

II.4. Čovjekovo opstojanje između egzistencije i transcendencije. Zimmermannova rasprava s filozofijom egzistencije Karla Jaspersa

1. Neoskolastika i filozofija egzistencije

Početak ovog stoljeća, nakon što je neoskolastika odveć išla svojim putem i time u neku ruku dospjela u slijepu ulicu razgovora sa samom sobom, događa se bitna promjena najprije u odnosu na Kantovu filozofiju i modernizam uopće, što se poglavito ima zahvaliti Josephu Maréchalu i njegovoj »transpoziciji Kanta«, a potom i približavanju neoskolastičkih mislitelja ne samo fenomenologiji, nego i filozofiji egzistencije. Ovdje prije svega mislimo na isusovce Karla Rahnera, Josefa de Vriese i Johannesa Baptistu Lotza koji su kao učenici Martina Heideggera za sebe same tvrdili da pripadaju tzv. »neoskolastičkoj Heidegger-školi«, u kojoj se – na drugoj strani zahvaljujući opsežnim istraživanjima Edith Stein i Dietricha von Hildebranda – nastoje produktivno zbližiti pozicije tomizma, Husserlove fenomenologije i Heideggerove egzistencijalne analitike tubitka. Takvo ponovno uključivanje neoskolastike i tadašnja najaktualnija filozofijska gibanja imalo je za posljedicu niz vrlo ozbiljnih studija o Kantu, fenomenologiji, transcendentalnoj filozofiji uopće i jednako tako o filozofiji egzistencije. Svima je bilo jasno da od tada neoskolastika više nije niti mogla niti htjela ići odveć svojim putem i nekritički ostati u okvirima zadanog tomističkog nauka. I sama papina enciklika *Fides et ratio* u tom smislu niječe postojanje jedne ekskluzivne »kršćanske filozofije« i u duhu našega Karla Balića, utemeljitelja i prvoga predsjednika Međunarodne komisije za kritičko izdanje djela Dunska Škota, zalaže se za to da se isti-

na treba tražiti svugdje gdje se može naći, dakle onkraj svakog prethodnog etiketiranja i odbacivanja.

I Stjepan Zimmermann, koji je izvrsno poznao koliko suvremenu neoskolastiku toliko i suvremenu filozofiju, također zahtijeva kritičko posredovanje (skolastičke) baštine sa suvremenosti i njegov dvosveščani neobjavljeni spis o Jaspersovu egzistencijalizmu upravo se može promatrati kao jedan takav pokušaj. Premda Zimmermann znade da Jaspersa nije posebno zanimala skolastička i još manje neoskolastička filozofija, on ipak u spomenutom spisu pokušava izvršiti rekonstrukciju moguće rasprave između ove dvije pozicije. Stoga je namjera ovoga priloga da kroz razmatranje nekih udarnih točki pokaže, u kojoj mjeri je Zimmermannu doista uspjelo takvo sučeljavanje i koliko je on u svojoj prosudbi egzistencijalizma išao odveć svojim putem i koliko je doista dopustio da nešto važi i protiv njegove pozicije na način usvajanja i plodnih prinosa filozofije egzistencije. Kako bi se to pokazalo u drugom bi se koraku moralo rekonstruktivno uzvratiti nekim od Zimmermannovih temeljnih prigovora Jaspersu i to polazeći od samoga Jaspersa jer samo tako može se udovoljiti onom što je izvorno bilo mišljeno kod obojice ovih mislitelja i time ujedno izbjeci interpretacijski nesporazum u kojem svaki filozof izriče ono svoje i na to svoje reducira sve tuđe. Tek tada bi se mogle u trećem koraku sagledati i one dodirne točke, u kojima neoskolastika i filozofija egzistencija doista mogu i imaju kazati nešto jedna drugoj u području onog bitnog mišljenja i čovjekove egzistencije u cjelini. Time će možda ujedno poći za rukom i ono međusobno kritičko posredovanje koje zahtijeva i Zimmermann, bez kojeg bi obje ove filozofijske struje mogle svakako zastraniti u jednom svakog korektiva lišenom monologu vlastita samoopravdavanja i time opet odveć ići svojim putem zahtijevanja apsolutnog i isključivog prava važenja u odnosu na sve druge putove promišljanja. Kada npr. sa, Zimmermann kaže: »Sveti Toma Akvinski bio je nesumnjivo velikan, ali nijedan velikan nije mogao predvidjeti suvremene probleme života«,¹⁸⁵ onda to sugerira u najmanju ruku dvoje.

¹⁸⁵ Zimmermann, 1945, 210.

Prvo, istraživanje velikih mislitelja u povijesti filozofije, ne može upravo s obzirom na probleme suvremenoga života imati puki antikvarni interes, nego se ono upravo mora odvijati na niti vodilji te problematike, tj. sama njihova prosudba mora se crpsti iz njihove sadašnje značajnosti, tj. s obzirom na pitanje, u kojoj mjeri ti velikani doista imaju što kazati našem dobu i time pridonijeti rješavanju aktualnih problema. Drugo, a to je još važnije, filozofija kao najcjelovitiji izraz svojega vremena mora u rješavanju suvremenih problema upravo stupiti u razgovor sa suvremenicima tog vremena i njihovim postignućima u rješavanju tih problema. Iz toga onda može biti razumljiv i Zimmermannov interes za filozofijom egzistencije kao bitnom suvremenicom i svjedokom svojega doba. Samo filozofiranje kao sučeljavanje sa suvremenim problemima jest stoga i za samoga Zimmermanna »eksistencijalno« ustrojeno: »Iz filozofije polazimo u život i iz života u filozofiju«,¹⁸⁶ tj. bavljenje filozofijom, čije je krajnji cilj osvjetljavanje smisla života, ne može biti promatrano izvan neposredne sveze i događanja života u horizontu čovjekova povijesnoga opstojanja. »Život nas je dakle uveo u filozofiju – i sad sve, što će filozofija nadovezati na stavljeno pitanje, nije izvan života, nije bez sveze sa životom, nije samo spekulacija, već je opravdanje nazora o životu.«¹⁸⁷ Upravo to Zimmermannovo sidrenje filozofije u životu, zbog koje ga se nazivlje i »filozofom života«,¹⁸⁸ dovodi ga u neposrednu blizinu Jaspersove filozofije egzistencije kao osvjetljenja smisla čovjekova opstojanja u procjepu između egzistencije i transcendencije i ujedno čini razumljivim njegov interes za ovom filozofijskom pozicijom.

¹⁸⁶ Ibid., 212.

¹⁸⁷ Ibid., 213.

¹⁸⁸ Usp. o tomu Čehok, 1993, 83, gdje se jasno pokazuje da je Zimmermann pod »filozofijom života smatrao« cijeli svoj »filozofski opus« koji je ustrojen na antropolojsku i etičku problematiku. Pritom međutim treba naglastiti da on u prosudbi samoga života ne polazi od njega samoga, nego od ontolojskog i objektivnog ustrojstva čovjekova bitka i vrijednosti, što mu omogućuje da ustvrdi kako »se sav život udaljio od onih istina, na kojima počiva moralno vrijedni život pojedinca i zajednice«, a to su naravno kršćanske istine i na njima izgrađeni sustav vrijednosti. Usp. o tomu Zimmermann, 1941, II.

2. Odnos egzistencijalizma prema temeljnim filozofijskim pitanjima

Kako bi osvijetlio značenje »egzistencije« za samu Jaspersovu egzistencijalističku filozofiju, Zimmermann se vraća na Kierkegaarda i Nietzschea kao na njegove predšasnike, čija filozofija svršava po njemu na jednoj strani u »iracionalizmu« (Kierkegaard), a na drugoj u »nihilizmu« (Nietzsche). U oba slučaja radi se po Zimmermannu o (kopernikanskom) obrtanju perspektive: dok se u teocentričnoj slici svijeta čovjekov bitak promatra »odozgo«, tj. »s 'apsolutnog' (božjeg) aspekta«, sada se u ovom egzistencijalističkom obratu to motrište »zamijenilo gledanje 'odozdo'«, u kojem se sada čovjek promatra »po njegovu *opstanku u svijetu*, po konkretnoj zbiljnosti (egzistenciji)«. ¹⁸⁹ Čovjek s ovim obratom stječe »samosvojni način bitka« ili u Zimmermannovu razumljenju ostaje prepušten samome sebi u svojem životu. Njegovo spoznavanje i djelovanje nisu više usmjereni na nadvremene bitnosti, nego na ono što se događa upravo u horizontu tog samobitka. Taj povratak čovjeka u samobitak, u sferu apsolutne imanencije, predstavlja za njega istodobno i mogućnost transcendiranja »k apsolutnom, beskonačnom i bezuvjetnom bitku«. ¹⁹⁰ Promatra li se sada i sam svijet u pogledu na gubitak te sposobnosti sebezprekoračivanja, onda to u drugom koraku znači za Zimmermanna i nespoznatljivost svijeta, naravno ukoliko je svrha spoznaje osvijetljavanje nadsvjetovnoga temelja bivstvujućeg u cjelini. I upravo tu leži iracionalno ovog egzistencijalističkog obrata koji svoj korijen ima po Zimmermannu već u iracionalizmu protestantske teologije kao bitnog čimbenika Kierkegaardova egzistencijalizma. Time se prije svega misli na čovjeka koji je s istočnim grijehom »otpao« od Boga i koji se ponovno treba uzdići oslanjajući se samo na samoga sebe, bez posredovanja autoriteta i uz odbacivanje objektivnih istina o Bogu koje su pojedincu upravo zbog te palosti u osjetilnost nedokučive u

¹⁸⁹ Usp. Zimmermann, JE, 20.

¹⁹⁰ Ibid.

Kantovu smislu.¹⁹¹ Iracionalnost ovoga obrata sastoji se dakle po Zimmermannu što čovjek oslonjen na samoga sebe gubi objektivni korektiv u spoznaji istine, on je oslonjen samo na individualno čuvstvo (vjerovanje), ne i na svoje razumske moći koje ga privode upravo tim objektivnim istinama. Drugim riječima, iracionalnim u Kierkegaardovu smislu Zimmermann smatra narušavanje one izvorne ravnoteže između vjere i uma kao »dva krila istine«, Ivan Pavao II.) u korist iracionalnog vjerničkog osjećaja, što se u pogledu na Kierkegaarda sada razumije kao izmicanje egzistencije njezinu promatranju s obzirom na njezin transcendentni temelj.

No, kako bi u bitnome iznio na vidjelo osnovne crte egzistencijalizma, Zimmermann ga u sedam teza suprotstavlja »filozofiji života«, premda se jasno ne naglašuje, koje on filozofe pritom ima u vidu. Jedini naputak koji nam on u ovoj svezi daje jest taj da su i filozofija života i egzistencijalizam nastali iz onog obrata »odozdo« koji je Kierkegaard učinio u odnosu na Hegelovo nastojanje da se »odozgo«, u apstrakciji uma, sintetiziraju Bog i svijet.¹⁹²

U *prvoj* tezi razmatra se čovjekov odnos prema svijetu. Dok filozofija života na stanovit način promatra svijet kozmologijski, tj. kao uređenu (harmoničnu) i zakonima podvrgnutu cjelinu, unutar koje se treba promatrati i sam čovjekov bitak, za egzistencijalistu je taj život neharmoničan i proturječan¹⁹³ zato što sam čovjek kao samobitak, tj. kao prepušten samome sebi, iskušava u tom isključivom utemeljenju na samome sebi

¹⁹¹ »Kierkegaardovo je stajalište uvjetovano protestantskim shvaćanjem o odnosu čovjeka prema Bogu – u tom smislu, da je čovjek 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 uzbljuje sebe u pravom smislu – i to je ‘egzistencija’ u kršćanskom aspektu. Taj bogočovječni uspon pojedinca manjka praktički u kršćanstvu, koje 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 Kantovu receptu!). To će biti važan stimulans za Jaspersa, da Kierkegaardovu ‘kršćansku’ koncepciju egzistencijalizma napusti – na poziciji Kantovog agnosticizma.« (Zimmermann, JE, 21–22.)

¹⁹² Usp. *ibid.*, 22, 20.

¹⁹³ *Ibid.*, 22.

gubitak svoje zavičajnosti u svijetu i istodobno gubitak odnosa s transcendentnim. Čovjek je kao on sam potpuno nezaštićen, izložen nezvjesnosti vlastite kontingenciji izručene egzistencije, a sam svijet cijepa se – nasuprot filozofiji života – na izvanjsku i unutarnju stranu.¹⁹⁴ I s druge strane, sam se čovjek u ovoj egzistencijalističkoj vizuri cijepa na »opstanak« (*Dasein*) i »egzistenciju« koje su po Zimmermannu izvorno istoznačnice, ali sada kod Jaspersa dobivaju sasvim drugačije značenje: dok »opstanak« u ovom smislu znači čovjekov neposredni osjetilni život, »egzistencija« nije ništa drugo do prekoračivanje tog neposrednog života u pravcu jedne »moguće egzistencije«,¹⁹⁵ tj. egzistencija koja u svojoj nutрини transcendirа sferu pojavnosti upravo u pravcu onoga što Jaspers razumije pod transcendentnim ili »obuhvatnim« (*das Umgreifende*).

Druga teza, koja se odnosi na situacije, ukazuje na to da filozofija života taj situacijski (hermeneutički) karakter čovjekova bitka-u-svijetu promatra kao horizont mogućnosti čovjekova samoozbiljenja: one dakle u bitnome nisu negativne, nego upravo pružaju neki izlaz iz onog problematičnog i zbog toga Zimmermann u tome nazoru filozofije života uviđa stanoviti »optimizam«. ¹⁹⁶ Nasuprot tome, egzistencijalist prepušten samome sebi iskušava u tim situacijama samo ono što je »smrt, borba za opstanak, neki slučaj...«¹⁹⁷ i to nije ništa što je izvanjsko životu, nego su po Zimmermannu »konstitu-

¹⁹⁴ »Objektivno: [svijet je] izvanjska realnost, na koju uobičajeno mislimo izrazom 'tjelesni, osjetilima pristupni svijet', zajedno s ljudima. Subjektivno: [svijet je] moj opstanak, t.j. tijelo, svijesni sadržaji (kultura...)« (Ibid., 23.)

¹⁹⁵ Zimmermann ovdje – u namjeri diferenciranja egzistencijalističke terminologije – pokazuje s Jaspersom »kako se čovjek može prema svojem opstanku u svijetu distancirati, t.j. kako nije sve samo u tome što ima ruke, noge, osjetila, kuću, obitelj, svijesne doživljaje i raspoloženja, karakter, kulturnu sredinu [...], nego da sve to može kadgod iskusiti (doživjeti) kao nešto *samome sebi 'izvanjsko'*, naime, sve kad bi i bez toga bio, kad bi mu se to oduzelo, ne bi tim sav nestao, ipak ostaje ono 'unutarnje' ili sam on. Ta je konstatacija prvi korak prilaženju k 'egzistenciji' ili naročito mogućem opstanku (kako ćemo odmah vidjeti). Zato je i nastala potreba terminološki razlikovati 'opstanak' (*Dasein*) i 'egzistencija', dok su tradicionalno oba izraza istoznačna. (Zato smo već u egzistencijalističkoj tezi upotrebili 'opstanak' namjesto 'život'.)« (Ibid.)

