

SVEUČILIŠTE U RIJECI
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

IVAN VITAS

**Epistemološke perspektive u filozofijama
Sörena Kierkegaarda i Karla Jaspersa**

DOKTORSKI RAD

RIJEKA, 2026.

SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

IVAN VITAS

**Epistemološke perspektive u filozofijama
Sörena Kierkegaarda i Karla Jaspersa**

DOKTORSKI RAD

Mentor: izv. prof. dr. sc. Saša Horvat

Komentor: prof. dr. sc. Aleksandra Golubović

RIJEKA, 2026.

UNIVERSITY OF RIJEKA
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

IVAN VITAS

**Epistemological Perspectives in the
Philosophies of Søren Kierkegaard and Karl
Jaspers**

DOCTORAL THESIS

RIJEKA, 2026.

SAŽETAK

Disertacija se bavi sustavnom rekonstrukcijom i kritičkom usporedbom epistemoloških polazišta u filozofskim opusima Sörena Kierkegaarda i Karla Jaspersa. Središnji problem istraživanja jest fundamentalni odnos vjere i razuma, promatran kroz prizmu kritike hegelijanskog idealizma, dogmatizma i modernog scijentizma. Polazeći od uvida da su apstraktni sustavi mišljenja nedostatni za obuhvaćanje cjelokupnosti ljudske egzistencije, rad istražuje kako oba autora redefinišu pojam istine, premještajući fokus s objektivnog posjedovanja informacija na subjektivni čin bivanja u istini.

U prvom dijelu rada analizira se Kierkegaardov pristup konceptu „subjektivne istine“ i njegova metoda neizravne komunikacije. Kroz analizu djela *Filozofijsko trunje*, pokazuje se kako Kierkegaard konstruira radikalno odmak od racionalizma, uvodeći Apsolutni paradoks kao točku na kojoj razum kapitulira, otvarajući prostor za strastveni „skok vjere“. Drugi dio rada fokusira se na Karla Jaspersa i analizu djela *Filozofska vjera*. Istražuje se koncept „filozofske vjere“ unutar sheme Obuhvatnog. Također, pokazuje se uloga graničnih situacija (smrt, patnja, borba, krivnja) i čitanja šifri Transcendencije kao načina buđenja autentične Egzistencije koja ne napušta razum, već ga transcendirira.

U završnoj, komparativnoj analizi, rad identificira ključne divergencije: dok Kierkegaardov put vodi prema teološkoj isključivosti i izolaciji pojedinca pred Transcendentnim, Jaspers nudi uključivi model utemeljen na komunikaciji i „učenom neznanju“. Zaključno, oba mislioca dijele zajedničku zadaću buđenja egzistencije. Njihov rad podsjeća da se autentična sloboda rađa upravo ondje gdje znanje doživljava brodolom.

Ključne riječi: Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, epistemologija, egzistencijalizam, subjektivna istina, filozofska vjera, granične situacije, neizravna komunikacija, filozofija religije.

ABSTRACT

Dissertation provides a systematic reconstruction and critical comparison of the epistemological starting points in the philosophical works of Søren Kierkegaard and Karl Jaspers. The central research problem is the fundamental relationship between faith and reason, examined through the lens of a critique of Hegelian idealism, dogmatism, and modern scientism. Starting from the insight that abstract systems of thought are insufficient for encompassing the totality of human existence, the study explores how both authors redefine the concept of truth, shifting the focus from the objective possession of information to the subjective act of being in truth.

The first part of the thesis analyzes Kierkegaard's approach to the concept of "subjective truth" and his method of indirect communication. Through an analysis of *Philosophical Fragments*, it is shown how Kierkegaard constructs a radical departure from rationalism, introducing the Absolute Paradox as the point where reason capitulates, thereby opening the space for a passionate "leap of faith." The second part focuses on Karl Jaspers and his work *The Philosophical Faith*. It examines the concept of "philosophical faith" within the framework of the Encompassing (*Das Umgreifende*). Furthermore, it highlights the role of boundary situations (*Grenzsituationen*—death, suffering, struggle, guilt) and the reading of the ciphers of Transcendence as a means of awakening authentic Existence (*Existenz*) that does not abandon reason but transcends it.

In the final comparative analysis, the research identifies key divergences: while Kierkegaard's path leads toward theological exclusivity and the isolation of the individual before the Transcendent, Jaspers offers an inclusive model based on communication and "learned ignorance" (*docta ignorantia*). In conclusion, both thinkers share the common task of awakening existence. Their work serves as a reminder that authentic freedom is born precisely where knowledge experiences "shipwreck" (*Scheitern*).

Keywords: Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, epistemology, existentialism, subjective truth, philosophical faith, boundary situations, indirect communication, philosophy of religion.

Sadržaj

1. UVOD	1
1.1. Predmet i cilj istraživanja.....	1
1.2. Istraživačka pitanja i metodologija.....	4
1.3. Struktura rada	5
1.4. Biografije Sörena Kierkegaarda i Karla Jaspersa.....	8
1.4.1. O Sörenu Kierkegaardu	8
1.4.2. O Karlu Jaspersu	18
2. EPISTEMOLOŠKI TEMELJI KOD KIERKEGAARDA	25
2.1. Uvod.....	25
2.2. Kierkegaardova kritika objektivnih filozofija	27
2.3. Subjektivna istina i unutarnje iskustvo pojedinca	37
2.4. Metoda „neizravne komunikacije“	42
2.5. Sfere egzistencije.....	47
2.5.1. Estetska i etička sfera postojanja u djelu <i>Ili–ili</i>	48
2.5.2. Estetska razina.....	51
2.5.3. Etička razina.....	60
2.5.4. Religijska razina.....	65
2.6. Uloga vjere i strasti kao izvora spoznaje.....	72
2.7. Povijesni i filozofski kontekst <i>Filozofijskog trunja</i>	77
2.8. Struktura djela <i>Filozofijsko trunje</i>	85
2.9. Epistemologija <i>Filozofijskog trunja</i>	88
2.9.1. I. poglavlje – Misaoni projekt	89
2.9.2. II. poglavlje – Bog kao učitelj i spasitelj	93
2.9.3. III. poglavlje – Apsolutni paradoks.....	99
2.9.4. Dodatak – sablazan oko paradoksa (zvučna obmana).....	103
2.9.5. IV. poglavlje – Odnos suvremenog učenika	105
2.9.6. Interludij.....	107
2.9.7. Poglavlje V. – učenik iz druge ruke	111
3. EPISTEMOLOŠKI TEMELJI KOD KARLA JASPERSA	115
3.1. Uvod.....	115
3.2. Epistemologija <i>Filozofske vjere</i>	119

3.3. Jaspersova shema Obuhvatnog.....	129
3.4. Filozofski sadržaji vjere	143
3.4.1. Prostor sadržaja: četiri kantovska pitanja	144
3.4.2. Filozofski sadržaji vjerovanja	148
3.5. Um i komunikacija	159
3.5.1. Izvori filozofije i odnos s „komunikacijom“	162
3.6. Granične situacije	165
3.6.1. Smrt	169
3.6.2. Patnja	174
3.6.3. Borba	177
3.6.4. Krivnja.....	180
3.6.5. Granična situacija upitnosti cjelokupnog postojanja	183
3.6.6. Reakcije na antinomije	185
3.7. Šifre transcendencije	188
3.7.1. Čovjek kao šifra	193
3.7.2. Bog kao šifra	198
3.8. Metoda čitanja – spekulativna interpretacija šifri	208
3.8.1. Neuspjeh ili „brodolom“ kao ultimativna šifra	211
4. USPOREDNA ANALIZA EPISTEMOLOGIJA SÖRENA KIERKEGAARDA I KARLA JASPERSA.....	215
4.1 Uvod – pobuna protiv „sustava“	215
4.1.1. Zajednička kritika objektivizma.....	218
4.1.2. Točka razlaza.....	221
4.2. Deset točaka usporedbe	223
4.2.1 Kapitulacija Razuma i uloga Uma.....	223
4.2.2 Priroda vjere	226
4.2.3 Uloga povijesti	229
4.2.4 Status pojedinca.....	232
4.2.5 Značaj komunikacije	234
4.2.6 Koncept Apsoluta.....	236
4.2.7 Krajnji cilj spoznaje	239
4.2.8 Metoda pristupa istini.....	241
4.2.9 Buđenje egzistencije.....	243
4.2.10. Filozofski temperament.....	245
4.3. Kierkegaard i Jaspers u suvremenoj epistemologiji	248

4.3.1. Kierkegaard i reformirana epistemologija.....	249
4.3.2. Pozicioniranje Jaspersa u suvremenom filozofskom diskursu	253
5. ZAKLJUČAK.....	258
6. DODATAK.....	261
6.1. Kronologija života Sörena Kierkegaarda	261
6.2. Kronologija života Karla Jaspersa.....	263
7. Popis literature	266
8. Popis tablica:	275

1. UVOD

1.1. Predmet i cilj istraživanja

Egzistencijalizam je jedan od najutjecajnijih filozofskih pravaca dvadesetog stoljeća. U svojoj srži on naglašava primat individualnoga postojanja, osobne odgovornosti i radikalne slobode nasuprot apstraktnim sustavima mišljenja. Søren Kierkegaard je prvi „ikonoklast“ koji je započeo strastveni filozofski obračun s najutjecajnijim sustavom mišljenja toga doba – poznatim Hegelovim panlogističkim „Sustavom“. Osim frontalnog obračuna sa „Sustavom“, to je bila kritika upućena sustavnoj filozofiji prosvjetiteljstva, ali i racionalizmu općenito. Međutim, unutar suvremenih filozofskih podjela potrebno je povući oštru distinkciju između „egzistencijalizma“ i „filozofije egzistencije“ (*Existenzphilosophie*). Prvi je široki, često popularizirani kulturni pokret koji svoj vrhunac doseže u Francuskoj nakon Drugoga svjetskog rata s filozofima poput Jean-Paula Sartrea i Alberta Camusa kao svojim paradigmatskim predstavnicima. Drugi je pak termin koji preferira Karl Jaspers kako bi označio strogo filozofsko propitivanje temeljne strukture bitka (Aho 2025). Dok se popularni egzistencijalizam često iscrpljuje u literarnim opisima apsurdna i tjeskobe, filozofija egzistencije nastoji pružiti sustavnu analizu onoga što nadilazi puko empirijsko postojanje. Odnosno, ona istražuje čovjeka kao slobodu koja se ne može svesti na biološke, psihološke ili sociološke datosti. Zajednička nit koja povezuje obje misaone struje (popularizirani egzistencijalizam i filozofiju egzistencije), unatoč njihovim bitnim razlikama, uvid je da čovjek nije gotova činjenica, već zadatak i mogućnost. Umjesto statične definicije čovjeka posredstvom termina „esencije“ ili biološke datosti, ovi mislioci naglašavaju da se ljudsko biće mora izboriti za svoj bitak slobodom, povijesnim djelovanjem i odlukom (Aho 2025).

Geneza ove misli neizbježno započinje raskidom s hegelijanskim apsolutnim idealizmom. Za Hegela je zbilja manifestacija Duha (*Geist*) koja se dijalektički razvija prema apsolutnoj samosvijesti. Unutar toga sustava, pojedinac je tek usputni moment, u potpunosti podređen općim i nužnim zakonima povijesti. Søren Kierkegaard na to postavlja radikalni egzistencijalni prigovor: Sustav objašnjava cjelinu, ali zaboravlja na „postojećeg pojedinca“. Za Kierkegaarda egzistencija nije kategorija misli, nego čin bivanja koji izmiče svakoj racionalizaciji ili konceptualizaciji. Uvodeći definiciju „subjektivnosti kao istine“, on ne zastupa puki relativizam, nego tvrdi da su temeljna

ljudska pitanja nedostupna objektivnom promatranju i spekulaciji te da zahtijevaju proces unutarnjeg „prisvajanja“ (Lippitt i Evans 2024). Kierkegaardov je „pojedinaac“ u stalnoj napetosti između svoje konačnosti i žudnje za beskonačnim, što rađa tjeskobu kao „vrtoglavicu slobode“. Uz Kierkegaarda, Friedrich Nietzsche (1844. – 1890.), proglasom o „smrti Boga“ i kritikom licemjernog morala postavlja temelje za ideju autentičnog života izvan tradicionalnih autoriteta. Time se otvara prostor za razvoj egzistencijalizma u 20. stoljeću. Moderni razvoj ove misli dobiva svoju metodološku formu u fenomenologiji Edmunda Husserla, čiji zahtjev „natrag k samim stvarima“ omogućuje analizu ljudskog iskustva onako kako se pojavljuje neposredno u svijesti. Martin Heidegger transformira tu metodu u hermeneutiku bitka, definirajući čovjeka kao *tubitak* (*Dasein*) koji karakterizira bitak-u-svijetu (Smith 2018). Na tim temeljima Karl Jaspers razvija svoju filozofiju egzistencije, pritom nastojeći integrirati znanstvenu strogost s dubinom ljudske slobode. Za Jaspersa, kao i za Kierkegaarda, spoznaja nije puko prikupljanje podataka o predmetima, već proces „rasvjetljavanja egzistencije“ (*Existenzerhellung*). Neki od ključnih Jaspersovih doprinosa leže u uvođenju sheme „Obuhvatnog“ (*Das Umgreifende*) koja pruža metodološki okvir za mišljenje cjeline bitka. Uz tu shemu ključna je i analiza „graničnih situacija“. Riječ je o trenucima poput smrti, patnje, borbe i krivnje u kojima ljudsko postojanje doživljava „brodolom“ i otvara se prema Transcendenciji. Konačno, značajna je i koncepcija svijeta kao mjesta u kojemu možemo čitati „šifre“ Transcendencije, a riječ je o ideji koja će snažno utjecati na hermeneutiku nakon Jaspersa.

Cilj je ove disertacije sustavna rekonstrukcija i kritička usporedba epistemoloških polazišta u filozofskim opusima Sörena Kierkegaarda (s posebnim naglaskom na *Filozofijsko trunje*) i Karla Jaspersa (s posebnim naglaskom na *Filozofsku vjeru*). U središtu istraživanja stoji fundamentalni filozofski problem odnosa vjere i razuma. Dok klasična epistemologija teži racionalnoj transparentnosti, Jaspers i Kierkegaard pokazuju da su takva nastojanja nedostatna za obuhvaćanje cjelokupnosti ljudske egzistencije. Kierkegaard u svojem djelu *Filozofijsko trunje* polazi od misaonog eksperimenta kojim konstruira radikalno odmak od idealističkih filozofija. U središte se toga eksperimenta postavlja Apsolutni paradoks koji prisiljava ljudski razum na prepoznavanje vlastitih granica i kapitulaciju. Jaspers, nasuprot tomu, u svojem djelu *Filozofska vjera* razvija koncept „vjere mislećeg čovjeka“ koja nije suprotnost razumu, već njegova najviša

granica unutar Obuhvatnog (Jaspers 2011, 12). I u Kierkegaardovoj i Jaspersovoj filozofiji razum gubi primat koji je imao u idealističkim filozofijama u korist egzistencijalne istine.¹

¹ U ovoj se disertaciji određeni ključni pojmovi — poput Egzistencije, Transcendencije, Opstojanja, Duha, Svijesti uopće, Uma, Apsolutnog paradoksa, Šifre, Uvjeta, Učitelja, Brodoloma, Ljubavne borbe, Trenutka i Uvjeta — dosljedno pišu velikim početnim slovom. Ova odluka nije pravopisne naravi, već slijedi filozofsku i ontološku distinkciju.

1.2. Istraživačka pitanja i metodologija

Istraživanje se temelji na nekoliko ključnih istraživačkih pitanja. Prvo glasi: koje su ključne karakteristike Kierkegaardove koncepcije istine u *Filozofijskom trunju* i kako se ona odnosi prema njegovu shvaćanju vjere? Drugo je usmjereno na Karla Jaspersa: na koji način on definira filozofsku vjeru i koja je njezina uloga unutar njegova metafizičkoga sustava Obuhvatnoga. Kako bi se odgovorilo na drugo pitanje, analizirat će se i koncepti graničnih situacija i šifri Transcendencije, s naglaskom na njihovu vezu s pojmom filozofske vjere. Treće pitanje istražuje u čemu se podudaraju, a u čemu razilaze njihove epistemologije u pogledu uloge vjere u procesu spoznaje? Četvrto i konačno pitanje propituje koje su implikacije njihovih koncepcija za suvremene rasprave u odnosu između vjere i razuma. Metodološki gledano, analiza će biti trostruka. Prva je komparativna analiza koja služi za identifikaciju divergencija između spomenutih autora. Druga je konceptualna analiza kojom ćemo rekonstruirati strukturu djela i ključne filozofske argumente. Konačno, treća je hermeneutička metoda bez koje ne bismo mogli razumjeti tekstove u njihovu povijesnom kontekstu, kao ni njihovu aktualizaciju u suvremenom svijetu.

1.3. Struktura rada

Rad je strukturiran u četiri sustavna poglavlja. Nakon uvodnih razmatranja, slijedi prikaz biografija Kierkegaarda i Jaspersa. Iako nam nije cilj psihologizacija njihovih ideja, nužno je istaknuti da je za mislioce egzistencije životno iskustvo egzistencijalno ishodište njihove misli. Budući da obojica inzistiraju na neodvojivosti mislioca i njegova filozofiranja, biografski kontekst ovdje može služiti kao ključ za razumijevanje geneze njihovih epistemoloških uvida.

U drugome ćemo poglavlju analizirati kontekst u kojemu Kierkegaard, nasuprot Kantu i Humeu, radikalno odbacuje Hegelov „Sustav“ i racionalizaciju kršćanstva. Oslanjajući se na Lessingov problem „ružnog širokog jarka“ između povijesti i vječnosti, Kierkegaard dijagnosticira „zaborav postojanja“ – gubitak subjektivnosti u objektivnim spekulacijama. Kao odgovor na to stanje, on primjenjuje metodu „neizravne komunikacije“ kako bi probudio pojedinca iz egzistencijalne pasivnosti. Nakon toga, fokus se prebacuje na sfere egzistencije. Analizom djela *Ili–ili* i *Strah i drhtanje* prikazujemo kvalitativne skokove od estetske i etičke do religiozne razine. Abrahamov primjer uvodi „teleološku suspenziju etičkoga“, definirajući vjeru kao paradoksalni pokret u kojemu pojedinac stoji u apsolutnom odnosu prema Apsolutu, nadilazeći univerzalne norme. Konačno, središnji je dio posvećen analizi *Filozofskog trunja* kao misaonog eksperimenta koji suprotstavlja sokratski model prisjećanja (istina u nama) kršćanskom modelu Trenutka i objave (istina izvana). Time se rješava Lessingov problem i uvode ključni pojmovi Apsolutnog paradoksa i skoka vjere. Zaključno, kršćanska istina nije doktrina koju razum asimilira, nego egzistencijalni susret omogućen božanskim davanjem uvjeta. Time se potvrđuje Kierkegaardov uvid da subjektivnost nije manjkavost spoznaje, nego jedini prostor u kojemu se istina može utemeljiti.

Treće poglavlje analizira misao Karla Jaspersa kroz prizmu njegova ključnog djela *Filozofska vjera*. Jaspers dijagnosticira krizu modernoga doba kao posljedicu lažne dileme između dogmatske objave i scijentizma. Kao odgovor na tu krizu, on definira filozofsku vjeru kao „treći put“ – čin rasvjetljavanja Egzistencije koji nije podređen ni teologiji ni znanosti. Filozofska je vjera misaoni stav koji se rađa na granicama objektivne spoznaje, vođen Umom (*Vernunft*) koji sprječava apsolutizaciju stvarnosti. Temelj je Jaspersove ontologije koncept Obuhvatnoga koji nadilazi podjelu na subjekt i objekt. Obuhvatno se očituje kroz sedam modusa: Opstojanje, Svijest uopće, Duh i Egzistenciju

(bitak koji mi jesmo), Svijet i Transcendenciju (bitak koji nas obuhvaća) te sedmi modus koji sve povezuje, a to je Um.² Filozofska vjera nema fiksirani sadržaj, nego proizlazi iz kapitulacije Razuma pred Transcendencijom. Kroz četiri kantovska pitanja Jaspers definira granice spoznaje i artikulira pet filozofskih sadržaja vjerovanja kao orijentire za Egzistenciju: „Bog jest“, „Postoji bezuvjetni zahtjev“, „Čovjek je konačan i nedovršiv“, „Čovjek može živjeti pod Božjim vodstvom“ i „Svijet ima iščezavajući opstanak između Boga i egzistencije“. Ključnu ulogu u ovom procesu ima Um, shvaćen kao „totalna volja za komunikacijom“. On povezuje fragmente istine i usmjerava autentičnu vjeru prema „ljubavnoj borbi“ (*liebender Kampf*) s drugom Egzistencijom. Analiza se zatim usmjerava na granične situacije (*Grenzsituationen*) – smrt, patnju, borbu i krivnju. Ovi neizbježni momenti, u kojima Opstojanje doživljava „brodolom“ (*Scheitern*), postaju mjesto buđenja Egzistencije i otvaranja prema Transcendenciji. S druge strane, Transcendencija progovara kroz šifre (*Chiffren*) u svijetu (priroda, povijest, umjetnost). Tumačenje šifri zahtijeva aktivni čin Egzistencije i oprez pred idolopoklonstvom, oslanjajući se na tradiciju „učenog neznanja“ (*docta ignorantia*). Zaključno, Jaspersova filozofska vjera nije bijeg od stvarnosti, nego čin slobode i odgovornosti. Kroz transcendirajuće mišljenje čovjek ne dolazi do konačnih odgovora, nego do „osvjedočenja“ (*Gewissheit*) koje omogućuje autentičan život u otvorenosti prema neiscrpnoj dubini bitka.

Četvrto je poglavlje posvećeno usporednoj analizi Kierkegaarda i Jaspersa te identificiranju njihovih sličnosti i razlika. Oba autora predstavljaju radikalni odmak od klasične epistemologije, odgovarajući na krizu smisla modernoga doba premještanjem fokusa s objektivnih činjenica na egzistencijalnu istinu. Zajedno polaze od kritike filozofske tradicije koja je prioritet davala apstraktnom i sustavnom znanju, zanemarujući konkretnog pojedinca. Za Kierkegaarda ta je kritika primarno usmjerena na Hegelov „Sustav“. On uvodi kategoriju „Pojedinca“ nasuprot apstrakciji, tvrdeći da sustavna filozofija čini fatalnu pogrešku zaboravom subjekta. Kroz metaforu mislioca koji gradi palaču, a živi u kolibi, Kierkegaard prokazuje raskorak između spekulacije i života. Njegov je fokus na tjeskobi, odluci i „subjektivnosti kao istini“. Jaspersova filozofija egzistencije nastavlja taj impuls, ali ga formulira kao kritiku scijentizma – uvjerenja da

² U djelu *Filozofska vjera* Karl Jaspers prilikom sheme Obuhvatnog ne navodi odmah i Um. No, u idućim poglavljima postaje jasno da je Um jedan od najvažnijih aspekata Obuhvatnog.

znanost može pružiti konačne odgovore. Za Jaspersa istinsko filozofiranje počinje tamo gdje znanstveni razum doživljava „brodolom“.³ On inzistira na tome da se Egzistencija ne može objektivirati, nego samo „rasvijetliti“. Srž njihove poveznice leži u napadu na „iluzije objektivnosti“. Obojica tvrde da pokušaj obuhvaćanja cjelokupne stvarnosti racionalnim sustavom (bilo hegelijanskim idealizmom ili modernim scijentizmom) čini kategorijalnu pogrešku: tretira Egzistenciju i Transcendenciju kao predmete spoznaje. Jaspers, oslanjajući se na Kanta, argumentira da se noumenalno (Egzistencija) ne može spoznati metodama fenomenalnoga (znanost). Svaki pokušaj fiksiranja Egzistencije u „znanje“ vodi u nihilizam ili dogmatizam.

Iako dijele dijagnozu, njihovi se putevi prema istini fundamentalno razilaze. Kierkegaardov je odgovor teološki i isključiv. On zahtijeva „skok vjere“ – radikalan prekid s racionalnim poretком radi ulaska u apsolutni odnos s Paradoksom (Utjelovljenjem). Taj put vodi u izolaciju „viteza vjere“ koji stoji sam pred Bogom jer se ta istina ne može posredovati univerzalnim umom. Jaspersov je odgovor filozofski i uključiv. On odbija „skok“ u apsurd i umjesto toga nudi filozofsku vjeru. Njegov cilj nije napustiti razum, već ga transcendirati kroz komunikaciju i tumačenje šifri u svijetu. Za Jaspersa, autentičnost se ne postiže u izolaciji, nego u „ljubavnoj borbi“ s drugim. Dok Kierkegaard traži spasenje kroz Paradoks, Jaspers traži orijentaciju prema Transcendenciji unutar horizonta Obuhvatnoga.

³ U literaturi na hrvatskom jeziku se koristi i pojam „sлом“. Kasnije je objašnjeno zašto autor smatra da je „brodolom“ prikladniji pojam.

1.4. Biografije Sörena Kierkegaarda i Karla Jaspersa

1.4.1. O Sörenu Kierkegaardu

Sören Aabye Kierkegaard (1813. – 1855.) genijalnost je često uspoređivao s grmljavinom koja prkosi vjetrovima, naglašavajući njezinu neočekivanu i snažnu pojavu. Bez obzira na to je li imao sebe na umu kada je opisivao genijalnost, usporedba je prikladna za njegovu intelektualnu karijeru. On se pojavljuje, poput Karla Marxa (1818. – 1883.) ili Friedricha Wilhelma Nietzschea, kao jedan od istaknutih buntovnika i ikonoklasta filozofije 19. stoljeća. Njegova su djela bila u opreci s prevladavajućom intelektualnom klimom i tek je posthumno stekao priznanje koje zaslužuje. U njegovu je slučaju priznanje bilo posebno sporo, a tek je tijekom i neposredno nakon Prvoga svjetskog rata njegovo ime steklo onu vrstu međunarodne slave i priznanja kada ga se proglašava jednim od „očeva egzistencijalizma“. Kierkegaardov se ugled izvan Danske proširio zahvaljujući njemačkim prijevodima njegovih djela s početka dvadesetoga stoljeća, koji su utjecali na Karla Bartha (1886. – 1968.) i Martina Heideggera (1889. – 1976). Oni su ga, pak, prenijeli francuskim egzistencijalistima – Jean-Paulu Sartreu (1905. – 1980.), Albertu Camusu (1913. – 1960.) i Simone de Beauvoir (1908. – 1986.) – pri čemu je njegov kršćanski nauk dobio ateistički zaokret 1940-ih. Desetak godina ranije, urednik Oxford University Pressa Charles Williams⁴ (1886. – 1945) započeo je rad na engleskom prijevodu. Do 1950-ih već se proširila sintagma o Kierkegaardu kao „ocu egzistencijalizma“ (Caputo 2008, 9; Golubović 2013, 20).

Kierkegaard je svoju slavu samouvjereno predvidio i pisao je o tome kako će njegove knjige biti predmet ozbiljnog proučavanja. No, svojstveno njegovu karakteru, kada je govorio o toj mogućnosti koristio je svoju poznatu ironiju (možda i malo sarkazma) jer su osobe čije je odobravanje očekivao bile profesori na sveučilištima. To su, drugim riječima, bili budući članovi istih akademskih institucija koje su tijekom njegova života bile mete najoštrijih kritika. Iako su njegove kritike „društvenog poretka“ (s posebnim naglaskom na Crkvu) bile najglasnije na kraju karijere, neprijateljstvo prema akademskom svijetu bilo je prisutno od samih početaka i povezano je, poput Arijadnine niti, s jednom od njegovih ključnih ideja – subjektivnošću. Naime, imao je duboko

⁴ Zanimljivo je da je Charles Williams zajedno s C. S. Lewisom i J. R. R. Tolkienom, bio članom „The Inklings“, poznatog kruga oksfordskih književnih velikana.

ukorijenjenu sumnju u nešto što je smatrao odlikom intelektualne klime svoga doba, a to je bila zaokupljenost onim što je nazivao „iluzijama objektivnosti“. One se očituju dvostruko. S jedne strane, iluzija se objektivnosti očituje u tendenciji povijesti filozofije da ignorira vitalnu bit subjektivnog iskustva, a s druge strane u sklonosti raspravljanju o apstraktnim idejama i teorijskim pristupima koji nisu uzimali u obzir njihovo značenje za svakodnevni život i život prosječnog čovjeka. Upravo je to jedan od glavnih razloga zašto ga smatramo ocem egzistencijalizma (Lippitt i Evans 2024). Cijela Kierkegaardova bibliografija svjedoči o apsolutnoj nužnosti potvrđivanja integriteta pojedinca naspram prevladavajućih trendova koji pojedinca „utapaju“ u objektivnim filozofijama. Isto se može reći i za njegovu biografiju. On je jedan od autora čiji je život neraskidivo isprepleten s njegovom filozofijom (Gardiner 2002, 20; Golubović 2013, 9).

Brojni Kierkegaardovi komentatori obično se slažu da on nije bio filozof u tradicionalnom smislu te riječi. Čitatelji koji pristupe njegovu radu očekujući jasnu argumentaciju i pažljivo formulirane premise iz kojih se izvodi logički zaključak, često će biti razočarani. Njegov je način iznošenja ideja živ, provokativan, ironičan, a često i kontradiktoran (Golubović 2013, 9–10). Također, u području njegova interesa nisu bile teme koje su dominirale filozofijom u 17. i 18. stoljeću poput temeljne strukture svemira, prirode, dosega našeg znanja i ostalih pitanja koja su bila pod dubokim utjecajem velikih napredaka postignutih u prirodnim znanostima. Naprotiv, takve su mu teme bile duboko odbojne. Konceptija „spekulativnog“ mislioca koji je odvojen od stvarnosti i svakodnevnog života, te hladnokrvno promatra i secira postojanje izazivala je u njemu sumnju, čak i antipatiju. Spekulativno razmišljanje, prema Kierkegaardu, uključuje blagu ravnodušnost prema svakodnevnom životu i onomu što je istinski važno pojedincima. Možda je i to razlog što su ga neki kritičari prikazivali kao ekstremnog pripadnika romantičarske pobune protiv ideala prosvjetiteljstva (Gardiner 2002, 20–21).

Kierkegaard popularnost stječe tijekom i neposredno nakon Prvoga svjetskog rata, no njegovo ime stječe međunarodnu prepoznatljivost zahvaljujući povezanosti s egzistencijalizmom koji se pojavljuje kao filozofski pokret 1930-ih i 1940-ih (Gardiner 2002, 20). Kao mislioca neki ga smatraju teškim za kvalifikaciju, nezgrapnim ili

kontroverznim, no činjenica je da nije bio ignoriran i da je zaslužio jedno od važnijih mjesta u povijesti filozofije.⁵

Sören Aabye Kierkegaard rođen je u Kopenhagenu 5. svibnja 1813. godine kao sedmo dijete Michaela Pedersena Kierkegaarda (1756. – 1838.) u razdoblju poznatom kao „dansko zlatno doba“ (Caputo 2008, 10). Otac mu je bio umirovljeni trgovac koji se u mladosti oslobodio kmetstva i vlastitim naporima obogatio.⁶ Kierkegaardova majka, koju je otac oženio nakon rane smrti svoje prve supruge, bila je sluškinja u obitelji. Nije bila pismena i čini se da je igrala, donekle, sporednu ulogu u odgoju vlastitoga sina. Nasuprot majci otac je imao dominantan utjecaj. Većinu je vještina samostalno stekao i postao vrlo utjecajan u svojem poslu, a istovremeno je bio član Luteranske Crkve sa snažnim uvjerenjem u dužnost i disciplinu. Kierkegaard kasnije piše u svojim dnevnicima o „apsolutnoj poslušnosti“ koja se od njega zahtijevala u djetinjstvu. Međutim, veći je utjecaj na Kierkegaarda imala atmosfera sumornosti i vjerske krivnje koja je proizlazila iz očeva uvjerenja da je njegova obitelj pod nekom vrstom prokletstva te njegova stalnog iščekivanja božanske kazne. U svojim dnevnicima Kierkegaard piše o „tamnoj pozadini koja je, od najranijeg vremena, bila dio moga života“ i prisjeća se „straha kojim mi je otac ispunio dušu, njegove vlastite strašne melankolije i svih stvari u vezi s tim koje čak ni ne zapisujem“ (Kierkegaard 1959, 148). Kierkegaardovi osjećaji prema ocu mogu se nazvati ambivalentnima.⁷ Bio je duboko fasciniran očevom živopisnom maštom, intelektualnim bogatstvom i argumentacijskim sposobnostima, dok s druge strane sjećanje na oca koje se može pratiti u spomenutim dnevnicima uključuje čudnu mješavinu ljubavi i straha.⁸

Nasuprot životu kod kuće,⁹ Kierkegaard kao učenik privatne škole imao je puno više prostora za manevriranje. Kao dječak bio je fizički slab i nespretan te nije sudjelovao u zajedničkim igrama na školskom dvorištu. Time je postao meta nasilnika u djetinjstvu, no samo nakratko. U drugim je aspektima bio daleko od bespomoćnog. Vrlo je brzo

⁵ O suvremenim smjerovima i svojevrsnoj renesansi o istraživanju Kierkegaardove filozofije vidi (Ferreira 2009, 18–25).

⁶ Osim vlastitih napora otac je naslijedio znatno bogatstvo od ujaka.

⁷ Više o odnosu s ocem vidi (Golubović 2013, 17–18).

⁸ Kierkegaardovi osjećaji prema ocu mogu se jasno pratiti u njegovim dnevnicima. Posebno zanimljiv dio je kako je zajedno s ocem vježbao maštovite šetnje po sobi, stvarajući cijeli svijet iz razgovora (Kierkegaard 1959, 81). Također, od oca je naučio „da se može činiti što se hoće“. To mu je u dušu usadilo „neopisivu vrstu ponosa“ i učinilo mu „nepodnošljivim da postoji išta što se ne bi moglo učiniti ako se samo hoće“ (Kierkegaard 1959, 83).

⁹ Jedan od njegovih prijatelja iz djetinjstva opisao je njegov dom kao mistični sumrak „strogosti i ekscentričnosti“ (Gardiner 2002, 23).

postao svjestan svoje superiorne inteligencije, kasnije priznajući da mu je to pružilo učinkovito oružje kojim se štitio od drugih koji su mu predstavljali prijetnju. Imao je oštar jezik i bio je pronicljiv u uočavanju ranjivih točaka drugih koje je, po potrebi, iskorištavao u samoobrani. Prema izvještajima drugih bio je vješt i provokativan u zadirkivanju te je mogao dovesti djecu iz svoga razreda do suza. Rezultat je toga bilo stvaranje distance između sebe i ostalih te je stvorena slika o mladom Kierkegaardu kao usamljenoj i introvertiranoj osobi koja je više izazivala strah nego naklonost. Ovakav talent za ismijavanje postat će jedna od najupečatljivijih karakteristika njegove odrasle osobe.

Sa sedamnaest se godina upisuje na Sveučilište u Kopenhagenu i isprva je sve išlo dobro. Tijekom prve je godine pohađao širok spektar predmeta od grčkog i latinskog, povijesti i filozofije do matematike i fizike. Sve je ispite položio s odličnom ocjenom. Nakon toga počinje studirati teologiju po uzoru na svojega starijeg brata Petera.¹⁰ Ovdje stvari nisu tekle tako glatko i njegov napredak prema diplomi počinje gubiti zamah do 1835. godine kada piše prijatelju da ga studij uopće ne zanima.¹¹ Kao suprotnost strogim idealima i štedljivim načelima očeva odgoja, Kierkegaard započinje razvratni život kao neku vrstu namjernog prkosa. Slobodno troši novac na piće i odjeću, gomila dugove za koje očekuje da će ih i otac platiti, pohađa brojne zabave, kafiće i restorane te postaje stalni gost u kazalištu i u operi.¹² No stvarnost je bila drugačija. Kierkegaard je jednom za sebe rekao da je dvolični Janus: „Jednim se licem smijem, drugim plačem”(Kierkegaard 1959, 128-129). Koliko god se izvana činilo da uživa tijekom svoje studentske karijere, njegovi dnevnici otkrivaju da je bio duboko nezadovoljan prazninom svojega postojanja i nesposobnošću da pronađe centar ili fokus za svoj život. Nezadovoljstvo se manifestiralo dvojako. S jedne strane žalio se na uzaludnost traženja užitaka koji su za sobom ostavljali dosadu i nelagodu, a s druge strane, nije vidio smisao u učenju ako bi se ono smatralo hladnim i nepristranim traganjem za znanjem i razumijevanjem. U dnevniku piše: „Kakva bi mi korist bila da istina stoji preda mnom, hladna i gola, ne mareći prepoznam li je ili ne?” (Kierkegaard 1959, 128-129). Umjesto toga govorio je o potrebi da otkrije „ideju“

¹⁰ Brat je završio studij u kraćem vremenu od uobičajenog i sada je radio na doktoratu u Njemačkoj (Gardiner 2002, 24).

¹¹ U svojim dnevnicima spominje da bi radije slobodno i možda donekle neodređeno studirao nego table d'hôte gdje se unaprijed znaju gosti i jelovnik za svaki dan u tjednu (Kierkegaard 1959, 35).

¹² Opisuje se kao „čovjek u modernoj odjeći, s naočalama na nosu i cigarom u ustima” (Kierkegaard 1959, 36).

ili „životni pogled“ s kojim se može u potpunosti poistovjetiti te je sa zavišću gledao na velike ljude koji su se posvetili ostvarenju projekata koji su im se činili vrijednima. Unatoč takvu raspoloženju čitao je više nego ikada. Književnost i filozofija preuzele su mjesto teologije koju je polako odbacio i pružale su mu bogato tlo za buduće ideje. Međutim, ono što mu se nije sviđalo jest osjećaj da zauzima ulogu promatrača, a ne protagonista. Neprestano je proživljavao iskustva i misli drugih ljudi, a sam ništa nije postizao. Svoju je situaciju usporedio sa šahovskom figurom koja se ne može pomaknuti (Gardiner 2002, 24).

To je razdoblje Kierkegaardova života trajalo do iznenadne smrti njegova oca 1838. godine. S obzirom na njihov kompliciran odnos, moglo se očekivati da će taj događaj izazvati snažnu emocionalnu reakciju kod Kierkegaarda. No oblik je te reakcije bio vrlo neobičan i mističan. Od sedmero djece u obitelji preživjelo je samo dvoje, a Kierkegaard je smatrao da je njegov otac predodređen da nadživi i njega i njegova brata. Kada je otac iznenadno umro, on je to protumačio kao neku vrstu „žrtve“ koja je podnesena u njegovo ime „kako bih, ako je moguće, postao nešto“ (Kierkegaard 1959, 128-129). Unatoč tome što je dobio veliko nasljedstvo i nije morao brinuti o financijskoj budućnosti, odlučio je ispuniti očevu želju da završi studij. Počeo se ozbiljno pripremati za ispite i u roku od dvije godine njegov se život radikalno mijenja. Nedugo nakon očeve smrti objavljuje svoju prvu knjigu, kritički pogled na djela Hansa Christiana Andersena kao romanopisca koju je nazvao *Iz spisa još živućeg*. U srpnju 1840. diplomirao je teologiju, a do rujna iste godine objavio je zaruke s kćeri Terkela Olsena, visokopozicioniranog državnog službenika. Započeo je i raditi na svojem magistarskom radu za sveučilište i činilo se da je krenuo u profesionalnu karijeru kao odgovoran oženjen čovjek (Gardiner 2002, 26–27).

Međutim, to je bio samo privid. Sjećanja na zaruke s Regine Olsen igrat će središnju ulogu u Kierkegaardovu kasnijem razvoju kao osobe, ali i kao pisca.¹³ Na zaruke se često vraćao u svojim dnevnicima, a prikrivene se reference neprestano ponavljaju u različitim fazama njegove književne produkcije. Prema njegovim kasnijim opisima, od samog početka odnosa s Regine bio je podijeljen u pogledu braka. Tvrdio je da je požalio zbog prosidbe već idući dan nakon što je prihvaćena, a kako su mjeseci prolazili njegove su

¹³ Više o odnosu s Regine vidi (Golubović 2013, 18–19).

sumnje i tjeskobe postajale sve snažnije. Prošla je godina dana prije nego što je vratio prsten, tražeći od Regine da zaboravi čovjeka koji joj ga je poslao i da mu oprostí jer nije bio sposoban usrećiti djevojku.¹⁴ Nakon razdoblja tijekom kojeg se ona silno trudila vratiti ga, odlučio ju je odbiti pokazujući bezbrižnu ravnodušnost. Kasnije je rekao da je to jedino mogao učiniti kako bi je gurnuo „u brak s nekim drugim“.¹⁵

Iako u to vrijeme nije učinio ništa kako bi svoje postupke prikazao u boljem svjetlu, Kierkegaard je, osvrćući se unatrag, tvrdio da je prekid zaruka bio samonanesena rana koja mu je prouzročila snažnu unutarnju patnju. Kako kasnije opisuje, morao je donijeti bolnu odluku prožetu snažnim osobnim osjećajima. Iako je bio uvjeren da je donio ispravnu odluku, to nikako nije ublažilo tjeskobu koja ga je prožimala. Priroda je samih razloga na više mjesta različito artikulirana; ponekad je govorio o nekompatibilnosti karaktera, ponekad o vlastitom pozivu „iznimnoga“ pojedinca, što je iz njegove perspektive isključivalo mogućnost braka, a ponekad o svijesti o osobnoj neadekvatnosti koja proizlazi iz melankolije. Bez obzira na istinu, otkazivanje braka s Regine Olsen predstavljalo je ključnu prekretnicu u njegovu životu. Iako je cijeloga života bio predani kršćanin, mogućnost da slijedi brata i nastavi karijeru u Crkvi više mu nije bila primamljiva opcija. Umjesto toga živio je povučenim životom neženje, a znatan prihod od očeva nasljedstva koristio je isključivo kako bi se posvetio pisanju. Kasnije je napisao: „Stvarati, bio je moj život“ (Kierkegaard 1959, 149).

Uistinu kolosalna književna produkcija bila je već u tijeku. Dovršio je magistarski rad *O pojmu ironije s posebnim osvrtom na Sokrata* za manje od godinu dana. Stil je bio zamršen, ali i originalan. Jedan se od ispitivača žalio na njegovu opširnost i umjetnički stil, smatrajući ih neusklađenima s akademskim načinom pisanja. Već u ovom djelu pokazao se kritičnim prema određenim aspektima filozofije Georga Wilhelma Friedricha Hegela (1770. – 1831.), koja je bila izrazito cijenjena u to vrijeme, a također se oslanjao na osobno iskustvo kada je Sokrata predstavio kao „stranca i tuđinca“ svijetu koji neprestano živi na jednoj razini udaljenosti od drugih i sebe (Gardiner 2002, 28–29).

Iste godine (1841.) Kierkegaard odlazi u Berlin. Cilj mu je bio pohađanje predavanja Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga (1775. – 1854.) koji je u mladosti bio

¹⁴ U jednom dnevničkom zapisu piše da je „Bog uložio veto na njegov brak“ (Kierkegaard 1959, 77).

¹⁵ Reference na Reginu Olsen u „Dnevnici“: (Kierkegaard 1959, 119, 130, 196, 197, 201, 206–212, 214–215, 217–224).

povezan s Hegelom, a kasnije je postao beskompromisni protivnik Hegelovih ideja. U početku je Kierkegaard bio impresioniran, no kako su predavanja napredovala postajao je sve više ogorčen „nemoći“ Schellingovih metafizičkih doktrina. Dotad je već bio u potpunosti angažiran u svom spisateljskom radu i filozofskom pothvatu. Bratu je u pismu napisao da „Schelling nepodnošljivo brblja“ i da se vraća u Kopenhagen kako bi završio „mali rad koji imam u ruci“ (Kierkegaard 1959, 226).

Navedeni je rad bio naslovljen *Ili–ili* i predstavljao je prvu u nizu knjiga o temama koje će doticati filozofiju, književnost i psihologiju.¹⁶ Osam mjeseci nakon objave djela *Ili–ili* izdaje *Ponavljanje* i *Strah i drhtanje*, a ubrzo nakon toga *Filozofijsko trunje*, *Pojam tjeskobe*, *Stadiji na životnom putu* i *Završni neznanstveni postskriptum na Filozofijsko trunje*.¹⁷ Sva su navedena djela bila objavljena pod raznim pseudonimima. Ovakva količina produkcije nije iscrpila njegov spisateljski opus jer je u tom razdoblju objavio još *Osamnaest izgradnih govora* pod svojim pravim imenom, koji su se razlikovali od pseudonimnih spisa po izrazito religioznoj tematici (Gardiner 2002, 29–30). Upravo je u ovim djelima iskovao koncept „subjektivne“ ili „egzistencijalne istine“ što je značilo istinu kao strastveni način osobnog postojanja – istinu za koju se živi i umire (Caputo 2008, 11).

Takva je produktivnost impresivna po svim mogućim standardima, no imala je svoju cijenu. Mentalno iscrpljen nakon ove faze kada je radio „kao činovnik u svom uredu, možda bez ijednog dana pauze“, razmišljao je o napuštanju spisateljstva i povlačenju u osamu na selu.

No planove je prekinuo još jedan prijelomni trenutak u njegovu životu. U prosincu 1845. objavljena je zbirka književnih eseja koja je uključivala kritičku raspravu o *Stadijima na životnom putu*. Napisao ju je Peder Ludvig Møller (1814. – 1845.) kojeg je Kierkegaard poznavao iz studentskih dana i koji je sada gajio ambiciju da postane sveučilišni profesor. Møllerova je kritika imala „osoban ton i implicitnu cenzuru“ u pogledu Kierkegaardovog postupanja s Regine Olsen. Neki izvori sugeriraju da to nije bila tek književna recenzija,

¹⁶ Doduše, „mali rad koji imam u ruci“ ima više od 700 stranica.

¹⁷ Puni naslov djela glasi *Završni neznanstveni postskriptum uz Filozofijsko trunje*. U nastavku rada koristit će se skraćeni oblik *Postskriptum*, što je standardna praksa u sekundarnoj literaturi posvećenoj Kierkegaardovoj misli. Važno je napomenuti da knjiga kod nas još nije prevedena, no negdje se spominje pod nazivom: *Završni neznanstveni zaglavak uz Filozofijsko trunje*. Radi terminološke dosljednosti, u ovom radu ću se služiti nazivom *Postskriptum*.

već „politička, prerusena u književnu recenziju“, koja je služila kao „bedem protiv revolucionarnih tendencija“. Ovaj je sukob brzo eskalirao u ono što je postalo poznato kao „Afera Corsair“, javna svađa koja je duboko utjecala na Kierkegaardovu javnu personu i svakodnevni život, pretvarajući ga u predmet široko rasprostranjenog ismijavanja. Kierkegaard je imao loše mišljenje o Møllerovu moralnom karakteru, a bio je i svjestan da je potonji surađivao s *The Corsair*, satiričnim tjednikom koji je imao praksu ismijavanja istaknutih osoba kopenhagenskog društva. Duboko povrijeđen, Kierkegaard odgovara napadom na Møllera i prokazuje njegovu tajnu povezanost s neuglednim novinarstvom, dok istovremeno izdaje nešto što je moglo biti shvaćeno samo kao izazov *The Corsairu* (Gardiner 2002, 30).

Naime, Kierkegaard je sugerirao da je sramotnije biti počašćen ismijavanjem u takvim novinama nego biti njima uvrijeđen. Što se tiče Møllerove reputacije, ona je bila ozbiljno narušena, što svjedoči o uspješnosti Kierkegaardove inicijative. No to je za posljedicu imalo urednikovo prihvaćanje izazova; on je počeo izlagati Kierkegarda ruglu verbalno i slikovno, iz tjedna u tjedan. Objavljivane su karikature Kierkegarda kao čudnoga, pogrbljenog stvorenja s nejednakim nogavicama hlača, a takve se karikature reproduciraju i dan-danas (Caputo 2008, 12). Sljedeći izvadak iz dnevnika pokazuje koliko je javno poniženje bilo bolno:

Čak i mesarski pomoćnik gotovo se osjeća opravdanim da me vrijeđa po nalogu The Corsaira. Studenti se smijulje i hihotaju i oduševljeni su što je netko istaknut srušen; profesori su zavidni i potajno suosjećaju s napadom, pomažu ga širiti, dodajući naravno da je to sramota. Najmanja stvar koju učinim, čak i ako jednostavno posjetim nekoga, lažno se iskrivljuje i ponavlja posvuda; ako The Corsair sazna za to, onda se to tiska i čita cijela populacija.
(Kierkegaard 1959, 298–299)

Pisao je da ga napuštaju čak i oni čije je društvo smatrao ugodnim jer ih je strah da se ruganje ne prenese na njih. Nakon nekog vremena izolacije Kierkegaard je počeo gledati na situaciju u pozitivnom svjetlu. Ne samo da se suprotstavio prijetnji već je bio spreman i podnijeti posljedice svojih činova. Također je, na vlastitom primjeru, postao svjestan kako se ljudi lako mogu podvrgnuti mišljenju većine - o kojem je pisao u svojim prijašnjim djelima. Ovo je bila prekretnica i povod za odbacivanje ideje o povlačenju na

selo; umjesto toga odlučio je biti pojedinac koji je spreman govoriti u ime istine. Odlučio je ostati vjeran svom književnom pozivu, govoreći o potrebi koju je ponovno osjetio da „zaplovi na otvoreno more, živeći u milosti i iz milosti, potpuno u Božjoj moći" (Kierkegaard 1959, 147–148).

S obzirom na nasljedstvo koje mu je omogućavalo lagodan život, nije oskudijevao u ekstravaganciji. Dapače, inzistirao je na tome da njegovo pisanje ovisi o životu u ugodnom stilu. No pred prerani kraj svoga života postao je uvjeren da je suvremeno društvo prožeto samozadovoljstvom, licemjerjem i samozavaravanjem te da su ovi simptomi posebno vidljivi u religijskoj sferi. O tome je pisao u djelima poput *Književnog pregleda* (1846.), i *Djela ljubavi* (1847.) te *Kršćanskih govora* (1848.).

Ova su djela pripremila put za dvije velike knjige, obje, za razliku od svojih prethodnica, objavljene pod pseudonimima: *Bolest na smrt* (1849.) i *Vježbanje u kršćanstvu* (1850.). U knjizi *Bolest na smrt* produbljena je studija duhovne patologije koja je na neki način bila povezana s ranijim *Pojmom tjeskobe*. U *Vježbanju u kršćanstvu* povučena je suprotnost između toga što kršćanska vjera zahtijeva od vjernika i površnih ili svjetovnih surogata koji su rasprostranjeni u njezino ime.

Početak 1850-ih Kierkegaard objavljuje relativno malo. To se pokazalo kao predah ili zatišje prije nego što je njegovo neprijateljstvo prema Crkvi i onomu što smatra lažnim kršćanstvom postalo puno subverzivnije. Godine 1854. umire biskup Jacob Peter Mynster (1775 – 1854.), a nasljeđuje ga Hans Lassen Martensen, (1808. – 1884.) teolog koji je bio jedan od Kierkegaardovih sveučilišnih profesora. U pogrebnom je govoru Martensen Mynstera nazvao „svjedokom istine“, frazom koja je Kierkegaardu zvučala u najmanju ruku neprimjereno. Iako je Mynster bio osobni prijatelj njegova oca, Kierkegaard ga je smatrao primjerom samozadovoljnog i nezahtjevnog pristupa kršćanstvu kakvo je osuđivao u svojim djelima. U skladu s time u prosincu iste godine napisao je članak u kojem je izrugao Martensenovu sintagmu „svjedok istine“ za Mynstera i zatim je proširio svoju metu na sve što predstavlja službeno „kršćanstvo“ ili ono što naziva „kršćanskim svijetom“¹⁸. Prvi su napadi bili putem javnog tiska, a kasnije putem letka nazvanog „Trenutak“ koji je tiskao o vlastitom trošku.¹⁹ Ključna je tvrdnja da je Crkva postala

¹⁸ Eng. *Christendom*.

¹⁹ Više o odnosu s Crkvom i kršćanstvom vidi (Golubović 2013, 37–40).

sekularna institucija kojom je vladala birokracija čija je glavna briga bila promicanje materijalnih interesa svojih članova. Pozvao je sve čitatelje da se u potpunosti povuku iz „službenog bogoslužja“ ako žele izbjeći sudjelovanje u praksama koje su se svodile na izrugivanje Bogu. Ne treba ni spominjati koliki je broj ljudi uvrijedio kada je pozvao da se „kršćanstvo“ ponovno uvede u Dansku (Caputo 2008, 14).

Tako snažan napad na crkvenu instituciju podsjetio je neke novije komentatore na žar s kojim je njegov suvremenik, Karl Marx, nastojao razotkriti ideološke pretenzije kapitalističkoga društva 19. stoljeća. Napad je izazvao bijes, čak i uzbunu u nekim krugovima, a podneseni su i zahtjevi za poduzimanje mjera protiv onoga što se smatralo remetilačkim agitiranjem. No ovaj se veliki i javni napad pokazao kratkotrajnim. Početkom listopada 1855. Kierkegaard se srušio na ulici, a nekoliko tjedana kasnije umro je u bolnici. Pokopan je u kopenhaskoj katedrali, a govor pred kongregacijom održao je njegov brat koji je pohvalio njegov rad i izrazio žaljenje zbog zbunjene prosudbe koju je pokazao tijekom posljednje faze života (Gardiner 2002, 31–33).

