nije mogao prihvatiti *čovjeka kao samoutemeljenog subjekta* u novovjekovnome smislu. On također, po mom sudu, opet ispravno uviđa jedan vrlo ozbiljan problem kod Jaspersa, naime, to što on u svom, relativno kasnom djelu *Um i protu-um* svoju filozofiju označava kao „filozofiju uma“, a ne kao „filozofiju egzistencije“ (Usp. Jaspers 1950: 108-111). Uzimajući u obzir cjelokupni „poredak“ spoznaje kod Jaspersa, posebice njegovo naglašavanje konstitutivne uloge *egzistencije* u svim čovjekovim praktičnim i spoznajnim moćima, u najmanju je ruku čudno kako sâm Jaspers zaboravlja svoj temeljni *diktum*, koji je sadržan u svim njegovim djelima, tj. da je „egzistencija“, rečeno s Kantom, *apriorni uvjet* svih ljudskih mogućnosti bitka u svijetu, tako da „filozofija uma“ – upravo u Jaspersovu smislu – svoju *istinosnu* legitimaciju može tražiti isključivo u granicama onoga što se događa u samoj egzistenciji, inače se opet pada ispod razine Kanta, jer je tada „filozofiranje“ kao tijek samoozbiljenja vlastite egzistencije biva srozano na „filozofiju“ kao „funkciju uma“, što je izvrsno uočio Zimmermann. Jer ako je po Jaspersu filozofiranje „odvažni pothvat“[205] prema samome sebi kao *pravome bitku*, sâmo ono mora onda moći omogućiti – upravo iz neposredne egzistencije – sve ranije spomenute čovjekove moći, čiji bi vrhunski izraz svakako trebao biti „um“, ali ne *um* u Aristotelovu smislu, kao analizirajući ili sintetizirajući, već kao onaj koji svojim iskušavanjem svijeta uvijek iznova nadmašuje samoga sebe u svojim dogotovljenim kategorijalnim formama i formalno-logičkim pojmovima. Odvažnost uma za beskonačno i obuhvatno za Jaspersa nije ništa drugo nego *odvažnost za samoga sebe kao transcendenciju* i to je – kako dobro primjećuje i sam Zimmermann – princip Jaspersove „umne autonomije“ i slobode koja se sada – za razliku od Kanta – ne događa čisto *noumenalno*, već kao samoozbiljenje Ja u konkretnoj situaciji (Usp. Zimmerman 2001: 570-571). Ta umna autonomija ne znači za Jaspersa nikakav romantičarski „bijeg od svijeta“ (*Weltflucht*) u smislu filozofije romantizma ni prijezir ovosvjetnog u ime onosvjetnog života u kršćanskome smislu, već izričito – kako primjećuje i sam Zimmermann – zahtjev za življenjem

[205] Tako Zimmermann *sadržajno* prevodi Jaspersov pojam „Wagnis«.

za „osobnu (ličnu) istinu, s kojom se pojedinac istovjetuje, za nju živi i umire“ (Ibid. 572),[206] U ovoj je svezi posve čudno što se tomu čudi katolički teolog i filozof Stjepan Zimmermann ako je i sam Isus živio svoju istinu, s njom se poistovjećivao i za nju na koncu umro, da ne spominjemo druge *svjedoke istine* u povijesti velikih religija i filozofije same. Drugim riječima, ako je Isus (sada ne govorimo o Kristu) *osobno* svjedočio za izgovoreno, onda opet nije jasno zašto Zimmermann isto zabranjuje Jaspersu, tj. pitanjem: „Zašto Jaspers tom svojom vjerom hoće da nadomjesti 'religijsku (biblijsku) vjeru“ (Ibid. 573). Zimmermann izvrgava sebe najtežem ljudsko-katoličkom pitanju: *Zašto Zimmermann hoće biblijsku vjeru nadomjestiti službenim crkvenim stavovima (kanonima) i time izbjeći svaku individualnu (filozofsku) odgovornost?* Jer – čisto metodološki i egzistencijalno gledano – Zimmermann bi Jaspersa trebao prosuđivati samo iz vlastite egzistencijalne situacije i na temelju vlastitih „uvida u ono što jest“, nikako polazeći od službenog crkvenog nauka jer se onda u konačnici može pokazati kako njegova vjera nije „osobna“, tj. nije slobodno prihvaćena. To nije nikakva „*logomahija*“ (Ibid.) [207] koju želi izbjeći i sam Zimmermann, već prije svega pokušaj da se iz vlastite egzistencije govori o tuđoj egzistenciji, inače taj govor gubi svaki hermeneutički legitimitet.[208]

U toj nakani Zimmermann ističe kako je filozofija egzistencije nastala kao reakcija na krizu čovjekova samorazumijevanja u svijetu, i smisla egzistencije uopće, što po sebi – kako i sam uočava – neposredno implicira i suvišnost filozofije (on to doduše shvaća strogo disciplinarno) koju treba nadomjestiti živo *filozofiranje*, tj. odgovorno izvršenje mišljenoga i izgovorenoga. Premda smatra da bez prethodnog uvida u metafizičku građu kozmosa ne možemo prosuđivati *moralni karakter egzistencije*, tj. ne možemo je promatrati izvan konteksta

---

[206] Ma koliko zvučalo *kantovski*, čini se da Zimmermann ovdje ipak napokon samome sebi uspijeva razjasniti Jaspersov „pojam“ egzistencije: „Egzistencija je (…) konstitutivni i regulativni princip: konstitutivni, koliko znači realni 'pravi' bitak čovjekov; regulativni, koliko kao ideja normira voljni život, dakle kao subjektivno regulativna ideja u reagiranju na iskustveni (životni, usvjetni) opstanak«, ali tako da se ona uvijek iznova pojavljuje kao „apel“ da *odgovorno egzistira,* makar iz *nepoznatoga izvora* (Kierkegaard) (Usp. Zimmermann 2001: 572). No ono što očito iritira Zimmermanna, jest Jaspersovo neprestano pokušavanje na mnoštvo novih putova iskusiti transcendenciju, u čemu Zimmermann – očito *dogmatski* – vidi jedino Jaspersov gubitak religioznoga tla zbog nepristajanja ni uz jednu *javnu* vjeru: „Jaspers krivo smatra, da mora ostati 'otvoren' spram svih misaonih mogućnosti, tražeći put uma kroz obuhvatne načine; - u tome i jest njegov iracionalizam (negacija metafizičke objektivne spoznaje)“ (Ibid). Zimmermannova *prethodna katolička odluka* ne za osobnu vjeru, nego za *vjeroispovijest,* u tom konfesinalnom obliku, posebice u odnosu na Jaspersovu osobnu egzistenciju, potpuno ga suspendira kao vjernika u Jaspersovu smislu, što dakako – opet paradoksalno – radikalno potire njegovo osobno *egzistencijalno* iskustvo u doba NDH i FNRJ!

[207] Ukoliko se „biće izriče mnogostruko“ (το ον λεγεται πολλαχος (Usp. Aristotel 1985: 10-13)), onda termin „λογομαχεια“ možemo razumjeti kao „jednoumlje«, odnosno kao zahtjev da se sa stajališta *jednoga* logosa, jednoga tipa umnosti, prosude svi drugi načini razmišljanja, što ovdje *barem po zahtjevu* trebao izbjeći Zimmermann, premda mu to – kao što se vrlo često vidi – teško polazi za rukom!

[208] Upravo je zanimljivo kako Zimmermann u nastavku – dakako samo privremeno – brani Jaspersa i svaki pokušaj „diskvalifikacije egzistencijalizma“ riječima: „Dabome, ne treba onda nikoje filozofije osim zdravog razuma i poštenog srca, da se čovjek opredijeli na koju će stranu – i time je apel za egzistencijalnim načinom života opravdan po prirodno moralnom ustrojstvu čovjeka“ (Usp. Zimmermann 2001: 573).

njezine *ovisnosti o Bogu*, što je za Zimmermanna istoznačnica s *religio,* on ipak daje Kierkegaardu zaslugu što je „izvadio čovjeka“ iz Hegelove koncepcije apsolutnoga duha, tj. spasio ga terora cjeline, dakako po cijenu „otuđenja“ od Boga, svijeta, Bližnjega i samoga sebe. Tek taj potpuno otuđeni, *otpali* i samome sebi prepušteni čovjek postaje *prava* egzistencija, tj. mogućnost da u toj potpunoj *lišenosti* svake izvanjske odredbe zasnuje sebe na samome sebi. U „graničnim situacijama“, gdje se radi ne samo o iskustvu transcendencije, nego još više o neposrednom iskustvu smrtnosti, nesigurnosti, ugroženosti, patnji i nepodnošljivosti vlastita opstanka (kako uostalom glasi ona poznata knjiga Milana Kundere), nakon kojega se egzistencija suočena sa samom sobom tek može postupno otvarati prema samoj sebi, što Zimmermann pripisuje Jaspersu kao zaslugu. Pitanje „pravog čovještva“ Jaspersa je po Zimmermannu „poticalo na 'egzistencijalno mišljenje' o tome, kako da se čovjek (suprot fatalističke pasivnosti) herojskom odlučenošću (slobodom) zalaže, uočivši situaciju svoje usvjetne izjalovljenosti, za samoga sebe. Kažem 'usvjetne', jer Jaspers gleda i dalje od ratne i totalitarne društvene situacije, naime, obuhvaća čovjeka po njegovu usvjetnom opstanku koji je kao takav obilježen izjalovljenošću. Po ovom 'obuhvatnom' aspektu i jest njegov filozofski stav; jer taj ga polazni stav (…) navodi na refleksiju sve do izvora (osnova) egzistencijalne slobode ili do 'transcendentnosti'“ (Usp. Zimmermann 2001: 575-576),[209] u susretu s kojom egzistencija tek iskušava svoju *pravost*. No, premda to izrijekom ne priznaje, pretpostavka tog iskustva upravo je to *radikalno otuđenje* ili – rečeno teološki – *iskustvo napuštenosti,* ili opet – rečeno s Nietzscheom – *iskustvo vjernosti Zemlji* onkraj svih idola i umišljaja o zbiljnosti - *građenje temelja u odsustvu temelja*!

S tim se dakako Zimmermann nikada ne bi složio, jer ako nema „objektivnog temelja“ ili jamstva istinitosti u noetičkom smislu, onda po njemu ne možemo ni *etički* prosuditi „vrijednost samoodluke“ (Ibid. 576), pri čemu njega ne zanima, recimo, intersubjektivni prosuditelj, već isključivo Bog kao apsolutni jamac. To bi u egzistencijalnom pogledu onda značilo da je moja „samoodluka“ prvo donesena pred Bogom, pa tek onda pred bližnjima, što bi u konačnici potpuno isključilo moju usidrenost i određenost tradicijom, odgojem, bližnjima, tj. životnim svijetom u Husserlovom smislu, zbog čega bi ta moja „samoodluka“ bila potpuno *monološka*, odnosno jedino korelativna Bogu.[210]

---

[209] U ovoj svezi onda potpuno otpada raniji Zimmermannov (neprestani) prigovor Jaspersu u pogledu njegova „ateizma«.

[210] Vrlo je zanimljivo kako Zimmermann obrazlaže svoje isključivanje *intersubjektivne verifikacije* nečije „samoodluke“ u korist jedinoga božanskog suda: „… nisu kadri ni 'Ujedinjeni narodi' nikada i nikakvim pregovorima definitivno riješiti pitanje razoružanja, kulturnih prava, nacionalnog samoodređenja itd“ (Usp. Zimmermann 2001: 576). Nažalost, gledajući na cjelokupnu društveno-povijesnu zbilju, Zimmermann je dakako

S druge strane, Zimmermann izričito postulira da se osvjetljavanje egzistencije ne može izvršiti sve „dok ne bude riješeno pitanje etike“ (Ibid.), tj. dok se *prethodno* ne uspostavi ljestvica vrednota, prema kojoj će se *mjeriti* stupanj egzistencijalnosti egzistencije u Heideggerovu smislu, pri čemu Zimmermann očito potpuno previđa značenje i ulogu ηθος-a kao „tla“ i „zavičaja“ (ne samo kao navika i običaja) u tijeku nastanka onoga što se danas podrazumijeva pod etikom.

S treće strane – i to je u ovoj svezi vrlo važno istaknuti – sâm Zimmermann fiksira zajedničke točke s Jaspersovom filozofijom egzistencije koje ovdje svakako vrijedi istaknuti:

> Zajedničko nam je u filozofiji: (1) ne ostati na čisto spekulativnim (idealističkim) apstrakcijama, postaviti se na realno tlo, na samog čovjeka, i to tako (2), da ne ostanemo samo u sferi znanja, nego da uočimo čovjeka ukoliko se bezuvjetnom odlučnošću može založiti za svoj život. Zajednički nam je problem: realizacija čovjeka po njegovu 'pravom životu' ili: 'realizacija egzistencije'. Pitanje o 'pravom' čovjeku biva danas još većma aktuelno nego prije sto godina (za Kierkegaarda), kad je očito 'nepravi' život masovno mehaniziranog čovjeka, materijalizacije, prodro u kulturnu sferu materijalistički-ateističkom orijentacijom, bez kritičkog poznavanja nematerijalističke psihologije i filozofije itd. (…) Ta situacija predstavlja ugroženost, otuđenost pravog čovjeka i zadaća je filozofa da u ovu tminu unese svjetla, da čovjeku pokaže da je do njega samoga hoće li izbjeći toj kvalitativnoj nivelaciji, gubitku samosvojnosti – i postati samstveni subjekt: egzistencija. Filozof pokazuje kako se pojedinac može osamostaliti, opredijeliti se za smisleni život, odabrati što ga vrijednim čini suprot izgubljenog, ništavnog života. Slažemo se u toj funkciji filozofa – a razilazimo se, ukoliko ne ostajemo samo kod subjekta. (Ibid. 578)

Ovdje je Zimmermann izvrsno opisao „duhovnu situaciju vremena“ čija je reakcija upravo bila pojava filozofije egzistencije: otuđenost, bačenost, bezličnost, prosječnost, planetarno tehniziranje životnoga svijeta, potpuni gubitak *smisla*. No povrh svega toga važno je istaknuti njegov, da tako kažemo *egzistencijalni apel za čovjekom*, tj. njegov zahtjev da čovjek postane „samstveni subjekt“ koji će se *slobodno* odlučiti za temeljni način vlastita bitka-u-svijetu, a to Zimmermann upravo pripisuje u zaslugu filozofiji egzistencije čija je zadaća „da čovjeka uputi kako do njega samoga stoji“, bez obzira na njegov svjetonazor ili vjeronazor.

---

u pravu, no to nikako ne znači da se definitivno treba odustati od „pregovora“i „samoodluku“ uputiti jedino, ako tako smijemo reći, „božanskome Verifikatoru«, jer upravo tako bismo izbjegli svaku odgovornost za svijet i s druge strane zapali u sve ono što Zimmermann prigovara „egzistencijalizmu«.

Ranije spomenuto „stoji do njega samoga“ upravo ukida *objektivni karakter slobode* i prepušta je slobodi izbora, što ovdje, ali samo ovdje, s odobravanjem prihvaća i Zimmermann.

Ta „funkcija filozofa“ za Zimmermanna je neodbaciva u današnjem trenutku potpunih kriza, slomova i nesigurnosti, kada pitanje o mogućnosti „prave egzistencije“ doista dobiva ne samo svoje puno opravdanje, nego postaje *dramatično* do krajnjih, najsudbonosnijih granica čovječanstva. I upravo u tom pogledu Zimmermann čini radikalni zaokret ne samo od skolastičko-neoskolastičkoga mišljenja, nego i od onih svojih, ranije izrečenih *kvalifikacija*.

5.5. Pitanje o čovjeku u horizontu transcendencije

Kako s Jaspersom ističe Zimmermann, čovjek se od svega živućega u svijetu razlikuje svojom slobodom i, još više, *sviješću* o slobodi. Premda u odnosu na nadmoćne sile u svijetu *jadan* i *nemoćan*, on kao slobodan za samoga sebe ima „mogućnost odlučno suprotstaviti se svojoj negativnoj usvjetnosti. Kad ga ona 'pogodi', može čovjek postati 'egzistencija', tj. po bezuvjetnoj svojoj odlučnosti postati (suprot usvjetne konačnosti) svjestan samoga sebe u slobodi tako da baš u njoj biva siguran glede svoje konačnosti. Slobodan nije sam po sebi samome“(Ibid. 665), i to je dakako temeljni problem Jaspersove filozofije - on s jedne strane s Kantom postulira bezuvjetnost slobode, dok s druge strane tvrdi kako čovjek tek putem iskustva te slobode spoznaje da mu je ona u stvari *darovana* od transcendencije,[211] čime se upravo ogrješuje o onaj Kantov postulat zato što bi onda sama ta „darovanost“ mogla biti predmetom spoznaje. S druge strane, svijest da „nisam sam po sebi“ (Usp. Jaspers 1955: 53) niče po Jaspersu iz temeljnoga (samo-)iskustva manjkavosti (*deficijentnosti*) i utoliko iz nužnosti da se prepustimo „vodstvu transcendencije“ (Ibid. 57), pri čemu to „vodstvo“ nije za Jaspersa ništa drugo nego „glas Božji, koji se pojedincu, otvorenom za predaju i okolni svijet, javlja kao vlastito uvjerenje“ (Ibid. 58), što je za Zimmermanna opet neodrživo zato što *osobno uvjerenje* ili vjera naprosto ne može biti predmetom nikakve (intersubjektivne) rasprave, a time ni znanja, tako da bismo u ovome slučaju morali *vjerovati* Jaspersu na riječ za njegovu vlastitu *vjeru*.

[211] „Transcendencija“ je po Jaspersu ona „moć“ koja čovjeka ne samo vodi u njegovim konkretnim radnjama, nego ga još više privodi k svijesti o slobodi: „da se [čovjek] oslanja na samoga sebe – to zahvaljuje nepojmljivoj, samo u njegovoj slobodi oćutivoj ruci iz transcendencije“ (Usp. Jaspers 1955: 52). Paradoks je sljedeći: ukoliko me ta transcendencija privodi k svijesti o slobodi i zahtjevu da svoju egzistenciju zasnujem na samome sebi, onda sam u bîti *neslobodan*, budući da sam vođen tom *rukom iz transcendencije*, tj. samo *slijedim* njezino *vodstvo*, pri čemu to vodstvo – kako dobro primjećuje Zimmermann – nije stvar znanja, već vjerovanja (Usp. Zimmermann 2001: 665). Izlaz iz toga protuslovlja Jaspers nalazi u tvrdnji: „Transcendencija nije moja sloboda, no prisutna je u njoj“ (Usp. Jaspers 1956: 199). To je, opet rečeno s Zimmermannom, stvar Jaspersove *vjere*, ne znanja, a to *znanje slobode* moguće je steći samo u konkretnome djelovanju, u kojemu se svakodnevno *odlučujem* i *biram* između mnoštva mogućnosti, pri čemu ta *sloboda izbora* opet ostaje stvar *vjere* zato što ne postoji nikakvo sigurno jamstvo ispravnosti izabranoga.

Čini se da je taj Zimmermannov kritički uvid poprilično plauzibilan, jer ako se filozofiranje može izjednačiti s čovjekovim egzistiranjem, onda bi se zapalo u *empirizam* upravo onoga tipa koji cijelo vrijeme kritizira sam Jaspers, dakle u *empirizam pukog opstanka*, zato što nije razvidno na koji način to egzistiranje može prevladati taj opstanak iz kojega je upravo proisteklo sâmo to filozofiranje. Možda je upravo zbog toga Jaspers – kako dobro primjećuje Zimmermann – trebao onu vrstu *intervencije Boga*, „vođenje transcendencijom" koje bi čovjeka uzdiglo iznad te prosječne svakodnevnice i neslobode, i onda se njemu mogu uputiti svi oni prigovori koje on oštro upućuje velikim svjetskim religijama. S filozofske strane gledano, to znači da Jaspers nije u stanju *obrazložiti* razlog vlastite vjere koja u ovom slučaju ostaje – opet rečeno s Kantom – čisto na razini postulata i, kao što sam već rekao, zahtijeva da mu se vjeruje na riječ. Te moguće prigovore Zimmermann sažimlje u sljedećim pitanjima:

> No zar Jaspers ne kaže (1), da svijest o insuficientnosti usvjetnog opstanka (uza sve uživanje) pokreće čovjeka na slobodno transcendiranje svijeta, po čemu bi onda postanak pravog čovjeka bio upravo osobno povezan s Bogom? I zar ne kaže (2), da čovjek nije proizvod svjetskog zbivanja? I zar ne kaže (3), da u slobodi čovjek nije sam od sebe (po sebi)? Da, i to on kaže, ali (ad 1) on ne izvodi osobno odnošenje s Bogom na osnovu insuficientnosti opstanka; – to naime čini skolastika, i to na osnovu same konačnosti (kontingentnosti), kao i na osnovu insuficientnosti (ukoliko je čovjeku njegova konačnost svjestita kao iskustvo vlastite nemoći, izgubljenosti, nepotpunosti, nemira, zdvojnosti), tako da skolastika na osnovu empirije izvodi (= racionalnim znanjem) Božji bitak. Zatim (ad 2 i 3): je li čovjek proizvod svjetskog zbivanja ili nije, o tome zaista možemo biti sigurni bez kauzalno-posrednog spoznavanja, kojim se i znanost služi; – a Jaspers isključuje iz područja znanosti čitav proces pogođenosti graničnim situacijama i oslobađanja i transcendiranja. (Usp. Zimmermann 2001: 667-668)

Prije svega, „incuficijentnost" (*nedostatnost, oskudnost*)[212] je svakako bitni poticaj da čovjek transcendira svoj puki predmetni opstanak u svijetu, čijim transcendiranjem *iščezava* svaki predmetni odnos, pa tako i religijsko-teološki, u kojemu se kao i u znanosti zrcali „fanatizam istine",[213] u kojemu nema mjesta ni za Boga ni za egzistenciju (Usp. Jaspers 1955:

[212] Inače, filozofija egzistencije u cjelini mnogo češće i izričitije koristi „egzistencijal" *deficijentnost* (*Defizienz*, manjkavost)!

[213] „Dok jedna fanatična teologija što kruži jedino oko faktuma, oko svetog, alternativu između 'ekskluzivne vjere objave' i toga što ona drži 'nihilizmom' uzdiže do odlučujućeg pitanja na kojemu se dijele duhovi a ujedno Dobro i Zlo – jedna tvrdoglavo pozitivistička znanost za koju se svi problemi reduciraju na razliku između verifikabilne pozitivne spoznaje i iluzionizma sa svoje strane dovodi do apsolutiziranja vlastite pozicije za koju po njezinu

29), jer su oni svedeni na puki „positum“ unutarsvjetovnog raspolaganja. Egzistencija, koja prevladavanjem pukoga predmetnog opstanka uvijek iznova, u novim pokušajima zadobiva samu sebe, također se neprestano otvara prema transcendenciji, dakako bez ikakve čvrste sigurnosti da je to čemu se otvara doista Bog, i ta neprestana dvojba u *postignuto,* spoznato ili dokučeno upravo proistječe iz one „deficijentnosti“ koja je, s druge strane, korisna zato što samu egzistenciju ne drži prikovanom ni za jedan dogotovljeni „nauk“, pa ni religijski. Čovjek doista nije „po sebi“ (tu se Jaspers radikalno razlikuje od Kanta!), nego je u tom (samo-)transcendiranju upućen najprije na svijet, bližnje i samu transcendenciju, ali samo u horizontu potpuno stečene slobode, u kojoj se radi prije svega o *neposrednom* odnosu i iskustvu, što se – kada biva posredovano bilo kojom izvanjskom uputom, kod Jaspersa naročito religijskom – pretvara u svoju izravnu suprotnost.

Odgovor *skolastike* na tu „insuficijentnost“ jest nauk o onosvjetnom životu, u ime kojega čovjek postaje lišen svake odgovornosti za vlastitu egzistenciju i time bitno neslobodan za njezino ozbiljenje u „ovdje“ i „sada“ ovosvjetnog života, kako je to još mnogo prije Jaspersa uočio Friedrich Nietzsche. „Empirijsko“ (racionalno) izvođenje egzistencije Boga koje čini skolastika mora stoga ustupiti mjesto onome što Jaspers podrazumijeva pod „filozofskom vjerom“, dakle osvjedočenju o bitku na način njegove *životne značajnosti* za osobnu egzistenciju ili točnije na način egzistencijalne „pogođenosti“ čovjeka onim nikad raspoloživim i predmetno danim kojim je do sada tako samouvjereno raspolagala racionalna ontoteologija. Iskustvo iščezavanja svijeta između Boga i egzistencije nije tako ništa drugo nego iščezavanje njegove predmetne danosti u korist njegova iskušavanja po „smislu“, dakle upravo prema onoj egzistencijalnoj značajnosti do koje se nikako ne može doći bez potpune i bezuvjetne slobode. „Kauzalna metafizika“ skolastičko-neoskolastičke filozofije nikako nije u stanju doprijeti do horizonta bezuvjetne slobode zato što ona svugdje u svijetu vidi samo slijepu „nužnost“ i „ovisnost“. Štoviše, sam je Bog *transcendentan* samo u odnosu na ono što je kauzalno ovisno o njemu,[214] tako da stavljanje Boga u taj odnos bitno dovodi u pitanje samu njegovu *transcendentnost*. Do ontoteološki shvaćene transcendencije dolazi se po Zimmermannu tzv. „apstraktivnom metodom“ koja podrazumijeva da se „pojmovna relacija osniva na realnoj

vlastitu razumijevanju, razumije se, ne postoji nikakva alternativa, Mišljenje u alternativama u skladu s time se pokazuje kao skriveni moralizam koji nastoji razdvojiti jarčeve od ovaca“ (Usp. Wisser 2000: 8).