¹⁹⁶ Usp. ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

tivne našem opstanku.¹⁹⁸ Ta njihova konstitutivnost nije ništa pozitivno, nego se pojavljuje kao granica ljudske slobode, kao rušitelj harmonije i vrijednosti čovjekova bitka i njegova smisla. U situacijama sam taj opstanak doživljava svoje »izjalovljenje«,¹⁹⁹ gubitak sebe i tuđost svijeta, stanje potpune bačenosti i prepuštenosti onom čime se niti umno niti voljno ne može »raspolagati«. Situacije dakle nisu za egzistencijalistu ništa pozitivno.²⁰⁰ No, u tom negativnom gledanju na situacije Zimmermann vidi pozitivnu paralelu s kršćanstvom i budizmom u smislu njihova izvornog zahtjeva da se svijet ne smije izgubiti u svijetu na način potpunoga ovladavanja njime, već da bitak-u-svijetu ima svoj »prekosvjetni« smisao i cilj.²⁰¹

Što se tiče *treće teze*, kako čovjek doživljava situacije, filozof života smatra da se pojedinac osjeća u tim situacijama sigurnim, zaštićenim, on je zavičajan u vlastitoj obitelji, narodu, među bližnjima uopće. Suprotnost toga jest ono što osjeća egzistencijalist, on se osjeća izgubljenim, bačenim u svijet, nesigurnim i nezaštićenim. »Strava«, »tjeskoba« i »strepnja«

¹⁹⁸ Ibid., 24.

¹⁹⁹ Zimmermannov prijevod njemačke riječi »*Scheitern*«. Možda bi bilo bolje kazati »razbiti se« ili »doživjeti neuspjeh« u situaciji.

²⁰⁰ »Egzistencijalist, prema tome, naglasuje značenje negativnih situacija ukoliko one sačinjavaju sam opstanak, – napose onih situacija ('graničnih' veli Jaspers), koje su nesavladive i stavljaju čovjeka pred 'bezdan', pred nestanak ('ništa'), na pr. smrtnost [...]. Tu sad dobiva opstanak *vrjednosno* obilježje: negativna vrijednost opstanka. Po njima je čovjek kao svezan, stavljen u ogradu, konačnost opstanka. To ga potiče da traži otuda izlaz, kako bi se toga *oslobodio*, kako bi te situacije prevladao i sebe osigurao; one ga stavljaju pred *zadatak*, da *uzbilji 'pravi' opstanak (život)*, kao uporište proti ovim situacijama, kao izjalovljenje od njih. Ove su situacije, dakle, odskočna daska prema onome što ih 'prelazi' i nadilazi kao uvjet ('osnov', *Grund*), što omogućuje pravi bitak: 'egzistenciju'.« (Ibid., 24.) Ako su situacije doista »odskočna daska« za negativnosti koje se nadaju u njoj samoj, onda ne stoji Zimmermannova tvrdnja da egzistencijalisti »naglasuju značenje negativnosti situacija« jer situacije kao ono što pripada »trajnoj svijesti« predstavljaju nešto promjenjivo, dakle, nešto što omogućuje istupanje iz jedne (negativne) situacije u drugu (pozitivnu) i time prevladavanje onoga »zida«. Samo su »granične situacije« nepromjenjive i nepregledne, zato što u njima prekoračujemo sferu puke imanencije svijesti i dospijevamo u ono područje transcendentnog, gdje ne postoji nikakvo apodiktičko (svijesti primjereno) znanje o samom tom transcendentnom. Tek su te situacije »zid«, ali ne kao nešto negativno, već kao ono što dijeli imanenciju i transcenciju na način na koji sama ta transcencija nikad neće postati raspoloživom negativnom smislu te riječi. Usp. o tome Jaspers, Ph/II, 202–203.

²⁰¹ Zimmermann, JE, 24.

temeljni su modusi ovog »ništavnog opstanka«,²⁰² smrt je najizvjesnija izvjesnost pred kojom se strepi, ali koja istodobno tek omogućuje prelazak k pravoj egzistenciji koja tek s prelaskom iskušava: »smrt se mijenja sa mnom«,²⁰³ tj. ona se mijenja kada se prihvati u mojoj vlastitoj egzistenciji, kada mi više nije nešto tuđe i ono od čega se strepi i pred čim se strahuje.

S problemom smrti kao temeljnog načina transcendiranja pukog prostorno-vremenskog (osjetilnog) opstojanja središnjim istodobno postaje problem egzistencije, što je predmet razmatranja Zimmermannove četvrte teze. Strepnja pred smrću dovodi čovjeka pred nužnost bezuvjetne odluke da se založi za svoju egzistenciju, što u Jaspersovu smislu znači da prevlada svoju »ubačenost« u svijet, svoju bez-zavičajnost i da tek putem tog prevladavanja kao prekoračivanja faktičnoga opstojanja zadobije (ponovno iskusi) slobodu »i to (trenutnim, van vremenske struje diskontinuiranim) aktom kao 'egzistencija'«. ²⁰⁴ Ali ta sloboda nije ništa nadvremeno, nego se događa u povijesnom čovjekovu opstojanju, budući da »vezanost bitka za povijesnost opstojanja važi za egzistenciju i transcenciju«, ²⁰⁵ tj. sloboda pripada opstojanju primjerenoj egzistenciji koja je upravo stječe putem prevladavanja vlastita situacijskoga opstojanja. Ako »ne postoji *nikakva opstojanja lišena egzistencija*«, ²⁰⁶ onda također ne postoji *nikakva opstojanja lišena sloboda*. Ona se događa u »ovdje« i »tu« one egzistencije koja samu sebe čini mogućom, tj. slobodnom od svoje bačenosti i izgubljenosti u svijetu.

Time se, u *petoj* tezi, izravno nameće problem transcencije i transcendentnosti u odnosu na samu egzistenciju. Transcendiranje moguće egzistencije prema samome sebi događa se, kao što smo rekli, u horizontu opstojanja, te ono stoga ne može biti način apsolutnog napuštanja (transcendiranja) konačnosti

²⁰² Ibid., str. 25.

²⁰³ Jaspers, Ph/II, 229.

²⁰⁴ Zimmermann, JE, 25.

²⁰⁵ Jaspers, Ph/II, 253.

²⁰⁶ Ibid.

tog vlastitog opstojanja, kako to misli Zimmermann,²⁰⁷ već samo zgoda ulaska transcendencije u egzistenciju, beskonačnog u konačno, ali na način ovog egzistencijalističkog ograničenja, zbog čega bi se Jaspersu svakako moglo zgodimice prigovoriti da je *immanentist* u Kantovu smislu.

Šesta teza uzima u oslov problem vremena. Dok filozof života smatra da je čovjekovo doživljavanje vremena u sadašnjosti usmjereno slično kao kod Augustina istodobno na prošlost (sjećanje) i budućnost (očekivanje), što čini »subjektivnu vremenitost« u njezinoj neprekidnoj retentno-protentnoj struji nasuprot satnom vremenu kao »objektivnoj vremenitosti«,²⁰⁸ za egzistencijalistu:

»Prošlost je pritisak na sadašnji tren. Budućnost je zadatak: treba situaciju smrti prevladati u sadašnjem trenu tako, da u vremensku struju opstanka kao prekinem, prodrem kroz nju (= diskontinuiram tren) odlučnim zaletom – kao egzistencija – u nadvremensko (vječno), apsolutno, u transcendentnost.«²⁰⁹

Međutim, sjetimo li se da je apsolutni bitak, bilo kao transcendencija bilo kao samobitak, nepristupačan pojedincu,²¹⁰ onda je jasno da se i taj »zalet« prema apsolutnom i transcendentnom uvijek događa u horizontu opstojanja, tj. on nije akt spontanosti, već receptivnosti, budući da s jedne strane transcendencija kao »šifra« ulazi u egzistenciju i da se s druge strane sama egzistencija koja prekoračuje sferu neposrednog opstojanja upravo ozbiljuje kao čitanje tih šifri. Ono nadvremeno (vječno) iskušava se dakle samo u području vremenitog, dakle povijesno. Otuda nije točna Zimmermannova tvrdnja da pojedinac »iskače« iz povijesne struje.²¹¹ Točno je samo to da on »iskače« iz okova jedne »historijske svijesti« koja ukazuje jedino na puke fakte, tj. na prošlo mogućnosti čovjekova opstojanja. Nasuprot ovoj vrsti svijesti stoji »povijesna svijest«

²⁰⁷ Usp. Zimmermann, JE, 25.

²⁰⁸ Usp. Augustinovo razlikovanje tri vrste sadašnjosti u: Augustin, Isp., XI. glava; također: Zimmermann, JE, 268.

²⁰⁹ Zimmermann, JE, 268.

²¹⁰ Usp. Jaspers, Ph/II, 121.

²¹¹ Usp. Zimmermann, JE, 26.

koja za Jaspersa nije ništa drugo do »osvijetljenost faktične povijesnosti egzistencije u opstojanju«, ²¹² tj. povijesnost nije ništa drugo do *jedinstvo opstojanja i egzistencije*. Ali, budući da je čovjek kao samobitak moguća egzistencija, tj. ono što kao sloboda za beskonačno samoozbiljenje izmiče svemu vremenskom, Zimmermann je u pravu kada govori o onom »iskakanju«, ali to može važiti isključivo za taj samobitak. Drugim riječima, ovdje imamo paradoksalno dvojestvo egzistencije u njezinu izvršenju: *vremensko opstojanje događa se kao pojavljivanje čovjekova bezvremenskog samobitka* ²¹³ i to ekstatičko događanje sam Jaspers razumije kao »trenutak« koji nije upravljen niti na prošlost niti na budućnost, nego je upravo »identitet vremenosti i bezvremenosti« »kao produbljivanje faktičnoga trenutka u *vječnu sadašnjost*«. ²¹⁴ Ta razdvojenost vremenskog opstojanja i bezvremenog samobitka, kao što naglašuje sam Jaspers, događa se samo »za mišljenje« – oni su naprotiv izvorno jedinstvo i time karakteriziraju sam dvostruki karakter egzistiranja, njegovu unutarnju napetost.

I na koncu, *sedma teza* uzima u razmatranje strukturu čovjekova života i mogućnost spoznatljivosti izvanjskoga svijeta

²¹² Jaspers, Ph/II, 121.

²¹³ O toj paradoksalnoj dvojnosti vremenskog i bezvremenog Jaspers kaže: »U tom vremenskom opstojanju ja sam kao moguća egzistencija bitak nasuprot vremenskom opstojanju, ukoliko je on samo opstojanje, [ja sam] identičan s njim, ukoliko je on postaje pojava mene samog, [ja sam] u svakom slučaju međutim pojedinac, ne samo putem mene; jedinstvo egzistencije i opstojanja, kao pojava u svojoj povijesnosti jest kao takvo samo time što samobitak u opstojanju stoji pred svojom transcendencijom, čiju apsolutnost ne mogu poznavati osim u šifri vlastite povijesnosti. Povijesnost je za mene kao vremensko opstojanje jedini način na koji mi je dostupan apsolutni bitak. [...] Ja sam samo kao vremensko opstojanje i također nisam vremenski. Ja znam sebe samo kao opstojanje u vremenu, ali tako da to opstojanje postaje meni pojava mogega bezvremenskoga samobitka.« (Ibid., 121–122.)

²¹⁴ Ibid., 126. Pojašnjavajući ovaj odnos trenutka prema prošlosti, budućnosti i vječnoj sadašnjosti Jaspers kaže: »Egzistiranje je produbljivanje *trenutka*, tako da je vremenska *sadašnjost ispunjenje* koje se, noseći u sebi prošlost i budućnost, ne odvrača niti na budućnost niti na prošlost. Ne na *budućnost*, kao da bi sadašnjost bila puki prolazak i stupanj u službi nečeg budućeg (taj bi odnos imao smisla samo u odnosu na određena postignuća i partikularne ciljeve, ukoliko su put i cilj kao cjelina smješteni u ono obuhvatno egzistiranja); ne na *prošlost*, kao da bi samo čuvanje i ponavljanje prošlog ispunjenja bili smisao mog života (taj odnos ima istinski kao buđenje i usvajanje, ali ne tako da bi se u tome mogao iscrpiti cjelokupni život samobitka koji je iz vlastita izvora)«. (Ibid.)

ta. Dok filozof života pristupa samo životu iracionalistički, tj. smatra da se osvjetljavanje strukture odvija »ne-razumski, iracionalno«,²¹⁵ egzistencijalist po Zimmermannu polazi od toga da je »svijet (opstanak) paradoksan, mimo (izvan) mišljenja, proturječan, i stoga nepredmetan, nepojmljiv, posve nepristupan razumu«. ²¹⁶ Dok se ovdje iracionalnost nazora filozofije života razumije samo kao nešto negativno onog racionalnog,²¹⁷ nepoznatljivost svijeta u egzistencijalizmu ne smije se razumjeti kao iracionalnost, već kao nešto *nad-racionalno*. Naime, držeći se Kantove restrikcije Jaspers razlikuje iskustveno (predmetno) dani svijet koji se spoznaje na razini neposrednoga opstojanja i samo taj svijet biva racionalno spoznatljiv. Nespoznatljivim ostaje samo onaj svijet koji se otvara putem *šifri transcendencije*, dakle svijet koji nije nikad racionalno (predmetno) dan i stoga ne može biti predmetom neposrednoga iskustva. Otuda Jaspers nije nikakav agnostik, kako to često tvrdi Zimmermann, već samo onaj koji jasno razgraničuje ova dva temeljna načina danosti svijeta i koji povrh toga nastoji da uskrati pravo racionalne metafizike u pogledu na mogućnost spoznavanja transcendentnog temelja svijeta i izvora samobitka koji ovaj ima u samome sebi. Svijet u svom jedinstvu nije dakle jedinstvo subjektivnog opstojanja i objektivne zbiljnosti, on nije niti proizvod transcendentalne subjektivnosti niti skup objektivno danih i utoliko racionalno spoznatljivih predmetnosti.

»Želim li zahvatiti *taj svijet*, tada moram steći iskustvo da ja ne dosežem niti njega u njegovu *jednom bitku* niti sebe kao *jedno opstojanje*. *Svijet* mi postaje neograničeni, usprkos svoj određenosti u posebnom u cjeli-

²¹⁵ Zimmermann, JE, 26. Ovdje bi možda umjesto pojma iracionalnog možda bolje bilo upotrijebiti izraz »intuitivno«, budući da nam već samo puko izvršenje života omogućuje bilo kakvu »predznanstvenu« vrst znanja o njemu.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ O tome izvješćuje i sam Jaspers: »Iracionalno je nešto *samo negativno*, materija u odnosu na spram opće forme, ono proizvoljno u odnosu spram zakonite radnje, ono slučajno u odnosu spram nužnosti. Iracionalno je kao negativno svagda onaj ostatak koji, bilo da je on prozren, bilo da ga se treba odbaciti. Mišljenje nastoji ograničiti taj ostatak na minimum i to s pravom. Iracionalnosti mu nisu također nešto, već kao samo ono negativno granica ili proizvoljni materijal onog općeg.« (Jaspers, Ph/II, 130–131.)

ni neodređeni bitak koji nema izvor, koji nema ispunjenje za mene, ali postojeći, predmetno shvatljivi, u posebnoj određeni bitak jest između bitka, koji sam ja sâm, i pravog bitka transcendencije.«²¹⁸

Dakle, samo u tom smislu treba razumjeti onu Zimmermannovu tvrdnju o egzistencijalističkom shvaćanju nespoznatljivosti svijeta.