1.4.2. O Karlu Jaspersu

Karl Jaspers (1883. – 1969.) rođen je u Oldenburgu 23. veljače 1883. godine. Otac mu je bio pravnik, a majka je potjecala iz imućne seljačke obitelji. U svojim autobiografskim spisima neprestano naglašava kako je odgojen u obitelji koju je karakterizirao specifičan „liberalno–konzervativni“ duh. Ta sintagma može zvučati kontradiktorno, no ona je zapravo sinteza dvaju ključnih stavova koji su oblikovali njegovu ličnost. S jedne strane tu je liberalni zahtjev za individualnom slobodom, istinoljubivošću i otporom prema autoritarnom militarizmu tadašnje Pruske. S druge strane to je podrazumijevalo konzervativno poštivanje pravnog poretka, samodisciplinu i svijest o dužnosti. Takav odgoj, usmjeren na „demokraciju kroz aristokraciju“ duha, pružio mu je intelektualni temelj za kasniji filozofski i politički rad (Salamun 2022, 1). Charles Wallraff navodi jedan ilustrativan primjer iz Jaspersova ranog života. U gimnaziji je Jaspers ušao u sukob s autoritarnim ravnateljem nakon što je jedini odbio pridružiti se školskomu bratstvu. Tvrdio je da su „bratstva“ utemeljena na socijalnom statusu roditelja, a ne na istinskom prijateljstvu. Dok su se ostali učenici pokorili pritisku, on je ostao stajati sam (Wallraff 1970, 3). Jedno od formativnih sjećanja iz djetinjstva je Jaspersov duboki dojam Sjevernoga mora:

Odrastao sam uz more. [...] Još kao dijete, nereflektirano sam doživio beskonačnost na moru. Od tada mi je more bilo poput samorazumljive pozadine života općenito. More je živa prisutnost beskonačnog. Valovi su beskonačni. Sve je uvijek u pokretu, nigdje fiksnog, a cjelina je ipak u opipljivom beskonačnom redu. Gledanje mora postalo mi je najveličanstvenija stvar koja postoji u prirodi. (Jaspers prema Salamun 2022, 2)

Taj Jaspersov opis mora kao nečega u čemu je „sve u pokretu, a cjelina u beskonačnom redu“ neizbježno podsjeća na njegovo kasnije spekulativno mišljenje. Nereflektirano doživljavanje beskonačnosti sadrži istu unutarnju logiku kao i njegov pojam Obuhvatnog kao horizonta koji sve uvjetuje i nosi pojedinačne horizonte u sebi, a pritom ostaje neuhvatljiv.

Iako je Jaspers naglašavao važnost roditeljskog doma za vlastito formiranje, ključni egzistencijalni trenutak njegova života dogodio se u osamnaestoj godini. Dijagnosticirana

mu je neizlječiva bolest pluća (bronhiektazija) i sekundarno zatajenje srca. Takva je dijagnoza predviđala kratak životni vijek, vjerojatno ne duži od tridesetak godina života (Salamun 2022, 3). No suočavanje s krhkošću vlastitoga bića nije rezultiralo rezignacijom, već je postalo svojevrsni *spiritus movens* Jaspersove filozofije i života. Bio je prisiljen razviti strogu disciplinu života kako bi uopće mogao funkcionirati, a njegova će radna etika i filozofska refleksija o bolesti postati konstitutivni element njegova mišljenja. Jaspers piše:

Sve odluke mog života bile su uvjetovane temeljnom činjenicom mog postojanja. Od djetinjstva sam bio organski bolestan [...] Bolesti nije bilo dopušteno da postane svrha života brinući se o njoj. Zadatak je bio tretirati je ispravno, gotovo bez svijesti o njoj, i raditi kao da je nema. Sve se moralo usmjeravati prema njoj, a da joj se ne podlegne. [...] Posljedica bolesti bio je unutarnji stav koji je odredio način rada. Život se morao koncentrirati uz stalne prekide kako bi se uopće živio smisleno. (Jaspers prema Salamun 2022, 3)

Može se argumentirati da je upravo to iskustvo suočavanja s medicinskom dijagnozom postalo temelj za jedan od ključnih koncepata Jaspersove filozofije, a to je pojam granične situacije. Prema Jaspersu, život dobiva svoju punu autentičnost tek u suočavanju s graničnim situacijama, a u ovom slučaju Jaspers se vrlo rano suočio s konačnošću. Kako ističe Salamun, Jaspers nije dopustio da bolest postane svrha njegova života, već je radio „kao da ona ne postoji“, pronalazeći u toj borbi priliku za proživljavanje svakog trenutka (Salamun 2022, 3).

Jaspersov je akademski put bio sve samo ne linearan. Nakon kratkoga i neispunjavajućeg studija prava, prebacio se na medicinu. Vodio ga je interes za egzaktno, no i potreba za razumijevanjem ljudske psihe. Njegova disertacija *Nostalgija i zločin (Heimweh und Verbrechen)* iz 1909. godine već je tada očitovala tendenciju nadilaženja puke fiziološke analize u korist razumijevanja psiholoških motiva (Salamun 2022, 8). Ključno se razdoblje njegova znanstvenoga formiranja odvijalo u Heidelbergu, gdje je radio u psihijatrijskoj klinici pod vodstvom Franza Nissla. Ovdje je nastalo i njegovo prijelomno djelo „Opća psihopatologija“ (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913.) u kojem prikazuje ograničenja tada dominantnoga materijalističkog pristupa psihijatriji. To je djelo u kojem

sistematizira psihijatrijske metode, ali i uvodi fenomenološki pristup, utirući put prema filozofskom propitivanju ljudske svijesti. Salamun ističe da Jaspers nije bio samo teoretičar. Njegova klinička praksa i susreti s pacijentima bili su presudni za razvoj ideje o komunikaciji kao temelju ljudskosti, a ta će ideja kasnije dominirati njegovom filozofijom (Salamun 2022, 9).

Jedan je od ključnih aspekata Jaspersova života bio odnos s Gertrud Mayer, kojom se oženio 1910. godine. Gertrud je potjecala iz židovske obitelji i bila je intelektualno ravnopravna partnerica s kojom je Jaspers ostvario „nerazumljivu harmoniju“ (Salamun 2022, 5). Radila je kao medicinska sestra na psihijatriji i bila je četiri godine starija od Jaspersa. Od njezine braće i sestara najstariji je brat, Gustav Mayer, postao poznat socijalni povjesničar i istraživač povijesti radničkog pokreta. Drugi brat, Ernst Mayer je bio Jaspersov kolega kao student i liječnik te je više puta igrao važnu ulogu u Jaspersovom životu. Wallraff ističe da je Gertrud bila idealno kvalificirana za suputnicu u njegovu radu. Ne samo da je bila izvrsna poznavateljica grčkoga i latinskoga, već je i osobno poznavala težinu „graničnih situacija“ jer joj je sestra bila psihički bolesna, a bliski joj je prijatelj počinio samoubojstvo. O tom susretu Jaspers svjedoči:

Usamljenost, melankolija, samopouzdanje, sve se promijenilo kada sam upoznao Gertrud Mayer [...] Nezaboravan mi je bio trenutak kada sam prvi put ušao u njezinu sobu [...] Bilo je kao da se podrazumijeva da je razgovor ubrzo skrenuo na velika temeljna pitanja života, kao da smo se poznavali dugo vremena. Od prvog sata postojala je nerazumljiva harmonija između nas, za koju nikada nisam očekivao da je moguća. (Jaspers prema Salamun 2022, 5)

Jaspersova kasnija teza da se Egzistencija može ostvariti samo kroz komunikaciju s drugom Egzistencijom nije bila apstraktna teorijska konstrukcija. Ona je bila refleksija njegova bračnog života, obilježenog „ljubavnom borbom“. Sam Jaspers piše da je tek sa svojom ženom došao na put „ljubavne borbe, put života-ovjekovječuje, nikad završene, bezrezervne, stoga neiscrpne komunikacije“ (Jaspers; prema Salamun 2022, 7). Jaspersov asistent i biograf, Hans Saner, napominje da bi bez ove veze čitav drugi svezak *Filozofije* vjerojatno ostao nenapisan u takvoj dubini (Salamun 2022, 7). Jaspers i Gertrud Mayer

vjenčali su se 1910. godine i imali su osobito sretan brak. Gertrud se poistovjetila s Jaspersovim radom i podržavala ga je do samoga kraja. Prijateljica para je napisala:

Nakon udaje, gospođa Jaspers napustila je vlastite planove studija... Tako je postala prva suradnica svog supruga, a njezina zasluga ne može se precijeniti. Prepisivala je sve rukopise svog muža iznova i iznova. Jer nijedno djelo nema konačan oblik odjednom. Također je pomagala dajući kritičke komentare, dijeleći sa suprugom misli koje su joj dolazile dok je pisala. Osim toga, čitala je knjige za njega i bilježila važne odlomke. (Drescher prema Salamun 2022, 6)

U formiranju Jaspersove misli, dvije su ličnosti imale presudnu (iako dijametralno suprotnu) ulogu: Max Weber i Martin Heidegger. Za Jaspersa je Weber bio puno više od sociologa; bio je utjelovljenje „egzistencijalnog filozofa“ i intelektualnog poštenja. Weberova znanstvena strogost, ali i njegova sposobnost da živi s antinomijama modernoga doba, duboko su utjecale na Jaspersa. Jaspers je nazvao Webera „Galilejem humanističkih znanosti“ i „intelektualnim divom“ (Salamun 2022, 21). Njegova ga je odanost Weberu dovela u izravan sukob s intelektualnim strujama u Heidelbergu, posebice s neokantovcem Heinrichom Rickertom. Potonji je svojatao Webera kao svojega učenika, umanjujući njegov filozofski značaj. To je Jaspers doživio kao izdaju istine, što je još više produbilo jaz između njega i akademske filozofije (Wallraff 1970, 6–7). O važnosti Webera u intelektualnom životu Jaspersa najbolje svjedoči odlomak:

Max Weber mi se ukazao kao stvarni filozof vremena, filozof koji nije izravno govorio svoju filozofiju, već je živio i mislio iz nje [...] Za mene, mogu samo ukazati na kontinuitet ovog pogleda u meni tijekom 50 godina – na činjenicu da se moje filozofiranje nije događalo svih ovih godina bez razmišljanja o Maxu Weberu, – u pitanju: što bi on rekao? – u pripisivanju njegove osnovne pozicije – ne u smislu nastavljanja njegove sociologije i sociološkog istraživanja, već u načinu osvještavanja ovog filozofiranja. Od 1909. godine sam pod njegovim utjecajem. (Jaspers prema Salamun 2022, 21)

S druge strane, odnos s Martinom Heideggerom bio je vrlo ambivalentan. Iako su 1920-ih dijelili strast za reformom akademske filozofije i formirali svojevrsnu „borbenu

zajednicu“, njihovi se putovi radikalno razilaze 1933. godine (Salamun 2022, 23). Heideggerov je angažman u nacionalsocijalizmu za Jaspersa bio neprihvatljiv. Razlozi nisu bili samo osobne prirode (jer mu je supruga židovskoga podrijetla), već i politički i filozofski. Dok je Heideggerova ontologija težila otkrivanju Bitka, Jaspers je, vođen Kantom i Weberom, inzistirao na komunikaciji, razumu i slobodi pojedinca. Salamun navodi kako su Jaspersove privatne bilješke o Heideggeru otkrivale duboko nepovjerenje prema njegovu stilu mišljenja. Heideggerovu je filozofiju smatrao nekom vrstom „gimnastike jezika“ koja može voditi u totalitarizam (Salamun 2022, 25–26). Hannah Arendt, koja je bila Heideggerova studentica, ali i Jaspersova doktorandica, pokušala je posredovati u pomirenju nekoliko puta nakon rata. U pismu svom suprugu, Arendt se poziva na nesporazum s obje strane: Jaspers je pretpostavljao da ga Heidegger ne želi posjetiti zbog njegove židovske supruge, a Heidegger se sramio svog prvobitnog entuzijazma za nacionalsocijalizam.

Dolazak nacionalsocijalista na vlast 1933. godine predstavljao je ključan preokret u Jaspersovu životu. Zbog židovskoga podrijetla svoje supruge, bio je izložen progonu, prisilnom umirovljenju (1937.) i zabrani objavljivanja (1943.) (Salamun 2022, 11–12). Stalna prijetnja deportacijom supruge u koncentracijski logor pretvorila je teorijski koncept granične situacije u svakodnevnu realnost. Jaspers i supruga odlučili su da će, ako dođe do deportacije, zajednički počiniti samoubojstvo. Jaspersov dnevnički zapis iz 1939. glasi:

Gertrud stalno dolazi s mišlju: ona sama želi umrijeti, ne želi istovremeno uništiti mene – moja smrt muči nju, ne njezina. Želi dozvolu od mene da sama napusti svijet. Ali ne mogu podnijeti da ona umre bez mene. Sile koje nju prisiljavaju da umre ubijaju i mene. Ta solidarnost je apsolutna. (Jaspers prema Salamun 2022, 11)

Njihova je deportacija u logor smrti bila zakazana za 14. travnja 1945. godine. Američke su trupe ušle u Heidelberg 1. travnja, samo dva tjedna prije izvršenja presude (Wallraff 1970, 9). Jaspers u sljedećem citatu pokazuje kako nacionalsocijalizam nije samo politički problem nego i metafizički šok koji mijenja ljudsku antropologiju:

Ono što je ljudima moguće u čudovišnosti, što je moguće mentalno nadarenima u zabludi, što je moguće naizgled dobrim građanima u

nelojalnosti, [...] što je moguće mnoštvu u nepromišljenosti, sebičnoj, kratkovidnoj pasivnosti, postalo je stvarno u tolikoj mjeri da je spoznaja o čovjeku morala postati drukčija. (Jaspers prema Salamun 2022, 10)

Ovo je iskustvo totalitarizma transformiralo Jaspersa iz striktno filozofskog mislioca u angažiranog političkog mislioca. Nakon rata se u djelu „Pitanje krivnje“ (*Die Schuldfrage*, 1946.) bavi moralnom i političkom odgovornošću njemačkog naroda. Unatoč angažmanu, ostao je vrlo nezadovoljan i razočaran nedostatkom istinske denacifikacije Njemačke (Salamun 2022, 12–13). Iako je odmah nakon rata Jaspers sudjelovao u obnovi Sveučilišta u Heidelbergu, brzo je uvidio da radikalna „moralna i intelektualna preobrazba“ izostaje. Upravo to duboko razočaranje razvojem događaja u Njemačkoj motiviralo je Jaspersa da 1948. godine, u dobi od 64 godine, prihvati poziv Sveučilišta u Baselu.

Salamun navodi svjedočanstvo Jaspersova prijatelja, Edgara Salina, koji ističe da je filozofa najviše pogodilo to što preživjeli sunarodnjaci nisu pokazivali osjećaj istinske krivnje. Mnogi su se kolege, koji su 1933. oportunistički prihvatili nacionalsocijalizam, sada jednako borili za potvrde o denacifikaciji (tzv. *Persilscheine*), pokušavajući „oprati“ svoju prošlost bez stvarne unutarnje promjene (Salamun 2022, 12–13). Sam je Jaspers kasnije zapisao da ih je iz Njemačke otjerala „odsutnost posljedica masovnog ubojstva Židova“ i njegova izolacija u nastojanju da reformira sveučilište (Salamun 2022, 13). Osim intelektualnog razočaranja, postojali su i duboko osobni razlozi za odlazak. Hans Saner otkrio je da je Gertrud i nakon rata patila od teških noćnih mora u kojima je sanjala da im netko usred noći kuca na vrata kako bi ih deportirao. Za obitelj Jaspers, svi su ti razlozi bili jasan znak da u Njemačkoj za njih nema više istinskog mira ni osjećaja sigurnosti (Salamun 2022, 13).

U Baselu je Jaspers doživio transformaciju iz akademskog filozofa u političkog i javnog intelektualca. Salamun ističe da je Jaspers bio vođen prosvjetiteljskim idealom, te da je želio da njegova filozofija dopre do što većeg kruga ljudi. Za razliku od mnogih svojih kolega koji su zazirali od masovnih medija, Jaspers se bez oklijevanja koristio radijem i televizijom (Salamun 2022, 18). Njegovi su intervjui postali važni društveni događaji, a njegove su političke intervencije (pogotovo kritika njemačke politike) izazivale burne reakcije. Kao sveučilišni profesor, Jaspers je i u Baselu ostavio snažan dojam. Njegova

predavanja nisu bila samo izlaganje gradiva nego egzistencijalni čin. Njegova bivša studentica, filozofkinja Jeanne Hersch, opisuje ga kao učitelja koji „nikada nije pružao zadovoljstvo“ gotovim odgovorima. Stalno je studente poticao s jedne misli na drugu, tjerajući ih na vlastito mišljenje (Salamun 2022, 15). Michael Landmann, Jaspersov asistent u Baselu, dodaje da je kroz Jaspersova strogo racionalna predavanja prolazila „zavodljiva melodija“ koja je svjedočila o tome da on filozofiju živi cijelim bićem (Salamun 2022, 15–16).

Unatoč snažnom utjecaju na društvo i studente, odbijao je utemeljiti vlastitu „filozofsku školu“ ili imati sljedbenike, smatrajući da je to u suprotnosti s poticanjem neovisnosti duha. Ipak, prema svjedočanstvima studenata, u osobnim je razgovorima bio iznimno otvoren, strpljiv slušatelj i spreman na komunikaciju (Salamun 2022, 16–17). Njegova radna etika nije oslabjela ni u starosti, unatoč bolesti koja ga je pratila cijeli život. Do samog kraja radio je na monumentalnom projektu *Univerzalne povijesti filozofije* (*Weltgeschichte der Philosophie*). Nažalost, taj je projekt ostao nedovršen jer se njegovo zdravlje od 1965. godine počelo naglo pogoršavati (Salamun 2022, 18–19). Godine 1967., dvije godine prije smrti, Jaspers je i učinio posljednju političku gestu uzevši švicarsko državljanstvo čime je i formalno potvrdio svoj odmak od Savezne Republike Njemačke. Umro je u Baselu 26. veljače 1969. u dobi od 86 godina. Znakovito je da je taj datum ujedno bio i devedeseti rođendan njegove supruge Gertrud, s kojom je dijelio život, misao i sudbinu (Salamun 2022, 19).

Upravo ta nedovršenost velikog projekta *Univerzalne povijesti filozofije* odražava Jaspersov temeljni stav prema životu i mišljenju. Na samom kraju svoje *Filozofske autobiografije*, svjestan blizine kraja, Jaspers je zapisao riječi koje sažimaju njegov intelektualni put:

Osvrt na vlastiti život, pogotovo u starosti, budi u čovjeku proturječne osjećaje. Kao da završavaš nešto što traje. [...] Ostarjevši, mislilac osjeća da nikad ranije nije bio tako daleko od dovršenja svog djela. [...] Ne dâ nam mira svijest da još nismo rekli ono suštinsko, da ono presudno što se nagovještava još nismo našli. Zato filozofski pogled unatrag postaje bolje ishodište plana za budući rad. Razvoj uma ne zatvara se biološkim životnim krugom. (Jaspers 1996, 148)

2. EPISTEMOLOŠKI TEMELJI KOD KIERKEGAARDA

2.1. Uvod

U ovome će poglavlju fokus biti na intelektualnom putovanju kroz djela Sörena Kierkegaarda s ciljem definiranja odnosa pojedinca prema istini, vjeri i egzistenciji. Za početak ćemo razmotriti filozofski kontekst unutar kojeg Kierkegaard razvija kritiku objektivnoga idealizma i formuliira vlastitu koncepciju subjektivne istine. Analiza će se kretati kroz tri velike teme: povijesno–filozofski kontekst i kritiku objektivnosti, egzistencijalnu dijalektiku te epistemologiju *Filozofijskog trunja*. Tako ćemo od šireg povijesnog konteksta doći do najužih epistemoloških kategorija koje Kierkegaard uvodi u navedenom djelu.

Prvi dio poglavlja, o povijesno–filozofskom kontekstu, služi kao temelj za razumijevanje Kierkegaardove pozicije. Pokazat ćemo kako se Kierkegaard nadovezuje na Kantovo ograničenje razuma kako bi stvorio „mjesto za vjeru“, ali i kako je David Hume postavio temelje skepse koji su utjecali na religijske doktrine. Osim Kanta, tu je ključan i Hegelov pokušaj racionalizacije kršćanstva unutar „Sustava“, koji Kierkegaard radikalno odbacuje i na temelju kojega gradi svoje prve filozofske teze. Pokušaj obuhvaćanja kršćanstva unutar bilo koje vrste filozofskoga idealizma oduzima mu, prema Kierkegaardu, vitalnost i srž. Kritički ćemo se i osvrnuti na ključne teološke rasprave onoga vremena koje su zaokupljale Kierkegaarda, a poseban će naglasak biti na G. E. Lessingu i njegovu problemu „slučajne povijesne istine“. Taj će problem biti poznat pod nazivom „ružni široki jarak“ i on će nam poslužiti kao pripremni korak za razumijevanje *Filozofijskog trunja*. Pokazat ćemo da jedan od ključnih problema, za Kierkegaarda, nije nedostatak znanja, već „zaborav postojanja“. To je stanje koje opisuje kao gubitak strastvene subjektivnosti pojedinca u objektivnim spekulacijama. U tom kontekstu, analizirat ćemo i njegovu metodu „neizravne komunikacije“ kao nužnoga filozofskoga (ali i pedagoškoga) sredstva za buđenje pojedinca iz egzistencijalne pasivnosti.

U drugom ćemo se dijelu fokusirati na fenomenologiju ljudskoga duha kroz prikaz poznatih triju sfera egzistencije. Riječ je o estetskoj, etičkoj i religioznoj razini. Kroz analizu djela *Ili–ili*, prikazat ćemo estetsku sferu kao život u neposrednosti i mogućnosti, a etičku sferu kao preuzimanje odgovornosti i izbor samoga sebe. Nećemo se baviti

isključivo deskripcijom, već ćemo detaljnije razmotriti kvalitativni skok i egzistencijalni prijelaz između pojedinih sfera. Nakon estetske i etičke sfere, u djelu *Strah i drhtanje*, istražiti ćemo prijelaz u religioznu sferu postojanja. Ovdje ćemo kroz poznatu priču o Abrahamu istražiti „teleološku suspenziju etičkoga“ i vjeru kao paradoksalan pokret koji nadilazi univerzalne moralne norme. Ovdje se jasno uvodi kategorija pojedinca koji stoji u apsolutnom odnosu prema Apsolutu.

Završni je i središnji dio poglavlja posvećen detaljnoj analizi djela *Filozofijsko trunje*. To djelo promatramo kao misaoni eksperiment (Kierkegaard ga naziva „pjesmom“) koji postavlja ključno pitanje: Što je potrebno da bi se spoznala istina? Ovdje ćemo suprotstaviti dva modela spoznaje: sokratski model i kršćanski model. Sokratski se ili idealistički model temelji na prisjećanju i imanentnom posjedovanju istine (istina je u nama). S druge strane, kršćanski se model temelji na Trenutku (pojam koji Kierkegaard uvodi i definira) i objavi (istina je izvana, od Boga). Kroz ovu analizu pokazat ćemo kako Kierkegaard rješava Lessingov problem „ružnog širokog jarka“ između povijesti i vječnosti. Također, da bi opisao kršćanski model uvodi pojmove Apsolutnog paradoksa, sablazni i skoka vjere. Zaključit ćemo da kršćanska (i Kierkegaardova) istina nije doktrina koju razum može asimilirati, nego je egzistencijalni susret koji zahtijeva transformaciju uvjeta spoznaje kroz božansko davanje vjere.

Kroz te tri razine, povijesnu kritiku, egzistencijalne sfere i epistemologiju Kierkegaardova modela, postaviti ćemo temelje za razumijevanje njegova originalnog doprinosa filozofiji religije i epistemologije. Taj doprinos jest shvaćanje da subjektivnost nije manjkavost spoznaje, već jedini, nezaobilazni prostor u kojem se istina (istina za mene) može utemeljiti.²⁰

²⁰ Za sustavnu rekonstrukciju Kierkegaardove misli (osim primarnih djela) u ovom radu pokazali su se radovi C. Stephena Evansa (najviše u interpretaciji *Filozofijskog trunja*), John D. Caputa i Patricka Gardinera (kao nezaobilazni hermeneutički pregledi i izvrsni uvodnici) te M. Jamie Ferreira (za cjelovit i sustavan pregled cjelokupnog opusa uz trunak postmodernističkog). Temeljni povijesno – kritički okvir i uvid u danski kontekst pruža opsežna studija Nielsa Thulstrup, popraćena uz komentare prevoditelja Davida F. Swensona u engleskom izdanju *Filozofijskog trunja*. Domaći se istraživački okvir prvenstveno oslanja na radove Aleksandre Golubović, dok zbornik *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (ur. Alastair Hannay i Gordon D. Marino.) služi kao referentno mjesto filozofskog konsenzusa.

2.2. Kierkegaardova kritika objektivnih filozofija

U ovom ćemo poglavlju razmotriti filozofski kontekst unutar kojega se razvijaju Kierkegaardove osnovne ideje o etičkim i religijskim dimenzijama ljudskoga iskustva. S jedne strane, njegovi spisi mogu izgledati kao odraz briga koje proizlaze iz dubine karaktera i osobnoga životnog iskustva, no s druge strane, mogu se smatrati odgovorima na ono što je on shvatio kao izazov na prevladavajuće tendencije moralnog i religijskog mišljenja njegova doba (Gardiner 2002, 35).

Polazišna točka za razumijevanje nalazi se u idejama Immanuela Kanta (1724. – 1804.) razvijenima potkraj 18. stoljeća. Iako se Kierkegaardov pristup značajno razlikovao, Kantova je filozofija bila usmjerena na fundamentalne probleme suvremene filozofije, što je čini nezaobilaznom. Kant je bio svjestan da filozofija mora uzeti u obzir spoznaje do kojih su došle prirodne znanosti u istraživanju fizičkoga svijeta. Istodobno, bio je svjestan sporova koji su se pojavili na filozofskoj razini o tome koliko takvo, empirijsko istraživanje, može obuhvatiti stvarnost. Jesu li empirijske metode kojima se koriste prirodoslovci jedini dostupan put do spoznaje, ili je isključivo snagom razuma moguće steći uvid i u onu stvarnost koja nadilazi empirijska ograničenja? Primarni zadatak Immanuela Kanta bio je riješiti takve sporove jednom zauvijek i u svojoj *Kritici čistog uma* iznio je projekt u kojem nudi rješenje (Gardiner 2002, 35-36). Dokazivao je da ni razum ni osjetilno iskustvo sami po sebi nisu dovoljni za stjecanje znanja – oboje je bilo bitno

Prema Kantu, ljudska spoznaja nužno odgovara temeljnom okviru *a priori* formi i pojmova koje razum primjenjuje na podatke dobivene putem osjetila. Istovremeno, njihova je legitimna primjena bila ograničena na osjetilnu sferu; svaki pokušaj da se spoznaja proširi radi uspostavljanja istina koje se odnose na ono što postoji izvan te sfere mora biti neopravdan. Kant je povukao jasnu granicu između hipoteza iznesenih u prirodnim znanostima (koje su podložne promatranju i eksperimentu) i teorija koje tvrde da iznose kognitivne zahtjeve o nadosjetilnom ili transcendentnom poretku stvari koje su izvan dosega takvih postupaka. Potonje tvrdnje pripadale su „dogmatskoj“ ili spekulativnoj metafizici čije su se pretenzije, prema Kantu, pokazale praznima i bez

osnova. Sukladno tome, on je tvrdio da se istinska spoznaja mora temeljiti na iskustvu, a spekulativne tvrdnje čistog uma izvan tog okvira vode u iluziju.

Kantovi prigovori bavljenju spekulativnom metafizikom bili su u skladu s onima koje je već formulirao David Hume (1711. – 1776.). On je, poput Humea, shvatio razorne posljedice ovakvih argumenata za kršćansku religiju. One su se odražavale na stoljetne napore da se dokažu temeljne postavke kršćanstva, poput postojanja i prirode Boga. Iz Kantovih kritika, nedvojbeno je slijedilo da su „svi pokušaji čisto spekulativne upotrebe uma u odnosu na teologiju potpuno besplodni i po svojoj unutarnjoj prirodi ništavni i prazni“ (Gardiner 2002, 36). Unatoč tome, postojale su značajne razlike između Humea i Kanta u vidu zaključaka koje bi trebalo izvući iz neuspjeha takvih pokušaja. Humeov odgovor na „nesavršenosti prirodnog razuma“ bio je skeptično ironičan i može se prikazati u poznatom citatu iz *Istraživanja o ljudskom razumu*. Implicirao je da nijedan razuman pojedinac ne može iskreno prihvatiti doktrine kršćanstva, a da nije svjestan „neprestanog čuda u vlastitoj osobi“.²¹ Kantova je reakcija bila nešto složenija i nije bila toliko ironična, a sažeta je u tvrdnji da je potrebno ograničiti znanje kako bi se ostavilo mjesta za vjeru. Bez obzira na konfuzije koje je Kant uočio u projektima spekulativnih metafizičara, pogrešno bi bilo shvatiti da on time isključuje koncepciju nadosjetilnog područja. Njegov transcendentni idealizam, u kojem je povučena razlika između empirijskog svijeta fenomenalnih objekata i „noumenalnog“ svijeta stvari po sebi koji je nedostupan iskustvu, na neki način pretpostavlja nadosjetilni svijet. O takvu se svijetu ne može apsolutno ništa spoznati na teorijskoj razini. Time kognitivne tvrdnje spekulativne teologije, ako se pretvaraju da pružaju dokazive istine o nadosjetilnom, moraju biti neprihvatljive. No, jednako su tako vrijedili argumenti i onih koji su tvrdili da je bilo moguće dokazati njihovu neistinost. Prema tome, ateist nije bio nipošto u boljoj poziciji od teista. Stoga je u određenom smislu, Kant smatrao da njegov stav štiti načela religijske vjere od napada "dogmatske" kritike. Ali, također je vjerovao da mu je omogućeno poduzeti daljnji korak u njihovoj obrani. To je uključivalo prebacivanje pažnje sa spekulativne ili teorijske upotrebe uma na njegovu praktičnu upotrebu, a za njega je to

²¹ Ukratko, čuda su prema definiciji narušavanje prirodnih zakona. Mi svaki dan vidimo prirodne zakone na djelu i znamo da oni funkcioniraju. Ako netko priča o čudu, puno je vjerojatnije da je pogriješio, da laže ili je prevaren nego da se prirodni zakon prekršio. Hume smatra da razumna osoba ne može prihvatiti kršćanske ideje jer se oslanjaju na čuda kao dokaz božanske istine. On je smatrao da je sama činjenica da netko povjeruje u čudo – pravo čudo. To je sposobnost da se isključi vlastiti razum i iskustvo.

značilo uzimanje u obzir pretpostavki moralne svijesti; tamo se um u svom praktičnom aspektu izravno manifestirao (Gardiner 2002, 35–36; Collins 1983, 87–88).

Kantova se etička teorija značajno razlikuje od naturalističkih pristupa moralu koje su promicali mnogi prosvjetiteljski mislioci (uključujući Davida Humea). Hume je smatrao da se ljudsko ponašanje i moralni standardi mogu objasniti strastima i željama. Kant se tomu protivio, tvrdeći da bi oslanjanje na kontingentne želje i osjećaje moral učinilo subjektivnim i promjenjivim. To bi, pak, bilo u suprotnosti s općeprihvaćenim uvjerenjem o univerzalnoj valjanosti moralnih zakona koji obvezuju sve ljude, neovisno o osobnim preferencijama ili okolnostima. Ideja da se moralni zakoni izvode iz Božje volje također je bila problematična Kantu, jer je podrazumijevala podređivanje pojedinca vanjskoj sili, čime bi se žrtvovala autonomija razumnog bića (Gardiner 2002, 36).

Kant je vjerovao da se suština moralne misli i djelovanja nalazi upravo u primjeni racionalnosti. Iako Kant nije poricao da razum može služiti našim prirodnim željama, inzistirao je na onomu što nas čini moralnim bićima. To je, prema njemu, sposobnost da djelujemo neovisno o osjetilnim impulsima i da se vodimo isključivo načelima koja sami sebi propisujemo. Ta načela nisu utemeljena na iskustvu, već proizlaze iz čistog uma i podložna su formalnom uvjetu da se mogu prihvatiti kao univerzalni zakoni. Stoga nameću obveze koje su nužno prihvatljive svim razumnim bićima. Slijedeći implikacije ove doktrine, Kant je razvio teoriju koja moralne zahtjeve poistovjećuje s kategoričkim zahtjevima dužnosti. Ti su zahtjevi izraz autonomne racionalnosti koja u potpunosti nadilazi sferu prirodnih osjećaja i želja.

Može se činiti da Kantovo inzistiranje na primatu uma kao izvora etičkih zahtjeva povlači logičku neovisnost morala od religije. To bi značilo odbacivanje teološki utemeljene etike, čak i pozivanje na Božje zapovijedi. Međutim, postoji i druga mogućnost koju treba razmotriti. Odnos između morala i religije bi mogao biti suprotan od onoga što se obično pretpostavlja, pri čemu moral pruža potporu religijskom vjerovanju, a ne obrnuto. Kant je tvrdio da postoje određena uvjerenja, neraskidiva od „interesa“ čistog uma u njegovoj praktičnoj ili moralnoj sposobnosti, u kojima su ideje o nadosjetilnom igrale važnu ulogu. Jedna je uključivala pojam slobode. Kantu je bilo jasno da naša moralna odgovornost pretpostavlja sposobnost racionalnog izbora, što nam ne bi bilo moguće kad bi naša djelovanja bila određena isključivo prirodnim zakonima uzročnosti. No, tu pretpostavku

nikada ne bismo mogli opravdati ako bismo sebe smatrali samo dijelom empirijskog prirodnog poretka, gdje je sve podložno uzročnim zakonima. Zato je zauzimanje moralnog stajališta zahtijevalo vjerovanje u postojanje aspekta našeg bića koji se ne može objasniti empirijskim putem.²² Za Kanta je to značilo da smo pripadnici noumenalnog ili „inteligibilnog“ svijeta stvari po sebi, pored fenomenalnog svijeta osjetilnog iskustva (Kant 2003, 79-80).

Osim što se držao slobode volje, Kant je tvrdio da moral ima implikacije relevantne za temeljna načela religije. Smatrao je da smo u svojoj moralnoj misli svjesni dužnosti promicanja „najvišeg dobra“ (*summum bonum*), što uključuje i obvezu težnje za vlastitim moralnim savršenstvom. Što se tiče najvišeg dobra, njegova konačna realizacija zahtijeva stanje u kojem je sreća pravedno raspoređena prema moralnoj zaslugi. Međutim, budući da u osjetilnom poretku prirode ne postoji nužna veza između moralnosti i sreće, realizacija tog ideala nadilazi ljudske moći. Ipak, budući da nam se to predstavlja kao moralna obveza, njegovo postignuće mora biti moguće (prema načelu „ono što se mora, mora biti i moguće“). Prema Kantovu mišljenju, to zahtijeva postuliranje nadosjetilnog bića sposobnog osigurati da naši naponi neće biti uzaludni. Kako je iznio u svojoj *Kritici praktičnog uma*, „najviše je dobro na svijetu moguće samo utoliko, ukoliko se pretpostavi neki vrhovni uzrok prirode, koji ima kauzalitet primjeren moralnom nastrojenju.“, a to – budući da djeluje „kroz razum i volju“ – može biti samo Bog (Kant 1990, 173). Slično tome, Kant je tvrdio da obveza postizanja moralne savršenosti nije nešto što pojedinac može očekivati da ispuni unutar ograničenja zemaljskog života. Stoga je bilo potrebno postulirati nešto što nadilazi te granice, gdje se može postići „beskrajni napredak“ prema toj savršenosti. U religijskom smislu, to se svodi na pretpostavku besmrtnosti duše²³ (Kant 1990, 170).

²² Kant rješenje napetosti između prirodne nužnosti i moralne slobode pronalazi u uvođenju „dvostrukog stajališta“. Prema tom uvidu, čovjek se kao umno biće mora promatrati iz dvije perspektive: kao pripadnik osjetilnog svijeta podložan zakonima prirode, te kao pripadnik inteligibilnog svijeta koji djeluje pod zakonima uma (Kant 2003, 79). Upravo ta noumenalna pripadnost inteligibilnom poretku omogućuje autonomiju volje, jer moralni zakon tada ne dolazi kao vanjska prisila, nego kao izraz vlastite umne prirode (Kant 2003, 91).

²³ „Potpuna primjerenost volje moralnom zakonu jest svetost, neko savršenstvo, za koje nije sposobno nijedno umno biće ni u jednom času svojega opstanka. Kako se međutim ta svetost kao praktički moguća ipak zahtijeva, to se ona može naći samo u progresu k onoj potpunoj primjerenosti, koji ide u beskonačnost... No takav beskonačni progres moguć je pod pretpostavkom u beskonačnost trajne egzistencije i u beskonačnost trajne ličnosti istog umnog bića (koja se naziva besmrtnošću duše)“ (Kant 1990, 170).

Kant je naglašavao da se postojanje Boga, besmrtnosti i slobode može utvrditi isključivo s „praktičnog stajališta“, odnosno kroz moral. S teorijskoga stajališta, te se stvari ne mogu ni dokazati ni opovrgnuti, a to znači da o njima ne možemo imati znanje poput onoga u, primjerice, prirodnim znanostima. Također, Kant nije želio da ga se shvaća kao nekoga tko filozofski potkrepljuje tradicionalna vjerovanja ili nadnaravne pojave; za njega je Biblija, kada je bila izvan granica racionalnosti, morala biti tumačena alegorijski, a ne doslovno. Takva bi alegorijska tumačenja služila kao poticaj za moralne ideale.

Kantovo „pravljenje mjesta za vjeru“ nije značilo rehabilitaciju praznovjerja.²⁴ Naprotiv, želio je legitimizirati „vjeru čistog praktičnog uma“ koja je čvrsto utemeljena u autoritativnim ishodištima moralne svijesti.

Međutim, postoje i tumačenja Kantovih argumenata koja ih čine dvosmislenima. Ponekad je govorio o vjerovanjima implicitnim u moralnim težnjama kao o „proširenju“ našeg uvida, što nam je davalo pravo na pozitivne tvrdnje o stvarima izvan dosega teorijskoga istraživanja. No, te su tvrdnje bile ograničene drugim odlomcima u kojima je opreznije implicirao da su dotična vjerovanja samo subjektivnog značaja. Iako ih naše etičko mišljenje pretpostavlja, to im nije davalo objektivnu valjanost. Postoji, naime, bitna razlika između onih propozicija na koje nas etičko stajalište obvezuje i pitanja jesu li te propozicije uistinu, objektivno istinite. Svaka sigurnost koju smo time stekli nije bila "logička, već moralna". Ponekad je čak eksplicitno pisao da je vjera koju je želio podržati stvar volje, a ne intelekta, što je ukazivalo na posve drugačije poimanje njezina statusa.

Moguće je da su takve dvosmislenosti bile namjerne i da je Kant sam bio svjestan napetosti u svojoj misli koje nije uspio riješiti na zadovoljavajući način. Bez obzira na to, nema sumnje da je istaknuo razmatranja i argumente koji će imati dubok utjecaj na kasnije pristupe definiranju statusa i prirode religijskog vjerovanja. Mnogim se filozofskim nasljednicima barem činilo očitim da je konačno raspršio svaku nadu u pružanje racionalnog opravdanja teoloških tvrdnji.

Unatoč tomu, Kant se nije mogao zadovoljiti takvim stanjem stvari. Njegov vlastiti poziv na tvrdnje moralnog iskustva neki su smatrali sugestivnim za novu perspektivu unutar koje bi se teološke ideje mogle razumjeti. Drugim riječima, činilo se mogućim da bi se

²⁴ Time je Kant pokazao, na neki način „siguran prostor“ za vjeru. Objektivna spoznaja ne može prodrijeti u ovaj prostor i tamo gdje Kantova teorija staje, Kierkegaard i Jaspers započinju.

pažnja mogla korisno prebaciti s teorijske preokupacije valjanosti religijskog vjerovanja na brigu o prirodi subjektivne svijesti iz koje takvo vjerovanje proizlazi (Gardiner 2002, 40-41).

Dvojica filozofa za koje se može reći da su, iako na vrlo različite načine, dali izraz ovom promijenjenom pogledu bili su J. G. Fichte (1762–1814) i F. D. E. Schleiermacher (1768–1834). U slučaju prvoga, Kantov naglasak na etičkoj dimenziji religijskog stajališta ponovljen je, no s radikalnim obratom. Tako je, u eseju naslovljenom *O temelju našeg vjerovanja u božansku upravu svemirom* (*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798.), Fichte uložio poseban trud kako bi kao pogrešne odbacio sve pokušaje utemeljenja postojanja svijeta na pojmu inteligentnog tvorca ili uzroka. Koncept Boga kao "odvojenog entiteta" ili kvazi-osobnog agenta bio je nezamisliv, prkoseći smislenoj analizi. Trebalo bi ga zamijeniti koncepcijom "moralnoga svjetskog poretka" kojem nužno pripadamo kao praktična bića i u kojem možemo biti sigurni da će dobre radnje nepogrešivo uspjeti, a zle jednako sigurno propasti. Vjerovanje u takav poredak bilo je, "temeljna pretpostavka" moralne svijesti i stoga nije dopuštalo argumentaciju ili demonstraciju. Za Schleiermachera, s druge strane, izvor religije nije se nalazio u sferi autonomnog etičkog uvjerenja, već u zajedničkom osjećaju ovisnosti o božanskoj stvarnosti koja je sama po sebi nespoznatljiva i izvan dosega pojmovne misli (Gardiner 2002, 41-42). Oba su se pisca, međutim, složila u ograničavanju na artikulaciju onoga što su smatrali bitnim za religijsku svijest i u odricanju od bilo kakvih pretenzija na ponudu teorijskog opravdanja njezinih pretpostavljenih objekata. Što god se drugo moglo reći o potonjem, oni nisu spadali u područje racionalnog istraživanja.

Kada govorimo o filozofskoj pozadini Kierkegaarda, onda je svakako nezaobilazan G. W. F. Hegel. Prema njemu, prethodno navedeni, subjektivno usmjereni pristupi nisu bili adekvatni kao sredstvo za razumijevanje religije s filozofskog stajališta. Svojim je projektom nastojao dokazati da temeljna kršćanska načela predstavljaju temelj objektivne istine.

Od samih početaka svoje intelektualne karijere, Hegela je duboko zaokupljao status religijskog vjerovanja. Rani, neobjavljeni rukopisi pokazuju da je isprva bio sklon stavu koji je donekle podsjećao na Kantov. Tako se u početku pozivao na moral kao "kraj i bit sve religije", a sam je Isus bio prikazan kako zastupa Kantovu etiku koja je konačno bila

uvjetovana isključivo slobodnim korištenjem "univerzalnoga uma". Međutim, istovremeno je bio duboko skeptičan prema teološkim dogmama, smatrajući da one uključuju tvrdnje koje prkose racionalnoj vjerodostojnosti i koje su utemeljene na neprihvatljivom pokoravanju vanjskom autoritetu. Stoga ne iznenađuje što su Hegelove opsežne kritike "pozitivnosti" kasnijeg institucionaliziranog kršćanstva neki komentatori povezivali s napadima antiklerikalnih predstavnika prosvjetiteljstva koji su tipično bili usmjereni protiv kršćanstva. Ipak, to je bio samo privid. Čak i u ovoj fazi, njegov ton nije bio toliko odvojen od ironije ili ismijavanja koliko je bio izraz osobnog nezadovoljstva. U kasnijem razvoju svoje misli, Hegel je sve više težio tretirati teološke doktrine kao tvorevine ljudskog duha koje zahtijevaju pažljivo i suosjećajno istraživanje. Nisu se mogle jednostavno odbaciti kao proizvodi zastarjele ignorancije ili praznovjerja. Prema riječima značajnog rukopisa iz 1800. godine, došlo je vrijeme da se "ova sada odbačena dogmatika izvede iz... potreba ljudske prirode i tako pokaže njezina prirodnost i njezina nužnost" (Gardiner 2002, 42-43). Djelomično, to je značilo tumačenje religije kao povijesnog fenomena koji je bio izraz potencijala ljudskog uma u različitim fazama njegova razvoja

Međutim, Hegelov interes za povijest religijskih ideja nije bio ograničen na sferu empirijskog razumijevanja; imao je i dublji aspekt čija se važnost može cijeniti samo u kontekstu njegove metafizike. U svojim kasnijim spisima, Hegel je na religiju počeo gledati kao na način spoznavanja svijeta. Vjerovao je da se religija razvijala do točke s koje je postalo jasno da ona odražava temeljne uvide u cjelokupnu stvarnost. Osim toga, Hegel je tvrdio da su se prave implikacije tih uvida u potpunosti razotkrile tek unutar okvira njegove vlastite filozofije. Tamo su, prema njemu, bile predstavljene u jasnom i racionalno razumljivom obliku (Caputo 2008, 12).

Hegelov je sustav predstavljao radikalan i jasan odmak od uobičajenih načina na koje zamišljamo svijet oko sebe i društvo. Smatrao je da na svakodnevnoj razini prirodu doživljavamo kao nešto odvojeno od nas samih, što postoji potpuno neovisno, a druge ljude smatramo zasebnim bićima s kojima smo povezani isključivo izvana. Prema njegovu mišljenju, to je stvaralo probleme i teorijski, jer nam se svijet činio izvan spoznajnog dosega – poput Kantovih nespoznatljivih "stvari po sebi" – i praktično, dovodeći do otuđenja. U tom stanju, koje je Hegel nazvao "otuđenjem", pojedinac sebe vidi kao izoliranu jedinku prepuštenu vlastitim snagama i oblikuje načela djelovanja

temeljena samo na osobnoj prosudbi, podsjećajući na Kantovu ideju autonomije moralnog pojedinca koji je ovisan samo o vlastitoj racionalnoj prirodi.

Uspostava slavnog Hegelova „Sustava“, koji prožima velik dio Kierkegaardova opusa, može se promatrati kao kontinuitet s razvojem autorovih religijskih preokupacija. Ipak, bila bi pogreška pretpostaviti da je sustav izgrađen s namjerom da tek ponudi filozofsko opravdanje ili utemeljenje teoloških dogmi. Hegel je vjerovao da su tradicionalno shvaćene dogme zapravo pokazatelj unutarnjih proturječnosti u našem mišljenju i spoznaji, a njegova je filozofija imala zadatak te proturječnosti dijalektički prevladati. Da bismo shvatili zašto je to vjerovao, moramo ukratko prikazati obrise te filozofije u njezinu konačnom obliku (Golubović 2013, 42–43).

Bez obzira na svoj početni stav prema Kantovoj etici, Hegel ju je kasnije kritizirao. Smatrao ju je odrazom napetosti i podjela koje su se ponavljale u ljudskome iskustvu te su, kognitivno i moralno, izazivale nezadovoljstvo. Postavljalo se pitanje kako su te napetosti nastale i kako ih prevladati. Rješenje je pronašao u interpretaciji stvarnosti koja se oslanjala na pojam „apsolutnog duha“ ili „*Geista*“.

Iz Hegelove perspektive, ono što nam se čini stranim ili „drugim“ zapravo je izraz sveobuhvatnoga kozmičkog procesa u kojem i sami sudjelujemo, a čija je temeljna bit duhovna. Tako je u svojoj logičkoj teoriji Hegel pokazao da se istina stvari – „onakva kakva jest, bez ljuske“ – može prikazati univerzalnim kategorijama misli koje se razvijaju po „dijalektički“ nužnim zakonima. U svojim je filozofijama prirode i povijesti nastojao pokazati kako je duh, koji se izvorno očitovao kao otuđeni duh u prirodi, postupno realizirao svoj temeljni karakter kroz svijest ljudskih bića.

To se odvijalo na dvjema razinama. Na praktičnoj razini to se očitovalo u pojavi uzastopnih povijesnih društava koja su vodila stvaranju racionalno uređene zajednice. U takvoj zajednici pojedinac bi se subjektivno poistovjetio s njezinim objektivnim institucijama i dragovoljno bi se podredio njezinim moralnim zahtjevima. Okvir bi pravila i dužnosti bio shvaćen kao nešto što se podudara s njegovim vlastitim interesima kao slobodnoga i racionalnog bića koje traži ispunjenje. Na razini misaone refleksije, svijet bi se počeo promatrati kao proizvod uma čija se temeljna struktura zrcali u našim vlastitim misaonim procesima. Prema Hegelu, „cilj znanja... jest lišiti objektivni svijet koji nam se protivi njegove stranosti i, kako se kaže, u njemu se osjećati kao kod kuće; što ne znači

ništa drugo nego pratiti objektivni svijet natrag do pojma – do našeg najdubljeg ja." To znači da nam se stvarnost više ne bi činila neraskidivo neovisnom i vanjskom, a duh bi, posredstvom ljudske svijesti, došao do potpunoga i zadovoljavajućeg razumijevanja samog sebe (Gardiner 2002, 44–45).

Hegel je vjerovao da je potpuno ispunjenje spoznaje postignuto u njegovoj filozofiji. U svojim djelima je, objasnio kako ljudska misao napreduje kroz niz nepotpunih spoznaja prema "apsolutnom znanju". Pritom je, tvrdio je, uspio otkriti skriveno značenje religije. Za Hegela su religijske koncepcije u svom povijesnom razvoju pokazivale sve dublji uvid u duhovni značaj svijeta, dosegnuvši svoj vrhunac u kršćanstvu – "apsolutnoj religiji". Međutim, bilo je ključno shvatiti da je taj religijski uvid formuliran figurativnim, odnosno mitskim izrazima. Za Hegela, religija izražava istinu na razini predodžbe (*Vorstellung*), a filozofija je uzdiže na višu razinu pojma (*Begriff*). Doslovno shvaćene, religijske su doktrine bile racionalno neprihvatljive i podložne potpunom nerazumijevanju. Hegel je smatrao da je predodžba Boga kao transcendentnog bića, o kojem mi ljudi potpuno ovisimo, tek odraz načina razmišljanja koji je njegova filozofija nastojala prevladati. Ta ideja, koju je u svojoj *Fenomenologiji duha* nazivao "nesretnom svijesću", uključivala je projiciranje ljudskih potencijala – koje su ljudi, kao nositelji duha, trebali ostvariti na zemlji – u nezemaljsko "onostrano". Nije bila Hegelova namjera rehabilitirati, a kamoli opravdati, takve ideje.

S druge strane, ispravno shvaćena religijska vjerovanja mogla su se smatrati metaforičkim izrazima onoga što je Hegelova teorija konceptualno artikulirala. Tako su se kršćanske doktrine Pada i Otkupljenja kroz utjelovljenje Krista mogle tumačiti kao sukladne Hegelovim konceptima o tome kako duh prevladava unutarnje podjele, konačno se vraćajući sebi i postižući potpuno ispunjenje i razumijevanje svoje prirode kroz čovjeka.²⁵ U tom smislu, kršćanstvo nije bilo pitanje subjektivne vjere. Gledano na ovaj način, njegov se sadržaj mogao smatrati racionalno prihvatljivim i objektivno valjanim. Tako je, religija napokon pronašla svoje sigurno mjesto unutar Hegelova sustava. Za njega su razum i religija bili pomireni.

²⁵ Hegel je smatrao da Bog nije transcendentno biće u odvojenoj sferi izvan prostora i vremena, već apsolutni duh čiji se život dijalektički razvija u imanenciji prostora i vremena. Povijest je, prema Hegelu, Božja autobiografija – proces u kojem duh dolazi do samosvijesti, a čiji je središnji simbol kršćanska doktrina Utjelovljenja. Kršćanstvo je za Hegela bilo dio Sustava (Caputo 2008, 19).

No, što je zapravo značilo tvrditi da su sadržaji kršćanstva i hegelijanizma isti? Jedna je skupina Hegelovih sljedbenika, poznata pod nazivom „mladi hegelijanci“, preuzela na sebe zadatak da izvede stvarne implikacije ove tvrdnje. Primjerice, David Friedrich Strauss (1808–1874) u svojoj knjizi *Isusov život* (1835.) iznosi kritički prikaz priča iz evanđelja. Smatrao je da ih treba vrednovati unutar konteksta i „duha antičkoga svijeta i naroda toga vremena“. Pojam „Bogočovjeka“, koji je tajanstveno spajao nadnaravna i ljudska obilježja, bio je tipičan za način razmišljanja koji je svoje osnovne ideje mogao izraziti samo kroz konkretne i gotovo povijesne prikaze. Međutim, gledano iz perspektive filozofije i oslobođeno svoje mitološke pozadine, kršćanska bi se doktrina utjelovljenja trebala shvatiti kao simbol jedinstva duhovnoga i prirodnoga u razvoju čovječanstva. Drugim riječima, dualizam koji je opterećivao religijske dogme – prema kojima su Bog i čovjek pripadali potpuno odvojenim sferama postojanja – morao se zamijeniti spoznajom da se „božanska bit“ može ostvariti isključivo kroz ljudsko postojanje. Bog i čovjek zapravo su bili jedno, a kratak je bio korak do tvrdnje Ludwiga Feuerbacha (1804. – 1872.), da Bog religije nije ništa više nego eksternalizacija čovjekove vlastite prirode u imaginarnome i idealiziranom obliku. Konceptija dalekoga božanstva postavljenog nasuprot svijetu i božanstva koje zahtijeva poslušnost i obožavanje bila je iluzija. Prema Feuerbachu, čovjekovo navodno znanje o Bogu se u konačnici svelo na čovjekovo znanje o sebi.²⁶ Time je hegelovska težnja da se u racionalnim terminima potvrde religijske tvrdnje dosegla svoj vrhunac u teoriji koja je podrazumijevala njihovu zamjenu ili ekvivalentnost. Kako je Feuerbach sažeto rekao: tajna teologije konačno se pokazala kao antropologija (Gardiner 2002, 46-48).

²⁶ Bez obzira na Hegelove namjere, pisci mladohegelijanske škole pokazali su pronicljivije razumijevanje temeljnih posljedica njegove misli. Jaz između metafizičkog idealizma i humanističkog ateizma na prvi se pogled možda činio velikim; međutim, nije bilo teško uočiti kako je došlo do prijelaza, nakon što su se umjesto Hegelovih aluzija na djelovanje apsolutnog duha, uveli konkretni ljudski subjekti (Gardiner 2002, 50).

2.3. Subjektivna istina i unutarnje iskustvo pojedinca

Kierkegaardova je reakcija na razvoj događaja opisanih u prethodnom poglavlju bila složena. Slagao se s Kantovim prigovorima protiv pokušaja dokazivanja temeljnih načela kršćanstva teorijskim sredstvima i racionalnim dokazima. S druge strane, različiti pokušaji rješavanja problema koje je Kantova filozofija ostavila za sobom bili su, za Kierkegarda, neprihvatljivi. Razlog je tomu što su takvi pokušaji oduzimali vitalnost i srž kršćanstva ili ga čak pokušavali u potpunosti transformirati.