[214] „… transcendentan je Bog ukoliko ga shvaćamo s empiričkim svijetom u kauzalnom odnosu (= ukoliko je svijet egzistencijalno ovisan o Bogu), tako da prediciramo Bogu kauzalnu neovisnost egzistencije (osebnost, aseitas), a u esencijalnom mu smislu prediciramo razne atribute na osnovu prouzročenog empirijskog svijeta (život, razumno-voljnu ili osobnu narav …)“ (Usp. Zimmermann 2001: 669), što znači da sama egzistencija nije ništa drugo nego proizvod te puke „ovisnosti«, tako da se iluzornim čini bilo kakav govor o slobodi. Kako bi bio *egzistencijalno neovisan*, Bog po Zimmermannu nužno iziskuje ono o njemu ovisno (neslobodno) i prouzročeno, čime je onda i sam uvjetovan u toj svojoj neovisnosti, dakle opet neslobodan.

relaciji, koja kao općenito-nužna nije restringirana na pojavne (empiričke) uzroke, nego ih transcendira, tj. biva nam (po tom principu) spoznatljiv i transcendentni (metempirički) uzrok" (Usp. Zimmermann 2001: 672), što obratno znači da pojmovne relacije zamjenjuju one realne relacije, tako da se one sada paradoksalno (kao u slučaju Anselmovog ontološkog dokaza Boga) izvode iz tih pojmovnih relacija, o kojima je sada u svojoj spoznaji svijeta ovisan i sam spoznavajući subjekt. To opet paradoksalno znači da bi spoznaja tih pojmovnih relacija morala prethoditi spoznaji realnoga svijeta, čime bi se iz pojma mogla izvesti cjelokupna realnost, pa i realnost same transcendencije, a time bi onda i sam Bog postao puka „mišljevina" (νοημα u Husserlovom smislu), tj. potpuno *imanentan* svijesti i tako ukinut u svojoj transcendentnosti. Taj „metafizički realizam", kako ga naziva Zimmermann, pretpostavlja dakle prvenstvo Logosa ili Nusa pred realnim svijetom i time nužnost njegove spoznaje prije spoznaje svega što susrećemo u svijetu zato što ga samo tako možemo spoznati u njegovoj ovisnosti o tom *uzroku*. Upravo zbog toga je taj metafizički realizam *realniji* od svakoga realizma onog neposredno danog, i samo zahvaljujući tomu može doprijeti do spoznaje Boga kao „ens realissimum", u odnosu na kojega je svaka naša spoznaja uvijek nužno *subjektivna* i *kontingentna* te zbog toga *mora* slijediti nît vodilju koja ne izvire iz njezinog egzistencijalnog iskustva, nego joj se uvijek nameće izvana, upravo onako kako je to opisao Nietzsche.[215] Taj put prevladavanja „objektivnosti" spoznaje kao slaganja misli i stvari u skolastičko-neoskolastičkom smislu istovremeno podrazumijeva i prevladavanje „subjektivnosti" u novovjekovnom smislu riječi, tj. kao onoga što iz sebe konstituira vanjski svijet, zato što subjekt pogođen transcendentnim („stvar po sebi", Bog) nikada nije u odnosu samojednakosti sa samim sobom, on je samome sebi uvijek i već unaprijed „izvan" (što možda najzornije pokazuje Lévinasov pojam „exterirornosti"), *bačen u svijet*, među bića, tako da je u konačnici i samome sebi transcendentan i stoga se nikada ne može uspostaviti kao pravi subjekt u tom novovjekovnom smislu riječi. „Eliminiranje Boga" iz *racionalne* spoznaje, što Zimmermann prigovara Kantu i Jaspersu, u stvari je *eliminiranje predmetnih načina pristupa transcendenciji*; dok je kod Jaspersa iskustvo transcendencije moguće samo pod pretpostavkom stjecanja vlastite slobode, što je dakako trajni proces, kod Zimmermanna je ono, obratno, nužno i bezuvjetno, i osim pukoga sljedbeništva ne zahtijeva nikakav osobni napor u zadobivanju pravoga samobitka, tj. zahtijeva samo *pristanak* uz naloženo i propovijedano, tako da religijska vjera nije ništa drugo nego puko izvršenje onoga u Kantovom smislu recipiranog, bez ikakva razumsko-umnog

[215] „Samo na pretpostavci, da misaoni subjekt može uočiti općenužni karakter relacije na osnovu vlastitog pojma o promjenjivoj (kontingentnoj) egzistenciji, ili, tako da je misaoni subjekt u spoznaji kauzalnog principa *ovisan* o apstraktnom (= od osjetilnosti odmišljenom, izlučenom) objektu (= promjenjivoj egzistenciji), te je eo ipso od mišljenja nezavisna stvarnost normativna za relativirajući subjekt" (Usp. Zimmermann 2001: 672).

sudjelovanja ili kritičke prosudbe. Štoviše, ta egzistencijalna odluka za samobitak nije za Zimmermanna ništa drugo nego „voluntaristički subjektivizam“ koji ne priznaje nikakve prethodno dane istine, pa ni one religijski posredovane, jer inače ne bi bio slobodan. Pitanje o slobodi nije nikakvo teorijsko pitanje, „jer kad pitam o slobodi to pitanje ima izvor u meni koji hoće da ona bude“ (Usp. Wisser 2000: 17), tj. *volja za slobodom* nadilazi svaku volju za predmetnim raspolaganjem, ona je „*sloboda kao lišenost uzročnosti*“ (Usp. Jaspers 1956: 164), naprosto bitak onkraj svake uzročnosti, pa i one metafizičke jer samo u tako shvaćenoj slobodi mogu shvatiti i svoju *darovanost sebi od transcendencije,* i sebe kao transcedentnog samome sebi. Takva sloboda nije dakle proistekla ni iz slobodnoga djelovanja niti iz (uvijek) prividne mogućnosti izbora, budući da sam u oba slučaja uvijek stavljen pred alternative (kao što su u religijskom pogledu alternative nagrada ili kazna) koje su uvijek vođene *motivima*, nego je sloboda u Jaspersovu smislu rezultat „unutarnjega djelovanja“, postavljanja sebe na samoga sebe na način bezuvjetne odgovornosti koja nije nikakva „poslušnost“ (*Gehorsam*), već prije svega odgovornost prema sebi, svijetu i Bogu kao transcendenciji. U pogledu mene samoga sloboda nije ništa drugo nego mogućnost da samoga sebe uvijek iznova doživljavam kao „moguću egzistenciju“ koja utoliko neprestano nadilazi samu sebe, neprestano otvara sebi nove mogućnosti bitka u svijetu ili jednostavnije rečeno: sloboda je sloboda za iskustvo transcendencije, bez kojega ni sam ne mogu nikada iskusiti vlastitu slobodu, ma koliko to zvučalo tautološki.

Zimmermann dakako nema u vidu tako shvaćenu slobodu jer je ona po njemu *nužna* kao Bogom darovana, bez ikakve potrebe unutarnjeg djelovanja, tj. reflektiranja na nju. Ili drugačije, kako Zimmermann ispravno tumači Kanta i posredno Jaspersa: bilo bi apsolutno nedopustivo „kada bismo za transcendentnost upotrebljavali ona spoznajna sredstva, kojima je znanstvena funkcija ograničena na empiriju i važi samo za empiriju“ (Usp. Zimmermann 2001: 674), ali se on dakako uopće ne drži toga ograničenja, nego polazeći od „apriornih pojmova“ i na njima počivajućih sudova izvodi *ideju Boga* iz njihove kauzalno-metafizičke povezanosti, što je po njemu prava *znanstvena* (apriorna) spoznaja transcendentnoga. *Pojam* po Zimmermannu (upravo suprotno Kantu) *ne mora uključivati zornost*, čime upravo zapada u one vrste antinomija koje je Kant opisao u *Kritici čistoga uma*. Naime, kada Kant kaže: „Ono: Ja mislim, mora moći pratiti moje predodžbe; jer inače bi u meni bilo predočeno nešto što se uopće ne bi moglo misliti, što bi značilo isto što i to da bi ta predodžba bila nemoguća ili da barem za mene ne bi bila ništa“ (Usp. Kant 1781: 131), tada to – nasuprot cjelokupnoj skolastici i Zimmermannu – znači da pojam kao proizvod onoga „Ja mislim“ ostaje bez prateće predodžbe potpuno prazan i ništavan, rekli bismo puka fikcija. Ovdje valja primijetiti nešto krajnje

paradoksalno. Naime, krenemo li od ovog Kantovog shvaćanja odnosa pojma i predodžbe, onda se u konačnici ispostavlja da je *jedino* Kant (sic!) – za razliku od cjelokupne skolastičko-neoskolastičke filozofije – udovoljio zahtjevu „adaequatio rei et intellectus“ zato što svojom *restrikcijom* spoznaje upravo nije dopustio „prelijetanje“ (*überfliegen*) granica iskustva, što je upravo učinila skolastička filozofija i time se *ogriješila* o samu stvar (Boga) svodeći je na puki proizvod mišljenja. Nasuprot tom Kantovom „diktumu“, skolastika postupa krajnje *transcendentalno*, tj. čini samu transcendenciju *imanentnom* svijesti poput svakog bića u svijetu, postavljajući se pritom kao Fichteovo apsolutno Ja za koje ne postoji Ne-Ja, tako da se svi mogući prigovori upućeni Kantu u stvari izravno odnose na skolastiku samu kojoj nije bila dovoljna vjera, već potpuno racionalno obrazlaganje „svega vidljivoga i nevidljivoga“.

U slučaju Jaspersa, koji sa svojom *periehontologijom* također prelijeće granice iskustva, dakako na sasvim drugačiji način od skolastike, ovo Kantovo ograničavanje spoznaje na sferu imanentnoga znači: „*Sve što za nas ima karakter bitka mora biti imanentno svijesti ili kao predmet ili kao doživljaj*“ (Usp. Jaspers 1956: 49) Međutim, ono što nije imanentno, ne samo da se ne može misaono dokučiti, nego se mora *čuvati* u toj nedokučivosti i neraspoloživosti kao ono „radikalno drugo“ svijesti, jer „transcendentno je ono što naprosto nikada ne može postati predmetom poput opstanka i što kao ono sâmo nikada ne može biti svjesno-prisutno kao moguća egzistencija“ (Ibid. 50-51).

Kako bi opovrgnuo ovo Kantovo i Jaspersovo shvaćanje imanencije, Zimmermann najprije ističe kako njih dvojica razumiju događanja u svijetu puko kauzalno-fizički te potom, a da to nigdje ne spominje, uvodi princip volje Dunsa Škota koja se kao ona koja hoće jedino samu sebe može osloboditi te okovanosti kauzalnošću i uspostaviti slobodni odnos s Bogom, jer „nema li duše, koja se <u>sama od sebe, ili slobodno</u> odlučuje (sposobnošću volje), ne preostaje drugo nego proglasiti svaki voljni događaj determiniranim po prethodnom događanju“ (Usp. Zimmermann 2001: 678). Ovo se Zimmermannovo skotističko razumijevanje slobode volje sada teško može povezati s njegovim kauzalno-metafizičkim, navlastito tomističkim razumijevanjem čovjekova odnosa s Bogom jer i sama ta sloboda nije po tom shvaćanju rezultat čovjekove *borbe* za vlastitu egzistenciju, njezin smisao i ono što susreće unutar svijeta. Ona nije kao kod Jaspersa *darovana*, već *prouzročena* (Ibid.) samim činom stvaranja, dakle *nužna* i utoliko neslobodna, čime Zimmermann donosi jasnu odluku za Tomu protiv Škota, ali i za Kanta protiv Jaspersa. Za Kanta za kojega „egzistencija“ nije dakako bila nikakva spoznajno-

teorijska *tema*[216] zato što – kao što sam višekratno naglasio – „bitak nije nikakav realni predikat“, tj. nije nikakva osjetilna danost koja bi mogla biti predmetom zora i transcendentalne sinteze. Sloboda kao „darovanost sebi od strane transcendencije“ nije kod Jaspersa nikakva *metafizička* kategorija u skolastičkom smislu, nego je proizvod neprestane *borbe* pojedinca za autentičnost vlastite egzistencije u svijetu okovanom predmetnošću i bezličnošću *prosječnoga tubitka* u Heideggerovom smislu. Borbe koja kod Jaspersa nije ništa drugo nego neprestano samotranscendiranje u svakom predmetnom obliku vlastita opstanka, tijekom kojega se sam opstanak može tek otvoriti prema transcendenciji kao takvoj, a time i prema vlastitoj egzistenciji kao „apsolutnoj vrednoti“[217]. Stoga se pitanje o čovjeku kod Jaspersa rješava isključivo u horizontu egzistencijalnoga susreta imanencije i transcendencije, dakle ne kao neki *bijeg* u onosvjetno, nego u „Ovdje“ i „Sada“ moje vlastite egzistencije koja je u tom smislu „nezastupiva“ (*unvertrettbar*), tj. njezinu odgovornost ne može na sebe preuzeti nijedna institucija ni bilo koji drugi pojedinac, jer u tom bismo slučaju bili potpuno rasterećeni odgovornosti za vlastiti bitak, a time i odgovornosti prema *bezuvjetnom zahtjevu* transcendencije.

5.6. Esencijalno i egzistencijalno mišljeni bitak u pogledu slobode

Radikalna razlika između skolastike i filozofije egzistencije sastoji se u njihovoj temeljnoj orijentaciji: dok skolastičko-neoskolastička filozofija (kao „prepravljena teologija“ – M. Josipović) polazi od onog neposredno osjetilno danog kako bi došla do njegova općevažećeg „štostva“ (*quidditas* – Toma Akvinski), filozofija egzistencije taj predmetni opstanak, naročito kod Jaspersa, smatra izravnom zaprekom u tijeku čovjekova osvjetljavanja smisla vlastite egzistencije i, još radikalnije, zaprekom egzistencijalnog otvaranja prema transcendenciji samoj. „Smisao“ nije nikakva prethodna danost koja se, kao u skolastici, izvodi iz istinitosti

[216] „Dok je Kant velikim aparatom (teoretske 'Kritike') metafizičku sferu odvojio od razuma, a novim aparatom (praktične 'Kritike') proglasio ju postulatom 'vjere' na osnovu moralnog imperativa, Jaspers je naprosto od razumski objektivnog horizonta usvojio 'obuhvatnu' sferu čovjeka, tj. one relacije, koje bi ga od usvijetnog života imale uputiti na prekosvijetni bitak ('transcendentnost') kao najdublji osnov (korijen, izvor, podrijetlo) čovještva. Budući pak da je u tu svrhu već bio isključen razum (kao i kod Kanta), preostaje volja kao most prekosvijetnosti. Kako? Odgovorom na to pitanje nastaje razlaz: dok je Kanta moralni imperativ uputio na slobodu, Jaspersa je Kierkegaard uputio, da je usvijetni život negativan, vrijednosno ograničen ili tako 'situiran', da je to kadro probuditi u čovjeku tjeskobu nad vlastitom izjalovljenošću. Heureka: tjeskobi treba bezuvjetno suprotstaviti smjelost! Takav je čovjek slobodan = 'egzistencija', i baš kao takav je usmjeren prekosvijetno, spram 'transcendentnosti'. Zar k Bogu? Ignoramus et ignorabimus: to je stvar 'vjere' ili sigurnosti u samosvijesti slobode, egzistencije“ (Usp. Zimmermann 2001: 680).

[217] To Jaspersu priznaje i Zimmermann: „Pojedinac u svojem bezuvjetnom samoopredjeljenju ili slobodi predstavlja [apsolutnu] vrednotu, koja nije podvrgnuta 'ideološkoj' diskriminaciji sa strane države“ (Usp. Zimmermann 2001: 683), ali ne samo države, već bilo koje druge institucije koja u praksi zagovara bilo kakvu vrstu ideologije, u koju on svakako i ponekad vrlo radikalno ubraja i religiju, naročito kršćansku.

nekog suda na temelju „adequatio“, to, dakle, nije nikakav spoznajno-teorijski „predmet“ jer bi se u tom slučaju iz njega mogao deduktivno-pojmovno izvoditi svaki pojedinačni smisao bilo koje konkretne egzistencije. A upravo taj, rekli bismo *štostveno-nominalistički* pristup zagovara Zimmermann koji tvrdi:

> Pojedinačni predmeti izvanjskog (tjelesnog) svijeta jesu *pojavni* utoliko što su osjetima pristupačni (osjetivi). Oni su *bitno* određeni, npr.: za ovoga ovdje (pojedinačno) Petra kažemo da je čovjek, tako da je (u ovom sudu) 'čovjek' predmetom općeg pojma. Njime izričemo *šta* je Petar, određujemo ga štastveno, po njegovu štastvu (Washeit, quidditas) ili biti, bitnosti (u širem značenju). Štastvo se 'nalazi' u pojedinki, u njoj egzistira (uzbiljeno je); stoga kažemo da je štastvo imanentna sadržina (punina) svake pojedinke (u njezinoj osobnosti, Besonderung). Štastvu su zasebne (s njima sraštene, konkretne) *vlastite* pojave, ili sa štastvom tako ujedinjene da o njemu dobivamo *istoznačnii pojam (conceptus univocus*) za sve pojedinke. Postojeću pojedinku nazivamo '*bićе*' (Seiendes), pa ćemo reći: u bićima (kao pojavnim predmetima) možemo neposredno '*uočiti*' (innewerden) imanentnu puninu, tj. uočivanjem kao da prekoračujemo konkretna bića u njihov obuhvatni prostor štastva (Ibid. 685).

Bića, prije svega, nisu nikakvi „predmeti“ u tom skolastičkom smislu jer je njihov način danosti *u pojavi* (tzv. „kontingentni status“) uvijek perspektivistički-zorno određen (Nietzsche, Husserl), tj. mi nikada ne dospijevamo do „egzistencijalnog statusa“ bića u cjelini, nego ga uvijek podvodimo pod neko opće svojstvo, odnosno pojam, u kojemu se treba iscrpiti njegova bit. Posebno u slučaju čovjeka, kada ga se kao u Zimmermannovu slučaju svodi na njegovo „ime“ pritom isključujući sve njegove osobne relacije unutar svijeta, o njegovom psihičkom statusu da i ne govorimo. Upravo to *identificiranje* čovjeka s „Petrom“ ga čini potpuno egzistencijalno *neutraliziranim* npr. kao konkretnoga Petra koji je do zore „tri puta zanijekao Isusa“ (apostol), kao Petra Svačića (hrvatskoga kralja) ili kao mog susjeda Petra. Svi ovi navedeni primjeri za Zimmermanna nisu ništa drugo nego ono što se izvodi iz samog imena Petar, a ne iz konkretne ljudske povijesne egzistencije „jer su štastvu vlastite njegove pojedinačne pojave, u kojima se nalazi štastvo“ (Ibid.) što znači da pojedinačna egzistencija nije ništa drugo nego puki izvršitelj ili u najboljem slučaju „nositelj“ svojih štostvenih odredbi zato što je svaka individualno-egzistencijalna mogućnost danog čovjeka već sadržana u toj njegovoj *kviditativnoj* odredbi. Taj *logički* mišljeni bitak obuhvaća dakle svaki mogući u

zbiljskoj realizaciji pojedinačne egzistencije,[218] tako da – opet rečeno s Hegelom – pojedinačna egzistencija nije ništa drugo nego jedan od mogućih samoprikaza apsoluta u pojavi.

Na temelju te sheme tumačenja odnosa pojedinačnog i općeg, Zimmermann sada zaključuje da Jaspers s Kantom u pojedinačnim predmetima vidi puku „pojavu“, proizvod one Kantove transcendentalno-subjektivne sinteze, čime im se oduzima karakter *stvorenosti* od Boga i pridaje karakter *stvorenosti od čovjeka*, što uopće nije točno samo ukoliko krenemo od Kantove teorije aficiranosti, tj. od toga da smo izvorno susretnuti od bića u svijetu koja nas *pogađaju značajnošću* svoje prisutnosti u svijetu na način samodanosti. Štoviše, svako biće u svijetu za Jaspersa je – nasuprot Kantu – upravo „šifra“, odnosno „uputa“ na transcendenciju, uputa i zahtjev za nepredmetnim odnosom prema samome sebi, svijetu i Bogu, te je „to predmetno ujedno više nego predmetno“, što upravo kao takvo „postaje jednim krilom filozofskog osvjetljavanja egzistencije“ (Usp. Jaspers 1956: 12). Biće upravo zbog toga nije nikakav „predmet znanja“, kako Zimmermann u nastavku prigovara Jaspersu, zato što bi takva (predmetna) vrsta znanja upravo s Kantom implicirala nemogućnost spoznaje „stvari po sebi“, po čemu se Jaspers dakako bitno razlikuje od Kanta, ali i od Zimmermannove *metafizičke noetike* koja biće svodi na puko polazište onih Tominih „pet putova“ dokazivanja Božje egzistencije i time ga čini potpuno beznačajnim u pogledu konačne svrhe tih „dokaza“.[219]

Imanentna sfera ne participira na beskonačnom bitku, kako misli Zimmermann, nego *beskonačni bitak „participira“ u konačnoj egzistenciji koja se beskonačno (nepredmetno) otvara za njega kao za samu sebe! Svoju bît čovjek ne konstituira pukom „participacijom“, već odgovornom (bezuvjetnom) odlukom za vlastiti bitak*. Dok kod Zimmermanna „pojedinačno ima svoj određeni bitak po biti i utoliko je ona njegov 'osnov', i to kao 'općenito', ukoliko se ne poklapa s nijednim pojedinačnim“ (Usp. Zimmermann 2001: 691), prisustvo je bîti u pojedinačnome – upravo kao kod Hegela – način njezina samootuđenja, jer je tada bît „'izvan sebe', u izvanjskom području, kao otuđena sebi“ (Ibid.) što bi onda – paradoksalno – podrazumijevalo da bi se čovjek morao *otuđiti* od samoga sebe u korist puke „participacije“ u bîti koja zbog toga nikada ne može biti *njegova vlastita* bit kao njegovo temeljno

[218] „Bitak *obuhvaća* sva štastva 'zajedno s njegovim pojedinkama', sveobuhvatno ('transcendentalno') ih nadilazi, 'transcendira' – tako, da po njemu (na osnovu bitka) upravo jesu predmeti 'metnuti pred' naše suđenje…“ (Usp. Zimmermann 2001: 686). Samo zato što je *transcendentalno* „obuhvaćeno“*transcendentnim* (teološki rečeno: stvoreno od Boga), svako biće može biti predmetom suđenja, tj. spoznato u svom Izvoru, Bogu, što je opet predmet „naravnog bogoslovlja“ u Tominom smislu, a nikako filozofskoga „osvjetljavanja egzistencije“ u Jaspersovom smislu!

[219] „Skolastik uočuje bitak ukoliko je obuhvatno (transcendentalno) ispunjen *svojim* načinima (kategorijama, štastvima u bićima), tj. uočuje ga reflektirajući na predmete kategorijalnog znanja, dočim Jaspers 'uočuje' obuhvatni bitak ukoliko nije '*za nas*' kao osjetilno (!) – razumski subjekt (apriorna svijest)“ (Usp. Zimmermann 2001: 687). Ako bi bitak bio „za nas“ kao osjetilno dan, on bi se u toj danosti uvijek nužno pojavljivao kao *biće* i stoga nikada ne bismo dospjeli do bitka *kao takvoga* kao ni do *smisla* vlastite egzistencije.

*samo*određenje, a onda ne može biti nikakva govora o nekoj bezuvjetnoj egzistencijalnoj, već samo o *participativnoj* slobodi kao „daru“.

Ako je čovjek uvijek ono „Više“ od onoga što je trenutačno postigao u vlastitoj egzistenciji, onda ni sloboda nije nikakva prethodna danost (skolastički „dar“), već ono što se neprestano zadobiva bez ikakve prethodne sigurnosti i jamstva od bilo kojega autoriteta. Jer ni čovjek nije po samome sebi ništa što je jednom za svagda utvrđeno i određeno, te se ona ne postiže nikakvom religijskom vjerom, koja po Jaspersu nije ništa drugo nego puko izvršavanje propisanih kanona, nego se postajanje *slobodnim događa tijekom prevladavanja svakog predmetnog i institucionalno određenog načina bitka*. Tako je sloboda čovjekova *sposobnost za samoodređenje vlastita bitka na temelju vlastita uvida* (Usp. Jaspers 1956: 12). Mišljenje i djelovanje pod vidom slobode pretpostavljaju dakle potpunu *bespretpostavnost*, čisti tijek „samostvaranja“ (*Selbstschöpfung*) čovjeka i to na temelju „samoshvaćanja“ (*Selbstauffassung*) u svijetu i u susretu s transcendencijom (Usp. Jaspers 1947: 156).[220] Tako u pogledu slobode potpuno otpada skolastička shema bit-bitak-biće, unutar koje Zimmermann promatra i sam fenomen slobode, a još više bilo kakav govor o tzv. „subzistetnom bitku“ (*ens subsistens*, Bog) iz koga bi se u ontološkom redu izvodilo biće, a u moralnom sloboda i na njoj zasnovane vrednote.[221]

Čini se da ovdje Zimmermann u poretku fundiranja postavlja bitak prije bîti, što se može opravdati jedino time da on misli poglavito na božanski bitak kao „Ipsum esse ili kako sam kaže: „dok se pojedinke osnivaju u biti, mogućnost raznih biti osnovana je u jednom bitku“ (Usp. Zimmermann 2001: 692) dakle u spomenutom subzistirajućem *Ipsum esse*. Pod tom pretpostavkom, bitak bi – kako u nastavku tvrdi i sam Zimmermann – bio nesvodiv na bilo koje pojedinačno biće (Heideggerova ontološka diferencija), ali bi se po njemu svako biće trebalo

[220] To znači da „je za uprisutnjenje (Vergegenwärtingung) egzistencijalne slobode odlučujuće u mnoštvu predodžbi o slobodi naći orijentiranje jedino putem vlastite težnje za slobodom, pomoću *htijenja slobode* koje se pojavljuje u pitanju o slobodi – i time pomoću sudjelovanja koje se neposredno tiče onoga koji traga za slobodom“ (Usp. Batthyány 2011: 57).

[221] Ovdje zbog razumljivosti moramo objasniti što skolastičko-neoskolasička filozofija podrazumijeva pod „subzistencijom«. Vrsni poznavatelj Tomine filozofije Walter Brugger, utemeljitelj i izdavač standardnoga rječnika skolastičkog filozofskog nazivlja, *definira*: „subzistencija ili samostalnost pripada onome nema bitak u nečemu drugome, nego u samome sebi. Stoga s. pripada prije svega potpunoj supstanciji. Budući da je subzistiranje isto što i egzistirati-u-samome-sebi, ne subzistiraju niti akcidencije niti bitna forma nekoga tijela niti uopće neki dio izvan konkretne cjeline“ (Usp. Brugger 1976: 386). Upravo tom „sub-sistere«, po kojemu sve jest, Jaspers i Heidegger suprotstavljaju „ex-sistere«, egzistiranje iz-samoga-sebe bez ikakve nužnosti *participiranja* u samome sebi egzistirajućem bitku. Ili kako to sebi suprotno ovom Bruggerovom neoskolastičkom tumačenju objašnjava Zimmermann u pogledu problema *participacije*: „Bitak se ne očituje nepredmetno u svojem samstvu, pojavljuje se u osjetivom biću (tjelesno postojećemu); pristupačan je ukoliko nam je 'nešto čemu spada bitak' dano kao takvo ('Nešto' ima nadkonačnu općenitost za konačna štastva kao participacije na beskonačnosti bitka). Bitak sam u sebi (subsistentno) je punoća savršenosti, a bića su savršena ukoliko imaju neki način bitka“ (Usp. Zimmermann 2001: 692).

promatrati kao *„isječak“ punine bitka*, što onda nije ništa drugo nego Jaspersova „šifra“. Međutim, Zimmermann odbacuje takvu mogućnost zato što (opet krivo) smatra kako Jaspers promatra biće kao puku *predmetnost*, tj. pod kantovski mišljenom „prostorno-vremenskom formacijom *osjetilnog subjekta*“ (Ibid. 694), što uopće nije točno, jer tada se subjekt kao egzistencija nikada ne bi mogao uzdići iznad svog prostorno-vremenskog opstanka niti bića ikada shvaćati prema njihovu (nepredmetnom) smislu, a da ne govorimo o tome da se nikada ne bi mogao *otvoriti* prema transcendenciji kada bi Bog bio puki metafizički kauzalni uzrok moje nužne i utoliko neslobodne (proizvedene) egzistencije.

Zimmermann nikako ne može pojmiti da „sloboda“ za Jaspersa nije nikakva religiozna, društvena, politička ili štoviše *osobna* kategorija, „jer sloboda nije nikakav predmet, nema nikakav u svijetu postojeći provjerljivi opstanak, nije shvatljiva u nekom definiranom pojmu. Samo propitivanje, u kojemu samobitak istodobno pita i odgovara, dostiže okružje slobode. Sloboda omogućuje da čovjek ne može samome sebi postati predmet. Sloboda je presudni signum u osvjetljavanju egzistencije. Proboj do slobode jest samopostajanje povijesnim putem... Iz iskustva vlastite slobodnosti (Freisein) dolazi pitanje o slobodi“ (Usp. Pfeiffer 1975: 60; Jaspers 1956: 176). Ove, očito duboko promišljene riječi katoličkoga svećenika Helmuta Pfeiffera svakako nam mogu pomoći da sagledamo domet i opravdanost Zimmermannove kritike Jaspersa, a još je čudnije kako je Zimmermannu promaklo Jaspersovo „vjerničko“ priznanje (ispovijest, *confessio*): „Samu slobodu nemam zahvaljujući meni. Ja nisam stvorio samoga sebe. Ja nisam po samome sebi“ (Usp. Jaspers 1962: 32).[222] To se može tumačiti dvojako: u pogledu obitelji, društva i širih društvenih zajednica, gdje čovjek već činom rođenja biva u obitelji odgajan u jednom svjetonazoru ili vjeronazoru, stječe temeljna iskustva o svijetu odgajanjem i učenjem u školi, sve do onog trenutka koji možemo nazvati zrelost, tj. kada čovjek doista preuzima punu odgovornost za svoju vlastitu egzistenciju, dakako opet o horizontu bližnjih, ali i neprijatelja koji ponekad – kao upravo u Jaspersovu i Zimmermannovu slučaju – mogu *sudbonosno* odlučivati o našoj egzistenciji, a da toga često uopće nisu ni svjesni. Drugi puta u pogledu same transcendencije, s kojom se – prepušten samome sebi i zarobljen onim temeljnim modusima predmetnoga opstanka – susrećem *možda* tek kada sam se radikalno oslobodio svih tih predmetnih odnosa, dakle opet *individualno* i bez ikakva autoritarnog jamstva. Tek tada iskušavam ono radikalno „Više“, odnosno beskonačni horizont mogućnosti mojega bitka-u-svijetu, iskušavam naprosto slobodu za te mogućnosti koje mi tek otvaraju

222 Ova Jaspersova izjava datira iz njegova ranoga razdoblja *Psychologie der Weltanschauungen* koju on kasnije u PH I revidira egzistencijalno-filozofski: „U potpunoj ovisnosti i određenosti mojega opstanka postajem svjestan da naposljetku nešto leži samo na meni“ (Usp. Jaspers 1956: 15).

horizont susreta najprije sa samim sobom, pa tek onda sa svijetom u cjelini. To znači da ta spoznaja samoga sebe u horizontu nepredmetno (smisleno) danog svijeta nema za konačni cilj spoznaju kao takvu u Aristotelovu smislu, već prije svega *praktično samoodređenje pojedinca u svijetu u blizini Bližnjega*. Tada se – paradoksalno – ispostavlja da u konačnici, nakon *slobodnoga* samoozbiljenja u svijetu, nisam sebi *darovan* od transcendencije, odnosno još radikalnije: da je *transcendencija sloboda sama*! U tom pogledu sloboda nije nikakva puka etičko-moralna „kategorija", već temeljni uvjet čovjekove *prave* egzistencije, čovječnosti čovjeka naprosto (ovdje vidimo potpuno poklapanje ontologije i etike[223] koje je doduše svojstveno i skolastičkoj filozofiji, ali tako da se iz ontološkoga „poretka" izvodi *vrijednosni* poredak, dakako onaj koji ne izvire iz čovjekovog povijesnog i neposrednog iskustva, već prije svega iz religijskog vjeronazora). Razumljena na taj način, „sloboda" ne *pripada* nikome, nije ničije svojstvo, nego se uvijek iznova zadobiva u neprestanim usponima i padovima, antinomijski, u polarnosti životnih situacija, samo zbiljskim i neprestanim (nikad dovršenim) prevladavanjem *antinomične* strukture egzistencije.