Prethodna analiza pokazuje Zimmermannu da se u egzistencijalizmu ne radi o biti, nego o »Kako« čovjekova života i opstojanja u svijetu, odnosno u konkretnim egzistencijalnim situacijama izvršenja tog opstojanja. U situacijama nema, međutim, nikakvog čvrstog uporišta, čovjek je prepušten samome sebi, ispunjen strahom i strepnjom. U tome Zimmermann vidi opoziciju prema »građanskom optimizmu« koji smo susreli i u njegovoj analizi filozofije života.²¹⁹

Značajnost situacije sastoji se po Jaspersu – a to jasno naglašava i Zimmermann – u njezinoj usmjerenosti na smisao, tj. ona nije niti psihička niti fizička, nego je prožeta smislom.²²⁰ Situacijama se ne raspolaže, one su jedna zadanost koja ne dopušta odgađanje odgovora na njih. »Tragika« čovjekova opstojanja u tim situacijama upravo se sastoji u tome što on hoće upravo prekoračiti to svoje puko opstojanje, što hoće dokučiti »smisao« svoje egzistencije i što s druge strane uvijek iznova udara na neprobojni zid potpunog (racionalnog) proboja u transcendenciju. To opstojanje na »granici opstanka«, opstojanje između samobitka i transcendencije, između vremenskog i bezvremenskog, jest ono što u bitnome karakterizira »granične situacije«. U njima, dakle u sudaru s vlastitim samobit-

²¹⁸ Jaspers, Ph/I, 64–65.

²¹⁹ »To je stav opozicije prema idealističkom, romantičkom (i 'građanskom') optimizmu, koji smatra da je život (u kozmičkoj projekciji) harmoničan, da vlada 'prirodni poredak' i 'um povijesti' – u sigurnosti i zaštićenosti (*Geborgenheit*). Naprotiv: svijet je neuređen, kaotičan, nerješiv za razum (on se izjalovljuje u svijetu), kako to pokazuju negativne situacije. One nisu mirno stanje, imaju za čovjeka potlačni (*bedrängend*) karakter, zadaju mu poteškoće, sapinju ga kao 'skučenost' (*Beengung*), konačnost (*Endlichkeit*) – i time izazivaju na aktiviranje (zalaganje). Konstitutivno je čovjeku da je u nekoj situaciji, koja ga susreće neprijateljski – i zato on treba načiniti reda u svojem opstanku (svijetu), to mu nameće (zadaje) odgovornost da uredi život *odlučnim zalaganjem* (angažiranjem).« (Zimmermann, JE, 27.)

²²⁰ Usp. o tome Jaspers, Ph/II, 202; Zimmermann, JE, 27.

kom i transcendencijom kao bezuvjetnim zahtjevom, moguća egzistencija napušta svoje nepravdo opstojanje, ona više nije usmjerena na spoznavanje osjetilno danih predmetnosti kao objektivne zbiljnosti, nego da svijet kao horizont smisla same te egzistencije kao samobitka.²²¹ Napuštanje svijeta predmetnih danosti nužni je uvijek zadobivanja svijeta kao horizonta smisla vlastite egzistencije. To transcendiranje ima dakle egzistencijalni karakter, ono nije napuštanje svijeta u smislu vraćanja u sebe kao arhimedovsku točku Descartesova *cogito*, već način prevladavanja vlastitog popredmećenog opstojanja u pravcu osvjetljavanja izvora vlastita samobitka. Taj tijek izvršenja smisla vlastite egzistencije kao transcendiranja čini onu povijesnost opstojanja u kojoj vremensko i bezvremensko postaju upravo odrednicama tog smisla. Filozofiranje nije za Jaspersa otuda nikakva strukovna ili čisto racionalna djelatnost, ono za njega, naprotiv, znači trajno prekoračivanje u pravcu zadobivanja vlastita samobitka i osvjetljavanja njegova izvora *sub specie* onog obuhvatnog (*das Umgreifende*), zbog čega se njegovo mišljenje često puta označuje i kao *philosophia perennis* ili *periechontologija*.²²²

Temeljno situacijsko iskustvo, iz kojega niče strepnja, jest po Jaspersu, ali i po drugim filozofima egzistencije, iskustvo smrti i konačnosti vlastita bitka. Ona ima značenje najprije kao *moja smrt*, kao ono što određuje moj (subjektivno doživljeni) vremenski bitak. Ali, kao što kaže Jaspers, »smrt kao objektivni faktum opstojanja još nije granična situacija«,²²³ ona u toj svojoj faktičnoj danosti igra samo ulogu onoga što se treba izbjeći, dogoditi za izvjesno vrijeme. S druge strane,

²²¹ »Odvraćanje (Abkehr) od obezvređenog, ne-pravog opstanka k pravome, taj dualizam karakterizira akt egzistencije. Ona i *jest* upravo u stanovitom odnošaju (*Bezug*), to je njezin bitak. Ona je odziv na *bezuvtetni zahtjev* (*Forderung*) da treba izdržati, ne izbjegavati tjeskobi vraćajući se s predanošću u prosječni svakodnevi život, kako bih ugušio u sebi taj zov tjeskobe da budem slobodan = egzistencija. Strepnjom se odnosim prema graničnoj situaciji, a sila strepnje me pobuđuje da se oduprem, da izdržim u toj nezaštićenosti opstanka svojom odlukom (*Entscheidung*: ili-ili), svojom smjelom odlučenošću (*Entschlossenheit*) i zalaganjem (*Einsatz*). Ovim snažnim realiziranjem ja samoga sebe realiziram, bivam egzistencija (napuštam stanje neobavezne mogućnosti).« (Zimmermann, JE, 28.)

²²² Usp. o tomu Rinhofer, 1988, 51–61.

²²³ Jaspers, Ph/II, 220.

s iskustvom smrti čovjek iskušava ništavnost svojega neposrednog osjetilnog opstojanja, *odsuće smisla*. Tek tako iskušena smrt dovodi čovjeka u graničnu situaciju, on iz pukog opstojanja postaje moguća egzistencija koja se sada treba ozbiljiti ne pod vidom ove konačne i ništavne smrti, nego u horizontu onog vječnog i transcendentnog. »Heroizam egzistencije« sastoji dakle upravo u tome »da u trenu bezuvjetnog samoopredjeljenja oživotvorim ili uzbiljim sebe u projekciji beskonačnog, vječnog bitka. Strepnja pred konačnošću mojeg opstanka u svijetu bezuvjetno me poziva na preobrat ili takav stav (*Verhalten*) prema sebi, da se odlučim za sebe samoga na osnovu beskonačnosti.«²²⁴ Taj »skok« u transcenciju kao način prevladavanja besmislene i ništavne smrti jest istodobno način čovjekova zadobivanja vlastita samobitka u opstojanju. On je »odvrćanje« egzistencije od njezine uronjenosti u osjetilnost. U tom odvrćanju kao transcendiranju puke pojavnosti čovjeku se otvara pravi smisao bitka svijeta, bližnjeg i njega samoga, dakle s onu stranu ovostrane istine kao puke sukladnosti stvari i uma. Istina bitka nije nikakva trajna danost, ona se otkriva s otkrivanjem najraznovrsnijih modusa čovjekove moguće egzistencije. Istina se iskušava dakle samo u samobitku, ona se otkriva tek s otvaranjem svijeta prema egzistenciji, ona sebe doživljava obuhvaćenom tim svijetom, ali sada kao nečim beskonačnim i transcendentnim.

Ta vrst transcencije nije sada po Zimmermannu mišljena kršćanski, budući da se sada radi o transcenciji smislenu iskušena svijeta i onog »obuhvatnog«, čime se sada, kako misli Zimmermann, i sama vjera u drugom koraku podvrgava nečemu iracionalnom i nepoznatljivom i s druge strane niječe mogućnost racionalne metafizike, za što se optužuje »liberalni protestantizam« iz kojega svoju egzistencijalističku misao crpi najprije Kierkegaard,²²⁵ a potom po Zimmermannu i Jaspers.²²⁶ Ove tvrdnje trebaju sada pobliže obrazložene.

²²⁴ Zimmermann, JE, 30.

²²⁵ Usp. *ibid.*, 34.

²²⁶ Usp. *ibid.*, 35.

3. Iracionalnost vjere kao negacija racionalne metafizike

Ukoliko se u horizontu pukog osjetilnog opstojanja čovjek iskušava samo ništavnost svoje egzistencije i neistinitost bitka uopće, onda *istina predmetno danoga svijeta*, na kojem je racionalna metafizika kao znanost o zadnjim počelima bivstvajućeg u cjelini gradila svoje razumijevanje istine kao *adaequatio rei et intellectus*, nije nikakva istina, budući da ona ne govori ništa o smislu bitka uopće i u konačnici o smislu čovjekova bitka. »Objektivna istina« je beznačajna za egzistenciju koja nastoji oko osvjetljavanja smisla vlastita opstojanja. Ona je s druge strane istina neslobode, zato što se tu radi o kauzalnoj vrsti spoznaje koja, kao što je pokazao već Duns Škot, i samoga spoznavatelja čini pasivnim (recipirajućim) sudionikom te uzročnosti, a time ujedno prouzročeni i neslobodnim. Sloboda nastupa tek s napuštanjem te objektivno-kausalne danosti svijeta. Um je kao receptivan neslobodan – slobodna je samo volja koja nije prouzročena ničim drugim osim samom sobom, a ta njezina volja jest njezina egzistencijalna odlučnost za prevladavanjem tog pukog osjetilnog opstanka u pravcu zadobivanja vlastita samobitka i iskustva transcendencije, kao što smo to vidjeli kod Jaspersa.

U pogledu na pitanje o onoj najvišoj vrsti transcendencije, Bogu, sada se ponovno uočuje egzistencijalni obrat koji smo s Jaspersom i Zimmermannom vidjeli već na početku prošloga paragrafa. Zimmermann naime ukazuje na to da u ovom obratu postoji samo »egzistencijalno odnošenje s Bogom, [ono] izvire u odlučnosti pojedinca bez objektivnih istina o Bogu«. ²²⁷ To drugim riječima znači da za egzistencijaliste Bog nije iskustiv u sferi objektivno danoga svijeta, već samo u horizontu samobitka, tj. moguće egzistencije koja je transcendirala taj objektivno dani svijet i *njegovu* istinu.

Zbog te nemogućnosti donošenja »objektivno istinitog suda« o Božjoj egzistenciji, što se kao što smo vidjeli pripisuje Kierkegaardu i Jaspersu, Zimmermann smatra da te pristaše

²²⁷ Ibid., 21–22.

»liberalnog protestantizma« svode vjeru na *individualno doživljavanje* i da ih zbog toga treba ubrojiti u *iracionalističku struju protestantizma*.²²⁸ Sada se treba ustvrditi opravdanost ove Zimmermannove tvrdnje.

U svojemu djelu *Der philosophische Glaube*, koje nam treba poslužiti kao polazište naše analize, Jaspers najprije postavlja pitanje: »iz čega trebamo živjeti«?²²⁹ S obzirom na to pitanje filozofiji se tradicionalno nude dva puta: jedan je put vjere i teologije, drugi put znanosti koje su se već odavno odvojile od nje. Međutim, bilo da se filozofija orijentira na teologiju ili na znanost, ona time gubi svoju samostalnost, postaje ovisna ili o nefilozofijskom izvoru kršćanske religije ili o znanstvenim spoznajama koje ne izvire iz smisla same *filozofirajuće egzistencije*. Čovjek u filozofiranju treba po Jaspersu treba biti »otvoren«, tj. ne može unaprijed biti određen niti religijom niti znanošću, već samo onim što mu se nadaže u njegovoj vlastitoj egzistenciji i onim što on doživljava kao značajnost (smisao) za samu tu egzistenciju. Zbog toga »filozofija ne smije odstu-

²²⁸ Za tu je struju protestantizma znakovito je po Zimmermannu to da se po njemu istina o Božjoj egzistenciji ne može opravdati niti filozofski niti historijski: »filozofski se ne može osigurati istina o Božjoj egzistenciji, jer naš razum ne može (po Kantu!) prelaziti granice iskustvenog znanja; *historički* se ne može, jer Biblija nije historički pouzdani izvor (i čudesa su nemoguća). Tako 'liberalci'. Kao nasljednici 'prosvjetiteljskog' doba (18. stoljeća, oni su i nasljedno preuzeli averziju spram Crkve; u 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. Razumije se, da na osnovu toga subjektivnog vjerovanja (= praktično vrednovanje) ne možemo imati *objektivno istiniti* sud o Božjoj egzistenciji i odnosu spram Krista. Ovi protestanti (a takav je i Jaspers) još govore o Božjem vodstvu, o prosvjetljenju i pomoći (milosti) – i opet samo kao subjektivno vjerovanje ili individualno doživljavanje (iskustvo), koje se je osniva na općenito uvjerljivoj, za sve ljude važećoj (objektivnoj) istini, t.j. vrjednosno se prosuđivanje ne osniva na sudovima zbiljnosti (bitka). Ova je *iracionalistička* struja protestantizma karakteristična za Kierkegaarda – i za Jaspersa...« (Ibid., 34–35.) Ono što najprije pada u oči jest da Zimmermann ovdje pristupa Kierkegaardu i Jaspersu najprije s *antimodernističkoga* stajališta *Aeterni Patris* pape Lava XIII. i Pija X. i da s druge strane izričito ostaje na poziciji racionalne metafizike i njezine objektivne teorije istine. Posebno o odnosu modernizma i antimodernizma usp. Gruber, 1880; Aubert, 1988, 310–332; Hoffmeister, 1944, 76.

²²⁹ Jaspers, PhG, 9.

piti, najmanje danas«,²³⁰ jer njezina usirenost u ljudskoj egzistenciji i otvorenost za sve situacije čovjekova tu-bitka daleko prekoračuju mogućnosti teologijske i znanstvene refleksije i to upravo zato što ona – pod vidom svih opasnosti suvremenoga doba – mora ponovno pripomoći ozbiljenju svih bitnih mogućnosti čovjekova bitka u svijetu.

U svezi s tim sada se više ne radi o religijskoj ili o znanstvenoj, nego o »filozofijskoj vjeri« koja se razlikuje koliko od znanja toliko i od vjere na temelju objave.²³¹ Tu se radi o »egzistencijalnoj vjeri« u istinu, zbog koje je npr. Giordano Bruno bio spaljen i time životom potvrdio nepokolebljivost svoje vjere u istinu. Kod Galileija, koji je javno opovrgao »svoju« istinu i na koncu ponovno kazao: »*Epur si muove*«, radi se o nečemu sličnom: bila istina opovrgnuta ili ne, ona ostaje *netaknuta* tim opovrgavanjem ili dokazivanjem. To je istina zbog koje je Bruno umro, a Galilei dalje živio – i obojica su po Jaspersu živjeli *identično* s njom. Ta je istina »u svojoj pojavi povijesna, u svojoj objektivnoj iskazivosti ona nije općevažeća, ali je bezuvjetna«.²³²

Znanstvene istine teže npr. tomu da važe apsolutno, uopće i nadvremeno, ali one po Jaspersu ne važe i bezuvjetno zato

²³⁰ Ibid., 10; usp. o tomu Wisser, »Filozofija ne smije odustati. Najmanje danas«, u: Wisser, 2000, 3–22.