Kierkegaard se slagao s Kantovim inzistiranjem da su vjerska uvjerenja stvar vjere, a ne znanja. To je bio aspekt Kantova pristupa koji će on poprilično opširno, na svoj individualni način, istraživati. Međutim, jedan drugi aspekt Kantova odnosa prema religioznom Kierkegaard nije mogao prihvatiti. To je tvrdnja da se ograničenja teorijskoga ili spoznajnoga uma nekako mogu zaobići pozivanjem na um u njegovoj praktičnoj (etičkoj) sposobnosti. Ako su postulati praktičnoga uma (poput vjerovanja u Boga, slobodu, osobnu besmrtnost) nužno pretpostavljeni moralnoj svijesti, onda slijedi da je moral, a ne religija, središnji objekt ljudskoga zanimanja. Posljedica ovakvog zaključka jest da su povijesni aspekti kršćanstva zapravo periferni. Prema Kantu, nije važno je li Isus kao povijesna osoba zaista postojao, nego je važan samo moralni aspekt koji je predstavljao. No, kod Kierkegarda je taj jedinstveni povijesni događaj Utjelovljenja, koji će on nazvati Apsolutnim paradoksom, srž vjere. Poteškoće se još više naglašavaju hegelovskom težnjom da se dokaže kako je religija podložna interpretaciji koja ju pokazuje kao riznicu objektivne istine unutar Sustava.

Mnogi su se suvremeni teolozi složili s tvrdnjom da bi religijske ideje (posebice u njihovim arhaičnim i mitološkim fazama) trebalo tumačiti kao izražavanje sadržaja čije je skriveno značenje čekalo formulaciju unutar velikoga metafizičkog sustava.²⁷ No, za Kierkegarda je to značilo radikalnu reviziju kršćanstva i bilo je apsolutno neprihvatljivo. Prema njemu dio odgovora leži u nerazumijevanju strukture samoga sustava, a dio u

²⁷ Jedan od njih je bio i Kierkegaardov nekadašnji tutor, Martensen. Bio je impresioniran „najnovijom njemačkom filozofijom“ i tvrdio je da se kršćanstvo nema čega bojati od implikacije takve filozofije. Prema njihovom mišljenju, ova filozofija je demonstrirala kako se kršćanske istine mogu sačuvati netaknute i u potpunosti uskladiti se sa zahtjevima razuma pozivajući se na kategorije Hegelova sustava (Gardiner 2002, 51).

nerazumijevanju onoga što kršćanstvo istinski jest. Obje su vrste nerazumijevanja ukorijenjene u nesposobnosti da se shvati nešto što je, za Kierkegaarda, temeljno značajnije i što je zahtijevalo dublje razmatranje.

Kierkegaard kaže u jednoj od najpoznatijih rečenica iz *Postskriptuma* da smo zaboravili što znači postojati:

Moja je temeljna misao bila da smo u našem dobu, zbog velikog porasta znanja, zaboravili što znači postojati, i što znači unutarnjost, te da se nerazumijevanje između spekulativne filozofije i kršćanstva moglo objasniti na toj osnovi. Sada sam odlučio vratiti se što je moguće dalje, kako ne bih prebrzo stigao do religioznog načina postojanja, da i ne govorim o specifično kršćanskom načinu postojanja... Ako su ljudi zaboravili što znači religiozno postojati, nedvojbeno su zaboravili i što znači postojati kao ljudska bića; to se stoga mora izložiti. Ali prije svega to se ne smije činiti na dogmatski način, jer bi tada nerazumijevanje odmah preuzelo objašnjavajući napor u novo nerazumijevanje, kao da postojanje znači upoznavanje nečega o ovome ili onome. (Kierkegaard 2009, 163)

Ta se izjava može činiti zbunjujućom jer je razumno pretpostaviti da je postojanje inherentno čovjeku po sebi. Svatko tko je došao na ovaj svijet na neki način „postoji“. No, unutarnjost (*Inderlighed*) nije samo introspekcija nego sfera strastvene predanosti, subjektivne istine i odnosa s Bogom. To je potpuna suprotnost objektivnom „duhu“ kod Hegela. Postojati ne znači samo biti živ, nego biti angažiran u strastvenom procesu samospoznaje i graditi unutarnji odnos s Bogom. (Kierkegaard 2009, 37) Postojanje nije činjenica nego zadatak i borba. Pritom se ta misao ne odnosi na puko preživljavanje, već na način na koji smo skloni razmišljati o sebi ili voditi svoje živote. Smatrao je da se prepuštamo bezličnom i automatskom načinu svijesti koji je lišen vlastitog identiteta. Sve se nastoji sagledavati u apstraktnim terminima kao teorijske mogućnosti koje se mogu analizirati, razmatrati i uspoređivati (Gardiner 1996, 54). Kada bismo obraćali pozornost na vlastite stavove ili emocije, to bi bilo kroz veo zapamćenih izraza ili fraza koje gomilamo iz knjiga ili novina, a ne u izravnom suočavanju s vlastitim unutarnjim iskustvom. Time život postaje primarno stvar znanja, prikupljanja informacija i učenja napamet. S druge strane, život je (ili bi trebao biti) stvar djelovanja i donošenja odluka

koje nose pečat individualnih strasti i uvjerenja. To vrijedi jednako za nas kao i za Kierkegaardove suvremenike kojima se on direktno obraća. Kada bismo takvom suvremeniku postavili pitanje o pogledu na svijet, dobili bi unaprijed zadan odgovor i automatsku reakciju. Ljudi su zapamtili što trebaju reći, no nisu pridavali stvarno značenje riječima koje koriste. Kierkegaardovim riječima:

Komentari postaju toliko objektivni, a njihov doseg toliko sveobuhvatan, da na koncu postaje posve svejedno tko ih izgovara – što u smislu ljudskoga govora u potpunosti odgovara djelovanju 'iz principa'. Naposljetku će ljudski govor postati baš poput javnosti: čista apstrakcija. Više neće biti nekoga tko govori, već će objektivna refleksija postupno taložiti svojevrsnu atmosferu, apstraktnu buku koja će ljudski govor učiniti suvišnim, baš kao što strojevi čine suvišnim radnike. U Njemačkoj čak postoje priručnici za ljubavnike; tako će vjerojatno završiti time da će ljubavnici moći sjediti i anonimno razgovarati jedno s drugim. Postoje priručnici o svemu, i općenito govoreći, obrazovanje će se uskoro sastojati od doslovnoga poznavanja većeg ili manjeg kompendija zapažanja iz takvih priručnika, a pojedinac će se isticati razmjerno svojoj vještini u izvlačenju onog posebnog, baš kao što slogar izvlači slova. Stoga je sadašnje doba u osnovi razumno, možda u prosjeku zna više od bilo koje prethodne generacije, ali je lišeno strasti. Svatko je dobro informiran; svi znamo sve, svaki put kojim treba krenuti i sve alternativne smjerove, ali nitko nije voljan njime zakoračiti. Ako bi tko naposljetku i uspio nadvladati vlastitu refleksiju i djelovati, tisuću vanjskih refleksija odmah bi mu stvorilo otpor. Jer, samo se prijedlog o daljnjem razmatranju stvari prima s rastućim entuzijazmom, dok se prijedlog za akciju dočekuje s indolencijom. (Kierkegaard 1978, 104)

Takve je trendove pratila sklonost identifikaciji s apstraktnim pojmovima poput „čovječanstva“ ili „javnosti“, pri čemu su se ljudi masovno oslobađali individualne odgovornosti za ono što su mislili i govorili. Sigurnost se nalazila u pripadanju grupi, i što je veći broj ljudi bio u grupi, to je bila veća sigurnost. Slične trendove možemo pronaći i na razini praktičnoga ponašanja. Ljudi su spremni reći da čine stvari „iz principa“, no načela na koja su se pozivali dolaze iz vanjskoga, depersonaliziranoga autoriteta koji nije povezan s vlastitom unutrašnjošću. U tom smislu čovjek je mogao „učiniti bilo što – iz

principa – i izbjeći svaku osobnu odgovornost". Patrick Gardiner primjećuje kako se Kierkegaard koristi metaforom „trbuhozborstva“²⁸ kako bi opisao modernog pojedinca (Gardiner 2002, 53-55). Čovjek prestaje govoriti u svoje ime, te postaje medij kroz koji progovaraju apstrakcije poput „javnosti“, „objektivne znanosti“, „duha vremena“ ili „principa“. Ljudi su se sklonili u depersonalizirano područje ideja i doktrina umjesto da se suoče s činjenicom da je svatko na kraju odgovoran samome sebi za svoj život, karakter i pogled na svijet (Golubović 2013, 21). To je nazvao „specifičnom nemoralnosti doba“, što predstavlja perspektivu koju treba imati na umu dok se razmišlja o njegovoj filozofiji (vidi Gardiner 2002, poglavlje 3). Autentična egzistencija započinje prekidom tog trbuhozborstva i povratkom vlastitoj unutarnjosti.²⁹

Važno je napomenuti da se Kierkegaard nije protivio objektivnom istraživanju, iako su ga mnogi za to optuživali. Upravo suprotno, smatrao je da je metodička potraga za znanjem i korištenje znanstvene metode nešto hvalevrijedno kada se provodi u vlastitim okvirima. No, problemi nastaju kada ljudi dopuste „objektivnosti“ da se miješa u egzistenciju. Time objektivno istraživanje izlazi iz svojih okvira i ulazi u domenu subjektivnoga. Čineći to, izgubili su iz vida sebe kao jedinstvene pojedince i dopustili samoobmanu. Prihvatili su objektivni, depersonalizirani stav iz kojeg se sve promatra kroz općenitosti i beživotnu univerzalnost kolektivne misli. Razmatranje koje pripada unutarnjoj sferi osobnoga iskustva i autoriteta time je postalo vanjsko okruženje „reprezentacijskih ideja“, pri čemu su ljudske aktivnosti svedene na opće koncepcije koje su ih ispraznile od unutarnje vrijednosti i lišile ih značaja koji bi mogli imati iz osobnih subjektivnih stavova.

Kierkegaard je situaciju usporedio s nekim tko želi putovati Danskom, a služi se geografskom kartom Europe. Karta mu pokazuje gdje se Danska nalazi u određenom

²⁸ Kierkegaardov reperotar metafora u eseju *Dva doba* (vergl, glazbena kutija i slogar) služe kao opis gubitka subjektivnosti u „sadašnjem dobu“. Vergl i glazbena kutija ilustriraju automatizaciju govora. Pojedinač više ne stvara živu misao, već samo replicira društvene konvencije, čime je govor ispravan, ali lišen egzistencijalne težine. Metafora slogara pojašnjava krizu obrazovanja jer znanje se više ne doživljava kao unutarnja preobrazba (referirajući se na Sokratov model), nego kao puklo reproduciranje gotovih fragmenata informacija iz priručnika. U tom kontekstu je metafora trbuhozborstva vrhunac otuđenosti od egzistencije.

²⁹ Kierkegaard u *Postsriptu* piše kako su ljudi previše postali razmaženi kontemplacijom i to ih sprječava u strastvenoj akciji i življenju. Također, piše da smo postali „duhovi“ jer nemamo vlastiti život nego živimo život „svjetske povijesti“ čime aludira na Hegela. Znamo gdje Kina spada unutar Hegelova sustava, a ne znamo gdje mi spadamo u vlastitim životima. Kao pojedinci smo nesposobni i slabi i zato se udružujemo u „gomile“ (Kierkegaard 2009, 109–111).

mjerilu i u odnosu na druge zemlje, ali mu ne govori ništa relevantno za njegovu svrhu – a to je upoznavanje Danske (Gardiner 2002, 56).³⁰ Ta „specifična nemoralnost doba“ nije se odnosila samo na moralne stavove nego i na one religijske. Vjerska su se uvjerenja, prema Kierkegaardu, svela na čiste apstrakcije bez upućivanja na konkretne kontekste praktičnoga izbora koji bi im dali život i smisao. Filozofi su i teolozi vjerska uvjerenja prevodili na jezik teorijske terminologije i tretirali ih kao da odgovaraju objektivnim standardima istine. Tako su vjerska uvjerenja u potpunosti nadilazila subjektivne potrebe i stajališta pojedinih ljudskih bića. Ukratko, Kierkegaard zagovara povratak subjektivnosti, individualnosti i osobnom angažmanu u životu, vjeri i moralu, kao odgovor na ono što vidi kao previše objektivnan i apstraktan pristup tim pitanjima. Upozorava nas da prestanemo biti pasivni sakupljači znanja te da postanemo strastveni sudionici u borbi koju zovemo postojanje.

³⁰ Jaspersova filozofija, na neki način nudi „kartu“ različitih modusa postojanja (analiza Obuhvatnog). Kierkegaard ne negira potrebu postojanja „karte“, no smatra da je svaka beskorisna bez strastvenog putnika.

2.4. Metoda „neizravne komunikacije“

Analiza Kierkegaardova odgovara na krizu duha zahtijeva promišljanje o tome kako se suprotstaviti „specifičnoj nemoralnosti doba“ i ostvariti put prema autentičnosti. Način koji se pritom prirodno nameće jest sustavno preispitivanje svih vjerovanja i pretpostavki. No, Kierkegaard nas upozorava da tu postoji mogućnost „zamke“ i promašaja same biti problema. Taj bi put mogao biti prikladan kada bismo preispitali teorijske pozicije ili teze, ali ovdje je riječ o nečemu mnogo obuhvatnijem od određenoga skupa kognitivnih tvrdnji. U temelju je sveprisutan pogled na egzistenciju koji izvire iz subjektivnoga stava prema životu kojeg nije moguće promijeniti samo racionalnim preispitivanjem ili novom argumentacijom. Potrebno je približiti pitanje što znači biti ljudsko biće – za mene, za tebe, za svakoga ponaosob (Gardiner 2002, 56). To uključuje istinsko samoprepoznavanje, kroz autoritet unutarnjeg iskustva i kroz subjektivno razmatranje. Unutarnost nije bilo koji osjećaj nego temeljno iskustvo naše egzistencije. Tu mogu pripadati doživljaji tjeskobe, krivnje, očaja, ali i strast o kojoj Kierkegaard često piše.³¹ Upravo je unutarnje iskustvo ili unutarnost „pozornica“ na kojoj se odigrava drama egzistencije. To su fenomeni koji se mogu iskusiti samo iznutra, iz prvoga lica, te stoga izmiču svakoj objektivnoj analizi. S druge strane, subjektivno je razmatranje proces aktivnoga i strastvenoga promišljanja o tom iskustvu.³² To nije objektivna analiza nego osobno pitanje, to je djelatnost unutarnjosti. Treba prepoznati apsolutno sve što nas pokreće, ograničenja koja su nam nametnuta (bilo od društva, bilo od nas samih) i što nas je potaknulo da usvojimo određeni način života. Prema Kierkegaardu, takva se samospoznaja ne može postići gomilanjem apstraktnoga znanja nego putem metode koju naziva „neizravnom komunikacijom“. To je termin koji razvija još od svoje doktorske disertacije o ironiji kod Sokrata.

Neizravna je komunikacija jedan od ključnih pojmova u Kierkegaardovoj filozofiji i njegovu stilu pisanja. To nije samo stilski izbor nego duboko utemeljena filozofska metoda kojom je autor namjeravao postići svoje ciljeve. Ona ne predstavlja puko prenošenje informacija, nego strateški oblikovan diskurs čiji cilj nije podučavanje, već

³¹ O tjeskobi (Angst) Kierkegaard piše u *Pojmu tjeskobe*, o očaju i krivnji piše u *Bolest na smrt*, a o strasti odluke najviše u *Završnom neznanstvenom postskriptumu*.

³² Ovo je, na neki način, metoda osobnog i subjektivnog mišljenja koja je suprotstavljena Hegelovoj objektivnosti. Cijela knjiga *Završni neznanstveni postskriptum* jest primjer „subjektivnog razmatranja“. Pseudonim Johannes Climacus se ne predstavlja kao profesor već kao „subjektivni mislilac“ i humorist.

poticanje čitatelja na subjektivni angažman i unutarnju transformaciju. Metoda počiva na uvidu da se najdublje istine (one koje se tiču vjere, morala i egzistencije), ne mogu prenijeti izravno poput egzaktnih činjenica. Razlog tomu jest što te istine nisu objekt spoznaje, već način bivanja.

Ovdje je inspiraciju pronašao upravo u maloprije spomenutom Sokratu.³³ Poput grčkog filozofa, koji se služio majeutikom kako bi sugovornike prisilio da „porode“ istinu iz vlastite nutrine, Kierkegaard koristi pseudonime i ironiju kako bi stvorio distancu između autora i teksta (McCombs 2013, 14). Takav pristup onemogućuje čitatelju da pasivno prihvati „gotov rezultat“. Umjesto toga, on postaje sudionikom procesa u kojem mora samostalno preuzeti odgovornost za vlastitu egzistenciju. Kierkegaardove metode, dakle, služe buđenju egzistencije, pretvarajući čin čitanja iz kognitivnog u egzistencijalni događaj.

Razlozi za ovakav pristup su višestruki, no ovdje ćemo se osvrnuti samo na nekolicinu najvažnijih aspekata te metode. Prvi proizlazi iz Kierkegaardove kritike objektivnog, sustavnog znanja koje pretpostavlja da se istina može u potpunosti iscrpiti u apstraktnim pojmovima. Za njega je egzistencijalna istina subjektivna i mora je prisvojiti slobodan pojedinac. Ona se ne može objektivno posjedovati nego se živi i postaje. Drugi je razlog pokušaj izbjegavanja pasivnosti do koje često dovodi „izravna komunikacija“. Ako čitatelja želimo probuditi iz „dogmatskog drijemeža“, poslužimo li se Kantovom sintagmom, moramo ga potaknuti da se aktivno suoči s pitanjima vlastitoga postojanja. Treći se razlog odnosi na kritiku institucionaliziranoga kršćanstva koje je u njegovu razdoblju postalo prazna forma i tradicija. Za njega je kršćanstvo nešto što se strastveno živi, a to se nije moglo postići samo propovijedanjem ili površnim pripadanjem organiziranoj religiji.³⁴

Metode su neizravne komunikacije raznolike i još su uvijek predmet rasprave među filozofima koji proučavaju Kierkegaarda. Jedna je od manifestacija neizravne

³³ Jon Stewart u svojoj knjizi predstavlja Sokratovu misiju kao ključ za razumijevanje cjelokupnog Kierkegaardova opusa. Prema autoru, Kierkegaard je emulirao Sokrata do te razine da je htio postati „Sokrat Kopenhaga“. Također, prema autoru, Kierkegaard je na kraju svoga života vlastitu misiju opisao kao „sokratsku zadaću“. Korištene metode nisu bile samo ironija, majeutika, nego i dovođenje sugovornika u stanje aporije (Stewart 2015, 15-40).

³⁴ Ovakav „površan“ stav prema kršćanstvu je opisan sintagmom „kršćanski svijet“ ili „kršćanskost“.

komunikacije korištenje pseudonima. Kierkegaard je pisao pod brojnim pseudonimima,³⁵ pri čemu je svaki imao jedinstveni stil, perspektivu i vlastite stavove (Golubović 2013, 12-13). Kao autor za sebe je tvrdio da je nitko, kao da je mrtav ili beskrajno lagan u odnosu na težinu egzistencijalne sudbine čitatelja. Knjige su samo prilike da se čitatelji potaknu (ponekad je rabio riječ „zavedu“) i donesu odluke za sebe. To nije „beskonačna ironija“ šaljivca, nego egzistencijalna ironija. Riječ je o ironiji čovjeka koji je tražio način da probudi kršćansku strast u svojim čitateljima, a da se pritom ne postavi između pojedinca i Boga (Golubović 2013, 59). Neizvjestan učinak proizveden pseudonimima izaziva egzistencijalni pokret kod čitatelja. Ovakva je strategija omogućila da se ideje predstave iz različitih motrišta, a da se Kierkegaarda izravno ne identificira s ponuđenim stajalištima. Na čitatelju ostaje da sam, u slobodi, preuzme odgovornost za vlastito opredjeljenje prema iznesenim mislima (Caputo 2008, 15).

Ostale manifestacije neizravne komunikacije nisu toliko predmet rasprave i o njima je postignut konsenzus. Riječ je o upotrebi ironije i sarkazma kako bi se potkopale uobičajene pretpostavke i potaknuo čitatelj na dublje preispitivanje. Također se koristio sokratskim dijalogom u kojem nije nudio uvijek odgovore, nego je vodio čitatelja kroz proces samootkrivanja. Krajnji cilj neizravne komunikacije nije bio zbuniti čitatelja, nego ga dovesti do trenutka u kojemu sam mora donijeti odluku o najvažnijim životnim pitanjima. To čini koristeći se književnim strategijama i tehnikama kako bi čitatelja uznemirio, zbunio i natjerao da preispita stvarnost. Uvijek postavlja provokativna pitanja i navodi usporedbe kako bi čitatelja učinio nelagodnim u njegovoj sigurnosti i kako bi mu oduzeo „tlo pod nogama“.³⁶ Koristi razne slike koje čitatelja motiviraju na samoispitivanje: on će naslikati sliku, a zatim pitati što nije u redu sa slikom? On će od nas tražiti da zamislimo određene situacije i onda će te iste situacije dovoditi do krajnjih granica. Stalno potiče čitatelja da radi na donošenju prosudbi ili da pronalazi alternative određenom skupu vjerovanja (Ferreira 2009, 12). Inspiriran svojom doktorskom disertacijom o Sokratu, Kierkegaard se koristio sličnom metodom kako bi čitateljima pomogao da bolje razumiju vlastitu situaciju i motivaciju, čime izbjegava (ili barem pokušava izbjeći) didaktičnost koja je bila svojstvena „objektivnim“ diskursima. Njegova

³⁵ Npr. Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus, Anti – Climacus i mnogi drugi.

³⁶ Kierkegaardova djela puna su izazova, postavljena kroz satiru, sarkazam i humor; to su strastvene polemike. Ali uvijek postoji komplementarna ili temeljna suosjećajnost (Ferreira 2009, 12).

namjera nije bila čitatelju pružiti mnoštvo novih činjenica što bi bilo svojstveno profesoru, niti je želio prisiliti osobu da prihvati mišljenje, uvjerenje ili vjerovanje na osnovu autoriteta. Naprotiv, ideja je bila prići osobi neizravno. Cilj je bio, koristeći se njezinom maštom, empatijom ili interesom, potaknuti je da sama, na osobni i neposredni način, preispita vlastita gledišta. To je činio istodobnim izazivanjem emocionalnih temelja nekog vjerovanja, ali i praktičnih implikacija tog istog vjerovanja; istodobno pokazujući i kako bi se te implikacije razlikovale kada bi osoba imala neko drugo vjerovanje ili pristup. Na taj način ljudi sami, kao rezultat unutarnje refleksije, mogu zakoračiti natrag i napraviti radikalni izbor između ostanka tamo gdje jesu ili odluke za temeljitu promjenu (Gardiner 2002, 56-57). Ljudi su, prema Kierkegaardu, često zarobljeni u vlastitom pogledu na svijet i uvjereni u njegovu ispravnost. Stoga su skloni interpretirati sve što im se događa kroz prizmu tog pogleda, bilo da im to olakšava život ili ih svjesno vodi u samoobmanu. Kierkegaardov genijalni uvid je ovdje predvidio ono što će kasnije psiholozi nazvati „samoispunjavajuće proročanstvo“. To bi značilo da ako osoba čvrsto vjeruje u nešto, čak i ako to nije objektivna istina, njezino ponašanje i percepcija će biti oblikovani tim vjerovanjem. Na taj će način spomenuto vjerovanje dovesti do ostvarenja „proročanstva“. Kierkegaard je uvidio da takva tendencija vodi ljude u zabludu, no da istovremeno pruža i ključ za buđenje kroz korištenje neizravne komunikacije.

Ukratko, na neposredan način, Kierkegaard traži da pojedinac spozna svoju apsolutnu odgovornost i slobodu za svaki aspekt svoje unutarnje egzistencije prikazujući dvojaki aspekt (unutrašnji i vanjski; subjektivni i objektivni) svakog vjerovanja, stava ili pogleda. Kada pojedinac samostalno, koristeći „neizravnu komunikaciju“ shvati dvojaki aspekt onda može jasno vidjeti apsolutni primat unutarnjega ili subjektivnog svijeta (McCombs 2013, 61). Ova Kierkegaardova tvrdnja izražava jedan od temeljnih aspekata njegove filozofije i njegove "neizravne komunikacije": "Iluzija se nikada ne može uništiti izravno, a samo neizravnim sredstvima može se radikalno ukloniti" (Kierkegaard 2000b, 458). Možemo zamisliti klasičan primjer nekoga tko čvrsto vjeruje da se sreća krije u stjecanju bogatstva i slave. Izravno im reći da griješe možda neće biti učinkovito jer su njihova uvjerenja duboko ukorijenjena. Dapače, takav bi pristup vjerojatno naišao na nerazumijevanje ili možda i otpor. No, posegnemo li za neizravnom komunikacijom kroz priču, otvaramo prostor u kojemu subjekt sam, bez vanjskog pritiska, može doći do istine.

Priča se može fokusirati na iznimno bogata i slavna pojedinca, koji unatoč svim vanjskim pokazateljima uspjeha, živi u osami i patnji. Možda čak i otkriva prazninu u svom životu koji je ispunjen samo materijalnim i prolaznim. Takva naracija nije direktna kritika nego prikaz posljedica određenoga životnog stava i može potaknuti osobu da samostalno razmisli o definiciji sreće. Priča otvara prostor za unutarnji dijalog i preispitivanje, a pojedincu dopušta da sam dođe do zaključka, umjesto da mu se zaključak nameće.

Kierkegaardova ideja o neizravnoj komunikaciji u filozofiji bila je revolucionarna u njegovo vrijeme i ostaje relevantna danas.³⁷ Potiče nas da razmišljamo izvan okvira logičkih argumenata i objektivne znanosti te da istražujemo druge načine kako pomoći ljudima da dođu do potpunijeg razumijevanja sebe i svijeta oko sebe.³⁸

³⁷ Potrebno je napomenuti da Kierkegaardova originalnost u neizravnoj komunikaciji ne leži u izumu pojedinih metoda koje smo spomenuli, već u sustavnom i dosljednom kombiniranju tih metoda. Također, originalnost leži u njihovoj primjeni s jedinstvenim egzistencijalnim ciljem, a to je poticanje čitatelja na subjektivnu odluku.

³⁸ Kierkegaardovo genijalno korištenje neizravne komunikacije premašuje okvire ovoga rada, no svakako treba spomenuti dvije knjige koje obrađuju njegove parabole i korištenje humora: Søren Kierkegaard, *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*, ur. Thomas C. Oden (Princeton University Press, 2020). i Søren Kierkegaard, *Parables of Kierkegaard*, ur. Thomas C. Oden (Princeton University Press, 1989).

2.5. Sfere egzistencije

Kierkegaardova rana djela – *Ili -ili* (1843.), *Strah i drhtanje*³⁹ (1843.) i *Stadiji na životnom putu* (1845.) pripadaju fazi „estetskih“ djela. Ona su primjer „neizravnog“ pristupa koje je za Kierkegarda bilo iznimno važno. U njima predstavlja suprotstavljene poglede i stilove života na maštovit, gotovo poetski način koji je osmišljen kako bi pokazao imanentnu logiku svake pojedinačne perspektive. Čitatelj koji istražuje ova djela aktivno participira ulazeći u umove likova kao što to čini u romanu ili drami. Da bi situacija bila još zanimljivija, Kierkegaard se nikada ne obraća izravno čitatelju kao autor, nego to čini putem različitih pseudonima pod kojima su knjige objavljene. Poput upotrebe persone u starogrčkim kazalištima, Kierkegaard vješto i na intiman način prenosi različite poglede na život, dok istodobno, prepušta čitatelju da izvlači vlastite zaključke iz onoga što mu je priopćeno. Takva upotreba pseudonima nije samo književni alat, nego primjer metode neizravne komunikacije. Različiti pogledi „govore sami za sebe“, a da Kierkegaard ne arbitrira u korist jednoga od njih. Upravo kroz te razrađene poglede ili perspektive svojih pseudonima, Kierkegaard razlikuje tri osnovna načina ili „sfere“ egzistencije: estetsku, etičku i religioznu.⁴⁰ Kontrast između estetskoga i etičkoga najjasnije dolazi do izražaja u *Ili-ili*, a između etičkog i religioznog u *Strahu i drhtanju*. Iz tog se razloga pozornost može usmjeriti upravo na ova djela. Naravno, treba napomenuti da se tri „sfere“ egzistencije mogu pronaći kroz cijeli Kierkegaardov opus. Međutim, dubinska analiza svih njegovih djela bila bi pothvat kolosalnih razmjera i izvan okvira ove disertacije. Dodatnu složenost donosi činjenica da su te sfere širokog raspona i uključuju ogromnu količinu autobiografskog sadržaja koji se počeo otkrivati tek nakon objave njegovih dnevnika (Gardiner 1996, 60). Ipak, djela koja se ovdje analiziraju najjasnije artikuliraju predmetnu problematiku i dostatna su za ciljeve ovog rada.

³⁹ U djelu *Ili – ili* možemo prepoznati estetsku i etičku sferu, a u djelu *Strah i drhtanje* religioznu sferu postojanja.

⁴⁰ Pristup Kierkegaardu kroz „sfere egzistencije“ jest tradicionalan i općeprihvaćen u literaturi. No, neki ga tumači, poput Jona Stewarta, smatraju ograničavajućim. Stewart tvrdi da je takav pristup postao neka vrsta klišeja te da je pretjerano shematičan i time ne odražava bogatstvo Kierkegaardove misli. Prema Stewartu, „sokratska zadaća“ koja se temelji na ironiji i ostalim alatima je središnja nit koja pruža kontinuitet kroz Kierkegaardove spise (Stewart 2015, 8–12). Autor ovoga rada smatra taj pristup puno boljim od klasičnog.

2.5.1. Estetska i etička sfera postojanja u djelu *Ili-ili*

Ili-ili opsežna je knjiga u dva sveska. To je prva knjiga u kojoj Kierkegaard koristi pseudonime, a učinila ga je slavnom osobom nakon što je potvrđeno da je on autor dvije godine nakon izlaska knjige. Knjiga je, naime, postala uspješnica (*bestseller*) (Ferreira 2009, 18). *Ili-ili* bavi se prvim dvjema sferama postojanja, a to su estetska i etička sfera. U njima je, najšire govoreći, prikazano kretanje osobnosti iz života traženja užitaka prema principijelnom i etičkom postojanju. Treća sfera postojanja koja se nalazi iznad etičke samo je naznačena na kraju knjige. Riječ je o životu vjere i o religioznoj sferi. Prvi svezak istražuje značenje estetskoga postojanja i pokazuje zašto je ono u konačnici osuđeno na neuspjeh (Caputo 2008, 22–23).

U ovom djelu možemo vidjeti sve aspekte neizravne komunikacije koju smo u prethodnim poglavljima opisali. Za početak, urednik je knjige Victor Eremita⁴¹ (Viktor Pustinjač) i on tvrdi da je djelo poput kineske slagalice kutija unutar kutija. Prvi svezak sadrži zapise osobe koja je nazvana samo „A“, a završava poznatim *Dnevnikom zavodnika* Johannesava Zavodnika. Te zapise je Victor „slučajno“ otkrio u jednom starom sekretaru (pisaćem stolu).⁴² Drugi svezak su zapisi osobe koja je nazvana „B“ čije ime saznajemo. Riječ je o sudcu Wilhelmu koji je poslao tri pisma osobi „A“. Posljednje od tri pisma sadrži propovijed koju je sudcu poslao prijatelj svećenik s udaljenih pustopoljina sjeverne Danske.⁴³ Upotrebom čak pet pseudonimnih likova u knjizi, situacija postaje vrlo zamršena. Postavljala su se mnoga pitanja u vrijeme izlaska knjige, a postavljaju se i do današnjeg dana. Je li moguće da je *Dnevnik zavodnika* zapravo djelo osobe „A“ koja je previše posramljena da prizna autorstvo, jesu li A i B zapravo ista osoba u različitim stadijima života i je li cijela knjiga djelo samog Victora Eremita. Također, nakon uvida u Kierkegaardove dnevnike jasno se mogu pratiti određene teme iz njegova vlastitoga života u djelu *Ili-ili*.⁴⁴ Da bi stvar bila još kompliciranija, Kierkegaard se osobno uključio u javnu raspravu o pravom autoru, no objavio ju je pod pseudonimom „A. F.“. U toj je

⁴¹ Moguće je i: Pobjednički Pustinjač ili Zatvoreni Pobjednik (Ferreira 2009, 18).

⁴² Urednik otkriva svoj dugogodišnji interes za filozofsko pitanje: odnos između unutarnjeg i vanjskog. On preispituje „točnost one poznate filozofske teze da je vanjsko unutarnje, a unutarnje vanjsko“ i tvrdi da u tim slučajno otkrivenim papirima pronalazi neka „opažanja“ koja se odnose na njegovo filozofsko pitanje, nadajući se da će dobiti uvid iz „životu dvojice ljudi“, koje naziva „A“ i „B“ (Ferreira 2009, 19).

⁴³ Ovo je moguća referenca na Kierkegaardovog oca.

⁴⁴ Zanimljivo je da je Kierkegaard kasnije izjavio kako je *Dnevnik zavodnika*, dio djela *Ili-ili*, imao namjeru odbiti Regine Olsen (Caputo 2008, 24).

raspravi tvrdio da nije vrijedno truda baviti se pseudonimima i da je bolje pažljivo čitati knjigu i sam donositi zaključke (Caputo 2008, 23-24).

Estetski i etički stadij najjasnije su prikazani u djelu „*Ili-ili*“. Stajališta su prikazana u obliku skupova radova i pisama. Predstavnik estetske pozicije naziva se „A“, a predstavnik etičke pozicije naziva se „B“. Radovi predstavnika estetske pozicije pokazuju raznolikost stilova i bave se različitim temama koje se često ne čine povezanim; kao da im je namjera izazvati zbunjenost. Tu nalazimo razne aforizme, osobna zapažanja, rasprave o *Antigoni*, Mozartovu *Don Giovanniju* i o Goetheovu *Faustu*, a završavaju dnevnikom zamišljenog zavoda. Raspršenost i prividan nedostatak smjera su možda svojstveni problemima koji proizlaze iz gledišta osobe „A“. S druge strane, pripadnik etičke pozicije, koji se predstavio kao sudac, potpuna je suprotnost. „B“ piše promišljenu i ozbiljnu prozu koja ostavlja dojam kao da je osmišljena kako bi istakla „briljantnost“ autora. Istodobno, služi kao kritika na gledište osobe „A“. Proza autora pod nazivom „B“ napisana je u dva dugačka pisma. Prvo je pismo rasprava o značaju braka, a drugo je naslovljeno kao „*Ravnoteža između estetskog i etičkog u sastavu ličnosti*“. Upravo u drugom pismu ono što Kierkegaard ima na umu dobiva opći i sveobuhvatni izraz.

Neki su autori podjelu na estetsko i etičko interpretirali unutar poznatijih kontrasta, npr. hedonizam i konvencionalni moral ili kantovska distinkcija između osjetilne sklonosti i imperativnih zahtjeva uma. Odjeci jednog i drugog mogu se pronaći u Sučevim („B“) mislima. Ipak, *Ravnoteža* je složen i bogat spis u kojemu se mnoštvo ideja nalazi vrlo gusto zbijeno, tako da nam tako jednostavne dihotomije, poput gore navedenih, ne mogu biti pouzdan vodič. Na početku Sučeva pisma uživanje je predstavljeno kao glavni interes estetskog života, no brzo postaje jasno da to nije potpuna karakterizacija. Esteticizam može poprimiti različite oblike i očituje se na različitim razinama sofisticiranosti koje prelaze granice puke potrage za užitkom radi užitka.⁴⁵ Mnogi stavovi podsjećaju na romantičarske stavove 19. stoljeća, a ne na hedonizam povezan s dijelom filozofske literature 18. stoljeća. Slično je i s etičkom sferom. Ovdje se govori o važnosti dužnosti i odgovornosti, no pogrešno bismo shvatili Kierkegaardovu cjelokupnu etičku sferu ako

⁴⁵ Potrebno je i napomenuti ovakvo čitanje: iako se komentatori izražavaju kao da prvi svezak predstavlja „ili“, a drugi svezak „ili“, činjenica da se cijeli naslov pojavljuje na naslovnici oba sveska sugerira da bi moglo postojati „Ili-ili“ unutar svakog sveska, možda čak i nekoliko unutar svakog sveska (Ferreira 2009, 19).

bismo prepostavili da se ona može svesti na poštivanje društveno prihvaćenih pravila ili Kantovih moralnih imperativa (Gardiner 2002, 59-60).

2.5.2. Estetska razina

Dakle, u djelu *Ili–ili* susreću se dva različita životna pristupa. Prvi, nazvan "A", predstavlja narcisoidno, odnosno estetsko postojanje. Njegov se život u potpunosti vrti oko pružanja užitka samome sebi – od najjednostavnijih tjelesnih užitaka do najprofinjenijih umjetničkih, i ne obazire se na posljedice za druge. Nasuprot tome, "B", sudac, sretno oženjen muškarac, brani načela etike i osjećaj dužnosti prema zakonu.

Osoba koja živi estetskim načinom života živi „za trenutak“ u smislu zabave, uzbuđenja ili interesa. Ona nema kontrolu nad sobom ni nad svojom životnom situacijom i ne posvećuje se ničem trajnom ili dugoročnom. Takva osoba nema stabilnosti ni fokusa, mijenja smjer prema raspoloženju ili okolnostima, a na nju utječu vanjski čimbenici kojima često pripisuje odlike sudbine, sreće ili nesreće. Kierkegaardovim riječima, život estete je: „kao vještije pismo iz kojeg se jedan smisao može dobiti sada, a drugi onda, ovisno o tome kako se okreće“ (Kierkegaard 1987b, 231).⁴⁶ On nema čvrsto i postojano „ja“. Njegovo je „ja“ raspršeno u nizu nepovezanih trenutaka i ovisi o vanjskim podražajima (Collins 1983, 55). Ne bira samoga sebe, već dopušta da ga okolnosti biraju. Ipak, nije nužno da takvom osobom upravljaju samo impulsi, što se može vidjeti iz dnevnika zavođenja estetske osobe A.⁴⁷ Iz dnevnika se vidi da može biti i refleksivan i proračunat, međutim ako usvoji dugoročne ciljeve ili odluči slijediti određene principe, to čini u „eksperimentalnom“ duhu. Nastavit će samo dok mu se ideja sviđa, a odustat će ako se umori, ako mu dosadi ili mu se ukaže neka zanimljivija perspektiva. Tako se život zamišlja u smislu mogućnosti uživanja, a ne projekata ili ideala koje treba realizirati. S epistemološkoga gledišta ovdje nije riječ samo o hedonizmu nego o specifičnom načinu promatranja stvarnosti. Temeljna kategorija estetske spoznaje nije „istinito“ ili „dobro“ nego „zanimljivo“. Estetski subjekt promatra svijet kao niz nepovezanih fenomena koje treba estetski oblikovati. On ne želi spoznati objekt u njegovoj biti (jer bi to zahtijevalo obvezu), već ga želi „kušati“ u njegovoj pojavnosti. Time estetska svijest ostaje

⁴⁶ Ovdje Kierkegaard uspoređuje estetski i etički stadij: „Usporedimo sada etičkoga i estetičkoga pojedinca. Glavna razlika, oko koje se sve okreće, jest u tome što je etički pojedinac proziran samome sebi i ne živi 'u plavetnilu' kao što živi estetički pojedinac. Iz te razlike proizlazi sve ostalo. Osoba koja živi etički vidjela je sebe, poznaje sebe, prožima cijelu svoju konkretnost svojom svijješću; ne dopušta neodređenim mislima da se vrzmaju po njoj, niti primamljivim mogućnostima da je dekoncentriraju svojim opsjenarstvom. Takva osoba nije poput „vještijeg pisma“ koje vam, ovisno o tome kako okrećete stranice, pokazuje čas jednu, čas drugu sliku. On poznaje sebe (Kierkegaard 1987b, 231).

⁴⁷ Naravno, pod uvjetom da je *Dnevnik* napisala osoba „A“. No, ovo je najčešća interpretacija.

zarobljena u „trenutku“ bez mogućnosti da uspostavi kontinuitet koji je nužan za istinu ili etički identitet.⁴⁸

To su stavovi koje zastupa sudac (osoba „B“) i on vjeruje da je to najbolji prikaz estetskog gledišta. Kako on kaže, esteta „očekuje sve izvana“. Takav pristup svijetu nije aktivan nego pasivan jer je njegovo zadovoljstvo podložno uvjetima koji nisu ovisni o njegovoj volji, odnosno nema kontrolu nad njima. Takva podložnost kontingentnom može poprimiti razne oblike. Ponekad je to oslanjanje na „vanjske“ čimbenike poput imovine, moći ili naklonosti drugih ljudi, ali i na zdravlje i fizičku ljepotu pojedinca. Njegov je način života vezan za stvari koje su nesigurne, prolazne ili kvarljive i nikakva volja nikada ne može jamčiti za njihovo postizanje ili očuvanje – čak i ako ih privremeno posjeduje. Ako izgubi ono što mu donosi zadovoljstvo – a samo je pitanje vremena – može mu se činiti da je njegov smisao postojanja nestao (barem privremeno). Obilježje je estetskog pojedinca to što ne nameće smislen obrazac svom životu nego dopušta da „ono što se dogodi“ djeluje i upravlja njime. Ponekad, estetski pojedinac unutarnjom refleksijom može shvatiti da njegov život počiva na nesigurnom temelju što ga može dovesti do očaja i besmisla. Tako sudac piše „svaki estetski pogled na život jest očaj i svatko tko živi estetski jest u očaju, znao on to ili ne. Ali kada se to spozna... tada se javlja viši oblik postojanja kao imperativni zahtjev“ (Kierkegaard 1987b, 201).

Tek sada dolaze razorne posljedice koje iznosi sudac na račun estete. Estetski pojedinac koji shvati da mu život počiva na nesigurnom temelju ima priliku prepoznati da je „viši“ oblik postojanja apsolutna potreba. Ipak, postoji mogućnost da se takva spoznaja potisne ili ignorira. To se događa u slučaju kada je esteta previše ukorijenjen u vlastitom načinu života i razmišljanja te se jednostavno ne uspijeva osloboditi. Tada se koristi nizom strategija kojima nastoji spriječiti da istina utječe na njega. Jedna je od strategija pokušati prevladati svoje unutarnje nezadovoljstvo različitim vrstama aktivnosti ili uloga – npr. postati ugledni poslovni čovjek koji uporno obavlja svoj posao. No, postoji i podmukliji način izbjegavanja spoznaje tako da esteta interpretira svoje stanje kao nemogućnost izbora i promjene. Čudnom modifikacijom estetske pozicije, čovjek može početi tretirati tugu (a ne zadovoljstvo) kao smisao svojega života. Na iskrivljen i perverzan način može se zadovoljiti mišlju da je to barem nešto što ne može nikada izgubiti – to je stanje na

⁴⁸ Pojam zanimljivog (*det Interessante*) ključna je estetska kategorija koja označava ono što privlači pažnju, ali ne zahtijeva moralnu odluku (Kierkegaard 1987a, 308-310; Gardiner 2002, 46).

koje je osuđen, koje mu je predodređeno i koje proizlazi iz same prirode stvari. Tu nesreću može racionalizirati pa ju pripisati nečemu u svom karakteru ili svojoj okolini; možda ima „tužnu narav“ ili su ga drugi loše tretirali. Racionalizacija se može izraziti kroz veličanstvene etikete poput „nesretnog pojedinca“ ili „tragičnog junaka“, što podsjeća na romantičarski *Weltschmerz*. U takvim je idejama moguće pronaći lažni spokoj, a čovjek se njima može čak i tiho ponositi. Konačni je ishod „potpuni fatalizam, koji uvijek ima nešto zavodljivo“ (Gardiner 2002, 61-62).

Konačni fatalistički stav pojedincu omogućuje prešutno oslobađanje od odgovornosti za svoje stanje kao i od obaveze da poduzme bilo kakvu radnju. Međutim, to nije ništa više od paravana iza kojeg se skriva odlučnost da ostane u fazi iz koje bi se mogao osloboditi. Kierkegaardova analiza estetskog stadija vrvi genijalnim psihološkim spoznajama i suptilnim detaljima koji prkose kratkom sažetku. No, upravo takva „elastičnost“ prilikom definiranja estetske sfere ima dvojake posljedice. Jedna je njegova sposobnost da ukazuje na neočekivane veze između naizgled različitih fenomena i da dolazi do vrijednih zaključaka. No, svaki se čitatelj može pitati, s potpunim pravom, postoji li išta što se (uz malo domišljatosti) ne bi moglo protumačiti kao „estetsko življenje“. To nije jedini problem na koji nailazimo prilikom čitanja *Ili–ili*. Naime, nije uvijek jasno govori li Kierkegaard o „estetskom življenju“ ili „estetskoj svijesti“ u općim terminima ili je zaokupljen nekom od njezinih specifičnih manifestacija koje su bile relevantne za njegovo doba. Nema sumnje da se njegove spoznaje o vlastitom razdoblju i kulturi mogu odnositi i na suvremene struje mišljenja i ponašanja.

Kako i sam naslov implicira, knjiga je zamišljena kao prosvjed protiv Hegelove dijalektike svijesti (Golubović 2013, 41-42). Prema hegelijanskoj dijalektici, različiti oblici svijesti slijede jedan za drugim u dijalektički nužnom slijedu, pri čemu se suprotstavljena stajališta pomiruju na višim stupnjevima progresivnoga razvoja univerzalnog uma ili duha. Kod Kierkegarda prijelaz iz jednog načina postojanja u drugi odvijao se na potpuno drugačiji način. Mogao se postići samo neograničenim i osobnim izborom između alternativa. Alternative su se morale smatrati konačno nespojivima i nisu se mogle „pomiriti“ ili „harmonizirati“ unutar nekog višeg uvida.

Ipak, slika estetske i etičke sfere nije u potpunosti oslobođena hegelovskog prizvuka. Prijelaz na etičku sferu iz estetske tretira se kao progresivni duhovni pokret. Krize koje

se javljaju u estetskoj svijesti „zahtijevaju“ usvajanje novog oblika života. Sučevim riječima, koje podsjećaju na Hegela: "dolazi trenutak u čovjekovom životu kada je njegova neposrednost, takoreći, sazrela i duh zahtijeva viši oblik u kojem će se shvatiti kao duh" (Kierkegaard 1987b, 169). Također, Kierkegaard piše da etičko ne „uništava estetsko“ koliko ga „preobražava“ (Kierkegaard 1987b, 226).⁴⁹ To ne znači da etičar ne uživa u ljepoti, ljubavi ili umjetnosti. Upravo suprotno, već ih sada postavlja u viši smisleni oblik braka, dužnosti i odgovornosti. Užitak nije više sam sebi svrha, nego dio cjelovitog i ispunjenog života. Na idućim ćemo stranicama malo detaljnije razmotriti odnos Kierkegaardove i Hegelove „dijalektike“ i produbiti egzistencijalnu vrijednost djela *Ili–ili*.

„Načela“ besprincipijelnoga života estete prikazana su ponekad kao niz aforizama, a ponekad na humorističan i ironičan način. Nesumnjivo je da je velik dio namijenjen kao kritika hegelovaca jer se Kierkegaard poigrava idejom da je pokretački princip „Sustava“ zapravo moć negativnog, utjelovljena u principu proturječja. Kretanje je opisano kao negacija prethodne afirmacije. Tako u svojoj *Logici*, Hegel započinje dijalektiku s konceptom čistog *bitka* – najopćenitijim konceptom koji ne sadrži nikakve pretpostavke – te prelazi na njegovu negaciju, "ne-bitak", što omogućuje prijelaz na "postajanje" (Caputo 2008. 24-25). I čisti bitak i čisto ništavilo nepokretne su apstrakcije, dok se stvarni i konkretni svijet sastoji od postajanja, koje je jedinstvo bitka i ne-bitka. Hegel pokušava započeti bez pretpostavki (ništa ne pretpostavljajući) i završiti uključivanjem svega (konačnosti) u konkretno utjelovljenu ideju (konkretno univerzalno). Dijalektički je rezultat više jedinstvo afirmacije i negacije, koje su poništene u svom apstraktnom suprotstavljanju jedna drugoj i uzdignute u više i konkretno jedinstvo. Jezikom koji je postao popularan pod utjecajem Marxa, "sinteza" je više jedinstvo "teze" i "antiteze". Cijena koju treba platiti za ovo pomirujuće jedinstvo jest imati hrabrost za negaciju.

Za osobu „A“ negativnost je previsoka cijena pa je pronašla, linijom manjeg otpora, manje zahtjevno rješenje. On jednostavno ne prihvaća tezu i time izbjegava udarce

⁴⁹ Sudac Wilhelm odlučno poriče da se „etičko potpuno razlikuje od estetskog, i da ga, kada napreduje, potpuno poništava“ ; naprotiv, „sve se ponovno vraća, ali preobraženo [jer] samo kada osoba sama živi etički, njen život poprima ljepotu, istinu, smisao, sigurnost“. On snažno inzistira na tome da etičko „ne želi uništiti estetsko, već ga preobraziti“ (Ferreira 2009, 25).

antiteze. Ako ne zauzme stav, ne mora trpjeti opoziciju ili proturječje. Ako ne donese odluku, ne mora snositi njezine negativne posljedice. Ako nije ni za što, ne mora biti ni protiv čega. Na ironičan način esteta nikad ne dopušta da se „zupčanici“ dijalektičkog stroja okrenu. On je smješten u sferi koja prethodi ili nadilazi područje primjene načela proturječja (Collins 1983, 119-125). Jednom kada se upustimo u igru takve stvarnosti, u kojoj vlada načelo proturječja, već smo gubitnici. U području aktualnosti „A“ je prisiljen birati, no što god izabrao – izgubit će. Kao što je opisano u jednom od poznatijih paragrafa djela *Ili-ili*, što god da odaberemo, na kraju ćemo požaliti:

Ako se oženiš, požalit ćeš; ako se ne oženiš, također ćeš požaliti; bilo da se oženiš ili ne oženiš, oboje ćeš požaliti. Vjeruj ženi, požalit ćeš; ne vjeruj joj, i to ćeš požaliti; bilo da vjeruješ ženi ili joj ne vjeruješ, požalit ćeš. Objesi se, požalit ćeš; ne objesiš li se, i to ćeš požaliti; objesiš li se ili se ne objesiš, oboje ćeš požaliti. To je, gospodo, srž i suština sve filozofije. Ja ne samo u određenim trenucima promatram sve aeterno modo (na vječan način), kako kaže Spinoza, već živim stalno aeterno modo. Mnogi misle da tako žive, jer nakon što su učinili jedno ili drugo, kombiniraju ili posreduju suprotnosti. Ali to je nesporazum; jer prava vječnost ne leži iza „ili/ili“, već pred njim. Stoga će njihova vječnost biti bolna sukcesija vremenitih trenutaka, jer će ih proždirati dvostruko žaljenje. Moja je filozofija barem laka za razumijevanje, jer imam samo jedno načelo, a čak ni od toga ne polazim. Ne polazim ni od kakvog načela; jer da polazim, požalio bih, a da ne polazim, i to bih požalio. Ako se, stoga, čini jednom ili drugom od mojih uvaženih slušatelja da u onome što kažem ima nešto, to samo dokazuje da nema talenta za filozofiju; ako se čini da moj argument ima ikakav napredak, i to dokazuje isto. Ali za one koji me mogu slijediti, iako ne napredujem, sada ću razotkriti vječnu istinu, po čijoj vrlini ova filozofija ostaje unutar sebe, i ne priznaje nikakvu višu filozofiju. Jer da sam polazio od svog načela, bilo bi mi nemoguće stati; jer da stanem, požalio bih, a da ne stanem, i to bih požalio, i tako dalje. Ali budući da nikada ne počinjem, tako nikada ne mogu ni stati; moj vječni odlazak istovjetan je mom vječnom prestanku. Iskustvo je pokazalo da filozofiji uopće nije teško početi. Naprotiv. Ona počinje s ničim i stoga uvijek može početi. Ali poteškoća, i za filozofiju i za filozofe, jest stati. Ta je

poteškoća u mojoj filozofiji otklonjena; jer ako netko vjeruje da kada sada stanem, zaista stanem, dokazuje da mu nedostaje spekulativni uvid. Jer ja sada ne stajem, stao sam u trenutku kada sam počeo. Stoga moja filozofija ima prednost kratkoće, a također ju je nemoguće opovrgnuti; jer ako bi mi se netko proturječio, ja bih nedvojbeno imao pravo proglasiti ga ludim.

(Kierkegaard 1987a, 38-39)

Rješenje je nikada se ne uhvatiti u takvu dijalektiku: „To je, gospodo, srž i suština sve filozofije“ (Caputo 2008, 26). To je mudrost vječnosti. Međutim, za estetu vječnost ne znači boriti se kroz „bolnu sukcesiju vremenitih trenutaka“ i tako se uzdići iznad ograničenih vremenitih gledišta kako bi se zauzeo viši pogled vječnosti – „ovo je nesporazum“. Esteta preferira vječnost koja leži nisko i nikada se ne upliće u vremensku pomutnju – „jer prava vječnost ne leži iza ili/ili, već pred njim“(Caputo 2008, 26).

To je maksima osobe „A“, odnosno njegovo polazište. No, obvezati se na polazište znači – požaliti (baš kao što bi požalio i da to ne učini). Kad bi imao polazište, to bi značilo da je u poretku. Ovaj vrlo besprincipijelan način djelovanja ne bi se trebao shvatiti kao strogo načelo, pravilo ili zakon. Uvijek ćemo požaliti što donosimo bilo kakve odluke ako ne zadržimo pravo da ih povučemo. Cijela je ideja u „esteticizmu“ odlučno se postaviti u područje neodlučnosti i slobode od izbora. Estetsko je postojanje delikatna umjetnost i ona zahtijeva nadarenu prirodu. Umijeće je strogo se držati sfere mogućnosti, s okom koje vidi mogućnosti posvuda dok se sklanja od oštih vjetrova aktualnosti. U Hegelovoj dijalektici cilj je sve dovesti do konačnog zaključka u sveobuhvatnom sustavu, što nije moguće za konačni, vremeni duh. Esteta „A“ oslobođen je te teške dužnosti. Ne mora stvari dovoditi do zaključka jer nikada zapravo ni ne počinje.