5.7. Religiozni i egzistencijalni „smisao"

Kako kaže Zimmermann, u religiji je ljudski život „normiran" koliko *objektivnim istinama* kauzalne metafizike kao ontoteologije toliko i *moralnim uputama djelovanja* koje nisu crpljene iz konkretnog ljudskoga života, nego u pogledu konačnog cilja kršćanske egzistencije koji se sastoji u „zasluživanju" *prekosvjetnog života* koji nam jamče autoriteti velikih religija i izvršenje tih religijskih normi ne zahtijeva nikakvo kritičko osvjetljavanje njihova sadržaja.

S druge strane, „intelektualistička metafizika", kako Zimmermann naziva Akvinčevu poziciju, promatra čovjeka „ukoliko *na osnovu religijskog osvjedočenja* uzbiljuje sebe kao moralnu ličnost, ispunjavajući time smisao svojeg života u svezi s moralno uvjetovanom posmrtnom srećom. Dok nam Jaspers 'obuhvatno' prikazuje čovjeka u momentu prevladanog tjeskobnog iskustva s ushitom u nadsvjetskoj relaciji transcendentnog bića, tj. kao 'egzistencija', on pritom (nota bene) zabacuje opravdanost religijskog priznavanja Boga moralnim

223 Uz ova dva aspekta nikako ne smijemo zanemariti i *politički* aspekt slobode, premda je on stalno i neizričito prisutan: sloboda „kod Jaspersa stoji u znaku budne pozornosti za ugroze čovjeka od strane politički i društveno utjecajnih redukcionizama u slici svijeta, bili oni fundirani recimo biološki, sociološki ili religiozno, za čovjekova iskliznuća u njegovom samorazumijevanju zbog jednoga, u prvom redu racionalističkog 'načina mišljenja' koji zatvara čovjekovu otvorenost, zatim za njegova ugrožavanja u pogledu napredujućega širenja velikoga društva u gotovo svim područjima čovjekova života u 20. stoljeću i zbog nezadrživoga tehniziranja zbiljnosti njegova opstanka. politička dimenzija toga pojma slobode nošena je iskustvima totalitarizma i mogućnosti masovnoga istrebljenja čovjeka u jednome opsegu koji u 20. stoljeću nema nikakvog svjetsko-povijesnog premca" (Usp. Batthyány 2011: 54).

zakonodavcem ljudskog života i eo ipso lišava čovjeka apsolutne obaveze u najtežim moralnim krizama, s bezizglednom oživotvorbom svoje najprirodnije težnje za srećom, dakle oduzima individualnom i društvenom moralu osnov neprolazne vrijednosti upravo kroz životni naš smisao“ (Usp. Zimmermann 2001: 733).

Prije svega, „religijsko osvjedočenje“ svakako može kao individualno iskustvo predstavljati za egzistenciju neprestani „zamah“ i „uspon“ k transcendenciji, ali je ono samo jedan od egzistencijalnih, unutarsvjetovnih momenata koji ga potiču da ne ostaje ni kod jednog dovršenog oblika opstanka, ali iza tog osvjedočenja ne može po Jaspersu stajati ništa osim moje individualne egzistencije i „komunikacije“ u horizontu svijeta, tako da se mogući „smisao“ konstituira – paradoksalno – tek kroz neprestanu „bačenost natrag“ (Zurückgeworfenheit) egzistencije samoj sebi, uz „bezuvjetni zahtjev“ da u toj potpunoj prepuštenosti samoj sebi odgovara za samu sebe – i to je ono što bismo kod Jaspersa mogli označiti kao *potpuni pojam odgovornosti* koji je, dakako, Zimmermannu potpuno stran zato što *njegov* pojam odgovornosti *primarno* podrazumijeva odgovornost prema Bogu i „posmrtnom životu“, pa tek onda – sekundarno – prema samome sebi i svemu što se susreće u svijetu.

Drugo, čovjekovo „tjeskobno iskustvo“ nikada nije konačno *prevladano* jer tada bi egzistencija bila u samoj sebi dovršena i ne bi imala nikakve potrebe za daljnjim samoprevladavanjem u svakom novom „sudaru“ s transcendencijom. Štoviše, opet paradoksalno rečeno, ukoliko čovjek ne bi neprestano bio izložen toj vrsti egzistencijalne tjeskobe, on se po Jaspersu nikada ne bi mogao otvoriti za transcendenciju, nego bi bio zatvoren i *sretan* u svom predmetnom opstanku.

Treće, *smisleno* ozbiljenje života ne događa se po Jaspersu izvršenjem „božanskoga zakona“, kako misli Zimmermann, već prije svega u najbližoj blizini Bližnjeg, bez koje svaki govor o sreći postaje besmislen jer Bližnji mora za nas predstavljati vrhovnu vrednotu, tako da se „naravni zakon“ ne može izvoditi ni iz kakvog „nadnaravnog zakona“.[224]

Četvrto, „dobrota“ nije *usklađenost individualne volje s Božanskom voljom*, kako misli Zimmermann (Ibid. 734), već prije svega *usklađenost individualne volje s onim što je najbolje za mnoge* (Aristotel), jer u suprotnom slučaju ontološki shvaćena istina vrijedila bi neovisno o spoznavatelju, kako izrijekom tvrdi Zimmermann, čiji bi on bio samo puki izvršitelj.

Na temelju netom rečenoga, Zimmermann konačno zaključuje:

[224] Zimmermann ide dakle obratnim putem: „Dužnost ljubavi k bližnjemu osniva se na tome, što svaki čovjek po svojoj upravljenosti na beskonačnu vrednotu Božju, spram koje mu ne smijemo život smatrati izjalovljenim, i sam imade vlastitu osobnu vrijednost, po čemu je već naličan Bogu ('slika Božja')“ (Usp. Zimmermann 2001: 736).

> Što god Jaspers govori o Bogu, o Božjem vodstvu, o moralu…, nema s našim izlaganjem nikoje veze, – on sve to odbacuje, odbacivši nadiskustvenu sposobnost razumskog spoznanja. Kao agnostik, rekosmo, odbacuje i 'pozitivnu', historijski objavljenu religiju, koja se 'nadovezuje' na 'naravnu' u tom smislu, što bez razumskog znanja o Bogu ne možemo ni razumski opravdati fakat bogoobjavljenja, kao i u tom smislu, da naravnu religiju podiže na novi odnošaj s Bogom, kojim čovjek biva nadnaravno, božanstveno sjedinjen s Bogom (Ibid. 736-737).

Ako je za Jaspersa Bog „transcendencija povrh ili prije svega svijeta“ (Usp. Jaspers 1962: 33), onda se Jaspersov navodni „agnosticizam“ može sastojati jedino u tome što on ne želi tu transcendenciju misliti nikakvom predmetnom kategorijom, kako to cijelo vrijeme čini Zimmermann, a time i samu egzistenciju osloboditi svih predmetnih odredbi, kako bi on uopće mogla stupiti u odnos s transcendencijom. Drugo je pitanje, zar tomistički, bitno predmetni odnos prema transcendenciji, upravo ne priječi takav nepredmetni odnos jer egzistencija uvijek iznova ostaje njime zarobljena i onda traži spas jedino u (opet nepredmetno shvaćenoj) vjeri onkraj svake predmetno usidrene religije?

Zimmermann nikako ne želi izjednačiti Jaspersa s onima „koji nemaju baš nikojeg znanja o religiji i o filozofiji“ (Usp. Zimmermann 2001: 737), ali odmah zaključno dodaje:

> Bez religije, Jaspers nema nikojeg izgleda na sreću u punom smislu (neprolaznog života s neograničenim dobrom): on počima filozofirati iz tjeskobne situacije i apelom na čovjeka, da bi odlučno joj se suprotstavivši postigao mir, a završuje time, da čovjeku oduzima mir ostavljajući ga u tjeskobi pred smrću kao svojim uništenjem (Ibid. 738).

Budući da ću o tome raspravljati polazeći od Jaspersovog djela *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* ovdje ću istaknuti samo jednu završnu primjedbu: *Kada bi se Zimmermann mogao osloboditi predmetnoga odnosa prema Bogu, on bi tada vjerojatno uspio svoju egzistenciju zasnovati na vlastitoj vjeri* i onda se s „agnostikom“ Jaspersom nadati „sreći u punom smislu“!

5.8. Filozofski i teološki pristup vjeri kod Jaspersa

Do sada smo s Zimmermannom prošli gotovo sve glavne teme Jaspersove filozofije, doduše prema koncepciji kakvu je ustrojio ne Jaspers, nego sam Zimmermann. Sada kanim ići obratnim putem: naime, kanim krenuti od samog Jaspersa kako bismo s njime skicirali moguće odgovore Zimmermannovoj kritici i istodobno sagledali u kojoj mjeri je Zimmermannova kritika uistinu opravdana, a na kojim dionicama Zimmermann – kao što sam naznačio u početku – *nanosi* neoskolastičko shvaćanje filozofije i njezinih problema na cjelokupno Jaspersovo djelo.

Za tu ću se svrhu poslužiti Jaspersovim djelom *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (PGO) zato što tu Jaspers kroz kritičku raspravu s Objavom jasno razgraničava *filozofski* i *teološki* pristup Objavi i na tome počivajuće razumijevanje *filozofske vjere* u kojoj bi se trebala osvijetliti sama bit čovjekove egzistencije u cjelini, s onu stranu svega onoga što o čovjeku kažu biologija, psihologija, povijest, kozmologija i na naposljetku kršćanska teologija koju Zimmermann – kao što smo vidjeli – stavlja ispred filozofije, odnosno teološki način razumijevanja čovjeka na nîti vodilji ideje Boga i racionalne metafizike uopće (kao ontoteologije).

Jer čovjek, čak i biološki gledan, ne može u svom tjelesno-duševno-duhovnom razvoju biti promatran izvan svog povijesnog, kulturnog i obiteljskog okolnog svijeta, ali i kao biće koje se svojom sposobnošću *komunikacije* bitno razlikuje od svih drugih živih bića u svijetu (kao Aristotelovo ζων λογον εχον), „kada čovjek razumijeva, govori, odgovara, nedodirljiv u vlastitu dostojanstvu, drugačije od svake životinje. Komunikacija je više od zapažanja (Beobachtung)“ (Usp. Jaspers 1962: 25) Svijest o našoj ukorijenjenosti u povijesti ne samo da omogućuje da ta „predaja“ govori kroz nas, „oslovljava“ nas i istodobno pokazuje moguće putove rješavanja danih egzistencijalnih problema, ali jednako tako omogućuje da u imanenciji povijesnog svijeta *naslutimo* tragove transcendencije ili – što je za Jaspersa još mnogo važnije – da iskusimo „slobodu“ kao temeljni način čovjekova povijesnog bitka-u-svijetu. Bez te ideje slobode, koja je tijekom povijesti bila neprestano zatirana i pretvarana u svoju suprotnost, mi ne možemo razumjeti ni povijesne kontinuitete i diskontinuitete čovjekova samorazvoja, stupnjeve njegove doraslosti svojoj vlastitoj egzistenciji u horizontu odgovornog odnošenja prema svijetu u cjelini.

Budući da je po Jaspersu nemoguće dati neki cjelokupni pregled povijesti zato što su ljudima različitih doba egzistencijalni ciljevi bili sasvim različiti, nije moguće postići neko

„totalno znanje“ o čovjeku, već samo majušni isječak toga znanja koje ima značenje za našu neposrednu egzistenciju.

> Svako filozofsko totalno znanje u objektivnoj metafizici mora se kretati u krugu. Kvaliteta kruga sačinjava sadržaj, a u našem slučaju to je jedan materijalni krug: jedan majušni dio svijeta spoznaje cijeli svijet koji ga proizvodi; mozak kao tvar krije u sebi svijet iz kojega je nastao. (Ibid. 28)

Drugim riječima, a to je davno poznato čak i u klasičnoj hermeneutici, *cjelina se mora moći razumjeti iz svojih dijelova koji su iz nje nastali*, tako da jedino taj kružni proces može jamčiti ono „totalno znanje“, pri jasnoj svijesti o njegovoj manjkavosti, jer u tom pogledu *cjelina ne može biti veća od svojih dijelova*, a jedino pod tom pretpostavkom ona može biti „totalno znanje“ u Hegelovom smislu. Zbog toga, cjelina toga znanja ne može biti *jedina* istinita: ona je istinita samo ukoliko iz nje nastaju i povratno je konstituiraju također istiniti, ma koliko majušni, dijelovi.

Kada bismo mogli *objektivirati* svoje porijeklo, mi nikada ne bismo razumjeli *što čovjek jest*, zato što „objektiviranje“ podrazumijeva onu vrstu spoznajne operacije kojoj *egzistiranje* nužno izmiče u nepreglednom obilju mogućnosti samoozbiljenja. U toj se svezi Jaspers poziva na jednu staru srednjevjekovnu izreku:

> Ja dolazim, ne znam otkuda,
>
> Ja jesam, ne znam tko,
>
> Ja ću umrijeti, ne znam kada,
>
> Ja idem, ne znam kamo,
>
> Čudi me da sam radostan. (Ibid. 29)

Čuđenje zbog toga što se čovjek *raduje* unatoč navedenim vrstama neznanja uvjerava Jaspersa u to da se ne radi o nekoj *kršćanskoj* izreci, budući da srednjovjekovna vjera na temelju Objave ima odgovor na sve, pa onda njezin odgovor po Jaspersu može jedino glasiti: „čudi me da sam žalostan“ (Ibid.), jer ukoliko prema *obećanju* Objave čvrsto vjerujem u spasenje, utoliko nema nikakva razloga za žalost, nego bih se trebao radovati što skorijem *susretu* s Gospodinom.

Čovjek, dakle živi u potpunome neznanju svojega porijekla i o konačnoj svrsi svoje egzistencije, premda na to stalno nastoji dati raznovrsne, ma koliko privremene i površne odgovore, od kojih je objavljena vjera svakako jedan od povijesno najznačajnijih. Ma koliko bili nesavršeni, svi ti odgovori na svoj način „bude“ čovjeka iz sna prekrivenog

samorazumljivostima svagdanjega života koje su najveći neprijatelj filozofije. Budeći se iz sna čovjek se *sudara* sa svijetom u do tada nepoznatom obliku, ali i sa samim sobom kao zagonetkom koja mu tek predstoji za rješavanje kao vlastita zadaća. Tijek rješavanja te zagonetke nije za Jaspersa ništa drugo nego tijek stjecanja svijesti o vlastitoj egzistenciji ili točnije: *ulazak u vlastitu egzistenciju samu*. To buđenje je „skok“, tj. ono se ne događa postupno, već kao „prepad“, kao naglo otrježnjenje od ranijih umišljaja o zbiljnosti, napuštanje predmetnog opstanka u jednom potpuno otvorenom horizontu u kojemu jedino još vlada potpuna upitnost svega, a posebice moje egzistencije. No povrh te upitnosti ipak vlada nejasna slutnja da svijet i ja ipak nismo „uzalud“ *tu*, da sve ima svoj izvor, a kako bi ga iskusio, „samobitak“ (*Selbstsein*) mora ići *preko* sebe, što mu po Jaspersu stvara „nemir“ zbog napuštanja sebe i svog dotadašnjeg „statusa“ kao i zbog nužnosti postavljanja pitanja o bitku koje se neizbježno postavlja u tom horizontu lišenom svake samorazumljivosti.

U takvoj se situaciji čovjekove potpune izručenosti i prepuštenosti svijetu u njegovom ne-predmetnom obliku, u kojemu nas susreće i sama naša egzistencija, sada za Jaspersa postavlja pitanje: Kakvu ulogu vjera na temelju Objave može imati za tijek samoosvjetljavanja i samokonstitucije egzistencije?

5.9. Kršćanska Objava i filozofska vjera

U pogledu kršćanske Objave Japers je vrlo izričit: „Ja ne vjerujem u Objavu i nisam nikada ni vjerovao, koliko sam svjestan, čak ni po mogućnosti“ (Ibid. 35). Jaspers ovdje sugerira da ne vjeruje u *pozitivni* (objektivni) sadržaj objave, nego je shvaća – kao što smo već naglasili – također kao „šifru“, tj. kao jednu moguću, ali ne isključivu uputu na transcendenciju. U odnosu na mnoge druge šifre, Objava je mnogo bogatija sadržajem koji nas nikako ne ostavlja egzistencijalno r*avnodušnim*, zbog čega ona ima neprolazno značenje za čovjeka, ali u izričito *naravnom* obliku, kao konkretna „uputa“ za čovjekov izmijenjeni odnos prema samome sebi.

Prosvjetiteljskom grubom svođenju Objave na tada otkrivene prirodne zakone na teološko-vjerskoj strani odgovara potpuno odvraćanje čovjeka od svijeta. No vjera na temelju Objave nije nastala iz čovjekova straha, neznanja, skepse ili „očaja“ zbog nemogućnosti *dohvaćanja* temelja bitka, nego iz potrebe „mišljenja“ svoje vlastite egzistencije, a izraz toga mišljenja je – povijesno gledano – *teologija*, dok se *filozofija* događa kao mišljenje „iz izvora čovjekova bitka“ (Ibid. 36), ali tako da sada to filozofsko mišljenje može promišljati i Objavu u njezinom egzistencijalnom značenju, dakle bez ikakvih instancija i autoriteta istine, nego čistu

u tom egzistencijalnom smislu, što dakako podrazumijeva potpunu suvišnost posredovanja Objave putem svećenstva i Crkve, a tako i suvišnost bilo kakve dogmatike kao teološke discipline. Filozofija po Jaspersu ima zadaću da jednim svojim bitnim dijelom bude i „odgajateljica za objavu“ (*Erzieherin zur Offenbarung*) time što nas oslobađa svih *idola spilje* (Locke), svih individualnih umišljaja o zbiljnosti i svih posljednjih crkveno-institucionalnih pravorijeka (dogmi) o transcendentnome. U suprotnome slučaju imamo po Jaspersu na djelu razumijevanje Objave kao svojevrsne „propagande“, čije slijepo prihvaćanje za Kanta i Jaspersa predstavlja samo „nesreću za stvorenu slobodu čovjeka“. Tek filozofski promišljena Objava, tj. svedena na „šifru“, može biti predmetom „egzistencijalnoga usvajanja“ (*existentielle Aneignung*), nikako kao nužni *kanon* našega univerzalnog odnošenja prema svijetu.

Objavu po Jaspersu poznajemo preko „proroka“, „apostola“, „crkava“ i „svećenika“,[225] a ona je sama proizvod „nadahnuća“ Božjom Riječju, što se posebice posvjedočuje kod proroka koji su neposredno *slušali* glas Božji, zbog čega Jaspers zaključuje da oni nisu mogli sumnjati u to iskustvo. No dok je ovo Božje priopćenje prorocima neposredno, već proročko prenošenje ili naviještanje toga priopćenja pûku dovodi do *razvodnjavanja* izvornoga smisla rečenoga zato što se „komunikacija“ između Boga i proroka događa kao *bezglasno slušanje glasa*, dok se komunikacija između proroka i slušatelja događa u ljudskome jeziku opterećenom osjetilnim slikama, predodžbama, usporedbama itd., tako da – čisto hermeneutički gledano – ta božanska poruka nužno mora biti krivo razumljena zbog manjkavosti samoga ljudskog jezika. Upravo stoga „vjera u proročku Objavu nema karakter Objave koja je udijeljena samim prorocima“ (Ibid. 46), tj. „proročka objava“ nije „Božja Objava“, već njezino ljudsko posredovanje.

> Duboki sadržaj njihovih riječi, do danas nenadmašen, neke od vječne valjanosti, pred kojom se ne možemo zatvoriti, bio je njima samima, kada su razmišljali, vjerojatno nepojmljivo velik: taj smisao nije mogao biti njihov izum niti ljudsko djelo. Oni su se klanjali pred uzvišenijim, obuhvatnim, osjećali su se njegovim oruđem. (Ibid.)

Već od pripovijesti o „Kuli babilonskoj“ znademo kako je Bog ljudima pomiješao jezike zato što su se tom gradnjom te kule upravo htjeli izjednačiti s njime, i stoga je razumljiva *nerazumljivost* koja nastaje kada se ljudskim jezikom pokušava govoriti o božanskim stvarima. Proroci su htjeli dovesti nepojmljivo do pojma, učiniti ga općerazumljivim, tako da je „smisao

[225] Jaspers ovdje očito zanemaruje starozavjetni način neposrednoga obraćanja Boga čovjeku, vjerojatno kako bi istaknuo *pozitivni* karakter tih posredovanja Objave.

onoga što su imali za reći bio iskvaren (verdorben) kao puko ljudsko djelo“ (Ibid.) upravo u činu njegova *prevođenja*.

Što se tiče *apostolskoga* navještaja vjere, tu je Jaspers još kritičniji nego u pogledu proroka jer se tu ne radi samo o apostolskom *posredovanju posredovanja* izvorne Riječi Božje, nego – ontološki gledano – o depravaciji te riječi putem proglašavanja Isusa za Krista, tj. kao same riječi Božje. Ova teška optužba kod Jaspersa zahtijeva svoje iscrpnije obrazloženje. Kako bi to objasnio Jaspers se prije svega poziva na apostola Pavla koji u 10 Rim 14 i d. kaže:

> Ali kako ću zazivati onoga u koga nisu vjerovali? Kako li će vjerovati u onoga za koga nisu čuli? Kako li će čuti bez propovjednika? Kako li će propovijedati ako nisu poslani? [...] Prema tome, vjera dolazi od propovjedanja, a propovijedanje biva riječju Kristovom (Rim 10,19) (Usp. Jaspers 1962)[226].

Za razliku od proroka, koji su u izravnoj „komunikaciji“ s Bogom, apostoli ne naviještaju, nego svjedoče Krista, čovjekom postaloga Boga i njegovu „riječ“ koja je sada – bez ikakvoga posredovanja – razumljiva u svakom ljudskom jeziku. Premda je to i za Židove i za Grke bio „σκανδαλον“ neviđenih razmjera, Jaspers ipak dopušta da se Isusa – ne Krista – uvrsti u povijest proroka, što uostalom nije njegova izvorna teza, nego počiva na *Kur'anu* i njegovu shvaćanju *proročkoga* karaktera Isusa koji u tom pogledu ostaje „u nizu proroka: on naviješta Kraljevstvo Božje, kraj svijeta, ethos Propovijedi na gori i temeljno ustrojstvo čovjeka u vjeri u Boga koje nije toliko radikalno kao navještaj Krista od strane apostola“ (Ibid. 47). Razvidno je kako je u ovom egzistencijalno-filozofskom pogledu Jaspersu povijesni „Isus“ daleko zanimljiviji od transcendentnoga „Krista“ zato što je s Kantom naučio da svaki pokušaj oblikovanja transcendentalnih izričaja o transcendentnome nužno svršavaju u besmislenosti i bestemeljnosti, zbog čega je Wittgenstein – da ga opet spomenem – izričito pozivao na „šutnju“.

I u pogledu faktičnih historijskih istraživanja, koja su poglavito usmjerena na Isusa, apostolsko navještanje se za Jaspersa čini krajnje upitnim zato što se ono zasniva samo na individualnom „svjedočenju“ (*Bezeugung*) koje nema nikakve „objektivne valjanosti“, na koju se u svojoj racionalnoj metafizici stalno poziva Zimmermann isključujući pritom svaku potrebu za vjerovanjem, jer kao što je po Jaspersu već pokazao Kierkegaard: *historijsko istraživanje nema nikakva značenja za vjeru* jer vjera za vjerovanje ne potrebuje nikakve historijske fakte, jer su ti fakti mrtvi zato što u njima više ne prebiva „duh“ u Hegelovom smislu, tj. oni su živi sve dok im mi *pridajemo* neko duhovno značenje. U pogledu proroka, apostola i svećenika za

226 Jaspers ovdje umjesto „riječju Kristovom“ prevodi „riječju Božjom“!

Jaspersa su ipak u najgorem položaju vjernici zato što oni dobivaju Riječ Božju „iz druge ruke“, nikada neposredno, bilo da im se Bog obraća neposredno ili putem inspiracije, tako da oni vjeruju posredstvom posrednika, tj. prvo vjeruju posredniku, pa tek onda u Boga.

No sada se za Jaspersa postavlja pitanje: *što vjera po Objavi uopće znači za vjeru kao vjeru*?

U pogledu tog pitanja Jaspers sada uvodi onu razliku između objavljene i filozofske vjere: vjera im je prva poveznica i sada po njemu treba ispitati kako se teologija i filozofija odnose prema Objavi, pri čemu se po Jaspersu Objava „treba odrediti kao neposredno, vremenski i prostorno lokalizirano očitovanje (Kundgabe) Boga posredstvom riječi, zahtjeva, radnje, zgode“ (Ibid. 49). Objava se događa „izvana“, a kada se događa u meni onda je to samo putem „nadahnuća“, tj. nema nikakav *objektivni* karakter. S druge strane, sve velike monoteističke religije imaju različiti izvanjski sadržaj, dok je „smisao“ njihove poruke uvijek isti, premda svaka za sebe zahtijeva *apsolutno važenje* kao „ponuda“ svim narodima i svim vremenima. Jaspers sada određuje i samu vjeru:

> Vjera nije znanje o nečemu koje imam, nego je izvjesnost koja me vodi. Vjerom živim iz izvora koji u zamišljenim sadržajima vjere govori meni. Nerazdvojni su vjera kojom vjerujem i sadržaj vjere koji sebi predočujem. Subjekt i objekt vjere su jedno. Živjeti vjerujući i živjeti vjerujući u nešto mogući su samo međusobno. (Ibid.)

Svaka vjera nužno ima neki „sadržaj“, makar to bilo na razini „tamne slutnje“ (Schleiermacher), no taj sadržaj nužno *izmiče* kada ga pokušavamo uobličiti u neku dogmu ili neki vjeroiskaz, jer po Jaspersu taj iskaz uvijek razumijemo iz „upućenosti-na-mene-samoga“ (*Auf-mich-selbst-Angewiesensein*), tj. bilo koji vjeroiskaz biva razumljen iz mog „kontingentnog statusa“ kao sfere imanencije. Vjera je također oblik „samosvijesti“: ja, naime mogu biti bilo kako *svjestan* (slutnja, osjećaj itd.) toga transcendentnog sadržaja, ali ni na koji način ne mogu „proizvesti“ (*herstellen*) taj sadržaj zato što on nema nikakav predmetni karakter. Zbog toga vjera prethodi spoznaji i znanju: znanje je može samo učiniti jasnijom, ali – kako izričito naglašava Jaspers – *nikada dokazati* jer bi tada i vjera mogla biti predmetom znanja, što ona dakako nije.

Nasuprot ovakvo shvaćenoj Objavi i vjeri je *kršćanska vjera* u odnosu na koju je moguća samo *jedna* Objava i *jedna* vjera, koja je po Jaspersu crkveno *dekretirana* putem dogmi sačinjenih na temelju *Svetoga pisma*: „Za tu vjeru nije mjerodavno historijsko razmatranje različitih zahtjeva Objave. Ta vjera ističe zahtjev za istinitošću nečega što ne pripada nikakvim

povijesno-religijskim, filozofsko-religijskim i psihološko-religijskim kategorijama“ (Ibid. 50), tako da vjera ne može biti ni predmetom usporedne znanosti o religijama. *Objava se sluša i svjedoči* i to svjedočenje ima potpuno individualni karakter, tj. ono je neprenosivo na drugu egzistenciju nego najvlastitije i neotuđivo pripada svakom pojedinačnom vjerniku.

Za razliku od ove *egzistencijalno* shvaćene Objave, „kršćanska Objava“ pridolazi nam u *općim kategorijama*. Ona je institucionalno posredovana i po svom zahtjevu za *ekskluzivnošću* vlastite istinitosti zahtijeva bespogovorno prihvaćanje i istodobno odbacivanje svake druge objave, čime se – kao što sam već rekao – kod Jaspersa izjednačava s „propagandom“: „Vjernici ne samo da navještaju, oni hoće nagovarati, predvoditi“ (Ibid.), *pridobijati* nove vjernike, ponekad upućujući na pogrešne strane objava u drugim religijama itd., pri čemu – u toj *ideološkoj* borbi – ostaje premalo mjesta za samu, izvorno razumljenu vjeru, dakako u Jaspersovu smislu. Kršćanska vjera također po Jaspersu implicira da za vjerovanje nisu dostatni nikakvo mišljenje, doživljavanje ili htijenje, nego nam se ona „udjeljuje“ Božjom milošću koja za Jaspersa nije nikakva milost, već „zahtjev“ i „zapovijed“: *ne bira čovjek Boga, odnosno vjeru, nego je odabran*! *Jedan Bog, jedna istina i jedna vjera* ukidaju svaku mogućnost govora o bilo kakvom slobodnom prihvaćanju religije i slobodi uopće. U toj je svezi Odo Marquard (Usp. Marquard 1979) napisao velo lucidnu knjigu *Pohvala politeizma* u kojoj decidirano kaže: demokracija je mogla nastati samo u zemlji mnoštva bogova, dakle u Grčkoj, dok su monoteističke religije po svojoj izvornoj ekskluzivnosti bitno *nedemokratske*. Sama riječ „Izrael“ znači „onaj koji može vidjeti Boga“, što znači da su Izraelci već unaprijed odabrani i povlašteni narod.