²³¹ U tradicionalnom pogledu Jaspers razlikuje tri oblika objave: »1. *Profeti* su navješćivali ono što im kaže Bog i zahtijeva putem njih. 2. *Apostoli* su svjedočili da se Bog pojavio na zemlji u Kristu, da je on raspet i uskrsnuo. Oni su svjedočili o događanju spasenja. 3. *Crkva i svećenici* proglasili su [biblijske] tekstove inspiriranim i Rječju Božjom. Po svojemu porijeklu oni se trebaju razlikovati od svih drugih spisa.« (Jaspers, PhG, 45.) Problematičnim ovdje za Jaspersa nije to što profeti, apostoli i Crkva *svjedoče* i *navješćuju* vjeru: oni po njemu svoju egzistenciju grade kao to navješćenje. Problem je s vjernicima koji naprosto samo usvajaju to što im se navješćuje, a da sami, iz svoje egzistencije ne žive po izvoru vjere, tj. naprosto pasivno preuzimaju ono ponuđeno. Vjera za njega nije dakle »znanje o nečemu, što ja imam, nego izvjesnost koja me vodi. Putem vjere ja živim iz izvora koji u mišljenim sadržajima vjere govori meni. Nerazdvojni su vjera, putem koje vjerujem, i sadržaj vjere koji sebi predočujem. Subjekt i objekt vjere su jedno. Živjeti vjerujući i živjeti vjerujući u nešto samo su međusobno mogući... Vjera je snaga u kojoj izvjesnost o samome sebi imam iz jednoga temelja kojeg svakako mogu posvjedočiti, ali ga ne mogu proizvesti.« (Ibid., 49.) Stoga se »filozofijska vjera« treba razumjeti upravo kao svjedočenje iz vlastite egzistencije ili kao život iz tog neraspoloživog temelja, život u oslovljenosti i pogodnosti sadržajem vjere.

²³² Ibid., 12.

što su uvjetovane »metodama spoznaje u svezi s onim konačnim«. ²³³ U tom nastojanju (racionalna) metafizika i znanost stoje na istoj razini: metafizika teži za spoznajom bivstvujućeg u cjelini na niti vodilji jednog nadosjetilnog, bezsvjetovnog principa (Heidegger), a znanost putem svojih metoda i usredotočena također na različitiye regije bivstvujućeg postaje također bezsvjetovna upravo onda kada to biće reducira na metodski dobivene zakone ili ga izražuje u matematskim, bezvremenim i od zbilje ispražnjenim »funkcijama«. I jedna i druga lišavaju se u pogledu na svoj cilj podloge egzistencije, čime u konačnici postaju besmislene za samu tu egzistenciju, tj. ne govore joj ništa o njoj samoj. ²³⁴

Stoga je po Jaspersu besmisleno umrijeti za istinu kao ono što je dobiveno putem znanstvenog dokazivanja i što u znanstvenom smislu fungira kao »ispravnost« ili »točnost«, a ne kao istina sama, tj. kao ona istina od koje se živi kao iz vlastita izvora. Obilježje čiste vjere poput one Brunove jest po Jaspersu postojanje one »izvjesnosti istine«, čije bi zbiljsko nijekanje značilo ne samo povredu te istine, nego i nijekanje vlastite egzistencije. Ta se vjera upravo suprotstavlja »ludilu razuma« koji posebice u novom vijeku vjeruje da sve može zasnovati na samome sebi. Nasuprot tom ludilu stoji ono »iracionalno« kao »ravnodušna igra osjećaja«, kao sebegubitak u iluzijama i »duševno-duhovnim strastima«. Međutim – i ovdje Jaspers jasno ukazuje na ono što se protivi ranije spomenutoj Zimmermannovoj tvrdnji – »vjera se sada nipošto ne može shvatiti kao nešto iracionalno«. ²³⁵ Alternativa između racionalnog

²³³ Ibid.

²³⁴ U tom smislu Jaspers o odnosu znanosti i metafizike izriče dvije, samo prividno protuslovne tvrdnje: »*Smisljena znanost jest putem metafizike.*« (Jaspers, Ph/I, 135.) To znači da metafizika omogućuje znanosti da razlikuje bitno od nebitnog, da mu daje poticaj i pokazuje cilj, a to je u oba slučaja ono apsolutno i nadvremeno važenje metafizičkih i znanstvenih spoznaja. Drugi stav glasi: »*Čista znanost je bez metafizike*« (naime: znanost je nužna i u svojem dokazivanju, metodama i rezultatima ostaje neovisno o svakoj metafizici kao ispravno važeća)« (ibid.), tj. ona upravo u tom važenju zadobiva svoju čistoću, ali istodobno gubi *egzistencijalni* smisao ili, kako kaže Jaspers, svoje svjetsko orijentiranje, tj. i sama u konačnici postaje metafizika. Tako vidimo da metafizika i čista znanost u konačnici dospijevaju u isti bezsvjetovni horizont neegzistentnih bitnosti i ne pitaju se o njihovoj egzistencijalnoj značajnosti.

²³⁵ Jaspers, PhG, 13.

i iracionalnog u stvarima (filozofijske) vjere nije za Jaspersa nikakva zbiljska alternativa, budući da u prvom slučaju dolazi do slijepog predavanja svemoći razuma, a u drugom do pada-
nja »u tminu onoga što je protivno razumu i bez zakona«. ²³⁶ *Filozofijska vjera* je »samo u savezu sa znanjem«, ²³⁷ ali s jed-
nim znanjem koje *želi osvijetliti samoga sebe*, tj. sâmo vje-
rovanje i sadržaj vjere. Filozofijska vjera jest za Jaspersa je-
dan od temeljnih načina samoosvjetljavanja egzistencije pred
samom sobom ili čovjekova samorazumijevanja u svijetu. To
vjerovanje ne stječe svoje opravdanje pred nekom izvanjskom
instancijom, nego pred samim sobom, u pogledu na egzisten-
cijalni smisao i značajnost tog vjerovanja. ²³⁸ »*Fides qua credi-
tur*«, vjera koju izvršujem u vlastitoj egzistenciji, i »*fides que
creditur*«, vjera koju *usvajam* u tom izvršenju, ²³⁹ predstavljaju
samo *subjektivnu* i *objektivnu* stranu jedne jedine cjeline, tj.
jedne te iste vjere. Cijepanje te cjeline vodi s jedne strane k
objektivističkom poimanju istine i izvođenju racionalnih do-
kaza o Bogu u katoličanstvu ili subjektiviziranju istine vjere u
protestantizmu. ²⁴⁰

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid., 14.

²³⁸ »Tko filozofira ne može to činiti na temelju jedne punomoći koja je dodi-
jeljena od neke instancije u svijetu. On to čini na temelju vlastite odgovornosti pred
jednom instancijom koju on postavlja samome sebi time što je zatječe u tisućljetnom
filozofiranju.« (Jaspers, PGO, 477.)

²³⁹ Usp. Jaspers, PhG, 14.

²⁴⁰ U svezi s tim zanimljivo je ovdje istaknuti kako Jaspers prosuđuje snagu
katoličanstva i protestantizma: »Prilikom historijsko-objektivno razmatranja katolič-
ka Crkva kao religija ima mnogo moćniju šansu za budućnost. U odnosu na jedin-
stveno, svjetski rašireno papinsko vodstvo, metode crkveno-katoličkoga mišljenja, u
odnosu na posvećivanje velikih trenutaka opstojanja i svakodnevnice koje prožimlje
život, u odnosu na prisuće umjetničke veličanstvenosti više od jednoga tisućljeća, u
odnosu na mnogostrukost religioznog čina, upečatljivu moć redovnika i svećenika
u duhovno zasnovanom celibatnom trošenju njihova opstojanja u vjeri, u odnosu na
katoličku pobožnost koja se drži Crkve a ipak je daleko od crkveno-političke nasilnos-
ti i lukavstva i s kojom također nešto i od filozofije prodire u širi puk, u odnosu na
sve to protestantizam djeluje siromašno.« (Jaspers, PGO, 520–521.) To u svezi s Zim-
mermannovim prigovorima Jaspersu jasno govori da je Jaspers svjestan unutarnjeg
jedinstva i smislenosti organiziranosti katoličke Crkve u svim područjima čovjekova
duhovnoga stvaralaštva nasuprot unutarnjoj pocijepanosti i sekulariziranosti protes-
tantske Crkve. On štovitiše ukazuje na to kako je upravo katolička Crkva zaslužna za
to što je nešto od filozofije ušlo s njezinom »pobožnošću« u širi krug naroda. Ono po

Subjektivna vjera je lišena svojega »predmeta«, ona vjeruje u samu sebe i time joj nedostaje »bitnost«, tj. *razlog* vjerovanja. Promatramo li *objektivnu vjeru* samu za sebe, tada imamo sadržaj kao »mrtvo nešto«, »stavak, dogmu, stanje«. ²⁴¹ U tom smislu ne postoji niti istina subjektivne vjere koja bi bila neovisna o svojem »predmetu« jednako kao što ne može postojati neka objektivna istina koja bi kao općevažeca bila neovisna o mom subjektivnom, *egzistencijalnom izvršenju*. Vjera se, kako kaže sam Jaspers s apostolom Pavlom, ozbiljuje po Duhu, ne po slovu. *Pismo Kristovo nije Biblija, već onaj koji svojim životom izvršuje smisao napisanog i time postaje novim piscem Biblije*. U time nema ničeg iracionalnog, kako to misli Zimmermann, nego se naprotiv radi o slobodnom usvajanju i izvršenju riječi Svetoga pisma i njome intendiranoga smisla. ²⁴²

čemu se sada protestantizam na filozofijskoj i sociološkoj razini razlikuje od katoličanstva leži u njegovoj usredotočenosti na izvor vjere i s druge strane na pojedincu: »Ali ono što se također uvijek može kazati u korist protestantizma jest to da on ima jednu jedinu prednost koja ukida sve nedostatke. Otkako je on stupio u svijet, taj je princip: mogućnost da se sve pojave vjere probiju do novoga ozbiljenja iz izvora... U protestantskom principu leži: pojedinac stoji neposredno spram Boga, bez posrednika. Za njega važi 'opće svećeništvo'. Sloboda savjesti je nedodirljiva. Tamo gdje vlada taj princip sve izlazi na pojedinca, na unutarnje ustrojstvo njegove vjere, na njegovu vlastitu odgovornost i njegovo ozbiljenje.« (Ibid., 521.) Međutim, tu se ne radi ni o kakvom iracionalizmu, nego o *individualnom (egzistencijalnom) izvršenju vjere* u faktičnom opstojanju na temelju vlastite savjesti i odgovornosti. To posebice važi za Jaspersa koji u svezi s odnosom katoličanstva i protestantizma pravi ogradu i u odnosu na samoga Jaspersa: »Kierkegaard doduše ne pomaže na putu biblijske vjere, ali svakako pomaže čistijoj, razlikujućoj svijesti. Onaj tko ne usvoji Kierkegaardovo shvaćanje novozavjetnoga kršćanska utoliko će biti jasnije doveden do ideje reformacije u temelju pojave biblijske vjere uopće.« (Ibid., 520.) A ona se po Jaspersu upravo sastoji u slobodnom, individualnom *usvajanju* sadržaja vjere na temelju doživljaja njegove egzistencijalne značajnosti, a ne kao nečeg iracionalnog što spada jedino u područje tamne, neobrazložive slutnje.

²⁴¹ Jaspers, PhG, 14.

²⁴² »U slobodnom usvajanju Biblije događa se buđenje i uzdizanje onih po izvoru različitih poticaja. Tamo se potvrđenim nalaze ratnički užitak i slomljeno poniženje patnje, nacionalna povijest i misao čovječanstva, politeizam i monoteizam, svećenstvo i profetska religija. Tamo slušamo o spoznaji zakona i spoznaji Boga, o pravičnosti i ljubavi. Tako govori čista transcendencija i navješćuje se imanencija čovjekom postaloga Boga. Tamo postoji fanatizam i slobodna skromnost. Bog se susreće kao jamac za svjetovne svrhe i kao čista, svrhe lišena šifra vjere. Javlja se nijekanje i potvrđivanje svijeta, mistična tmina i svijetla vjera, apokaliptička vizija povijesti i vječno prisuće, križanje prostih strasti i čistoga života, klicanje prirodi i askeza.« (Jaspers, PGO, 494.) Biblija dakle opisuje život u svim njegovim slojevima

Vjera dakle *prekoračuje* i istodobno *obuhvaća* subjekt i objekt vjere, premda se u pojavi uvijek susreće u ovoj napetosti između subjekta i objekta, između prostora i vremena kao formi zora, između formi pojavljivanja i formi kategorijalnog mišljenja. Stoga:

»Ako vjera nije niti samo sadržaj niti samo akt subjekta, nego svoj korijen ima u tome što nosi sposobnost pojavljivanja, ona se onda treba predočiti samo s onim što nije niti objekt niti subjekt, već oboje u jednom koje je pojavno u cijepanju subjekta i objekta.«²⁴³

To »između« vjere, koje nije niti subjekt niti objekt, jest ono »obuhvatno« (*das Umgreifende* – Zimmermann ga prevodi kao »obuhvatak«).

»Ono objektivno mislimo ili sa subjektivne strane: ono je tada bitak koji smo mi i u čemu nam se javlja svaki način bitka, naše *opstojanje*, *svijest uopće*, *duh*. Ili ga mislimo s objektivne strane: ono je tada bitak u kojem i putem kojeg mi jesmo: *svijet*.

To cjelokupno, nigdje prekinuto i stoga nedovršeno lebdeće zove se bitak imanencije. Tek putem *skoka* odatle stupamo na tlo na kojem je na subjektivnoj strani ono obuhvatno samobitak *egzistencije*, a na objektivnoj strani ono obuhvatno *transcendencije*.«²⁴⁴

Stoga se »filozofijska vjera« ne usmjeruje niti na objekt niti na subjekt, nego na ono što kao obuhvatno jedinstvo imanencije, egzistencije i transcendencije prekoračuje ovu pocijepanost, ali što predstavlja jednu *nepredmetnu povijesnu danost* koja se iskušava samo u konkretnim životnim situacijama i stoga ne »uopće«, već pojedinačno, tj. za svaku pojedinačnu egzistenciju koja iz tog izvora crpi i izvršuje svoju vjeru. Taj izvor vjere ne iskušava se dakle niti iracionalno (na razini tamne slutnje) niti racionalno (u sferi *predmetnoga*, odnosno

između imanencije i transcendencije i stoga je ona »Bogata kao i život sam. Ona nije dokument jedne jedine vjere, već naprotiv prostor u kojem se međusobno bore mogućnosti vjere u odnosu na dubinu božanskog.« (Ibid.) Te mogućnosti vjere i njihova produktivna međusobna borba ne mogu sada biti tumačeni ekskluzivistički, sa stajališta jedne jedine vjere i njezine »ispravnosti«, budući da se tek tada doista pada u iracionalnost vlastita samouvjerenja u nadmoć vlastite vjere.