Dakle, paradoksalno je načelo estetskog postojanja bez principa izbjegavanje proturječnosti. Strategija za provedbu ovoga načela u prvom je svesku nazvana „metodom rotacije“. Za estetu korijen je svakog zla dosada. Čak i dokolica može biti „božanska“ dok god čovjeku nije dosadno. Strategija koju esteta pronalazi temelji se na agrarnoj analogiji, odnosno već spomenutoj rotaciji usjeva. Ova metoda nije samo strategija izbjegavanja dosade u životu, nego epistemološki nihilizam (Caputo 2008, 27-28). Odbijanjem da se bilo kojem događaju, osobi ili istini pridoda apsolutna važnost, esteta svjesno uništava znanje prije nego što se ono može ukorijeniti. To je „umjetnost

zaboravljanja“ kojom subjekt sprječava da stvarnost ostavi trag na njegovoj svijesti. Time esteta pokušava ostati suveren u svom svijetu, ali cijena je gubitak stvarnosti jer jedino što spoznaje su vlastite mentalne konstrukcije.⁵⁰ Kierkegaardov esteta ovu strategiju uspoređuje s agrikulturom. Naime, dobra žetva može se osigurati sadnjom istog usjeva na različitim poljima svake godine kako se tlo ne bi iscrpilo; to se naziva ekstenzivnom metodom. No, prava umjetnost življenja zahtijeva intenzivnu metodu – „plodored“ raspoloženja i situacija na istom polju vlastite svijesti kako bi se izbjegla dosada (Kierkegaard 1987a, 291-292). Međutim, ovakvo proračunato rotiranje razlikuje se od neposredne estetske strasti kakvu pronalazimo u liku Don Juana. Dok reflektivni esteta planira svoj zaborav, Don Juan jednostavno nema vremena za sjećanje. U ljubavnim stvarima, njegovo je umijeće bezazleno, čista senzualnost, gigantska strast lišena intrige. Kako Kierkegaard primjećuje, on je u Španjolskoj zaveo tisuću i tri žene – pri čemu je neparlost broja ključna jer sugerira nezaustavljivu silu (Kierkegaard 1987, 141-145).

Alternativno, esteta može obrađivati samo jedno polje, strpljivo ga njegujući u dugotrajnom zavođenju koje bi djevojku polako osvajalo s vremenom, a da se ne izgubi interes. To zahtijeva indirektnost, promišljanje i strpljenje, što je rizičniji posao jer može dovesti do zaruka i braka – zbog čega će esteta požaliti – ili do ružnoće raskida ili razvoda. Stoga bi bio zaista zanimljiv eksperiment vidjeti može li se zavesti djevojka, bez svih žaljenja zbog samog vjenčanja. Trik je estete raskinuti zaruke tako da djevojka to učini, da vjeruje da je to bila njezina ideja dok je esteta povrijeđena strana. To zahtijeva dvostruko umijeće „zaboravljanja“ (izbjegavanje vezanosti usput) i „sjećanja“. Poetsko je prisjećanje afere ovdje bitno za užitak, a čak i nadmašuje vrijednost stvarne provedbe plana. Esteta još više uživa u posljedicama gledanja kroz svoj album prošlih užitaka (Golubović 2013, 71–74).

To je ujedno i radnja *Dnevnika zavodnika* u posljednjem poglavlju prvoga sveska. Priča je o starijem esteti Johannesu koji pomno isplaniranom kampanjom psihološke manipulacije zavodi mladu i nevinu Cordeliju. Nakon što je uspije osvojiti i uvjeriti da raskine službene zaruke u ime "čiste" ljubavi, on je napušta odmah nakon što je njihova veza konzumirana. Radnja, koja je u to vrijeme izazvala senzaciju, odražava mnoge

⁵⁰ Kierkegaardov pseudonim „A“ savjetuje: Nikada ne smiješ postati potpuno angažiran; uvijek moraš zadržati mogućnost povlačenja.“ Ovakvo epistemološko distanciranje sprječava formiranje kontinuiteta jastva (Kierkegaard 1992, 293).

detalje udvaranja autora Sörena Kierkegaarda prema njegovoj zaručnici Regine. Posljednji unos u *Dnevnik* je sljedeći:

Zašto takva noć ne može biti duža?... Ipak, sada je gotovo, i nadam se da je nikada više neću vidjeti. Kada djevojka sve preda, slaba je, sve je izgubila. Ne želim se podsjećati na svoj odnos s njom; izgubila je miris. Bilo bi, međutim, zaista vrijedno znati bi li se čovjek mogao opjesmiti iz djevojke, tako da bi je mogao učiniti toliko ponosnom da bi zamislila da se ona umorila od veze. To bi moglo postati vrlo zanimljiv epilog, koji bi, sam po sebi, mogao imati psihološki interes, i uz to obogatiti čovjeka mnogim erotskim zapažanjima. (Kierkegaard 1987a, 445)

Kierkegaardov (ili Johannesov „Zavodnik“) *Dnevnik* prikazuje slom estetskog oblika postojanja. U Hegelovoj *Fenomenologiji duha* imamo nešto slično. Djelo prikazuje razvoj „duha“ kroz slom nižih oblika svijesti. Johannesov esteticizam dovodi do etičke „kontradikcije“ u njegovom postupanju s osjećajima mlade žene. Slično kao i Hegel, Kierkegaard razmišlja o „edukaciji duha“ kroz postupan uspon prema višim oblicima života, pri čemu se niži oblici urušavaju zbog unutarnjih proturječnosti. Ipak, dok je za Hegela to pokret uma ili mišljenja, za Kierkegaarda je to pokret postojanja – prolazak kroz konkretne oblike života, to nije pokret mišljenja, već načina stvarnog življenja. Esteticizam, kao neovisan i samodostatan oblik života, dovodi do „očaja“ i postojanja u ruševinama egzistencijalne, a ne logičke kontradikcije. Kroz odbojnost prema užasu amoralnog života, potaknuti smo da ga nadmašimo. Naravno, nije Johannes, već mi, čitatelji *Dnevnika*, koji doživljavamo tu potrebu da krenemo dalje. Estetsko je postojanje za Kierkegaarda slijepa ulica, ali ne zato što je unutarnje nedosljedno ili logička proturječnost, već zato što je moralna noćna mora koja u nama izaziva potrebu za višim gledištem. Ovdje ću se poslužiti Evansovom distinkcijom koja se može primijeniti na epistemologiju estete. Iako je esteta uronjen u „subjektivnost“ (u ovom slučaju pretežno osjećaje), on ne posjeduje „Istinu kao subjektivnost“. Njegova subjektivnost ga raspršuje u mnoge mogućnosti i ono što mu nedostaje jest sila etičke odluke koja bi tu subjektivnost povezala s Apsolutom. Esteta ima „strast“, ali nema „beskonačni interes“ za vlastito blaženstvo (Evans 1987, 11–32). On u konačnicu uvijek „opoziva“ svoje djelovanje, smatrajući ga fundamentalno nevažnim. To je razlog zašto estetska spoznaja ostaje na razini mogućnosti, a nikada ne dostiže razinu zbiljnosti

Za kraj vrijedi napomenuti nešto što smo isticali već na više mjesta. Često se Kierkegaard pogrešno smatra beskompromisnim protivnikom Hegela. Istina je da je Kierkegaard imao loše odnose s hegelovcima iz Kopenhagena. Kritizirao ih je kao komentatore, a ne kao originalne mislioce. Također se cijeli život borio protiv središnjeg cilja Hegelovog „Sustava” – sveobuhvatnog i sustavnoga prikaza postojanja, Boga i povijesti. No, Kierkegaard je unatoč tome ostao pod utjecajem samog Hegela; divio mu se i koristio se hegelijanskim sredstvima kako bi uobličio vlastita gledišta. Djelo *Ili–ili* odličan je primjer toga. Ono predlaže alternativnu „fenomenologiju” – prikaz različitih oblika ili uzlaznih etapa života, ali ne „svijesti” (kao kod Hegela), već „postojanja”(Caputo 2008, 28-31). U tom djelu, naš gnjev na Johannesov amoralizam namijenjen je buđenju moralne osjetljivosti i pokretanju uspona ili „penjanja” Climacusovim ljestvama. Kierkegaardov cilj nije bio stvoriti sveobuhvatan sustav filozofije, već probuditi intenzitet i strast postojanja u pojedincu

2.5.3. Etička razina

Prikaz se etičkog gledišta odlučno fokusira na pojedinca. Opisujući nastanak i razvoj etičkoga karaktera sudac kao osnovnu ideju navodi „izbor samoga sebe“. To ne znači stvoriti sebe iz ničega, nego preuzeti odgovornost za ono što jesi. To je odgovornost za vrline, mane, talente i povijesnu situaciju te oblikovanje karaktera odlukom na temelju toga. Osobnost je „vlastita svrha i cilj“, što nas povezuje s idejom samospoznaje i samoostvarenja. Etički subjekt samoga sebe smatra „postavljenim zadatkom“ i „ciljem“, za razliku od estete koji je stalno zaokupljen vanjskim stvarima. Dakle, kod etičara se može vidjeti jedna vrsta (bilo svjesne ili nesvjesne) odgovornosti za sebe i svoj život. On ne tretira svoje talente, sklonosti, strasti, karakter, raspoloženja i ostalo kao nešto izvan osobne kontrole – poput estete. Naprotiv, te su stvari podložne njegovoj kontroli i smatra ih izazovom. Kada pojedinac nadiđe sebične težnje estetskoga života, nastoji djelovati na način koji „promiče opće dobro“. Ovaj se stadij često povezuje s odraslom dobi, razdobljem obilježenim svjesnim preuzimanjem „odgovornosti za sebe i druge“ i predanošću moralnim izborima i djelovanju. Ključno je za ovaj stadij „izbor sebe“, gdje pojedinac kroz čin slobode afirmira svoj identitet. Etičar transformira svoj potencijal u „aktualnost“ postajući „ja“ koje je istovremeno „vječno i vremenito, konačno i beskonačno“. To uključuje duboko shvaćanje da je „pravi ideal uvijek aktualan“, što znači da etička načela nisu apstraktni koncepti, nego se konkretno ostvaruju kroz ljudsko djelovanje. Njegova samospoznaja nije „puko promišljanje“ nego „razmišljanje o sebi koje je samo po sebi djelovanje“. Time samospoznaja nije pasivna kontemplacija nego aktivan proces koji vodi do promjene i rasta. Takvo unutarnje promišljanje i razumijevanje dovodi do spoznaje ne samo onoga što jest, nego i onoga što teži postati. Zato se sudac poziva na „idealno ja“ koje je „slika po čijoj slici sebe mora oblikovati“ (Golubović 2013, 90). Drugim riječima, etički je pojedinac usmjeren određenom koncepcijom sebe koja je utemeljena na shvaćanju vlastitih potencijala i koja je imuna na vanjske čimbenike poput sreće, slučaja ili sudbine koji zahvaćaju estetu (Ferreira 2009, 26). Etičar ima viziju „idealnog ja“ prema kojemu teži oblikovati svoj život. Uspjeh ili neuspjeh etičara ne ovisi o tome hoće li se njegovi projekti zapravo ispuniti u stvarnosti. Ono što je najvažnije jest njegova potpuna identifikacija s tim projektima, važniji su duh kojim pristupa stvarima, energija i iskrenost, a ne posljedice poduzetih radnji (Gardiner 2002, 64-65).

Mnogo toga u Kierkegaardovu prikazu etičkoga zvuči poznato, osobito sličnost s klasičnim doktrinama samoodređenja koja sežu sve do stoicizma. Također postoje i značajne sličnosti s Kantovim idejama. Kao što smo prije pokazali, Kant je naglašavao slobodu i neovisnost moralne svijesti gdje je pojedinac podložen zahtjevima vlastite prirode kao autonomnog bića. Prema Kantu, bilo je ključno da se procjene moralnih vrijednosti temelje na kvaliteti volje moralnog djelatnika, a ne na stvarnom uspjehu ili neuspjehu. Ove su značajke zadržane u Kierkegaardovu prikazu moralne sfere. Ipak, taj se prikaz može činiti neadekvatnim jer se čini da se etički život interpretira bez obzira na njegov sadržaj. Moglo bi se tvrditi da osoba koja živi etički mora također priznavati specifične norme i vrijednosti koje smatra važećima kako za sebe, tako i za druge, te koje zahtijevaju opće slaganje. To je točka na kojoj i sam „B“, sudac, inzistira. Temeljne su kategorije etike „dobro i zlo“ te „dužnost“, a one imaju značenje koje nužno dijele svi koji ih koriste (Gardiner 2002, 65-66). Stoga se može legitimno potvrditi da etički pojedinac „izražava univerzalno u svom životu“. No, ako je tako, koliko je to usklađeno sa samousmjerenom teorijom iznesenom ranije? Tamo se činilo da su vrijednosti tog čovjeka imale izvor u njemu samom. Ako prihvaća postojanje društveno priznatih dužnosti koje ga obvezuju, nije li time obvezan odreći se svoje neovisnosti? Izgleda da se time stavlja u položaj podređenosti vanjskom autoritetu

Kantova doktrina praktičnog uma nudi okvir za pomirbu ovih dvaju naizgled suprotstavljenih polova pomoću koncepta autonomije. Prema toj doktrini, moralni se subjekt nastojao uskladiti sa samonametnutim načelima koja su zadovoljavala test dosljednosti utjelovljen u njegovu „kategoričkom imperativu“ – naime, da se maksima djelovanja može „htjeti kao univerzalni zakon“. Poštovanje takve dosljednosti bilo je intrinzično „razumskoj prirodi“ koja je zajednička svim ljudskim bićima u njihovoj sposobnosti moralnih aktera. Stoga se moglo tvrditi da je, kako bi etički pojedinac izrazio ono što B naziva „svojom najdubljom prirodom“, dovoljno da se njegova djelovanja vode pravilima koja zadovoljavaju navedeni zahtjev. Time bi se zajamčilo opće prihvaćanje tih pravila. Međutim, daleko je od jasnog da Sudac želi podržati takav strogo formalan prikaz, a ono što se zapravo govori u *Ravnoteži između estetskog i etičkog u sastavu ličnosti* upućuje na hegelijanski, a ne kantovski pristup problemu. Hegel je zapravo kritizirao kantovski kriterij morala zbog toga što je previše apstraktan da bi ponudio konkretno vodstvo. Također, čini se da je opravdavao svako načelo, čak i ono

najnemoralnije, pod uvjetom da nije bilo proturječja u htijenju njegova univerzalnog usvajanja. Umjesto toga, trebalo je prepoznati da su moralne dužnosti na neki način „ukorijenjene u tlu građanskog života.“ Drugim riječima, sadržaj i autoritet moralnih zahtjeva proizlazili su iz praksi i institucija stvarnih društava. Te su prakse i institucije činile razumljiv okvir unutar kojeg je etički subjekt mogao prepoznati racionalnost i ostvariti svoje potencijale kao slobodno i svrhovito biće. Ovdje ne mora postojati sukob između individualnih težnji i zahtjeva zajedničkog postojanja. Kao sastavni dio društva kojem je pripadao, pojedinac nije dužnosti i odgovornosti koje je društvo nametalo doživljavao kao strana ograničenja. Umjesto toga, te je dužnosti i odgovornosti doživljavao kao vanjski izraz vrijednosti i interesa koje je priznavao kao svoje. Na taj su se način konačno pomirili zahtjevi individualne savjesti (koje je Kant s pravom naglašavao) i zahtjevi inherentni društveno utemeljenoj koncepciji moralnog života (Collins 1983, 87-94).

Gardiner piše da se Hegelova teorija oslanjala na neke upitne pretpostavke o idealnoj strukturi društva koje su utemeljene u njegovoj filozofiji povijesti. No, mnoge Sučeve primjedbe ipak upućuju na to da se njegovo shvaćanje etike podudaralo s hegelijanskim pojmom društvene moralnosti (*Sittlichkeit*). Primjerice, Sudac tvrdi da se identitet etičkog pojedinca ne smije shvatiti kao izoliran, poput nekih „mističnih“ doktrina. Umjesto toga, taj se identitet formira u „recipročnim odnosima“ s javnim okruženjem i životnim uvjetima. Dakle, identitet koji se nastoji ostvariti je „društveno, građansko ja“, a ne apstraktno ja koje bi „svugdje odgovaralo, a time nigdje“. Sudac također smatra da su brak, posao i preuzimanje građanskih odgovornosti ključni aspekti etičkog života (Gardiner 2002, 56-57). Ova društvena dimenzija ima zanimljive epistemološke implikacije. Temeljna kategorija etičkog života je „transparentnost“ (*Gjennemsigtighed*). Dok je esteta definiran „skrivenošću“ i maskama kako bi ostao zanimljiv, etičar teži tome da postane potpuno transparentan sebi i drugima. Istina u etičkom smislu može značiti i „nemam tajni“ jer se vlastita unutarnjost prevodi u univerzalni jezik zajednice. Biti etičan znači ukinuti razliku između onoga što jesmo iznutra i onoga što pokazujemo izvana.⁵¹

⁵¹ Sudac Wilhelm u *Ili-ili* tvrdi da je „zadatak svakog čovjeka da postane otkriven“. Skrivenost je za etičara oblik demonije ili bolesti, dok je otvorenost prema univerzalnog (općem) znak duševnog zdravlja. (Kierkegaard 2013.)

Važno je naglasiti da se dužnosti proizašle iz takvoga shvaćanja nisu pojedincu nametale kao vanjska ograničenja ili ona koja sputavaju slobodu. Za razliku od estete – "slučajnog čovjeka" za kojega „slučajnost igra ogromnu ulogu" – etičar se poistovjećivao sa zahtjevima kojima je bio podložan kao aktivni član društva. Njegov je karakter bio prožet duhom tih zahtjeva. U tom smislu, univerzalno nije bilo nešto „izvan pojedinca"; naprotiv, etičar je bio jedno s njime, dajući mu konkretan izraz kroz ispunjavanje obveza koje je prepoznavao kao svoje. To je bila „tajna savjesti" – individualni život shvaćen kao "istodobno univerzalan, ako ne neposredno, ipak prema svojoj mogućnosti". Na taj je način jaz između individualnoga i univerzalnoga, koji je na prvi pogled prijetio potkopati jedinstvo etičkoga svjetonazora bio prevladan (Golubović 2013, 74-75).

Unatoč tomu, postavlja se pitanje koliko je u konačnici sveobuhvatan etički stav iznesen u *Ravnoteži između estetskog i etičkog u sastavu ličnosti*. Pruža li on jedinu alternativu estetskom načinu postojanja? Još je važnije, u kojoj mjeri rješava sve probleme koji mogu mučiti osobu tijekom života? Sam Sudac ponekad, čini se, sumnja u potonje. I ovdje i kasnije u *Stadijima na životnom putu* (1845.), gdje se karakteristično ponovno pojavljuje, moguće je otkriti napetosti i tenzije koje leže ispod samouvjerene površine njegove proze. Postoje odlomci u kojima se čini da je Sudac prvenstveno zaokupljen subjektivnom kvalitetom, odnosno doživljenom teksturom života onoga tko se posvetio moralnom stajalištu. Unatoč njegovim naporima da etiku uskladi s univerzalnim normama, Sudac se u tim dijelovima teksta ne usredotočuje na to kako se opći moralni standardi primjenjuju. Umjesto toga, on se usredotočuje na način na koji pojedinac pristupa svojim djelovanjima i na dubinu iskrenosti prema sebi koja je u tome prisutna. Teško je takvu usredotočenost odvojiti od implicitne ideje da svatko mora pronaći vlastiti put. Taj put podrazumijeva unutarnje razumijevanje koje uvažava jedinstvenost pojedinca i koje ga, koliko god to zvučalo paradoksalno, u konačnici može odvesti i izvan okvira same etike. Problematične sumnje u samodostatnost etičkoga svjetonazora i njegovih osnovnih kategorija pojavljuju se pred kraj Sučevih rasprava, kako u *Ili-ili*, tako i u *Stadijima na životnom putu*. U oba slučaja, a posebno u *Stadijima na životnom putu*, on priznaje poteškoće s kojima se određeni „iznimni" pojedinci mogu susresti pokušavajući ostvariti etičko univerzalno u svojim životima. Tamo se postavljeni problemi dotiču vrlo oprezno, s pažljivim rezervama i nedostatkom volje da se dođe do rješenja. U *Strahu i drhtanju*, s druge strane, sumnje koje oni izazivaju dobivaju otvoren i jasan izraz, i to u kontekstu koji eksplicitno

suprotstavlja zahtjeve etike i zahtjeve religije (Caputo 2008, 40). Time je granica etičkog stadija koja se u *Ravnoteži između estetskog i etičkog u sastavu ličnosti* samo naslućivala, u *Strahu i drhtanju* konačno i probijena (Gardiner 2002, 68-71). Ovdje dolazimo do epistemološkoga „zida“ etičkoga stadija. Sudac Wilhelm vjeruje da je jastvo transparentno i da se voljom može u potpunosti uskladiti s univerzalnim moralnim principima. Međutim, njemu promiče „pukotina“ u ljudskoj prirodi koju etika ne može ni objasniti, ni popraviti, a to je grijeh. Etička spoznaja pretpostavlja kontinuitet volje, no iskustvo neuspjeha u ispunjavanju etičkih zahtjeva otkriva da čovjek ne može sebe „izabrati“ na ispravan način. Taj neuspjeh etičke samospoznaje, postaje negativni uvjet za višu, religioznu spoznaju.⁵²

⁵² Evans ističe da etika kod Kierkegaarda nužno vodi u „bankrot“ ako se shvati kao put do spasenja vlastitim snagama. Etičar otkriva da ne može ispuniti zahtjev beskonačnog, što otvara potrebu za božanskom milosti. Važno je napomenuti da Evans primarno analizira u knjizi *Filozofijsko trunje* i Kierkegaardovu epistemologiju istine, no ovdje se vidi jasno povezivanje etičkog stadija s kasnijim Religioznim A i B (Evans 1992, 17-18).

2.5.4 Religijska razina

Već se u samom djelu *Ili–ili* mogu primijetiti ograničenja koja pruža etička dimenzija postojanja.⁵³ Kierkegaard se odlučio u knjizi *Strah i drhtanje* pozabaviti tim središnjim problemom svoje epistemologije. Ovaj se put koristi pseudonimom Johannes de Silentio⁵⁴ i ne predstavlja se kao filozof – također, nije jasno ni je li riječ o predanom kršćaninu (Kierkegaard 1985, 33).

Ono što je sigurno jest da Johannes piše iz perspektive etičke sfere postojanja, no svjestan je njezinih prividnih ograničenja te se bavi nemogućnošću etike da pojmi fenomen vjere. Inzistiranje na religijskoj tematici može se postaviti kao temeljna razlika Kierkegaardova pristupa i s druge strane Kantova i Hegelova. Oba su „asimilirala“ fenomen religije unutar drugih kategorija mišljenja. Za Kanta, vjerske su tvrdnje bili postulati praktičnog ili moralnog uma, a za Hegela vjera je bila imaginativna razina svijesti ideje koja je postigla racionalnu artikulaciju u okviru njegove sveobuhvatne teorije. Za razliku od njih, u *Strahu i drhtanju* vjera posjeduje potpuno neovisan status. Ona leži izvan granica etičkog mišljenja i racionalnog diskursa. No, to ne znači podređenost vjere i njezino nadilaženje kao nečeg primitivnog ili nedostojnog – to nije „dječja bolest koja se želi što prije preboljeti“ (Kierkegaard 1983, 122). Upravo suprotno, vjera predstavlja „najvišu strast osobe“, duboko osobno i egzistencijalno iskustvo i samo je moralno zreo pojedinac sposoban prepoznati razmjer religijske dimenzije postojanja. Upravo pseudonim Johannes de Silentio (Ivan od Tišine) sugerira da je vjera nešto što se ne može izraziti riječima ili filozofskim pojmovima. Iz tog razloga, Kierkegaard opet koristi svoju metodu „neizravne komunikacije“, a ovaj se put koristi pričom kao sredstvom (Gardiner 2002, 72).

U središtu njegova razmatranja nalazi se potresna priča o Abrahamu i žrtvovanju njegova sina Izaka. Priča služi kao šokantan i zbunjujući primjer vjere koja nadilazi etičko razumijevanje stvarnosti. Johannes čitatelju priznaje da će Abrahamove radnje izgledati šokantne i nemoralne, osobito ako se gledaju kroz prizmu etičkoga postojanja. Abraham

⁵³ O prijelazu iz etičkog u religijski stadij vidi (Golubović 2013, 96-100).

⁵⁴ Ime autora očito je zamišljeno da bude provokativno – knjiga napisana tišinom, poruka stvorena u tišini ili o tišini. Štoviše, moto knjige također je provokativan – „Ono što je Tarkvinije Oholi rekao u vrtu pomoću maka, sin je razumio, ali glasnik nije“ (Johann Georg Hamann). To je moto o tome kako se komunikacija može ostvariti neizravno, tako da glasnik ne razumije poruku koju objavljuje (Ferreira 2009, 50).

uspješno prolazi ultimativni test kojim demonstrira svoju apsolutnu vjeru i predanost Bogu. Kierkegaard ne nudi izravno objašnjenje ili opravdanje Abrahamovih postupaka. Umjesto toga, ostavlja čitatelja da se bori s paradoksom i implikacijama priče.

Vrijednost je ove priče u njezinu prikazu izbora s kojim se Abraham morao suočiti. Abrahamu je Bog naredio žrtvovanje svojega sina jedinca Izaka. Time ne samo da je morao djelovati protiv sebe i svojega očinstva, nego i protiv moralnog načela koje zabranjuje ubijanje nevinih ljudi. U ovom slučaju ne samo da mora ubiti nevnu osobu nego je ta nevina osoba njegov sin jedina kojega je sa suprugom Sarom izmolio od Boga u kasnim godinama. Ono što je Bog tražio od Abrahama moralo mu je izgledati (kao i čitatelju) kao nešto prestrašno na ljudskoj i etičkoj razini. Pa ipak, kao što Johannes ističe, Abraham je stalno hvaljen zbog svoje veličine. Osobito se pastori u njegovoj Danskoj u svojim propovijedima prepuštaju hvalospjevima Abrahamovoj vjeri. Johannes postavlja pitanje: shvaćaju li oni što stvarno govore? Trebamo samo zamisliti pastora koji se suočava sa župljaninom koji želi oponašati Abrahama. Tu se jasno vidi nesklad između teorijskih hvalospjeva i praktične primjene vjere (Kierkegaard 1985, 27). Kierkegaardovim riječima: „Ako bi propovjednik saznao za to, možda bi otišao k čovjeku, prikupio bi sve svoje crkveno dostojanstvo i vikao: „Ti prezreni čovječe, ti ološu društva, koji te vag toliko obuzeo da želiš ubiti sina?“ (Kierkegaard 1985, 28). Kierkegaard je odabrao priču o Abrahamu jer ona može osvjetliti pravi odnos između etičkog i vjerskog stajališta koji je u intelektualnoj klimi njegova vremena bio krivo shvaćen. Prema etici ne postoji opravdanje za ono što je Abraham trebao učiniti. Abrahamovo djelovanje nadilazi etičke norme. Njegov čin spremnosti žrtvovanja Izaka ne može se opravdati nijednim konvencionalnim moralnim načelom. Johannes de Silentio ne tvrdi da razumije Abrahama, međutim vjeruje da može razotkriti uvjete koji omogućuju govor o vjeri u takvom kontekstu.

Jedan je od mogućih pristupa ovoj situaciji usporedba Abrahama s moralnim ili „tragičnim“ junakom. Primjer je Agamemnonova odluka da žrtvuje svoju kćer Ifigeniju za dobrobit države. U vlastitim se očima opravdava činjenicom da izvršavanje strašnog djela još uvijek „počiva“ unutar načela etičke sfere. Koliko god bol je Agamemnon osjetio i koliko god su duboki njegovi osjećaji tuge i kajanja, on ipak ima uvjerenje da djeluje u svrhu višeg cilja ili opće priznatog načela. U takvim okolnostima tragični junak može legitimno očekivati suosjećanje i poštovanje onih koji ga okružuju (Gardiner 2002, 75).

Kierkegaard piše: „tragični junak odustaje od sigurnog za još sigurnije, a oko promatrača gleda ga s povjerenjem" (Kierkegaard 1985, 60). On je sposoban radovati se u sigurnosti univerzalnog, znajući da djelo koje čini mogu prepoznati i razumjeti svi, pa čak i njegove žrtve.

Kod Abrahama je situacija potpuno drugačija i zato ga Kierkegaard naziva „vitezom vjere“. Za razliku od tragičnog junaka koji djeluje unutar etičkih okvira, Abraham potpuno nadilazi (suspendira) etiku vođen višim, božanskim zahtjevom i ciljem koji se nalazi iznad etike (Caputo 2008, 46). Količina tjeskobe koja je izazvana „odricanjem od univerzalnog“ nadmašuje bilo koju inačicu „tragičnog junaka“.⁵⁵ Abraham stoji sam i izoliran bez mogućnosti da opravda drugima djelo koje izgleda nečuveno, pa čak i apsurdno. Ne postoji racionalna i koherentna verzija koju Abraham može ispričati kako bi ga ostali razumjeli (za razliku od Agamemnona). Štoviše, sam pokušaj opravdavanja u etički razumljivim terminima bio bi izbjegavanje zadatka koji mu je dodijeljen. Kao pojedinac ušao je u „apsolutni odnos s apsolutom“. Ako je njegova radnja opravdana, to može biti samo pozivanjem na božansku zapovijed čiji sadržaj neće nikada biti objašnjen etičkim principima i ljudskim standardima. Prema njima, Abraham se mora smatrati ludim. No, Abraham je izdržao kušnju vjere i ostvario apsolutnu dužnost prema Bogu. Drugim riječima, bio je spreman do kraja prihvatiti posljedice svoje paradoksalne predanosti.⁵⁶ Abrahamova veličina leži u njegovoj sposobnosti da se odupre moralnim i emocionalnim kušnjama i slijedi božanski poziv do kraja (Gardiner 2002, 75).

Kritičari optužuju Kierkegaarda za zagovaranje moralnoga nihilizma dopuštajući da se etička načela odbace u ime vjere. To bi moglo dovesti do opravdanja moralno neprihvatljivih postupaka. Pozivanje na „apsurd“ kao opravdanje za kršenje etičkih normi može potkopati povjerenje u sve moralne vrijednosti jer sugerira da su one samo proizvoljne ili relativne. Primjer bi kritike bila Kantova perspektiva. Naime, on smatra da

⁵⁵ Da je Abraham bio zamoljen da žrtvuje Izaka, svog voljenog sina, kako bi spriječio neku strašnu katastrofu – recimo, da spasi svoj narod – to bi bilo razumljivo. Tada bi se radilo o žrtvi za viši cilj, a Abraham bi bio „tragični junak“. Njegov bi čin bio na rubu etičkih granica, ali bi ga se moglo shvatiti. Međutim, Biblija kaže da je Bog tražio žrtvu Izaka kao test vjere, bez ikakve očite ljudske svrhe. To je ono što Abrahamov čin čini tako posebnim i izvan uobičajenih etičkih okvira (Caputo 2008, 54).

⁵⁶ Abraham nikada nije sumnjao u Božje obećanje da će biti otac naraštaja mnogobrojnih kao zvijezde na nebu. Primijetite da se obećanje odnosilo na ovaj svijet, vrstu zemaljske besmrtnosti u vremenu, a ne na život nakon smrti, ne na istinski vječni život. Abraham je vjerovao Bogu: Bog ga nikada neće natjerati da to učini, ili će Bog zamijeniti Izaka drugim sinom – Abraham i Sara imali su preko sto godina – ili čak, najparadoksalnije, Bog će vratiti život Izaku nakon što bude žrtvovan. Abraham nije razumio Božje putove, ali „imao je vjeru na temelju apsurd, jer svi su ljudski izračuni davno prestali" (Caputo 2008, 48).

kada se navodna božanska zapovijed sukobi s moralnim sudom – treba odbaciti zapovijed. To je zato što moralni sudovi proizlaze iz uma i imaju univerzalnu važnost. Prema Kantu savjesni pojedinac bi uvijek trebao slijediti svoj moralni kompas, čak i na štetu navodnog božanskog autoriteta. Prema Kierkegaardu situacija je bitno drugačija. Prema njemu etički pojedinac može koristiti religiozni jezik, ali ne nužno na način koji uključuje istinsku vjeru. Za nekoga tko djeluje isključivo unutar etičke sfere, moralni sudovi koji su dostupni ljudskom umu imaju najveću važnost. Iz ove perspektive, etika je potpuna i samodostatna. Takvim bi primatom etike bio obuhvaćen svaki aspekt ljudskog postojanja, uključujući i odnos prema Bogu. U etičkim terminima, Bog se svodi na apstraktni pojam dužnosti koji je lišen svakog osobnog odnosa i transcendencije. Etičar, kada govori o ljubavi prema Bogu, samo ponavlja ono što već pojmovno zna o „dužnosti“. Tu nema istinske vjere ili odnosa s božanskim (Gardiner 2002, 76). To se najbolje vidi u sljedećoj rečenici: „Ako u ovom kontekstu ja... kažem da je moja dužnost ljubiti Boga, zapravo izgovaram samo tautologiju, budući da se „Bog“ u potpuno apstraktnom smislu ovdje razumije kao božansko – to jest, univerzalno, to jest, dužnost" (Kierkegaard 1985, 68).

Kierkegaard smatra da pojedinac koji živi u religioznoj sferi ne odbacuje etiku, nego je temelji na svojoj predanosti Bogu. Njegova poslušnost etičkim principima proizlazi iz vjere, a ne samo iz racionalnog razumijevanja ili društvenih konvencija. Naglašava da je Bog radikalno drugačiji od ljudskog razumijevanja i da se odnos s Njim ne može svesti na etičke kategorije. Vjera zahtijeva prihvatanje ovog „apsolutnog Drugog" i podređivanje Njegovoj volji, čak i kada to izgleda kao kršenje etičkih normi. Kako bi pojasnio taj odnos između pojedinca, univerzalnih etičkih normi i apsolutne predanosti Bogu, Kierkegaard ističe: „pojedinac... određuje svoj odnos prema univerzalnom svojim odnosom prema apsolutnom, a ne svoj odnos prema apsolutnom svojim odnosom prema univerzalnom" (Kierkegaard 1985, 70).

Dakle, pojedinac svoj odnos prema univerzalnim etičkim principima definira kroz svoj odnos s Bogom, a ne obrnuto. To znači da vjera može zahtijevati odricanje od općeprihvaćenih normi u korist višeg, božanskog naloga. Moguće je govoriti o djelu *Strah i drhtanje* kao djelu koje ističe važnost religiozne svijesti koju su suvremeni teoretičari (osobito hegelijanske orijentacije) iskrivili ili racionalizirali. Ti su teoretičari, unatoč svojim tvrdnjama da razumiju religiju, smatrali da je djelovati poput Abrahama zapravo

osuda. Ipak, vjera, kako ju je Kierkegaard shvaćao i kako ju je Abraham primjerom pokazao u svom životu, pretpostavljena je religijskom svijesću. Stoga svaki pokušaj da se „unutarnja istina“ religije prikaže na način koji eliminira ili osakaćuje ono što takva vjera uključuje nužno mora biti pogrešno shvaćen. No, nemogućnost suvremenih filozofskih struja da se nose s religijskim pogledom na svijet nije bila jedini predmet njegove brige. Kao i u većini svojih „estetskih“ djela, ono što je napisao nije zamišljeno kao vježbanje akademske kritike. Slučaj je Abrahama vjerojatno najradikalniji koji postoji, no Kierkegaardu su još važniji slučajevi „običnog“ čovjeka koji dolazi do ograničenja etičke sfere postojanja. To su oni vitalni aspekti osobnog iskustva s kojima se nije moguće nositi iz perspektive etike. To je stvar egzistencije. Pojedinaac može vjerovati da ima određeni „poziv“ koji se ne može smjestiti u okvir društvenih normi ili dužnosti. Status takve svijesti mora nužno biti problematičan, a sudac u djelu ne pokazuje sklonost umanjivanju posljedica koje proizlaze iz pokušaja slijeđenja takvog poziva: „On mora shvatiti da ga nitko ne može razumjeti i mora imati postojanost da se pomiri s tim da ljudski jezik za njega nema ništa osim psovki, a ljudsko srce za njegove patnje ima samo jedan osjećaj da je kriv“ (Kierkegaard 1985, 70).

Na razini religijske vjere značaj naznaka o ograničenjima etike konačno postaje očigledan. Iako se važnost moralnih zahtjeva kao takvih ne negira, apsolutna suverenost etičkog više se ne može pretpostaviti. Umjesto toga ona je nadmašena perspektivom u kojoj se osporava samodostatnost morala, promatranog kao društveno uspostavljene i univerzalno priznate institucije. Ideja da bi osoba mogla biti svjesna „iznimne“ misije, koju treba ispuniti pod svaku cijenu i unatoč prividno neodoljivim prigovorima, nije bila nešto što se moglo jednostavno prešutjeti ili odbaciti. Nije se mogla ni svesti na „prilično uobičajeno društvo osjećaja, raspoloženja, idiosinkrazija, vapeura itd“ (Kierkegaard 1985, 69).

Abraham je primjer viteza vjere jer nije bio samo spreman oduprijeti se diktatima običnoga morala nego je vjerovao da će na neki način „primiti natrag“ sina kojega je trebao žrtvovati.⁵⁷ Njegov je čin bio protivan razumu, preuzeo je strašan rizik i bio je

⁵⁷ Abraham je figura onoga što de Silentio naziva „vitezom vjere“, što znači da je Abraham napravio drugi pokret. Abraham je imao vjeru da će Izak, jednom predan Bogu, također biti vraćen. Bog će biti vjeran svom obećanju i Abraham će moći primiti Izaka natrag radosno čak i nakon što ga se odrekao (Caputo 2008, 49).

svjestan da je možda pogriješio. Osjećaj straha, strave ili tjeskobe koje je morao osjećati bio je nezamisliv običnomu čovjeku. Sam naziv knjige daje naslutiti da je riječ o nečem toliko iznimnom da je u povijesti zapadne literature jedinstveno. Međutim, sve to pokazuje osobit karakter stajališta koje je Abraham zauzeo. Vjera, u ovom smislu, predstavlja iskustvo koje nadilazi granice ljudskoga razuma i ne može se svesti na racionalno objašnjenje. Naprotiv, zahtijevala je radikalni potez ili „skok vjere“ u nešto što je bilo objektivno neizvjesno i u konačnici paradoksalno (Gardiner 2002, 78-80).⁵⁸ Još jedan primjer koji Kierkegaard koristi u svojoj knjizi *Ponavljanje* je priča o Jobu. Dok će Abrahamov primjer pokazati nemoć etike pred paradoksalnom božanskom zapovijedi, Job će ilustrirati njezin slom pred iracionalnom patnjom. Job, koji je suočen s užasima koji su ga zadesili odbija utjehu etičkih normi i racionalizacija. On inzistira na individualnomu i strastvenom odnosu s Bogom, pa čak i pod cijenu optužbe i borbe. Time Job pokazuje da pojedinac suočen s krajnjim pitanjima postojanja mora napustiti sigurnost univerzalnog etičkog i ući u sferu osobnog odnosa s Apsolutom.

Sada možemo promatrati kretanje kroz tri sfere postojanja. Esteta ulaže sve napore da ostane izvan dohvata univerzalnih zakona kako bi mogao slobodno uživati u osobnim užicima. Etičar odlučno prihvaća univerzalno i čvrsto se postavlja usred stvarnosti i zakona. No, vitez vjere čini „skok vjere“, ulazeći u samoću i izravan odnos s Bogom. U tom odnosu vitez vjere privremeno suspendira autoritet univerzalnih zakona. Za njega etika nije problem, nego je cijelo polje etičkog samo iskušenje.⁵⁹ Iako se čini da Kierkegaard uništava etiku, on ju zapravo preobražava. On odbacuje hladnu i formalnu dužnost kategoričkog imperativa, ali je ne ostavlja praznom. Na njezino mjesto postavlja dužnost koja izvire iz transcendentnog odnosa s Bogom, imperativ „ljubi bližnjega svoga“. Time dužnost prestaje biti stvar racionalnosti i postaje stvar srca. Ona se ne izvodi iz praktičkog uma nego iz ljubavi koja je uvjetovana vječnom ljubavi Boga prema čovjeku.

⁵⁸ Iako se u sekundarnoj literaturi i popularnoj kulturi čin Abrahama najčešće opisuje sintagmom „skok vjere“ (leap of faith), važno je naglasiti da Kierkegaard taj izraz nikada nije eksplicitno upotrijebio u tom obliku. On odvojeno tematizira pojam „skoka“ (*Springet*) u *Postskriptumu*, te pojam „vjere“ (*Troen*). Za Abrahamov specifični čin u *Strahu i drhtanju*, Kierkegaardov pseudonim Johannes koristi precizniji tehnički termin: teleološka suspenzija etičkog. Vjera ovdje nije puki iracionalni skok, već specifičan paradoks prema kojemu je „pojedinac viši od općega“ (Kierkegaard 1985, 67-77).

⁵⁹ O tome kako bi danas „izgledao“ vitez vjere i o kritikama suspenzije etičkog vidi (Caputo 2008, 48-55).

Ipak, nužno je povući jednu suptilnu, ali i često u sekundarnoj literaturi previđenu distinkciju. U kasnijem Kierkegaardovu djelu *Neznanstveni završni postskriptum uz Filozofijsko trunje*, koje je pisao pod pseudonimom Johannes Climacus, nalazi se definicija dviju vrsta religioznosti. Riječ je o sferama koje naziva religioznost A i religioznost B. Prva je definirana kao imanentna religioznost, produbljivanje vlastite unutarnjosti, čiji je najbolji primjer Sokrat, a druga je striktno kršćanska religioznost koju ćemo detaljno razraditi u analizi *Filozofijskog trunja*. U religioznosti B ili u onome što je za Kierkegarda istinsko kršćanstvo suočeni smo s terminom Apsolutnog paradoksa, a riječ je o ideji da je vječni Bog postao čovjek u vremenu. Taj događaj ima posebno i odlučujuće značenje u Kierkegaardovoj analizi i zato je definiran velikim slovom kao „Trenutak“. S obzirom na to da je Abraham rođen i živio mnogo prije trenutka Božje inkarnacije, on, prateći striktnu Kierkegaardovu argumentaciju, ne može biti kršćanin u smislu religioznosti B. Abrahamov apsurd nije logičko–ontološki paradoks Utjelovljenja, nego egzistencijalni paradoks vjere u Boga. Naime, on vjeruje da će Bog učiniti nemoguće i vratiti mu Izaka u ovom životu. No, koliko god se to činilo teškim i apsurdnim za prihvatiti, njegov je „zadatak“ beskonačno jednostavniji nego zadatak svakoga kršćanina. Kršćanin se mora susresti s Apsolutnim paradoksom koji je sablazan za sam razum, dok Abrahamov paradoks „samo“ suspendira etičko, ali ne i metafizičko poimanje Boga. Time Abraham, iako povijesno pripada sferi imanencije, strukturalno predstavlja izuzetak koji postavlja normu za sferu vjere. On ima izravan odnos s Bogom, ali nema „Učitelja“ koji bi ga morao ontološki preobraziti (kako ćemo vidjeti u analizi *Filozofijskog trunja*). On je time prototip forme vjere jer prolazi kroz ono što de Silentio naziva dvostrukim pokretom: prvi je „beskonačna rezignacija“, a drugi je „pokret vjere“ koji snagom apsurdna prima konačnost natrag. Abraham ne bježi u onostrano, nego vjeruje da će Izaka dobiti ovdje i sada. Upravo ta struktura primanja svijeta natrag od strane Boga je ono što povezuje Abrahama sa svakim kršćaninom. Abrahamov primjer tako ostaje trajni prototip te forme, no tek se u susretu s Apsolutnim paradoksom ta forma ispunjava sadržajem.

2.6. Uloga vjere i strasti kao izvora spoznaje

Dva su ključna Kierkegaardova filozofska djela *Filozofijsko trunje* i *Završni neznanstveni postskriptum uz Filozofijsko trunje* u kojima do kraja produbljuje odnos između vjere i filozofije. Fokus je ovog rada analiza *Filozofijskog trunja* koja će biti detaljno razrađena u idućim poglavljima, a u ovom ćemo poglavlju ukratko prikazati osnovnu ideju poznate Kierkegaardove tvrdnje: „Istina je subjektivnost“ koja se nalazi u drugom poglavlju *Postskriptuma*. Iako je knjiga „dodatak“, ona opsegom višestruko nadmašuje *Filozofijsko trunje*, što odražava Kierkegaardovu karakterističnu ironiju. U *Filozofijskom trunju* je problem postavljen na apstraktan način: „Što ako istina nije u nama, nego ju moramo steći izvana?“. U *Postskriptumu* on „oblači“ taj problem u „povijesni kostim“ i više ne piše o općem misaonom eksperimentu, nego o kršćanstvu. Cijela knjiga odgovara na pitanje: „Kako ja, kao pojedinac, ovdje i sada, mogu postati kršćanin?“ (Caputo 2008, 60). Ili, kako mogu spoznati Istinu – što je za Kierkegaarda istovjetno. Ukratko, *Filozofijsko trunje* se bavi apstraktnim misaonim eksperimentom, a *Postskriptum* prebacuje fokus s objekta spoznaje na samog subjekta. Autor *Postskriptuma* je (kao i *Filozofijskog trunja*) Johannes Climacus, no ovdje se Kierkegaard predstavio kao „urednik“ vlastitih djela.⁶⁰ Jedan dio autora koji istražuju Kierkegaarda smatra da je zbog ovog razloga razumno pretpostaviti da su izraženi stavovi zapravo njegovi.⁶¹ U oba djela (*Filozofijsko trunje* i *Završni neznanstveni postskriptum*) Kierkegaard kritizira prevladavajući hegelijanski idealizam i pokazuje kako on dovodi do fundamentalnog nerazumijevanja kršćanstva. Dok se u svojim „estetskim“ spisima bavio psihološkim i društvenim aspektima koji doprinose tom nerazumijevanju, ova se djela usredotočuju na temeljna filozofska pitanja i pretpostavke. Za Kierkegaarda pitanja koja postavlja imaju univerzalni značaj i tiču se fundamentalne prirode vjere i njezina odnosa prema razumu (Golubović 2013, 13-14). Zato se ovdje ne nudi „znanstveni“ (kao što i naslov djela sugerira) sustav nego

⁶⁰ Kod Climacusa je situacija posebno zanimljiva. Prije svega, u *Završnom neznanstvenom postskriptumu uz Filozofijsko trunje* tvrdi da nije kršćanin. To bi moglo izazvati sumnju kako shvatiti njegove tvrdnje. No, istraživači su otkrili da je samo dan prije tiskanja, djelo *Filozofijsko trunje* bilo potpisano njegovim pravim imenom. Idućeg dana se tek odlučio na pripisivanje autorstva pseudonimu (Ferreira 2009, 4).

⁶¹ Autor smatra da ne smijemo pripisivati Climacusove tvrdnje Kierkegaardu bez velike doze opreza. Prije svega, Climacus je humorist koji stoji „izvana“ i proučava kršćanstvo pitajući se koliko teško mora biti spoznati Istinu. Idući pseudonim koji će Kierkegaard koristiti u nekim od ključnih djela je Anti – Climacus, a to je onaj koji je spoznao Istinu i postao kršćaninom. Velika zbrka nastaje kada se svi pseudonimi pripisuju direktno Kierkegaardu, što je vidljivo i kod primjera Johanness de Silentia, Victora Eremita, sudca Wilhelma, itd... Unatoč tome, za jednostavnije praćenje, koristit ću Kierkegaardovo ime kao i dosad.

egzistencijalni doprinos. Cilj nije pronaći objektivno znanje o kršćanstvu nego fenomenološka analiza onoga što znači „postati“ ili „biti“ kršćaninom. Upravo u tom kontekstu nastaje i tvrdnja da je istina subjektivnost (Caputo 2008, 61).

Da bi se razumjela ova radikalna tvrdnja, prvo je potrebno dekonstruirati iluzije objektivnosti. Kierkegaard se koristi ilustracijom „luđaka“ kako bi pokazao da posjedovanje objektivne istine nije garancija duhovnog zdravlja.⁶² Opisan je pacijent koji bježi iz umobolnice i u velikom je strahu da ga ne prepoznaju kao jednog od „ludih“. Zato odlučuje govoriti samo objektivnu istinu i hodajući gradom neprestano ponavlja da je Zemlja okrugla. Paradoksalno, upravo ga to fiksiranje na objektivnu činjenicu, lišeno subjektivnog odnosa prema konkretnoj situaciji, razotkriva kao „ludog“ (Kierkegaard 2009, 164). Iako je njegova tvrdnja objektivno točna, on je subjektivno u neistini. Ova je anegdota samo jedna od mnogih koja služi kao upozorenje modernom dobu. Gomilanje objektivnog znanja (činjenica, doktrina, sustava) bez strastvenog „kako“ (načina na koji se pojedinac odnosi prema tom znanju) vodi u egzistencijalno rastrojstvo. Upravo kroz prizmu iluzija objektivnosti, o kojima smo pisali u prijašnjim poglavljima, treba čitati Kierkegaardovu definiciju istine:

Kada je subjektivnost istina, definicija istine mora u sebi sadržavati izraz suprotnosti prema objektivnosti... Ovdje je takva definicija istine: Objektivna neizvjesnost, čvrsto držana u procesu prisvajanja najstrastvenije nutrine, jest istina, najviša istina koja postoji za onoga tko egzistira (...) Ali gore navedena definicija istine je parafraziranje vjere. Bez rizika nema vjere. Vjera je upravo proturječje između beskonačne strasti nutrine i objektivne neizvjesnosti. Ako sam sposoban shvatiti Boga objektivno, nemam vjeru; ali upravo zato što to ne mogu, moram imati vjeru. Ako se želim održati u vjeri, moram stalno paziti da čvrsto držim objektivnu neizvjesnost, da sam u toj objektivnoj neizvjesnosti „vani na 70.000 hvati dubine“, a ipak vjerujem. (Kierkegaard 2009, 171-172)

Definicija implicira da „objektivna izvjesnost, čvrsto držana u procesu prisvajanja najstrastvenije unutarnjosti, jest istina“. Ova „objektivna nesigurnost“ nije nedostatak

⁶² U ovom smislu, strogo prateći Kierkegaarda, može se i reći: Posjedovanje objektivne istine nije garancija za posjedovanje unutarnjosti.

koji trebamo savladati, već je nužan epistemološki i egzistencijalni uvjet za postojanje vjere. Kada bismo imali objektivnu sigurnost (npr. dokazi o postojanju) o Bogu, strast bi bila nepotrebna, a time i vjera nemoguća. No Boga ili Istinu ne možemo susresti kao „objekt“ nego isključivo kao subjekt s kojim stupamo u odnos. Svako tretiranje Boga objektom znanstvenog istraživanja jest idolatrija ili možda čak svetogrđe. Kierkegaard inzistira da je Bog „Subjekt i stoga postoji samo za subjektivnost u unutarnjosti“. (Kierkegaard 2009, 168).

Jedan od najpoznatijih (i najčešće citiranih) odjeljaka *Postskriptuma* ilustrira ovu tvrdnju usporedbom nekršćanina i kršćanina:

Ako netko tko živi usred kršćanstva ulazi u dom Božji, s domom istinitog Boga, i ima znanje o istinitoj ideji Boga, ali moli u neistini; a netko drugi živi u idolopokloničkoj zemlji, ali moli sa svom strašću beskonačnosti, iako njegove oči počivaju na slici idola – gdje onda ima više istine? Onaj prvi moli u istini Boga iako štuje idola; onaj drugi moli u neistini istinitom Bogu i stoga u istini štuje idola. (Kierkegaard 2009, 169)

Egzistencijalno je, prema navedenim uvjetima, nekršćanin bliže istini nego kršćanin. Ovdje mnogi pogriješe misleći da je sam sadržaj vjere nebitan, no to nije u skladu s Kierkegaardovom misli. Riječ je o tome da ontološka kategorija „kako“ ima primat nad kategorijom „što“. Drugim riječima, način bivanja u strasti puno je važniji nego sadržaj znanja. No, ovaj je citat često i predmet nesporazuma, pa ćemo se malo zadržati na njemu. U ovom primjeru osoba je samo nominalni kršćanin koji ima točnu dogmu (Apsolutni paradoks), no moli bez strasti. Time promašuje samu bit Boga i ne moli mu se, nego se moli „definiciji“. Nekršćanin, s druge strane, moli idola, no s beskonačnom strašću. Budući da je njegova strast usmjerena prema nečem „beskonačnom“, on je svojim „kako“ dotaknuo Božju narav (koja je subjektivnost), iako je promašio Božje „što“. Time je nekršćaninova egzistencijalna pozicija bliža Bogu jer je zadovoljio preduvjet za ulazak u istinu. Nekršćanin je bliže istini jer je živ, dok je, u ovom slučaju, kršćanin duhovno mrtav.⁶³

⁶³ Iako Climacus daje prednost „kako“ nad „što“, Evans upozorava da prava strast po svojoj prirodi traži adekvatan objekt. Konačni objekti ne mogu podnijeti beskonačni interes, samo Apsolutni paradoks može biti u korelaciji s beskonačnom strasti. Više u (Evans 1992, poglavlje 7).