Objava koju isključivo prihvaćamo odričući se drugih objava govori za Jaspersa jedino to da smo s tom Božjom milošću Objave izvedeni pred sud „ili-ili“, odnosno *tertium non datur*! Borba za „istinsku Objavu“ jest stoljetna borba čovječanstva i ta je borba samo dovodila do brojnih crkvenih raskola u svim velikim religijama,[227] pri čemu je premalo ostalo mjesta za sam sadržaj vjere i njegovo egzistencijalno „uzbiljenje“, kako bi rekao Zimmermann.

Fiksiranje kanona u I. i II. stoljeću poslije Krista dovelo je do gubitka *višeznačnosti Biblije* kao i života samoga jer se oni ne mogu tumačiti niti dekretirati nijednom vladajućom

227 „Čovječanstvo je svjedok stoljećima trajuće, uvijek neriješene borbe za istinsko kršćanstvo, jedne često vrlo 'nekršćanske' borbe. Židovi i kršćani međusobno se odbacuju kao i kršćani [međusobno – Z. M.]. Crkve se uzaludno nazivaju katoličkim (pravoslavnim i rimokatoličkim). One svakako ostaju samo posebne pojave. Protestanti se uzaludno odvajaju kako bi zajednički zasnovani jedino na Bibliji bili istinski kršćani. Oni se brzo cijepaju na niz odstupajućih denominacija. Ne postoji nikakvo zajedničko obilježje istinskoga kršćanstva, a kamoli vjera u Isusa kao čovjekom postaloga Boga. Kršćanstvo postoji samo u posebnim skupinama“ (Usp. Jaspers 1962: 53).

„paradigmom“, nego upravo u pogledu na njih dolazi do „totalnoga dovođenja u pitanje“, tj. ništa nije samorazumljivo, jer su i život i vjera u neprestanoj *egzistencijelnoj* kušnji (Pavao, Augustin), u nevolji da bez izvanjskoga oslonca nađu uporište u sebi samima. U toj nevolji i kušnji svako izbjegavanje dovođenja samoga sebe pred samoga sebe znači ponovno potiskivanje nastojanja oko uvida u „pravi bitak“, bijeg iz svijeta u korist potpune predanosti predmetnome.

S druge strane, za teologa – kaže Jaspers – kršćanin nije onaj koji čita *Sveto pismo*, već onaj koji sluša njegovo *tumačenje* službenoga svećenstva, tako da u kršćanskoj religiji nema nikakvoga neposrednog odnosa prema toj riječi Objave. Jaspers tome uzvraća kao *vjernik kojemu nije potrebna nikakva službena pripadnost religiji*: „nitko i nikoja instancija ne zna tko je kršćanin; svi smo mi kršćani (biblijski vjerujući ljudi) i svakome treba dopustiti da tvrdi da je kršćanin. Ne trebamo iskakati iz kuće koja je jedno tisućljeće kuća naših otaca. Radi se o tome kako se Biblija čita i što time biva od nje.“ (Ibid. 54)

Kierkegaard je ne samo svojim suvremenicima, posebice svećenicima i teolozima, osporavao da su kršćani, nego i samome sebi, zato što se nije dokučila ona poruka transcendencije, navještaj „istinoljubivosti“, „snage ljubavi“ i prije svega „slobode“, što bi po Jaspersu moglo istodobno biti „krv filozofije“ (*Blut der Philosophie*), tj. ono što je čini odgovornom pred tim navještajem i transcendencijom samom. „Kršćanin“, povrh toga, nije onaj koji je od službene Crkve proglašen krštenjem i potvrdom kršćaninom, već onaj tko sebe *razumije* kao kršćanina i živi u skladu s tim razumijevanjem, neovisno o pripadnosti bilo kojoj „konfesionalnoj“ religiji, jer „konfesija je nebitna, ona je značajna samo povijesno za vlastito porijeklo. Ono što povezuje jest biblijska religija koju je rasplamsao um i koju nitko nema samo za sebe“ (Ibid.). Ali se kroz sve religije provlači zahtjev za jednim dubljim povezivanjem koje se – kao što kaže Jaspers – postiže umnim uvidom, a ne pukim sljedbeništvom.

Isus kao posljednji od židovskih proroka jest historijski čovjek koji svojim navještajem po Jaspersu ne zauzima nikakvo posebno mjesto u odnosu na druge navjestitelje niti ga je zahtijevao za sebe,[228] već prije svega spomenutu istinoljubivost, ljubav i slobodu, zbog čega sada po Jaspersu jasno moramo razlikovati Objavu od njezina razumijevanja koje nam pruža teologija – razumijevanje koje kao jedno od mnoštva mogućih svakako mora biti podložno raspravi i kritici.

228 „Ali Isus je kao realnost čovjek, historijski posljednji od židovskih proroka koji naviještaju, izriču Božju volju, predskazuju nesreću i Sud, zahtijevaju oprost. Isus nije sebe proglasio Mesijom niti je samoga sebe učinio sakramentom upriličavanjem Posljednje večere niti je osnovao Crkvu.“ (Usp. Jaspers 1961: 54-55)

U tom je pogledu za Jaspersa najprije vrlo teško odrediti, *što se uopće podrazumijeva pod Objavom*, jer to uopće ne može razumjeti onaj koji u nju ne vjeruje, već samo onaj koji posredstvom institucionalnoga tumačenja u ljudskome jeziku dobiva jasne moralne upute za djelovanje u svakodnevnom životu. U pogledu same individualne vjerujuće egzistencije Objava po Jaspersu uzrokuje jednu drugačiju vrstu „pogođenosti" (*Betroffenheit*) od one koju doživljavamo u svakodnevnom životu, filozofiji i znanostima. Naime, takva pogođenost ne zahtijeva nikakvo razmišljanje, već „pokoravanje" (*Gehorchen*). Za Jaspersa nema dvojbe da u temelju jedne takve Objave stoji jedna duboka „promišljenost", ali je problem što individualna egzistencija ne može slijepo usvajati niti mehanički priopćavati tu Objavu, a da prethodno nije promislila njezinu poruku u njezinom univerzalno-svjetovnom i univerzalno-povijesnom značenju. Mišljenje, koje operira s općim pojmovima, zasniva se po Jaspersu na jednoj, svim ljudima zajedničkoj umnosti (Λογος) koja sa svoje strane nastoji u logičko-znanstvenom pogledu doprijeti do nekih općih zakonitosti, dok je – kako izričito naglašava Jaspers – Objava po samoj sebi *povijesna*, tako da je nemoguće podvesti to povijesno događanje pod opće pojmove, odnosno pod nad-povijesno važeće logičke zakonitosti, jer bi tada sâmo to događanje bilo ubijeno u svojoj životnosti. A čini se da Jaspers upravo to prigovara teologiji koja *iz povijesnosti objave izvodi bespovijesne dogme*. Naše ljudsko mišljenje, pa i ono teološko, može samo *kružiti* oko transcendentnog sadržaja Objave, pri jasnoj svijesti da ga ni na koji način ne može prikazati u našem osjetilnom jeziku.

Jaspers u pogledu toga problema ostaje čvrsto na tragu francuskoga prosvjetiteljstva i njemačkoga idealizma: „Um ima prvenstvo; tamo gdje Objava proturječi umu, Objava ne može biti Objava Boga" (Ibid. 56).

Ukoliko vjera po Objavi nije umno obrazloživa, ona je po Jaspersu *vjera u apsurd*, potpuno ispražnjena od svakoga „sadržaja", jer taj sadržaj može pružiti samo um na temelju „uvida" i budući da je – kako tvrdi Jaspers – sama objava vrlo *duboko* „promišljena", nema nikakva razloga da se prema njoj također odnosimo na uman način, bez čega ona ne može postići nikakvo egzistencijalno značenje. Iz te umne perspektive Jaspers sada razmatra i temeljne sastavnice *institucionalne* religije.

Izvorno značenje teologije i filozofije

Na tragu Aristotela Toma Akvinski je do kraja razvio filozofiju kao „racionalnu teologiju", ne samo zato što je teologiju postavio kao vrhovnu znanost, već što je svojim

glasovitim „dokazom iz kretanja“ uveo princip *metafizičke kauzalnosti* kojim se od osjetilnog događanja u svijetu *analogno* zaključuje nužnost postojanja „prvoga Pokretala“, Boga:

> Sigurno je, naime, i osjetilom se ustanovljuje da se u ovome svijetu neka bića gibaju. A sve što se giba, giba se od nekoga drugoga bića. Naime, ništa se ne giba, osim ukoliko je u stanju mogućnosti (*in potentia*) u odnosu prema čemu se giba, a giba se ukoliko je u stanju zbiljnosti (*actu*). Gibati se, naime, nije ništa drugo nego izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost. A izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost može samo neko zbiljsko biće. Na primjer, ono što je zbiljski toplo, recimo vatra, djeluje na drvo koje je toplo u mogućnosti da bude zbiljski toplo, te ga tako stavlja u gibanje i mijenja ga. A nemoguće je da isto biće bude istodobno i u istom pogledu u zbiljnosti i mogućnosti, već samo s različitih gledišta: što je, naime, zbiljski toplo, ne može biti i u mogućnosti takvo, već istodobno u mogućnosti hladno. Nemoguće je, dakle, da nešto bude istodobno i na isti način davalac i primatelj gibanja, odnosno da giba samoga sebe. Sve, dakle, što se giba treba biti gibano od nečega drugoga. Ako je dakle to [drugo] biće koje začinje gibanje i samo pokrenuto, onda mora i ono primiti gibanje od drugoga bića, a ovo opet od drugoga. Ali ovdje je nemoguće ići u beskraj, jer tada ne bi postojao neki iskonski začetnik gibanja, niti bi dosljedno tome postojao neki drugi pokretač, jer drugotni pokretači gibaju samo zato što su pokrenuti od iskonskoga začetnika gibanja; na primjer, štap se giba samo zato što ga pokreće ruka. Prema tome, nužno je doći do nekog iskonskog začetnika gibanja kojega nitko ne pokreće. A to svi razumijevaju pod Bogom (Usp. Akvinski 1485: 290)[229].

Jaspers upozorava da su stoici – za razliku od Aristotela – smatrali teologiju najvišom disciplinom unutar „fizike“ te su „u pogledu realnosti razlikovali pjesničku (mitsku), političku (praktičnu) i fizičku (spekulativnu) teologiju“ (Usp. Jaspers 1962: 17), od čega je kod Aristotela ostala samo ova posljednja kao svojevrsna *fizikoteologija*. Prije stupanja u sustav kršćanskoga nauka o Bogu, „teologija“ je samim kršćanima bila sinonim za „poganska filozofska učenja“, dok su pod *pravom* filozofijom podrazumijevali samo ono što su sami naviještali u posredovanju s grčkom filozofijom, tako da ni kod Augustina ni kod Anselma nema njihova

229 Za objašnjenje ovoga prvoga dokaza iz neoskolastičkoga motrišta u Elders (Usp. Elders 1987: 96-102) i tamo navedena relevantna literatura.

razdvajanja.[230] Tek Toma svojim razumijevanjem „dva kata istine“ (Elders)[231] ne samo da na svojevrstan način razdvaja vjeru od znanja, već podjednako tako i „sciantia sacra“ od „teologije teologa“: „'Sveta nauka' ovdje često označava i Sveto pismo i teologiju kao ljudsku znanost, a u ostalim djelima Tome i propovijedanje kršćanske poruke kao i svaki drugi oblik priopćavanja Božje objave. Radi se, dakle, o jednom cjelovitom i raznovrsnom sustavu priopćavanja Božje objave u kojemu glavni i izvorni dio predstavlja Sveto pismo, dok su teologija kao znanost, propovijedanje, upućivanje početnika i drugi oblici izlaganja Objave izvedeni, tumačiteljski dijelovi te doktrinarne cjeline“ (Usp. Vereš 1978: 17-18).[232] Taj divni sklad Tominoga svijeta stvorenoga od Boga i potvrđenoga od crkvenoga učiteljstva sada više ne dovodi ni u kakvu suprotnost Boga i svijet, um i Objavu, no ostao je teško rješivi problem Istočnoga grijeha. Toma ga je pokušao riješiti na dva načina: budući da je pojedinačno otpalo od cjeline kao jedino istinito proglasio „po sebi“ neistinitim, odnosno zlim, ono se toga grijeha može riješiti samo ponovnom spoznajom po vjeri koja jasno na vidjelo iznosi momente „zlosti“ čovjekova bitka i daje jasan *ontološki* naputak za *kreposno* djelovanje, tj. ontološki uvid u *deficijentnost* individualne egzistencije postaje pretpostavkom etike!

To naglašavanje grijeha i ljudske pokvarenosti posebno je prisutno u protestantskoj teologiji, za koju naš stvoreni svijet nije ništa drugo nego „carstvo grijeha“, „preuzetnosti“ (sv. Jeronim) i „samovolje“, a to je carstvo stvorio upravo ljudski um u svojoj želji za spoznajom dobra i zla kojom bi se izjednačio sa samim Bogom.

No Jaspers po tko zna koji put naglašava poput Nietzschea da „odgovornost prema Bogu“ potiskuje odgovornost prema svijetu u cjelini i prema svojoj vlastitoj egzistenciji, što je po njemu temeljna značajka tzv. „kršćanske filozofije“, od kojega je govora definitivno odustao Ivan Pavao II. riječima: „Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih“ (Usp. Ivan Pavao II. 1999: 217), čime je s jedne strane prekinuta tzv. „hegemonija tomizma“ i s druge strane otvoren put onom starom zahtjevu našega

230 „U zapadnoj Crkvi riječ teologija nije imala specifično crkveno značenje ni kod Augustina niti u stoljećima nakon njega. Razdvajanje teologije i filozofije uopće se ne razmatra zato što je ono stvarno isključeno. Jer svako spoznavanje jest po Božjem prosvjetljenju i zato je cjelokupna spoznaja utemeljena u Bogu. Umno mišljenje, i sâmo osvjetljeno božanskim svjetlom, također vodi iz sebe k objavljenoj istini ukoliko ga pokreće vjera. Kod Augustina i Anselma to je jednako. U mišljenju kao takvom leži kretanje prema božanstvu... Razdvajanje filozofije i teologije oduzelo bi filozofiji sadržaj, teologiji um“ (Usp. Jaspers 1962: 57).

231 Prema tom nauku o *dvostrukoj istini* „um i vjera nemaju nikakav međusobni odnos. Oni imaju pravo svako u svom polju. Oni mogu sebi protusloviti, ali to je svejedno jer jedna istina u području druge ne zahtijeva nikakvo važenje. Praktično je nauk o dvostrukoj istini, jasno naglašen i nejasno prikriven, igrao veliku ulogu u narednim stoljećima sve do danas“ (Usp. Jaspers 1962: 59).

232 Na to izbjegavanje „teologije“ u korist „scientia sacra“ upozorava prije Vereša i sam Jaspers. (Usp. Jaspers 1962: 58)

Karla Balića za tzv. „integralnom skolastikom“ koji podrazumijeva da „treba prihvatiti istinu gdje je nađemo“ (Usp. Balić 1941: 87), jer *Toma nije rekao svu istinu* (Usp. Pavić 1999: 317-337; 2006: 22-28) i kao takav ne može biti nikakvim *isključivim mjerilom* prosudbe drugih filozofskih postignuća. Zbog toga Jaspers griješi kada koristi sintagmu „kršćanska filozofija“ jer bi njezino hipotetičko postojanje uključivalo njezinu fundiranost u kršćanskoj religiji, čime bi sama filozofija bila ukinuta u svojoj slobodi i neovisnosti, tj. opet bi pala na razinu „sluškinje“.

Za Jaspersa, „kršćanska filozofija“ je ona koja kao kod Augustina, Anselma i Kuzanskoga ne razdvaja filozofiju i vjeru na temelju Objave, što se ne može reći i za Tomu Akvinskog, čije shvaćanje „kršćanske filozofije“ uopće više nije *filozofsko*, već *teološko*, koje je – zbog njegovih *apodiktičnih* dokaza o Bogu – za Jaspersa sasvim kompatibilno sa *znanstvenom filozofijom*:

> Tomistička i znanstvena filozofija stoje danas u nespoznatom savezu protiv prave filozofije. Obje su napustile obuhvatno mišljenje uma i ograničavaju se na razum i iskustvo. One nastoje svoje stavove dokazati prirodnim sredstvima... One nastoje ispitati 'stanja stvari', 'pojave' – ipak beskrajno, proizvoljno, bez vodstva – i susreću se na jednom zajedničkom, ni znanstvenom niti filozofskom tlu, u zajedničkom protivništvu samoj filozofiji (Usp. Jaspers 1962: 61-62).

Tomu, kao *treće*, svakako treba dodati i ono što su Jaspers i Heidegger još tridesetih godina XX. stoljeća u međusobnoj prepisci zamijetili kao „nasilje“ tzv. *katedarske filozofije* koja se – po njihovu sudu – ni po čemu nije razlikovala od ranije spomenutih, tako da izlazi kako je „filozofija kao filozofija“ u Jaspersovu u Heideggerovom smislu pred sobom tada imala tri „jasno definirana“ neprijatelja: *kršćansku*, odnosno *vjerujuću, znanstvenu* (*vjere lišenu*) *i katedarsku filozofiju*!

„Vjerujuća“ filozofija jest ona čije se promišljanje svijeta odvija na nîti vodilji *crkvene* predodžbe o Bogu i svijetu u kojoj je cjelokupni kozmos *centeriran* u Bogu, a svijest se neprestano vrti oko spoznaje Boga preko vidljivoga svijeta posredstvom „analogije bitka“ i „adequatio intellectus et rei“, gdje se – kao što propagira ona prva filozofska enciklika *Aeterni Patris* – ne smije javljati nikakva suprotnost između vjerskih i znanstvenih, odnosno filozofskih istina „zato što obje potječu od Boga“ (Ibid. 62), dok „znanstvena filozofija“, filozofija oslobođena diktata vjere i autoriteta Crkve na temelju najnovijih znanstvenih postignuća nastoji uvijek iznova promišljati svijet u cjelini, ali se kritički odnositi ne samo prema tim novim

spoznajama, nego i prema samo načinu znanstvenoga postupanja (metoda) kao i prema samoj sebi, što po Jaspersu nije dakako moguće u „vjerujućoj filozofiji“ koju s kršćanskom tradicijom u temelju svoje prosudbe Jaspersa postavlja i Stjepan Zimmermann.[233] „Vjera“ u mogućnost *umne* spoznatljivosti Boga za Jaspersa je puka obmana, jer um u svojoj slobodi i samoutemeljenosti ne stoji prema Bogu ni u kakvom odnosu *ovisnosti* (religio) te stoga „nikakva umna instancija ne može a priori izvesti da Objava može biti i da ona u neku ruku ispunjava neko prethodno dano mjesto našega mišljenja“ (Ibid. 63), jer tada bi mišljenje bilo takoreći „osuđeno“ na mišljenje Objave a njezino obrazlaganje kao posljednja svrha filozofije. Kada bi to bilo moguće, filozofija bi također mogla obrazložiti „smisao Objave“, a onda se ni po čemu ne bi razlikovala od teologije. Objava je mišljenju „izvanjska“ poput svakog drugog fenomena u svijetu, posebice zbog toga što um kao „pokvaren“ i „grešan“ nužno kvari i izvornu Riječ, što se sada odnosi ne samo na filozofiju kao filozofiju, nego posebice na racionalnu teologiju koja upravo putem tog *iskvarenog* uma nastoji naviještati i obrazlagati Riječ Božju. To ne može ni „zajednica“ zato što ona ne sluša (*individualno*) Boga, ne razgovara s njim kao u starozavjetno, proročko doba, nego sluša opet posrednika i tumača, bez mogućnosti one individualne *unio mistica* u kojoj tek, po Jaspersu, Riječ Božja biva čujna u svom egzistencijalnom značenju. Tako ta religijski posredovana vjera nije za Jaspersa ništa drugo već „vjera s distance“ u kojoj se distanciram ne samo od Boga, nego od Bližnjega, svijeta u cjelini i mene samoga. *Svjedočenje vjere* ne zasniva se dakle na neposrednom iskustvu Boga, nego na svjedočenju „svjedoka“ i posrednika koji se utoliko pojavljuju samo kao smetnja tom neposrednom odnosu. Nasuprot tomu, „filozofska vjera“ počinje živjeti tek kada se prevlada religijski posredovana vjera, kada se odnos prema božanskome kao temelju bitka uspostavlja uz potpuno odsustvo bilo kakvog *apodiktičnog* znanja o tom temelju, u potpunoj nesigurnosti i neizvjesnosti egzistencije koja unatoč tomu biva pozvana da „svjedoči“ i „odgovara“ za vjerovano.

U kršćanstvu međutim autoritet božanske Riječi biva zamijenjen autoritetom kanoniziranih riječi Crkve i svim popratnim obredima i običajima. Taj je autoritet u Crkvi doživio potpunu sekularizaciju i izvanjski se očituje kao imperativna moć koja ne dopušta slobodu izbora. Taj je autoritet do temelja uzdrman u znanstveno-tehničko, potpuno depersonalizirano doba koje je temeljitoj (razumskoj) provjeri podvrglo cjelokupni sustav vjerskih istina (dogme, kanoni itd.), ali je i povrh toga ostala prisutna ona iskonska čovjekova

[233] Za Jaspersa naprotiv: „Kršćanska tomistička filozofija nije kao filozofija ozbiljna, jer svoju ozbiljnost ima u crkvenoj vjeri u Objavu. Veliku pravu filozofiju u neovisnosti, mišljenje filozofske vjere iz tri tisućljeća, ona naziva nadomjestkom religije“ (Usp. Jaspers 1962: 62).

potreba za autoritetom bilo u teološkom bilo u sociološkom smislu, što po Jaspersu izvire iz čovjekove manjkavosti, odnosno nastojanja da cjelokupnu odgovornost za vlastitu egzistenciju prebaci na bilo koju instituciju moći, što u stvari predstavlja psihički fenomen izbjegavanja susreta sa samim sobom, ma koliko trpio stegu i nasilje.

Sloboda i autoritet ne mogu postojati jedno pored drugoga ne samo zato što se nužno isključuju, već zato što sloboda sama po sebi mora biti najviši autoritet i smisao čovjekova bitka, tako da bilo koja *institucija slobode* već po tom svom institucionalnom okviru nužno ukida tu slobodu. Jaspers doduše priznaje da je crkveni autoritet građen tisućljećima, na hrabrom svjedočenju vjere nebrojenih mučenika i stare, predinstitucionalne Crkve kao zajednice (*ecclesia*) koja je – historijski gledano – stalno bila pod prijetnjom uništenja i nestanka i po tomu doista više bila „nebeska" (*mučenička*) nego „zemaljska" Crkva, upravo kao ona koja se usredotočena na krajnju svrhu vlastita postojanja odricala svih zemaljskih dobara, odnosno svakog zahtjeva za vlast i moć. Vremenom, kada se Crkva ozbiljno počinje oblikovati kao institucija, ona od mučenice postaje „mučiteljica" (*ecclesia militans*), progoni ne samo nevjernike, nego i one koji vjeruju drugačije. U tu svrhu Crkva posjeduje moćno sredstvo „ekskomunikacije"[234] – ono je doduše bilo moćno posebice u srednjem vijeku, kada se zbog toga mogao izgubiti život, no danas anatemisanje i ekskomunikacija imaju krajnje simboličko značenje: oni imaju *pravo* značenje samo za onoga tko se kao konfesionalni vjernik doista osjeća egzistencijalno pogođenim tim „mjerama" koje – gledano povijesno – nisu imale za cilj ništa drugo nego očuvanje neupitne moći Crkve. *Drugo*, za Jaspersa je vrlo znakovito oslanjanje katoličke teologije isključivo na *Novi zavjet*, čime se u neku ruku gubi ona bitna veza između „prvoga kršćanstva" („prakršćanstvo", *Urchristentum* – R. Bultmann), odnosno prvih kršćanskih zajednica koje su trpile od brojnih progona, i današnjega *institucionalnog* kršćanstva koje Jaspers u negativnom smislu vezuje isključivo za katoličanstvo. On pritom *svjesno* prešućuje *teološke* razloge oslanjanja na *Novi zavjet* koji se sastoji u jednoj jednostavnoj činjenici: dok je *starozavjetni Bog* Bog prijetnje, kažnjavanja i proganjanja, u *Novom zavjetu* pojavljuje se Krist kao bezuvjetna ljubav, praštanje i pomirba, zbog čega ne samo Kristova, nego i cjelokupna novozavjetna poruka sadrži opomenu na nužnost *služenja Bližnjemu* u toj bezuvjetnoj ljubavi, što i za današnji svijet ima ogromno značenje upravo u pogledu najnovijih političkih, bitno fundamentalistički obilježenih događaja koji za sobom ostavljaju tisuće

234 „Za iznuđivanje svojega autoriteta Crkva posjeduje jedno osebujno sredstvo moći koje je postojalo još prije njezine svjetovne vladavine: ekskomunikaciju iz zajednice kojoj pripada za vjernike je bilo isto što i sam život. Pod prijetnjom toga isključenja vjernici su prisiljavani na poslušnost. Zahvaljujući tomu Crkva je u stoljećima srednjega vijeka održala svoju instituciju nepobjedivom. Ona se temeljila na Objavi, na njezinoj dubokoj predaji, na njezinom tadašnjem monopolu znanja i mišljenja, na prisutnosti Svetoga posvuda" (Usp. Jaspers 1962: 74-75).

ubijenih i milijune izbjeglih. Jaspers uopće ne govori o tomu – njega Kristova Crkva zanima samo kao institucija moći i sile, kao institucija ugnjetavanja i podčinjavanja. Krist je za Crkvu autoritet ne po svojim djelima izražavanja moći ili nasilja, već prije svega po toj ljubavi prema Bližnjemu. *Stoga se Kristovom Crkvom ne može nazivati nikoja crkva koja svoj autoritet ne gradi na „autoritetu ljubavi“*!

U ovoj svezi za Jaspersa je posebice zanimljiv sv. Augustin zato što nužnost autoriteta opravdava „slabošću ljudske duhovne snage“ (Ibid. 75) i nedostatnošću ljudskoga znanja koja je – kao što znademo – po Augustinu uvjetovana čovjekovim „kušnjama“ (*tentatio*) uzrokovanim njegovom, rečeno s Platonom, *uronjenošću u osjetilnost*. Za prevladavanje te uronjenosti nije sada – kao kod Platona – potreban *radikalni* raskid s njom u obliku „smrti“, već prije svega stjecanje svijesti o „zaboravu Boga“ i to upravo zbog potpune osjetilne određenosti našeg bitka. Zbog toga je „istina“ nužno skrivena, jer ona uvijek ostaje u pozadini našeg osjetilnog (predmetnog) znanja, tako da nam u konačnici ostaje samo „vjerovanje“, kako nam je „obećano“ i „naviještano“ po Kristu koji utoliko ostaje glavni autoritet Crkve, ali ne u negativno-novovjekovnom smislu riječi, već – kako s Augustinom primjećuje i sam Jaspers – kao „izvor nade“. S druge strane, autoritet u tom teološkom smislu je omogućio „da je nevidljiva istina, koja je uvijek bliska duhovnome oku, postala vidljiva i tjelesnome oku“ (Ibid. 77), tj. autoritet je u stanju da jezik transcendencije pretoči u jezik koji je razumljiv svakom čovjeku, a da sâmo to transcendentno ne zapadne u imanenciju kao neki predmetni sadržaj i da utoliko bude ukinuto.

Jaspersa, međutim, iritira implicitna teološka postavka da čovjek svojim egzistencijalnim i spoznajnim moćima nije u stanju dokučiti istinu, nego potrebuje Krista kao posrednika te istine, čime po njemu čovjek gubi svoju samostalnost, sposobnost da se umno zasnuje na samome sebi i da iz te perspektive *prosuđuje* što je istina - dakako ne u Pilatovom, već upravo u Kristovom smislu kao „put, istina i život“ (Iv 14,6) - s čime se upravo Jaspers nikako ne bi mogao složiti.