²⁴³ Jaspers, PhG, 15–16.

²⁴⁴ Jaspers, PGO, 112.

predočavajućega mišljenja), već samo kroz osvjetljavanje njegovih povijesnih načina samoočitovanja u faktičnom opstojanju. Tu se dakle ne radi ni o kakvom iracionalnom razumijevanju vjere niti o zatomljivanju umnog uvida u sadržaj vjere na način jednog »mističnog sjedinjenja« (*unio mystica*), budući da tu po Jaspersu imamo potpuni prekid unutarnjeg religijskog iskustva sa konkretnim ljudskim životom, tako da to »iskušeno jedinstvo ostaje daleko, tuđe, nekomunikabilno«. ²⁴⁵ S druge strane, katoličanstvu se također prigovara jedna druga vrst nekomunikabilnosti: pozivajući se na autoritet vlastite institucije i na svoj nadvremeni cilj, ono sâmo razumije povijesnost čovjekova opstojanja i smisao koji se nadaje iz toga kao nešto »usputno«, zbog čega ono po Jaspersu stoji u suprotnosti prema umu:

»To jedinstvo povijesti za um jest ideja *obuhvatnoga autoriteta povijesnosti svijeta u cjelini*. Iz dubine svijeta i ljudske povijesti govori ono jedno transcendencije, ali tako da se ono upravo ne može shvatiti, ne općenito.« ²⁴⁶

Naime, ako povijest nije ništa drugo do slijed kontingentnih događaja nebitnih za konačni cilj, onda um kao povijesno strukturiran nikad ne može razumjeti ono nadvremeno crkvenoga autoriteta, a time ga ni opravdati. Kao kada sam taj autoritet ne bi bio i sâm povijestan.

Na temelju do sada iznesenog o Jaspersovu poimanju vjere, objave, i filozofijske vjere, razvidno je da se on ni u kom slučaju ubrojiti u *iracionalističku struju »liberalnog protestantizma«*, kao što to čini Zimmermann, budući da on upravo izbjegava koliko padanje u slijepu igru strasti i osjećaja toliko i popredmećujući odnos prema transcendenciji. To što se ono »obuhvatno« ne iskušava »uopće«, nego u svojim načinima individualnog egzistencijalnog razumijevanja, opet ne znači nikakav iracionalizam, ²⁴⁷ već prije svega Jaspersov poku-

²⁴⁵ Jaspers, VdW, 696.

²⁴⁶ Ibid., 837.

²⁴⁷ U spoznajno-teorijskom pogledu Zimmermann pod iracionalizmom razumije nauk »da razumsko (racionalno, logičko) znanje nije drugo nego 'nadogradnja' nagonске aktivnosti, t.j. da potječe od nerazumske (iracionalne) sfere duševnog života«

šaj izbjegavanja toga da se ono učini apsolutnim korelatom svijesti (razuma) koji bi se onda mogao podvrći racionalnom dokazivanju i utemeljenju, kao što je to činila racionalna metafizika i posebice *naravno bogoslovlje* sa svojim racionalnim dokazima o Bogu.

Time smo došli do drugog Zimmermannovog prigovora koji se odnosi na Jaspersovo nijekanje »racionalne metafizike«. Jaspers zabacuje tu »racionalnu metafiziku« upravo zbog ranije spomenutog nastojanja da se umakne onoj *ontologiji imanencije* koja i samu transcendenciju čini svojim svjesnim sadržajem, tj. »predmetom« svoje transcendentalne konstitucije i time nečim imanentnim, nečim što se reducira na svjetski bitkujućem.

»Ontologija, i kada uključuje Boga, jest na kraju uvijek nauk o imanenciji, nauk o postojećem, nauk o bitku kao bitkujućem, tako kako se on spoznaje od čovjeka.«²⁴⁸

»Istinsko filozofiranje«, nasuprot tomu, napušta ovu sferu imanencije, ono sebe uvijek znade kao »pripadnog transcendiranja«, tj. kao zahtjev za prevladavanjem one napetosti između subjekta i objekta i razumijevanja bitka kao bivstvujućeg.

Ta otvorenost prema transcendentnom bitku čini i sâmo to filozofiranje uprisutnjenim u jednoj povijesno iskusivoj vječnosti, u događanju transcendencije u neposrednoj egzistenciji. »Istinoljubivost« (*Wahrhaftigkeit*),²⁴⁹ u kojoj je ukorijenjeno

(Zimmermann, 1942a, 100). U pogledu na vjeru i granice spoznatljivosti, Zimmermann se poglavito odnosi na »fideistički iracionalizam«, u koji on ubraja poglavito Schleiermachersa i Ritschla i koji po njemu »uzima čuvstvenu (emocionalnu) i voljnu (volitivnu) sferu duševnog života kao izvor religioznog i moralnog 'doživljavanja', bez ikakve logičke, teoretske, razumske spoznaje« (ibid., 151). Vidimo da ni u spoznajno-teorijskom pogledu niti s obzirom na razumijevanje vjere Jaspers nikako ne može biti svrstan niti u jednu od ovih vrsta iracionalizama, ali jednako tako ni svesti u okvire protestantizma. Možda bi ga ipak bilo najbolje okarakterizirati kao kršćansko-ga mislitelja egzistencije, kao što to čini većina opreznijih tumačitelja njegova djela.

²⁴⁸ Jaspers, PhG, 132.

²⁴⁹ Njemačka riječ »*Wahrhaftigkeit*« ima kod Jaspersa trostruko značenje: ona izražuje čovjekovo egzistencijalno nastojanje oko istine koje zbog konačnosti čovjekova iskustva nikad ne može biti apsolutno ozbiljeno (*istinolikost*), ona drugo ukazuje na želju za *istinitošću* i za *istinoljubivošću* u komunikaciji. Tako se istina iz transcendentnoga izvora (*Wahrheit*) očituje poglavito kao *istinobitak* (*Wahrsein*) one egzistencije koja sebe ozbiljuje kao *istinoljubivost* (*Wahrhaftigkeit*). Usp. o tome Jas-

ovo filozofijsko-vjersko nastojanje oko transcendiranja predmetno danoga svijeta i sebetranscendiranja u neposrednom osjetilnom opstojanju, stoji nasuprot »fanatizmu istine« kojim vladaju »prividne samorazumljivosti« istine koje – kao egzistencijalno neosvijetljene – također ne mogu funkirati kao istina, tj. kao smisao i značajnost za samu tu egzistenciju.

»Nikakva empirijska tvrdnja i nikakav nužni zaključak ne može osigurati da transcendencija uopće jest.«²⁵⁰

Time Jaspers izravno udara na racionalnu metafiziku i na dokaze o Bogu koji se »izjalovljuju« upravo onda kada hoće *dokazati* tu transcendenciju. Ali, s druge strane, Jaspers dodaje da su ti racionalni dokazi »ne samo *zablude*, ukoliko u njima egzistencijalno osvjedočenje bitka postaje sebi jasno«,²⁵¹ tj. ukoliko se na temelju njih dobiva »zamah« (*Aufschwung*) prema transcendiranju kao jedinom načinu iskušavanja transcendencije. Ali kada se za *dokazivanje* transcendencije koristi »znanstveni rezultat« dokazivanja umjesto »egzistencijalnog osvjedočenja«, tada se ti dokazi pretvaraju u obmane zato što se sama transcendencija svodi u okvire imanencije logičkog, ontologičkog, kozmologičkog ili bilo kojeg drugog »znanstvenog« načina dokazivanja.²⁵² Time bi došlo do izjednačavanja (sebi imanentnog) mišljenja i transcendencije ili bi se trans-

pers, VdW, 869 i d.; također: *Wisser*: »O istini i istinitosti«, u: *Wisser*, 2000, 23–39.

²⁵⁰ Jaspers, Ph/III, 199.

²⁵¹ *Ibid.*, 200.

²⁵² Ovdje Jaspers – nasuprot Anselmu – izravno kritizira Tomu koji je po njemu ostao na razini antičkih dokaza o Bogu. U egzistencijalnom pogledu to za Jaspersa znači: »Toma misli naravnim razumom koji je za njega empiristički i racionalistički. Ili on misli primajući misterij, objavu. To razdvajanje Anselmo ne poznaje. Zato što umno razumije objavu, on i bez objave izvršuje čisti um u njegovim temeljnim mislima o izvjesnosti Boga. Tomini dokazi o Bogu ne zahtijevaju nikakvo drugo mišljenje osim mišljenje svakodnevnoga razuma... Taj u osnovi bestemeljni prosječni razum ne poznaje niti igru mišljenja u spekulativnoj mistici niti bespredmetno osvjedočenje o zbiljnosti putem misleće egzistencije. On misli da znađe tjelesno i ima izvjesnost o realnosti. U toj realnosti, uzdižući se u stupnjevima, on mnije da putem dokaza raskriva realnost Boga. Oskudnost tog postupka i njegovih sadržaja prikriva se sjajem čudesnog misterija objave i njezina u teologiji misliteljski zahvaćenoga smisla.« (Jaspers, GP, 737–738.)

cendencija srozala na razinu pûke »mišljevine« (*Gedankending*) poput svakog predmetno danog bića.

Zbog toga Jaspers mijenja opću formu dokaza o Božjoj egzistenciji i to čini se upravo onog koji susrećemo kod Anselma:

»Ono što se može najviše misliti jest neka moguća misao. Ako je ona moguća, onda to što se najviše može misliti mora također biti zbiljsko. Jer, ako ono ne bi bilo zbiljsko, onda bi se moglo misliti nešto što je veće od onoga što se najviše može misliti, naime to što je također zbiljsko – što je protuslovlje.«²⁵³

Zbiljnost onoga što se najviše može misliti ne dokazuje se sada ontologijskom, već egzistencijalnom nužnošću: misao o tome što se najviše može misliti tjera na prekoračivanje svake misli o njemu, tj. u nemogućnosti potpunog egzistencijalnog zahvaćanja transcendencije ja sam koliko u mišljenju toliko i u bitku prisiljen na transcendiranje svake imanentne misli o njemu.²⁵⁴

Zbiljnost tog beskonačnog sastoji se sada u beskonačnosti njegovih egzistencijalnih mogućnosti iskušavanja, u kojima ono postaje »ispunjena i nužna misao«, misao koja se rađa iz slobode i otvorenosti za to beskonačno, s onu stranu svakog logičkog i ontologičkog dokazivanja. Kantov uvid u nespoznatljivost »stvari po sebi« dobiva ovdje s Jaspersom jedno sasvim drugačije značenje: »stvar po sebi« nije spoznatljiva samo na ovoj razini racionalnog dokazivanja zato što se ona tim postupkom uvijek prevodi iz transcendencije u imanenciju i time gubi svoj transcendentni karakter. Otuda Jaspersova kri-

²⁵³ Jaspers, Ph/III, 201–202.

²⁵⁴ Opravdanost ovog svojega pretumačenja Jaspers nalazi kod prvoga Anselmova kritičara oca Gaunila koji je smatrao da se u slučaju stjecanja svijesti o zbiljnosti »predmeta« dokazivanja (Boga) ne radi o »mišljenju« (*cogitare*), nego o uvidu (*intelligere*) koji se – opet u Jaspersovu tumačenju – stječe iz vlastite egzistencije. Tako Jaspers dolazi do zajedničke karakteristike Gaunilovih argumentacija u odnosu na Anselmove: »Gaunilo ne sumnja u zbiljnost Boga, ali on osporava da se putem jedne misli dokazujućega karaktera može uvidjeti ta zbiljnost. On kaže ovako: Nemoguće je da se o onom što je najviše ima neka primjerena predodžba. Iz te nemogućnosti slijedi da ga ja moram predočiti sebi kao zbiljskog, a ne da je ono i u zbiljnosti. Iz zbiljnosti u predodžbi još ne slijedi zbiljnost u zbiljnosti. Tek se treba pokazati sama zbiljnost, a onda bi slijedilo da je ona ono najviše.« (Jaspers, GP, 734.)

tika racionalne metafizike i dokazâ o Bogu upravo želi s Kantom sačuvati transcendentni karakter transcendentnog i s druge strane spriječiti da se mišljenje uzdigne iznad transcencijacije jer ako je mišljenje u stanju utemeljiti i dokazati njezinu opstojnost, ono se onda u konačnici pojavljuje kao sam njezin temelj.²⁵⁵ Iskazi o Bogu su prazni zato što se u njima *skrućuje* to iz čega se dokazuje. I s druge strane: ne samo da se bitak reducira na spoznatljivo biće i time ukida ontologijska diferencijacija, nego se on istodobno čini »priručnim« *positum*-om u Heideggerovom smislu riječi, koji samu teologiju čini »pozitivnom znanošću«.²⁵⁶ Jer premda teologija učini onom nadnaravnom i nadvremenom, ona se u svojem izvršenju uvijek vezuje za jedan povijesni oblik svoje postalosti, npr. za jedan oblik crkve kao institucije ili za jedan historijski oblik zajedništva, koji uvjetuje i jednu posebnu vrst odnosa prema transcencijaciji i u konačnici jednu historijski dogotovljenu i utoliko *određenu* vrst komunikacije, dok filozofija nije limitirana nikakvom prethodno zadanom formom: njezina je zadaća stvaranja onog horizonta otvorenosti prema svijetu, bližnjem i transcencijaciji, u kojem svaka se gubi svaka *isključujuća određenost* bilo kojeg oblika komunikacije, pa i one religijske.²⁵⁷ U jednoj takvoj otvorenosti tek se mora ispitati i egzistencijalna održivost i smislenost tih racionalnih dokaza o Bogu.

Međutim, ako racionalni dokazi o Bogu promašuju stvar, kako onda kod Jaspersa stoji stvar s mogućnošću iskušavanja apsolutne transcencijacije, Boga?

4. Egzistencija vođena Bogom

S ovim pitanjem dospijevamo do naredna tri Zimmermannova prigovora Jaspersovu egzistencijalizmu: Jaspers po

²⁵⁵ Takav pokušaj u Hegelovu slučaju dobro je uvidio i s pravom kritizirao i sam Zimmermann. Po njemu: »Hegel je htio 'sintetizirati' beskonačno (Boga), i konačno (svijet) u apstrakciji uma, koji bi (kao da je rodni pojam) općenito obuhvatio božji i ljudski um.« (Zimmermann, JE, 22.) Utoliko više može čuditi Zimmermannovo istrajavanje na racionalnoj metafizici koja je u svojoj najdubljoj biti uvijek iznova izložena ovom prigovoru.

²⁵⁶ Usp. o tome Heidegger, 1970, 15 i dalje.

²⁵⁷ Usp. o tomu Jaspers, Ph/II, 313 i d.

Zimmermannu ne samo da ne priznaje *racionalne dokaze o Bogu* – on štoviše »ne priznaje nikakve objavljene istine, koje bi u ime Božjeg auktoriteta važile za sve ljude«,²⁵⁸ i jednako tako – s obzirom na njegov nazor o postojanju mnoštva »povijesnih auktoriteta« – samoga Isusa Krista promatra kao »mitsku ličnost«. ²⁵⁹ Prije rekonstrukcije mogućih Jaspersovih odgovora ovdje se najprije trebaju uzeti u oslov Zimmermannova obrazloženja, kako same tvrdnje ne bi ostale uskraćene u svojoj dokaznoj moći.