No, ovdje Kierkegaard uvodi ključnu distinkciju unutar same religiozne sfere.⁶⁴ Riječ je o religioznosti A i religioznosti B i ova je podjela ključna za razumijevanje granica imanencije i transcendencije. Religioznost A je religioznost imanencije, patosa i „skrivenosti unutarnjosti“. U toj se sferi pojedinac odriče konačnog (čineći pokret beskonačne rezignacije) kako bi pronašao vječni odnos s Bogom unutar sebe samog. Sokrat je najbolji primjer ove religioznosti, a Abraham, kako smo prije argumentirali, prikazuje njezin granični slučaj. Caputo piše da je Religioznost A „naporan zadatak dovoljan za cijeli život“, no još uvijek ostaje unutar granica ljudske prirode.⁶⁵ S druge strane, Religioznost B predstavlja specifično kršćansku religioznost. Ovdje dolazi do kvalitativnog skoka koji će Kierkegaard nazvati „Trenutkom“. Vječna se istina ne pronalazi produblјivanjem unutarnjosti (kao kod Sokrata), već se „susreće“ u vanjskom povijesnom događaju. Riječ je o Apsolutnom paradoksu – Bogočovjeku. Kada Kierkegaard piše o „apsurdu“ Utjelovljenja, on ne misli na logičku besmislicu koju razum s pravom odbacuje kao smetnju. Caputo ističe da paradoks pripada etičko–religioznom redu. On nije semantička pogreška, nego „Sablazan“ prepuna značenja, no to je značenje „uvredljivo“ za strukturu ljudskog razuma.⁶⁶ Apsolutni paradoks zahtijeva neku vrstu „razapinjanja razuma“ da bi se napravilo mjesta za vjeru koja nadilazi imanenciju.⁶⁷

Konačno, kršćanina iz navedenog primjera možemo precizno smjestiti unutar sfere imanencije, odnosno religioznosti A. Njegova je beskonačna strast nužan, ali ne i dovoljan uvjet. Da bi prešao u sferu paradoksalno–religioznog, odnosno religioznosti B, ta se strast mora sudariti s Apsolutnim paradoksom. Tek tada to „kako“, odnosno njegova strast, dobiva svoje pravo „što“, odnosno Apsolutni paradoks, te se transformira u kršćansku vjeru. Pogledamo li kršćanina iz istog primjera, vidimo nekoga kojemu

⁶⁴ Kierkegaardov koncept „sfera egzistencije“ ne ostaje statičan, već prolazi kroz evoluciju unutar njegova pseudonimna opusa. U ranijim spisima, poput onih pod autorstvom Johanesa de Silentia, religioznost se pojavljuje kao jedinstvena kategorija nasuprot etičkog. Abraham je glavni i paradigmatički predstavnik ove faze. No, Climacus sada unosi precizniju distinkciju unutar same religiozne sfere. Religiozna sfera iz *Straha i drhtanja* često se tumači kao vrhunac imanencije (Religioznost A) koja doseže svoje granice, ali još ne posjeduje specifični povijesni paradoks utjelovljenja koji definira Religioznost B.

⁶⁵ Caputo objašnjava da Religioznost A mora biti prisutna prije nego što se uopće može razmatrati „Religiozno B“ (Caputo 2008, 66).

⁶⁶ Opisivanje kršćanskog paradoksa kao „apsurda“ nije tehnički termin iz logike, već „strašilo“ namijenjeno odbijanju spekulativnih filozofa koji žele „objasniti“ vjeru (Caputo 2008, 63). Na taj se način štiti onostranost vjere od racionalizacije koja bi uništila njezinu bit (Kierkegaard 2009, xiii–13).

⁶⁷ Kierkegaard, što potvrđuje Evans, na neki način opisuje da je neizvjesnost nužna. Razlog tome nije naša kognitivna limitiranost, već time nam omogućuje slobodu. Da se Bog pojavi u svojoj punini, čovjek bi bio prisiljen na poslušnost i ne bi bilo mjesta za slobodnu odluku ili vjeru. To će detaljnije biti razrađeno u *Filozofijskom trunju* (Evans 1992, poglavlje 7).

nedostaje strast koja je apsolutna nužnost za Istinu. Taj nedostatak strasti i egzistencijalnog rizika kod nominalnog kršćanina Kierkegaard opisuje kroz još jednu snažnu metaforu. Naime, on ironično primjećuje da je kršćanstvo u modernom dobu postalo poput certifikata cijepljenja. Dobijemo malu dozu „kršćanstva“ u djetinjstvu samo da bi postali imuni na pravu stvar u odrasloj dobi, a upravo se to dogodilo „našem“ kršćaninu iz primjera (Kierkegaard 2009, 246). Tako da njegovo poznavanje Istine (čak i u ovom slučaju, prateći Kierkegaarda, „prave“ Istine kršćanstva) nije vrijedno bez strastvene unutarnjosti. Ono što Hannay izvrsno primjećuje jest da na samom kraju *Završnog neznanstvenog postskriptuma uz Filozofijsko trunje* Kierkegaard čini opoziv svega što je napisao. To je u potpunosti u skladu s njegovim ironično-egzistencijalnim ciljem. Ako smo samo pročitali knjigu, nismo shvatili poantu, no ako smo se promijenili čitajući, onda nam knjiga više ne treba. Jedan od najvećih logičara 20. stoljeća (ujedno i obožavatelj Kierkegaarda) Ludwig Wittgenstein je učinio sličnu stvar. Naime, u svom *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921.), Wittgenstein kaže da su njegove rečenice kao ljestve. Po njima se čitatelj treba penjati kako bi svijet sagledao ispravno, da bi ih u konačnici (kad dosegne taj uvid) morao odbaciti (Hannay 2009, xiv). A već smo prije spomenuli da ime Johannes Climacusa nije slučajno i da je postojao povijesni Ivan Klimak koji je u 7. stoljeću napisao knjigu *Ljestve do raja (Scala Paradisi)*. *Postskriptum* funkcionira upravo kao te ljestve. Šestotinjak stranica dijalektičkog humora, logike i definicija napisano je samo s jednim ciljem, a to je dovesti čitatelja do točke gdje shvaća da logika ne može dosegnuti Istinu i da se te ljestve moraju odbaciti kako bi se pojedinac našao istinski pred Bogom, prisutan cijelim svojim bićem i beskonačnom strašću.

2.7. Povijesni i filozofski kontekst *Filozofijskog trunja*

Da bismo mogli razumjeti kontekst *Filozofijskog trunja*, potrebno je započeti s intelektualnim temeljima na koje se Kierkegaard oslanja. Prvo je riječ o razlici između istina razuma i istina iskustva koje uvodi Gottfried Wilhelm Leibniz (1646. – 1716.) u svojim spisima o filozofiji religije. Nakon toga treba spomenuti kratki prikaz Kantovih, Schleiermacherovih, Hegelovih, Straussovih i Feuerbachovih stavova o filozofiji religije s posebnim osvrtom na njihove zaključke o Lessingovu problemu.⁶⁸ U predgovoru *Filozofijskog trunja* Kierkegaard oblikuje svoj stav prema desnom krilu hegelijanaca, a zatim se vraća Platonu kao osnivaču idealizma i *Novom zavjetu* kao najranijem svjedočanstvu kršćanstva.

Leibniz je bio jedan od posljednjih velikih graditelja filozofskih sustava u sedamnaestom stoljeću. Među prvima je u novovjekovnoj filozofiji uveo distinkciju između istina razuma i istina iskustva.⁶⁹ Istine razuma (*rationes*) su univerzalne, nužne i istinite u svim mogućim svjetovima i ne mogu biti drugačije. Mogu se spoznati *apriori*, neovisno o iskustvu – samo razmišljanjem i analizom pojmova. Temelje se na principu identiteta ($A=A$) i principu neproturječja (nešto ne može biti istinito i neistinito u isto vrijeme). Primjer istina razuma su matematički teoremi, logički zakoni ili definicije. One deklariraju predikat svih objekata koji se mogu misliti. S druge strane, istine iskustva (*facta*) su kontingentne. One su istinite, no mogle su biti i drugačije. Mogu se spoznati samo putem iskustva i promatranjem svijeta oko nas (*aposteriori*) – njihova istinitost ne ovisi samo o značenju pojmova nego i o stanju stvari u svijetu. Istine iskustva se temelje na principu dovoljnog razloga koji kaže da sve što se događa ima svoj razlog ili uzrok i koji se u širem smislu razumije kao princip kauzalnosti (Thulstrup 1962, xlviii). Primjer mogu biti znanstvene činjenice, povijesni događaji ili osobna iskustva. Istine iskustva deklariraju predikat svih aktualnih stvari danih u prirodi i iskustvu.

⁶⁸ Putem Straussovih citata iz Lessinga, Kierkegaard je postao svjestan problema koji ovdje postavlja u širi kontekst (Thulstrup 1962, xlvii).

⁶⁹ „Postoje dvije vrste istina: one rasuđivanja i one činjenica. Istine rasuđivanja su nužne, a njihova suprotnost je nemoguća. Istine činjenica, međutim, su kontingentne, a njihova suprotnost je moguća. Kada je istina nužna, razlog se može pronaći analizom, raščlanjivanjem na jednostavne ideje i jednostavne istine, sve dok ne dođemo do onih koje su primarne" (Leibniz prema Thulstrup 1962, xlvii).

Leibniz smatra da su obje vrste istina važne za ljudsko znanje. Istine razuma pružaju nam temeljno razumijevanje logičke strukture svijeta, dok nam istine iskustva omogućuju razumijevanje konkretnih činjenica o svijetu u kojem živimo. U tom smislu princip identiteta je najviša istina razuma i temelj metafizike, dok je princip kauzalnosti najviša istina iskustva i temelj fizike u Leibnizovu sustavu. Formalno se znanje (poput logike i matematike) stoga temelji na principu identiteta, dok se empirijsko znanje (poput prirodnih znanosti) temelji na principu kauzalnosti. Ovi univerzalni predikati, koji omogućuju znanje i iskustvo, mogu se smatrati kategorijama. Za Leibniza, one se svode na dvije temeljne kategorije: aktivnu i pasivnu silu (forma i materija) kao attribute svake aktualne supstancije. Aktivna sila osigurava jedinstvo i nepromjenjivost svakog bića, dok pasivna sila uvjetuje njegovo ograničenje i slaganje s drugim bićima, čime se čuva harmonija. Ova distinkcija između dviju vrsta istina bila je utjecajna u filozofiji i teologiji, posebno u raspravama o odnosu između vjere i razuma.

Leibnizova distinkcija između istina razuma i istina iskustva temeljna je za Lessingovu tezu. U Lessingovom glavnom djelu (1777.) o filozofiji religije i filozofiji povijesti, *O dokazu Duha i Sile (Über den Beweis des Geistes und der Kraft)*, stoji: „slučajne istine povijesti nikada ne mogu postati dokaz nužnih istina razuma" (Lessing 1957, 53; prema Thulstrup 1962, xlix). Ovaj nepremostivi jaz između povijesti i vjere, Lessing je nazvao „ružnim širokim jarkom“ (*der garstige breite Graben*). Ova je tvrdnja bila ključna kod Lessinga u raspravi koja je uslijedila nakon objave dijelova posmrtnog *Apologije ili obrambenog spisa za razumne štovatelje Boga (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes)* Hermana Samuela Reimara (1694. – 1768.). Za Lessinga bila je neosporna pretpostavka da su istine razuma vječno valjane i stoga su „iznad“ istina iskustva. On tvrdi da povijesni događaji, koji spadaju u kategoriju istina iskustva, ne mogu dokazati nužne istine razuma kao što su vjerske tvrdnje. Ova ideja je ključna za Lessingovu tezu da se vjera ne može temeljiti samo na povijesnim dokazima, već zahtijeva skok vjere koji nadilazi racionalno dokazivanje (Thulstrup 1962, xlviii). Njegov stav o odnosu između vjere i razuma postao je važna tema u teološkim i filozofskim raspravama, a Kierkegaard će ga kasnije razraditi i produbiti u svojim djelima.

Lessing razlikuje generaciju koja je izravno suvremena povijesnom događaju, odnosno istini iskustva (npr. generacija koja je svjedočila Isusu Kristu), i s druge strane svaku kasniju generaciju koja može imati samo povijesni izvještaj. Ako kasnija generacija treba

vjerovati, to može učiniti samo putem odluke, pothvata ili „skoka“ jer svaka povijesna istina je kontingentna ili slučajna. To vrijedi za svaki povijesni izvor, pa tako i za *Novi zavjet*, jer povijesni izvori nisu logički nužni kao što su vječne istine razuma. Povijesni događaji opisani u *Novom zavjetu*, poput svih istina iskustva, dogodili su se u skladu s principom kauzalnosti i stoga su nužni u svojoj činjeničnosti. Međutim, logički gledano, ipak se smatraju kontingentnima, budući da ne bi bilo proturječja da su se dogodili na drugačiji način ili da se uopće nisu dogodili.

Ipak, povijesne istine koje se predstavljaju u *Novom zavjetu* teže tome da su vječno valjane istine koje su „ušle“ u povijest u određeno vrijeme. No, njihova istina nije sama po sebi očita kao što je istina razuma. Upravo suprotno, istine Novog zavjeta su često sadržajno suprotne razumu. Ako ih prihvatimo i vjerujemo u njih, to možemo učiniti samo skokom. Ovdje Lessing ne koristi izvještaje o čudima kao argumente za valjanost kršćanskih istina, niti pokušava sadržaj vjere učiniti racionalnim. Povijesni događaji opisani u *Novom zavjetu* istine su iskustva koje su se dogodile u skladu s načelom kauzalnosti i stoga su nužni u svojoj činjeničnosti. Logički gledano, ipak se smatraju slučajnima jer ne bi bilo proturječja da su se dogodili na drugačiji način ili da se uopće nisu dogodili. Povijesne istine – u ovom slučaju izvještaji Novog zavjeta o Isusovu životu, riječima i djelima – nemaju nikakve veze s vječnim istinama razuma, koje su same po sebi očito valjane, bez proturječja i čija se istinitost može utvrditi ljudskom mišlju (Thulstrup 1962, I-lji). Lessing je ostavio teologiju i filozofiju s problemom „ružnog širokog jarka“. Upravo će taj jaz između povijesti i vječnosti postati poprište onoga što će Kierkegaard nazvati „skok vjere“.

Immanuel Kant je također promišljao o ovom pitanju u svom djelu *Religija unutar granica čistog uma* (1793.). On razlikuje dvije vrste istina: prirodne istine i povijesne istine. Prve su moralne istine dostupne razumu. One su univerzalne i ne ovise o povijesnim događajima. Prema Kantu, kao što je već prije spomenuto, glavna Isusova poruka je bila upravo ova vrsta etičke istine što ukazuje na to da se vjera u svojoj suštini mora podudarati s moralnim zahtjevima uma. Druge su činjenični događaji koji su se dogodili u određenom vremenu i prostoru, kao što su događaji opisani u *Novom zavjetu*. Ove istine su kontingentne jer su se mogle dogoditi i drugačije i nisu nužne za razumijevanje moralnih istina. S druge strane, tu su povijesne istine – konkretni događaji smješteni u određeno vrijeme i prostor. U ovom slučaju to su povijesne istine *Novog*

zavjeta. Prema Kantovoj epistemologiji razvijenoj u *Kritici čistog uma*, takve činjenične pojave moramo shvatiti kroz kategoriju kauzalnosti i njezin princip. Stoga su, u svojoj činjeničnosti nužne jer su se dogodile. Međutim, važno je uočiti da su te istine – istine u širem smislu kontingentne jer su se mogle dogoditi ili drugačije ili se uopće nisu morale dogoditi. Također, nisu nužne za razumijevanje univerzalnih moralnih istina koje su dostupne razumu. Kant smatra da povijesne istine objave u evanđeljima nisu bitne za vjerski život. Ono što jest važno jest moralna poruka koja je univerzalno dostupna razumu. Drugim riječima, kršćanstvo se ne temelji na povijesnim događajima, već na moralnim principima koji su dostupni svima. Ovo je način na koji je Kant pokušao pomiriti vjeru i razum. On tvrdi da se vjera može racionalno opravdati ako se usredotočimo na univerzalne moralne istine, a ne na specifične povijesne događaje. Ovaj pristup bio je utjecajan u liberalnoj teologiji i filozofiji religije (Thulstrup 1962, lii - liv).

Nadalje, nakon Kanta, Fichte i Schleiermacher također smatraju da povijesni događaji iz *Novog zavjeta* nisu ključni za vjerski život i da je povijesni aspekt kršćanstva zapravo nebitan. Fichte svoju filozofiju religije predstavlja u berlinskim predavanjima 1806. godine, koja su objavljena pod naslovom *Put ka blaženom životu ili nauka o religiji* (*Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre*). Tamo zastupa stajalište da je bit religije u unutarnjemu, duhovnom iskustvu pojedinca, a ne u vanjskim povijesnim događajima. On vjeruje da je Isus bio idealan primjer takvog duhovnog života, ali da njegova povijesna pojava nije ključna za postizanje blaženstva. Fichteov je konačni zaključak da „samo metafizičko, nipošto povijesno, donosi blaženstvo; potonje samo daje razumljivost.“ To bi značilo da istinsko duhovno ispunjenje dolazi izravno iz unutarnjega iskustva božanskog, a povijest služi samo kao ilustracija ili smjernica (Thulstrup 1962, lii - liv).

Friedrich Schleiermacher, na drukčiji način od Lessinga, Kanta i Fichtea, navodi da je povijesna objava od nebitnog značaja. Već u prvom izdanju 1799. djela *O religiji* (*Über die Religion*) objava se poistovjećuje s individualnim religijskim iskustvom, te se stoga povijesnoj objavi ne može pripisati nikakva posebna važnost. Schleiermacherova je religija opća, a Bog se ne shvaća u transcendentnom odnosu prema svijetu, nego je prisutan i shvaćen u osjećaju koji je univerzalno dostupan ljudima. Iako u Schleiermacherovim istraživanjima postoje razlike između njegovih ranijih i kasnijih pogleda, za ovu raspravu one su minimalne. U *Kršćanskoj vjeri* (*Der christliche Glaube*,

1830. – 1831.) on radije govori o pobožnosti umjesto o religiji, čime naglašava subjektivni aspekt. Dok se u *Govorima* Isus Krist smatra posrednikom među ostalima, u *Kršćanskoj vjeri* smatra ga se izvornim uzorom koji je posjedovao svijest o Bogu u nenadmašnom stupnju. Ipak, njegova pojava u povijesti ne znači ništa nadnaravno – sve se događa u kontinuitetu prirode. Svijest o Bogu nalazi se u svim ljudima, baš kao i svijest o svijetu; u Kristu je svijest o Bogu potpuno pobijedila, ali to ukazuje na kvantitativnu, a ne kvalitativnu promjenu. Stoga je Schleiermacher dosljedno tvrdio: „Nikada ne može biti nužno u interesu religije [pobožnosti] tako tumačiti činjenicu da njezina ovisnost o Bogu apsolutno isključuje njezinu uvjetovanost sustavom prirode“ (Thulstrup 1962, xlv-xlv).

Konačno, imamo Hegela koji za razliku od Lessinga i drugih ne vidi povijest kao niz kontingentnih događaja. Svaki povijesni događaj je nužan korak u razvoju Apsolutne Ideje. Hegel vjeruje da se Ideja razvija kroz dijalektički proces u kojemu se suprotnosti susreću i stvaraju novu sintezu. Taj se proces naziva „ukidanje“ (*Aufhebung*) pri čemu se suprotnosti ne uništavaju, nego se „uzdižu“ na višu razinu jedinstva. Ovaj proces je istovremeno slobodan (jer ga pokreće unutarnja logika Ideje) i nužan (jer se odvija prema određenim zakonima). Hegel smatra da se logika, kao znanost o čistom mišljenju, može shvatiti kao teologija, jer opisuje božji um prije stvaranja. Za Hegela, religija (u svom najvišem obliku, kršćanstvo) i filozofija (u svom najvišem obliku, njegov spekulativni idealizam) izražavaju istu istinu, ali na različitim razinama. Filozofija pruža potpunije i adekvatnije razumijevanje te istine. Budući da se najviša istina može spoznati racionalnim putem, Hegel smatra objavu suvišnom. Iako priznaje povijesnu činjenicu Kristove objave, on je tumači kao nužan korak u razvoju. Hegel odbacuje Leibnizovu i Lessingovu razliku između istina razuma i iskustva. Za njega su sve istine dio jednog jedinstvenog sustava znanja.

Nakon Hegela njegova se filozofija razdvojila na tzv. desno i lijevo krilo hegelijanaca. Strauss i Feuerbach, kao lijevo krilo hegelijanaca, radikalno su reinterpretili Hegelovu filozofiju dovodeći u pitanje povijesnu utemeljenost kršćanstva i svodeći teologiju na psihologiju. U Straussovom kapitalnom djelu *Isusov život* (*Leben Jesu*, 1835.) izvještaji *Novog zavjeta* objašnjeni su kao stvaranje mita od strane rane crkve. Slično tome, u njegovoj *Kršćanskoj dogmatici* (*Die christliche Glaubenslehre*, 1840. – 1841.) povijest dogme predstavljena je kao njezino raspuštanje, odnosno uništenje. Ludwig Feuerbach je u svom epohalnom djelu *Suština kršćanstva* (*Das Wesen des Christenthums*, 1841.) tvrdio

da je sva religija zapravo izraz čovjekova sanjarenja i da posljedično sva teologija mora biti svedena na antropologiju, odnosno psihologiju. S druge strane, desni hegelijanci, poput Kierkegaardova bivšeg tutora H. L. Martensena su se suprotstavili tomu tumačenju i branili kompatibilnost Hegelove filozofije s tradicionalnim kršćanstvom. U tom kontekstu posebno se mora spomenuti opsežna rasprava usmjerena protiv Straussa od strane Carla Dauba (1765. – 1836.), koji je Kierkegaardu u studentskim danima ukazao na problem objave i povijesti.

Kierkegaard je bio svjestan ovih rasprava – posebno kroz djela Carla Dauba i Ferdinanda Christian Baura (1792. – 1860.), što je utjecalo na njegovo promišljanje o odnosu između filozofije, povijesti i kršćanstva. Naime, prva teza njegove disertacije ističe razliku između Krista i Sokrata, suprotstavljajući se Baurovom pokušaju da ih prikaže kao slične. No, Straussova i Feuerbachova kritika kršćanstva, koju su u Danskoj zagovarali Andreas Frederik Beck (1816. – 1861.) i Hans Brøchner (1776 – 1839) nije postala ozbiljan predmet Kierkegaardova razmatranja. Poznavao je ta djela i u *Filozofijskom trunju* zauzima stav prema njima, no mora se istaknuti da u čitanju Brøchnerovog danskog prijevoda Straussovog djela *Kršćanske dogmatike* Kierkegaard nije bio zaokupljen Straussovim argumentima nego njegovim citiranjem najpoznatijeg Lessingova polemičkog djela. Lessingovu tezu Kierkegaard povezuje s *Filozofskim trunjem* pitanjem na naslovnoj stranici: „Može li biti povijesnog polazišta za vječnu svijest; kako se za takvo polazište može imati ikakav drugi interes osim povijesnog; može li se vječno blaženstvo izgraditi na povijesnom znanju?“ (Kierkegaard 1998.). Zatim u predgovoru nastavlja ukazivati na svoj stav prema hegelijanizmu, no ne lijevomu, nego desnom krilu hegelijanizma. Nakon ulaska u suvremenu debatu putem uvoda, Kierkegaard se vraća temeljnom pitanju i samim izvorima – Platonu i *Novom zavjetu*, definirajući središnji problem: istinu i čovjekov odnos prema istini. U *Filozofijskom trunju* se bavi odnosnom objave i povijesti, istina razuma i istina iskustva, razuma i objave, no glavni problem i središnje pitanje jest odnos filozofskog idealizma (bilo grčkoga, bilo hegelijanskog) koji se temelji na razumu i kršćanstva *Novog zavjeta* koje se temelji na objavi. Taj odnos postaje fundamentalno različit (kako ćemo pokazati kasnije) jer Kierkegaard postulira „Trenutak“ kao ključnu kategoriju. Ukratko, to je točka u kojoj božansko dolazi do ljudskog; u njemu se susreću vječno i vremenito. Ovakav susret rezultira odnosom apsolutnog, kvalitativnog kontrasta. Prema tome je jaz između idealizma i novozavjetnog

kršćanstva puno veći nego su prethodno navedeni mislioci smatrali. Ovo nije kvantitativan, već fundamentalno različit jaz koji je nepremostiv bez vjerskog čina (Thulstrup 1962, lxvi-lxviii).

Jezik kojim se Kierkegaard koristi jest platonistički i hegelijanski kako bi ga ciljana publika mogla razumjeti, budući da je to paradigmatički jezik njegova vremena. Koristeći dobro poznate koncepte, on uvodi čitatelja u djelo i pridobiva pozornost da bi ga kasnije doveo do nove perspektive. Pritom koristi ironiju, parodiju i misaone eksperimente. Ovo nam pokazuje Kierkegaardovu sofisticiranost i strateški pristup u komunikaciji svojih ideja. Metoda neizravne komunikacije, koja se spominje u prijašnjim poglavljima, karakteristična je za cijeli Kierkegaardov opus i ključna je za razumijevanje njegove filozofije.

Kierkegaard postupno uspostavlja distinkciju između filozofskih i teoloških pojmova iako se često pojavljuju zajedno u raspravama. To čini postuliranjem „Trenutka“, točnije Trenutka Kristove objave u vremenu i pojedincu. Za Kierkegarda Trenutak nije samo točka u vremenu nego Apsolutni paradoks. Riječ je o neponovljivom povijesnom događaju u kojem Vječnost ulazi u vrijeme. S tim postulatom svi ostali kršćanski pojmovi dobivaju puno značenje i sadržaj u „situaciji suvremenosti“ i postaju relevantni za pojedinca koji živi ovdje i sada. Time je Kierkegaard originalno riješio Lessingov problem. Lessing se suočavao s tzv. „ružnim dubokim jazom“. ⁷⁰ Naime, kako slučajne istine povijesti (poput Kristova života i djela, koji su se mogli dogoditi drugačije) mogu dokazati istine razuma (vječne vjerske istine). Prema Lessingu, povijesni događaji nikada ne mogu biti temelj za nužne, univerzalne istine vjere. Kierkegaard ovaj jaz rješava tako što ne govori ni o kontingentnim istinama povijesti, ni o vječnim istinama razuma. Umjesto toga, on uvodi istine objave – one nisu dostupne pukim razumom ili povijesnom analizom, već samo kada sam Bog da „uvjet vjere“. To znači da Bog u „Trenutku“ ne daje samo Istinu, već i sposobnost da se ta Istina primi. Zbog grijeha, čovjek je „slijep“ za istinu i Bog mu mora otvoriti oči. Dakle, nije riječ o dokazivanju povijesnih događaja, nego o prihvatanju božanskog dara vjere. Na taj način rješava se i problem odnosa između

⁷⁰ „Ako na temelju povijesnih osnova nemam prigovora na tvrdnju da je Krist uskrsnuo mrtvaca, moram li stoga prihvatiti kao istinu da Bog ima Sina koje je iste suštine kao i On sam? Kakva je veza između moje nemogućnosti da iznesem bilo kakav značajan prigovor na dokaze za prvo i moje obaveze da vjerujem u nešto protiv čega se moj razum buni?“ Na jednom drugom mjestu, suočen s ovim pitanjem Lessing govori o nemogućnosti „skoka“ preko tog jarka (Gardiner 2002, 83-84).

spekulativnog idealizma i kršćanstva. Ako prihvatimo da je kršćanstvo istina objavljena u određenom trenutku i obliku, onda spekulativni idealizam, koji tvrdi da istinu možemo dosegnuti razumom, nije spojiv s kršćanstvom. Za Kierkegaarda taj susret vječnog i vremenitog u Trenutku stvara apsolutni, kvalitativni kontrast koji razum ne može premostiti.

2.8. Struktura djela *Filozofijsko trunje*

Knjiga je napisana poput klasične drame u pet činova s interludijem koji se nalazi između posljednja dva čina. Interludij je umetnut kako bi se naznačio „protok vremena“ kao kada orkestar odsvira simfoniju čime simbolizira prolazak nekoliko godina između činova, a u ovom slučaju prolazi tisuću osamsto četrdeset i tri godine. Kierkegaardovim riječima:

Sada ćemo pretpostaviti da se onaj učitelj pojavio, da je umro i bio pokopan te da je između poglavlja IV. i V. prošlo neko vrijeme. Tako i u komediji između dva čina prođe više godina. Da bi se naznačio prolazak vremena, orkestar odsvira simfoniju ili nešto slično, skraćujući vrijeme tako što će ga nečim ispuniti. Na sličan sam način i ja mislio ispuniti vremenski razmak tako da razmotrimo postavljeno pitanje. Koliko će vremenski razmak trajati, možeš odlučiti sam; ali, čini li ti se zgodnim, onda ćemo ozbiljnosti i šale radi pretpostaviti da su prošle točno tisuću osam stotina i četrdeset i tri godine.
(Kierkegaard 1998, 81)

Interludij nije samo tehnička pauza nego dramatizacija Lessingova „ružnog širokog jaza“. Tih tisuću osamsto četrdeset i tri godine su jaz koji nas (u vrijeme pisanja suvremene čitatelje) dijeli od povijesnog događaja Trenutka. Interludij nas tjera da promislimo o tome kako mi, suvremenici, možemo imati odnos s tim događajem. Odgovor na to pitanje će dati u petom poglavlju, gdje se vjera postavlja kao jedini mogući „Uvjet“ (Gardiner 2002, 137).

Dva su glavna lika *Filozofijskog trunja*, Sokrat i Isus Krist, koji nije izravno imenovan nego se naziva „Bog u vremenu“. Autor drame – Johannes Climacus⁷¹ – i čitatelj su suvremenici, kao što su Isus Krist i Sokrat. Postavljanjem Krista i Sokrata kao suvremenike Kierkegaard stvara napeti dijalog između klasične filozofije i kršćanske objave (Thulstrup 1962, lxviii-lxix). Glavni likovi vode dijalog koji je na kraju svakog poglavlja prekinut čitateljevim primjedbama na koje autor odgovara. Ovim postupkom

⁷¹ Evans upozorava da Johanna Climacusa ne smijemo izjednačavati s Kierkegaardom. Climacus je definiran kao „Humorist“ – onaj koji intelektualno razumije kršćanstvo, uviđa kontradikcije ljudskog postojanja i nalazi izlaz u smijehu ili distanci, ali nije učinio egzistencijalni skok vjere. Upravo ta pozicija „izvana“ omogućuje mu da dijalektički precizno izvede strukturu kršćanstva nasuprot idealizmu (Evans 1992, 11).

Kierkegaard pokušava čitatelja potaknuti da bude aktivan sudionik, a ne samo pasivan promatrač rasprave. To je ključno za njegov cilj u kojem se naglašava važnost subjektivnosti i osobnog angažmana u potrazi za istinom. Jedinstvena je radnja djela istraživanje pitanja što je najviša istina i kako je pojedinac može shvatiti (Kim 2012, 17).

Nakon uspostavljanja središnje teme djela struktura poglavlja postaje očita. Prva tri poglavlja istražuju sokratski pristup istini, koji se poistovjećuje s platonističkim i hegelijanskim idealizmom. Posljednja dva poglavlja prebacuju fokus na Krista i pojedinačnog učenika, simbolizirajući prijelaz na kršćansku perspektivu. Ovaj prijelaz odražava Kierkegaardovu kritiku idealizma i njegov naglasak na osobnom odnosu s Bogom. Završni je monolog autora odgovor na konstantne primjedbe čitatelja: „Ova tvoja pjesma je najništavniji plagijat koji je ikad stvoren, jer ne daje ni više ni manje od onog što zna svatko dijete“ (Kierkegaard 1998, 38). Kierkegaard priznaje da njegovo djelo samo ponavlja kršćanski katekizam, no time ne podcrtava samo ironičan obrat nego i duboku dijagnozu duhovnog stanja njegova vremena o kojoj smo već pisali. Problem „kršćanskog svijeta“ nije u nepoznavanju njegova sadržaja, već u nedostatku njegova egzistencijalnog prihvatanja. On time izaziva čitatelja da preispita vlastite pretpostavke o istini i vjeri. Time podcrtava da je vjera stvar osobne odluke, a ne intelektualnog prihvatanja. Završna „Pouka“ služi kao svojevrsni etički zaključak, povezujući filozofsku istragu s egzistencijalnim implikacijama.

Samo djelo podsjeća na platonski dijalog s fokusom na jasnoću i preciznost pojmova. Kierkegaard vodi čitatelja kroz složene filozofske ideje s lakoćom i koherentnošću, ali je svjestan da čitatelju može biti teško pratiti brzi tempo pa povremeno usporava kako bi omogućio refleksiju. Djelo se vrti oko temeljnog pitanja: na koji je način čovjek povezan s najvišom istinom? Posjeduje li čovjek tu istinu inherentno u sebi ili ne? Ovo se pitanje zatim povezuje s kontrastom između filozofskog idealizma koji tvrdi da čovjek posjeduje najvišu istinu i kršćanstva koje je, prema Kierkegaardu, suprotnost filozofskom idealizmu. Kierkegaard koristi eksperimentalni pristup, gradeći kršćanstvo na temeljima sokratskog idealizma kako bi istaknuo njihove temeljne razlike i međusobnu nepomirljivost.⁷² Na kraju zaključuje da su filozofski idealizam i kršćanstvo potpuno

⁷² Zapravo je riječ o „misaonom eksperimentu“ koji gradi kršćanstvo nasuprot idealizmu. Evans ističe da Climacusov cilj nije dokazivati kršćanstvo, već istražiti njegovu logičku strukturu. To čini pitanjem: „Je li moguće zamisliti alternativu Sokratu?“ (Evans 1992, 22).

različiti i nepomirljivi, ali ovaj zaključak nije predstavljen kao dogma nego kao rezultat filozofskog eksperimenta (Thulstrup 1962, lxviii-lxix).

U uvodu knjige Kierkegaard objašnjava zašto je knjiga napisana na ovaj način. On smatra da ljudi u njegovo vrijeme pa čak i oni koji se smatraju kršćanima, zapravo ne razumiju pravu bit kršćanstva. Filozofi toga vremena, a posebno oni koji slijede Hegela, često su miješali kršćanstvo sa svojim filozofskim idejama. Kierkegaard se želi suprotstaviti toj zbrci, ali umjesto da im direktno kaže da su u krivu, on odlučuje „igrati njihovu igru“. Cjelokupna struktura rada, od forme, pseudonima, dijaloga i eksperimenta koji Kierkegaard naziva „pjesmom“ služi kao oruđe „neizravne komunikacije“.⁷³ Swenson naglašava da cilj nije nametnuti stav nego „potaknuti čitatelja na aktivno promišljanje, a ne samo pasivno prihvaćanje“ (Swenson 1962, 27). Kierkegaard ne želi dati odgovore nego pokušava pomoći čitatelju da sam postavi prava pitanja.

Kierkegaard (ili Johannes) nije voljan sudjelovati u uobičajenoj zaokupljenosti svoga vremena s razumijevanjem i proširivanjem Hegelova sustava, nego samo želi poduzeti filozofski eksperiment. Njegovim riječima: „Ja sam se za to obrazovao i za to se obrazujem kako bih uvijek mogao lako plesati u službi mišljenja, u slavu Boga i za svoje zadovoljstvo, time da odustajem od kućanske sreće, od građanskog ugleda, od *communio bonorum* i od ugone druženja, a sve to podrazumijeva se u onome »imati mišljenje«.“ (Kierkegaard 1998, 4). Ova metafora naglašava Kierkegaardovu ideju filozofije kao dinamične i kreativne aktivnosti „plesu u službi mišljenja“. Osobno priznanje ili materijalna korist su sporedni za autora jer njegova motivacija je vlastito zadovoljstvo i „slava Boga“.

⁷³ Swenson ima zanimljiv pogled na neizravnu komunikaciju koji svakako treba napomenuti: „...usporedba može poslužiti za ukazivanje na razliku koja se tako često naglašava u Kierkegaardovoj literaturi, između običnih metoda uvjeravanja i onog oblika komunikacije koji je Kierkegaard uzdigao u kategoriju, naime "neizravne" komunikacije. U ovom potonjem obliku čitatelju se doista pomaže, jer mu se razjašnjava dotično pitanje. Ali on se ne tetoši, ne vara se niti se zavodi, a odgovornost za izbor ostaje na njemu, ne postoji autoritet koji bi utjecao na njegovu odluku nametanjem stranog prestiža. Kategorija neizravne komunikacije dobiva višestruku interpretaciju u Kierkegaardovoj praksi, i on se beskrajno trudio postići je na sve moguće načine; u konačnici je shvaća tako da izražava samo srce kršćanstva, jer zar Bog nemoćan u rukama svojih neprijatelja, Bog na križu, nije samo *non plus ultra* neizravne komunikacije?“ (Swenson 1962, 27).

2.9. Epistemologija *Filozofijskog trunja*

U prethodnim smo poglavljima istražili povijesni kontekst *Filozofijskog trunja* te analizirali samu strukturu djela. Naglasili smo važnost pseudonima Johanna Climacusa i njegove „pjesme“, odnosno specifične forme „misaonog eksperimenta“. U ovome poglavlju prelazimo na samu srž djela, a to je njegova epistemologija. S obzirom na to da Climacus svoju argumentaciju gradi postupno, „stepenicu po stepenicu“, na vrlo dijalektički način, naša će analiza pratiti strukturu knjige. Rekonstruirat ćemo dva temeljna Kierkegaardova modela spoznaje: sokratski model imanencije, prema kojemu je istina već prisutna u čovjeku, te kršćanski model objave, u kojemu istina i sam uvjet za njezino shvaćanje dolaze izvana. Kroz analizu ćemo precizno definirati ključne koncepte poput Trenutka, Apsolutnog paradoksa, Učitelja kao Spasitelja, Sablazni i Vjere. Ovi pojmovi zajedno tvore temelj Kierkegaardova radikalnog odmaka od klasične, objektivne epistemologije.

2.9.1 I. poglavlje – Misaoni projekt

Na samom početku knjige spominju se dva različita pristupa problemu stjecanja istine. Kierkegaard⁷⁴ piše: „U kojoj mjeri istina dopušta da bude naučena? Tim pitanjem želimo početi“ (Kierkegaard 1998, 9). Time ne misli na empirijske ili matematičke činjenice nego na istinu s velikim početnim slovom koja je ekvivalentna „vječnoj svijesti“ ili spasenju. To je istina čije posjedovanje ili neposjedovanje odlučuje o smislu ljudskog postojanja (Evans 1992, 27-28). Iako je postavljeno pitanje dosta općenito, brzo postaje jasno da se djelo prvenstveno bavi problemom statusa i stjecanja religijske istine. Kierkegaard započinje suprotstavljajući dva radikalno suprotna odgovora na svoje izvorno pitanje. Jedno je Platonova ideja da je znanje prisjećanje, a drugo kršćansko shvaćanje istine kao nečeg što dolazi izvana, od Boga.

Platon u *Menonu* postavlja zagonetku o tome kako uopće možemo steći znanje; jer ako je istina već poznata, ne može se tražiti, a ako nije poznata, kako se može prepoznati kao istina kada se s njom susretnemo ili nam se predstavi?⁷⁵ U objema se verzijama učenje čini nemogućim. Platon, koji je naglasak stavljao na „bezvremenske“ istine poput onih matematičkih, tvrdio je da je rješenje prisjećanje (*anamneza*). Naime, učenje je stvar subjektivnoga buđenja svijesti o onome što je već prisutno, no uspavano u vlastitom umu. Funkcija učitelja sastoji se isključivo u podsjećanju na to znanje. Ovakav stav, da se „istina ne unosi u pojedinca izvana, nego je u njemu“ (Kierkegaard 1998, 9), prema Kierkegaardu je simptomatičan za cjelokupni racionalizam njegova vremena, koji je ljudski razum smatrao jedinim izvorom konačne istine (Gardiner 2002, 85). U ovom sokratskom modelu, učitelj nije posrednik koji donosi nešto novo, nego predstavlja tek usputni povod za spoznavanje, dok je sam vremenski trenutak učenja filozofski zanemariv. Učitelj je samo primalja koja pomaže učeniku da „porodi“ vlastitu istinu. Budući da je istina vječna i oduvijek prisutna u učeniku, onog trenutka kada je ona osviještena, učitelj se može zaboraviti. Također, povijesni trenutak otkrivanja te istine iščezava pred spoznatim. Ono što je taj usputni učitelj u ulozi povoda rekao može imati samo povijesni

⁷⁴ U ovom radu ću koristiti Kierkegaarda kao autora. No, već smo objasnili metodu neizravne komunikacije i pravog autora ovog djela, a to je Johannes Climacus.

⁷⁵ Ukoliko se istina može naučiti, mora se pretpostaviti da ona ne opstoji, dakle, ako se treba naučiti, onda je se traži (Kierkegaard 1998, 9).

interes, ali nikada ne može imati odlučujući, spasonosni značaj za pojedinu osobu (Golubović 2013, str. 124-125).

Alternativno stajalište počiva na pretpostavkama koje su u potpunoj suprotnosti s misliocima platonovske tradicije. Pojedinaac ne posjeduje implicitno znanje ili krajnju istinu koja se može izvući majeutikom. Osnovne tvrdnje nisu toliko odbačene koliko su preokrenute. Ako se želi razviti gledište sasvim različito od sokratskog, mora se postulirati da trenutak u vremenu ne ostaje nešto slučajno nego dobiva odlučujući značaj. Ako se to postulira, slijedi da pojedinac ne posjeduje implicitno znanje ili krajnju istinu, nego je u stanju „neistine“, to jest na putu udaljavanja od istine, a ne približavanja. Upravo suprotno, pojedinac je prikazan kao da je izvana povezan s nečim što ga nadilazi i prema čemu je stranac. Pojedinaac se mora „okarakterizirati kao izvan dosega Istine (ne približavajući joj se kao prozelit, nego kao onaj koji se od nje udaljuje), odnosno onaj koji je u neistini“ (Kierkegaard 1998, 14).

Kierkegaard tvrdi da su ljudi u stanju „grijeha“ i otuđenja od Istine, a ne da Istinu posjeduju u sebi i moraju je samo „probuditi“. Taj „grijež“ ne znači da je čovjek samo „izvan Istine“ nego da je i nesiguran i sumnjičav prema njoj.⁷⁶ Zbog tog otuđenja, Istina mora doći ljudima izvana od Boga, a ne iznutra kroz razum. Da bi pojedinac spoznao Istinu mora doživjeti unutarnju transformaciju koja je puno više od pukog intelektualnog razumijevanja.⁷⁷

No, učitelj koji je sposoban donijeti Istinu učeniku i pružiti uvjete koji su potrebni da ju shvati ne može biti drugo ljudsko biće. To može biti samo Bog (Golubović 2013, 127). Ljudi su kao stvoreni imali uvjet za razumijevanje istine, ali su ga svojom krivnjom izgubili, to jest, nalaze se u grijehu. To znači da je učitelj, sam Bog, Spasitelj, jer spašava učenika iz neslobode; Izbavitelj, jer oslobađa učenika koji se vezao; Pomiritelj, koji otklanja gnjev; i Sudac, koji može u budućem životu suditi. Prema tome, u kršćanskom modelu učitelj je više od pukog posrednika znanja; on je božanski poslanik koji donosi spasenje i omogućuje preobrazbu učenika. Ovaj model se temelji na vjeri, a ne na

⁷⁶ Učitelj je stoga Bog sam, koji djelujući kao pobuda potiče učenika da se podsjeti da je neistina, i to vlastitom krivnjom. Ovo stanje - biti neistina vlastitom krivnjom - kako da ga nazovemo? Nazvat ćemo ga *griježom* (Kierkegaard 1998, 16).

⁷⁷ Kim objašnjava kako je sokratsko neznanje neutralno, dok je stanje „grijeha“ „polemično protiv istine“. Pojedinaac nije samo lišen Istine, već je aktivno u stanju otpora prema njoj (Kim 2012, 29).

racionalnom dokazu. Učenik mora napraviti "skok vjere" kako bi prihvatio istinu koju donosi Učitelj.⁷⁸⁷⁹ Kierkegaardovim riječima:

No onaj koji učeniku ne daje samo istinu, nego i uvjet za nju, taj nije učitelj. Svaka poduka počiva u krajnjoj liniji na tome da je uvjet tu; ako on nedostaje, učitelj je nemoćan; u protivnom morao bi učitelj učenika ne preoblikovati nego ga ponovno stvoriti prije nego poduka počne. Ali to ne može učiniti nijedan čovjek; treba li se to ipak dogoditi, onda to mora učiniti sam Bog.
(Kierkegaard 1998, 15)

Međutim, takva istina ne smije zastrašiti učenika i natjerati ga u pokornost jer je time ne bi prihvatio egzistencijalno i na način koji mu dopušta slobodu izbora, nego iz nekog vanjskog motiva poput straha. Ona mora biti predstavljena kao da dolazi od sebi ravnopravnog s kojim se može komunicirati pod jednakim uvjetima. S obzirom na to da je ovdje riječ o Bogu, Kierkegaard govori o kršćanskom konceptu utjelovljenja pod kojim se Bog pojavljuje čovjeku u ljudskom obliku. Tako kršćanski koncept utjelovljenja, gdje Bog postaje čovjekom u osobi Isusa Krista predstavlja rješenje za ljudsko otuđenje od istine (Golubović 2013, 126). Kierkegaard ovim argumentom želi pokazati da je kršćanstvo radikalno drugačije od filozofskog idealizma. Kršćanstvo se ne temelji na ljudskom razumu ili samospoznaji nego na božanskoj objavi i milosti. Ovo postavlja temelje za daljnju raspravu o prirodi vjere i njezinom odnosu prema filozofiji.⁸⁰

U sokratskom modelu trenutak učenja je slučajan i učitelj nema presudnu ulogu. S druge strane, u kršćanskom modelu Trenutak u vremenu je odlučujući. On ga naziva i „Punina vremena“. Kierkegaardovim riječima: „A sada – trenutak.⁸¹ Takav trenutak posebne je naravi. On je doduše kratak i vremenit, kao svaki trenutak; prolazan je kao svi trenuci, prošao je kao što su svi trenuci prošli u sljedećem trenutku, pa ipak je odlučan i ispunjen onim vječnim. Takav trenutak mora imati posebno ime; nazovimo ga puninom vremena“

⁷⁸ Posljednja rečenica je napomena autora za bolje razumijevanje kasnije argumentacije.

⁷⁹ Caputo objašnjava da „skok“ nije iracionalan u logičkom smislu kontradikcije, već da je egzistencijalni čin koji se događa u sferi gdje objektivni dokazi nisu mogući. To je „hrabar pothvat odabira objektivne nesigurnosti sa strastvenošću beskonačnog“ (Caputo 2008. 57).

⁸⁰ Razlaz dviju filozofija je najjasnije vidljiv u (Kierkegaard 1998, 14-27).

⁸¹ U potpunom radu koristim veliko početno slovo za Trenutak kako bi označio Kierkegaardov tehnički pojam koji označava kvalitativni skok, nasuprot običnom, kvantitativnom protoku vremena. Unatoč tome, u citiranju, ostajem dosljedan Kierkegaardu. To je razlog zašto je na ovome mjestu „trenutak“ napisan malim početnim slovom.

(Kierkegaard 1998, 19). Kroz sve ove kvalifikacije, Trenutak u vremenu je stekao odlučujući značaj, i može se prikladno nazvati „Punina vremena“. Učenik, sljedbenik, ljudsko biće koje je primilo uvjet i istinu od Boga, sada se može nazvati „Novim stvorenjem“, a promjena iz stanja neistine može se nazvati „Obratom“ ili „Novim Rođenjem“.⁸² Misaoni projekt time je u svakom pogledu nadmašio sokratsko.

Na kraju poglavlja dolazi na vidjelo Kierkegaardova ironična narativna struktura u *Filozofijskom trunju*. Čitatelj unutar teksta optužuje autora (Johannesa Climacusa) za plagijat, tvrdeći da on samo preoblikuje ono što je već općepoznato. Optužba čitatelja glasi:

To je najsmješniji od svih projekata, ili bolje: ti si najsmješniji među svim tvorcima projekata. Jer čak ako netko projektira glupost, ipak još uvijek stoji istina da je on taj koji je to projektirao; ali ti se ponašaš kao lazzarone⁸³ koji uzima novac za pokazivanje mjesta koja svatko može vidjeti; ti si kao čovjek koji poslije podne naplaćuje kartu za razgledavanje ovna kojeg se prije podne moglo besplatno vidjeti kako pase na livadi. (Kierkegaard 1998, 22)

Kierkegaard prihvaća ovu kritiku, no to čini na sebi svojstven način. Naime, tvrdi da izvor projekta misli (ili pjesme) nije on sam niti bilo koji drugi čovjek. Riječ je o sučeljavanju Evanđelja s idealističkom filozofijom. Na ovaj način Kierkegaard suptilno propituje originalnost filozofskog diskursa, jer smatra da se dominantne filozofske struje njegova vremena još nisu susrele s izvornim kršćanskim učenjem. Ovo je također, samo još jedan primjer onoga što se naziva neizravna komunikacija kod Kierkegarda.

⁸² Termini u engleskoj verziji prijevoda su sljedeći: The Moment (Trenutak), The Fulness of Time (Punina vremena), The Disciple (učenik), The Condition (Uvjet), The New Creature (Novo stvorenje), Conversion ili The Rebirth (Obrat ili Novo rođenje).

⁸³ Napuljski siromah, prosjak, nezaposleni.

2.9.2. II. poglavlje – Bog kao učitelj i spasitelj

U drugome poglavlju započinje detaljniji razvoj misli. Polazište je ponovno Sokrat, koji je prikazan kao učitelj koji se pojavio u određenom vremenu, bez ikakvog novog, pozitivnog učenja, kao slučajna prilika za učenika da razumije samog sebe, baš kao što je učenik postao slučajna prilika za učitelja, Sokrata, da razumije samog sebe. Učitelj i učenik bili su jednaki i nijedan od njih u najstrožem smislu nije imao što dati drugome. Kierkegaard piše o Sokratu kao učitelju:

Nakon što je neko vrijeme živio kao Sokrat, kad mu se čas učinio prikladnim nastupio je kao učitelj Sokrat. Na njega samog su okolnosti utjecale, ali je i on zahvatio u njih. Ostvarujući svoje djelo zadovoljio je zahtjev koji je ležao u njemu, ali i zahtjev koji su drugi ljudi na njega mogli postaviti. (Kierkegaard 1998, 25)

Kako bismo razložili taj citat, potrebno je sagledati Kierkegaardovu karakterizaciju Sokrata. Prema njemu, Sokrat je bio gotovo idealan učitelj čiji je pristup na neki način bio duboko egzistencijalan. On nije bio samo teoretičar nego je utjelovio filozofiju kroz vlastito iskustvo (živio kao Sokrat), naglašavajući da se istina mora prisvojiti subjektivno prije nego što se može prenijeti drugima. Njegov je nastup bio obilježen osjećajem za trenutak⁸⁴ – kada su okolnosti i učenik bili spremni za novu spoznaju. Bio je vođen unutarnjim glasom (Sokrat to naziva *daimonom*) dok je istovremeno odgovarao na zahtjeve drugih postavljajući pitanja, bez nuđenja gotovih odgovora. Upravo je ta Sokratova metoda, utemeljena na ironiji i majeutici bila predmet Kierkegaardove disertacije *O pojmu ironije*. Iako se postavlja nasuprot Sokrata, Kierkegaardu je on bio vrhunac pedagogije i temelj njegovoj metodi neizravne komunikacije. Sokrat se pojavio kao učitelj i time je zadovoljio i zahtjeve vlastitog bića i zahtjeve koje bi drugi mogli postaviti prema njemu. Kršćanski je pogled drugačiji:

Ali Bog ne treba učenika kako bi sama sebe razumio; i nijedna ga pobuda ne može pobuditi tako da bi u pobudi bilo isto što i u odluci. Što ga može pokrenuti da se pojavi? On sama sebe mora pokrenuti i mora ostati ono što i njemu kaže Aristotel: nepokrenuti pokretač. Ali ako sebe pokreće, ne pokreće se iz neke potrebe, kao da ne može izdržati šutnju, pa onda provali u riječi.

⁸⁴ Osjećaj za Kairos – trenutak; Kairos je bio grčki bog sretnog trenutka.

Ali ako sebe pokreće i ako se ne pokreće iz potrebe, što ga onda pokreće, što drugo osim ljubavi? Jer upravo ona zadovoljenje potrebe ne nalazi izvan sebe nego u sebi. (Kierkegaard 1998, 27)

Ovim citatom Kierkegaard uvodi ključnu razliku u motivaciji. Sokrat djeluje iz unutarnje potrebe za samorazumijevanjem, a Bog djeluje iz čiste bezuvjetne ljubavi. Ovdje se ne misli na ljudsku ljubav – eros, nego na božansku ljubav – agape. Bog kao „nepokrenuti pokretač“ ne treba učenika kao Sokrat da bi razumio sebe. Njegova odluka da se objavi je slobodan čin ljubavi čiji je konačni cilj pridobiti učenika.

U nastavku Kierkegaard piše o Trenutku koji smo prije spominjali:

Njegova odluka, koja ne stoji u jednakom međusobnom odnosu s pobudom, mora opstojati od vječnosti, iako, ispunjena u vremenu, postaje upravo trenutak; jer tamo gdje pobuda i ono pobuđeno međusobno točno odgovaraju, onako točno kako odgovor u pustinji odgovara zovu, tamo se trenutak ne pokazuje nego ga sjećanje guta u svojoj vječnosti. Trenutak se pojavljuje odnosom vječne odluke prema pobudi koja je s njim nesumjerljiva. Kad to ne bi bilo tako, vratili bismo se na ono sokratsko, i onda ne bi imali ni Boga ni vječnu odluku ni trenutak. (Kierkegaard 1998, 27)

Ključna se razlika nalazi u konceptu Trenutka. Za razliku od grčkoj sjećanja „koje guta vrijeme u vječnosti“ jer je sve već poznato, Trenutak je paradoksalan susret vremenitog i vječnog. Kao što smo i prije spomenuli, to je radikalni prekid kontinuiteta u kojemu se Bog objavljuje u vremenu u obliku Sina unatoč „pobudi koja je nesumjerljiva“, odnosno grješnosti. Prema Kierkegaardu, bez ovog Trenutka ostali bismo zarobljeni u imanenciji filozofskoga idealizma. Bog, dakle, ne treba učenika da bi razumio samog sebe i vanjski povod ne postaje zahtjev. Ljudsko egzistencijalno stanje i udaljenost od Istine ne čine utjelovljenje i pomirenje s Bogom nužnošću. Božja ga je ljubav potaknula da se objavi u Trenutku prema odluci „od vječnosti“, a jedina je svrha čina objave pridobiti učenika. Njegovim riječima:

Ljubav se dakle mora upraviti na učenika, a cilj joj je da ga pridobije; jer tek u ljubavi se ono različito izjednačuje, tek u jednakosti ili jedinstvu jest razumijevanje, ali bez potpunog razumijevanja učitelj nije Bog, osim ako

razlog ne treba tražiti u učeniku koji nije htio ono što mu je omogućeno.