Osim božanskog, Augustin razmatra i autoritet Crkve i kaže: „ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholica Ecclesiae commoveret auctoritas“, tj. „uistinu ne bih vjerovao Evanđelju da me na to nije potaknuo autoritet Katoličke crkve“ (Ibid. 77). U ovoj Augustinovoj izjavi Jaspers vidi njegovo *izjednačavanje kršćanskoga i crkvenoga*. Izvan Crkve nema nikakve kršćanske egzistencije, a time ni spasenja, protiv čega su ustali Luther i prostantizam koji je

svojim ponovnim crkvenim institucionaliziranjem doživio potpunu negaciju (Ibid. 78),[235] tako da nikako ne stoji ono, ranije spomenuto Zimmermannovo shvaćanje Jaspersa kao „protestanta“. Štoviše, Jaspers naglašava da propagirana sloboda nauka, naviještanja i ispovijedanja vrijedi jedino unutar Crkve, čime je opet zanijekana sloboda u njegovom egzistencijalnom smislu, jer u konfliktima između Crkve i slobode opet jedino i isključivo odlučuje Crkva. „Svećenik“ je *indelibilis* (*neuništiv*): on kao čovjek može po Jaspersu činiti najveće grijehe, no zahvaljujući „zaređenosti“ on je unaprijed odriješen od grijeha, a sama je Crkva – premda je Origen naziva „kućom kurve Rahabe“ (Ibid.) – slobodna od svake opasnosti jer je od uništenja štiti sam Bog kao što je svojedobno zaštito i Jerihon.

Objava po Jaspersu nije neki „iznimni događaj“ koji izlazi izvan okvira uobičajenog tijeka stvari, nije ni osobno nadahnući. Naprotiv, u crkvenom smislu, koji u prvome redu ovdje u vidu ima Jaspers, *Objava je ono što vrijedi za sve* i „samo je ta Objava vezana za Crkvu i svećeništvo“. Ona je konačna, dogotovljena, *kanonizirana*, tako da ona ne smije važiti *neposredno*, već samo posredstvom službenog crkvenog (autoritarnog) tumačenja koje toj Objavi daje *isključivu izvjesnost*, tako da danas *sve ishodi od Crkve*, ne od vjernika, koji su joj nekoć davali svježinu i životnost, a danas su srozani na razinu pukih „laika“ koji nužno potrebuju *vođenje* jer oni nisu *upućeni* u samo teolozima i svećenicima poznate „misterije“ (poput onih *eleuzinskih*). Zbog toga Jaspers, kako bi se ogradio od negativnih učinaka tih „službenih tumača“, radije govori o „biblijskoj“ nego o „kršćanskoj religiji“, jer biblijska religija po njemu podrazumijeva jedinstvo *Staroga* i *Novoga zavjeta*, dok je zapadno kršćanstvo usvojilo i druge elemente europske duhovnosti:

> Tek su grčka filozofija i rimska pravna organizacija, uprava i politika i helenistički, posebice stoički poredak ljudskih stvari, dajući im mjesto bilo gdje, mogli razviti univerzalni (katolički) karakter koji je bio vrlo oblikovno snažan zato što se obraćao svemu. (Ibid. 82)

Ta univerzalnost Katoličke crkve sastoji se dakle u interveniranju Crkve u sve sfere ljudskoga života. Ona je „apsolutna“ zato što svemu posebnom i pojedinačnom daje „mjeru“, „smisao“ i „pravo“, pritom – najblaže rečeno – potpuno *neutralizirajući* tu posebnost i individualnost, a prema drugim crkvama i konfesijama se odnosi kao da su sve one „partikularne“, dok je samo Katolička crkva „cjelovita“. tj. jedina istinita. U toj „jedincatosti“

235 „Revolucija protestantizma, koja je prije svega odbacila tradiciju Crkve u korist općega važenja Biblije, postupno je opet uspostavila crkvenost, premda u zakržljalom obliku, i time postala nevjerna svom izvornom smislu“ (Usp. Jaspers 1962: 78).

i „spasenjskoj univerzalnosti“ Katolička crkva prihvaća svaku posebnost samo u onoj mjeri u kojoj je to u skladu sa *službenim* naukom. Ta je Crkva po Jaspersu *katolička* zato što je općenita, jer καθολου doista znači „opće“, ali to može imati i *pozitivno* značenje *onoga što je zajedničko,* kako je pokojni Tomislav Ladan svojedobno kod Aristotela prevodio ζων πολιτικον, što Jaspers ovdje dakako *ne želi* imati u vidu. Njega jedino zanima katoličko „obezličenje“ individualne egzistencije, tako da je i ljudska duša – prije svake objave i institucionalizirane Crkve – po svojoj naravi već „katolička“. Takvo shvaćanje i postupanje Jaspers naziva „duhovnom metodom“ koja u svemu vidi nešto katoličko: „Katolička metoda jest otvorenost za ono što se najprije čini stranim/tuđim (*fremd*), spremnost da se tumačenjem stupi u poganske načine vjerovanja i da se u njima otkriju momenti kršćanske vjere“ (Ibid. 83).

Čini se kako se Zimmermann sa svoje strane samo dijelom služi tom „metodom“, jer on ne otkriva te momente kako bi ih prisvojio, nego sa stajališta službenoga nauka „osuđuje“ takva svjetonazorna i vjeronazorna stajališta, a da prethodno ne stupa u ozbiljan razgovor s njima. S druge strane, crkveno-katoličko *usvajanje* tih ne-kršćanskih nauka ima po Jaspersu još jedan sasvim ovozemaljski cilj: *povećanje moći i utjecaja Crkve u svijetu*! Dok su prvi kršćani bili nemilice progonjeni, srednjovjekovna Crkva postaje – paradoksalno – najveći progonitelj nevjernika, odnosno drugačije mislećih i vjerujućih ili kako s Augustinom kaže Jaspers: *coge iterare* (prisili ih da stupe u Crkvu)! Za razliku od katoličanstva, protestantizam je za svoj slogan uzeo drugu rimsku izreku: *cuius regio, eius religio*, što za njega znači da „konfesija kneževa određuje konfesiju stanovništva te zemlje. To nasilno povezivanje trona i oltara kasnije je pod pritiskom javnoga mnijenja u novom vijeku napušteno te je poprimilo je blažu formu“ (Ibid. 87). Ti politički utjecaji različitih konfesija često po Jaspersu dovode do toga da se izvorno shvaćena vjera u činu religijskoga insitucionaliziranja pretvara u svoju najgrublju suprotnost, u onaj tip „fundamentalizma“ koji od inkvizicije do današnjih džihadista uništava ne samo one koji vjeruju drugačije, već poglavito *svoje* vjernike. Sve to dovodi do razaranja slobodnog *duhovnog* života, u pozadini kojeg opet stoji ljudski zahtjev za moć i vlast koji se izvanjski prikazuje kao Božja apsaolutna zapovijed. To izvanjsko prisiljavanje ne može ostati bez posljedica samo za duhovno ustrojstvo pojedinca.

> Autoritet je po svom sadržaju više nego što bilo koji pojedinac želi i znade. Autoritet obuhvaća, on nije partikularan, već totalan. On govori povijesno u svagda određenim pojavnim formama. Njegova punina/obilje (*Fülle*) obuhvaća onoga koji zapovijeda i onoga koji sluša, jer se i dotični zapovjednik osjeća podčinjen njemu. On vezuje/okiva iznutra slobodni čovjekov čin koji raste nasuprot njemu. (Ibid. 88)

On želi važiti nadvremeno i svaku vremensku kategoriju doživljava kao prijeteću, živi prema nepisanim zakonima koji nigdje realno ne egzistiraju u društvu, dakle *izvan zakona* u doslovnom smislu jer počiva na samom sebi kao fikciji čiji su modusi ozbiljenja spomenuta moć i nasilje. To je povijesni problem mnogih naroda koji se teško oslobađaju te autoritarne religijske svijesti, odnosno potrebe da budu vođeni. Istaknuto mjesto u tako shvaćenoj Crkvi po Jaspersu zauzima Toma Akvinski, ne iz *teoloških*, već prvenstveno *političkih* razloga:

> Kada je imala moć za to, Crkva je krivovjerne kažnjavala smrću. Oni su po crkvenome mišljenju zaslužili da iz Crkve budu izopćeni ne samo ekskomunikacijom, već smaknućem iz svijeta (non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo exclundi, Toma Akvinski, Summa theol. II, quaest. XI art. 3). To se događa nakon što je Crkva izrekla ekskomunikaciju, posredstvom svjetovnoga suda (juidicio saeculari), jer Crkva, kao zbiljnost kršćanske ljubavi, ne prlja se krvlju. (Ibid. 89)

Jaspers doduše priznaje da su se često mnogi velikani kršćanstva bunili protiv tog „rafiniranog“ nasilja nad dušama i narodima, ali također uočava i fenomen koji ga začuđuje, naime činjenicu kako je svjetina *uživala* u tim smaknućima i čak ih zahtijevala, razvijan je temeljiti sustav denunciranja, suđenja bez branitelja, skrivanja svjedoka ili čak prisilnog samooptuživanja itd., čime se samo pojačavala masovna produkcija straha i uživanja u njemu, što se na svom vrhuncu pretvaralo u „bijes naroda“. Ako bismo bili pošteni, mogli bismo reći da to nije bio samo katolički „izum“, ukoliko se samo prisjetimo koliko je smaknuća izvršeno u uglavnom protestantskom SAD-u od njegova osnutka...

Ono što je Jaspersu zanimljivo jest uvid da *totalitarnu crkvenost* ipak treba razlikovati od *totalitarne vlasti*: štoviše, unatoč svim tim „grijesima“, Crkva se je uvijek protivila totalitarnim politikama kojima su – za razliku od nje same – na raspolaganju stajala i stoje moćna znanstveno-tehnička sredstva, danas čak masovnog unišenja, što je Jaspers vrlo iscrpno opisao u svom djelu *Atombombe und Zukunft des Menschen* (1956). Nasuprot toj totalitarnoj vlasti, Crkva svoju politiku mora razvijati i očitovati „indirektno“, tj. preko vjernika i vjerujućih naroda ujedinjenih oko Pape, tako da se – sve u svemu – Jaspersova kritika religije upravo u ranije spomenutom Marxovu smislu pretvara od „kritike neba u kritiku zemlje“. Tu bi se, možda upravo u smislu Maxa Webera, moglo Jaspersu *protestantski* odgovoriti da *individualnu odgovornost i individualno djelovanje* svakog čovjeka, posebice pravog vjernika, ne može otkloniti niti rasteretiti nikoja crkva i nikoji svećenik, nego je to ono pred čim ne može uzmicati nijedna *prava* egzistencija!

5.10. Znanost, objavljena vjera i filozofija

Ovdje Jaspers umjesto stare napetosti između uma i vjere sada želi razmotriti ove tri „institucije“ znanja u njihovom odnosu prema svijetu, tj. njihov doprinos čovjekovu *ontološkom* samorazumijevanju i *praktičnom* orijentiranju u svijetu. Za razliku od tradicionalne filozofije i teologije, čija je struktura bitno već stoljećima oblikovana i uglavnom poznata, u novom vijeku pojavljuje se (prirodna) *znanost*, koja je danas dosegla ne samo planetarne, nego i nad-planetarne razmjere, i *tehnika*, tako da je danas teško razlučiti je li tehnika u vlasti i službi znanosti ili obratno, i u kojemu odnosu doista stoje znanost, tehnika i politika!?

Kako bih osvijetlio te sveze, najprije moram razjasniti, što Jaspers uopće podrazumijeva pod „modernom znanošću“:

> Moderna znanost je, prvo, metodska spoznaja sa znanjem o dotičnoj metodi. Ona je, drugo, nužno izvjesna: nitko tko razumijeva ne može izbjeći spoznaju bez nasilnoga čina neistinitosti. Ona je, treće, općenito valjana i to ne samo – poput svake ranije znanosti – po zahtjevu, nego faktički: jedino se znanstvene spoznaje šire kao vidljive za sve. Ona je, četvrto, univerzalna: ona zahvaća sve što postoji kao realnost i kao ono što se može misliti. (Ibid. 95)[236]

Međutim, ostajući poput Kanta u granicama onoga „što se može misliti“, Jaspers jasno ukazuje da je u naše znanje nužno uključeno i *znanje o granici*, tj. *znanstvenost kao znanje o izvjesnosti nužno znade i za neizvjesnost*, pred kojim mora ograničiti samu sebe i *odreći se* onog Kantova „prelijetanja granica iskustva“ i usmjeriti se na nama jedino *dostupnu/pristupačnu* istinu, po čemu se ona bitno razlikuje od filozofije i teologije: dok filozofija i teologija smjeraju na „cjelinu istine“, novovjekovne znanosti kao uvijek pojedinačne s jasno razgraničenim i definiranim područjem istraživanja ne smjeraju na isto, čime se po Jaspersu gubi stari prosvjetiteljski ideal „univerzalne znanosti“ (*mathesis universalis*, Leibniz, Husserl). Ali ideal „znanstvenosti“ koji leži u temelju svake pojedinačne znanosti, implicira potpunu autonomiju znanosti u njezinu istraživanju, koji nije opasan kada se zasniva na samome sebi, ali po Jaspersu postaje „smrtonosan“ kada se „brani“, tj. kada hoće isključivo (univerzalno) pravo važenja

236 Kada bismo htjeli biti ironički s Jaspersom (ali i Heideggerom), mogli bismo reći da suvremena teologija kao „pozitvna znanost“ ispunjava sve ove navedene kriterije *znanstvenosti* i da, povrh toga, posjeduje onaj PLUS koji joj omogućuje da *sub specie aeternitatis* provjeri valjanost svih tih znanstvenih spoznaja. S druge strane, sâmo Jaspersovo shvaćanje također se može shvatiti bitno *teološki* ukoliko nam se ona, na samoj sebi zasnovana egzistencija pojavljuje kao „apsolut“ koji nema nikakvog *izvanjskog* korektiva, osim naravno same sebe. U tomu se, s druge strane može vidjeti i nasljeđe „liberalnoga protestantizma“ koji iz „strahopoštovanja“ prema životu kao „nedodirljivom“ odbacuje svaku „religijsku predodžbu“ o životu, što bi se opet moglo svesti na Nietzscheovo shvaćanje života kao „volje za volju“.

svojih spoznaja. Zasnivajući se na samoj sebi svaka znanost može izbjeći taj *smrtonosni* učinak samo kada samu sebe doživljava uvijek kao „na početku“, kao uvijek iznova „počinjuću znanost“ (*die anfängende Wissenschaft*), jer po Jaspersu je suvremena znanost nastala iz *filozofskih* motiva „pobožnosti“ i „divljenja“ prema prirodi, „u dubokoumnoj filozofiji prirode [nastala je] kemija, u zrenju cjelokupnoga života biologija, u humanističkoj volji za obrazovanjem putem povijesnoga usvajanja klasičnoga [nastale su] filološke i historijske znanosti. Svugdje je radovanje zbiljnostima izvor volje da ih točno upozna i spozna“ (Ibid. 97), pri čemu se u novom vijeku izgubio taj filozofski motiv „radovanja“ koji je zamijenjen uspostavom „pogona“ (*Bertrieb*) i „tehnike“ koji su se tijekom povijesti uzdigli i iznad same znanosti.[237]

S druge strane, u pozadini tog znanstvenog *napretka* u pogledu samostalnosti, neovisnosti i univerzalnog važenja na svim područjima ljudske spoznaje, u pozadinu je potpuno potisnuto temeljno egzistencijalno-ontološko pitanje o „smislu“ i „svrsi“ znanstvenog postupanja, i budući da su znanosti izričito „krive“ za to potiskivanje, one jednako tako ne mogu odgovoriti ne samo na ta navlastito *filozofska* pitanja, nego ni na pitanje o sebi samima, jer kao svrha samima sebi one nikada ne mogu dovesti sebe u pitanje, tj. uzdići se iznad sebe samih u smislu neke *metakritičke* teorije vlastitioga samorazumijevanja.

To po Jaspersu može učiniti samo filozofija zato što je ona uvijek iznova u povijesti bila u stanju – često krajnje radikalno – dovoditi samu sebe u pitanje, uvijek počinjući iz početka i uvijek stavljajući pod lupu krajnje dvojbe ono što se običnom čovjeku činilo neizgled sasvim samorazumljivo. Upravo zbog takvoga neprestanog kritičkog pristupanja samoj sebi filozofija je sebe tijekom povijesti učinila ne samo samostalnom u pogledu drugih znanosti, koje su se vremenom izdvajale iz nje, nego i od teologije koja ju je stoljećima rabila kao puku „sluškinju“ (*ancilla*) u obrani svojih vjeronazora. Nasuprot njima, po svojoj izvornoj supstanciji filozofija „je spoznavanje ne u smislu opće valjanosti (*Allgemeingültigkeit*) za svaki razum, nego je misaono kretanje osvjetljavanja filozofske vjere“ (Ibid. 99),[238] dakle same egzistencije u

237 Kao zorni primjer za to Jaspers uzima tzv. „historijske duhovne znanosti“ koje se u svojim načinima postupanja ponašaju krajnje samovoljno i proizvoljno: „Ali dok su metode za kontrolu ispravnosti razumijevanja i svijest o višestrukosti mogućnosti razumijevanja još uvijek bile manjkave i nisu stalno bile prisutne, dotle su spoznaje još zapletene u proizvoljne nazore. Stoga je bitni korak unutar moderne znanstvenosti konstituiranje onih, po smislu razumijevajućih znanosti duha putem faktičnoga i teorijskoga razjašnjavanja onih do tada genijalno primjenjivanih, ali znanstveno nejasnih metoda razumijevanja (jedan predstavnik toga koraka jest Max Weber“ (Usp. Jaspers 1962: 98).

238 Jaspers na istoj stranici pojašnjavajući nastavlja: „Historijski gledano, sve do novijih stoljeća filozofija je u sebi nosila znanosti kao da su filozofija i znanost isto. Sve dok su znanosti i filozofija svojim bavljenjem 'naravnim umom' važile kao jedinstvo, nije postojalo pitanje o samostalnosti filozofije niti o razlikovanju filozofije i znanosti“.

njezinom unutarsvojetovnom i „prekosvjetnom“ samorazumijevanju, što je temeljna značajka Jaspersove „filozofske vjere“.

I dok filozofija izvor svojega smisla crpi upravo iz tog egzistencijalnog samorazumijevanja, znanosti ostaju *zarobljene* svojim „predmetnim područjem“ (*Gegenstandsbereich*), zbog čega im i sâmo to pitanje o vlastitu smislu ostaje „skriveno“ i „rastvoreno“ u tom moru pukih predmetnosti. Filozofija i znanosti razlikuju se dakle po Jaspersu prije svega po „izvoru“ svoje „istine“, budući da znanstvena „znatiželja“ (*Wissenwollen, sapere aude*) predstavlja nešto što je potpuno drugačije od izvornog filozofskog „čuđenja“ kao „divljenja“ (θαυμαζειν) čudu bitka u njegovoj potpunoj neraspoloživosti i nedodirljivosti. Taj je samostalni izvor filozofije po Jaspersu čak „prihvaćen i u mišljenje objavljene vjere“, ali ga je ona potom – u svom *institucionalnom* obliku – zanijekala svojim kanonima i propisima, gdje je – osim poslušnosti i bespogovornoga izvršenja – ostalo premalo mjesta za čovjeka samog i za njega pogađajuću egzistencijalnu istinu, što se može izravno usporediti s bespogovornom pokornošću znanstvenika prihvaćenoj „metodi“ istraživanja.

No i filozofija i znanosti, svatko na svoj način, dijele po Jaspersu „protivništvo“ (*Gegnerschaft*) prema objavljenoj vjeri.

Budući da se bavi „činjenicama“, znanost dakako povrgava kritičkom sudu „činjenice“ na koje se kao na općenito valjane poziva objavljena vjera. U pogledu tih činjenica ostaje samo dvojba: hoćemo li te činjenice podvrgnuti kritičkoj znanstvenoj provjeri ili ćemo ih iskoristiti za potvrdu „sacrificum intellectus“. Jaspers, naime želi kazati da upravo zbog radikalno drugačijega razumijevanja tih „činjenica“ znanost i objavljena vjera ne mogu biti ni u kakvom neposrednom kritičkom doticaju niti znanost može iz svoje predmetno-osjetilne uronjenosti na bilo koji *opravdani* način govoriti o „istinama“ objavljene vjere. Zbog toga po Jaspersu „priznavanje znanstvene spoznaje nipošto nije kraj objavljene vjere. Jer nju samu znanstvena spoznaja nikada ne može dokučiti, ali ona ostaje i netaknuta njome. Ona se ne može ni spoznati ni oboriti ukoliko se odriče izvrtanja koja su joj se stalno potkradala u krivome samorazumijevanju. Kada znanstveno znanje stoji protiv vjeroiskaza, tada je vjera izgubljena. Ali je ona onda prethodno sebe već upustila u jednu pojavu mišljenja koje više nije ona sama“ (Ibid. 100). Drugim riječima, objavljena vjera, kada se upušta u kritiku znanosti, posebice sa stajališta „smisla“ ljudske egzistencije, kao *teologija znanosti* nužno stupa na teren filozofije, tj. pretvara se upravo u „filozofsku vjeru“ koja po Jaspersu jedina može sagledati *egzistencijalne* domete znanosti. Jaspers također dobro uočava da su religijski „vjeroiskazi“ potpuno neobranjivi od predmetno-osjetilne znanstvene prosudbe, čiji „izvor istine“ počiva

upravo na onoj vrsti predmetne spoznaje zbog koje je sv. Augustin „zaboravio Boga“, kako sam priznaje u X. knjizi svojih *Ispovijesti*.

I dok upravo to *predmetno* bezdanom dijeli znanost i objavljenu vjeru, filozofija i teologija dolaze do najradikalnijeg „protivništva“ kada se međusobno prosuđuju polazeći od vlastitih „dogmatskih iskaza“ koji kao *dogmatski* ne potrebuju nikakvu *znanstvenu* verifikaciju:

> Drugačije je kada se filozofija brani od objavljene vjere koja je niječe. Tu ne stoji znanje protiv vjere, već vjera protiv vjere. Ali tada filozofsko protivništvo ne znači nijekanje, već uskraćivanje usvajanja i sljedbeništva. Samo se dogmatska teologija i dogmatska filozofija isključuju, obje bezbožno razmetljivo polažući pravo na neistinitu apsolutnost svojeg navodno znânoga temelja. Objavljena i umna vjera međusobno su polarno suprotstavljene, pogođene su jedna drugom, doduše razumiju se ne do kraja, ali ne odustaju u pokušaju da se razumiju. Ono što svaki pojedinac u sebi odbacuje za sebe, to on svakako može u Drugome priznati kao njegovu vjeru. (Ibid. 100-101)

U pitanju odnosa filozofije i objavljene vjere imamo dakle „protivništvo“ između na samoj sebi zasnovane egzistencije i *njezine* vjere, i „vjere“ koja nije zasnovana na samoj sebi, nego na božanskoj Objavi, te je razlika nepremostiva upravo u pogledu pitanja „odgovornosti“: dok „filozofska vjera“, prepuštena samoj sebi, upravo u Nietzscheovom smislu ne može, a da ne preuzme odgovornost za vlastitu egzistenciju, „objavljena vjera“ – opet u Nietzscheovom smislu – potpuno se usmjeruje na „prekosvjetni život“ i time ne samo uskraćuje „vjernost zemlji“ (Nietzsche), nego i vjernost bližnjima uopće, tj. postaje „ne-odgovorna“ prema *ovosvjetnom* životu. *Drugo*, „dogmatska filozofija“ i „dogmatska teologija“, kako dobro uočava Jaspers, svojim „navještajem“ (*Verkündigung*) apsolutnog temelja uzdižu se iznad njega samoga do te mjere da ga čine pukom „raspoloživom činjenicom“, i u Jaspersovom i u Heideggerovom smislu. *Treće*, jedina alternativa koju Jaspers vidi u tom odnosu, može se pronaći u onoj posljednjoj Jaspersovoj rečenici, tj. u bezuvjetnome „dopuštanju“ Drugome da vjeruje u ono što njegov sugovornik smatra vrijednim potpunoga „odbacivanja“.

Međutim, filozofija *kao* filozofija ne samo da je cijelo vrijeme doživljavala „protivništvo“ od znanosti i teologije, nego je već početkom XX. godina bila pod žestokim udarom „dogmatske“, odnosno „katedarske filozofije“. U ovom pak spisu Jaspers ponovno naglašava svoje nezadovoljstvo suvremenim stanjem shvaćanja „javnoga mnijenja“ za koje filozofija nije ništa drugo nego *znanost*, ona se „klasificira kao struka na nekom fakultetu. Filozofiju se tretira kao neko objektivno istraživanje koje općenito-valjano spoznaje svoje

predmete sredstvima razuma. Tako se očekuje da je ona poput drugih znanosti u napredovanju, da stoga ima uvijek najnovije i najviše dotadašnje stajalište. Tako se zauzima stav da ju se propita u njezinim rezultatima. Htjelo bi ju se iskoristiti, ili se ona prezire jer se onaj napredak uopće ne događa i ona zapravo svakako ništa 'ne zna'. To se prešućuje iz tradicionalnoga respekta i više se ne vodi briga o toj zastarjeloj stvari“ (Usp. Jaspers 1962: 101). Za takvo shvaćanje filozofije nisu krive samo znanosti i teologija, nego i ona „dogmatsko-katedarska“ filozofija koja je dugo vremena stvarala takvu sliku o sebi, a sve izvan toga jest puki iracionalizam, „metafizika osjećaja“, ili „privatna metafizika“ puke samovolje i misterija u koje su upućeni samo „odabrani“. Mišljenje gubi moć „unutarnjega djelovanja“ zato što ne izvire iz neposrednog iskustva, nego živi u ispraznim (samo-)konstrukcijama, slobodno lebdeći između sebe i Drugoga kao sebe, potpuno *neobvezatno* (*unverbindlich*) prema bilo čemu u svijetu, iscrpljujući se u beskrajnim i ispraznim raspravama o jednako tako ispraznim (*fiktivnim*) „predmetima“. Tek nakon potpune iscrpljenosti i prezasićenosti tom ispraznošću filozofija počinje polako ponovno pitati o svom vlastitom izvoru koji više ne „posuđuje“ od znanosti i teologije, nego ga – u tom egzistencijalnom obratu – sada nastoji razumjeti kao nužno „unutarnje svjedočanstvo njezina duha, uma, egzistencije“ (Ibid. 102-103), kao svjedočanstvo koje više nije ni „jedno“ ni „totalitet“ u kojemu je ukinuto (Jaspers bi u Hegelovu slučaju rekao: „ubijeno“) sve pojedinačno, već koje sve svoje spoznajne moći razumije samo kao moguće „perspektive“ (Nietzsche) te pristupa onom nikad raspoloživom i predmetno odredivom.

Zašto sada tako shvaćena filozofija ima za Jaspersa posla s Objavom?

Razlog je opet *egzistencijalne* naravi: Jaspersa, naime ne zanima Objava kao takva, već njezin utjecaj na konstituciju *vjerničke egzistencije* koja je bitno suodređena njome. Budući da samo vjernik *razumije, što Objava jest* (Ibid. 103), filozof egzistencije mora se usredotočiti na tu vjerničku egzistenciju i na temeljne moduse razumijevanja Objave, bez obzira na njihovu *teološku* ispravnost, jer ta vjernička egzistencija može u konačnici biti potpuno ravnodušna prema religijskim dogmama i njihovim teološkim tumačenjima. Poučen Sokratovim primjerom, Jaspers izričito naglašava da njegovo razmatranje Objave polazi od sljedeće nîti vodilje:

> *Vjera* u Objavu jest kao *činjenica* u svijetu. Ali što je Objava, to razumije samo vjernik. Filozofija pak još od Sokrata omogućuje čovjeku razlikovati između onoga što on razumije i onoga što ne razumije. Ono što ne razumije, on zbog toga ne poriče, a to ne treba ostaviti po strani kao ravnodušno. (Ibid.)

Drugim riječima, „hermeneutika“ Jaspersova kova, ma koliko imala izričito negativan stav prema kršćanskoj, posebice *katoličkoj* religiji kao instituciji sile i moći, mora pokušati razumjeti ono do tada nerazumljeno, odbacujući sve prethodne „predrasude“, „osude“ i nereflektirana „odbacivanja“, a sve opet u svrhu razumijevanja one vjerničke egzistencije. Za samodeklariranoga „nevjernika“ Jaspersa Objava onda znači sljedeće:

> Objava je izravno priopćenje ili djelovanje Boga u prostoru i vremenu, historijski lokalizirano na određenim mjestima. Objava vrijedi kao jedna zbiljnost, čija jedna strana kao realnost pripada profanoj povijesti, dok je ona sama sveta povijest koju vidi samo vjernik. Za vjernika se sveta i profana povijest podudaraju. (Ibid.)

Ovo je – rekli bismo – vrlo korektno razumijevanje Objave koje se u mnogim točkama podudara i sa shvaćanjem II. vatikanskog sabora.[239] Objava je nepromjenjiva u odnosu na bilo koju *historijsku* mijenu, ona je „jednom-za-svagda“ (Usp. Verweyen 1987: 136 i naredne), ali se njezino razumijevanje mora „zaslužiti“ vjerom, ali i „milošću“ Božjom koja je posebice usmjerena na one koji ne vjeruju.