Iz onoga što je kazao na početku svojega spisa Zimmermann zaključuje da Jaspers »zastupa nespoznatljivost Boga također zato, što razumsku spoznaju ograničuje na empiričke predmete odn. zato što smatra znanstvenu metafiziku nemogućom«. ²⁶⁰ Zimmermann je u ovom pogledu potpuno u pravu ukoliko se sjetimo Jaspersove restrikcije spoznaje na sferu osjetilnoga iskustva na razini čovjekova neposrednoga opstojanja. Ta kantovska restrikcija, kao što smo ranije rekli, želi samo sačuvati *transcendenciju transcendentnog* i ograničiti um u njegovu neprestanom antinomijskom prelijetanju granica iskustva.

Drugi prigovor tiče se Jaspersova nepriznavanja gotovih i na Božjem autoritetu počivajućih objavljenih istina. ²⁶¹ Ranije smo vidjeli da Jaspers ne niječe postojanje takvih istina – one po njemu jedino ne mogu biti »predmetom« iskustva. On jedino kaže da istina objave nije istina Pisma, već istina egzistencijalnog izvršenja smisla. Poslušnost prema riječi objave ne znači za Jaspersa poslušnost prema slovu, već poslušnost u činu izvršenja onoga što se čulo, razumjelo i kao takvo ozbiljilo u vlastitoj egzistenciji. Samo utoliko egzistencijalno razumijevanje istine objave može biti razumljeno kao mnoštvo

²⁵⁸ Zimmermann, JE, 116.

²⁵⁹ Usp. *ibid.*, 119.

²⁶⁰ *Ibid.*, 115–116.

²⁶¹ Po Zimmermannu, Jaspers ne samo da ne priznaje objavljene istine, već jednako ne priznaje »*vjeru* u takve istine, kao nedvojbeno priznavanje s poslušom u bezuvjetnoj predanosti Bogu. Ne može se, kaže Jaspers, vezati čovjeka na gotove stalne istine koje bi za svakoga imale jednako važiti: to se protivi egzistenciji, samosvojnosti pojedinca i njegovu doživljavanju transcendentnosti.« (*Ibid.*, 116.)

egzistencijalnih mogućnosti ozbiljenja te (nepromjenjive) istine na individualnoj razini, što opet ne znači pad u relativizam i iracionalizam, već prije svega bezuvjetni zahtjev za svjesnim i savjesnim preuzimanjem odgovornosti za to ozbiljenje sadržaja vjere. A »poslušnost« je ta koja kao naložena po Jaspersu upravo priječi čovjeka u njegovom slobodnom usvajanju onog slušanog, a time istodobno i u njegovu izvršenju.

Ako u pitanju o transcenciji ne presuđuje objektivna vrst znanja, već slobodna odluka i izvršenje, onda po Zimmermannu za Jaspersa »nema jednog apsolutnog, općevažjećeg auktoriteta, postoji samo relativni, povijesno mnogi auktoriteti... Univerzalnost ('katoličnost') vjeroispovijesne dogmatike znači likvidaciju individualne slobode (egzistencije), kao i svakog progressa, znači negaciju uma«. ²⁶² Ovdje sada treba svakako ispitati Jaspersovo razumijevanje autoriteta, budući da mu Zimmermann ovdje ne priznaje historijski danu objavu kao neposredno očitovanje Boga, tj. kao auktoritet u stvarima istine.

U najširem smislu riječi Jaspers razumije auktoritet kao »djelotvornu opstojeću moć u svijetu koja zahtijeva i dobiva poslušnost (ili oslabljeno: utjecaj, nasljedništvo, važenje«, što proizlazi i same riječi *augeo*: zahtjevnik, i *auctoritas*: stvaralaštvo. ²⁶³ On međutim ne razumije auktoritet Boga kao osjetilnu danost niti pak samu objavu kao stvar umnoga uvida. Znamo da se starozavjetni Bog očituje prorocima u riječi i to je prva vrst nepredmetne i utoliko »objektivno« nedokazive objave. Samo zahvaljujući tome Bog ostaje transcendentan, tj. ne ulazi u imanenciju na način osjetilne spoznatljivosti. Ta istina objave nadmašuje dakle u ontologijskom smislu sve ono što se u objektivnom i historijskom pogledu može kazati za objavu. Faktična objava kao riječ Svetoga pisma ostaje faktična sve dok se usmjerujemo na njezinu objektivnost, tj. dok se ostaje u sferi imanencije. Tek razumijevanje onog izvornog smisla objave i njezine istine jest pretpostavka da sama ta objava bude ozbiljena u čovjekovoj egzistenciji, da riječ postane dje-

²⁶² Ibid.

²⁶³ Jaspers, VdW, 767.

lom, a čovjek novim piscem Svetoga pisma, tj. objave. Bog dakle nije za Jaspersa nikakva usvjetna danost, egzistirajuća je samo riječ.

Međutim, u Novom zavjetu sam Bog stupa u svijet i time se njegova posredujuća starozavjetna riječ, koju on upućuje prorocima, ozbiljuje u svijetu kroz njegova sina koji se stoga običava zvati i Riječ Božja.

»U jednom odlučujućem trenutku, sada i ovdje, jedan je čovjek sin Božji, i sam Bog. Tjelesno vidljiv i dodirljiv on je tu. Činjenica njegova opstojanja i k tomu riječi koje on govori jesu objava i prije svega njegov život i djelovanje i patnja, putem čega Bog uzima na sebe i izvršuje ono što donosi spasenje svakom čovjeku koji vjeruje u njega.«²⁶⁴

Tu dakle imamo osjetilnu pojavu (utjelovljenje) Riječi Božje koja svojom egzistencijom svjedoči istinitost objave. Ali ta tjelesna pojava Riječi Božje jednako kao i Božje starozavjetno izravno obraćanje čovjeku spadaju po Jaspersu u povijesne događaje, tj. oni su se jednom dogodili i više se ne događaju u sadašnjosti, nisu više »zorni u historijskom sjećanju«.²⁶⁵ Ono što sada i u svim ranijim vremenima uvijek iznova budi to historijsko sjećanje i što riječ objave dovodi do osjetilnog prisuća jest Crkva kao Božja tvorevina.²⁶⁶ Ona time nastupa kao autoritet i jamac istinitosti objave koju ona sama uvijek iznova navješćuje. Međutim, ona je za Jaspersa *povijesni autoritet* i on se sada pita: »Može li *autoritet u cjelini* proisteći iz *konkretne povijesnosti* svijeta i čovjeka«?²⁶⁷ Drugim riječima: može li Crkva u svojoj povijesnosti, svjetskosti i ljudskosti za sebe tražiti istini onaj bezuvjetni autoritet istine koji proizlazi iz neposredne Riječi Božje?

Slušanje Riječi Božje u onom povijesnom posredovanju koje daje Crkva ne može se događati na razini slijepe, neupit-

²⁶⁴ Ibid., 787.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ »Ali Crkva je tjelesno tu, ona sama je sveta zato što je zaklada (*Stiftung*) Božja. Ona je sadašnji jamac transcendencije, nositeljica objave. Stoga kaže Augustin, on ne bi objavi i Riječi Božjoj poklonio nikakvu vjeru ako ih ne bi svjedočila Crkva, – a Pascal: bez Crkve bi se iskarila čak Riječ Božja.« (Ibid.)

²⁶⁷ Ibid.

ne poslušnosti. Potrebno je, kako kaže Jaspers, »zauzeti« se u vlastitoj egzistenciji da ta Riječ ponovno doživi svoje ozbiljenije jer istina objave nije ono što spada na objektivno mišljenje ili uvid, nego svoje neprestano ozbiljenje doživljava tek u vjerničkom sudjelovanju u ozbiljenju te istine (*Dabeisein*). I upravo u pogledu na povijesnu jednokratnost našega individualnoga svjedočenja istine objave »bitak vječnosti u onom povijesnom mora se u kretanju vremenskog opstojanja zahvaćati uvijek slobodno i iznova, ponavljajući i izvorno: iz širokog prostora čovjekove zbiljnosti u njegovoj povijesti i svijetu kakav je on za njega«. ²⁶⁸ To dakle ne znači nikakvo fiksiranje na onom objektivnom vjere, na mrtvom slovu, nego na njegovu neprestanom usvajanju i ozbiljenju u egzistenciji. *Nevjera* upravo i nastaje kao izraz te fiksiranosti za objekt, dok vjera nema nikakvog objektivnog jamca, ona je život u nesigurnosti i neposjedovanju apodiktičnoga znanja o transcendenciji, npr. kao kod apostola Pavla, jedna neprestana *kušnja* (*tentatio*) Augustinove vjerničke egzistencije koja upravo traži od nas napuštanje (transcendiranje) svih onih osjetilnih danosti koje nas odvlače od pravog sadržaja vjere i dovode do njegova zaborava. ²⁶⁹ Zbog čega sada Jaspers odbacuje bezuvjetni autoritet »katoličkog kršćanstva« u pogledu na istinitost objave?

Odgovor leži prije svega u tome što po njemu postoji samo *jedan istinski autoritet*, a to je Bog.

»To je obuhvatna istina koja prožimlje i u sebi uključuje sve načine obuhvatnog. Gdje je cijepanje tu je također neistina, bila to samo djelomična istina, bilo to izopačivanje. Istinski autoritet ne može biti pocijepan, ne može biti jedan autoritet među drugima, ne može biti dio, to nije kretanje koje se mijenja, nego je on cjelovit, konačno važeći i trajan.« ²⁷⁰

²⁶⁸ Ibid., 788.

²⁶⁹ »*Vjera* je kretanje posvješćivanja transcendencije, doduše neodvojiva od onog konačnog, izgubljena u svakom trenutku gdje iščekava sva transcendencija, ali transcendirajuća u konačnom prema beskonačnom. Vjera ne poznaje nikakvo jamstvo. Ne postoji nikakva sigurnost u svijetu. Vjera je nesputana, otvorena, tolerantna, nefanatična, ne može se učvrstiti u ljudskoj izvjesnosti, već mjerena prema njoj ona ostaje u neizvjesnosti usprkos bezuvjetnosti života po njoj.« (Ibid., 789.)

²⁷⁰ Jaspers, VdW, 841.

Istine kršćanstva jesu pak za Jaspersa samo »djelomične objave«, odnosno »djelomične istine« i stoga, te stoga ni katolička Crkva ne može polagati pravo da one važe autoritarno, tj. bezuvjetno. No to po njemu ne važi samo za katoličku, nego u oslabljenoj formi i za protestantsku Crkvu. Stoga pravi vjernik ne stoji pred alternativom između autoriteta katoličanstva i autoriteta protestantizma – to po Jaspersu nije nikakva alternativa -, nego se radi o ponovnom i neprestanom nastojanju pojedinca da u vlastitoj egzistenciji usvoji i ozbilji jedan jedini pravi autoritet, Boga, i da sukladno tome ustroji svoj bitak u svijetu. Tek takva vjera može po Jaspersu biti otvorena i tolerantna i druge strane živa, tj. slobodna od svoje fiksiranosti za objektivni (mrtvi) sadržaj vjere. Individualna sloboda za biranje tog jednog jedinog autoriteta ne smije dakle biti sputana niti jednim konfesionalnim autoritetom jer tada sama individualna egzistencija biva u svojoj »poslušnosti« odriješena obveze odgovornosti prema vlastitu usvajanju i ozbiljenju pravog sadržaja vjere: *jamac tog ozbiljenja postaje ono opće, Crkva*, a ne više sam pojedinac. Međutim, upravo je ta vrst odgovornosti za Jaspersa *neodgodiva* i zahtijeva od svakog čovjeka njezino bezuvjetno preuzimanje putem »zalaganja« za njezino egzistencijalno izvršenje.

Istina i izvršenje istine u slobodi nisu za Jaspersa, kao što to uočuje i Zimmermann, nikakva imanentna postignuća razuma i njegovih spoznajnih moći, budući da oboje predstavlja onu vrst nepredmetne danosti, odnosno transcendentnosti, iz čijeg izvora čovjek živi i istodobno samoga sebe zadobiva kao slobodu. Povijesnost čovjekova bitka u svijetu nije za Jaspersa ništa drugo nego vremenski tijek ovog stjecanja slobode kao tijek otvaranja prema bezvremenoj istini. Ako bi istina i sloboda bili razumske danosti, kao što to tvrdi Zimmermann,²⁷¹ onda bi i sama transcencija bila *objektivna* danost, tj. racionalno dokaziva, a time istodobno ponovno srozana na razinu pukog imanentno bivstvjućeg. »objektivne istine teizma« i »istine objave«, na kojima svoju poziciju gradi Zimmermann, za Jaspersa su samo *momenti obuhvatnog*, dakle djelomične

²⁷¹ Usp. Zimmermann, JE, 116.

povijesne istine koje ne mogu ni u kom slučaju zahtijevati za sebe pravo onog bezuvjetnog autoriteta koji pripada samo Bogu. Međutim, vjerovanje je ono s čime se Zimmermann približuje Jaspersu: premda je vjera za njega »odlučna predanost posluha«, tj. izvršenje po slovu kao »bezuovjetno priznanje«, a ne izvršenje po duhu, ona je s druge strane ipak

»... akt pojedinačne slobodne pripravnosti, pothvata koncentrirane snage u bezuvjetnoj obavezi, kako to i Jaspers traži za egzistenciju. Vjera i nije tek smireno prihvatanje auktoritativnih istina, nego je život po vjeri zadatak, koji treba realizirati pothvatom suprot svih zapreka.«²⁷²

Ranije smo vidjeli da Jaspers izvorno (egzistencijalno) razumljenu vjeru smatra otvorenom, odgovornom i tolerantnom. Netolerantnost i isključivost, koju on po Zimmermannu pripisuje katoličkoj vjeri,²⁷³ proistječu upravo iz njezine uvjerenosti u *posjedovanje objektivno pojmljive istine o Bogu*. Isključivost se sastoji prije svega u uvjerenju da nije potrebno nikakvo individualno osvjeđenje, jamac istine je Crkva, ne istina sama. Ono opće (Crkva) rasterećuje pojedinca-vjernika od njegove odgovornosti pred tom istinom putem njegova prihvaćanja bezuvjetne i neupitne poslušnosti. Drugi se putovi osuđuju, postoji samo jedno jedino ispravno nasljedništvo, ono unutar katoličke Crkve,²⁷⁴ a da nešto od ovih Jaspersovih tvrdnji i danas ima svoje važenje svjedoči i najnovija deklaracija *Dominus Iesus*, gdje se npr. i izrijekom kaže:

»Postoji, zato, jedna Kristova Crkva, koja subzistira u Katoličkoj Crkvi, kojom upravlja Petrov nasljednik i biskupi s njime u zajedništvu. Crkve koje još ne žive u savršenom zajedništvu s Katoličkom Crkvom, ali ostaju ujedinjene s njom sredstvima najužih veza, to jest apostolskom sukcesijom i valjanom euharistijom, jesu prave partikularne Crkve.«²⁷⁵

²⁷² Ibid., 117.