(Kierkegaard 1998, 28)

Poteškoća u postizanju ovoga cilja jest "velika razlika" između Boga u objavi i učenika, zbog čega se ne mogu izravno i neposredno razumjeti. Kierkegaard opisuje poteškoću:

Pa ipak, ova je ljubav iz temelja nesretna; jer oni su međusobno toliko nejednaki i može izgledati lako to da Bog sebe mora učiniti razumljivim, ali to nije tako lako, ako on ne želi uništiti ono različito. (Kierkegaard 1998, 28)

Ova je ljubav „iz temelja nesretna“ jer se suočava sa izazovom u obliku ontološkog ponora. Središnji je izazov kako ostvariti istinsko zajedništvo između Boga i čovjeka, bez da se „uništi ono različito“, odnosno, bez da se ugrozi čovjekova sloboda i individualnost. Svaki izravni pokušaj božanskog približavanja nosio bi rizik. Bog ne može naprosto prodrijeti u ljudsku sferu u svojoj punini, a da time ne prestraši ili prisili čovjeka na pokornost. Kako bi ilustrirao tu poteškoću, Kierkegaard uvodi alegoriju o kralju koji se zaljubljuje u siromašnu djevojku. Kralj shvaća da se jednakost, koja je nužan preduvjet ljubavi, ne može postići izvanjskim podizanjem djevojke na kraljevsku razinu. Takav bi čin stvorio privid, a ne istinsko razumijevanje, jer bi djevojka ostala zarobljena u zahvalnosti ili strahopoštovanju prema kraljevoj moći. Jedini način da se taj jaz premosti jest čin ljubavi koja se ponizuje. Naime, kralj mora odložiti svoju krunu i preuzeti obličje slugе. Taj čin poniznosti postavlja temelj za razumijevanje Utjelovljenja (Bog postaje čovjek), koje Bog čini ne kako bi zadivio čovjeka, nego kako bi mu postao jedank, preuzimajući na sebe rizik da bude neshvaćen ili čak odbačen.⁸⁵ Za ovu se poteškoću mora pronaći rješenje; mora se ostvariti zajedništvo, razumijevanje voljene osobe. Kierkegaardovim riječima, opet spominjući Trenutak:

Ako pak trenutak treba imati odlučno značenje (a bez toga vraćamo se na ono sokratsko iako nam može izgledati da idemo naprijed), učenik je u neistini, sam je svojom krivnjom u njoj – pa ipak je on predmet ljubavi Božje, Boga koji želi biti njegov učitelj i Božja je muka da provede tu jednakost. Ako se

⁸⁵ Evans tumači ovu „nesretnu ljubav“ kao središnji dramaturški element Kierkegaardova argumenta. Nije problem u nedostatku ljubavi, već u ponoru koji razdvaja Boga i čovjeka. Utjelovljenje kao rješenje ovog problema nije samo teološka doktrina, već nužan ishod logike ljubavi koja želi istinsku jednakost (Evans 1992, 59-61).

nju ne može provesti, onda je ljubav nesretna a poduka besmislena, jer se oni međusobno ne mogu razumjeti. (Kierkegaard 1998, 31)

U spomenutoj analogiji, kralj je Bog, a siromašna djevojka učenik. Ako bi dakle Bog uzdigao učenika do sebe, do svog veličanstva, to bi se moglo dogoditi samo prijevarom kojom učenik stječe veličanstvo kao odjeću, kao nešto vanjsko (Kierkegaard 1998, 30). A ako bi se Bog pojavio pred učenikom u svom veličanstvu i ako bi mu se učenik klanjao; ljubav ne bi bila sretna ljubav jer bi Bog, a ne učenik bio proslavljen. Stoga se sjedinjenje ne može postići uzdizanjem:

Istina je dakle da mu učenik sve duguje; ali upravo to čini razumijevanje teškim: da učenik postaje ništa a ipak nije uništen, da mu sve duguje a ipak je iskren, da razumije istinu a da istina oslobađa, da shvaća krivnju neistine i da onda opet iskrenost pobjeđuje u istini. (Kierkegaard 1998, 34)

Ako se sjedinjenje ne može postići uzdizanjem, onda se postiže spuštanjem pri čemu se Bog ne pojavljuje u svojoj slavi nego u siromaštvu i u „obličju sluge“, što je njegov pravi oblik, a ne samo vanjska odjeća. Kierkegaard piše:

Ako se jedinstvo nije moglo postići uspinjanjem, onda se mora postići silaženjem. (...) Da bi se postiglo jedinstvo mora Bog ovome postati jednak. I zato će se pokazati kao jednak s onim najneznatnijim. Ali najneznatniji je onaj koji mora drugome služiti, dakle Bog će se pokazati u obličju sluge. (Kierkegaard 1998, 35)

Bog se „spušta“ ne čineći se samo ljudskim bićem nego postajući pravim čovjekom. Budući da se Bog na ovaj način objavljuje, on nije direktno prepoznatljiv kao Bog.⁸⁶ No, samo na ovaj način postoji mogućnost razumijevanja i samo se na ovaj način može ostvariti traženo jedinstvo i jednakost o kojoj Kierkegaard piše. Rezultat je toga da Bog:

...mora sve trpjeti, sve podnositi, gladovati u pustinji, žeđati u muci, biti napušten u smrti, apsolutno jednak onom najneznatnijem – gledajte, kakav je to čovjek; jer njegova patnja nije patnja u smrti, nego cijeli ovaj život je

⁸⁶ Evans naglašava da Božja objava u obličju sluge nije izravno otkrivanje Njegova identiteta. Potrebna je Vjera da bi se sluga vidio kao Bog. Prepoznavanje time postaje čin vjere, a ne pukog viđenja (Evans 1992, 62).

povijest patnji, i to je ljubav koja pati, ljubav koja sve daje, a kojoj samoj sve nedostaje. (Kierkegaard 1998, 36)

Ukratko rečeno: za razliku od Sokrata, koji samo reagira na učenikovu potragu, Bog u kršćanstvu preuzima inicijativu i objavljuje se čovječanstvu iz ljubavi. "Velika razlika" između Boga i čovjeka stvara prepreku za izravno razumijevanje. Bog se ne može jednostavno pojaviti u svojoj slavi jer bi to bilo previše za ljudsko shvaćanje. Kierkegaard koristi analogiju kralja i siromašne djevojke kako bi ilustrirao kako Bog prevladava ovu razliku. Kralj (Bog) ne može jednostavno uzdignuti djevojku (čovjeka) na svoju razinu, jer bi to uništilo njezin identitet. Umjesto toga, on se spušta na njezinu razinu, postajući jednak njoj. Utjelovljenje, u kojemu Bog postaje čovjekom u Isusu Kristu, omogućuje istinsko razumijevanje i sjedinjenje između Boga i čovjeka. Utjelovljenje također implicira da Bog dijeli ljudsku patnju i žrtvu, kulminirajući u Isusovoj smrti na križu. Ovo je paradoksalno, ali ključno za kršćansko razumijevanje Božje ljubavi i spasenja.⁸⁷

Opet na kraju poglavlja čitatelj prekida, govoreći: „Ova tvoja pjesma je najništavniji plagijat koji je ikada stvoren, jer ne daje ni više od onog što zna svako dijete“ (Kierkegaard 1998, 38). Čitatelj time aludira na činjenicu da Kierkegaard piše o osnovnim postavkama kršćanstva. Autor opet (kao i u prethodnom poglavlju) priznaje da je čitatelj u pravu, no ovaj put kaže da ta „pjesma“ nije i ne može biti ljudski proizvod.⁸⁸ Kierkegaard piše:

Tako onda ovo i nije pjesma ili u svakom slučaju barem ne potječe od nekog čovjeka, a niti od roda; i ti si zato, a ja te razumijem, moje ponašanje nazvao najništavnijim plagijatom, jer nisam ukrao ni od pojedinačnog čovjeka, ni od roda, nego od božanstva, odnosno, kao da sam ukrao božanstvo, i da sam se

⁸⁷ Ovaj jaz nije primarno metafizički u smislu konačno – beskonačno, bezvremenski – vremenito itd., već je i etički (Evans 1992, 49-51).

⁸⁸ Neki interpretatori poput Rogera Poolea i Jamesa Conanta tvrde da Kierkegarda ne treba čitati kao filozofa koji iznosi pozitivne teze jer je njegov diskurs prožet ironijom. Upravo ta ironija dekonstruira fiksna značenja. Autor ovoga rada se ne slaže s takvim tvrdnjama i smatra da je Evans objasnio što je ironija za Kierkegarda. Ovdje ćemo navesti konkretan primjer *Filozofijskog trunja*. U *Filozofijskom trunju*, pseudonim Johannes Climacus se ironično pretvara da „izmišlja“ novi misaoni projekt kao alternativu sokratovskom sjećanju. Ta „hipoteza“ ili „pjesma“ koju on navodno deducira zapravo je kršćanstvo. Evans objašnjava da svrha ove ironije nije nijekanje sadržaja, već demonstracija da je kršćanstvo (osobito Apsolutni paradoks) kvalitativno drugačije od svega što ljudski um može samostalno konstruirati te da stoga mora biti transcendentna objava, a ne produkt imanencije (Evans 2006, 67-80).

bogohulno prikazao kao Bog, iako sam samo pojedinačni čovjek, čak štoviše ništavni lopov. (Kierkegaard 1998, 39)

Bez spominjanja svojih protivnika po imenu, Kierkegaard se ovdje obraća ljevičarskim hegelijancima, Straussu i Feuerbachu.⁸⁹ Naglašava se da ovdje stojimo pred Čudom:

I zar to nije najčudesnije i zar nije ta riječ sretna proročka riječ na mojim usnama; zar ne stojimo ovdje, kao što sam već rekao i kao što ti nenamjerno sam kažeš, pred čudom? (...) a pjesma je tako različita od svake ljudske pjesme da i nije pjesma nego čudo. (Kierkegaard 1998, 39-40)

Posljednji odlomak naglašava Kierkegaardovu kritiku njemačkog idealizma i hegelijanske misli koja je pokušala racionalizirati kršćanstvo. Čitateljeva je optužba za plagijat ironična, jer autor priznaje da njegovo djelo nije originalno, već odražava „dobro poznati kršćanski katekizam“. Međutim, on ističe da je sadržaj katekizma, osobito koncept utjelovljenja, inherentno „čudesan“ i nadilazi ljudsko razumijevanje. Ova „pjesma“ nije samo drugačija od ljudske nego je samo Čudo. To je radikalni izraz Božje transcendentnosti i ljubavi koju ljudski razum ne može pojmiti. Upravo ta neshvatljivost objave zahtijeva vjeru umjesto puke intelektualne spoznaje. Ovim Kierkegaard implicira da hegelijanci koji racionaliziraju kršćanstvo (poput Straussa i Feuerbacha) čine pogrešku. Racionaliziranjem se kršćanstva zanemaruju ključni aspekti poput tajnovitosti i paradoksalnosti te ga se zapravo svodi na nešto što ono nije.⁹⁰

⁸⁹ Oni su kršćansku priču pokušali svesti na ljudsku tvorevinu – mit ili antropološku poziciju (Thulstrup 1962, lxxv).

⁹⁰ Thulstrup potvrđuje da se Kierkegaard (Climacus) suprotstavlja tendenciji njegova vremena da se „Čudo eliminira spekulacijom“. Vjera jest nužna upravo zato što je njezin objekt Paradoks koji je „nepojmljiv“ (Thulstrup 1962, lxxiv).

2.9.3. III. poglavlje – Apsolutni paradoks

U trećemu poglavlju Kierkegaard ponovno koristi Sokrata kao polazište za istraživanje granica ljudskoga razuma i potrebe za vjerom u susretu s božanskom objavom. Prikazuje nam nešto što se na početku poglavlja može nazvati „Sokratov paradoks“. Sokrat, kao simbol racionalnog istraživanja, priznaje vlastitu ograničenost u razumijevanju svijeta i sebe. Kierkegaard piše:

Iako se Sokrat najsvojiskije trsio da sabere znanje o čovjeku i da sebe sama spozna, i iako je stoljećima bio slavljen kao čovjek koji čovjeka najbolje poznaje, sam je priznao da je razlog zbog kojeg nije sklon razmišljati o naravi bića kao što su Pegaz i Gorgone u tome što sam u sebi nije načistu je li on (poznavatelj ljudi) neobična neman poput Tifona ili je prijazno i jednostavno biće čija narav ima udjela u nečem božanskome. To izgleda kao paradoks.
(Kierkegaard 1998, 41)

U ovom paragrafu se prikazuje Sokrata (kao utjelovljenje racionalnog istraživanja i samospoznaje) kako priznaje vlastita ograničenja. Unatoč svojemu naporu da odgovori na pitanje o tome što je čovjek i da spozna samoga sebe, ne može doći do odgovora. Ovo priznanje neznanja (iz Platonova *Fedra*) nije puka skromnost nego i dokaz da čak i na vrhuncu racionalnog uvida postoji granica. Razum ima težnju shvatiti ono što je izvan njegova dosega što ga u konačnici dovodi do neuspjeha. Razum pokušava shvatiti nešto što ne može shvatiti i to ga dovodi do propasti u vlastitoj strasti. Kierkegaard ovo naziva „strašću razuma“⁹¹ – strast koja želi sudar, koja teži otkriti ono što se ne može misliti i ne može se shvatiti u kategorijama ljudske misli. No, za Kierkegaarda, paradoks ne predstavlja nešto problematično, dapače „paradoks je strast mišljenja i mislilac bez paradoksa je kao ljubavnik bez strasti; prosječna mušterija“ (Kierkegaard 1998, 41). Kierkegaard dalje razvija svoju misao:

Ali, najviša potencija svake strasti uvijek je to da ona želi svoju vlastitu propast, pa je tako i najviša strast razuma u tome da traži smetnju, iako će ga ta smetnja na neki način morati odvesti u propast. To je dakle najviši

⁹¹ U post – Kantovskom razdoblju ovo bi bilo točnije nazvati strast „Uma“, no s obzirom na to da Kierkegaard koristi termin „razum“, autor je odlučio ostati dosljedan prijevodu.

paradoks mišljenja da želi otkriti ono što se ne može misliti. (Kierkegaard 1998, 42)

Ovaj paradoks razuma nije slabost nego njegova najveća snaga. Time dolazi do točke u kojoj može prepoznati vlastita ograničenja i postojanje nečega transcendentnog. Ovakva je „propast“ razuma nužan preduvjet za prihvaćanja Čuda i za kasniji „skok vjere“ (Golubović 2013, 131). Tu „strast razuma“ koja traži sudar s nepoznatim Evans ne tumači kao iracionalni nagon, nego kao „imperijalizam razuma“. Razum po svojoj prirodi teži totalitetu. On želi sve objasniti i svesti na svoje kategorije. Paradoks ga privlači upravo zato što predstavlja ultimativni izazov, granicu koju još nije pokorio (Evans 1992, 61).

Za razliku od klasičnoga i njemačkoga idealizma, Kierkegaard spremno prihvaća paradoksalnu prirodu razuma i sve njezine posljedice. Idealisti su vjerovali u ultimativnu moć razuma da shvati svu stvarnost. Platon je tvrdio da razum prisjećanjem može dosegnuti vječne Ideje, a Hegel je smatrao da se Apsolutni duh razvija racionalno i da ga ljudski um može shvatiti u potpunosti. Prema njima, istina je bila racionalna, bez proturječja i mogla se u potpunosti integrirati u sustav mišljenja. Kierkegaard pokazuje da razum u konačnici susreće nešto nezamislivo i čudesno. Riječ je o utjelovljenju i Božjoj objavi u Kristu (Čudo). Taj se događaj ne može potkrijepiti povijesnim dokazima, a njegovo obilježje jest da je toliko različit od bilo kojeg drugog događaja da ga se ne može ni dokazati jer nadilazi granice ljudskoga razuma. Polazeći od sokratskog, Kierkegaard dolazi do granice onoga što ljudski um može misliti i razumjeti. U dijalog se ponovno upliće čitatelj koji optužuje Kierkegaarda:

Ti si lovac na mušice, to dobro znam, ali ne vjeruješ valjda da bi mi palo na pamet da se bavim ovakvom mušicom koja je tako posebna ili tako smiješna da nije nikad nikome ni pala na pamet, a osim toga tako je besmislena da iz svoje svijesti moram isključiti sve što se tamo nalazi kako bih mogao doći do nje. (Kierkegaard 1998, 52)

Dakle, Kierkegaard ne napada razum izravno nego ga dovodi do njegove krajnje granice, gdje razum „sam“ priznaje svoju nemoć pred određenim vrstama istine. Čitatelj optužuje Kierkegaarda da „lovi mušice“ i da mora „isključiti sve što se tamo nalazi“, čime dotiče fenomenološku metodu suspenzije. Naime, da bi čitatelj mogao uopće razumjeti problem on mora isključiti sve iz svoje svijesti. Razum je naučen funkcionirati unutar određenih

granica logike, empirijskih dokaza, uzroka i posljedica itd. No, kada se suoči s „Čudom“ doživljava krizu. Razum ne može probaviti nešto što je povijesno i vječno, nešto što je Bog i čovjek. Time potreba da se „isključi sve što se tamo nalazi“ nije proizvoljan zahtjev, nego nužan uvjet. U tom trenutku razum doživljava „propast“, a ova „propast“ otvara vrata za vjeru.⁹² Kierkegaard objašnjava čitatelju da je osnova za nerazumijevanje čovjeka i Boga čovjekov grijeh koji čini apsolutnu različitost između njih dvoje. Upravo je svijest o grijehu ono što nedostaje Sokratu:

Poznavatelj ljudi sam bi nad sobom gotovo poludio kad bi naišao na ono različito; uskoro ne bi više znao je li neman groznija od Tifona ili je pak u njemu nešto božansko. Što mu onda nedostaje? Svijest o grijehu, kojoj ne može podučiti drugog čovjeka, kao što ni drugi čovjek ne može podučiti njega, nego samo Bog – ako želi biti učitelj. (Kierkegaard 1998, 53)

Tu svijest o grijehu ne može čovjek prenijeti drugomu; ona je isključivo božji dar.⁹³ Upravo je grijeh razlog zbog kojeg čovjek ne može vlastitom snagom shvatiti Čudo. A Čudo o kojem je riječ posljedica je Sokratovog paradoksa – Apsolutni paradoks.⁹⁴ Od nas zahtijeva da vjerujemo da postoji trenutak u kojem vječno ulazi u sferu vremena i preuzima ograničenja konačnog postojanja (Golubović 2013, 135). To uključuje očitu nemogućnost i nešto što se ne može smjestiti unutar granica ljudske misli i shvaćanja. U očima razuma takva je koncepcija gotovo „uvredljiva“ jer se ne može objasniti niti shvatiti logičkim kategorijama. Razum se osjeća uvrijeđenim jer Paradoks proturječi svemu što on smatra normalnim i mogućim te time ga samog dovodi u pitanje.⁹⁵ Kierkegaard piše:

Razum to znanje ne može dobiti iz sebe (jer je to proturječje, kako smo vidjeli);no treba li dobiti to znanje, mora ga dobiti od Boga, pa ako dobije to

⁹² Ovo je sudar u kojem se „strastveno mišljenje“ suočava s „apsolutnom granicom“. Razum nije odbačen, već je „ranjen“ i doveden do same krajnosti. Nakon toga se otvara za „drugi način gledanja“ koji nije utemeljen na dokazima, već na egzistencijalnom povjerenju (Caputo 2008, 54-55).

⁹³ McCombs sugerira da je Kierkegaard suptilno pokazivao da je Sokrat imao neku vrstu sumnje u činjenicu da je u „grijehu“. Više u (McCombs 2013, 181).

⁹⁴ Apsolutni paradoks, prema Kierkegaardu, odnosi se na inkarnaciju, odnosno utjelovljenje Boga u Isusu Kristu. To je središnja točka kršćanske vjere koju Kierkegaard smatra najvećim od svih paradoksa, nadilazeći ljudsku logiku i razum. Ovakav paradoks spaja dvije kvalitativno različite sfere: vječno i pojedinačno povijesno biće. Ovo nije samo logička, već i ontološka kontradikcija. Thulstrup to sažima kada kaže da se Apsolutni paradoks protivi temeljnoj grčkoj i hegelijanskoj ideji da je vječno nužno odvojeno od kontingentnog i povijesnog (Thulstrup 1962, 81).

⁹⁵ Pojedinaac se mora odreći autonomije vlastita razuma (Evans 1992, 89-91).

znanje, onda ga opet ne može razumjeti, i tako ne može dobiti znanje; jer kako bi on mogao razumjeti ono apsolutno-različito? Ako to nije jasno odmah, bit će jasnije u posljedici; jer ako je Bog apsolutno različit od čovjeka, onda je čovjek apsolutno različit od Boga; ali kako bi to razum trebao shvatiti? Čini se da ovdje stojimo pred paradoksom. (Kierkegaard 1998, 52)

Čak i kada Bog objavi Istinu, razum je i dalje ne može shvatiti jer se radi o „apsolutno-različitom“. Radi se o nečem što je fundamentalno nesumjerljivo s ljudskim razumom. Razum može primiti informaciju, no ne može je integrirati u svoj sustav, a da je ne uništi ili iskrivi. Tamo gdje razum staje, vjera počinje.⁹⁶ Ključno je naglasiti, prateći Evansovu interpretaciju, da Apsolutni paradoks za Kierkegaarda nije formalna logička kontradikcija poput „okruglog kvadrata“. Kada Kierkegaard upotrebljava termin „kontradikcija“, on ga koristi u hegelijanskom smislu kao „inkongruenciju“ ili „egzistencijalni sukob“. Paradoks je „apsolutan“, ali ne zbog metafizičke spojivosti konačnog i beskonačnog nego zbog etičke nespojivosti Božje ljubavi i ljudskoga grijeha (Evans 1992, 100-106).

To je pravi predmet vjere, ali i potvrda da se vjera i razum ne mogu pomiriti te da jedno ili drugo mora popustiti. Mnogi autori koje Kierkegaard spominje su „popustili“ i stali na stranu razuma jer u suprotnom bi morali prihvatiti paradoks – apsurd (Golubović 2013, 114-115). To znači da su racionalizirali kršćanske dogme, sveli ih na logičke kategorije ili objasnili u okviru filozofskoga sustava. Time su, prema Kierkegaardu, „kastriirali“ kršćanstvo i oduzeli mu esenciju. Nasuprot mnogim autorima, Kierkegaard je stao na stranu vjere koja se, prema njemu, otkriva tek kada se kategorije razuma ostave po strani i pojedinac napravi „skok“ u nepoznato. Međutim, navedeni skok se ne može izvesti bez pomoći učitelja. Taj učitelj nije Sokrat, već Bog koji objavljuje istinu izvana – iz transcendencije. Upravo Bog omogućuje skok vjere kroz svoju ljubav i poniženje u Trenutku.⁹⁷

⁹⁶ Ključno je istaknuti jednu nijansu u tumačenju prirode Apsolutnog paradoksa. Dok neki, poput Thulstrup, ističu da se radi o logičkoj i ontološkoj kontradikciji, drugi snažno argumentiraju protiv ove tvrdnje. Evans, na primjer, tvrdi da Apsolutni paradoks nije formalna logička kontradikcija. Takvo tumačenje bi prikazalo Kierkegaarda kao iracionalista. Prema Evansu, napetost nije između vjere i logike, već između vjere i razuma pod utjecajem grijeha. Apsolutna razlika koja čini Paradoks sablazni nije metafizička, već etička, a to je grijeh (Evans 1992, od 97).

⁹⁷ Evans u svom djelu detaljnije opisuje kako „skok vjere“ nije protivan logici, već „odricanje od imperijalističkog razuma i stjecanje poniznosti“ (Evans 1992, 141).

2.9.4. Dodatak – sablazan oko paradoksa (zvučna obmana)

U dodatku ovoga poglavlja Kierkegaard pokazuje dvije varijacije susreta Apsolutnog paradoksa i ljudskoga razuma. Ako se razum i Apsolutni paradoks susretnu u razumijevanju njihove potpune različitosti, susret se može nazvati sretnim. Kierkegaard piše: „Ako se paradoks i razum sudare u zajedničkom razumijevanju svojih razlika, onda je taj sraz sretan poput razumijevanja ljubavi, sretan u strasti kojoj još nismo dali ime i kojoj ćemo ime dati kasnije“ (Kierkegaard 1998, 55). No, moguće je i da se susret ne dogodi u razumijevanju i da se osoba osjeti uvrijeđenom pred Apsolutnim paradoksom:

Ako sraz nije u razumijevanju onda je odnos nesretan i ovu, ako smijem tako reći, nesretnu ljubav razuma (koja je, neka bude primijećeno, slična samo nesretnoj ljubavi koja svoj razlog ima u neshvaćenoj ljubavi prema sebi; analogija ne seže dalje, jer moć slučaja tu ništa ne može) možemo određenije nazvati sablazan. (Kierkegaard 1998, 55)

Ovdje Kierkegaard uvodi novi termin koji naziva sablazni ili akustičnom iluzijom. To nije intelektualna pogreška nego strastvena, egzistencijalna reakcija. Kierkegaard je opisuje kao „nesretnu ljubav razuma“ koja proizlazi iz povrijeđenoga samoljublja kada se razum suoči s nečim što ne može shvatiti. Termin „akustična iluzija“ sugerira da sablazan nije svojstvo samog paradoksa nego da je riječ o pogrešnoj percepciji uzrokovanoj ograničenjima razuma. Paradoks (kao što je Utjelovljenje) jest, prema Kierkegaardu, objektivna realnost. No, način na koji ga razum percipira stvara „iluziju“ da je nešto uvredljivo, proturječno ili besmisleno. Iako je Sablazan negativna reakcija, ona pokazuje da se suočavamo s nečim što nadilazi naše uobičajeno razumijevanje. Upravo je zato sablazan od presudne važnosti; pokazuje nam da se pojedinac zaista suočio s Apsolutnim paradoksom. Ovaj susret funkcionira kao egzistencijalna prekretnica koja prisiljava na izbor.⁹⁸ Nakon što se čovjek suoči s Apsolutnim paradoksom, prisiljen je na egzistencijalni izbor. Prva je opcija odbiti paradoks i ostati u samodostatnosti i ograničenosti razuma. Druga je priznati njegovu transcendentnu prirodu i napraviti skok vjere. Sablazan služi kao neka vrsta skretnice i na pojedincu je da odluči što će odabrati.

⁹⁸ Sablazan ima dva oblika. Prvi je neposredna sablazan nad idejom da je vječni Bog postao čovjekom. Drugi jest sablazan nad poniznošću tog utjelovljenja - da se bog pojavio kao sluga. Ovo je „dvostruka opasnost sablazni“ koja zahtijeva dvostruki skok vjere (Evans 1992, 91-94).

Može ostati u sokratsko-idealističkom razumijevanju ili otvoriti mogućnost za istinu koja nadilazi razum. Potonja je istina vitalna za to da se postane autentičnim pojedincem.

Kierkegaard se poziva na razne mislioce kako bi ilustrirao reakcije ljudi kroz povijest prilikom suočavanja s Apsolutnim paradoksom. Neki od njih su Tertulijan⁹⁹ koji je jedan od najvećih Kierkegaardovih uzora, Hamann, Luther i Laktancije. Kroz njihove primjere pokazuje kako su se ljudi kroz povijest ili sablaznili nad paradoksom vjere ili su ga prihvatili, prepoznavši u toj razumu neshvatljivoj apsurdnosti put do dublje istine.

⁹⁹ Poznat po izreci *credo quia absurdum* – „vjerujem jer je apsurdno“. No njegova stvarna rečenica iz djela „*O Kristovom tijelu*“ glasi: „Sin Božji je umro; to je vjerodostojno, jer je besmisleno... Pokopan je i uskrsnuo; to je sigurno, jer je nemoguće“ (Thulstrup 1962, 83–84).

2.9.5. IV. poglavlje – Odnos suvremenog učenika

U četvrtome poglavlju Kierkegaard raspravlja o suvremenom učeniku koji je živio u vrijeme povijesnog Isusa Krista. Ako se Bog pojavio u stvarnom obliku poniznog čovjeka, mogao je unaprijed poslati Ivana Krstitelja da ljude upozori, a također bi „uzvišenom predanošću svojem djelu“ (Kierkegaard 1998, 65) mogao privući pozornost mnoštva. No Kierkegaard piše:

Je li ta znatiželjna gomila učenik? Nikako. Ili ako neki od službenih učitelja u tom gradu dođe potajice Bogu¹⁰⁰ kako bi se u razgovoru s njime odmjerio, je li to učenik? Nikako, jer ako gomila ili onaj učitelj nešto nauče, onda je Bog, u čisto sokratskom smislu, samo pobuda. (Kierkegaard 1998, 66).

Čovjek može postati učenikom samo kada Bog da uvjet, a to se događa kada strast ima sretan susret s Apsolutnim paradoksom. Takav susret Kierkegaard naziva Vjerom:

...to se naime događa kad se razum i paradoks u trenutku sretno sudare; kad se razum sam povuče u pozadinu a paradoks se preda; a ono treće u čemu se događa (jer ne događa se u razumu koji se oslobodio, niti u paradoksu koji se predao – dakle u nečem) jest ona sretna strast koju hoćemo imenovati, iako nam do imena nije posebno stalo. Hoćemo je nazvati vjerom. Ova strast mora dakle biti onaj uvjet o kojem smo govorili i koji daje paradoks (Kierkegaard 1998, 67).

Ukratko, unutar sretnoga sudara strasti s Apsolutnim paradoksom, razum se povlači u pozadinu prepoznavši svoje granice. Apsolutni se paradoks „predaje“ i postaje dostupan, no ne kroz razum ili logiku, već kao egzistencijalna realnost.¹⁰¹ To je ono što je za Kierkegarda vjera (Golubović 2013, 133).

Samo kada Bog sam da uvjet čovjek može postati učenikom – samo gdje ima Vjere ima i učenika. Osoba koja je suvremena Isusu Kristu ima samo prigodu, no ne prigodu za vjeru nego prigodu za osvješćivanje. Takva je prigoda slučajna kao i kod onoga tko je vremenski suvremen, ali živi u drugom dijelu svijeta. Ono što neposredni suvremenik zna je čisto povijesno, a kao što smo prije spomenuli, sve povijesno je slučajno i ne može

¹⁰⁰ Aluzija se odnosi na Nikodema, farizeja i židovskog vijećnika koji je Isusu došao noću.

¹⁰¹ O egzistencijalnom dokazu za postojanje Boga vidi Golubović 2019. Članak tematizira prijelaz s teorijskih dokaza o Božjoj opstojnosti na egzistencijalni dokaz vjere.

nikoga dovesti do Vjere. Predmet vjere nije kršćanska doktrina nego učitelj. Poruka nije odvojena od nositelja poruke, nego poruka jest sam nositelj. Vjera također nije ni znanje ni čin volje. Znanje ne može biti jer nijedno znanje u sebi ne može imati paradoks, a čin volje ne može biti jer bi podrazumijevao uvjet koji je već prisutan. Ako je volja sposobna ostvariti ono čemu teži onda mora imati prisutan uvjet. Budući da uvjet (kao što smo ranije spominjali) mora dati Bog, vjera nije čin volje. Uvjet je dan u Trenutku, čudesnom trenutku paradoksa. To znači da je vjera jednako čudesna kao i njezin predmet (Thulstrup 1962, lxxvii-lxxviii).

Kierkegaard pretpostavlja ono što je nazvao „uvjetom“ koji nalaže da učenik kojom priroda nije transformirana činom božanske milosti neće moći izvesti skok vjere. Pretpostaviti drugačije značilo bi da svatko može postati svjestan istine samo na temelju vlastitih snaga, što Kierkegaard izričito odbacuje. Time imamo dva paradoksalna „trenutka“ – jedan je trenutak utjelovljenja, a drugi je trenutak vjere. Drugi je korelat prvoga i oba se smatraju „čudom“. Kierkegaard piše:

No nije li tako vjera isto tako paradoksalna kao i paradoks? Sasvim točno; kako bi inače ona u paradoksu imala svoj predmet i kako bi u svojem odnosu s njim bila sretna? Vjera je čudo i sve što vrijedi za paradoks vrijedi i za vjeru. Ali unutar tog čuda sve je opet sokratsko, no ipak tako da nikad nije dokinuto čudo koje se sastoji u tome da je vječni uvjet dan u vremenu. Sve je sokratsko; jer odnos jednog suvremenika prema drugom suvremeniku, ukoliko su oba vjernici, sasvim je sokratski, jedan drugome ne zahvaljuje ništa, nego obojica sve zahvaljuju Bogu. (Kierkegaard 1998, 74)

Nakon objašnjavanja novih termina, Kierkegaard odgovara na pitanje koje mu postavlja čitatelj, a tiče se odnosa suvremenog učenika prema kasnijim učenicima. Pitanje odnosa suvremenog učenika i kasnijih generacija ćemo objasniti u posljednjem poglavlju.

2.9.6. Interludij

Četvrto poglavlje naglo završava interludijem. Svrha je ovoga interludija naglasiti da Bog djeluje slobodno, da se objavljuje kada i gdje hoće te koje su posljedice toga. Ovo se poglavlje može shvatiti i kao izravna kritika Hegela, a argumente crpi iz Aristotela, antičkih skeptika i Leibniza (Thulstrup 1962, lxxviii).

Kao i u prva tri poglavlja, formalno polazište nije u kršćanstvu nego u platonskom idealizmu. Kierkegaard postavlja pitanje: što se događa kada nešto nastane, koja je promjena uključena? Njegovim riječima: „Kako se mijenja ono što postaje; ili, što je mijena (kretanje) postajanja? Svako drugo mijenjanje (mijena, promjena, postojanje drugim) pretpostavlja da opstoji ono što se mijenja, čak i kad je mijena prestajanje opstojanja“ (Kierkegaard 1998, 82). Prije nego što nešto nastane, mora se pretpostaviti da je bilo u drugom obliku bivanja – u obliku plana ili mogućnosti. Ukoliko nastane, onda poprima oblik stvarnosti. No, pitanje što se događa u tom procesu može se postaviti samo uz pretpostavku da je to isti plan ili mogućnost i prije i nakon nastanka. Njegov je odgovor da sve nastaje činom slobode. Takav je odgovor zadovoljavajući samo uz pretpostavku da svaki uzrok završava u slobodnodjelujućem uzroku. Kierkegaard piše:

Postojanje, koje je ovdje zajedničko s prirodnim postojanjem, jest mogućnost, mogućnost koja je za prirodu sva njena zbiljnost. Ali, ovo navlastito povijesno postojanje je ipak unutar postojanja, što se mora stalno imati na umu. Specifičnije povijesno postojanje postaje jednim razmjerno slobodnodjelujućim uzrokom, koji na koncu ukazuje na apsolutno slobodnodjelujući uzrok. (Kierkegaard 1998, 86)

Ova je pretpostavka postulat i ne može se dokazati nego je temelj za cijelu liniju argumentacije. Za Kierkegarda slobodnodjelujući je uzrok Bog. Ovo je izravna kritika Hegelove ideje da je povijest nužan i unaprijed određen proces. Za Hegela, ono što je stvarno ujedno je i nužno. Kierkegaard, s druge strane, tvrdi da je prijelaz iz mogućnosti u stvarnost „skok“ koji se ne može objasniti logičkom nužnošću, nego slobodom. Promjena nastanka događa se kontingentno, a ne nužno (Gardiner 2002, 76-77). Argumentacija u samom djelu ide na sljedeći način: Budući da svaki uzrok završava u slobodnodjelujućem uzroku, ne može se tvrditi da se promjena nastanka događa nužno. Nužnost se koristi kao čisto logička kategorija (a ne povijesna ili metafizička), a

mogućnost i stvarnost označavaju dva oblika bivanja: potencijalno i stvarno (Thulstrup 1962, lxxix).

S obzirom na to da nešto nastaje slobodnim činom, ono time postaje povijesno i pripada empirijskoj stvarnosti, ali je prošlo. Nužno je, međutim, bezvremeno. Nije ni prošlo ni buduće nego kontinuirano prisutno, odnosno vječno. Budući da se nešto dogodilo, postalo je povijesna činjenica i ne može se više promijeniti. Postavlja se pitanje spada li ova nepromjenjivost u kategoriju nužnosti. Kierkegaardov odgovor je u skladu s početnim postulatom da ne spada. Prema tome, budućnost se ne može predvidjeti ništa više nego što se prošli događaji mogu protumačiti kao nužni. Svi prošli, sadašnji i budući događaji slobodnim činovima pomiču oblik bivanja mogućnosti u onaj stvarnosti. Ako je postulat održiv, onda Hegel nije u pravu u svom pokušaju da u svom sustavu ujedini logičke, metafizičke i povijesne kategorije, s rezultatom da povijesne događaje razumije kao da su se dogodili nužno. Kod Hegela su povijesni događaji povezani s metafizičkim kategorijama u njegovu sustavu, u kojemu je čitava povijest utjelovljenje nužnih konceptualnih odnosa (Thulstrup 1962, lxxx).

Nadalje, Kierkegaard postavlja pitanje „shvaćanja prošlosti“. Postoji razlika između prirodnih fenomena koji spadaju u kategoriju prostora i povijesnih fenomena koji spadaju u kategoriju vremena. S obzirom na to da su povijesni događaji rezultat slobodnih činova, oni nose inherentnu nesigurnost. Naše razumijevanje prošlosti ne može biti potpuno objektivno ili nužno nego zahtijeva element „vjerovanja“ (u širem smislu, ne samo religijskog). Ovo vjerovanje je čin volje koji nam omogućuje da prihvatimo povijesne činjenice unatoč njihovoj inherentnoj nesigurnosti. Kierkegaard time naglašava subjektivnu dimenziju povijesne spoznaje i razlikuje je od objektivnog znanja o prirodnim fenomenima. Karakter povijesnih zbivanja time nije nužan nego kontingentan (Gardiner 2002, 81).

Ova činjenica ima važne posljedice za epistemologiju. Propozicije o ljudskoj prošlosti, budući da su kontingentne, nužno su lišene sigurnosti koja pripada konceptualno dokazivim istinama razuma. Također, ne posjeduju sigurnost koju bismo mogli pripisati našem neposrednom iskustvu. Time su povijesni iskazi suočeni s jazom između onoga što tvrde i dokaza za njih što im oduzima logičku garanciju za istinu. Upravo je to razlog

za primjenjivanje kategorije vjerovanja. Vjerovanje se shvaća kao „izraz volje“¹⁰², a ne kao racionalni zaključak jer ono s čime imamo posla nije toliko zaključak koliko odluka (Evans 1992, 128-131). Njegovim riječima: „Zaključak vjere nije zaključak nego odluka, i stoga je dvojba isključena“ (Kierkegaard 1998, 95). Koristeći ovaj dobrovoljan čin isključujemo dvojbu. Iako je vjerovanje odluka, to ne znači da je proizvoljna ili iracionalna.¹⁰³ Kierkegaard ne odbacuje povijesne dokaze ili svjedočanstva, međutim on tvrdi da ti dokazi mogu stvoriti samo stupnjeve vjerojatnosti, a nikada apsolutnu logičku sigurnost. Odluka da se vjeruje, je čin volje kojim se premošćuje „jaz“ između najviše moguće vjerojatnosti i apsolutne sigurnosti. Također, prihvaća se rizik da se može biti u krivu (Evans 1992, 129-131). Tako shvaćeno vjerovanje mora se razlikovati od znanja u strogom smislu jer ono dopušta da vjerujemo u nešto što može biti neistinito.

Nakon postavljanja ovakve epistemologije vjerovanja, Kierkegaard kaže da je ključno razlikovati „obično vjerovanje“ u povijesne činjenice i „vjeru“ u paradoksalnu kršćansku objavu. „Obično vjerovanje“ može biti podložno provjeri i može biti pogrešno, no ono je konstitutivno za naše stavove prema svijetu i predstavlja potpuno prirodnu dimenziju svijesti. S druge strane „vjera“ zahtijeva od nas da prihvatimo nešto što nadilazi racionalnu provjeru i zahtijeva skok izvan razuma. Ova „vjera“ od nas zahtijeva, kao što je prije spomenuto, da prihvatimo nešto što je uvredljivo za razum. Iz toga slijedi da se predmet kršćanske vjere ne može opravdati pozivanjem na povijesne događaje. Kierkegaard kritizira one koji pokušavaju opravdati kršćanstvo povijesnim dokazima. On tvrdi da je takav pristup pogrešan jer svodi vjeru na nešto što se može racionalno objasniti i time zanemaruje njezinu paradoksalnu prirodu. Utjelovljenje, kao središnja tvrdnja kršćanstva, je paradoksalna jer tvrdi da je vječno (Bog) postalo vremensko (Isus). Kierkegaardovim riječima:

Ova povijesna činjenica (koja je sadržaj naše pjesme¹⁰⁴) ima svoju vlastitu posebnost, jer se ne radi o neposrednoj povijesnoj činjenici nego o činjenici

¹⁰² Volja je nužna jer povijesne činjenice nikada ne nude matematičku sigurnost. Uvijek postoji „jaz“ nesigurnosti. U slučaju religijske vjere, uloga volje je primarno moralna – to je volja da se odustane od imperijalizma razuma i prihvati poniznost pred onime što ga nadilazi (Evans 1992, 134;140-141)

¹⁰³ Tvrdnja da je vjerovanje „izraz volje“ i „odluka“ je središte velike akademske debate oko *Filozofijskog trunja*. Tony Kim se suprotstavlja tvrdnjama tumača poput Louisa Pojmana koji Climacusa smatraju predstavnikom „izravnog volitionizmoma“. To je ideja da se vjerovanje može stvoriti činom volje. Umjesto toga, Kim (a i Ferreira) tvrde da je „skok“ ili „odluka“ zapravo „kvalitativna tranzicija“, a ne čin snage volje. Više u (Kim 2012. 116-124)

¹⁰⁴ Pjesma = hipoteza; misaoni eksperiment.

koja je zasnovana na proturječju prema sebi samoj (što dostatno dokazuje da nema nikakve razlike između neposrednog suvremenika i onog kasnijeg; jer u odnosu na proturječje prema samom sebi i odnosu na riziko povezan s povlađivanjem, neposredna istovremenost ne daje nikakvu prednost.
(Kierkegaard 1998, 99-100)

Najvažnija je distinkcija Interludija između „vjerovanja“ u običnom smislu i „Vjere“. Ona se ne nalazi u našem subjektivnom stavu nego u objektu s kojim se suočavamo. Obična povijesna činjenica nije po sebi paradoksalna, pa zahtjeva vjerovanje. No, Apsolutni paradoks je paradoksalan po sebi i zbog toga suvremenik Isusa Krista nema nikakvu prednost nad kasnijim učenikom. Oboje su suočeni s istim problemom, a to nije nedostatak povijesnih dokaza nego apsurdnost samog događaja.

Ukratko, obični povijesni događaji spadaju u kategorije razuma i shvaćaju se vjerovanjem (vjerom u običnom smislu). Jedinstveni povijesni događaj pripada kao povijesni u kategorije razuma, ali i u kategoriju Vječnog, a to znači da je ljudski shvatljiv samo kao paradoksalan i može se shvatiti samo vjerom u jedinstvenom smislu, Vjerom koja je jednako paradoksalna kao i njezin predmet. Tako Kierkegaard razlikuje „vjerovanje“ koje se odnosi na obične povijesne događaje i „Vjeru“ koja se odnosi na paradoks utjelovljenja. Vjerovanje je čin volje koji prihvata povijesne činjenice unatoč njihovoj nesigurnosti, dok je vjera skok izvan razuma u prihvaćanje onoga što je naizgled nemoguće.

2.9.7. Poglavlje V. – učenik iz druge ruke

Kierkegaard započinje peto poglavlje obraćajući se čitatelju:

Dragi moj čitatelju! Kako su po našoj pretpostavci od suvremenog učenika pa do ovog razgovora protekle tisuću osam stotina četrdeset i tri godine, čini se da je time dan dostatan poticaj da se zapitamo o učeniku iz druge ruke, budući da se taj odnos često morao ponoviti. Izgleda da ovo pitanje ne možemo izbjeći kao ni zahtjev, sadržan u pitanju da se objasne teškoće koje bi se mogle pojaviti ako se učenika iz druge ruke hoće odrediti u jednakosti i različitosti prema suvremeniku. (Kierkegaard 1998, 103)

Budući da se jedinstveni povijesni događaj (Utjelovljenje) dogodio prije mnogo stoljeća (broj je kvalitativno nevažan), čini se kako se može postaviti pitanje o jednakosti ili razlici između suvremenog i kasnijeg učenika. Kierkegaard dopušta „čitatelju“ da postavi problem, a potom pokazuje da nema značajne razlike ako je postulat održiv.

Dakle, postavlja se pitanje: što je s ljudima koji su bili Isusovi suvremenici, nije li njima bilo lakše „prihvatiti“ Paradoks? Kierkegaard tvrdi da vremenska blizina Kristovu životu ne daje nikakvu prednost u vjeri. I suvremenici i kasnije generacije suočeni su s istim paradoksom i moraju napraviti isti skok vjere. Povijesni dokazi i svjedočanstva mogu biti samo „prigoda“¹⁰⁵ za vjeru, ali ne i njezin uzrok. Međutim, potrebno je naglasiti da je povijesno svjedočanstvo neizostavno. Ono je nužno za prenošenje priče o Paradoksu kroz vrijeme. Bez svjedočanstva suvremenika kasniji učenik ne bi imao „prigodu“ za vjeru (Evans 1992, 156-157). Prava vjera dolazi iznutra, kao odgovor na božansku milost, a ne iz vanjskih dokaza. To je zato što je „suvremenost“ s Isusom Kristom egzistencijalna, a ne povijesna kategorija. Svatko tko se suoči s ultimativnim paradoksom i primi „Uvjet“ (Vjeru), postaje njegov izravni suvremenik (Evans 1992, 153-154). Za Kierkegarda nema učenika iz druge ruke. Prvi i posljednji su u biti na istoj razini, samo što kasnija generacija svoju prigodu nalazi u svjedočanstvu suvremene generacije, dok suvremena generacija ovu prigodu nalazi u svojoj neposrednoj suvremenosti. Kierkegaard piše:

Nema učenika iz druge ruke. Bitno gledano, prvi i posljednji su jednaki, osim što kasnije pokoljenje u izvješću suvremenika ima pobudu, dok ju je

¹⁰⁵ U engleskoj verziji knjige: occasion, što bi se možda moglo prevesti i kao „povod“.

suvremenik imao u svojoj neposrednoj suvremenosti i stoga nijednom pokoljenju ne duguje ništa. Ali ova neposredna suvremenost je samo pobuda, i to ne može biti izraženo na jači način nego time što učenik, ako sam sebe razumije, mora htjeti da ona prestane tako što će Bog opet napustiti Zemlju.
(Kierkegaard 1998, 120)

Time Kierkegaard odbacuje ideju da se vjera može prenositi s jedne osobe na drugu poput znanja ili tradicije. Svaki pojedinac mora imati izravan, osobni odnos s Bogom:

Od Boga samog uvjet dobiva onaj koji uvjetom postaje učenik. Ako stvari idu tako (a to smo razvili u prethodnom tekstu, gdje smo pokazali da je neposredna istovremenost samo pobuda, ali ipak, pazimo dobro, ne tako da bi uvjet bez daljnjega bio u onome tko je pobuđen), gdje je onda prostor za pitanje o učeniku iz druge ruke? Jer, onaj koji ono što ima od Boga samog taj to ima očito iz prve ruke; a onaj tko to nema od Boga samog taj nije učenik.
(Kierkegaard 1998, 116)

U vjerskom smislu, nijedna generacija nema prednost nad drugom. Vjera zahtijeva skok u racionalno nezamislivo i za to je potrebna božanska pomoć. Time se uklanja svaka usporedba ljudi koji su bili Isusovi suvremenici i ljudi iz kasnijih generacija. Mogućnost vjere, prema Kierkegaardu, ovisi o čudu. Budući da nema osnove za razlikovanje prve i posljednje generacije sekundarnih učenika, oni su jednaki. No, postoji li osnova za razlikovanje primarnih (onih koji su živjeli u vrijeme Krista) i sekundarnih učenika? Kada bi Kristova objava bila samo povijesna činjenica, onda bi bila prednost biti neposredno suvremen s njom. No, s obzirom na to da je to vječna činjenica, ona je jednako bliska svakom razdoblju. Kierkegaard tvrdi da nema bitne razlike između onih koji su živjeli u vrijeme Isusa i onih koji su živjeli kasnije u pogledu njihove sposobnosti da postignu istinsku vjeru. Vjera se ne može prenijeti s jedne osobe na drugu poput znanja. To je osobni odnos s Bogom koji zahtijeva božansku milost. Iako suvremenici mogu pružiti povijesne dokaze o Isusu, oni ne mogu dati drugima vjeru. Svjedočanstvo može biti samo „prigoda“ za vjeru, ali ne i njezin uzrok (Kierkegaard 1998, 123). Kierkegaard završava s ironičnom primjedbom da je njegov „projekt misli“ zapravo samo preoblikovanje kršćanskog katekizma, sugerirajući da pravu novost i izazov treba pronaći u ponovnom susretu s drevnim učenjem (Thulstrup 1962, lxxxii-lxxxiii).

Na samom kraju postaje očito da je Kierkegaard odgovorio na pitanja na naslovnoj stranici. Može postojati povijesna polazišna točka za vječnu svijest i to može imati više od pukog povijesnog interesa jer je riječ o jedinstvenoj povijesnoj činjenici. Kristova je objava, prema Kierkegaardu, Trenutak u vremenu kada vječno ulazi u vremensko. No, trenutak preobraženja i suočavanja s istinom ne može se temeljiti na povijesnom znanju nego samo na Vjeri. Također, Kierkegaard pokazuje da je kršćanstvo u svakom pogledu različito od filozofskog idealizma, bilo platonovskog ili klasičnog njemačkog idealizma. Kršćanstvo naglašava ljudsku potrebu za spasenjem koje dolazi izvana, od Boga, dok idealizam vjeruje u inherentnu božansku prirodu čovjeka. Stav je idealizma prema istini da je ljudi već posjeduju i da ih samo treba podsjetiti na nju. To znači da su ljudi sami po sebi u neposrednom odnosu s božanskim. Kršćanski (i Kierkegaardov) stav jest da ljudska bića ne posjeduju istinu jer je ona otkrivena tek u Isusu Kristu. Također, zbog grijeha, ljudi nisu u mogućnosti doći do uvjeta za poznavanja istine, a time ni do same istine što može popraviti samo odnos s Bogom (Collins 1983, 166-171).

Konačno, pokazao je i da hegelijanski teolozi (osobito Martensen) govore bez opravdanja o napretku u odnosu na Hegela.¹⁰⁶ Naime, oni su smatrali da su stvorili sintezu idealizma i kršćanskog učenja pri čemu su izbjegli sva moguća proturječja i stvorili racionalni sustav koji samo razvodnjuje bit kršćanstva. Kierkegaard pokazuje da ako se stvarno želi napredovati u odnosu na filozofski idealizam, prvo se treba vratiti do grčkog idealizma i usporediti ga s kršćanskim učenjima Novog zavjeta. Tada postaje očito da je filozofski idealizam jedno, a kršćanstvo nešto drugo. Kierkegaard ne pokušava dokazati ili opovrgnuti istinitost kršćanstva ili idealizma. Njegov je cilj razjasniti njihove temeljne razlike i implikacije za ljudsko postojanje. On ne kaže da se pitanje što je istina, idealizam ili kršćanstvo, može odlučiti kroz objektivnu analizu. Umjesto toga njegov odgovor leži u isticanju nečeg drugog: da se svako ljudsko biće, u trenutku susreta s Apsolutnim paradoksom, mora odlučiti na strastveni rizik izbora između Vjere i Uvrede. Takav je odgovor u skladu s duhom *Novog zavjeta*.

¹⁰⁶ Evans ističe da mnogi utjecajni teolozi 20. stoljeća svode Krista na „sokratskog“ učitelja. Iako Isusa vide kao pokretača egzistencijalne odluke, oni poriču da je on jedinstveno nužan za spasenje na način da čovjeku daje Uvjet za Istinu. Time se, na neki način, vraćaju na sokratsku ideju da je sposobnost za Istinu već inherentno prisutna u čovjeku (Evans 1992, 30).

Izbor između idealizma i kršćanstva se ne može riješiti pukom intelektualnom analizom ili logičkim dokazima. Umjesto toga, Kierkegaard ističe važnost egzistencijalnog izvora, „strastvenog rizika“ koji pojedinac mora napraviti kada se suoči s „apsolutnim paradoksom“ utjelovljenja. Ovaj je izbor između vjere, koja prihvaća paradoks i sablazni koja ga odbacuje kao apsurd. Time je naglašeno da je vjera osobni čin predanosti koji nadilazi racionalno razumijevanje. Njegov vlastiti odgovor, iako je implicitan, jasno pokazuje da je kršćanstvo jedini odgovor na egzistencijalnu potrebu za spasenjem i smislom (Thulstrup 1962, lxxxv).

Knjiga završava „poukom“:

Kako se pokazuje u svakoj točki, ovaj projekt neosporno ide dalje od onog sokratskog, sasvim je drugo pitanje koje se ne da riješiti u istom dahu, jer je ovdje pretpostavljen novi organ: vjera, nova pretpostavka: svijest o grijehu, novo rješenje: trenutak, te novi učitelj: Bog u vremenu, bez kojeg se zaista ne bih bio usudio izaći pred tisućljećima štovanog ironičara kojem, kao i svatko drugi, prilazim uz entuzijastičko udaranje srca. Ali otići dalje od Sokrata i pri tome reći zapravo iste stvari, samo ni izdaleka tako dobro, to u najmanju ruku nije sokratski. (Kierkegaard 1998, 127)

Ovom ironičnom opaskom Kierkegaard se vraća na Sokrata s kojim je i započeo svoju „pjesmu“ ili misaoni eksperiment. Kako ističe Niels Thulstrup, poruka je da hegelijanski pokušaji „nadilaženja“ Sokrata često završe kao lošija verzija Sokratova učenja. Napredak ne leži u stvaranju novog sustava nego u prepoznavanju onoga što Sokrat nije mogao znati. To su Paradoks, grijeh i vjera (Thulstrup 1962, lxxxv).

3. EPISTEMOLOŠKI TEMELJI KOD KARLA JASPERSA

3.1. Uvod

U ovome poglavlju prelazimo na analizu misli Karla Jaspersa, jedne od ključnih ličnosti njemačke filozofije egzistencije. Analiza će biti strukturirana kroz razmatranje ključnog djela *Filozofska vjera* uz pomoć primarne i sekundarne literature.