No to razumijevanje Objave, koje je netom iznio sam Jaspers, njega *uopće* ne zadovoljava zato što se u njemu *prešućuje* zahtjev za *ekskluzivnošću* kršćanske Objave, tj. zahtjev da se ona ne uspoređuje s objavama u drugim velikim religijiama jer je ona „jedina istinita“ (*jednom-za-svagda*), te jer iz nje proizlaze čvrsto definirani „sakramenti“ kojima se jasno i nedvojbeno utvrđuju neizostavni načini ozbiljenja vjerničke egzistencije, dakako propisani od Crkve. Sama je Crkva, po Jaspersu, istodobno *zemaljska* i *nebeska*, *vremena* i *nadvremena*, ona vjernika čini dionikom ta dva načina života. No, kao što sam već rekao, Jaspersa ne zanima Objava kao takva, već *vjera na temelju objave*, *objavljena vjera* (*Offenbarungsglaube*), koju u svojoj egzistenciji vjernik neposredno doživljava i živi. I kada kaže: „Objava objavljuje, ali tako što skriva“ (Ibid. 106), onda u tomu ne treba vidjeti ništa sablažnjivo ili negativno. Jer sjetimo li se primjerice Heraklita („narav voli da se skriva“ – fr. 123), posebice Heideggerova razumijevanja istine kao „sebeskrivajuće neskrivenosti“ (*die sich verbergende Unverborgenheit*), ali i samoga Jaspersova shvaćanja „šifri transcendencije“, utoliko vidimo koliko su filozofi u povijesti nastojali očuvati „nepovredivost“ transcendencije, tako da iz toga proizilazi kako Jaspers ovdje na stanovit način protuslovi samome sebi u pogledu

239 Za usporedbu: „Pod Objavom prema tomu treba razumjeti spasenjsko događanje samopriopćenja Boga koje počinje stvaranjem, iznova započinje s poviješću Izraela, dobiva svoje ispunjenje i puninu u osobi, životu, djelovanju, smrti, uskrsnuću i duhovnom poslanju Isusa Krista (tijelom postale Riječi Božje) i koje u Duhu Svetome uvodi u otkupljujuće zajedništvo s Bogom. Objava je stoga u prvom redu nagovor Božji, dijalog i susret Boga s čovjekom, u tomu ujedno otvaranje istine i poziv na život“ (Usp. Wiedenhofer 1991: 99).

kršćanske Objave koja dakako u svojoj razumljivosti *čuva transcendentnost transcendencije*. Ta vjera na temelju Objave kao jasna „poruka“ nije nikakav izvor „credo quia absurdum“, jer ako bismo uopće mogli govoriti o apsurdnosti egzistencije, onda se ona može jedino i isključivo sastojati u nastojanju „subjekta“ da utemelji sve, i vidljivo i nevidljivo, i da pritom kroz cjelokupnu *ukinutu* zbiljnost vodi jedino dijalog sa samim sobom (Hegel).

Drugo, Jaspersu nije promakla tradicionalna *filozofska* disciplina „naravno bogoslovlje“ (*theologia naturalis – Christian Wolff*) koja se po njemu bavi unutarsvjetovnom spoznajom, odnosno „spekulacijom o bitku“ s posljednjim ciljem spoznaje nadnaravnoga. U odnosu na taj krajnji cilj cjelokupno „predmetno područje“ istraživanja „naravnoga bogoslovlja“ izručeno je po njemu „izgubljenosti“ (*Verlorenheit*) zato što je „mjerilo“ njegove prosudbe ono „nadnaravno“, a ne ono sâmo kao takvo (u *fenomenalno-fenomenološkom* smislu riječi). To je samo jednim uskim dijelom točno, jer se u tradicionalnoj skolastičko-neskolastičkoj filozofiji oštro razlikuje ono što smo s Eldersom kod Tome Akvinskoga nazvali teorijom „dva kata istine“, sukladno kojoj se i samo bogoslovlje dijeli na „naravno“ i „nadnaravno“:

> Naravno bogoslovlje, koje je utemeljio Platon (koje se od Augustina u nadovezivanju na Varroa naziva theologia naturalis, od 19. st. i teodiceja) i koje čini vrhunac filozofije, jest znanstveni prikaz istina o Bogu ukoliko se one spoznaju svjetlom naravnoga uma. Nadnaravno bogoslovlje jest znanstveni prikaz istina o Bogu ukoliko se one spoznaju svjetlom božanske Objave. Formalni objekt <u>naravne</u> teologije jest Bog kakav se posredstvom naravnoga uma spoznaje iz stvorenja, formalni objekt <u>nadnaravnoga</u> bogoslovlja jest Bog kakav se spoznaje vjerom na temelju Objave.

Razlika između „naravnog“ i „nadnaravnog bogoslovlja“ sastoji se dakle u razlici između naravnog svjetla razuma i vjere koja ne zahtijeva nikakvo *racionalno* obrazloženje zato što je ono već sadržano u Objavi, a iz njega „nadnaravno bogoslovlje“ (*ratio fide illustrata*) izvodi svoj spoznajni princip jer Objava ne može proturječiti umu i obratno. U svezi s „naravnim bogoslovljem“ Jaspers se sada pita: što u ovoj svezi uopće znači „naravno“? – i odmah odgovara da taj pojam potječe iz stoičke filozofije i „obuhvaća sve što leži u čovjeku i svijetu, bitak i trebanje, nužnost i slobodu, Logos koji je jedno s božanstvom, koji struji kao Pneuma svijetom, u mišljenju i u praksi postaje čovjeku kao čovjeku pristupačan posredstvom onoga što je on sam kao učinak i dio božanske naravi“ (Usp. Jaspers 1962: 107). Dakle, pojam „prirode“ bio je sveobuhvatan u smislu izvorno grčki mišljene φυσις kao onoga „izrasta sâmo iz sebe“ (Heidegger) (Usp. Pavić 1991: 321-342) i što prema tom izvornom grčkom shvaćanju i samome božanskome omogućuje da ima *narav*, jer grčki bogovi nisu izvan ili iznad svijeta

(κοσμος). Taj „sveobuhvatni“ pojam naravi nije po Jaspersovom (čini se sasvim ispravnom tumačenju) ostavljao ništa izvan sebe, tako da su se „naravnim“ smatrali čak i svi kultovi i obredi, zbog čega ljudi zahvaljujući toj naravnoj usidrenosti u kozmosu nisu bili odijeljeni nikakvom nepremostivom transcendencijom od bogova, nego su se bogovi miješali s ljudima i često puta s njima dijelili sličnu sudbinu, u potpunoj međusobnoj otvorenosti. Nasuprot tomu, Objava nije po Jaspersu nikakav „naravni“ događaj zato što dolazi *izvana*, tako da se čovjek više ne može otvoriti prema tom „radikalno Drugom“ koji je „skriven“, „nepristupačan“, „stran“ i „nerazumljiv“, jedino ne „crkveno organiziranim ljudima“ koji ne samo da tvrde ekskluzivnu mogućnost tumačiteljskoga posredovanja riječi Objave, nego sve bitne sadržaje preuzimaju od filozofije, a samu filozofiju stavljaju u svoju apologetsku službu, čime neposredna ljudska egzistencija gubi svoj neposredni misaono-djelatni odnos s transcendencijom i nikako ne uspijeva naći put otvaranja prema njoj.

> U izgradnji vjeroispovijesti (Glaubensbekenntnis), teologija koja vjeruje u Objavu preuzima od filozofije, koju naziva 'naravnom', većinu njezinih formi mišljenja i mnoge od njezinih egzistencijalnih impulsa. Ono što se u tom filozofskom naravnom mišljenju naziva transcendencija, božanstvo, obuhvatno, zbiljnost i što je sublimiranim misaonim operacijama bilo dotaknuto od početaka grčke, indijske i kineske filozofije, to ona uzima kao svoje vlasništvo. Ali tada teologija običava obezvređivati svoje protivnike od kojih je posudila metode i sadržaje mišljenja: oni se nalaze u poluistini, u konačnici bez istine (Usp. Jaspers 1962: 108).

Drugim riječima, Jaspers ovdje želi istaknuti kako je kršćanska teologija preuzete sadržaje iz drugih filozofija upotrijebila protiv njih samih, pri čemu se i filozofija i teologija kreću u istom *spekulativnom* prostoru koji i jednoj i drugoj daje mogućnost kritičke prosudbe, jer su sadržaji oduvijek bili zajednički, premda teologija nikada ne odustaje od pokušaja da *pusti* filozofiju *da umre* u njezinoj „naravnosti“ pred sudom „nadnaravne“ teologije. Nasuprot takvom samorazumijevanju teologije i obezvređivanju filozofije Jaspers stalno upozorava na *antropološki* karakter obje „znanosti“, s tom razlikom što se filozofija nikada ne odriče čovjeka niti ga tumači na nîti vodilji nekoga „nadosjetilnog principa“, čime bi on izgubio sva svoja ljudska i unutarsvjetovna obilježja, nego upravo obratno, ona želi na vidjelo iznijeti samu njegovu „narav“:

> Čovjekova 'narav' jest štoviše njegova bit koja u poklonjenosti-sebi kao egzistenciji gleda svijet, uviđa što jest, biva pokrenuta šiframa, odlučuje se odlukom.

> Odnos prema transcendenciji jest ono iz čega živimo... Ne postoji nikakva puka naravnost koja je odvojena od nadnaravnosti. (Ibid. 109)

Zbog toga se „filozofska vjera“ mora odreći danosti kršćanske Objave, jer bi u suprotnom slučaju došla u onu staru opasnost prigovora „pozitivnosti“, u kojoj je – kako bi rekao Hegel – *duh nekoć bio prisutan*, ali sada je ukinut u tom pozitivnom iskazu i prikazu.

5.11. Obuhvatno i načini njegove danosti

Sažimajući svoje shvaćanje naše *nalažljivosti* kao bitka-u-svijetu u odnosu prema obuhvatnom iz *Von der Wahrheit*, Jaspers razumljivo najprije polazi od „svijesti“ koju bitno konstituira „pocijepanost“ (*Spaltung*) na subjekt i objekt, bez koje po njemu uopće ništa ne bismo mogli misliti jer ne bi bilo ničega „Nasuprot“ (*das Gegenüber*) što bi nas djelatno oslovljavalo (kantovski rečeno: „aficiralo“) u našemu bitku, tako da se cjelokupna spoznaja odvija u toj „pocijepanosti“. U njoj mislimo i sâmo obuhvatno, koje se utoliko treba misliti s dvije strane - subjektivne i objektivne:

> Obuhvatno mislimo ili sa strane subjekta: ono je tada bitak koji mi jesmo i u čemu nam se događa svaki način bitka, naš *opstanak, svijest uopće, duh*; ili ga mislimo sa strane objekta. Ono je tada bitak u kojemu i po kojemu jesmo: *svijet.* (Ibid. 112)

U toj dvostrukoj perspektivi obuhvatno je zatim na strani subjekta „samobitak *egzistencije*“, a na objektivnoj „ono obuhvatno *transcendencije*“. U takvoj „podjeli“, odnosno „načinima“ samodanosti obuhvatnoga, najprije stoji „svijest uopće“ kao „*zajednička svijest*“ koja „nije slučajna subjektivnost mnogih [subjektivnosti], već jedna subjektivnost koja *predmetno* zahvaća ono opće i općenito važeće“ (Ibid.). Budući da je „opća“, tj. ne može se svesti ni na koju pojedinačnu subjektivnu svijest, nju može „zastupati“ i u njoj „sudjelovati“ svatko tko je sposoban za ono Descartesovo „Ja mislim“ zato što se ona izražava u svim razumljivim strukturama i kategorijama, ali tako da nam to sudjelovanje u njoj omogućuje „nezbiljsko“, tj. ne-predmetno napredovanje u individualnom iskustvu svijeta, čime se dakako i sama naša egzistencija uzdiže iznad pukog opstanka. S druge strane, zahvaljujući njoj, svako misleće individualno biće postiže samoidentitet *priznat* u horizontu općeg i općevažećeg. S druge strane, ta se „svijest uopće“ može – istumačujući – razumjeti i kao „spremnik“ ili „zaliha“ (*Vorrat*) svih ranije stečenih individualnih (povijesnih) iskustava koja nas bitno suodređuju i sudjeluju u svakoj našoj narednoj spoznaji, bez čega ona ne bi mogla imati nikakvo intersubjektivno važenje.

„Duh“ je onaj način obuhvatnog na koji se egzistencija otvara prema svijetu „u kretanju razumijevanja i razumljenosti“ (Ibid. 114).[240] „Medij“ tog kretanja jest „mašta“[241] zato što ona može slobodno kombinirati pohranjene (osjetilne) sadržaje i istodobno im davati „značenja“ i „simbole“, jedan jezik zahvaljujući kojemu oni postaju općenito razumljivi. Duh nije prikovan za „stvoreno“ – naprotiv, njegov se bitak upravo sastoji u „nalaženju“ onoga što leži iza tog stvorenog i danog, tako da on – pozadinski djelujući – sve poznato može dovesti u jednu smislenu cjelinu i red, sve razgraničiti i dat mu mjeru.

> Tako se duh, kao cjelovit svijet koji je uvijek prožet njime, ozbiljuje u umjetničkom djelu i u pjesništvu (beskonačno koje je postalo zatvoreno), u pozivu, u izgradnji države, u znanostima (otvoren u beskonačnome napretku) (Ibid. 115).

Jaspers ovdje, primjetno, ne razlikuje npr. poput Hegela stupnjeve osjetilno-duhovnog stvaralaštva (*umjetnost-religija-filozofija*) nego uspostavlja (ako ga smijemo tako nazvati) poredak *umjetnost-umijeće-znanost*. Zaokružena cjelina toga jest Hegelova „ideja“ koja po Hegelu može *sebe* dovesti do putpunog ozbiljenja kroz cjelokupni drugobitak, kojemu Jaspers suprotstavlja kantovski mišljenu ideju koja je opet „beskonačna zadaća koja, u anticipirajućoj prisutnosti svojega sadržaja, nedovršivo tjera u ono otvoreno“ (Ibid.).

„Egzistencija“ obuhvaća u sebi sve prethodne stupnjeve: „opstanak“, „ja mislim“ svijesti uopće, i stvaralačku maštu duha, no ona se – za razliku od njih – ne može predočiti ni u kakvoj zornosti, što bi bilo moguće samo pod pretpostavkom da joj pripadaju neka „objektivna“ obilježja, a time i mogućnost izravnoga (samo-)priopćavanja koje bi je konačno odredilo *kao takvu*. Ona nije nikakva gotovost, nego ono što tek možemo biti, *moguća egzistencija*. S druge strane, za razliku od opstanka, svijesti uopće i duha, *samo* egzistencija ima odnos prema sebi i transcendentnome: „egzistencija je *sebstvo koje se odnosi prema samome sebi i time znade sebe odnosnim prema moći kojom je postavljena* (Kierkegaard)“ (Ibid. 118). Dok se „sloboda“ opstanka zrcali u „samovolji“, sloboda svijesti uopće u „skladnosti“ spoznaje i spoznatog, a sloboda duha u slobodi „stvaralačke mašte“, sloboda egistencije ne izvire iz nje same, nego je nezamisliva bez transcendencije.

---

240 Pritom Jaspers razlikuje „*racionalno* razumijevanje“, koje obuhvaća ono što je mišljeno u svijesti uopće, „*psihološko* razumijevanje“, u kojemu se osvjetljavaju motivi proistekli iz „interesa opstanka“, i „*duhovno* razumijevanje“ koje se tiču „*smislenih* sadržaja“ nastalih *stvaralačkom* produkcijom u religiji, filozofiji, umjetnostima i znanostima.

241 „Mašta duha, kaotična samo kao subjektivna, kao objektivna vlada realnošću našega opstanka, beskrajnošću mišljenja i svojom vlastitom puninom tako što sve čini nečim trenutačno zaokruženim. Njegova obuhvatna zbiljnost razumijevajući usvaja, uvrštava, ali isključuje ono svagda tuđe.“ (Usp. Jaspers 1962: 115)

Suprotno svim krivim interpretacijama, posebice s katoličke strane, koje su često – čak i u hrvatskom jezičnom prostoru – obuhvatno pogrešno prevodile kao „sveobuhvatno“, Jaspers tek na ovome mjestu upotrebljava riječ „das Allumgreifende“, možda kako bi time označio ono „obuhvatno svih obuhvatnih“, Boga samoga, o čemu sam ranije govorio. O tomu on kaže:

> Mjesto transcendencije ili transcendencija sama jest ono sveobuhvatno (das Allumgreifende) i kao takvo ono što je skriveno, ono što je za egzistenciju i jedino za egzistenciju zbiljnost u iskustvu njezine slobode. Egzistencija nije bez transcendencije. To je u neku ruku struktura egzistencije, neovisno o tomu kako se transcendencija predočava u prostoru svijesti uopće i duha. (Ibid.)

Znači li to da je ono „sveobuhvatno“ nadređeni pojam i samoj transcendenciji (Bog)? Ako bi to bilo tako, onda bi kršćanski Bog nalikovao grčkim bogovima koji su i sami uklopljeni u poredak kozmosa i podliježu njegovim zakonima! – To ću pitanje morati za sada ostaviti otvorenim i vratiti se Jaspersovu razumijevanju egzistencije.

Kao uvijek pojedinačna, jednokratna i neponovljiva, egzistencija je u *odgovornosti* prema samoj sebi i Drugom u cjelini „nezastupiva“ (*unvertretbar*). Za Jaspersa je pogrešno reći da bit (ono opće) prethodi egzistenciji, kao što je to slučaj u skolastičko-neoskolastičkoj filozofiji koja biće promatra samo kao moguću, ali ne nužnu aktualizaciju bîti, ali je isto tako pogrešno tvrditi da egzistencija prethodi esenciji, kao što to čini Sartre u onom svom *programskom* spisu „Egzistencijalizam je humanizam“, jer je po Jaspersu „pojedinac on sam samo posredstvom općega“ (Ibid. 119). Ona se također ne smije izjednačavati s pukom „predručnošću“ (*Vorhandensein*) materijalnih stvari i predmeta: „Egzistencija je ne samo proces (Vorgang) u svijetu, već izvor od bilo gdje drugdje koji se pojavljuje u svijetu“ (Ibid.). Ona je rezultat *stjecanja izvjesnosti o samome sebi* (*Selbstvergewisserung*) na temelju odluke za vlastite mogućnosti bitka (*Seinkönnen*), budući da su te mogućnosti po sebi beskonačne, odluka za neke od njih predstavlja istodobno *nužnost* njihova izvršenja zato što se to izvršenje ne događa pred Ništa, nego pred transcendencijom samom. Inače se radi o pukoj „samovolji“ i „proizvoljnosti“ opstanka koji se utoliko ne može uzdići do egzistencije, jer egzistencija nije ništa drugo nego svijest o „poklonjenosti sebi od transcendencije“ (*Sichgeschenktwederden von der Transzendenz*).

Taj susret transcendencije sa samom sobom u egzistenciji upravo sačinjava *povijesnost egzistencije*: *da jesam*, to ne spoznajem kao „cogito“ (Descartes, Husserl), već samo u susretu s drugim egzistencijama, dakle kroz komunikaciju, u kojoj se ne događa puko

„samopotvrđivanje“ (*Selbstbehauptung*) na štetu Drugoga, nego upravo ozbiljenje posredstvom neisključivog Drugog. Dok u sferi *imanencije* imamo opstanak, svijest uopće, duh i svijet, u horizontu *transcendencije* ostaju sučelice samo egzistencija i transcendencija, pri čemu u svakome načinu obuhvatnog sama „istina“ ima drugačiji „smisao“:

> U *opstanku* smisao ispunjenja života, samopotvrđivanja, sreće i sebeprikazivanja toga uvijek pojedinačnoga opstanka; – u *duhu* smisao kretanja smislenoga razumijevanja (u izvornome tumačenju i stvaralačkom nalaženju oblikâ) i razumijevanja razumljenoga (u tumačenju tumačenjâ); – u *egzistenciji* smisao postajanja identičnim s izvorom u bezuvjetnosti povijesne odluke putem beskonačno se produbljujućega ponavljanja ljubavi i uma. (Ibid. 123)

Svi ti načini obuhvatnoga kao *načini* govore da mi zbiljnosti uvijek pristupamo s različitih aspekata, što je uvijek uvjetovano određenim egzistencijalnim *interesom,* tako da nikada ne posjedujemo „totalno znanje“ (*Totalwissen*) koje za Jaspersa ni ne postoji. S druge strane, oni čine nemogućom *jednu univerzalnu metodu* pristupa zbiljnosti koja bi uključivala neku *prethodnu odluku* (kao npr. u Hegelovu slučaju) i onda iz nje (opet rečeno s Hegelom: *iz apsoluta*) „deducirala“ i objašnjavala sve pojedinačno koje bi time bilo ukinuto u svojoj pojedinačnoj osebujnosti. Naprotiv, neprestano su nam potrebna „razlikovanja“ (*Unterscheidungen*) kojima bismo mogli odgovoriti na specifičnu i uvijek novu, neočekivanu situaciju, i zahvatili one fine nijanse koju nikada ne mogu zahvatiti čvrsto i unaprijed definirani pojmovi. Premda smo osuđeni na naš *osjetilni jezik*, zato što ne postoji nikakav „nepredmetni govor“, u tom govoru uvijek „titra“ nešto „nadpredmetno“ i nešto „nadsubjektivno“ i, ne usmjerimo li naše pažnju i mišljenje na to, ponovno bivamo izručeni besmislu predmetnoga ophođenja s Drugim uopće. Stoga se naša egzistencija događa u tom neprestanom „procjepu“ (*Spaltung*) između osjetilnog i nadosjetilnog: misleći na nadosjetilno mi o njemu stalno stvaramo *osjetilne* iskaze, tako da je transcendiranje moguće samo u mislima, nikada u konačno oblikovanim „kategorijama“. To stanje nalikuje Jaspersu onome iz Danteove *Božanstvene komedije,* gdje Bog na kraju spoznaje da je u stvari obuhvaćen onim što on obuhvaća.

Um je „u filozofiji ono najviše, a ipak sam za sebe nije ništa“ (Ibid. 127). On „za sebe nije ništa“ zato što je ovisan o prerađenome osjetilnom „materijalu“ koji mu *dostavlja* razum[242],

242 Ovdje je vrlo važno s Jaspersom istaknuti razliku između razuma i uma: „Razum određuje, fiksira, ograničava te time rasvjetljava i razjašnjava. Um otvara, pokreće, ne poznaje nikakvo mirovanje u nečemu znânome. Ali um ne čini nikakva koraka bez razuma. On hoće neizostavno proširivanje svijesti. On nigdje ne napušta/žrtvuje razum. Prijezir prema razumu jest ujedno prijezir prema umu. Uz poticaj uma razum posredstvom sebe može prekoračiti

a koji on onda uz pomoć mašte oblikuje kao mnoštvo tih, do tada nespoznatih svjetova. Dok je transcendencija u konačnici obuhvatno svega obuhvatnoga, um u imanenciji prethodi svemu tako što ga povezuje i ne dopušta nikakvo raspadanje na pojedinačnosti ni da bilo što „ispadne“ iz bitka.

U pogledu ovakvog shvaćanja moglo bi se pomisliti da Jaspers shvaća um kao onu sintetizirajuću moć ljudskoga duha koja takvim pristupom stvara „sistem“. Upravo suprotno. Jaspers nasuprot čitavoj tradiciji njemačkoga idealizma naglašava da je um uvijek u tijeku nastajanja, u beskonačnoj mogućnosti te svoje djelatnosti,[243] zato što je i sama zbiljnost u svojoj posebičnosti beskonačna i neiscrpna u modusima svoje (samo-)danosti, bili oni umni ili neumni. U umu nema cijepanja na subjekt i objekt, premda je prisutan u svim tim cijepanjima te je „po sebi“ ništa ukoliko ne sudjeluje u svim tim načinima obuhvatnoga. Nît vodilja uma jest ono *Jedno* i upravo mu ona omogućuje tu svepovezujuću funkciju. Zbog toga mu njegov „predmet“ *ne stoji nasuprot* nego on dopušta da bude određen njime kako bi ga uopće mogao razumjeti i povezati u horizontu svijeta kao horizont svih horizonata. Upravo zbog toga Jaspers *izjednačava um i filozofiranje*, jer on ni filozofiranje ne shvaća nikako drugačije nego kao *uprisutnjenost* u svijetu kojim je ono pogođeno i bez kojega ono ne može stvarati nikakve smislene iskaze. Nema filozofiranja bez onoga *„biti-u“*, jer samo zahvaljujući tomu mi možemo dospjeti do bîti neke pojave, što se sada više ne razumije u smislu *esencijalističke* filozofije, već polazeći od *egzistencijalnoga* statusa te uprisutnjenosti, tj. od *značajnosti* nekoga fenomena za našu neposrednu egzistenciju. Pritom Jaspers izričito naglašava da *pojavljivanje nečega ne možemo razumjeti ni iz čega drugoga nego iz njega samoga*!

No ma koliko neka pojava bila poznata zahvaljujući onome „biti-u“, ona ipak ostaje u svojemu samobitku „tajna“ i ona se može osvijetliti putem „temeljnog filozofskog znanja“ zato što su u njemu sadržani svi načini toga pojavljivanja, tako da po Jaspersu samo takva vrsta znanja može do kraja *iscrpiti* te načine, tj. sagledati pojavu u svim njezinim perspektivama. Jer, po Jaspersu, *prvi pojavni lik pojave uvijek je „obmana“* zato što izostaje bilo kakva prethodna refleksija o njoj, zato što nas ona zatječe *nespremnima* i mi o njoj nužno uvijek razmišljamo

samoga sebe prodirući do granica na kojima se događa prekoračivanje koje razum ne napušta niti zaboravlja, nego je s tim prekoračivanjem više nego razum, upravo um“ (Usp. Jaspers 1962: 128). Jaspers ovdje pardoksalno tvrdi da razum uz pomoć uma postaje sam um, što je teško shvatljivo zato što se onda postavlja pitanje: tko bi u tom slučaju trebao preuzeti funkciju razuma ukoliko se taj umom postali razum uzdigao iznad tih svojih „funkcija“? - To pitanje moramo dakako ostaviti otvorenim.

243 Um „nije nikakav sistem koji se, ma kako bio konstituiran, svakako morao prekoračiti. Za nas, u vremenu, u svim načinima obuhvatnoga, um je postajući, ali tako da se smatra nalažljivim u jednoj vječnosti koja jest“ (Usp. Jaspers 1962: 127).

naknadno. U toj zatečenosti i nespremnosti mi smo „obuzeti“ tom pojavom kao obmanom i njezino osvjetljavanje postaje moguće tek nakon što smo zakoračili u svu širinu prostora obuhvatnoga, tj. kada *iz* njega prilazimo toj pojavi. Upravo je to zadaća tzv. *perechontologije*: otkriti izvore i moduse svih mogućih subjekt-objekt-odnosa.[244] U pogledu *cilja* traganja Jaspers sada razlikuje načine obuhvatnoga svjetske i nad-svjetske zbiljnosti: „Između načinâ obuhvatnoga svjetske zbilje (svijest uopće, opstanak, duh – svijet) i načinâ zbiljnosti koja prekoračuje svijet (egzistencija – transcendencija) leži skok“. (Ibid. 131). Kako bi se premostio taj jaz između svjetske i nadsvjetske zbiljnosti, što se *radikalno* može učiniti samo spomenutim *skokom*, mi ipak po Jaspersu trebamo odabrati put od predmetnoga k nepredmetnome, ali i obratno: iz perspektive nepredmetnoga pokušati razumjeti to predmetno dano. Ovdje sada dolazimo do jedinstva ta dva puta, *prema obuhvatnome* i *iz njega*, koje Jaspers razumije kao *temeljnu filozofsku operaciju* koja se sastoji u sljedećem:

> Temeljnom filozofskom operacijom nazivamo ono što se čini u mišljenju kako bismo posredstvom načinâ obuhvatnoga stekli izvjesnost o tomu, kako se nalazimo u našemu svijetu. Na temelju cijepanja subjekta i objekta, u kojemu smo usmjereni na predmete i vezani za njih, ona vrši preokret u obuhvatno koje nije niti subjekt niti objekt, nego oboje sadrži u sebi. Kada u mišljenju obuhvatnoga ono sâmo neizbježno postaje predmet, filozofski smisao ujedno iznuđuje preokret u ono bespredmetno. (Ibid. 132)

Budući da se nalazimo unutar (predmetno danoga) svijeta, ta temeljna filozofska operacija mora dakle analizirati tu korelaciju između Ja i svijeta i na temelju samoga događanja te sadržajne korelacije tek osvijetliti načine *naše nalažljivosti* u svijetu. Ne radi se dakle više, kao u tradicionalnoj filozofiji, o načinima konstituiranja danoga svijeta, nego – u tom transcendentalno-subjektivnom obratu – o tomu, „kako se mi nalazimo u svijetu i što za nas svijet jest“ (Ibid. 133), čime se ujedno *stapaju* objektivni i subjektivni aspekt i ustupaju mjesto „smislu“ i „značenju“ naše nalažljivosti u svijetu i jednako tako „smislu“ i „značenju“ toga svijeta „za nas“. Zahvaćajući to jedinstvo, čovjek po Jaspersu tek postaje čovjek, tj. počinje shvaćati da on nije „iz“ samoga sebe niti „posredstvom“ samoga sebe, što je dakako bio u idealističkoj filozofiji subjektivnosti, posebice kod Fichtea, te počinje shvaćati da je on u stvari

244 „U posadašnjivanju načinâ obuhvatnoga ne tragamo za stupnjevima u kategorijama nečega objektivno postojećeg (kao velika metafizička učenja o stupnjevima od Aristotela), nego za prostorima obuhvatnoga. To znači: ne tragamo za slojevima bitka, nego za izvorima subjekt-objekt-odnosa, ne tragamo *ontološki* za svijetom predmetnih odredbi, nego *periechontološki* za temeljem onoga iz čega izviru subjekt-objekt, ujedno međusobno i jedno na drugo odnosni“ (Usp. Jaspers 1962: 130).