²⁷³ »Jaspers kaže, da vjera znači *isključivost*, netolerantnost prema drukčijem mišljenju, pa onda panteizam, volju za svjetsku premoć i gospodstvo, znači mržnju i progonstvo, inkviziciju, znači obustavu komunikacije među ljudima, upravo nesreću za ljude.« (Ibid.)

²⁷⁴ Usp. o tomu Jaspers, VdW, 7 i d.

²⁷⁵ Kongregacija za nauk vjere, 2000, 17. Usp. o tomu također Markešić, 2000, posebice 5.

Ovakvi izričaji svakako mogu biti izloženi svakovrsnim proizvoljnim negativnim tumačenjima i optužbama, no to nije ovdje predmet našega zanimanja.

S obzirom na ove Jaspersove optužbe Zimmermann se sada pita:

»Zar je uistinu tako strašno s kršćanskom vjerom?«²⁷⁶

Daleko od toga da brani inkviziciju i vjersku fanatičnu netolerantnost, čiji korijen leži »izvan vjerskog sadržaja«, Zimmermann naglašuje da »priznavanje kršćanskih istina« samo po sebi ne implicira nikakvu autoritarnost, ekskluzivnost i isključivost. Na drugoj strani, ni priznavanje »objektivne istine« nije po sebi ništa što isključuje egzistencijalnu vrst istine, nego se sve tri vrste razumijevanja istine moraju i po Zimmermannu dopustiti u svom ograničenom važenju. Ono što izričito smeta Zimmermanna u Jaspersovu mišljenju katoličanstva jest to da on ne može dopustiti katoličanstvu ono što zahtijeva za svoju egzistencijalno ukorijenjenu vjeru, tj. on je po njemu »intolerantan« prema svakoj onoj vrsti vjere koja ne proistječe iz individualne religiozne egzistencije. Vjerske istine katoličanstva ne znače za Zimmermanna nikakvo niveliranje individualnosti ili gušenje onog pojedinačnog putem općeg (crkveni autoritet), nego individualno prihvaćanje vjere »zavisi od pojedinca ukoliko je voljan odazvati se Božjem pozivu na djelatno držanje u životu. On može takav poziv ignorirati – kao i Jaspers«.²⁷⁷ Zanimljivo je da ovdje i sam Zimmermann dolazi na Jaspersovu egzistencijalističku poziciju razumijevanja vjere: njezino prihvaćanje je svjesni individualni čin pojedinca kao izraz njegove slobodne volje, te ona kao *prihvaćena* ne mora biti podložna (poslušna) nikakvom autoritetu, već jedino pravom sadržaju vjere, na čemu upravo ustrajava Jaspers. Čini se da u ovom pogledu jaz između Jaspersova egzistencijalizma i izvorno kršćanski razumljenog katoličanstva nije toliko velik koliko to sebi zgodimice sebi predočuje Zimmermann, budući da i sam uviđa nužnost ovog individualnog ozbiljenja izvor-

²⁷⁶ Zimmermann, JE, 117.

²⁷⁷ Ibid., 119.

nog smisla vjere, dakle njezinu najdublju egzistencijalno-povijesnu ukorijenjenost.

To što Jaspers, na drugoj strani, odbacuje racionalne istine o Bogu smjera ne samo na izbjegavanje dovođenja transcencije u imanenciju, već jednako tako i na kritiku valjanosti racionalnih dokaza o Bogu. Naime, odbacujući te racionalne *dokaze* o Božjoj egzistenciji Jaspers se izgleda vraća onom izvornom Pascalovu uvidu: »Ti me ne bi tražio da me nisi našao!«, tj. u egzistencijalnom pogledu poput Emila Brunnera sugerira da racionalni dokazi o Bogu imaju *dokaznu uvjerljivost* samo za onoga »tko katolički vjeruje«²⁷⁸ ili – rečeno s Jaspersom – tko je putem njih dobio »zamah« k transcendiranju. U tom zamahu »filozofijska vjera« trebala bi Boga iskusiti ne samo s onu stranu ovih »dokaza«, već jednako tako s onu stranu obreda, prispodoba, slika i prilika, kultova i žrtvi, hramova i zakona i istodobno *s ovu stranu ljubavi prema čovjeku*, neovisno o poruci Starog i Novog zavjeta.²⁷⁹ U toj se ljubavi po Jaspersu osvjedočuje jedan uvid koji se možda s pravom upravlja protiv Zimmermannove metafizike: *čovjek nije savršen po svojoj stvorenosti od Boga*, opasnost njegova Istočnog grijeha sastoji se u »samoizvjesnosti da on jest to što bi mogao biti«.²⁸⁰ Otuda toliki Jaspersov egzistencijalistički »strah« pred čovjekom koji je već za Sofokla *polla ta deina*, taj koji mogućnosti svojega bitka *silom* pretvara u zbiljnost i taj pred kojim »univerzum« više nema nikakve moći da se odupre njegovoj sveprožimljućoj i svepoimajućoj moći (Hegel). U toj je sili čovjek sporazuman jedino sa samim sobom, ali tada više nije niti ono što je zajedničko (*zoon politikon*) niti ono što može slušajući i govoreći dopustiti da nešto važi protiv njega (*zoon logon ehon*).

Toj sili sebi samome kroz drugorbitak prisutnoga duha kao »racionalnosti« Jaspers želi suprotstaviti jednu drugu vrst svijesti, jednu drugu vrst čovjeka koji »kao egzistencija iskušava

²⁷⁸ Usp. o tome Brunner, 1961, 369; o tomu također: Pavić, 2006, 163 i d.

²⁷⁹ Usp. Jaspers, PhG, 74.

²⁸⁰ Ibid., 66.

sebe u svojoj slobodi kao poklonjenog od transcencencije«. ²⁸¹ Dar transcencencije, koji se zove slobodni bitak čovjekov, ne potrebuje u svojoj iskušnosti nikakvo racionalno dokazivanje, budući da uopće i ne potječe iz sfere *imanentnog* mišljenja. On se naprosto mora prihvatiti ili odbaciti kao dar, kao što je to gore naglasio i sam Zimmermann. Taj nas dar vodi u jednu drugu mjestovnost koja nije smještena u svijetu – *vođenost transcencencijom* neprestano od nas zahtijeva transcencenciranja onog svjetski danog, a time i nas samih. Taj dar nije ništa »objektivno«, »općevažće« ili na bilo koji način dokazivo, prema – kao što je ranije kazao Jaspers – važi *bezuvjetno*, budući da se izvršuje u mojoj egzistenciji kao slobodi.

Ta vrst »vođenja egzistencije« putem Boga ostavlja pojedincu, jednako kao i kod Zimmermanna, *izbor slobode* da čuje ili prečuje glas (oslov) Božji, ali po Jaspersu samo na razini samouvjerenja jer po njemu ne postoji »nikakav drugi organ da se [taj glas] priopći čovjeku«. ²⁸² Egzistencijalna odlučnost za slušanje tog »priopćenja«, bez ikakvog »objektivnog jamstva« i posjedovanja apsolutnog znanja, jest pretpostavka ove pretpostavke da se bude vođen Bogom, tj. da se u vlastitoj egzistenciji iskusi ne samo ono što želi moje »ja«, nego istodobno i to što želi »drugi« i na koncu što želi Bog. Suočujući se s tom voljom Drugog i Boga iščezava svako važenje čisto logičkog ili spekulativnog načina suđenja, o sukladnosti te božanske volje i mojega izvršenja (djelovanja) odlučuje naposljetku jedino moj »čin«, čin koji ne mogu prosuditi niti ja sâm niti moji bližnji: »Odlučujući bi bio sud Božji«. ²⁸³ U odsuću takova suda ne preostaje ništa drugo osim transcencenciranja svakog suda i svakog *postavka* zbiljnosti. Tek tada bi se egzistencija mogla u svojem samouvjerenju doista ponadati da prekoračuje imanenciju.

Poseban, uvijek iznova transcencencirajući oblik te imanencije predstavlja povijesna i jednako tako transcencencionalno obrazloživa objava. Ako vjera nije »znanje o nečemu što imam,

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid., 67.

već izvjesnost koja me vodi«,²⁸⁴ onda u tom pogledu niti objava niti na njoj utemeljena vjera ne postoje kao »istraživa realnost«. ²⁸⁵ Objava – poput egzistencijalnog iskustva transcendiranja – ne može se dovesti u imanenciju ni iracionalno niti racionalno:

»Nikakvim mišljenjem, nikakvim doživljavanjem, nikakvim htijenjem ne mogu postići da vjerujem u objavu. Ona se dodjeljuje samo onom kojemu Bog daje milost da može vjerovati u nju. Ne može čovjek tražiti Boga i u neku ruku izvesti ga iz sebe, nego jedino Bog obuzima čovjeka kojeg je sebi izabrao.«²⁸⁶

S obzirom na pitanje objave i vođenja putem Boga Jaspers ovdje ne nastupa kao neki »liberalni protestant« ili kao »iracionalist«, nego on ovdje – po mojemu sudu – samo nastoji ponovno prizvati u život vrst znanja *gnosis* koju susrećemo u Pavlovu razumijevanju sedmostrukih darova Duha, kod Platona, kod Augustina u njegovoj želji da spozna Boga kao što je i sâm od njega upoznat, kod Dunska Škota i njegova pitanja o biću kao biću i na koncu kod Franza von Baadera koji nasuprot Aristotelu, Tomi Akvinskom i Descartesu jasno upozoruje na izvorno značenje spoznaje na temelju vjere: *cogitor, ergo sum!*

»Objava« ili spoznaja na temelju objave jest jedan poseban akt čovjekove receptivnosti, u kojem se ne radi niti o skolastičkoj niti o kantovskoj aficiranosti, nego o *primateljskom usvajanju* onoga što prekoračuje svaku mogućnost mog primanja i što utoliko uvijek iznova ostaje samo zahtjev, ali takav koji me ne samo nagoni na (*sebe*)*transcendiranje*, već jednako tako i na ponovno *sebeizadobivanje* u horizontu tog sebegubitka. I kada Jaspers kaže: »nitko i niti jedna instancija ne zna, tko je kršćanin«,²⁸⁷ onda je time su-pogođena ne samo teorija »anonimnog kršćanina« jednog Karla Rahnera, već istodobno izbjegnuto svako reduciranje objave na bilo koju religiju koja onda zahtijeva ekskluzivno pravo važenja. Možda »mit« o Isusu Kristu, koji Zimmermann spočitava Jaspersu, najbolje svje-

²⁸⁴ Jaspers, PGO, 49.

²⁸⁵ Usp. *ibid.*, 50.

²⁸⁶ *Ibid.* 101.

²⁸⁷ *Ibid.*, str. 53.

doći o vjerniku rođenom u židovskoj i uskrslom u kršćanskoj religiji. To sada treba razmotriti koliko u pogledu na Zimmermannovo razumijevanje Jaspersova egzistencijalizma toliko još više s obzirom na Jaspersov zahtjev za demitologiziranjem vjere i to upravo kroz njegovu sučeljavanje s glasovitim protestantskim teologom Karlom Barthom.

5. Egzistencijalno demitologiziranje istine vjere

U Jaspersovu promatranju Krista kao »mita« Zimmermann vidi Jaspersovu dosljednost u njegovu nijekanju istine kršćanske objave s njegova egzistencijalističkog stajališta. Po Zimmermannu, posve je »dosljedno, kada Jaspers ne priznaje *Krista* auktorom bogoobjavljenih istina, od kojih bi prva bila ta, da je on Bogočovjek. Ne pita Jaspers za historijska fakta o Kristu, ne treba njemu čitava nauka o tome (biblijska, apologetska), njemu je jasno da je Krist samo jedan 'mit' već zato, što je Bog nepoznatljiv i ne govori 'jezikom' svih ljudi, nego tek 'šifrirano', što ionako ne može nitko spoznajno dešifrirati.«²⁸⁸ Ovdje, na temelju ranije kazanog, pada u oči najprije netočna tvrdnja o Jaspersovu nepriznavanju Krista kao Bogočovjeka. Jedino što Zimmermann u ovoj svezi može prigovoriti Jaspersu jest to da on – držeći se Kantove restrikcije u sferi osjetilne spoznatljivosti – dopušta sebi da na razini opstojanja govori o Kristu samo kao čovjeku, budući da mu je to jedina iskusiva povijesna danost, i da s druge strane njegov božanski karakter slijedi na temelju njegove poruke kao onoga momenta koji upravo to opstojanje usmjeruje u pravcu moguće, samo to opstojanje transcendirajuće egzistencije. Što navješćuje Isus Krist?

On po Jaspersu navješćuje predstojeći kraj svijeta, ali ne kraj kao kataklizmu, već kao univerzalno spasenje. »Kraj svijeta« nije dakle po Jaspersu početak vladavine Ništa, kao što Zimmermann često puta znade prigovoriti Jaspersu zbog »nihilizma«, nego je to početak »carstva Božjeg.«²⁸⁹ To znamo

²⁸⁸ Zimmermann, JE, 119.

²⁸⁹ Jaspers, GP, 187.

po tomu što je Krist »navješćivao«, ne po iracionalnoj vjeri. Odluka se sada sastoji u sljedećem: *ili carstvo Božje nakon »kraja svijeta« ili njegovo odbacivanje zbog trajne želje za »usvjetnošću«*. Ili »dobro« (transcendiranje svijeta i faktičnog opstojanja) ili »zlo« (trajna usidrenost u svijetu predmetnosti i požuda)? To »ili-ili« Kierkegaardove filozofije Jaspers sada pretvara u ono što sâm Zimmermann nazivlje čovjekovim odnošajem s Bogom (*religio*). U njegovu navješćaju čovjek je stavljen pred izbor *usvjetne* (svjesne) imanencije bitka ili jednog transcendiranja koje će jednoč učiniti kraj tom racionalno obrazloživom i dokazivom svijetu čovjekova *predmetnog* tu-bitka. Starozavjetna priča o zlatnom teletu ponovila se upravo na Isusovu primjeru. »vjeru u Krista nije utemeljio Krist. Ona je nastala nakon njegove smrti.«²⁹⁰ Međutim, po Jaspersu, ostao je »zahtjev« da se opredijelimo između imanencije i transcendencije, između pûkog »Ovo-tu« (Hegel) i smisla. U tom pogledu Krist nije za Jaspersa nikakva mitska figura, već čovjek koji transcendirajući svoju ljudskost svakom drugom čovjeku pokazuje pravac »zamaha« prema istoj toj transcendenciji.²⁹¹ Starozavjetna vođenost Bogom putem njegova slušanja, potom objava i naposljetku Krist kao Riječ Božja i kao čovjek ukazuju u filozofijskom smislu upravo na to da je i sama »filozofijska vjera« prije svakog opravdanja vjere, tj. izvjesnost samouvjerenja egzistencije u pogledu na onu vrst znanja koja nije niti *positum* teologije niti činjenica znanstvene spoznaje, već ono što tvori izvorni smisao one egzistencije koja svoj bitak iskušava kao usidren u transcendenciji. Iz tog

²⁹⁰ Ibid., 211.