Jaspers započinje svoje djelo dijagnozom krize smisla modernoga doba, koju vidi kao posljedicu lažne dileme. S jedne strane stoji dogmatska objava (koja nudi opciju objava ili nihilizam), a s druge strane scijentizam (koji nudi opciju znanost ili iluzija). Kao odgovor, Jaspers definira filozofsku vjeru kao treći put. Cilj je ovoga poglavlja istražiti epistemološke i ontološke pretpostavke toga ključnog pojma, analizirajući kako Jaspers redefinira granice ljudske spoznaje (nastavljajući na Kanta) kako bi otvorio prostor za autentičnu Egzistenciju i njezin odnos prema Transcendenciji.

Jaspersova filozofija započinje dijagnozom metodološke pogreške koju dijele i dogmatizam i scijentizam. Riječ je o pokušaju svođenja cjelokupne stvarnosti (uključujući Egzistenciju i Transcendenciju) na konačni i objektivni predmet spoznaje. Kao odgovor, Jaspers definira filozofijsku vjeru kao čin rasvjetljavanja Egzistencije (*Existenzerhellung*), na način koji nije podređen ni teologiji ni znanosti. Filozofska vjera je, dakle, misaoni i egzistencijalni stav koji se rađa na samim granicama objektivne spoznaje. Ona nije iracionalna, nego je aktivno vođena Umom (*Vernunft*), koji nadgleda Razum (*Verstand*) i sprječava ga da apsolutizira stvarnost.

U radu ćemo detaljno analizirati Jaspersov temeljni ontološki koncept – Obuhvatno (*das Umgreifende*). Pokazat će se kako Jaspers nadilazi klasičnu podjelu na subjekt i objekt, tvrdeći da se bitak ne može svesti niti na jednu stranu te dihotomije. Kroz kompleksnu metafizičku shemu, rad će nas provesti kroz sedam različitih modusa bitka. Obuhvatno koje mi jesmo (bitak u nama) očituje se kroz četiri modusa. Opstojanje (*Dasein*) ili empirijsku prisutnost, Svijest uopće (*Bewusstsein überhaupt*) ili znanstvenu objektivnost, Duh (*Geist*) kao idejnu cjelovitost i Egzistenciju kao nepredmetno središte slobode i

filozofske vjere. Obuhvatno koje nas obuhvaća (bitak po sebi) dijeli se na Svijet (*Welt*) i Transcendenciju (*Transzendenz*).¹⁰⁷

Nakon utvrđivanja temeljnih pojmova, istraživanje se usmjerava na sadržaj filozofske vjere. Za razliku od religijske ili znanstvene istine, filozofska vjera nema fiksiran sadržaj koji se može posjedovati na isti način kao i znanje. Ona se rađa na samim granicama Razuma koji je prisiljen kapitulirati pred „spoznajom“ Transcendencije. Jaspers nastavlja s četiri fundamentalna pitanja koja postavljaju okvir filozofskog istraživanja i definiraju granice na kojima se rađa vjera, a izravno se nadovezuju na Immanela Kanta. To su: „Što mogu znati?“, „Što trebam činiti?“, „Čemu se smijem nadati?“ i konačno „Što je čovjek?“. Ta pitanja usmjeravaju prema transcendentnom, a Jaspers ih uokviruje kroz tri univerzalne kategorije „vječnog vjerovanja“. To su vjera u Boga, vjera u čovjeka i vjera u mogućnosti u svijetu. Međutim, ove se kategorije vječnog vjerovanja pročišćuju i artikuliraju kroz pet filozofskih sadržaja vjerovanja. Ti su stavovi finalni produkt transcendirajućeg mišljenja (*transzendierendes Denken*) i služe kao orijentacija. Na neki način, to su šifre najviše razine jer nisu ni dogme ni znanstvene činjenice za razum. To su misaoni iskazi koji služe kao egzistencijalna orijentacija za našu Egzistenciju.

Nakon utvrđivanja filozofskih sadržaja mišljenja, istraživanje se nastavlja kroz istraživanje pojmova Uma i komunikacije. Da bi se prostor filozofskog sadržaja ispunio smislom, ključnu ulogu preuzima Um, koji je za Jaspersa neodvojiv od komunikacije. Objasniti ćemo da je, za Jaspersa, Um „totalna volja za komunikacijom“. On sprječava raspadanje istine na fragmente i usmjerava autentičnu vjeru da se ostvaruje u „ljubavnoj borbi“ (*liebender Kampf*) s drugom Egzistencijom. Ova dva pojma prožimaju kompletno Jaspersovo djelo te se pojavljuju u svakom poglavlju.

U nastavku ćemo analizirati pojam graničnih situacija (*Grenzsituationen*) koji izlazi iz okvira djela *Filozofska vjera*. U svrhu razumijevanja koristit ćemo se Jaspersovim kapitalnim djelom *Filozofija* i sekundarnom literaturom s naglaskom na Charlesa Wallraffa. Fokus se pomiče s općih epistemoloških pretpostavki na konkretnu egzistencijalnu analizu. Jaspers razlikuje svakodnevne izazove kojima naše Opstojanje

¹⁰⁷ Naravno, važno je napomenuti da je u svrhu uvoda situacija bitno pojednostavljena, no trenutno je dovoljna za lakše praćenje Jaspersove argumentacije. Također, sedmi modus, koji Jaspers ne spominje odmah u početnoj shemi *Filozofske vjere* jest Um. Njegova važnost se otkriva kroz kompletno djelo.

može ovladati, od graničnih situacija. Granične su situacije neizbježne, nepromjenjive i čine konačnu strukturu našeg bića. One su na neki način *Via negativa*. Analiza će pokazati da pokušaj rješavanja ovih situacija na razini Opstojanja nužno završava neuspjehom. Upravo taj neuspjeh Jaspers naziva „Brodolomom“ (*Scheitern*). Potom ćemo detaljnije obraditi četiri ključne granične situacije, a to su smrt, patnja, borba i krivnja. Ključna je teza da brodolom nije kraj, nego početak. U trenutku kada se sruše sigurnosti Svijeta i Opstojanja, otvara se prostor za Egzistenciju. Granične situacije tako postaju „mjesto buđenja“ gdje pojedinac ima priliku postati autentično jastvo. Time, one postaju „ultimativne šifre“ kroz koje Transcendencija postaje prisutna, ali ne kao objekt spoznaje nego kao temelj slobode.

S druge strane, kao *Via positiva*, kod Jaspersa imamo čitanje šifri (*Chiffren*) Transcendencije. Budući da je Transcendencija nepredmetna i neobjektivna, ona Egzistenciji progovara isključivo posredstvom šifri. Šifre su simbolični jezik Obuhvatnog koje se očituju u prirodi, umjetnosti i samim graničnim situacijama. U nastavku rada ćemo istražiti tri ključne metafizičke šifre zapadne tradicije unutar Jaspersova sustava: šifra Jednoga Boga, Osobnog Boga te Utjelovljenog Boga. Osim ovih metafizičkih konstrukcija, analiza obuhvaća i čovjeka kao specifičnu šifru. Pritom je ključno za uvidjeti da čitanje šifri nije pasivan čin recepcije, već zahtijeva aktivan angažman Egzistencije pod vodstvom Uma.

Najveća je opasnost u susretu sa šiframa idolopoklonstvo. To je metodološka pogreška brkanja predmeta (simbola) u Svijetu s onim na što taj predmet ukazuje (Transcendencija). Idolopoklonstvo nastupa kada šifra izgubi svoju prozirnost (transparentnost) i postane fiksirana dogma. Da bi prevladao ovu opasnost, Jaspers se oslanja na tradiciju „učenog neznanja“ (*docta ignorantia*) Nikole Kuzanskog.

Konačno, na kraju ćemo ustvrditi Jaspersov stav da filozofska vjera nije bijeg od stvarnosti, već čin najdublje odgovornosti i slobode. Kroz neprestano transcendirajuće mišljenje, čovjek ne dolazi do konačnih odgovora, već do „osvjedočenja“ (*Gewissheit*)

koje mu omogućuje da živi autentično, podsjećajući na neiscrpnu dubinu ljudskog bića i njegova izvora.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Uz primarnu literaturu, sustavna se rekonstrukcija Jaspersova sustava oslanja na inozemne autore poput Kurta Salamuna, Charlesa F. Wallraffa, Filiz Peach te nezaobilazan zbornik Paula Arthura Schilppa koji sintetizira ključne kritičke rasprave. Domaći istraživački okvir prvenstveno čine radovi Ljilje Budimir, Ante Kusića i Boška Pešića. Od domaćih autora posebno treba istaknuti Danijela Tolvajčića jer se veći dio sekundarne literature poziva na njegove članke.

3.2. Epistemologija *Filozofske vjere*

Karl Jaspers održao je 1947. godine na Sveučilištu u Baselu pet gostujućih predavanja pod nazivom *Filozofska vjera*.¹⁰⁹ Pod istim je naslovom iduće godine u Münchenu i Zürichu objavljena i knjiga. Problematiku koju je izložio u tim predavanjima dalje razvija u svojim djelima *Uvod u filozofiju*, *Šifre transcendencije i Filozofska vjera u odnosu na objavu*. No, svi su najvažniji momenti njegove koncepcije filozofske vjere sadržani u istoimenoj knjizi i navedenim predavanjima (Veljak 2011, 111). U svojoj kasnijoj fazi Jaspers cjelokupnu svoju filozofiju naziva „filozofskom vjerom“. Tako je u svojoj *Filozofskoj autobiografiji* napisao: „Od trenutka kada je objavljena moja *Filozofija* (1931.), javno sam zastupao filozofijsku vjeru kao smisao filozofskog učenja. U spisu *Filozofska vjera* (1947.) jasno sam je uobličio“ (Tolvajčić 2009b, 354).

Pojam je filozofske vjere, prema Jaspersu, temelj našega mišljenja. Pomoću takve vjere dolazi se do istine čiju točnost nije moguće dokazati jer ona nije općenito važeća. Ona postaje bezuvjetna i povijesna tek kada pojedinac postane identičan s njome, kada se uspostavi identitet subjekta i objekta. Posljedica takvog identiteta je jedinstvo uvjerenja i sadržaja u koji smo uvjereni (Veljak 2011, 112). No, iako se takva istina ne može dokazati, od potpune iracionalnosti je spašava to što je uvijek u vezi sa znanjem i što je njezin primarni sadržaj razumski uvid. Dakle, filozofska vjera nije u suprotnosti s razumom, nego se s njim nadopunjuje. To je *vjera mislećeg čovjeka* koji želi znati i razumjeti (Jaspers 2011, 12).

Slično kao i Kierkegaard, Jaspers prepoznaje egzistencijalnu svijest o neuspjehu misaonoga zahvaćanja transcendencije. Time filozofska vjera postaje nužna posljedica njegove filozofije. Ona nikada nije puki sadržaj mišljenja, niti je ograničena na sam akt subjekta, nego je utemeljena u onome što se pojavljuje u rascjepu subjekta i objekta (Tolvajčić 2009b, 355). To će Jaspers nazvati Obuhvatno.

Iako Jaspers zna da se mišljenje artikulira u jeziku, može se primijetiti da su filozofski termini koje koristi ponekad dvosmisleni. Takva dvosmislenost može dovesti do

¹⁰⁹ Iako se u hrvatskoj filozofskoj terminologiji nastoji povući distinkcija između pridjeva 'filozofski' (kao deskriptivnog termina koji označava pripadnost struci ili disciplini) i 'filozofijski' (kao termina koji upućuje na samu bit filozofije i njezinu ontološku utemeljenost), u ovom radu dosljedno se koristi pojam 'filozofska vjera'. Takav je odabir motiviran potrebom za terminološkim usklađivanjem s naslovom hrvatskog prijevoda Jaspersova djela *Der philosophische Glaube (Filozofska vjera)* koji predstavlja primarni izvor i okosnicu ovog istraživanja.

nejasnoće i pogrešnog razumijevanja njegovih ideja (Peach 2008, 32). Zato nas Jaspers na samom početku *Filozofske vjere* upozorava da „za trenutak pokušamo ono što je nemoguće“, a to je da se pomoću „predmetnog mišljenja uzdignemo iznad predmetnosti“. Ono što činimo jest rasvjetljavanje ili pojašnjavanje Egzistencije, a ne stvaranje jednog skupa doktrina, teorija ili sustava (Grabau 2010, 12). Neki od ključnih pojmova koje ćemo detaljno razraditi jesu: *Obuhvatno*, *Svijet*, *Transcendencija*, *Opstojanje*, *Svijest*, *Duh*, *Egzistencija* i *Filozofska vjera*.

Jaspers započinje svoje djelo kritikom stava da je jedini odgovor na pitanje smisla života religijska vjera, konkretno kršćanstvo. Time bi filozofija odustala od svoje slobode i stavila se u „službu teologije“. Njezin zadatak tada više ne bi bio traženje istine, nego racionalno objašnjavanje i sistematiziranje istine koja je dana u objavi. Time filozofija postaje nešto kao *ancilla theologiae* (sluškinja teologije) kao u srednjem vijeku. S druge strane, Jaspers se protivi ideji da izvan religije postoji samo nihilizam ili besmisao. Ako odbijemo prihvatiti objavu i oslonimo se na vlastiti razum, nećemo pronaći konačni smisao, kao što je Kant pokazao u svojoj filozofiji. Tada nam se čini da povijest filozofije nije ništa drugo nego „povijest nevjere“ koja završava u besmislu. Takav stav negira samu mogućnost filozofije kao autonomne discipline koja traga za istinom i smislom neovisno o religijskim dogmama. Upravo u tom rascjepu Jaspers otvara treći put, a to je put filozofske vjere. On ne nudi gotove odgovore nego poziva na osobno i odgovorno promišljanje temelja ljudske egzistencije. Njegovim riječima:

Pitamo li, na temelju čega i s obzirom na koji cilj trebamo živjeti, onda će nam odgovor vjerojatno biti: na temelju vjere u objavu; jer izvan nje bio bi samo nihilizam. Nedavno je jedan teolog rekao: „Odlučujuće pitanje: jedino Krist ili nihilizam“, nije nikakva crkvena drskost. Ako bi to bilo tako, onda ne bi postojala nikakva filozofija, već s jedne strane samo povijest filozofije kao povijest nevjere, to znači: put k nihilizmu, i s druge strane jedna sistematika pojmova u službi teologije. (Jaspers 2011, 9).

On odbacuje tu lažnu dilemu i tvrdi da postoji treći put koji nije prihvaćanje dogmatske objave, ali nije ni pad u nihilizam. Taj je treći put filozofska vjera koja koristi razum, ali ipak pronalazi smisao i temelj u Transcendenciji neovisno o povijesnoj objavi.

Druga se Jaspersova kritika odnosi na stav scijentizma koji tvrdi da je znanost jedini izvor istine i smisla života. Od prosvjetiteljstva se može pratiti tvrdnja da smisao ne dolazi od objave ili Boga nego od razuma i znanosti. Prema ovome gledištu znanost će nam pokazati smislene ciljeve i omogućiti nam tehnologiju kako bismo te ciljeve postigli. Time scijentizam filozofiju svodi na sluškinju znanosti ili je potpuno odbacuje kao nepotrebnu. Jaspers piše u uvodu:

Drugi odgovor na pitanje, na temelju čega trebamo živjeti, glasi: na temelju ljudskog razuma, na temelju znanosti koja nam u svijetu pokazuje smislene ciljeve i koje nas uče sredstvima za njihovo postizanje. Jer izvan znanosti bile bi samo iluzije. Kaže se da filozofija nema nikakvo vlastito pravo, da je korak po korak iz sebe otpustila sve znanosti, a naposljetku i logiku koja je postala pojedinačnom znanosti. Do sada više ništa nije preostalo. Ako bi to shvaćanje bilo istinito, onda opet ne bi bilo nikakve filozofije. (Jaspers 2011, 9)

Prema tomu gledištu, filozofiji „više ništa nije preostalo“. No, upravo ondje gdje znanost staje i gdje njezine metode postaju nemoćne, tamo filozofija započinje. To su pitanja o smislu, vrijednostima, slobodi i našem odnosu prema cjelokupnoj stvarnosti. Također, znanost se bavi objektima u svijetu i odgovara na pitanje „kako“, dok se filozofija bavi onime što nisu samo objekti. Kao što smo prije napomenuli, tu će Jaspers uvoditi pojmove Obuhvatnog, Egzistencije, Transcendencije, Svijesti uopće, Opstojanja, Duha, Uma i Svijeta. Filozofija, za razliku od znanosti koja postavlja pitanje „kako“, postavlja pitanje „što“ i „zašto“ (Wallraff 1970, 95-99).

Dakle, i dogmatska religija i scijentizam tvrde da posjeduju monopol na istinu i time oduzimaju filozofiji njezinu autentičnost. Kod dogmatske religije imamo izbor između objave ili nihilizma, a kod scijentizma između znanosti ili iluzije. Jaspers odbacuje obje dileme prokazujući ih kao lažne alternative koje ograničavaju ljudsku slobodu i odgovornost. On zagovara filozofiju kao autentičan put traženja istine i smisla, neovisno o religijskim dogmama i scijentističkim redukcijama (Tolvajčić 2009b, 353). Oba shvaćanja (religijsko i scijentističko) proturječe tisućljetnomu sadržaju filozofije od Kine i Indije sve do Zapada. Time Jaspers postavlja temelje svoga istraživanja kao poziv na obnovu filozofije kao slobodne, neovisne i kritičke discipline koja se suočava s temeljnim pitanjima ljudske egzistencije (Jaspers 2011, 10).

Važnost filozofije kod Jaspersa nije samo kao „srednji put“ između prethodno navedenih perspektiva. On vidi filozofiju kao ključnu za očuvanje „horizonta čovječanstva“ u suočavanju s izazovima modernog doba, obilježenog krizama i nesigurnošću.¹¹⁰ Odmak od filozofije predstavlja opasnost za čovječanstvo: gubitak veze s prošlošću, pad ljudske svijesti i komunikacije među ljudima. Zato filozofija ima plemeniti cilj u pomaganju čovječanstvu da sačuva svoje „najviše potencijale“ (Jaspers 2011, 10). Jaspersovo inzistiranje na filozofskoj vjeri nije nastalo samo kao odgovor na modernu krizu između dogmatizma i scijentizma, nego se temelji na reinterpretaciji i oživljavanju klasičnih metafizičara. Umjesto odbacivanja metafizike, Jaspers je transformira i prilagođava u svome postkantovskom sustavu. Smatrao je da veliki metafizičari ne nude „znanstveno nepobitno znanje“, nego da ukazuju na „moguće puteve k transcendirajućoj percepciji apsolutnog“ (Jaspers 1966, 4). Ključni mislioci koji su mu poslužili kao inspiracija pripadaju prvenstveno neoplatonističkoj tradiciji. Danijel Tolvajčić u svome članku *The Influence of the Neoplatonic Tradition on Jaspers's Philosophy* potvrđuje da Jaspersova „konceptija metafizike kao egzistencijalne potrage za Transcendencijom mnogo duguje neoplatonističkoj tradiciji“ (Tolvajčić 2021, 157). On ulazi u „kritički i plodonosan“ dijalog prvenstveno s Plotinom, Meisterom Eckhartom i Nikolom Kuzanskim, čije je analize stavio u središte svojega djela *Veliki filozofi* (Tolvajčić 2021, 157).

Dakle, temelj je Jaspersovih istraživanja pojam filozofske vjere. Tema je vrlo kompleksna i opsežna te stoga Jaspers najavljuje šest poglavlja u kojima će se istraživati osnovni principi pojma filozofske vjere. To su poglavlja: 1. *Što je filozofska vjera?*, 2. *Sadržaj filozofske vjere*, 3. *Čovjek*, 4. *Filozofija i religija*, 5. *Filozofija i antifilozofija*, i 6. *Filozofija budućnosti*. Poglavlja na koja ćemo se najviše usredotočiti prva su tri jer su izravno vezana uz samu temu rada.

Što je onda filozofska vjera? Jaspers započinje knjigu koristeći se primjerima Giordana Bruna (1548. – 1600.) i Galileo Galileija (1564. – 1642.) kako bi ilustrirao razliku između vjere i znanja. Giordano Bruno je bio renesansni filozof koji je tvrdio da je svemir

¹¹⁰ Sam Jaspers potvrđuje da je njegova filozofija izravno oblikovana ovim krizama. U svojoj *Filozofskoj autobiografiji* navodi izbijanje Prvog svjetskog rata kao ključni poticaj za nadolazeće katastrofalne događaje. Osim užasa Prvog svjetskog rata, Jaspers je proživio razdoblje uzdizanja nacionalsocijalizma i cijeli Drugi svjetski rat.

beskonačan, da postoji bezbroj svjetova poput našeg te je vjerovao da je Bog prisutan u cjelokupnoj prirodi. Ove ideje nisu bile plod znanstvenog rada, već filozofske ideje i vizije. Zbog tih je uvjerenja došao u sukob s crkvenom doktrinom i optužen je za herezu. Nakon sedmogodišnjeg suđenja, odbio je povući svoja uvjerenja i spaljen je na lomači. Upravo ga je ta ustrajnost u obrani unutarnje istine uvrstila među najveće mučenike filozofije. S druge strane, Galileo Galilei smatra se jednim od utemeljitelja moderne znanosti. U sukob s crkvenom doktrinom došao je zbog zastupanja Kopernikova heliocentričnog sustava. Za razliku od Bruna, Galileo je do svojih tvrdnji došao znanstvenom metodom i opažanjima putem teleskopa. Kada ga je inkvizicija prisilila da se odrekne svojih učenja, Galileo je to i učinio. Javno je povukao svoje tvrdnje i do kraja života boravio u kućnom pritvoru (Knox 2024; Machamer i Miller 2021).

Ovdje su u sukobu dvije vrste istine. Prema Jaspersu, Brunova je istina bila egzistencijalna. Ona nije objektivna i ne može se dokazati neovisno o njemu. To je duboko uvjerenje koje prožima cijelo biće i to je istina po kojoj je Bruno živio. Kada bi Bruno porekao tu istinu, ne bi opozvao samo jednu tvrdnju, nego bi izdao samoga sebe. Jaspers bi rekao: izdao bi vlastitu Egzistenciju. S druge strane, kod Galilea imamo istinu objektivnog znanja. Tvrdnja o heliocentričnom sustavu je istinita ili lažna bez obzira vjeruje li netko u nju. Budući da ta istina ne ovisi o njegovoj osobi, odnosno o njegovoj Egzistenciji, on ju je mogao povući, a da pritom sama objektivna istina ne bude uništena. Ukratko, istina je vjere kod Bruna egzistencijalna, neodvojiva od osobe i ne može se dokazati nego samo posvjedočiti ili živjeti. Istina je znanja kod Galilea objektivna, odvojiva je od osobe i može se dokazati ili provjeriti. Jaspers nikada ne govori da je jedna istina „iznad“ druge. Dapače, obje su nužne za ljudski život, no ne smijemo ih miješati.

Jaspers priznaje da je slučaj Bruna neuobičajen jer „filozofija se obično ne koncentrira na tvrdnje koje postaju ili poprimaju karakter vjeroispovijesti, već u intelektualnim izjavama koje se odnose na postojanje u cjelini.“ (Jaspers 2011, 11). Sokrat, Boetije i Bruno jesu u određenom smislu sveci i mučenici filozofije, no to ih ne čini najvećim filozofima. No, to su filozofi na koje se gleda sa strahopoštovanjem i koji su poštovani jer su branili filozofsku vjeru na način mučenika. Mi ih ne cijenimo samo zbog njihove argumentacije nego osjećamo strahopoštovanje pred njihovom moralnom i egzistencijalnom snagom. Njihovi životi su ultimativni primjer onoga što će Jaspers nazvati filozofska vjera. Dokazali su da filozofija može biti i egzistencijalni pothvat, istina za koju se živi i umire.

Neki bi možda takva filozofska uvjerenja mogli nazvati iracionalnima, poput „ravnodušne igre osjećaja, kao iluzije koja je neizostavna za duševni organizam, kao rastresenost u slobodno vrijeme“ (Jaspers 2011, 11). No Jaspers razlikuje vjeru od iracionalnog. On kritizira tendenciju da se vjera poistovjećuje s iracionalnim, s pukim osjećajima, strastima ili slijepom predanošću. Upozorava na opasnosti koje proizlaze iz takvog shvaćanja vjere; kada se vjera temelji na iracionalnom, onda gubi svoju snagu i postaje „prolazna zbrka“ koja se ne može uhvatiti intelektom. To vodi do gubitka smisla, do „jeftinih napada na sve“ i „frivolnog rasipanja tradicije“. Jaspers brani vjeru od iracionalizma koji je želi svesti na puki osjećaj i time je lišiti njezine snage, ozbiljnosti i odgovornosti (Jaspers 2011, 11).

Vjera o kojoj Jaspers govori utemeljena je na razumu i kritičkom mišljenju. Takva vjera nije u suprotnosti s razumom, nego se s njim nadopunjuje. Ona nas tjera da mislimo kritički, da budemo intelektualno pošten i da idemo do samih granica onoga što razum može spoznati. Tek na granici gdje razum priznaje svoju nemoć, filozofska vjera stupa na scenu. Ona nije skok u iracionalno, nego „vjera mislećeg čovjeka“ koja želi znati i razumjeti. Temelji se na „neograničenom spoznavanju“, na stalnom propitivanju i kritici. Ona je vjera čovjeka u njegovu otvorenost mogućnostima putem filozofije jer „u njima diše njegova sloboda“ (Sekulić 2021, 98). Nije u suprotnosti sa znanošću, dapače, koristi se njome kao alatom za razumijevanje svijeta. Ona se ne protivi razumu nego ga nadilazi – kao što ćemo kasnije vidjeti. Istovremeno, filozofska se vjera mora i sama „razjasniti“. Mora postati svjesna svojih premisa i granica, a to se postiže procesom samopropitivanja i kritičkog mišljenja (Jaspers 2011, 12).

Jaspers naglašava da vjera nije samo subjektivno stanje uma, niti samo skup objektivnih tvrdnji. U filozofskoj su vjeri čin vjere i vjera koju stječemo tim činom nerazdvojni.¹¹¹ Subjektivna i objektivna strana vjere čine cjelinu. Ako uzmemo samo subjektivnu stranu, ostaje vjera koja je samo stanje uma koji vjeruje – vjera bez objekta i unutarnjeg sadržaja. Ako uzmemo samo objektivnu stranu vjere, ostaje samo sadržaj vjere kao objekt, tvrdnja ili dogma. Ona je „jedno u onome što razdvajamo kao subjekt i objekt, kao vjera kojom i u kojoj vjerujemo“ (Jaspers 2011, 13). Dakle, prilikom definiranja vjere, moramo imati na umu da ona obuhvaća subjekt i objekt i u tome leži sva teškoća njezina definiranja.

¹¹¹ Fides qua creditur i fides quae creditur (Jaspers 2011, 12).

Jaspers se poziva na stare tradicije, od Platona pa nadalje, koje su tvrdile da postoji razlika između onoga kako nam se svijet pojavljuje i onoga kakav stvarno jest. Kant je tu ideju doveo do vrhunca svojom fenomenalnošću postojanja kako bi objasnio prirodu vjere. Prema Kantu, mi svijet ne doživljavamo onakvim kakav jest „po sebi“, nego posredstvom filtra naših osjetila i kategorija mišljenja. To znači da je naša spoznaja ograničena i da ne možemo nikada spoznati stvari onakvima kakve jesu po svojoj biti ili „po sebi“. Unutar Kantove filozofije, kao što smo prije spomenuli, priroda vjere nije egzistencijalni čin nego racionalni postulat praktičnog uma. Jaspers će ideju o fenomenalnosti i noumenalnosti postojanja primijeniti na vjeru tako što će tvrditi da vjera nije samo subjektivni osjećaj ili skup objektivnih tvrdnji, već da je „ukorijenjena u pojavnosti subjekta“. Moramo se nakratko zadržati na ovom pojmu. „Pojavnost subjekta“ je sve ono što ja mogu znati o sebi; to je moj vidljivi ili opisivi dio. To je „ja“ kao predmet proučavanja za sebe ili za druge. Taj bi dio odgovarao Kantovoj domeni fenomenalnog. Jaspers će ovu „pojavnost subjekta“ podijeliti na tri modusa o kojima ćemo detaljnije pisati: Opstojanje, Svijest i Duh. Međutim, ključna Jaspersova teza jest da se ljudski bitak ne iscrpljuje u tim objektivnim očitovanjima. Postoji i onaj dublji dio, „ja“ koje nije predmet istraživanja i ja koje je utemeljeno u noumenalnom dijelu. To je ono što će Jaspers nazvati Egzistencijom i o kojoj ćemo, također, detaljnije pisati. Njegovim riječima: „ona se može predložiti jedino onime što nije niti objekt niti subjekt, već je oboje u jednome koje se očituje u rascjepu subjekta i objekta“.¹¹²

Ovdje Jaspers uvodi ključni pojam Obuhvatnog (*das Umgreifende*) kako bi opisao ono što nadilazi podjelu na subjekt i objekt. To je ono što nam se ne može u potpunosti otkriti, ali što ipak možemo naslutiti kroz vjeru. Upravo s pojmom Obuhvatnog Jaspers dovršava svoju „definiciju“ filozofije:

Bitak koji nije niti samo subjekt niti samo objekt, već koji je u rascjepu subjekta i objekta na objema stranama, nazivamo onim obuhvatnim. Premda on ne može adekvatno postati predmetom, mi polazeći od njega i približavajući mu se o njemu govorimo u filozofiranju. (Jaspers 2011, 13)¹¹³

¹¹² U hrvatskoj verziji prijevoda je umjesto termina „očituje“ termin „odlučujuće“. Na osnovu originala i engleskog prijevoda sam prepravio citat (Jaspers 2011, 13).

¹¹³ Alternativni prijevod: Iako ne može biti adekvatan objekt, o tome govorimo, i s tim na umu, kada filozofiram.

U ovome ćemo dijelu pojasniti potonju definiciju na širi način, a u nastavku ćemo je detaljnije analizirati prateći Jaspersovu argumentaciju. Obuhvatno je temeljna stvarnost ili „horizont“ koji prethodi postojanju subjekta i objekta te ga omogućuje. Tvrdnja da Obuhvatno ne može postati predmetom može se objasniti ovako: budući da smo mi uvijek unutar Obuhvatnog, ono ne može postati predmet našeg znanja. Filozofija, dakle, nije prikupljanje znanja o Obuhvatnom, nego proces rasvjetljavanja i približavanja toj krajnjoj stvarnosti u kojoj živimo.¹¹⁴ Upravo će taj proces biti čin filozofske vjere.

Jaspers se slaže s Kierkegaardom u tome da vjera nije samo „iskustvo Obuhvatnog“, jer bi to značilo da je vjera nešto slučajno i psihološki uvjetovano. Iskustvo ne mora biti aktivno i sveprožimajuće. Netko može doživjeti iskustvo Obuhvatnog, no sam doživljaj ili osjećaj nije dostatan. Takav osjećaj može biti potaknut umorom, glazbom ili kemijskim procesima u mozgu što ga čini slučajnim i psihološki uvjetovanim našim trenutnim stanjem. Kierkegaard u svom stilu kaže: „To što Schleiermacher naziva religijom, a Hegelovi dogmatičari vjerom, u osnovi nije ništa drugo nego prvi neposredni uvjet za sve – životni fluid – duhovna atmosfera koju udišemo“ (Jaspers 2011, 14). Sve što „tako nestaje, rastvara se u morskoj magli“ nije vjera. Takva vjera ne zahtijeva odluku, rizik i strast koji su za Kierkegaarda (a dijelom i za Jaspersa) srž prave vjere.

Prava vjera, tvrdi Jaspers, uključuje i razum i kritičko mišljenje – „ona je, štoviše, posvješćivanje bitka iz izvora posredstvom povijesti i mišljenja“ (Jaspers 2011, 14). Ona nije pasivno stanje ili slučajan „bljesak“ iskustva Obuhvatnog, nego rigorozan i aktivan proces. To je „posvješćivanje bitka iz izvora“ koje se ne događa izravno, nego posredstvom mišljenja i povijesti. O mišljenju smo već detaljnije pisali, no ukratko, ono podrazumijeva najstrožu upotrebu razuma kako bismo došli do samih granica spoznatljivog. Povijest je, s druge strane, živa predaja. To je golema riznica filozofije, umjetnosti, mitologije, religije itd. Mi nikada ne mislimo u izolaciji, nego smo uvijek u dijalogu s tom predajom. Upravo se unutar te predaje kriju „šifre“ Transcendencije posredstvom kojih nam se ono neizrecivo može nagovijestiti. „Šifre“ se prikazuju kroz povijest u obliku simbola, ideja ili velikih djela. Stoga je filozofska vjera aktivan čin u

¹¹⁴ Wallraff opisuje Obuhvatno kao temeljni pojam Jaspersove filozofije koji označava horizont unutar kojeg se sve pojavljuje, te radi toga ono samo ne može postati objekt (Wallraff 1970, 192).

kojem misleći i uz pomoć šifri koje nam nudi povijest možemo „posvijestiti“ izvor našega bitka.¹¹⁵ O šiframa Transcendencije bit će više riječi u idućim poglavljima.

Jaspersovo je shvaćanje vjere kompleksno i uključuje i Kantovu filozofiju i Kierkegaardovu kritiku religije.¹¹⁶ Kant je pokazao da naš razum može spoznati samo pojave (fenomene), ali ne i stvari „po sebi“ (noumene). Postoji granica koju razum i znanje ne mogu prijeći. Time Kant pokazuje Jaspersu dokle znanje seže i gdje vjera može početi. Tako Kant Jaspersu daje prostor za vjeru, a Kierkegaard će mu dati sadržaj i karakter čina vjere. Podsjetimo se, za Kierkegaarda je vjera paradoks, strast, veliki rizik, egzistencijalna odluka te skok u nepoznato koji pojedinac mora učiniti samostalno. Jaspers preuzima tu ideju da vjera nije nešto što se pasivno osjeća, nego nešto što se egzistencijalno čini. U posljednjem ćemo poglavlju detaljnije objasniti razlike između „čina“ vjere kod Jaspersa i Kierkegaarda.

Dakle, kad govorimo o vjeri kod Jaspersa, riječ je o utemeljenosti na razumu i kritičkom mišljenju, ali i o vjeri koja istovremeno nadilazi ograničenja naše spoznaje. On se slaže s Kierkegaardom u tome da je vjera ukorijenjena u povijesti i da se ne može svesti na nešto bezvremensko i univerzalno. Filozofska vjera se ne zadovoljava samo apstraktnim konceptima i sustavima, nego traži utjelovljenje u konkretnom životu mislioca. Ona se mora očitovati u djelima, odlukama i odnosima. Ona je pothvat „radikalne otvorenosti“ koja se neprestano suočava s novim izazovima i mogućnostima. Jaspers upozorava na opasnost od dogmatizma i sklonosti da se filozofska vjera pretvori u skup nepromjenjivih istina; ona je dinamična i otvorena za nova iskustva i spoznaje. Kada bi se filozofska vjera pretvorila u fiksni skup nepromjenjivih istina, postala bi ideologija i time bi umrla. Prava je vjera dinamična i uvijek u pokretu. Univerzalnost filozofske vjere se ne može formulirati kao univerzalna tvrdnja, nego se mora otkrivati u povijesnom i životnom iskustvu. Svi ljudi imaju potencijal za Egzistenciju i odnos s Transcendencijom. To se događa u „prostoru Obuhvatnog“ koje nadilazi podjelu na subjekt i objekt (Jaspers 2011, 14).

¹¹⁵ Pojam šifri označava indirektni, simbolički jezik kroz koji Transcendencija progovara unutar Svijeta. To nisu dokazi, već znakovi koji pozivaju Egzistenciju na interpretaciju (Peach 2008, 48-49).

¹¹⁶ O filozofskom odnosu Jaspersa prema Kantu i Kierkegaardu piše se u većini literature. Izvori na koje se autor najviše oslanjao su: Wallraff 1970 i Thornhill 2002.

Iako smo već na prethodnim stranicama spomenuli i razjasnili neke od osnovnih pojmova, sada ćemo to učiniti vrlo detaljno pomoću Jaspersove sheme. Da bismo mogli razumjeti što Jaspers misli pod filozofskom vjerom, moramo rasvijetliti pojam Obuhvatnog. Jaspers će to učiniti koristeći se shemom koja proizlazi iz filozofske tradicije. Ono što će tražiti od čitatelja jest da pokuša zajedno s njime nešto što je „nemoguće“. Njegovim riječima:

Molim vas da za trenutak pokušate sa mnom ono što je nemoguće, da u tom, za nas jedino mogućem predmetnom mišljenju transcendiramo samo to mišljenje, da se pomoću predmetnog mišljenja uzdignemo iznad predmetnosti, da učinimo nešto, a da to doista nije nikakva filozofija, ali što bi se ovdje pokazalo samo u jednoj pukoj shemi. (Jaspers 2011, 15)¹¹⁷

Nemoguće je predmetnim mišljenjem, koje sve pretvara u objekt, shvatiti što je izvor subjekta i objekta. Taj je izvor Obuhvatno (Tolvajčić 2009b, 355). Jaspers nas ovime oslobađa očekivanja da ćemo na kraju imati jasnu „definiciju“ termina. Cilj pothvata nije dolazak do znanja, nego promjena u svijesti – rasvjetljavanje bitka. Sada ćemo detaljno analizirati cijelu shemu¹¹⁸, dio po dio.

¹¹⁷ Jasnija verzija prijevoda: i moram vas zamoliti da na nekoliko trenutaka pokušate nemoguće sa mnom, da pokušate unutar granica objektnog mišljenja, jedinog mišljenja kojeg smo sposobni, transcendirati ovo mišljenje, izaći izvan objekta s alatima objektnog mišljenja, učiniti nešto bez čega doista ne može biti filozofije, ali što ovdje mogu pokazati samo u shemi.

¹¹⁸ Prateći Jaspersa koristimo termin shema, no prikladno bi bilo napisati i struktura Obuhvatnog.

3.3. Jaspersova shema Obuhvatnog

Prije nego što krenemo u detaljnu pojmovnu analizu termina „Obuhvatnog“, potrebno je spomenuti Jaspersov filozofski izvor. Naime, Jaspers je preuzeo i transformirao jedan od temeljnih koncepata neoplatonističke tradicije, a to je Plotinovo „Jedno“. U Jaspersovoj analizi Plotina u djelu *Veliki filozofi* mogu se pratiti karakteristike koje će kasnije definirati njegov pojam „Obuhvatnog“. On Plotinovo „Jedno“ opisuje kao „Nad bitak, vrhovno, nezamislivo i stoga neizrecivo“ (Jaspers 1966, 40). Taj je izvor, prema Jaspersu, „iznad bitka“ i „iznad misli“. Jedini ispravan filozofski pristup tomu Jednom mora biti strogo negativan:

Svaka predodžba da bi se nezamislivo moglo misliti mora biti odagnana negativnim iskazima. Ono se opisuje kao nešto što ništa ne treba, ništa ne posjeduje, vrhunski je neovisno, postoji za sebe, čisto je, uklonjeno iz svake kontingencije i povezanosti. Sve su to negativni iskazi, svi kažu što ono nije. Ono nije biće, nije postojeća stvar, nije misao, nije samo-svijest, nije život, nije kretanje. Što god možemo misliti, moramo reći: ono nije to. (Jaspers 1966, 48)

Dakle, Jedno se može misliti kao ono što nije objekt ili predmet. To izravno odgovara Jaspersovoj definiciji Obuhvatnog kao onoga što prethodi rascjepu na subjekt i objekt. Tu vezu potvrđuje i Tolvajčić, koji navodi da je Plotinovo „Jedno“ identično Jaspersovoj Transcendenciji. Tolvajčić piše da ono „transcendira podjelu na subjekt i objekt... jer je, logički gledano, prije te podjele“ (Tolvajčić 2021, 159). Upravo to Obuhvatno Jaspers postavlja kao temelj svoje filozofije. Da bi nam „rasvijetlio“ taj pojam, on uvodi svoju shemu¹¹⁹ koja započinje prvom i najfundamentalnijom podjelom:

Ono obuhvatno jest ili bitak po sebi, kojim smo obuhvaćeni, ili je bitak koji jesmo. (Jaspers 2011, 15)

Dakle, ta se krajnja i obuhvatna stvarnost odmah u shemi dijeli na dva različita načina postojanja. Prvi je način Obuhvatno kao „bitak po sebi“. To je cjelokupna stvarnost koja

¹¹⁹ U nastavku ćemo sustavno rasvijetljivati Jaspersovu shemu Obuhvatnog, slijedeći pritom metodološki put koji sam Jaspers utvrđuje u djelu *Filozofska vjera*. Takav „korak po korak“ pristup omogućuje razumijevanje filozofske vjere kao nužnog rezultata iscrpljivanja svih parcijalnih modusa spoznaje. Kompletna shema u (Jaspers 2011, 15).

postoji neovisno o nama. To je stvarnost koja bi postojala i da mi ne postojimo. Kasnije ćemo taj „bitak po sebi“ razjasniti pomoću pojmova Svijeta i Transcendencije. Drugi je način „bitak koji jesmo“. To je naša vlastita egzistencija, naša svijest i naš način bivanja. Riječ je o stvarnosti koju ne promatramo kao nešto „izvana“ nego je živimo „iznutra“. Kroz ovaj aspekt Obuhvatnog doživljavamo sve ostalo. Ove ćemo aspekte detaljnije obraditi u nastavku, analizirajući pojmove Opstojanja, Svijesti, Duha i Egzistencije.

Bitak koji nas obuhvaća zove se svijet i transcendencija. (Jaspers 2011, 15)

Bitak po sebi ili bitak kojim smo obuhvaćeni dijeli se na dva modusa: Svijet i Transcendenciju. Svijet je sve što nam se može pojaviti kao objekt. To su predmeti koje možemo iskusiti, spoznati, istražiti ili znanstveno proučavati. To je svijet prirode, povijesti i svemira – to je sve što postoji unutar prostora i vremena. Nasuprot tome, Transcendencija nadilazi Svijet i našu mogućnost spoznaje. To je ono apsolutno, vječno i neuvjetovano. To je „Drugo“ koje ne može postati puki objekt za našu svijest. Ova podjela Jaspersu omogućuje da pokaže kako se ljudski život odvija u napetosti između ta dva pola. S jedne strane je ono što možemo znati, a s druge strane ono u što možemo vjerovati. Svijet je područje znanja i znanosti, a Transcendencija je područje vjere i Egzistencije.

*Bitak, koji smo mi, očituje se kao opstojanje, svijest uopće i duh. Ali mi smo i moguća egzistencija.*¹²⁰ (Jaspers 2011, 15)

Bitak koji smo mi predstavlja onaj dio Obuhvatnog koje mi jesmo. Taj se bitak za nas očituje u tri temeljna modusa: Opstojanje (*Dasein*), Svijest uopće (*Bewusstsein überhaupt*) i Duh (*Geist*). Ova tri modusa zajedno čine ono što se naziva „pojavnost“ subjekta. To je sve što ja mogu znati o samome sebi. No, Egzistencija nije puki zbroj Opstojanja, Svijesti i Duha, nego je četvrti modus. Ona je temeljni i potencijalni modus; izvor iz kojeg djelujemo kao slobodna bića. Egzistencija nije nešto što *imamo*, nego nešto što potencijalno *jesmo* kada donosimo autentične odluke. Na neki način, Egzistencija oživotvoruje ostala tri modusa kako bi se izrazila u Svijetu (Thornhill 2002, 48). Sada se

¹²⁰ Ovdje je korišten slobodan prijevod autora jer se u prijevodu nalazi greška. Pogrešna formulacija je: *Bitak, koji smo mi, zove se opstojanje, a svijest uopće, duh, zove se egzistencija.*

Jaspers u shemi ponovno vraća navedenim pojmovima, no ovaj ih put analizira mnogo detaljnije.

a) Bitak koji nas obuhvaća – Taj bitak, koji jest, a da mi i nismo, i taj bitak koji nas obuhvaća, a da mi to nismo, jest dvostruke vrste: - on je svijet, to znači: bitak, čija je jedna strana našeg bića ipak samo jedan majušni dio ukoliko nas svijet u cjelini obuhvaća kao ne – mi; - on je transcendencija, to znači: bitak, koji nam je ono naprosto drugo, u kojemu uopće ne sudjelujemo, ali u kojemu smo utemeljeni i na kojega se odnosimo. (Jaspers 2011, 15)

Dakle, Svijet (*Welt*) je cjelokupnost svega što možemo izmjeriti, spoznati ili iskusiti – sve što se nalazi unutar prostora i vremena (Thornhill 2002, 161). On je područje „pojavnosti“ subjekta i očituje se kroz Opstojanje, Svijest i Duh. Naše je Opstojanje dio toga svijeta. Zakoni biologije, fizike i kemije se odnose na naše Opstojanje, no istovremeno smo svjesni da smo majušni dio te goleme cjeline. Jednako tako, naša Svijest, kao racionalni intelekt, pripada tom „pojavnom“ Svijetu jer nam omogućuje da ga objektivno i univerzalno spoznajemo kroz znanost. Naš je Duh, pak, pokretač koji nas tjera da unutar tog Svijeta stvaramo cjelovite ideje, kulturu i svjetonazore. Transcendencija je teže shvatljiv aspekt „Bitka koji nas obuhvaća“. Ona nije samo „još Svijeta“; nije neki zakon prirode koji čeka da bude otkriven. Transcendencija je kvalitativno drugačija; ona je izvan prostora i vremena, a time i izvan svake moguće spoznaje. No, kao što Jaspers navodi, to je bitak „u kojemu smo utemeljeni i na kojega se odnosimo“. Iako je ne možemo spoznati, ona je naš temelj ili izvor. Naša je Egzistencija „poklonjena“ od Transcendencije i zato se mi na nju odnosimo (Salamun 2022, 59). To nije odnos znanja nego odnos vjere; filozofske vjere. Da bismo živjeli ispunjen i cjelovit život, moramo biti svjesni obje ove dimenzije.

aa) Svijet: Svijet u cjelini nije nikakav predmet, nego ideja. Ono što mi spoznajemo, to je u svijetu, ali nikada nije svijet. (Jaspers 2011, 15)

Svijet kao cjelina za nas ne može biti predmet jer smo mi unutar svijeta. Kao što smo ranije spomenuli, Svijet je horizont našeg iskustva, a ne stvar unutar horizonta. Također, „Svijet u cjelini“ bi uključivao svaki predmet ovoga svemira, bilo iz prošlosti bilo iz budućnosti. Naš um ne može obuhvatiti takvu totalnost kao jedan spoznatljiv predmet. Stoga je Svijet ideja koju nikada nećemo moći u potpunosti dohvatiti.

bb) Transcendencija: Transcendencija je bitak koji nikada neće postati svijet, ali koji u neku ruku govori putem bitka u svijetu. Transcendencija je samo onda kada se svijet ne sastoji od sebe, kada nije utemeljen u sebi samome, već kada povrh sebe ukazuje na nešto drugo. Ako je svijet sve, onda nema nikakve transcendencije. No, ako ima transcendencije, onda u svjetobitku leži neki mogući ukazatelj na nju. (Jaspers 2011, 15)

Ako je Transcendencija nespoznatljiva, kao što smo ranije spomenuli, kako znamo za nju? Ovdje Jaspers pokazuje kako ona „govori putem bitka u svijetu“. Ona komunicira posredno, kroz stvari u svijetu. U ovom citatu to nije izričito spomenuto, no riječ je o pojmu šifri Transcendencije, o čemu će biti više riječi nešto kasnije. Drugi dio citata govori o tome da Svijet nije sam sebi dovoljan, te da u svojoj biti „ukazuje na nešto drugo“. Ako je Svijet sve – onda nema Transcendencije. No, s obzirom na to da postoji Transcendencija (onda u svjetobitku leži neki mogući ukazatelj na nju), Svijet nije sve.

Nakon što je razložio bitak po sebi, Jaspers prelazi na bitak koji smo mi. To su Opstojanje, Svijest, Duh i moguća Egzistencija.

aa) Mi smo opstojanje: Mi poput svega živućega živimo u jednom okolnom svijetu. Ono obuhvatno toga živoga bit će predmet istraživanja u njegovim pojavama, u životnim tvorevinama, u obliku tijela, u fiziološkim funkcijama, u sklopu nasljednoga ustrojstva, u psihološkim doživljajima, u načinima ponašanja i u strukturi okolnoga svijeta. Zbog toga čovjek – i samo on – stvara jezike, oruđa, tvorevine i čine, samoga sebe proizvodi predmetno. Svaki je život osim čovjekova života samo opstojanje u njegovom okolnom svijetu. Nasuprot tomu, osim čovjekova opstojanja svaki je život samo opstojanje u njegovom okolnom svijetu. Nasuprot njemu, čovjekovo opstojanje ima obilje svojih pojava zahvaljujući tomu što naredni načini obuhvatnoga ulaze u njega – bilo da su njime nošeni bilo da su prisiljeni da mu služe. (Jaspers 2011, 15)

Opstojanje je, za Jaspersa, puka, empirijska, životna prisutnost. To su činjenice da imamo tijelo, da imamo fiziološke, biološke i psihološke funkcije. To je činjenica da smo rođeni i da ćemo jednom umrijeti. U temeljnom smislu smo živa bića u okolini, poput biljaka i životinja. Opstojanje, dakle, može biti predmet znanosti. No, ključna razlika između

čovjeka i životinje jest u tome što čovjek nadilazi puko Opstojanje (stvara jezike, oruđe, tvorevine...). Osim Opstojanja, mi smo prožeti i drugim modusima bića, a to su Svijest i Duh. U konačnici, prožeti smo i Egzistencijom.

bb) Mi smo svijest uopće u rascjepu subjekta i objekta. Bitak za nas jest samo ono što stupa u tu svijest. Mi smo obuhvatna svijest u kojoj se može spoznati sve što je mišljeno i posviješćeno u formama predmetnosti. Kroz naš puki okolni svijet probijamo se do ideje svijeta kojoj pripadaju svi okolni svjetovi, zapravo mi mislimo povrh svijeta i možemo učiniti da iščezne u mislima, tako kao da ne postoji. (Jaspers 2011, 16)

Svijest je najbližnja „razumu“ u Kantovu smislu. Taj nam dio omogućuje znanost i logiku. Svijest ima univerzalnu strukturu koju svi ljudi dijele i nalazi se u „rascjepu subjekta i objekta“. To je alat koji funkcionira kroz podjelu na subjekt i objekt. Ona se može uzdići iznad trenutne situacije i okoline, a čak se može i distancirati od samoga svijeta.

cc) Mi smo duh: Duhovni život jest život ideja. Nas vode ideje – npr. praktične ideje o pozivima i zadaćama našega ozbiljenja, teorijske ideje o svijetu, duši, životu itd. – i to doduše kao poticaj u nama, kao crta totaliteta smisla koji leži u nama, kao sistemska metoda prodiranja, usvajanja i ozbiljavanja. Mi nismo nikakav predmet, ali se pojavljujemo u shemama i oblicima. Oni su sada prisutni i ujedno predstavljanju beskonačnu zadaću. (Jaspers 2011, 16)

Najlakše je započeti s usporedbom sa Svijesti. Svijest je neutralna i bavi se točnošću činjenica, dok se Duh bavi smislom, značenjem i vrijednostima. Za Duh, ideje nisu samo pasivne misli ili propozicije. One su aktivne sile koje nas vode. Prema njima oblikujemo svoje živote. To je dio koji nas čini bićima kulture i povijesti. U svijetu se Duh očituje, primjerice, u institucijama, filozofskim ili umjetničkim djelima, društvenim ulogama itd.

Jaspers naglašava da ta tri načina „bitka koji smo mi“ nisu odvojeni entiteti nego su, međusobno povezani i isprepleteni. No, time nije iscrpljeno naše biće jer postoji još jedan modus:

Ta tri načina obuhvatnog – opstojanje, svijest uopće i duh – jesu načini na koje smo mi svijet; tj. u objektiviranju toga obuhvatnoga u nešto predmetno

mi se empirijski na adekvatan način pojavljujemo kao predmet biološkog i psihološkog, sociološkog i duhovnoznanstvenog istraživanja. Ali time naš bitak nije iscrpljen. (Jaspers 2011, 16)

Nakon toga Jaspers uvodi koncept Egzistencije kao ključnog aspekta „bitka koji smo mi“, ali i Obuhvatnog:

dd) Mi smo moguća egzistencija: Mi živimo iz jednoga izvora koji leži povrh opstojanja koje postaje empirijski objektivno, povrh svijesti uopće i duha. Ta se naša bit očituje: 1. u nezadovoljstvu koje čovjek doživljava sa sobom, jer ona je u njemu stalna neprimjerenost njegovu opstojanju, njegovu znanju, njegovu duhovnom svijetu; 2. u onom bezuvjetnom kojemu se njegovo opstojanje podčinjava kao svom pravom samobitku ili kao onome što mu je razumljivo i valjano rečeno; 3. u stalnom porivu za jednim; jer čovjek nije zadovoljan u načinima obuhvatnog za sebe niti u svima njima skupa, teži jedinstvu u temelju koje je jedno bitak i vječnost; 4. u svijesti o jednom neshvatljivom sjećanju, kao da bi imao suznanje sa stvaranjem (Schelling), kao da bi se mogao sjetiti onoga što je gledano prije svakoga svjetobitka (Platon); 5. u svijesti o besmrtnosti, besmrtnosti koja nije nastavak života u drugom obliku, već zaštićenost u vječnosti koja gasi vrijeme i koja se toj svijesti pojavljuje kao put neprestanoga djelovanja u vremenu. (Jaspers 2011, 16)

Egzistencija je, prema Jaspersu, ono što nas čini jedinstvenima. Ona nas nadilazi kao biološka, psihološka i socijalna bića te je izvor naše slobode i odgovornosti (Peach 2008, 35). U formulaciji je ključni termin „potencijalna“ ili „moguća“ Egzistencija. Naime, ona je mogućnost koju možemo ostvariti slobodom i vlastitom odlukom. To je aspekt „Bitka koji smo mi“ koji se ne može spoznati izravno. Postavlja se pitanje: kako onda uopće znamo za njega? Prema Jaspersu Egzistenciju ne spoznajemo izravno, nego posredno kroz utjecaj pet ključnih iskustava.