„darovanost sebi“ (*Sichgeschenktwerden*) od transcendencije, zahvaljujući kojoj uopće možemo iskušavati ono predmetno na nepredmetan način i istodobno prevladavati svoje vlastito subjektivno nastojanje da cjelokupnu zbiljnost učinimo svojom *raspoloživom* danošću. U tom „preokretu“ (*Umkehr*) nastupa sasvim drugačiji odnos prema svijetu: sve što nam se do tada činilo samorazumljivo i jasno sada nam se pokazalo kao *prepreka* tom našem smislenom odnosu prema svijetu u cjelini, a naš vlastiti život kao „san“, da ne kažemo (samo-)obmana, *san na javi*. I upravo smo zbog toga *osuđeni* na šifre kao „lebdeći i iščezavajući jezik transcendencije“ (Ibid. 134), jer kada bi bile reducirane na riječi nekog jezika, iz njih bi tada odmah iščeznuo onaj lebdeći smisao transcendentnoga: on bi u Hegelovu smislu bio jedna *prisustvujuća odsutnost* bez ikakve mogućnosti da ga se razumije i ozbilji u vlastitoj egzistenciji. Taj *objektni* jezik svojim beživotnim pojmovljem nikada ne može dopustiti događanje životnosti života u njegovoj neposrednosti i neskrivenosti, zbog čega je u njemu potpuno isključena „egzistencija mislećega“ kao i sva iskustva tih načina obuhvatnoga.

Budući da u obuhvatnome nema cijepanja na subjekt i objekt, samosvijest je ujedno i svijest o bitku. Jasnoća, koju nam prividno pruža ta pocijepanost, prividna je zato što nam pruža naizgled razumljive pojedinačnosti i upravo nam putem njih priječi pogled u više i dublje sveze, u svepovezujući temelj i izvor svih stvari. Prikovanost za to pojedinačno govori da bilo koji induktivni postupak uvijek i nužno opet svršava u pojedinačnom, tj. nikada ne može dovesti do cjeline kao sveopće povezanosti.

Zanimljivo je da Jaspers izlaz iz te situacije nalazi najprije u *mističnom iskustvu*: ulaženjem u to mistično iskustvo stvara se po njemu *unio* subjekta i objekta u kojoj iščezavaju i subjekt i objekt, zbog čega iščezava i sama „komunikacija“ zato što više nema one suprotnosti subjekta i objekta: više se ne radi o spoznavanju te suprotnosti, nego samo o individualnim „doživljajima“ koji nemaju nikakvo *intersubjektivno* važenje zato što su nepriopćivi. Drugi je izlaz stjecanje svijesti o obuhvatnome, na temelju koje onda „naslućujemo“ jedinstvo tih suprotstavljenih, neku „moć“ koja ih sjedinjuje i koja s druge strane i nas same oslobađa vremenitosti i zarobljenosti onim predmetnim, ali opet bez ikakva jamstva o istinitosti, izvoru i cilju. Odluka o tomu ne smije pasti ni na objektivnu ni na subjektivnu stranu, posebice ne u slučaju filozofije egzistencije koja izričito odbacuje svako svođenje egzistencije na subjektivnost i upravo zbog toga ustrajava na šiframa:

Kada se o šiframa govori kao o spoznatljivim ili očitovanim predmetima, a da se u istome trenutku subjekt kao egzistencija ne uzima u svojoj ozbiljnosti, tada svakako preostaju praznovjerje i fanatizam. Kierkegaardov stav 'Subjektivnost je istina' kod njega je napisan

svjesno provocirajuće protiv filozofa, teologa i svećenika koji samo 'dociraju'. Upravo je Kierkegaard ustvrdio objektivnost u toj egzistencijelnoj subjektivnosti tako što je učinio svjesnim njezin, ovdje načelno drugačiji karakter. (Ibid. 137)

„Praznovjerje“ i „fanatizam“ nastaju kada spomenuti „dociraju“ egzistenciju u pogledu istine i time je zavode na krivi put, na kojemu ona nikada ne može doći do sebe, odnosno preuzeti odgovornost za vlastito ozbiljenje. Upravo svijest o obuhvatnome treba onemogućiti međusobno izigravanje subjekta i objekta, jer nema subjekta bez objekta i obratno. Tek posvješćivanje toga jedinstva omogućuje i ono što Jaspers naziva „skok od imanencije k transcendenciji“, pri čemu taj „skok“ ne treba razumjeti radikalno, već kao postupno oslobađanje sebe za svijet kako bi nam se on uopće mogao otvoriti u svojoj raznovrsnosti i bogatstvu, odnosno prestati biti „slika svijeta“ koju nam u svojoj isključivosti nude pojedinačne znanosti i time onemogućavaju pravi „susret“ i napredovanje u ono „nesagledivo“ (*Unabsehbare*). Susret egzistencije s transcendencijom omogućuje samoj egzistenciji da se oslobodi svih unutarsvjetovnih odredbi, ali i samoj transcendenciji da postane njezin temeljni konstitutivni mement, tako da – nasuprot Descartesu – uvjet „ego sum“ nije „cogito“, već prije svega ta transcendencija, njezina prisutnost u mojoj vlastitoj egzistenciji, inače nema pravog bitka. Kada pak *tvrdim* zbiljski karakter te transcendencije, ona se tada u toj tvrdnji pojavljuje kao puka fikcija ili iluzija zato što ona tada nije ništa drugo nego moj čisti *subjektivni proizvod*. Tek me potpuna i bezuvjetna otvorenost prema transcendenciji odvlači od mog pukog predmetnog opstanka, a ta spremnost za potpunu otvorenost nije za Jaspersa ništa drugo nego „vjera“ koja kao *filozofska* nikada ne dopušta da se transcendencija u svojoj prisutnosti „skruti“ (*versteift*) u bilo koju okoštalu predmetnu formu, tj. da dobije bilo kakav oblik objektivnosti kojim možemo raspolagati kao i svakim bićem u svijetu. To za Jaspersa nije „vjerska poslušnost“ (*Glaubensgehorsam*), u kojoj bez razmišljanja i prethodne otvorenosti prilazimo transcendenciji, već prije svega *slijepo* preuzimanje bilo kojega *zadanog* sadržaja koji nas kao zadan upravo priječi u onome bezuvjetnom i bespretpostavnom „otvaranju“. Svaka „objektivnost“ zahtijeva ili raspolaganje ili poslušnost, potpuni gubitak sebe kao egzistencije, a time istodobno i gubitak same pojave kao *fenomena* u izvornom smislu riječi.[245] Zbog toga svaki „stavak bitka“ (*Seinssetzung*) predstavlja samo novi poticaj za njegovo prevladavanje, jer je u svakom takvom stavku sam bitak isključen iz onog kretanja bez kojega on čak više nije sveden na biće, nego na puki predmet.[246] Svođenje bitka na biće, odnosno predmet, omogućuje

245 *Fenomen* bismo ovdje kod Jaspersa smjeli razumjeti kao stopljenost (*unio*) subjekta i objekta u pojavi!
246 Istaknuti primjer takvog predmetnoga shvaćanja bitka kao predmetnosti predstavlja onotologija „realnoga svijeta“ .

konačnost (dovršenost) spoznaje istine kao puke adekvatnosti „razuma i stvari“ u skolastičko-neoskolastičkom smislu, čime istina postaje ravnodušna prema egzistenciji i ne može joj nikako poslužiti kao izvor samoozbiljenja, odnosno daljnjega kretanja k samome sebi kao prema vlastitu izvoru. Tako „dogmatizirana“ istina, s druge strane, nikada ne može dopustiti da transcendencija uđe u imanenciju, da se stope i da pritom izgube i transcendentni i imanentni karakter i da budu *jedno* u egzistenciji. To po Jaspersu priječi prije svega shvaćanje istine kao *jedne,* jer „istina nije pogođena kada se u jednom jedinom obliku potvrđuje kao filozofija ili promatra kao moguća s napretkom filozofije. U razvijenome filozofskom dogmatizmu istina je tada izgubljena“ (Ibid. 140), zato što izvor te istine nije *Jedno mnoštva* različitih filozofskih uvida pod vidom obuhvatnoga, već *Jedna filozofija* koja u okvire svojeg sistema svodi sve te uvide i time ubija samu istinu u njezinu živcu, tj. u mnogostrukosti njezinih očitovanja i mogućnosti njezine značajnosti za svaku pojedinačnu autentičnu egzistenciju. I Jaspers u toj svezi kaže da istina u „filozofskoj vjeri“ ne pogađa ni „svijest uopće“ (zato što se ona kreće između točnog i netočnog) ni „um“ (koji napredujući u beskonačnost uopće ne osvjetljava taj prijeđeni put), već samo „egzistenciju“, „budući da je ona uvijek jedna i kao takva nije znatljiva, dok zajednica svih mogućih egzistencija može samo po ideji bezgranične komunikacije onoga supstancijalno mnogostrukog biti poticaj za um“ (Ibid.), tj. oslobođena svakoga dogmatizma „jedne istine“. Jedna istina kao *objavljena* samo za onoga tko vjeruje u nju, što znači da velike objavljene religije svoju spasenjsku snagu ne crpe iz *istine kao takve*, već prije svega iz pristanka konfesionalnih vjernika uz nju, što dakako sa svoje strane podrazumijeva ekskluzivnost i zahtjev za bezuvjetnim i bespogovornim prihvaćanjem, bez ikakva kritičkog odmaka:

Dogmatska izvrtanja valja tumačiti kao načine da se istina jednog obuhvatnog hoće imati u formi istine nekoga drugog obuhvatnog: filozofska i teološka istina u formi općenito važeće svijesti. Zamjenjivanje ili dopuštanje pretakanja smisla istine različitih obuhvatnih razara istinu. (Ibid. 141)

Jaspers, drugim riječima, ne dopušta da se istina jedne regije ili skupine bića, makar se sada radilo i o nekoj etabliranoj vjerskoj zajednici, pretače ili podmeće u temelj druge, jer tada opet imamo (čak i ontološki mišljeni) fundamentalizam ili fanatizam koji je u ime *vlastite* istine zatirao brojne tuđe civilizacije i kulture, drugačiji način bitka, jer je u svim takvim zahvatima istina nepovratno *izgubljena*. *Teror jedne istine nastaje apsolutiziranjem pojedinačnih načina*

obuhvatnoga![247] Apsolutizirati se ne može jedino um zato što on neprestano napreduje, ne zadržava se ni na kojoj fiksnoj točki i time unaprijed onemogućava bilo kakvo *dogmatiziranje*. A po Jaspersu je „skeptik“ upravo onaj koji ne dopušta važenje bilo kakvih konačnih mnijenja, mišljenja ili, jednostavnije rečeno, *stavaka bitka*, što se po Jaspersu upravo događa u objavljenoj vjeri koja uz pristanak vjernika ne dopušta nikakvu dvojbu u prihvaćeno. Taj skepticizam pojačava po Jaspersu i porast svijesti o obuhvatnome, jer time se – slično kao kod Husserla – „ukida sigurnost naše prirodne svijesti o bitku“ (Ibid. 142),[248] izmiče tlo pod pod nogama i u toj nesigurnosti omogućava prevladavanje one suprotnosti subjekta i objekta, u kojoj oduvijek već živimo. Tek oslobađanjem od te prirodne svijesti o bitku, odnosno od zarobljenosti subjekt-objekt-suprotnošću, mi po Jaspersu otvaramo beskonačno polje *filozofiranja* prema dokučivanju *prave* zbiljnosti, zahvaljujući kojemu nastaje *prava vjera*:

> Ispunjenost obuhvatnim, u kojemu nisu izgubljeni niti objekt niti subjekt, već naprotiv, oboje ostaje prisutno, nazivamo vjerom u najširem smislu, a stjecanje izvjesnosti o njoj vjerskim uvjerenjem. Vjerovanje u naglašenijem smislu koji presiže u imanenciju susrećemo stjecanjem izvjesnosti o egzistenciji i transcendenciji. Umno stjecanje uvjerenja kao uvjerenja koje je neizostavno u filozofiranju osvjetljava umnu vjeru koja filozofskoj vjeri pripada kao njoj najvlastitija moć. (Ibid.)

Umna vjera je dakle temelj filozofske vjere zato što samo um može u Kantovom smislu prekoračivati granice iskustva i time se beskonačno otvarati za beskonačno, tj. za obuhvatno, a da pritom nije vezan ni za što fiksno u svijetu. Međutim ta egzistencijalna neizvjesnost umnog napredovanja k obuhvatnom nije – izričito naglašava Jaspers – nikakav „pokus“, „eksperiment“, jer tada bi eksperimentator i sam bio u konačnici eksperiment, prema kojemu ne bi imao nikakvu odgovornost zato što ne bi mogao *upravljati* njegovim tijekom. U tom pogledu on nije nikakva „egzistencija“, potpuno je isključen iz svog zbiljskog života, iz svake komunikacije – čisti ne-bitak. Protiv toga opet pomaže „skeptično kretanje“ (Jaspers tu odbacuje svaki „skepticizam“ kao *svjetonazor*) koje do onog prividno zajedničkog može doći samo prolaskom kroz mnoštvo, „prividno“ zato što je to kretanje uvijek svjesno manjkavosti i

---

247 „*Tubitak* se apsolutizira u tzv. pragmatizmu, biologizmu, psihologizmu i sociologizmu, *svijest uopće* u racionalizmu, *duh* u 'obrazovanju', *egzistencija* u egzistencijalizmu (koji postaje nihilizam), *svijet* u materijalizmu, naturalizmu, idealizmu, panteizmu, *transcendencija* u akozmizmu“ (Usp. Jaspers 1962: 141). Kao što smo ranije već istaknuli, svim ovim „izmima“ zajedničko je svođenje mnogostrukosti na jedan isključujući princip. S druge strane ovdje se opet ponavlja Jaspersova kritika „egzistencijalizma“ koju smo uvodno skicirali u širem kontekstu ove radnje.

248 Kada smo se ovdje spomenuli Husserla, to se odnosi prije svega na njegovo shvaćanje „prirodnoga stava“ (*natürliche Einstellung*) koji bi se vrlo dobro mogao paralelizirati s „prirodnom sviješću o bitku“, na koju se kod Jaspersa u ovoj svezi izričito odnosi „skepticizam“.

nedovršenosti toga zajedničkoga. Zajedničko počiva na samorazumljivom, u koje smo od početka uronjeni i mi sami kao u neko „temeljno znanje“ i u „jednu istinu“, koje se kritički oslobađajući u vlastom životu tek stupamo na put samoosvjetljavanja naše prave egzistencije, što povratno znači svojevrsnu *destrukciju* toga svijeta zadanih samorazumljivosti. Takvo temeljno znanje treba zamijeniti novo, *periechontološko* koje nadilazi svaku fiksiranost na Jednome:

> Dosadašnji načini temeljnoga znanja bili su povezani s dotičnim sadržajem nekoga znanja o bitku. Oni su bili neka ontologija. Naše moderno temeljno znanje ne može isticati taj zahtjev. Ono dobiva jedan drugačiji karakter zato što nije ontologija kao znanje o bitku, već periechontologija kao stjecanje izvjesnosti o obuhvatnome. (Ibid. 146)

To znanje nije znanje o bitku zato što se bitak do sada uvijek tumačio na niti vodilji (*jednog*) principa koji nije on sam (vječne ideje, prvo pokretalo, Bog, cogito, apsolutni duh itd.), nego je *znanje o načinima obuhvatnoga* i utoliko „temeljno znanje“ o svim načinima imanentno-transcendentnoga bitka u svim njegovim modusima nepredmetne danosti. S druge strane, obuhvatno nam omogućava ne samo da se ozbiljimo kao prava egzistencija, nego i da u njegovu horizontu razumijemo druge i Drugo, bez čega nema ni vlastita individualnoga samoozbiljenja, jer „ako možemo steći izvjesnost o obuhvatnome kao o onome nama zajedničkome, u kojemu se susrećemo, onda se možemo međusobno osloboditi u izvorima iz kojih živimo, iz nepregledno raznovrsnih i razdvojenih izvora“ (Ibid. 147).

Kako bismo doista živjeli kao *prava* egzistencija iz tih „zajedničkih izvora“, prethodno je potrebno osloboditi se svih svakodnevnih samorazumljivosti i svih institucionalnih stega koje mi onemogućuju blizinu Drugoga. Pritom je jasno da je to moguće samo u rijetkim „trenutcima“, tako da to *temeljno znanje* nije nikakvo apodiktično znanje u strogo znanstvenome smislu, nego je uvijek u „lebdenju“ (*Schweben*), bez ikakvog uređenoga plana, jer svaki pokušaj njegova sistematiziranja nužno završava neuspjehom. Nasuprot sistemu mi po Jaspersu možemo jedino ustrajavati na potpunoj *otvorenosti*, jer ona je po njemu jedini način da prevladam vlastitu subjektivnost u tom smislu da sada u moju egzistenciju mogu ući i samo prividno *tuđi* sadržaji i bitno je odrediti u tijeku njezina samoozbiljenja. To bi sa svoje strane podrazumijevalo i otvaranje prema jednom „zajedničkom umu“ koji bi na *besprisilan* način omogućavao bespretpostavno usvajanje drugih civilizacija, svjetonazora i vjeronazora, što do danas nije dakako postignuto, ali što bi svakako trebao biti i kategorički i hipotetički imperativ svake, na slobodu usmjerene civilizacije, bez čega onda nema nikakva *napredovanja u slobodi,*

jer sloboda nije moguća samo za jedan narod ili jednu kulturu: *sloboda koja se gradi na neslobodi tuđe nacije, kulture, vjere itd., ta je sloboda neslobodnija od one koju zatire*!

Kada Jaspers kaže da temeljno znanje leži na „granici znanstvene spoznaje i egzistencijelne filozofije“ (Ibid. 149), tada to za njega znači da ono predstavlja plod ničega drugoga nego našega *samorazumijevanja u svijetu*, zbog čega se to čovjekovo orijentiranje u svijetu ne može podvesti ni pod kakve kategorije, ali ono posjeduje jednu drugu vrstu *nužnosti* koja je daleko viša i sudbonosnija od bilo kakve nužnosti bilo kojega prirodoznanstvenoga ili duhovnoznanstvenoga zakona: ta nužnost počiva na *neodgodivosti* egzistencije i *pogođenosti* Drugim koji nas neprestano pita i neprestano zahtijeva odgovore, bez ikakve sigurne nîti vodilje u svijetu ili bilo kakvih „idola“ koji bi me rasteritili od odgovornosti za mene samoga i svijet u kojemu živim. „Ozbiljnost“ (*Ernst*) egzistiranja upravo izvire iz svijeti o tako shvaćenoj „nužnosti“, pred kojom uzmicati znači potpuni sebegubitak u potpunoj bezličnosti prosječne svakodnevnice i prepuštenost *teroru općeg*.

„Istina“ nije ništa od onoga što smo do sada podrazumijevali pod njom. Naprotiv, *s onu stranu svake onostrane istine „istina je ono što nas povezuje“* (Ibid. 150), a povezuje nas upravo ono „Kako“ naše egzistencije, način našega samonalaženja u svijetu, muka „iz-stajavanja“ (*ek-sistere*) u svakodnevnome svijetu koji nas odvlači od nas samih i bližnjih i čini pukim raspoloživostima bilo kojemu „pogonu“ istine. Svijet ne bi smio više biti „koncetracijski logor“ pozitiviteta bitka (Adorno), već horizont iskustva širine, u kojoj se tek mogu iskusiti najraznovrsnije mogućnosti vlastita bitka. U tom horizontu nema više one „jednom-za-svagda“ važeće istine (H. Verweyen), u odnosu na koju bi pojedinac bio sluga „intelektualnih aparata, funkcionara, eksponenata i robotera“ (Ibid. 151). Naprotiv, kao biće slobode tu slobodu može ostvariti samo s onu stranu subjekt-objekt-pocijepanosti, ali i s *onu stranu onostranog*, upravo i radikalno u Nietzscheovom smislu. Jer samo oslobođen tih predrasuda, čovjek se može otvoriti za transcendenciju, a time i za vlastitu slobodu, bez koje nema ni bilo kojega slobodnoga odnosa u svijetu: „U onome koji misli prisutna je jedna moć koja nije on, a koja je ipak u njemu samome. Ona tjera na samorazumijevanje i priopćivost“ (Ibid.).

Dopustiti toj „moći“ (*Macht*) da doista prisustvuje u vlastitu bitku, za Jaspersa istodobno znači dopustiti samome sebi „zamah“ k *pravoj* egzistenciji, dakako pod vidom „nedodirljivog Dugog“ u Lévinasovu smislu. Tu nedodirljivost u predmetnoj imanenciji po Jaspersu nam omogućavaju jedino „šifre“ koje će biti temom mojih narednih razmatranja.

5.12. Volja za egzistencijom kao volja za čitanjem šifri

Na početku četvrtoga poglavlja knjige *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* Jaspers o šiframa kaže:

> Šifre svijetle u temelju stvarî. One nisu spoznaja. Što se u njima misli, to je vizija i tumačenje. One općenito izmiču valjanome iskustvu i mogućnosti verificiranja. Njihova istinitost leži u povezanosti s egzistencijom... One otvaraju prostore bitka. One osvjetljavaju za što se odlučujem. One ubrzavaju ili usporavaju kretanja u mojoj svijesti o bitku i samosvijesti (Ibid. 153).

Šifre se prije svega suočavaju s mojim dosadašnjim (*razumskim*) odnosom ne samo prema transcendenciji, nego i prema samome sebi i svijetu u cjelini. Čitanjem šifri uzdižem se iznad svega „tjelesnoga“, osjetilnoga i predmetnoga, ulazim u horizont beskonačne mogućnosti njihova razumijevanja i tumačenja, što dakako opet ovisi o mom individualno-egzistencijalnom *statusu*. U današnjem svijetu mi više nismo ograničeni jednim ograničenim svijetom šifri (kao narod, nacija, predaja itd.), nego nam se sada uvijek iznova ukazuje cijeli svijet, nepregledno bogatstvo tog jezika zbog povijesno duboke prepletenosti svih mogućih kultura, svjetonazora i vjeronazora. Iz tog bogatstva šifri važnost dobivaju samo one koje nas egzistencijalno *pogađaju* i bez te pogođenosti nema nikakva razumijevanja, nikakva putokaza k meni samome kao pravoj egzistenciji. U tomu se ujedno sastoji i njihov *ontički* nedostatak:

> Ali se nedovoljnost svih šifri pokazuje u tomu što ih se mogu držati samo kao slika u egzistencijelnom trenutku, ne kao neke realnosti koja me kao takva osigurava. Tada uvijek ostajem upućen na to da sebi bivam darovan iz drugoga izvora: u sposobnosti ljubljenja, u umu, u nekom neobrazloživom povjerenju. (Ibid. 154-155).

Samo u toj čistoj, bezinteresnoj ljubavi mi se možemo uzdići iznad tjelesnosti na koju smo tijekom povijesti srozali i samu transcendenciju, možemo prevladati onaj „estetski užitak“ koji je razlog svake volje za raspolaganjem.

Mitovi i objave, pjesništvo, umjetnost i spekulativna filozofija upravo govore takvim jezikom zato što se tu radi o čistom neposrednom iskustvu i o razgovoru s transcendencijom u jeziku koji je potpuno očišćen od svih osjetilnih naslaga. Zbog toga u šiframa transcendencija – kao što sam već naglasio – uvijek *prisustvuje na neprisutan način*. Tu čistoću može dosegnuti samo filozofska vjera koja vođena transcendencijom nikada ne miješa taj transcendentni sadržaj s izvanjskom realnošću.

Zaključak

Prvo poglavlje rada donosi iscrpan prikaz situacije, od koje polazi Zimmermannova rasprava s »filozofijom egzistencije« i suvremenim filozofskim strujama na početku XX. stoljeća, što je sadržano u enciklici *Humani generis* Pape Pija XII., gdje se – nekritički – filozofija egzistencije izjednačava s (*francuskim*) egzistencijalizmom i, s druge strane, s tada rastućim evolucionizmom. Ovdje sam izrijekom nastojao prikazati temeljnu razliku između te dvije struje, pozivajući se na najuglednije predstavnike tzv. »katoličke filozofije egzistencije« iz Freiburga i Breisgau (posebice Max Müller) i isusovce iz Pullacha kod Münchena (Johannes Baptista Lotz, Johannes de Vries, Walter Brugger i dr.). Iz te sam perspektive također pokušao osvijetliti pitanje, na koji su način katolički mislitelji u Hrvatskoj, Janko Oberški, Vilim (Wilhelm) Keilbach i Stjepan Zimmermann, u svojim djelima »doživjeli« i »primijenili« *stavke* spomenute enciklike. Temeljitim prolaskom kroz glavne postavke spomenutih katoličkih mislitelja ispostavilo se da Stjepan Zimmermann u svojim nastojanjima razumijevanja filozofije egzistencije Karla Jaspersa uopće – za razliku od spomenutih – nije išao povrh *Humani generis*. Naprotiv, on je *kroz cjelokupno Jaspersovo djelo vodio »razgovor« (monolog) jedino sa samim sobom*, odnosno da je – metodološki gledano – cijelo vrijeme *nanosio* svoju skolastičko-neoskolastičku shemu tumačenja na ono do čega je Jaspersu u njegovoj filozofiji egzistencije bilo *izvorno* stalo, naime do *nepovredivosti i nedodirljivosti* (svetosti) čovjekova »opstanka« (u Jaspersovu slučaju njemačku riječ »Dasein« sustavno prevodim kao »opstanak«, u Heideggerovu pak kao »tubitak«).

Drugo poglavlje odnosi se prvenstveno na temeljne pojmove Jaspersove filozofije egzistencije, na pokušaj da se sam puki »opstanak« razumije kao izvorno *susretište imanencije i transcendencije*, ali sada tako da transcendencija (npr. s pojavom Krista) ulazi u sferu egzistencije. Egzistencija sa svoje strane – taknuta božanskim i njegovom objavom – pokušava stalno »probiti« tu granicu svojim »zamahom« k transcendentnome, htijući otvoriti »vrata bogova« u smislu *Kule Babilonske* kako bi se *izjednačila* s njime, posebice u slučaju G. W. F. Hegela, koji u svojoj *Znanosti logike* sebi postavlja zadaću »prikaza Boga u njegovoj vječnoj bîti, prije stvaranja svijeta i svakoga konačnoga duha«, *postaviti Njega i time biti iznad Njega*. Kako bi to »spasio«, Jaspers, po mojemu sudu, upravo uvodi »ono obuhvatno« i »obuhvaćajuće« (*das Umgreifende*), kako bi sačuvao imanentnost imanentnog i transcendentnost transcendentnog: događanje transcendencije u imanenciji nije samo puka »šifra«, već poticaj na samoprevladavanje u pukome (osjetilnom) opstanku, premda Jaspers kao

dobar Kantov učenik vrlo dobro zna za svu uzaludnost takova pokušaja. Upravo zbog toga često govori o »obuhvaćenosti obuhvatnim« i o potrebi stjecanja *svijesti o tomu*, kako bismo izbjegli svaki *predmetni* odnos ne samo prema svijetu, nego i prema sebi samima kao *bližnjima*.

Treće poglavlje radnje posvećeno je pitanju »*čežnje za bitkom*« u kršćanstvu i filozofiji egzistencije. U sudaru s »tvrdokornom zbiljom«, za »čvrstim temeljem« egzistencije, za njezinim »smislom naprosto«, kršćanstvo i filozofija egzistencije dospijevaju, samo *prividno* gledano, u suprotnost: kršćanstvo želi živjeti od svoje vjere, pri jasnoj svijesti o *prvoj* Kristovoj *napuštenosti* od Oca na Križu, filozofija egzistencije *prepuštenost samoj sebi*, bez ikakve mogućnosti uzmaka pred samom sobom. Ni Krist ni čovjek nemaju – kako bi rekao Zimmermann – neki »čvrsti osnov«. Stoga staro pitanje počela/početka (αρχη, *Anfang*) ponovno i kod Jaspersa i kod Zimmermanna dobiva svoje pravo važenja, ali sada više ne u smislu staroga aristotelovsko-husserlovskoga pitanja o »prvoj filozofiji«, nego upravo u pogledu Jaspersa i Zimmermanna:

Od kojega ili iz kojega temelja mogu živjeti?