²⁹¹ Otuda fiksiranost na povijesnom Isusu, a ne na njegovu zahtjevu za čovjekovim sebekorakačivanjem, vodi po Jaspersu uvijek u dogmatizam i vladavinu faktuma nasuprot »smislu« faktuma. To izgleda nije razumio Zimmermann kada tvrdi: »Jaspers oduševljeno govori o Bibliji, uzima iz nje ono što mu odgovara i Boga priznaje, no sve to samo kao historijski materijal ukoliko osvjetljuje mogućnost egzistencije. Historijsko fiksiranje na ličnost Kristovu znači ukočenost, pogibeljnu za čovjeka, jer postavljati obaveznim za sve ljude i sva vremena jedan povijesni događaj, kao mjerodavan za život, znači povijesnom razvoju postavljati stalni cilj kao princip vrednovanja, dok je, naprotiv, zakonom povijesnog razvoja sadržajno neodrediva pojedinačnost, prolazna pojavnost u situacijama. (Kao da je taj zakon nespojiv s pojedinačnom pojavom Isusa Krista i s bezuvjetnom obavezom za svakog pojedinca!.)« (Zimmermann, JE, 119.)

seberazumijevanja proistječe i izvorni Jaspersov zahtjev za »demitologiziranjem« tog izvornog sadržaja čovjekove vjere koji Zimmermann razumije na sljedeći način:

»Kao egzistencija, čovjek stoji ispred transcendentnosti u nepremostivoj rastojini, u nijemom počitanju ispred 'apsolutnoga', pa zato konkretizirati Boga u nekom 'svjetskom' obliku znači brisati granicu između svijeta i Boga, nestati kao egzistencija, pretvarati transparentne tragove svijeta u samu transcendentnost, dakle iskrivljivati Boga po religiji.«²⁹²

Zanimljivost ovoga prigovora sastoji se prije svega u tome što je Zimmermann anticipirao već ovdje problem »demitologiziranja« religije koji postaje žarištem rasprave između Jaspersa i R. Bultmanna, što je kasnije objavljeno kao zasebno djelo²⁹³ koje Zimmermann očito nije čitao u vrijeme pisanja gore navedenih tvrdnji. S druge strane, u konačnici je potpuno razvidno da on doista nije mogao *racionalno* opravdati Jaspersovu egzistencijalističku poziciju. Jaspers je u tomu ostao *filozof egzistencije* ili mislilatelj *filozofirajuće egzistencije*, nika- kav »liberalni protestant«, kako to tvrdi Zimmermann, budući da to opet jasno izlazi na vidjelo u njegovoj spomenutoj oštroj polemici protiv Rudolfa Bultmanna i njegova programa »demitologiziranja« na niti vodilji jedne »egzistencijalne aletheiologije«, tj. nauka o egzistencijalnoj analitici faktičnog religijskog tubitka koja dakako proistječe iz Bultmannova usvajanja Heideggerove analitike tubitka na razini *Sein und Zeit*.

Ocrtavajući Bultmannovo shvaćanje »demitologiziranja« Jaspers kaže da se tu radi o pokazivanju povijesne prevladanosti »mita« kao »pogrešne forme mišljenja« koje se vjera danas treba osloboditi.²⁹⁴ Međutim, kao što na razini imanentnog opstojanja njegova zornost predstavlja »logičku predmetnost za svijest«, tj. nužni uvjet tijeka spoznavanja, »tako i mit, kao tjelesnost transcencije, postoji za egzistenciju, za koju je on ipak šifra i iščezava u pukoj tjelesnosti«.²⁹⁵ To znači da je »mit« za Jaspersa prvi oblik nazočnosti transcencije u eg-

²⁹² Zimmermann, JE, 120.

²⁹³ Usp. Jaspers; Bultmann, 2004, 17.

²⁹⁴ Usp. *ibid.*, 19.

²⁹⁵ *Ibid.*, 21.

zistenciji, ali na »nepredmetan« način i on stoga nije za njega nikakva pogrešna forma mišljenja, već jedna od najizvornijih šifri transcendencije i otuda neodbacivi temelj vjere koji ne može biti predmetom nikakvog »znanstvenog« istraživanja. On s druge strane nije ništa prošlo i prevladano, nego u uvijek svojstven egzistenciji koja nastoji oko transcendiranja pukog zornog opstojanja i pravog orijentiranja u svijetu, dakle u horizontu onog obuhvatnog.

»Mit je, filozofjski rečeno, apriorna umna forma transcendirajućega osvjeđenja. On je, psihologijski rečeno, način doživljavanja zbiljskog. Ali niti apriorna umna forma niti psihološka forma doživljaja nisu po sebi već istina.... Ozbiljnost sadržaja ne leži dakle već u apriornoj formi i psihološkom ustrojstvu. Naprotiv, samo ozbiljnost može probuditi ozbiljnost. Koji jezik ona govori, to je odvažnost onoga koji je pozvan. Ona stoji pod svojom savješću sebeidentificiranja s kazanim ne za trenutak, nego zauvijek.«²⁹⁶

Vjerodostojnost mita u pogledu na egzistencijalno razumljenu vjeru i iskustvo transcendencije zrcali se dakle u njegovom izvornom značenju kao »šifre«, tj. kao putokaza prema onom obuhvatnom. Mit kao takav nije niti racionalan niti iracionalan. Znanstveni zahtjev za odvajanjem vjere od mita, koji Jaspers nalazi kod Bultmanna, bio bi u konačnici istoznačan s nastojanjem da se sam transcendentni sadržaj vjere odvoji od te »umne vjere« čiji bi sadržaj bio sada *transcendentalno* provjerljiv, čime bi se opet palo na razinu racionalne metafizike imanencije. Usvajanje mita stoga znači usvajanje jednog odnosa prema transcendentnom (*religio*) koji kao »čista preobrazba u vjerujuću životnu zbiljnost«²⁹⁷ i sam ostaje nedokučiv (transcendentan) ovim »transcendentalnim razmatranjima«. Stoga bi »demitologiziranje« ponovno značilo padanje vjerničke egzistencije u intelektualizam, a same teologije u jednu vrst »transcendentalnog bogoslovlja« koje bi bilo razumljivo samo obrazovanima, tj. takva vjera, kaže Jaspers navodeći podnaslov Schleiermachova mladenačkog spisa *Über die Religion*, bila bi samo »za obrazovane među njezinim pre-

²⁹⁶ Ibid., 31–32.

²⁹⁷ Ibid., str. 31.

zirateljima«,²⁹⁸ ona bi ponovno počivala na umnom autoritetu istine i ne bi potrebovala nikakvu životnu praksu, tj. izvršenje vjere u konkretnoj životnoj situaciji. U tome Jaspers vidi »ortodoksiju« Bultmannova projekta »demitologiziranja«: vraćanje teologiji kao »strogoj znanosti« i njezinom zadnjem (racionalnom) pravorijeku u stvarima vjere, čime sama vjera gubi svoje životosvjetovno tlo.

Toj ortodoksnoj poziciji protestantske teologije Jaspers sada suprotstavlja jedno liberalno razumijevanje koje mu stalno spočitava Zimmermann i koje upravo polazi od toga da »usvajanje vjere« nije nikakav čin umnoga uvida na temelju znanstvenog istraživanja, već prije svega *egzistencijalni tijek izvršenja vjere* ili »egzistencijalna praksa«. S obzirom na ranije izrečene Zimmermannove prigovore ovdje je sada zanimljivo iznijeti ovo Jaspersovo shvaćanje liberalnosti.

Ona, prvo, ne temelji svoje shvaćanje vjere na razumu lišenom njegova egzistencijalnoga tla niti vrši kritiku povijesnih oblika vjere na niti vodilji nekog nad-povijesnog principa.

»Onaj tko misli liberalno znade ovo: filozofijska osiguravanja i teološkijske konstrukcije spoznaje vjere uzaludni su ukoliko nedostaje ono na što sve izlazi: vjera koja se ne nalazi najprije kao kazani sadržaj niti kao priznanje, već kao životna zbiljnost u vidljivosti nekoga čovjeka kroz zajedništvo u vjeri s drugim jezikom i to na niti vodilji i u okućnicama predaje kao povijesno zajedničkog temelja nekog strahopoštovanjem obuzetog, ali također promjenjivog autoriteta.«²⁹⁹

U tom liberalnom pristupu nema dakle znanstvene pocijepanosti vjere na subjekt i objekt: u tom izvršenju smisla vjere sve je sjedinjeno u životnu zbilju vjernika i njegove zajednice, ali tu se radi o »slobodnom usvajanju«, tj. vjernička egzistencija živi snagom same sebe, od transcencijacije, i ona nema nikakvog niti tradiranog niti institucionalnog jamca koji je oslobađa osobne odgovornosti pred njom samom i transcencijacijom: u liberalnom shvaćanju vjere čovjek je bačen natrag na samoga sebe, prepušten je samome sebi i stoga nema

²⁹⁸ Usp. *ibid.*, 33.

²⁹⁹ *Ibid.*, 36.

nikakav »objektivni« kriterij ili oslonac za svoju vjeru i na njoj zasnovanu vjersku praksu.

Na tom putu sebezadobivanja čovjeka u vjeri samo razumijevanje kreće se, drugo, između dvije nerazumljivosti: između onog naprosto nerazumljivosti koje se razumije izvana, tj. putem spoznaje, i onog nerazumljivog koje kao transcendentno nikad ne može biti apsolutno razumljivo (ali ni nerazumljivo), ali koje stalno ističe zahtjev da bude razumljeno, budući da ono izravno pogađa vjerničku egzistenciju. Svako zauzimanje nekog čvrstog, odnosno dogotovljenog stava prema onome što se pojavljuje kao nerazumljivost transcencijiji, nužno po Jaspersu svršava u »ortodoksiji«. »Liberalnost«, nasuprot tome, upravo polazi o aporiji ove nerazumljivosti i potrebe razumijevanja, te se upravo stoga odriče svake unaprijed dane sheme tumačenja ili zadnjega pravorijeka u stvarima transcencijije. Stoga se i protivniku jednog takvog koncepta *a priori* mora dopustiti da njegovi dogotovljeni iskazi o transcendentnom ili o smislu vjere imaju za njega, ali samo za njega, onu egzistencijalnu uvjerljivost, na temelju koje on ustrojava svoju vjersku praksu.

Treće, točan je po Jaspersu prigovor da je »liberalnost u savezu s prosvjetiteljstvom«,³⁰⁰ za što ga optužuju koliko »ortodoksno« krilo protestantizma toliko i Zimmermann kao antimodernist, ali on pod »prosvjetiteljstvom« ovdje ne razumije ono negativno samouvjerenje novovjekovnoga uma da iz sebe može utemeljiti sve, već prije svega »nezadrživo odgovorno kretanje uma«,³⁰¹ uma koji se oslobađa koliko od poganstva znanosti toliko i od znanstvene filozofije i racionalne teologije. Taj um nije onaj koji unaprijed znade odluku o svemu, nego je on tijekom neprestanog otvaranja čovjeka prema svijetu u onom smislenom, prema svijetu koji za njega nije nikakva predmetnost, već horizont njegova transcendirajućega samoozbiljenja.

Stoga je, četvrto, »liberalnost« u savezu sa prosvjetiteljstvom »beskonačna otvorenost za um i komunikaciju u svrhu dopuštanja uspijevanja svih čistih sadržaja, pa i onih koji se

³⁰⁰ Ibid., 38.

³⁰¹ Ibid.

nikad ne mogu povezati u jednom čovjeku«, te njoj kao takvoj nasuprot stoji »liberalizam kao netolerantno apsolutiziranje nekog navodno konačnog razumskog znanja o slobodi i jednakosti svih ljudi koje u stvari daje prostora proizvoljnim nagonima«. ³⁰² Liberalnost uma ovdje se izričito suprotstavlja liberalizmu prosvjetiteljstva i zbog toga Jaspers nikako ne može biti smatran pripadnikom prosvjetiteljstva, budući da ovaj prosvjetiteljski liberalizam nije za njega ništa drugo do »konzervativizam« i »životu neprijateljsko fiksiranje nepokretnih institucija, misaonih formi i sadržajā govora«. ³⁰³

Tek iz ove napetosti postaje, peto, razumljiva i napetost između liberalnog i ortodoksnog odnosa prema objavljenoj vjeri: liberalnost ne vjeruje u objavu, ona se izvršuje u egzistenciji. Život po objavi jest sama praksa vjernika, njegovo sebetranscendiranje u opstojanju. Liberalnost ne vjeruje u objavu kao konačnu i skrućenu danost, već s jedne strane kao povijesno danu šifru i s druge strane kao nešto što je nedovršeno i utoliko nesavršeno, što potrebuje dopunu putem mojega osobnoga »zalaganja«, putem mojega novoga pisanja objave perom i krvlju vlastita života. ³⁰⁴ I dok »ortodoksija« zahtijeva vjeru u objavu, liberalnost pak svoju vjeru gradi na neprestanom dograđivanju objave na temelju individualnih egzistencija i beskonačnih mogućnosti povijesnih iskustava šifri transcendencije. Zbog toga liberalnost ne može odbaciti niti mit niti objavu niti bilo koji drugi trag transcendencije u povijesti, ali može dovesti u pitanje objavljenu vjeru kao nešto dogotovljeno, konačno, apsolutno i bezuvjetno važeće, kao *instituciju i jedini autoritet istine*. Demitologiziranje vjere značilo bi stoga upravo ponovno statuiranje te institucionalno razumljene vjere i crkvenoga autoriteta i time odricanje od izvornih oblika čovjekova povijesnoga iskustva transcendencije. Samo u tom

³⁰² Ibid., str. 41.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ »U tu se objavu ne vjeruje u liberalnosti. Svakako, njoj je tajna objavljivajna onog istinitog prisutna u skokovima povijesti duha, nepojmljivost, kako su ljudi došli do toga, prisutna je kao duboki temelj onog još nerazumljenog u cjelokupnom objavljivanju. Ali navika da se ista riječ objava koristi za ono nepokolebljivo apsolutno djelovanje Boga i za to objavljivanje istine ne smije zavarati u pogledu njihove radikalne razlike.« (Ibid., 40.)

smislu Jaspers optira za liberalnost vjere, ali on nije niti liberal niti ortodoksan, već samo mislitelj filozofirajuće egzistencije i vjere kao izvršenja njezina izvornoga smisla. Njegovo se mišljenje otuda ne izmiče odgovornosti niti zagovara neku bezuvjetnu slobodu kao lišenost svakog temelja. Naprotiv, Jaspersova filozofirajuća egzistencija upravo želi odgovorno živjeti iz svojega izvora, tj. iz iskustva onog transcendentnog koje se ne može steći u horizontu predmetno danoga svijeta niti znanstvenim, racionalno-filozofijskim i racionalno-teološkijskim dokazivanjima.

Tako se u konačnici ispostavlja da ni Stjepan Zimmermann, koji u metodologijskom pogledu neprestano primjenjuje svoju racionalno-metafizičku shemu tumačenja na Jaspersovo djelo, nije uspio pokazati onu otvorenost za komunikaciju, nego se u mnogim slučajevima zadržao na pukom etiketiranju Jaspersove pozicije. Time je izostao i onaj dijalog, u kojem bi i Zimmermann i Jaspers mogli svakako dati veliki prinos odgonetanju šifri transcendencije na čovjekovu putu do sebezadobivanja i sebeusvajanja kao slobode. Monološko ton, koji često odzvanja Zimmermannovim interpretacijama, nije dopustio da se čuje glas Drugog, a time niti to da nešto važi protiv njega, odnosno protiv njegove vlastite filozofske pozicije.