Dok je kod Zimmermanna odluka potpuno jasna, premda je on sebi objašnjava sasvim krajnje racionalistički (*ontoteološki*), Jaspers krajnje oprezno pokušava *identificirati* smisao vlastita bitka u *odgovornoj odgovornosti* za vlastitu postalost u individualnoj egzistenciji, unutar potpuno *obezličenoga* i upravo zbog toga potpuno ne-odgovornoga svijeta. Jaspers na to pitanje, koje postavlja samome sebi, odgovara, možda upravo kao novovjekovni subjekt: *zalaganjem za vlastitu egzistenciju*, čime opet prešutno ponavlja Kantov kategorički imperativ koji je Zimmermann, sa svoje strane učinio sasvim *bez-svjetovnim*, npr. u smislu: »Radi tako da maksima tvoje volje bude Božja volja«. U tom slučaju ne bi postojao nikakav »odgovorni pojedinac«, nikakva povijest dobra i zla, nikakvo otuđenje niti bez-zavičajnost u Marxovom i Heideggerovom smislu, već samo puko *izvršenje*, sukladno kojemu se »mjeri« nečija dobrota ili zloća.

Četvrto poglavlje tematizira pitanje o *bitku kao takvome*, dakle pokušava razjasniti u pogledu Jaspersa i Zimmermanna i iznijeti na vidjelo na jednoj strani »samobitak« (*Selbstsein*) Jaspersove filozofije egzistencije, na drugoj pak strani Zimmermannovo, navlastito *tomističko* razumijevanje pojedinačne egzistencije. Polazeći opet od Tome Akvinskoga, od njegova nauka o cjelini i dijelu, prema kojemu je jedino cjelina »istinita«, pojedinačno pak kao *otpalo od cjeline* »neistinito i zlo«, Zimmermannu je vrlo teško razumjeti Jaspersov pojam »egzistencijalne odluke«. Za njega je to puka odvažnost koja nikada neće biti dorasla »vjerskoj

mudrosti« koju on – a to je najveći paradoks Zimmermannove filozofije – tumači kao racionalnu mogućnost uzdizanja svijesti do spoznaje Boga. Svaka odluka individualne egzistencije da se odvaži za *prihvaćanje* vjere u Boga i života u skladnu s tom vjerom nije za Zimmermanna ništa drugo nego »slijepa odvažnost«. Vjera je potpuno *slijepa* bez vodstva »razuma« koji ne samo da *obrazlaže* vjeru, nego i *Vjerovano*! U konačnici sâm zaključuje: *metafizika o Bogu,* kako je naziva i u svojim *noetikama*, moguća je samo kao *racionalno* utemeljena, nikada kao ona koja počiva na izvornoj ljudskoj individualnoj »vjeri« (Heidegger bi rekao »pogođenosti«, *Betroffenheit*), jer to bi za njega značilo potpuni pad u protestantizam Schleiermacherova tipa.

Peto poglavlje razmatra temeljne pojmove Jaspersove filozofije egzistencije: slobodu, predmetni (objektivirajući) odnos s bićem u svijetu, odnosno s bitkom samim, mogućnost zasnivanja jedne intersubjektivne zajednice vjerujućih na tim »ne-predmetnih«, svake ideologije lišenim pretpostavkama, kako bi se na temelju toga – *možda* – mogao, barem skicirati, nekakav novi čovjekov *odnos s Bogom*, posebice u doba vladajuće »smrti Boga« i potpune odsutnosti smisla ljudske egzistencije.

Bitak nije nikakva, ni ontološka ni logička općost, kako misli Zimmermann, jer tada ne bi bio neovisan o onome, čija je općost. Ne bi bio ni »beskonačan« zato što bi zbog te svoje *on-to-logičke* općosti uvijek bio vezan za konačno. Zimmermann tu teškoću nastoji riješiti sljedećom tvrdnjom: posljednji izvor bitnog transcendiranja preko 'izvanjskog' pojedinačnog nije bitak po samome sebi nerazrješivo povezan s izvanjskom sferom (morao bi imati iznad sebe horizont) ni s bitima (spao bi na pojedinačno). Time Zimmermann samo još više zapada u teškoće imanentnoga govora o Bogu. Naime – budući da tvrdi Božju »razrješivost« od svih bića i bitnosti u svijetu – ostaje mu jedino da Bogu pripisuje taj »predikat« *razrješivosti*, čime pravi veliku pogrešku zato što zaboravlja da taj »predikat« Bogu *pripisuje* konkretni subjekt Stjepan Zimmermann i da sam taj čin *pripisivanja* nije ništa drugo nego ono što Johann Gottlieb Fichte podrazumijeva pod tvrdnjom da »Ja postavlja Ne-Ja«, tj. da se Bog ukida u svojoj transcendentnosti i time čini »predmetom« mojih subjektivnih pripisivanja, čime se sam taj subjekt uzdiže i iznad Boga samoga, budući da jedino on zna, što Bog u samome sebi jest!

Dolazim do uvida da je Stjepan Zimmermann sebi postavio tešku zadaću razumijevanja vrlo jednostavnih i istodobno vrlo teških zadaća, koje je pred nas postavila Jaspersova filozofija egzistencije: biti svoj pod uvjetom najbliže blizine bližnjega, odgovarati za njega, čak i kada

nije zbiljski prisutan, pod vidom ne-mojega promatrati sve u svijetu dano i darovano, kako bih se uopće mogao osjećati zavičajnim i odgovornim pojedincem među jednakima!

Na temelju svega rečenoga, kako ne bi dalje nabrajao mnoštvo takvih mogućih prigovora Zimmermannu, može se zaključiti da Zimmermann svojim shvaćanjem Boga ostaje u okvirima racionalne »metafizike imanencije«, što ga – to smijemo reći – čini *bitno misliocem* koji nije našao put k razumijevanju suvremene, poslijekantovske filozofije i aktualne zbiljnosti uopće, nego je kroz cjelokupnu zbiljnost vodio jedino *monolog sa samim sobom*!

Korištena i citirana literatura

1. Adorno, Th. W. (1974): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Franfkurt a.M
2. Adorno, Th. W. (1984): *Negative Dialektik*, u GS, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
3. Adorno, Th. W. (1990): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, u GS, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Franfkurt a.M
4. Akvinski T. (1485): *Summa Theologiae,* Benzinger Brothers Printers to the Holy Apostolic See, Basel
5. Akvinski T. (2005): *Izabrano djelo*. Izabrao i priredio Tomo Vereš, Globus, Zagreb
6. Anselm von Canterbury (1966): *Monologion. Proslogion. Die Vernunft und das Dasein Gottes. dt.lat., übers. eingel und übersetzt von R. Allers*, Hegner-Bücherei, Kőln
7. Arendt, H./Jaspers, K., (1985): *Briefwechsel (1926-1969),* hrsg. von L. Köhler und H.Saner Piper, Zürich
8. Aristotel (1985): *Metafizika*, prijevod: T. Ladan, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb
9. Augustin, A. (1994): *Ispovijesti*, prev.: S. Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb
10. Babić, M. (1991): *„Božja slika u Teodoreta Cirskoga i Ivana Goluba", U. Homo imago et amicus Dei. Zbornik u čast Ivana Goluba*, priredio: R. Perić, Papinski Hrvatski Zavod Svetog Jeronima, Rim
11. Babić, M. (2002): *Milost slobode*, Svjetlo riječi, Sarajevo
12. Babić, M. (2010): *Hegelova filozofija prava. Država i religija u Hegelovoj Filozofiji prava*, University Press, Sarajevo
13. Babić, M. (2012): *„Pogovor"*, u: Duns Škot, Naklada Breza, Zagreb
14. Balić, K. (1937): *„Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji"*, u: Bogoslovska smotra Vol. 25, Zagreb
15. Balić, K. (1941): *Tomizam u svjetlu naučne i nenaučne kritike*, Franjevačka visoka bogoslovska škola, Šibenik
16. Batovanja, V. (2008): *„Karl Jaspers: Ein Plädoyer für die Philosophie Philosophie im Unterschied zu Religion und Wissenschaft",* u: Synthesis philosophica 23/1, Zagreb
17. Batthyány, P. (2011): *„Karl Jaspers und die Freiheit", u: Yousefi, H. R./Schüßler/Schulz, R./Diehl, U. (Hrsg.)*, DNB, Berlin
18. Bauer, A. (1892): *Naravno bogoslovlje*, C. Albrecht Zagreb
19. Bauer, A. (1894): *Obća metafizika ili ontologija*, C. Albrecht Zagreb

20. Bauer, A. (1906): *Vjera i znanost*, C. Albrecht Zagreb
21. Bauer, J. B. (1985): *Entwürfe der Theologie*, Verlag Styria, Graz/Wien/Köln
22. Bloch, E. (1981): *Princip nada*, sv. 1-3, prev.: H. Šarinić, Naprijed, Zagreb
23. Bollnow, O. F. (1948): *„Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existentialismus“, u: Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2. Jg., Heft 2/3, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a.M.
24. Bollnow, O. F. (1949): *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. Kirchheim, Mainz
25. Bollnow, O. F. (1955): *Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existentialismus*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart
26. Bollnow, O. F. (1983): *Studien zur Hermeneutik II: „Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps“*, Alber, Freiburg/München
27. Brugger, W. (1955): *„Das Unbedingte in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘„,* u: Lotz (Hrsg.), Kant und die Scholastik heute, Pullach, S. 109-153 (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. I)
28. Brugger, W. (1976): *Philosophisches Wörterbuch*, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien
29. Brugger, W. (1979): *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Berchmans, München
30. Bultmann, R. (1993): *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, Bd. I-IV, J.C.B. Mohr, Tübingen
31. Büchner, L. (1855): *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemeinverständlicher Darstellung*, Meidinger Sohn & Cie., Frankfurt a.M.
32. Cusinato G. (1998): *Methode oder Techne? Ethik und Realität in der "phänomenologischen" Reduktion Max Schelers,* C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens, K&N, Padua/Verona
33. Ćuzulan S. (1976): *Metafizika izgleda i etički otpor,* Veselin Masleša Svjetlost, Sarajevo
34. Čehok, I. (1993): *Filozofija Stjepana Zimmermanna*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
35. Duns Škot, I. (1997): *Rasprava o prvom principu / Ivan Duns Škot*; priredio i preveo Mile Babić, Demetra, Zagreb
36. Duns Škot, I. (2012): *Sloboda uzvišenija od nužnosti*, prir. M. Babić, Naklada Breza, Zagreb

37. Elders, L. J. (1987): *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive.* Teil 2: *Die philosophische Theologie*, aus dem Niederländischen übertragen von K. Hedwig, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München.
38. Feyerabend P. (1975): *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, New York
39. Fichte J. (1974): *Osnova cjelokupne nauke u znanosti*, Naprijed, Zagreb
40. Flőhl R. (1979): *Maβlose Medizin?: Antworten auf Ivan Illich*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg
41. Gadamer, H. G. (1984): *„Martin Heidegger und die Marburger Theologie“*, u: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, hrsg. von Otto Põggeler, Königstein
42. Gadamer H. G. (1997): *„Vom Wort zum Begriff“, u: Gadamer Lesebuch, hrsg. von J. Grondin*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen
43. Gadamer, H. G. (1999): *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register,'* Mohr Siebeck Verlag, Tübingen
44. Gerlach S. (2011): *Immanuel Kant*, A. Francke, Tübingen
45. Grozdanov, Z. (2016): *Odbojna riječ: smrt Boga kod ranoga Hegela i ranoga Moltmanna*, Fabrika knjiga, Beograd
46. Haeckel, E. (1899): *Welträthsel*, Verlag von Emil Strauβ, Bonn
47. Hegel G. W. F. (1807): *Phänomenologie des Geistes,* Bamberg und Würzburg
48. Hegel, G. W. F. (1966): *Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Akademie Verlag, Berlin
49. Hegel, G. W. F. (1987): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, prev.: V. D. Sonnenfeld, Veselin Masleša Svjetlost, Sarajevo
50. Heidegger, M. (1949): *Die Frage nach der Technik,* (Das Dinge-Das Ge-stell-Die Schaden-Die Kehre), Bremen ili Ũber den Humanismus, Grin, Frankfurt a.M.
51. Heidegger. M. (1971): *Arendt, Hannah "Martin Heidegger At 80"* Heidegger and Modern Philosophy, New York Review of Books 17/6, New York
52. Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1927, Tübingen
53. Heidegger, M. (1985): Bitak i vrijeme, Naprijed, Zagreb
54. Heidegger, M. (1991): *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Volume 10, Indiana University Press, Bloomington
55. Heidegger, M. (2004): *Fenomenologija religioznog života*, prev.: Ž. Pavić, Demetra, Zagreb

56. Heidegger, M. (2007): *Was Ist Metaphysik?,* Klostermann Vittorio Gmbh, Frankfurt a.M.
57. Heinemann, F. (1929): *Neue Wege der Philosophie. Geist – Leben – Existenz, eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart,* Quelle & Meyer, Leipzig
58. Heinemann, F (1959): *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine Enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben,* E. Klett, Stuttgart
59. Hufnagel E. (1996): *„Diltheyeva prosudba Schleiermacherove hermeneutike", preveo: Željko Pavić,* u: Filozofska istraživanja br.63, Zagreb
60. Husserl E. (1990): *Kriza modernih znanosti i transcendentalna fenomenologija,* Globus, Zagreb
61. Hügli, A. (2008): „Von der Subjektivität des Glaubens und der Objektivität des Wissens", u: Hügli/Chiesa/Wagner (Hrsg.), Schwabe Verlagsgruppe AG Schwabe Verlag, Basel
62. Imle, G. (1938): „Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers", u: Philosophisches Jahrbuch 51.
63. Ivan Pavao II. (1999): *Fides et ratio/Vjera i razum. Enciklika svim biskupima katoličke Crkve o odnosu vjere i razuma*, prev.: Š. Selak, Kršćanska sadašnjost, Zagreb
64. Jaspers, K. (1932) *Philosophie*. Drei Bände (I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik), Springer Verlag, Heidelberg/Berlin
65. Jaspers, K. (1936) *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Verlag W. de Gruyter&Co., Berlin
66. Jaspers, K. (1937) *Descartes und die Philosophie*. Verlag W. de Gruyter&Co, Berlin
67. Jaspers, K. (1938) *Existenzphilosophie*, Verlag W. de Gruyter&Co, Berlin
68. Jaspers, K. (1946) *Nietzsche und das Christentum*, R. Piper&Co. Verlag, München (Piper-Bücherei)
69. Jaspers, K. (1947) *Von der Wahrheit*. Erster Teil der Philosophischen Logik. R. Piper&Co. Verlag, München
70. Jaspers, K. (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* R. Piper&Co. Verlag, München
71. Jaspers, K. (1950) *Einführung in die Philosophie.* Zwölf Radiovorträge. R. Piper&Co. Verlag, München
72. Jaspers, K. (1951) *Rechenschaft und Ausblick.* Reden und Aufsätze. R. Piper&Co. Verlag, München
73. Jaspers, K. (1953) *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin

74. Jaspers, K. (1955) *Schelling. Größe und Verhängnis*. R. Piper&Co. Verlag, München
75. Jaspers, K. (1956) *Philosophie* Bd. III: Metaphysik, Berlin/Gőttingen/Heidelberg
76. Jaspers, K. (1960) *Freiheit und Wiedervereinigung*. R. Piper&Co. Verlag, München
77. Jaspers, K. (1961) *Die Idee der Universität.* Für die Gegenwärtige Situation entworfen von Karl Jaspers und Kurt Rossmann. Springer-Verlag, Heidelberg/Berlin
78. Jaspers, K. (1962) *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. R. Piper&Co. Verlag, München
79. Jaspers, K. (1964) *Die massgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus,* R. Piper&Co. Verlag, München
80. Jaspers, K. (1970) *Chiffren der Transzendenz*. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961, R. Piper&Co. Verlag, München
81. Jaspers, K. (1982) *Weltgeschichte der Philosophie.* (Einleitung). R. Piper&Co. Verlag, München
82. Jaspers, K. (1996) *Das Wagnis der Freiheit: gesammelte Aufsätze zur Philosophie*. R. Piper&Co. Verlag, München
83. Jaspers, K. I Bultmann R. (1954) *Die Frage der Entmythologiesierung.* Eine Disskution mit Rudolf Bultmann, R. Piper&Co. Verlag
84. Josipović, M. (2010): *Philosophia perennis. Ogledi iz neoskolastičke filozofije*, prir.: Ž. Pavić, Naklada Breza, Zagreb.
85. Kant, I. (1781): *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Königsberg
86. Kant, I. (1783): *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als -wissenschaft wird auftreten konnen,* Johann Friedrich Hartknoch, Königsberg
87. Kant, I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft* (z. A), Johann Friedrich Hartknoch, Königsberg
88. Kant, I. (1790)*: Kritik der Urteilskraft,* Lagarde und Friedrich, Berlin und Libau
89. Kant, I. (1900): *Gesammelte Schriften.* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin
90. Kant, I. (1983): *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Wiss. Buchges, Darmstadt

91. Keilbach, V. (1936): *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Schöningh, Paderborn
92. Keilbach, V. (1944): *Problem Boga u filozofiji*, Izd. Nakl. Odjela Hrvatske Državne Tiskare, Zagreb
93. Keilbach, V. (1956): „*Philosophischer Glaube in christlicher Existenz. Ein Strukturvergleich (Karl Jaspers – Thomas von Aquin)*“, u: *Münchener Theologische Zeitschrift* , 7. Jg., Nr. 3. München
94. Kierkegaard, S. (1975); *Strah i drhtanje*, BIGZ, Beograd
95. Kierkegaard, S. (1979): *ili-ili*, Veselin Masleša, Sarajevo
96. Knauer, P. (1969): *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a.M.
97. Kusić, A. (2002): *„Počeci i razvoj problema noetike u filozofiji S. Zimmermana“*, u: Oslić, J., Pavić Ž. (ur.), *Život i djelo Stjepana Zimmermanna. Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanog 5. listopada 2000. u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti*, Hrvatska akademija znanosti umjetnosti – Razred za društvene znanosti, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb
98. Küng, H. (1984): „Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma“, u: Bauer (Hrsg.), Bezinger, Zürich
99. Lehmann, G. (1943): *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Alfred Kröner, Stuttgart
100. Lehmann, K. (1984): „Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger“, u: *Heidegger – Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. von O. Pöggeler, Frankfurt a.M.
101. Lévinas, E. (1976): *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjskosti*, prev.: N. Smailagić, Veselin Masleša Svjetlost, Sarajevo.
102. Lévinas, E. (1985): *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. R.A. Cohen. Duquesne University Press, Pittsburgh
103. Lipps, H. (2011): *Hermeneutička logika*, prev.: Ž. Pavić, Naklada Breza, Zagreb
104. Lipps, H. (1976): *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.
105. Lotz, J. B. (1965): *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien
106. Lotz, J. B. (1988): „Joseph Maréchal (1878-1944)“, u: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Rückgriff auf*

scholastische Erbe, hrsg. von E. Coreth SJ, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer, Styria, Graz

107. Maréchal, J. (1922): *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance:* Part I: *De l' antiquité la fin du moyen âge : la critique ancienne de la conaissance*, Bruges

108. Marquard, O. (1979): *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, In Hans Poser (ed.), De Gruyter, Berlin/New York.

109. Marx, W. (2005): *Fenomenologija Edmunda Husserla*, Naklada Breza, Zagreb

110. Misch, G. (1967): *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

111. Moltmann, J. (2005): *Raspeti Bog. Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Ex libris, Rijeka

112. Müller, M. (1986): *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, K. Alber, Freiburg (im Breisgau)

113. Nietzsche, F. (1886): *Jenseits von Gut und Böse*, Druck und Verlag von C. G. Naumann, Leipzig

114. Oberški, J. (1964): „Sv. pismo o stvaranju čovjeka i enciklika Pape Pija XII 'Humani generis',„ u: *Bogoslovska smotra* 33/2., Zagreb

115. Oslić, J. (1994): *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb

116. Oslić, J (2002): *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb

117. Oslić, J (2004): *Vjera i um. Neoskolastički i suvremeni pristupi*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb

118. Oslić, J. i Pavić, Ž. prir. (2002): *Život i djelo Stjepana Zimmermanna. Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanog 5. listopada 2000. u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti*, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti – Razred za društvene znanosti, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb

119. Panikkar, R. (1965*): Religionen und Religion*, Hueber, München

120. Pavić, Ž. (1989): *Zbiljnost i stvarnost. Prilog zasnivanju izvornog pojma svijeta*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb

121. Pavić, Ž. (1991): *Physis kao bitak bivstvujućeg,* u: Radovi Akademije nauka i umjetnosti BiH, Sarajevo

122. Pavić, Ž. (1997): *Metafizika i hermeneutika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb

123. Pavić, Ž. (1999): *„Bog Abrahamov i Bog filozofa. Filozofijski dometi enciklike Fides et ratio*“, u: Vrhbosnensia 2, Sarajevo

124. Pavić, Ž. (2002): *„Čovjekovo opstojanje između egzistencije i transcendencije. Zimmermannova rasprava s filozofijom egzistencije K. Jaspersa“,* u: Oslić, J., Pavić Ž. (ur.), *Život i djelo Stjepana Zimmermanna. Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanog 5. listopada 2000. u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti,* Hrvatska akademija znanosti umjetnosti – Razred za društvene znanosti, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb

125. Pavić, Ž. (2003): *Hegels Idee einer logischen Hermeneutik.* Die Selbstauslegung des Absoluten in der sichtbaren Unsichtbarkeit der Sprache, Gardes Verlag, St. Augustin, Seite 1-259

126. Pavić, Ž. (2004): *Hegelova ideja logičke hermeneutike. Samotumačenje apsoluta u vidljivoj nevidljivosti jezika*, Naklada Breza, Zagreb

127. Pavić, Ž. (2006): *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo

128. Pavić, Ž. (2008): *„Filozofski laikat na katoličkim učilištima“,* u: *Vrhbosnensia* 2, Sarajevo

129. Pavić, Ž. (2009): *Arhonti bitka. Pokus filozofije vjere*, izdavači: Ex libris, Rijeka i Synopsis, Sarajevo

130. Pavić, Ž. (2017): *„Smrt je 'Meister iz Njemačke'. Razumijevanje smrti u njemačkoj filozofiji egzistencije i filozofijskoj antropologiji XX. Stoljeća“,* u: Markešić, I. (ur.): Čovjek smrt. Teološki, filozofski, bioetički i društveni pristup, Zagreb

131. Pažanin, A. (1988): *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb

132. Pfeiffer, H. (1975): *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers‘*, Paulinus-Verlag, Trier

133. Pijo XII. (1950): Enciklika *Humani generis*, Rim

134. Rahner, K. (1941): *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel-Verl., München 1963

135. Riedel, M. (1978): *Verstehen oder Erklären?*, Klett-Cotta, Stuttgart

136. Riedel, M. (1990): *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

137. Riedel, M. (1994): *Hören auf die Sprache: Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp Verlag AG, Frankfurt a.M.

138. Rombach H. (1987): *Strukturanthropologie: „Der menschliche Mensch“*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München

139. Sartre, J.-P. (1964): *Egzistencijalizam je humanizam*, prev.: V. Sutlić, Veselin Masleša Svjetlost, Sarajevo

140. Schelling, F. W. J., Boenke M. (2001): *Schelling*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München

141. Schleiermacher, F. (1987) *Theologische Enzyklopädie 1831*, W. de Gruyter, Berlin-New York

142. Stadler, J. (1904): *Filosofija*, sv. I: *Logika*. Dio prvi: *Dijalektika*, Naknadom Kaptola Vrhbosanskog, Sarajevo

143. Stadler, J. (1905): Filosofija; sv. II: *Logika*. Dio drugi: *Kritika ili noetika*, Naknadom Kaptola Vrhbosanskog, Sarajevo

144. Urbančič, I. (1976): *Temelji metode moći*, NIP Mladost, Beograd

145. Vereš, T. (1978): *Iskonski mislilac*, Istina, Zagreb

146. Verweyen, H. (1987): „Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte“. Auf der Suche nach verborgenen Gott. Zur theologischem Relevanz neuzeitlichen Denken, u: Halder/Halder/Kienzler/Möller (Hrsg.), Düsseldorf

147. Volkmann-Schluck, K.-H. (1981): *Einführung in das philosophische Denken. Mit einem Vorwort des Verfassers. Mit Literaturhinweisen*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.

148. Volkmann-Schluck, K.-H. (1989): *Einführung in das philosophische Denken*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.

149. Waldschütz, E. (1989): Denken und Erfahren des Grundes--Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts, Wien

150. Wiedenhofer, S. (1991): natuknica „Offenbarung“, u: Eicher, P. (Hrsg.): 1991/Bd. 4., München

151. Weizsäcker, C. F. (1972): *Die Einheit der Natur : Studien*, Hanser, München

152. Welte, B. (2007a): *Gesammelte Schriften*. Bd. II/1: *Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart, Thomas von Aquin, Bonaventura*. Eing. und bearb. Von M. Enders, Herder Verlag, Freiburg/ Basel/Wien

153. Welte, B. (2007b): *Gesammelte Schriften*. Bd. II/2: *Denken in Begegnung mit den Denkern II: Hegel – Nietzsche – Heidegger*. Eingef. und bearb. Von H. Zaborowski, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien

154. Welte, B. (2008): *Gesammelte Schriften*. Bd. II/3: *Denken in Begegnung mit Denkern III: Jaspers*. Eing. und bearb. Von K. Kienzler, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien

155. Welte, B (2009): *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube*, (GS II/4), Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien

156. Welte, B. (1949): *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Moglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, u: *Symposion. Jahrbuch für Philosophie.* Hrsg. von H. Conrad-Martius u. a., Bd. 2, Alber, Freiburg

157. Wiehl, R. (2008): „Gewissheit und Vertrauen. Zur Kosmo-Anthropologie von Karl Jaspers“, u: Hügli/Chiesa/Wagner (Hrsg.), Schwabe AG, Verlag, Basel

158. Wisser, R. (2000): *Karl Jaspers: Filozofija u obistinjenju*. Prev.: S. Bosto i Ž. Pavić, Kruzak, Zagreb

159. Zimmermann S. (1941): Filozofija života, Bogoslovska smotra 29/4, Zagreb

160. Zimmermann S. (2001): *Jaspersov egzistencijalizam*. Sv. 1: *Karl Jaspers prema religiji. Fragmenti o Jaspersovom egzistencijalizmu u vezi s općom filozofijom, napose neoskolastičkom*, priredili: J. Oslić i Ž. Pavić, Zagreb

161. Zimmermann S. (2003): *Humanizam i totalitarizam. Dva spisa iz ostavštine*. Priredio: Ž. Pavić, Ogranak Matice hrvatske, Virovitica

Životopis autora

Zvonko Miličić član je Franjevačke provincije Bosne Srebrene. Rođen je 9. kolovoza 1966. u Tolisi (BiH). Nakon završene osnovne škole, upisuje i završava Franjevačku klasičnu gimnaziju u Visokom te odlazi na studij na Franjevačku teologiju u Sarajevu. Zbog ratnih okolnosti diplomirao je 1994. na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu te magistrirao 2014. Na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu diplomirao je 2008. filozofiju i povijest umjetnosti, a 2018. muzeologiju. Od 1999. radi kao profesor i odgajatelj u Visokom. Dužnost ravnatelja škole vršio je od 2009. do 2019., otkada je ravnatelj đačkog doma.

Popis radova i sudjelovanje na znanstvenim skupovima:
Temom *Umjetničko blago tolišk*og *samostana* sudjelovao je 2002. na međunarodnom simpoziju u Tolisi prigodom 200. obljetnice župa Tolise i Tramošnice (objavljeno u monografiji *Župa Tolisa 1802-2002*.). U zborniku radova (2008.), s međunarodnog znanstvenog skupa *Život i djelo dr. fra Julijana Jelenića,* objavljen je članak *Umjetnički pogledi fra Julijana Jelenića u djelu Kultura i bosanski franjevci.* Temom *Korespondencija fra Martina Nedića za 1861., iz: Zapisnika diskretskih sjednica (1860-1946.)* sudjelovao je 2010. u Tolisi na međunarodnom skupu povodom 200. obljetnice rođenja fra Martina Nedića. U Visokom je 2011. organizirao međunarodni skup ravnatelja klasičnih gimnazija regije. Objavio je više članaka u časopisu *Svjetlo riječi*, *Kalendaru sv. Ante* i prigodnim publikacijama. Sudjelovao je u uređenju Prirodoslovnog muzeja u Visokom, izradi dokumentarnog filma o FKG-u te u otvaranju dvadesetak izložbi slika. Izvorni članak *Stjepan Zimmermann: Temelji (prijekantovske) filozofije* objavljen je 2016. u Zagrebu u *Filozofskim istraživanjima*, God. 36., Sv. 1., str. 105-117.