Jaspers je ovdje opisao pet načina na koje se Egzistencija očituje, no valja napomenuti da to nije sve i da nije ključni dio njegova rada u vezi s Egzistencijom. Kasnije ćemo detaljnije istražiti na koje se načine Egzistencija manifestira u svakodnevnom životu, a ti će dijelovi biti ključni za ovaj rad. Sada ćemo pokušati razložiti Jaspersove misli iz

prethodnog odjeljka, iako su podaci vrlo šturi. Za objašnjenje ćemo se koristiti dosadašnjim znanjem o Jaspersu i (osobito) njegovom poveznicom s Kierkegaardom i egzistencijalizmom.

Krećemo s prvim načinom, a to je nezadovoljstvo samim sobom. Ovo je temeljni egzistencijalni nemir. Osjećaj da, bez obzira na to što postignemo u životu, to nikada nije dovoljno. Bilo da je riječ o znanju, društvenom statusu ili bogatstvu, svejedno je. Uvijek postoji prisutni osjećaj da smo nešto „više“ od svega toga. To nezadovoljstvo, prema Jaspersu, nije znak neuspjeha. Dapače, ono je poziv naše Egzistencije koja traži ostvarenje svojega potpunog potencijala. Drugi način na koji se Egzistencija manifestira je težnja prema bezuvjetnom zahtjevu. U određenim nam trenucima Egzistencija govori da učinimo ispravnu stvar, čak i da nam ne donosi nikakvu korist. To nije zahtjev moralnih ili društvenih normi, a katkada može biti čak i usmjeren protiv njih. Jednostavno, osoba osjeća potrebu da se poveže s nečim što nadilazi njezinu pojavnost. Treći je žudnja za jedinstvom. Kao što Duh teži stvaranju smislenih svjetonazora, Egzistencija teži apsolutnom jedinstvu s „Jednim“. To bi se možda moglo nazvati „egzistencijalna nostalgija“. Četvrti je način očitovanja Egzistencije nejasna slutnja da naše biće nije započelo rođenjem. Nešto slično kao duša u platonističkom smislu i aluzija na svijet Ideja. Intuicija da naša Egzistencija pripada vječnomu poretku. I konačno, peti je način svijest o besmrtnosti. Besmrtnost je „spoznaja“ da je naša Egzistencija „zaštićena u vječnosti“. Time je naša prava bit sigurna od straha od konačnosti.

Jaspers naglašava da je Egzistencija uvijek polaritet subjekta i objekta.¹²¹ Ona je ukorijenjena u Svijetu, ali ga istovremeno nadilazi. Egzistencija nije duh u praznini, ona se ostvaruje posredstvom Opstojanja, Svijesti i Duha. Bez konkretnoga života u svijetu, Egzistencija je samo prazna mogućnost. No, istovremeno, ona nadilazi Svijet. Njezina sloboda nije određena biološkim, psihološkim niti bilo kojim drugim zakonima svijeta jer je njezin pravi izvor u Transcendenciji.¹²²

¹²¹ Obuhvatno, koje sam ja, u svakom je obliku polarnost subjekta i objekta: Ja sam kao opstojanje: u – svijet i okolni svijet, Kao svijest uopće: svijest i predmet, Kao duh: ideja u meni objektivna ideja koja dolazi u susret iz stvari, Kao egzistencija: egzistencija i transcendencija.

¹²² Egzistencija ne može misliti bez Transcendencije, jer je „poklonjena“ od Transcendencije i tek u odnosu na nju dobiva svoju autentičnu slobodu (Salamun 2022, 59).

Sada ćemo ukratko proći kroz polarnosti. „Ja sam kao opstojanje: u–svijet i okolni svijet.“ Subjekt sam ja kao Opstojanje, a objekt je svijet oko mene. „Kao svijest uopće: svijest i predmet.“ Subjekt sam ja kao spoznajni um, a objekt je bilo koji predmet koji mogu spoznati. „Kao duh: ideja u meni i objektivna ideja koja dolazi u susret iz stvari.“ Subjekt sam ja kao duh koji traži smisao, a objekt su ideje koje susrećem u filozofiji, kulturi, povijesti, umjetnosti itd. „Kao egzistencija: egzistencija i transcendencija“. Subjekt sam ja kao slobodna i jedinstvena Egzistencija, a „objekt“¹²³ je Transcendencija, ono Drugo ili moj Izvor (Jaspers 2011, 17).

Egzistencija je povezana s Transcendencijom, ali je i odvojena od nje. Ona je na neki način naš „prozor“ u Transcendenciju. Taj je „prozor“ poklonjen i mi težimo vječnosti kroz njega. No, uvijek će postojati nepremostiv jaz između nas i Transcendencije. Možda je lakše shvatiti ako se umjesto Transcendencije poslužimo riječju Bog, što je Jaspers ponekad i činio. Upravo ta odvojenost čini takav odnos odnosom vjere.

Takvo je shvaćanje egzistencije vrlo dinamično jer je ona izvor naše slobode, ali i izvor naše „tjeskobe“. Za Jaspersa tjeskoba (*Angst*) nije samo psihološki nemir, nego ključni egzistencijalni pokretač. Ona proizlazi iz osjećaja da puko Opstojanje ne može ispuniti čovjeka. Upravo „nesavladivost i nepodnesivost same tjeskobe“, kako navodi Kusić, ima pozitivnu ulogu. Ona može čovjeka „probuditi iz sna i opijenosti opstanka na aktivni život samoostvarivanja, na budnost slobodne Egzistencije“ (Kusić 1990, 326). Apsolutna je sloboda zastrašujuća i, kada shvatimo da smo sami odgovorni za smisao svoga života, možemo osjetiti vrtoglavicu (da se poslužimo Sartreovim terminom) koju osjećamo pred beskrajem vlastitih mogućnosti (Wisser 2000, 44). Ona nas čini ljudima, ali nas i tjera da tražimo smisao izvan sebe samih. Egzistencija se, dakle, nalazi na granici „obuhvatnog koje sam ja“ i „obuhvatnog kojim smo zahvaćeni“.

I sada, konačno dolazimo do paradoksalnoga dijela:

Obuhvatno, koje ja jesam, obuhvaća u neku ruku ono obuhvatno koje je sam bitak i koje je istodobno obuhvaćeno njime. Taj se bitak zove „svijet“ u prvoj od tri polarnosti i ovdje je kao okolni svijet, kao predmetnost onoga što se

¹²³ „Objekt“ je ovdje u navodnicima jer smo već prije objasnili da se nikada u potpunosti ne može spoznati.

može znati i kao ideja. U četvrtoj polarnosti ono se zove „transcendencija“.

(Jaspers 2011, 17)

Ovdje Jaspers, nakon vrlo komplicirane filozofske terminologije, pokazuje da se Obuhvatno očituje u meni i kroz mene. Ja sam u Svemu, i Sve je (na neki način) u meni. Izvrsna tablica Obuhvatnog nalazi se i u: (Walraff 1970, 194-195).

SHEMA OBUHVATNOG (DAS UMGREIFENDE)

KATEGORIJA	Bitak koji jesmo (Das Umgreifende das wir sind)	Bitak po sebi (Das Umgreifende, das das Sein selbst ist)
IMANENTNO	Opstojanje (Dasein) Svijest uopće (Bewusstsein überhaupt) Duh (Geist)	Svijet (Welt)
TRANSCENDENTNO	Egzistencija (Existenz)	Transcendencija (Transzendenz)

UM (VERNUNFT)

KAO VEZA OBUHVATNOG U NAMA (ALS DAS BAND DES UMGREIFENDEN IN UNS)

Tablica 1 – prikazuje tablicu sheme Obuhvatnog po uzoru na Walraffa.

Nakon što je Jaspers postavio cjelokupnu shemu stvarnosti, konačno dolazimo do onoga što nas povezuje sa svim tim dimenzijama. Riječ je o filozofijskoj vjeri koju definira na sljedeći način:

Vjera u najširem smislu zove se prisutnost u tim polaritetima. Jer ta se prisutnost ni u kojem slučaju ne može dokučiti razumom, nego je uvijek iz vlastitoga izvora kojega ne mogu željeti, nego po kojemu ja želim, jesam i znadem. (Jaspers 2011, 17)

Kad govori o „prisutnosti u tim polaritetima“ misli na: Opstojanje – Svijet, Svijest – Predmet, Duh – Ideja i Egzistencija – Transcendencija. To znači da je vjera povezana s našim iskustvom svijeta, s našom sviješću i s našim duhom. Ona je način bivanja i „prisutnosti“ u svim ovim dimenzijama. Ona se „ne može dokučiti razumom“, nego izvire iz „vlastitog izvora“, odnosno iz Egzistencije. Tako je povezana i s Transcendencijom. Kada govori o „vlastitom izvoru“ kojega ne možemo „željeti“ ili kojeg ne možemo kontrolirati, on pokazuje da filozofska vjera nije produkt ega ili svjesne odluke. Taj „Izvor“ (Egzistencija utemeljena u Transcendenciji) nije objekt moje volje, nego je preduvjet. Sama činjenica da mogu slobodno birati i odlučivati moguća je samo zato što postojim kao Egzistencija. Vjera je, prema tomu, čin življenja u prisutnosti i svjesnosti u vlastitome nevidljivom izvoru. To je prisutnost koja zna da nije sama sebi uzrok, nego je utemeljena u nečemu transcendentnom. To možemo nazvati i Bogom.

Jaspersova analiza vjere prožima cjelokupnu strukturu ljudskog bitka, očitujući se kroz četiri temeljna modusa: Opstojanje, Svijest uopće, Duh i Egzistenciju. Prvi je modus Opstojanje, odnosno osnovno iskustvo da smo prisutni u svijetu i da postojimo. Drugi je modus Svijest uopće koja iskušava valjanost onog točnog. Evidencija ili dokaz; to je uvjerenje u istinitost nečega što se temelji na našem iskustvu ili razumu. Treći je modus Duh koji je ispunjen idejama „pomoću kojih lovim ideju koja mi dolazi u susret“. Četvrti je aspekt prisutan kao Egzistencija – *ja jesam time što znadem sebe kao poklonjenog od transcendencije* (Tolvajčić 2009b, 362; Jaspers 2011, 46).

No, vjera je u širem smislu osjećaj opstojanja, evidencija i ideja. Na razini empirijskog postojanja opstojanje je nešto slično instinktu, na razini čiste svijesti postoji sigurnost, a na razini duha postoji uvjerenje. No, prava je vjera egzistencijalni čin kojim Transcendencija postaje svjesna u svojoj stvarnosti.¹²⁴

Jaspers naglašava da je vjera slobodna i neodređena, ali istovremeno i apsolutna. Time dotiče temeljni paradoks Egzistencije. Postavlja se pitanje: kako nešto može biti apsolutno, a da nije čvrsto fiksirano i određeno? Čini se da se nalazimo u proturječju. No, Jaspers želi reći da apsolutnost vjere ne leži u njezinom sadržaju, nego u potpunoj predanosti kojom Egzistencija stupa u taj odnos. To je potpuna predanost putovanju koje

¹²⁴ No vjerom u širom smislu sada nazivamo izvjesnost realnosti, evidenciju, ideju. Kao opstojanje nešto je kao instinkt, kao svijest uopće izvjesnost, a kao duh uvjerenje. Ali je prava vjera čin egzistencije u kojoj se postaje svjesnim transcendencije u njezinoj zbiljnosti (Jaspers 2011, 18).

je po prirodi slobodno i čije konačno odredište ostaje neodređeno – jer je cilj toga putovanja Transcendencija koja nam uvijek izmiče. No, ovdje nailazimo na otpor. Jaspers prepoznaje našu duboku sklonost tomu da se držimo poznatog i „opipljivog“ (Jaspers 2011, 18). Živimo u svijetu koji nas tjera da tražimo sigurnost i trebamo čvrsto tlo pod nogama: „Kao što se mačka uvijek dočekuje na noge, tako se i mi uvijek dočekujemo na predmetnu shvatljivost“ (Jaspers 2011, 18). No filozofska vjera nas gura na sam rub te sigurnosti i predmetne shvatljivosti, te nas poziva da zakoračimo u neizvjesnost. To može biti zastrašujuće i može proizvesti dva velika bijega od slobode. To su „zdrav razum“ i „praznovjerje“ koji nas drže zarobljenima u svijetu objekata i sprječavaju nas da doživimo Obuhvatno. Zdrav razum svodi stvarnost na svijet korisnih i funkcionalnih objekata. On je neprijatelj filozofije jer odbija postavljati pitanja koja nadilaze puku funkcionalnost. Kada bismo slušali samo ono što Jaspers naziva „zdravim razumom“ ostali bismo zarobljeni u svojoj pojavnosti subjekta i svijetu predmeta: „Htjeli bismo ostati takoreći „zdravi“ držeći se naših objekata, te želimo izbjeći naše ponovno rođenje u Transcendenciji“ (Jaspers 2011, 18). „Praznovjerje“ je povezano sa „zdravim razumom“. Kada zdrav razum ne uspije doći do konačnoga smisla, počinje tražiti novo uporište. To može biti bilo koji „fiksni objekt“ ili „dogma“ vjerovanja koji nudi iluziju konačnoga odgovora. Oba su aspekta (praznovjerje i zdrav razum) bijeg od filozofske vjere.

S druge strane, filozofska se vjera ne veže za objekte i dogme, nego je otvorena za stalno propitivanje. Ona je hrabrost da se živi u otvorenosti bez konačnoga odgovora. Ona je zauvijek uronjena u dijalektički proces „stapanja i ukidanja“. Mi kao bića duha imamo konstantnu potrebu za stvaranjem smisla. Stvaramo svjetonazore, ideologije, filozofske sustave i etičke teorije te povezujemo svoja iskustva u smislenu cjelinu. No, život donosi nova iskustva, spoznaje, a i „granične situacije“ (o kojima će kasnije biti riječ) koje se ne mogu uklopiti u postojeći sustav. Tada ukidamo ili nadilazimo naš stari sustav i stvaramo novi, bolji i obuhvatniji. Taj je proces beskonačan i u tome se nalazi dijalektika „stapanja i ukidanja“ (Jaspers 2011, 19).

Dijalektiku opisuje kao proces koji uključuje proturječja, sukobe i prevladavanja (logičko kretanje kroz antiteze prema sintezama). No, dijalektika kod Jaspersa nije ista kao kod Hegela ili Kierkegaarda. Za Jaspersa, paradoks nije logička pogreška koju treba nadvladati sintezom (kao kod Hegela), nego temeljna struktura Obuhvatnoga. To je ona prisutnost u polaritetima koju smo prije spominjali. Što se tiče „apsurda“ također treba

razjasniti pojmove. Kod Jaspersa nije riječ o logičkom apsurdu kao kod Kierkegaarda kada treba vjerovati u nešto što je protivno razumu.¹²⁵ Apsurd, u Jaspersovu smislu, je egzistencijalno iskustvo neuspjeha ili sloma. To je trenutak kada sva objašnjenja, racionalni sustavi i sav trud da pronađemo smisao u životu dožive krah. Upravo se u tom krah u otvara mogućnost za Transcendenciju. Moramo napomenuti da ćemo se apсурdom u Jaspersovu smislu baviti kasnije te da će on taj apсурd nazvati brodolom¹²⁶ (*das Scheitern*) i da ćemo ga povezati s pojmom „graničnih situacija“.

Upravo se u tom suočavanju s brodolomom, tvrdi Jaspers, otkriva autentični bitak i prava vjera. Vjera i nevjera su poput „bitka i ništa“, nerazdvojne su i međusobno se uvjetuju. Vjera se rađa iz sumnje i nevjere, a nevjera je uvijek prisutna kao mogućnost. Filozofska vjera prolazi kroz „ništa“, kroz iskustvo besmisla, praznine i gubitka, no to iskustvo nije kraj, nego početak novoga ciklusa vjere. Sada ćemo ponoviti i sažeti tu dinamiku prolaska filozofske vjere kroz „ništa“. Ovaj prolazak nije samo puka misaona vježba već duboko egzistencijalno iskustvo. Vjera prolazi kroz „ništa“ onda kada se naša Egzistencija susretne s graničnim situacijama. Ukratko, to su neizbježne životne okolnosti koje ne možemo promijeniti ili izbjeći. Najčešći (ali ne i jedini) primjeri su suočavanje s patnjom, krivnjom ili smrću. Sam se proces odvija u nekoliko koraka. Prvi je korak onaj u kojemu granična situacija uništi naš postojeći svjetonazor te doživimo brodolom. U tom iskustvu brodoloma ostajemo bez odgovora i to je izravno iskustvo besmisla. Stari svjetonazor je uništen, a novi još nije stvoren. To je boravak u „ništa“, u stanju nevjere. Takva su iskustva ništavila bolna, no sadrže u sebi potencijal za promjenu. Kada cijeli svijet pojavnosti sa svojim značenjima propadne, javlja se mogućnost naslućivanja nečega što je onkraj – Transcendencije. Iz tog se iskustva može roditi nova, dublja i jača vjera (Peach 2008, 56-60).

¹²⁵ U poglavlju o Kierkegaardu smo vidjeli da nije samo riječ o logičkom apsurdu, a da postoje i interpretacije koje negiraju uopće postojanje logičkog apsurga prilikom susretanja s Apsolutnim paradoksom.

¹²⁶ Autor koristi interpretativni termin „brodoloma“ za njemački „*das Scheitern*“. Direktni prijevod pojma je „neuspjeh“, no pojam se i koristi kao metafora za nasukavanje ili brodolom. Termin koristim prema uzoru na Charlesa Wallraffa i njegova poglavlja o graničnim situacijama. Kada govorimo o osjećaju potpunog sloma, gubitka temelja i raspada svijeta – termin „brodoloma“ se čini kao snažniji prijevod od „neuspjeha“. Korištenje ovog prijevoda je postalo izuzetno korisno jer je omogućilo distinkciju intelektualnog brodoloma i egzistencijalnog brodoloma. U hrvatskim publikacijama najčešći je prijevod koji koristi i Tolvajčić, a to je „neuspjeh“, „sustajanje“ ili „slom“. (Tolvajčić 2009a, 528).

No, ako je vjera tako slobodna i osobna, kakav je onda njezin odnos prema povijesti i prema tradicijama? Jaspers smatra, kao i Kierkegaard, da vjera ima korijene u tradiciji i iskustvu prethodnih generacija od kojih možemo učiti.¹²⁷ Ovdje se jasno uočava da filozofska vjera nije svedena na ideju potpuno izoliranoga pojedinca koji „iz ničega“ stvara vlastiti smisao. Ona nije nešto što stvaramo sami od sebe, već nešto što nasljeđujemo i prenosimo dalje – filozofska vjera jest u predaji (Jaspers 2011, 19). Predaja nam pruža „podršku“ i „inspiraciju“ u našem traganju za istinom. Ona nam omogućuje da se povežemo s misliocima prošlosti i da učimo iz njihovih iskustava; da stojimo na ramenima divova. Nadalje, možemo vidjeti da su se najveći umovi u povijesti borili s istim pitanjima koja nas muče. Međutim, tu postoji i opasnost od slijepog slijeđenja predaje. To je opasnost da se predaja pretvori u „idola“. Filozofska vjera ne smije postati „zbirka svetih knjiga“ ili skup nepromjenjivih dogmi. Ona mora ostati otvorena za kritičko propitivanje i preispitivanje. Jaspers naglašava da je filozofija jedna „kontinuirana duhovna borba“ koja nikad ne završava. Svaka generacija mora iznova otkrivati istinu i stvarati nove spoznaje. Također, postoji opasnost od nihilizma koji se može javiti kao posljedica pogrešnoga shvaćanja filozofije. Filozofija ne smije voditi prema negaciji smisla i vrijednosti, nego prema njihovom otkrivanju i afirmaciji.

Kako onda izgleda pristupanje povijesti filozofije ako joj prilazimo s filozofskom vjerom? U posljednjem nam paragrafu Jaspers daje odgovor: „samo na temelju filozofske vjere, koja je uvijek izvorna i sposobna da se prepozna u drugome, kroz more onih pokliznuća u povijesti filozofije može se naći put k istini koja se ukazala u njoj“ (Jaspers 2011, 21). Prema njemu, povijest filozofije nalikuje opasnom „moru pokliznuća“. Sve je prepuno proturječnih ideja, neuspjelih sustava i labirinata misli u kojima se lako može izgubiti. No, da bi se plovilo „morem pokliznuća“ potreban je kompas – a to će biti filozofska vjera. Njezina snaga leži u tome što je uvijek „izvorna“ i što je „sposobna da se prepozna u drugome“. U svakom od djela velikih mislilaca tragamo za egzistencijalnim izvorom iz kojeg su potekla njihova pitanja ili tvrdnje, a u isto vrijeme prepoznajemo istu autentičnu borbu za istinu koju su tražili (Wisser 2000, 12). To omogućuje istinski dijalog i takva „istina“ koju pronalazimo u povijesti filozofije je otvorena za integraciju u vlastitu

¹²⁷ Jaspers je uveo u kulturu pojam „aksijalnog doba“ u kojem je živjelo većina velikih svjetskih učitelja. Osim njegova doprinosa u vidu literature o velikim piscima i misliocima zapadne kulture, Jaspers navodi djela i autore iz kineske i indijske kulture (Brock 1964, 289).

misao. Gledajući na ovaj način, povijest filozofije je živi, neprekinuti razgovor u kojem možemo sudjelovati dijalektikom filozofske vjere.¹²⁸

¹²⁸ Jaspers ovo naziva „povijesnom komunikacijom“ (*historische Kommunikation*). Cilj je uspostavljanje egzistencijalnog dijaloga s velikim misliocima kako bi se osvijetlila vlastita Egzistencija (Wallraff 1970, 120-125).

3.4. Filozofski sadržaji vjere

U ovome ćemo poglavlju izložiti metodološki okvir filozofske vjere postavljajući pitanja kojima bismo mogli započeti potragu. Ta pitanja definiraju područje o kojem ćemo govoriti. Nakon toga ćemo izložiti pet sadržaja ili stavova vjerovanja koji su Jaspersov odgovor na metodološka pitanja, ali ne iz perspektive znanja, nego filozofske vjere.

3.4.1. Prostor sadržaja: četiri kantovska pitanja

U drugome će poglavlju Jaspers filozofsku vjeru uobličiti u filozofske sadržaje vjerovanja (*philosophische Glaubensgehalte*). To nisu sadržaji koji proizlaze iz znanja, nego oni „nose“ Egzistenciju koja filozofski vjeruje (Tolvajčić 2009b, 360).

Iako se od filozofije očekuje sigurno i pouzdano znanje, za Jaspersa je spoznaja do koje se dolazi filozofijom „mnogo više od prisilne intelektualne spoznaje“. To je istina koja ne dolazi iz vanjskog autoriteta ili objave, nego se rađa iz „unutarnjeg izvora“. Na kraju se „ostvaruje svim organima svoga bića“ i preobražava cjelokupnu osobu. Ovaj put nije rezerviran samo za elitu jer „rudimentarne filozofske ideje dolaze svakom čovjeku“. Prvo ćemo, na temelju svega što smo do sada prošli, analizirati prostor sadržaja vjere, a potom se usredotočiti na same sadržaje vjere (Jaspers 2011, 23).

Sam se prostor sadržaja vjere ostvaruje pomoću četiri pitanja koja se oslanjaju na Kantovu filozofiju: „Što znam? Što odista jest? Što je istina? i Kako znam?“¹²⁹

Prvo je pitanje temeljno epistemološko pitanje o prirodi i dosegu naše spoznaje. Cilj je razmotriti temeljnu dihotomiju subjekta i objekta, a time i granice mogućnosti spoznaje koje nam se nameću. Prva rečenica: „Sve što znadem stoji u rascjepu subjekta i objekta, ono je predmet (objekt) za mene, pojava, ne po sebi“ izravno je preuzeta iz Kantove filozofije (Jaspers 2011, 23). Mogu znati samo ono što mogu pretvoriti u objekt (predmet) svoje Svijesti. Posljedica toga je da nikad ne znam „stvar po sebi“. No, u nastavku Jaspers piše: „*Ali u rascjepu subjekta i objekta objekt i subjekt vezani su jedan za drugoga. Nema nikakvog objekta bez subjekta, ali ni subjekta bez objekta*“ (Jaspers 2011, 23). Ovim dodatkom pokazuje da subjekt i objekt nisu dvije neovisne stvari u rascjepu. Oni su polarnosti iste cjeline; jedan ne postoji bez drugog. Zato Jaspers kaže da mi „uvijek prebivamo u cjelini dihotomije ili rascjepa“, a ne samo na jednoj strani. U svakom modusu, mi kao subjekt stojimo nasuprot nekom „objektu“. Kao što smo prije spomenuli: Opstojanje nasuprot okoline, Svijest nasuprot predmeta, Duh nasuprot ideja i Egzistencija nasuprot Transcendencije. Da bismo mogli uopće misliti o nečemu poput

¹²⁹ Što znam? („*Was weiß ich?*“), Što odista jest? („*Was ist eigentlich?*“), Što je istina? („*Was ist Wahrheit?*“), Kako znam? („*Wie weiß ich?*“) u (Tolvajčić 2009b, 361).

Transcendencije, mi je moramo „objektivizirati“, ¹³⁰ odnosno pretvoriti u „objekt“ za našu Svijest. To činimo tako da je prevodimo u jezik shema (kao što smo prikazali) ili simbola (ono što smo nazvali šifre). Stoga, dolazimo do zaključka: mi nikada ne znamo Transcendenciju, nego samo simbol Transcendencije. Jaspers zaključuje: „Ono što znadem jest dakle uvijek objektivnost u Svijesti uopće te time i ograničeno; ali u svojoj konačnosti ono je moguća odskočna daska k transcendiranju“ (Jaspers 2011, 24). Slijedom toga, spoznaja je uvijek vezana uz predmetnost, pri čemu njezina ograničenost postaje očitom. No, najvažnija stvar koju mogu znati jest ta granica jer upravo me ona upućuje na Transcendenciju (Thornhill 2002, 71-73).

Drugo pitanje glasi: Što odista jest? Jaspers odmah na početku postavlja ograničenje. Kako bismo pronašli ono što odista jest, „pravi bitak“, ne možemo sastaviti listu postojećih stvari. Pravi bitak nije svojstvo nekog predmeta, a budući da smo i mi dio toga bitka ne možemo postupiti kao neutralni promatrači. Odgovor na pitanje je neraskidivo povezan s odgovorom na pitanje „tko sam ja?“. Koristeći se metodom eliminacije, Jaspers pokazuje na tri primjera što nije pravi bitak. On izmiče svakom pokušaju da ga se pretvori u predmet, bilo znanstvene spoznaje, psihološke analize ili logičke definicije (Jaspers 2011, 24). Ipak, taj pravi bitak nije potpuno nedostupan, nego se naslućuje i „biva oćutiv“ kroz pojavni (fenomenalni) svijet. Kroz njega se ukazuje i kroz njega „govori“. Kao prvi odgovor na pitanje „što odista jest?“ Jaspers identificira Obuhvatno kao bitak koji nije subjekt ni objekt. No, ide korak dalje i unutar cjeline Obuhvatnog pronalazi ultimativni izvor i temelj svega, a to je Transcendencija. Time je „pravi bitak“ zapravo Transcendencija. Ključno je shvatiti da je ovaj zaključak prazan bez puta koji do njega vodi. Taj put prolazi „ljestvicom svih načina (modusa) Obuhvatnog“. Zato se „ono što odista jest“, „autentičnost“ ili „pravi bitak“ pronalaze u življenju Opstojanja, Svijesti, Duha i Egzistencije (Jaspers 2011, 25).

U trećem pitanju Jaspers odbacuje ideju da postoji samo jedna vrsta „Istine“. ¹³¹ Umjesto toga, tvrdi da istina ima različita lica, ovisno o tome s koje razine našeg postojanja joj pristupamo: „u svakom načinu Obuhvatnog, koje mi jesmo, ukorijenjen je osebujan način

¹³⁰ Prevoditelj se koristi terminom „opredmećivanje“.

¹³¹ Prevoditelj koristi pojam istinobitka kako bi se naglasilo da je svaka istina za Jaspersa istovremeno i način postojanja odnosno način na koji nešto jest. Razumijevanje rečenice ostaje u potpunosti isto ako razumijemo kontekst Jaspersove filozofije.

istinobitka“ (Jaspers 2011, 25). Na razini Opstojanja, Istina je korisnost i praktičnost. Ovo je najtemeljnija i pragmatična istina našeg preživljavanja koju dijelimo sa životinjama. Nisu nam potrebne znanstvene spoznaje o termodinamici kako bismo spoznali istinu da je vatra vruća. Dovoljna je „osjetilna prisutnost“ i „vitalna korisnost“. Na razini Svijesti uopće Istinitost je u odsutnosti proturječja. Ovo su istine znanosti i logike i na njih najčešće pomislimo kada se govori o riječi Istina. To su univerzalne i objektivno provjerljive istine – kao što je bila istina kod Galileja koju Jaspers koristi na početku knjige. Na razini Duha Istina je „uvjerenje“. Ovo je istina svjetonazora, kulture i ideja koje daju smisao našem djelovanju i zajednici. Ovo nije univerzalno provjerljiva Istina kao kod Svijesti, no nije ni samo pragmatična kao istina Opstojanja. Na razini Egzistencije Istina leži kao vjera – filozofska vjera. Vjera se naziva „svijest o Egzistenciji u odnosu na Transcendenciju“ (Jaspers 2011, 25). Ovo je najviša i najosobnija istina po kojoj pojedinac živi. Ovo je istina Giordana Bruna o kojoj smo prije raspravljali.

I konačno, ono što ujedinjuje sve razine Istine jest Svijest jer „svaka se Istina izriče u mediju Svijesti uopće koja pritom ipak pruža samo forme točnosti, dok izvor istine potječe iz drugih načina Obuhvatnog“ (Jaspers 2011, 25). Bilo da se radi o instinktivnoj (Opstojanje), ideološkoj (Duh) ili egzistencijalnoj (Egzistencija) Istini, ako je želimo komunicirati, moramo to učiniti pomoću Svijesti. Da bismo Istinu mogli komunicirati moramo je „prevesti“ u jezik logike i pojmova. Pogreška bi bila zamijeniti „prijevod“ koji se manifestira u „formama točnosti“ za „izvor istine“. Svijest može provjeriti je li neka tvrdnja formalno logički istinita, no Svijest nije izvor te istine.¹³²

Četvrto je pitanje „Kako znam“? Polazište samog pitanja jest sumnja: „kada se pojavljuje sumnja, tada želim obrazloženje“ (Jaspers 2011, 25). No, Jaspersov je odgovor radikalan i odbacuje ideju da postoji samo jedna metoda za dolazak do istine. Njegov je zaključak „svaka istina je prisutna na jedan osebujan način mišljenja“. Metoda kojom nešto spoznajemo mora odgovarati prirodi onoga što spoznajemo. U gornjem (trećem) pitanju su pokazane moguće prirode onoga što spoznajemo. Razlika je između filozofa i znanstvenika shvaćanje da filozofska i znanstvena vrsta istine nisu jednake. Ovaj odlomak to najbolje pokazuje: „Od presudnog značenja za filozofiranje je tada stjecanje izvjesnosti o razlici između predmetno spoznavajućeg mišljenja, kakvo se izvršuje u

¹³² O pluralnosti istine vidi (Wallraff 1970, 102-106).

znanostima, i transcendirajućeg mišljenja koje pripada filozofiji“ (Jaspers 2011, 26). Kod znanosti je cilj učiniti predmet što jasnijim i preciznijim, a kod filozofije je cilj „transcendirajuće mišljenje“. Riječ je o Jaspersovu terminu za filozofsku metodu koja ne teži objektivnoj spoznaji predmeta, već osvjetljavanju Obuhvatnog. To mišljenje se kreće prema granicama spoznatljivog i u samom „neuspjehu“ da uhvati Transcendenciju kao predmet, doživljava njezinu prisutnost (Peach 2008, 44-47). I konačno granice do kojih filozof može doći: „u onom predmetno iščezavajućem on doduše ne može zahvatiti pravi Bitak (Transcendenciju), ali može biti ispunjen njime“. Ovo samo potvrđuje Kantove granice o kojima smo prije pisali. No, iako ne možemo spoznati pravi Bitak, mi možemo doživjeti njegovu prisutnost i biti „ispunjeni“ njime. To je iskustvo filozofske vjere.

Kroz ova četiri pitanja otvaraju se sadržaji filozofskog vjerovanja. Ona nas vode „u one misaone tijekove koji na granicama transcendiraju sve spoznatljivo i svijet u cjelini, tako da nam u njima postaje izvjesna pojavnost opstanka, a time i onoga što obuhvaća bitak, te otvaramo prostor vjere“ (Jaspers 2011, 26). Transcendirajuće mišljenje u kojem iščezavaju predmeti je temeljna filozofska metoda koju Jaspers koristi da bi prekoračio predmetnost. Time je oslobodio prostor za sadržaje filozofske vjere (Tolvajčić 2009b, 361). Nakon što smo detaljno objasnili kako filozofija funkcionira i prošli kroz prostor sadržaja, dolazimo do pitanja: „U što točno filozofska vjera vjeruje, što je njezin sadržaj?“

3.4.2. Filozofski sadržaji vjerovanja

Kategorije „vječnog vjerovanja“ su vjera u Boga, vjera u čovjeka i vjera u mogućnosti u svijetu (Wisser 2000, 7). Njih možemo uobličiti u „filozofske sadržaje vjerovanja“ koji se mogu izreći u stavovima. Navest ćemo, prateći Jaspersa, pet takvih stavova. Važno je imati na umu, uzevši u obzir cjelokupnu Jaspersovu filozofiju, da ovi stavovi nisu dogme ili znanstvene činjenice. Oni su neka vrsta „šifri“ najviše razine. To su misaoni iskazi koji pokušavaju izreći neizrecivo i koji služe kao orijentacija za našu Egzistenciju.

Prvi stav je: „Bog jest“. Da bi ovaj stav mogli analizirati, pratit ćemo Jaspersovu liniju argumentacije. On piše „Transcendencija preko svega Svijeta ili prije svega Svijeta zove se Bog. Najdublju razliku vjere čini to, da li se svjetska cjelina smatra bitkom po sebi, a priroda Bogom, ili se svjetska cjelina promatra kao u sebi bestemeljna a temelj svijeta i mene samoga traži u nečem izvanstvjetovnom“ (Jaspers 2011, 26). Ovdje nam Jaspers definira o kakvom Bogu govori. To nije panteistički Bog koji je identičan s prirodom ili kozmosom jer bi to značilo da je svjetska cjelina dovoljna. Bog je u njegovu slučaju ime za Transcendenciju – Temelj i Izvor svjetske cjeline. Koristeći Jaspersovu terminologiju, možemo reći da je „Bog“ zapravo „temeljna šifra“. No, Transcendencija nije identična sa svjetskom cjelinom. Tako filozofska vjera smatra da je svjetska cjelina otvorena i ukazuje na Izvor iznad sebe. Ključno je naglasiti da je filozofska vjera neraskidivo povezana s iskustvom slobode. Jaspers kaže: „Sloboda i Bog su nerazdruživi“. Naša sloboda se u najdubljoj biti doživljava kao „poklonjena“ jer u trenutku kada sam „uistinu ja sam, siguran sam da to nije zahvaljujući sebi“. Stoga, stav da „Bog jest“ je potvrda da je naša sloboda utemeljena (Tolvajčić 2009b, 362).

O samom dokazu za postojanje Boga kaže: „Za pošteno mišljenje od Kanta stoji da su takvi dokazi nemogući ukoliko ih se želi iznuditi razumom... Ali dokazi o Bogu nisu kao misli uočljivi zato što su izgubili svoju dokaznu moć. Oni znače osvjedočenje vjere u misaonim tokovima“ (Jaspers 2011, 27). Prateći tradiciju od Kanta nadalje, Jaspers se slaže da su klasični dokazi za postojanje Boga nemogući. Ne postoji dokaz koji se može „iznudi razumom“ da prihvati postojanje Boga kao objektivne činjenice. Kada bismo Boga mogli objektivno dokazati, on bi time postao predmet unutar Svijeta i predmet za našu Svijest uopće. To više ne bi bila Transcendencija, već samo još jedan predmet uz mnoge druge predmete. Dakle, tradicionalni dokazi o postojanju Boga su „osvjedočenje vjere u misaonim tokovima“ (Jaspers 2011, 27). To su misaone vježbe u kojima

Egzistencija koja već „vjeruje“ koristi svoj razum da bi „rasvijetlila“ odnos s Transcendencijom. Konačni zaključak je: „Boga može tražiti samo onaj tko polazi od Njega. Bila ono još uvijek sasvim u klici i neshvatljiva, izvjesnost o Bogu jest pretpostavka a ne posljedak filozofiranja“ (Jaspers 2011, 27). Dakle, „izvjesnost o Bogu“ nije nešto što pronalazimo kao konkluziju na kraju dugog logičkog argumenta, već „izvjesnost o Bogu“ je početna premisa. Ne bavimo se filozofijom kako bismo došli do vjere, već bavimo se filozofijom polazeći od vjere. To je ona temeljna intuicija da nismo sami sebi Izvor, već da smo „poklonjeni“. Bez te početne otvorenosti, potraga za Transcendencijom ne može ni započeti.

Početna odluka vjere nije intelektualni odabir, već egzistencijalna nužnost. Ona se najjasnije postavlja u graničnim situacijama gdje smo suočeni s neuspjehom svjetovnih planova i nedovršenosti vlastita bića. Tada stojimo na granici „pred bezdanom iskustva Ništa ili Bog“ (Jaspers 2011). Vjera da „Bog jest“ postaje egzistencijalni odgovor na mogući nihilizam koji su anticipirali Kierkegaard i Nietzsche (Tolvajčić 2009b, 363).

Sada prelazimo na drugi stav ili sadržaj filozofske vjere. Prvi je imao metafizički temelj, a drugi objašnjava kako se Transcendencija očituje kao moralni poziv u našem životu. Riječ je o „bezuvtjetnom zahtjevu“. Postoje zahtjevi koji su „uvjetovani“, a to su zahtjevi utemeljeni na „koristi“ ili na „autoritetu“. To su zahtjevi našeg Opstojanja koje želi postići određene ciljeve ili zahtjevi našeg Duha koji npr. poštuju društvene i moralne norme. No, postoji i „bezuvtjetni zahtjev“ koji se ne temelji ni na kakvom cilju, niti na autoritetu. Taj „bezuvtjetni zahtjev“ ima „svoj izvor u meni budući da me nosi“ (Jaspers 2011, 28). Riječ je o našoj Egzistenciji koja se obraća empirijskom sebstvu, odnosno našoj pojavnosti. Ovo nije „stvar spoznaje, već oblik vjerovanja“. Taj „zahtjev“ dolazi „kao zahtjev mog pravog sebstva mom Opstojanju, kao zahtjev onoga što sam ja u neku ruku vječno jesam pred Transcendencijom, kao zahtjev vremenitosti mog sadašnjeg života“ (Jaspers 2011, 28). Naša egzistencija je utemeljena u Transcendenciji i nije sama sebi izvor; upravo zato „bezuvtjetni zahtjev“ koji osjećamo je odjek Transcendencije u Egzistenciji. To je trenutak u kojem se vječno i bezvremensko obraća vremenitom i konkretnom „vremenitosti mog sadašnjeg života“. Taj „bezuvtjetni zahtjev“ se „iz Transcendencije probija u ovaj svijet putem koji vodi preko naše slobode“ (Tolvajčić 2009b, 364). Taj put se može ovako prikazati u tri razine: prva razina je upućivanje poziva od strane Transcendencije. Druga je prepoznavanje tog poziva kao „bezuvtjetnog zahtjeva“ od strane naše Egzistencije.

Treća je naša sloboda da na taj poziv odgovorimo i da ga, unatoč otporu Opstojanja provedemo u svakodnevnom životu.

Idući, treći stav ili sadržaj filozofske vjere je: „realnost Svijeta ima iščezavajuće Opstojanje između Boga i Egzistencije“ (Jaspers 2011, 28). Taj stav kaže da Svijet nije apsolutan, već da je razapet između dva polariteta stvarnosti – Transcendencije i Egzistencije. Jaspers u trećem stavu sažima sve razloge, o kojima smo već pisali, zašto naša spoznaja nikada ne može dohvatiti „stvari po sebi“. Zato jer je spoznaja uvijek interpretacija i uvijek je zarobljena u rascjepu subjekta i objekta. Konačni zaključak, oslanjajući se na Kanta, jest da je Svijet koji spoznajemo pojavni ili fenomenalni svijet, a ne apsolutna stvarnost. Sažeto njegovim riječima: „Lebdenje svih načina spoznate realnosti, karakter cjelokupnog spoznavanja kao tumačenja, danost svakog bitka za nas u rascjepu subjekta i objekta, te osnovne crte u nama mogućeg znanja znače: svi su predmeti samo pojave, nikoji spoznati bitak nije bitak po sebi i u cjelini“ (Jaspers 2011, 28). No, kako dolazimo do ovakvog uvida kada on nije „predmetan“ ili empirijski? On se može „steći samo transcendiranjem, njega ne može izbjeći razum koji uopće može transcendirati“. Riječ je o misaonom transcendiranju u kojem naša Svijest postane svjesna vlastitih granica i okrene se prema sebi. To je čin u kojem mišljenje nadilazi bavljenje predmetima i počinje se baviti sobom. No uvid „ne pridodaje postojećem znanju neko novo pojedinačno znanje, nego uzrokuje trzaj samosvijesti u cjelini“ (Jaspers 2011, 29). Ovo uzrokuje fundamentalni preokret i mijenja cjelokupnu perspektivu. Zato Jaspers studiranje Kanta vidi kao ključnu inicijaciju u njegovu filozofiju i „otuda ono iznenadno, ali potom neizgubivo svjetlo koje se nakon dužeg ili kraćeg napora ukazuje, recimo, prilikom izučavanja Kanta.“¹³³ Ako smo proučavali Kanta, a nismo osobno doživjeli to „svjetlo“ ili šok spoznaje o granicama vlastitog razuma, onda nismo razumjeli njegovo učenje. Proučavanje Kantove filozofije nije sakupljanje znanja, već vježba u transcendirajućem mišljenju koje bi trebalo kulminirati preobrazbom naše svijesti

¹³³ Svakom proučavatelju Jaspersa je jasno da je jedan od najvažnijih utjecaja bio upravo Immanuel Kant. Jednom je prilikom Hana Arendt rekla da je Jaspers jedini nasljednik kojeg je Kant imao. No, ovaj citat pokazuje nešto još važnije osim samog proučavanja djela Immanuela Kanta. Ovdje se Kantova epistemologija spominje kao preduvjet za razumijevanje filozofske vjere. No, po načinu pisanja, čini se da nije riječ o razumijevanju kroz modus Svijesti uopće, već o egzistencijalnom „trzaju“ koji pripada modusu Egzistencije (Jaspers 2011, 29).

(cjelokupnog pogleda na svijet). Tek nakon te preobrazbe smo spremni za filozofsku vjeru jer smo spoznali da je ona nužna.

Činjenica da ne možemo spoznati cjelinu stvarnosti ima dvije ključne posljedice za naš odnos prema Bogu (Transcendenciji) i Svijetu. Prva je o Bogu koji se povlači ili „skrivenom Bogu“ (*deus absconditus*). Svaki put kada naša Svijest pokuša „pojmiti“, definirati ili ga pretvoriti u predmet znanja, Bog nam izmiče. Ali, u isto vrijeme taj „skriveni Bog“ može postati „neizmjerljivo blizak“ u „apsolutnoj povijesnosti jedne, vazda jednokratne situacije“ (Jaspers 2011, 29). To znači da u konkretnom, neponovljivom trenutku našeg života Egzistencija može iskusiti prisutnost Boga. Upravo su granične situacije ona „mjesta“ na kojima se blizina Boga kroz ogoljenost Egzistencije najjasnije doživljava. Druga posljedica je iskustvo Svijeta kao „Božjeg jezika“ (Jaspers 2011, 30). Ako je Bog sakriven i ne govori nam direktno, jesu li onda „granične situacije“ jedini način za direktnu potencijalnu komunikaciju? Nisu, jer cijeli Svijet postaje „Božji jezik“, odnosno skup „šifri“. Svijet nema neovisno postojanje u smislu da je sam sebi svrha, on je poruka ili medij koji ukazuje na nešto izvan sebe samoga. Taj govor nije jasan i jednoznačan poput matematike. Nekome može određen događaj, umjetničko djelo ili pjesma progovoriti kao šifra, dok drugoj osobi to neće ništa značiti. Taj je čin „dešifriranja“ duboko osoban i egzistencijalan jer se značenje šifre ne otkriva našoj Svijesti, već progovara direktno Egzistenciji. To se uvijek događa u jedinstvenoj situaciji i zato je ta spoznaja „iščezavajući trenutak“. Ona vrijedi apsolutno u trenutku sada i ovdje i ne može se pretvoriti u univerzalno znanje. Budući da Bog (Transcendencija) ne govori direktno i budući da je Svijet jedini jezik Boga, mi do njega moramo doći kroz Svijet. Jaspers odbacuje svaki oblik misticizma ili duhovnosti koji će tražiti povlačenje i bijeg od svijeta jer „u bezsvjetovnosti mi ujedno gubimo sami sebe“ (Jaspers 2011, 29).

Četvrti je stav: „čovjek je konačan i nedovršiv“. Jaspers se pita:

Što je čovjek? Čovjeka kao tijelo istražuje fiziologija, kao dušu psihologija, kao biće zajednice sociologija. Čovjeka znamo kao narav, koju spoznajemo poput naravi drugih živih bića, i kao povijest koju spoznajemo kritičkim pročišćavanjem predaje, razumijevanjem smisla koji čovjek ima u vidu u djelovanju i mišljenju i objašnjavanjem događaja iz motiva, situacija,

prirodnih realnosti. Naše je ispitivanje čovjeka pružilo raznovrsna znanja, ali ne i znanje o čovjeku u cjelini. (Jaspers 2012, 43)

Ovdje Jaspers jasno postavlja problematiku. Znanosti mogu proučavati čovjeka kao objekt i to uvijek čine parcijalno. One proučavaju ono što smo nazvali „pojavnost subjekta“ – Opstojanje, Svijest i Duh. Tako dolazimo do mnogo znanja o čovjeku, no nikada do znanja o „čovjeku u cjelini“. Jaspers nastavlja tvrdnjom da je čovjek sebi dostupan na dvostruk način: „kao objekt istraživanja i kao egzistencija slobode nepristupačne bilo kojem istraživanju... Čovjek je načelno više od onoga što može znati o sebi“ (Jaspers 2012, 43). Dakle, kao što smo pokazali unutar Jaspersove sheme, postoje dva načina na koja postojimo. Jedan je kao objekt, a drugi je kao Egzistencija. U rečenici: „čovjek je načelno više od onoga što može znati o sebi“ misli se upravo na Egzistenciju (Peach 2008, 35-37). Do Egzistencije ne možemo doći putem znanosti, već posredstvom izravnog i osobnog iskustva. Kada doživimo iskustvo slobode kroz Egzistenciju, istovremeno doživljavamo još nešto: da mi nismo izvor te slobode. Jaspers kaže da mi „nismo stvorili sebe... U našoj slobodi, u kojoj sami odlučujemo i ne podliježemo automatski nekom prirodnom zakonu, mi pak k tomu nismo po nama samima, nego bivamo sebi darovani u slobodi“ (Jaspers 2012, 44). Time nas spoznaja o vlastitoj nedovršenosti – Egzistenciji – ne ostavlja u praznini nego nas upućuje na nešto više, a to je Transcendencija. Po Jaspersu, ljudi nikada nisu dostatni sebi samima: „prodiremo preko nas samih i sami srastamo s dubinom naše svijesti o Bogu, zahvaljujući kojoj ujedno postajemo prozirni u svojoj ništavnosti“. U nama je stalni poriv da težimo „više“, a što smo svjesniji Transcendencije, to dublje shvaćamo vlastitu „ništavnost“. No, ona nas ne umanjuje, nego nas čini većima i dubljima. Prijelaz ili „skok“ u autentično postojanje opisuje kao obasjavanje mjesta „na kojem on iz svog čisto vitalnog održanja život čini skok prema samome sebi, to znači tamo gdje je doista slobodan od svijeta on tek sada postaje sasvim otvoren prema svijetu, gdje može biti neovisan o svijetu zato što živi vezan za Boga. Bog jest za mene u mjeri u kojoj ja doista egzistiram“ (Jaspers 2012, 44). Ovo je skok iz pukog Opstojanja u Egzistenciju (a događa se najčešće u graničnim situacijama) i praćen je zanimljivim paradoksom. Tek kad postanemo „slobodni od Svijeta“ možemo postati „otvorenim za Svijet“. Naša sigurnost više ne ovisi o uspjehu, priznanju ili moći u Svijetu jer smo utemeljeni u Transcendenciji. Oslobođeni smo od Svijeta i tek tada možemo djelovati u Svijetu na autentičan način. Konačno, Jaspers

kritizira svako „pseudoznanje“ koje tvrdi da čovjeka poznaje kao cjelinu jer takvo znanje mora negirati njegovu slobodu. Upravo zato što je čovjek slobodan, potrebno mu je vodstvo koje pronalazi u tradiciji i osobnom egzistencijalnom odnosu s Transcendencijom.

Peti stav je: „čovjek može živjeti pod Božjim vodstvom“. On se izravno nadovezuje na prethodni stav o čovjeku kao konačnom i nedovršivom. Ako je njegova suština sloboda, onda se postavlja pitanje: kako se orijentirati? Jaspers to formulira na ovaj način: „veliko je pitanje čovječanstva, otkuda čovjeku njegovo vodstvo... Čovjeku je dano da iz slobode sa svojim Opstojanjem postupa u neku ruku kao s nekim materijalom... Čovjekovo se opstojanje ne odvija poput prirodnog događanja. No, njegova sloboda zaziva vodstvo“ (Jaspers 2012, 45). Ovdje ponovno dolazi do izražaja Jaspersova teza o slobodi koja nije rezultat prirodnog zakona, nego darovanosti (Jaspers 2012, 45). Životinje žive po instinktu ili „prirodnom zakonu“. Njihov je put na neki način unaprijed određen, dok je čovjek slobodan. Sloboda je najveći „dar“ ali i teret jer stvara „nesigurnost našeg bića“. Sama činjenica da možemo slobodno odabrati podrazumijeva da posljedica odabira može biti pogrešna. Zato naša sloboda „zaziva vodstvo“. No Jaspersa ne zanima samo biološko nasljeđe ili tradicija koja je dobar izvor vodstva. Njega zanima ono ultimativno vodstvo koje povezuje s tezom filozofske vjere: „čovjek može živjeti vođen Bogom... kako čovjek čuje što Bog želi? Postoji li čovjekov susret s Bogom? Kako se on događa?“. Kao što smo ranije istaknuli, Jaspers smatra da čovjek nije samome sebi izvor, već da mu je vlastita sloboda darovana. (Jaspers 2012, 45). Ovdje se nazire ključni problem. Kako nam Transcendencija, koja nije vidljiva i nije objekt, može dati ikakvo vodstvo? Kako možemo biti sigurni u to što Transcendencija želi od nas, a da ne upadnemo u fanatizam ili praznovjerje?

Jaspersov je prvi odgovor na ovo pitanje da „Božje vodstvo“ nije izravno, nego je uvijek posredovano. Njegovim riječima: „Bog nam je prisutan samo kroz čovjeka, a čovjek kroz Boga“ (Tolvajčić 2009b, 366). Put do Transcendencije ne zaobilazi Svijet i druge Egzistencije, nego vodi kroz njih. Autentična komunikacija s drugom Egzistencijom tako postaje mjesto gdje možemo iskusiti Transcendentno i „čuti“ tihi glas vodstva.

Iako komunikacija ima „povlašteno“ mjesto u Jaspersovoj filozofiji, ultimativni je doživljaj vodstva osoban. On nije izvanjska zapovijed, nego unutarnji preokret. Odgovor

je u tome da nas Transcendencija ne vodi tako da ukida slobodu, nego kroz samu slobodu. Jaspers piše kako u odlučujućim trenucima životnog puta „nakon dugih sumnji nastupa iznenadna izvjesnost. Nakon bespomoćnog kolebanja ta je izvjesnost sloboda mogućnosti djelovanja. Ali što odlučnije čovjek sebe znade slobodnim u jasnoći te izvjesnosti, to mu jasnijom postaje i transcendencija po kojoj on jest“ (Jaspers 2012, 45). Ovdje nije riječ o zapovijedi, nego o prijelazu iz „sumnje“ u „izvjesnost“ koji se često doživljava kao „iznenadni bljesak izvjesnosti“ koji rasvijetli cijelu situaciju (Tolvajčić 2009b, 366). Riječ je o egzistencijalnom trenutku koji nakon dugog preispitivanja i sumnje osjetimo kao „jasnoću“ i „izvjesnost“. Upravo su ta jasnoća i izvjesnost su sloboda djelovanja. Time vodstvo nije spoznaja onoga što trebamo činiti, nego oslobađanje sposobnosti da se autentično djeluje. Vodstvo je sloboda koja nam daruje moć da djelujemo tamo gdje smo prije bili paralizirani (Tolvajčić 2009b, 366). Tek kada se oslobodi ova odlučnost, možemo preuzeti odgovornost i napraviti „skok“ u autentično postojanje. Tada se potvrđuje čovjekova sloboda jer „ukoliko je čovjek slobodniji, utoliko je sigurniji da Bog postoji“ (Tolvajčić 2006, 445). Ovdje Jaspers koristi Kierkegaarda kao savršen primjer:

Kierkegaard je svoju misiju uvijek vršio u odnosu na Božje vodstvo tako što se stalno osjećao u Božjoj ruci: po onome što je učinio i po onome što mu se događalo u svijetu on je slušao Boga, a ipak je sve što je čuo doživljavao u njegovoj višeznačnosti. Njime nije upravljalo vodstvo opipljivosti i jednoznačnosti zapovijedi, već vodstvo slobodom samom koja sebe znade odlučenome zato što znade za sebe kao utaknu u transcendentni temelj.
(Jaspers 2012, 45)

Kierkegaard se osjećao vođenim, ali sve što je „čuo“ od „Božjeg vodstva“ je doživljavao u njegovoj višeznačnosti. Vodstvo koje je primio nije bila jednoznačna zapovijed, nego vodstvo „slobodom samom“ koja se mora boriti s tumačenjem tih dvosmislenih „šifri“.

Iskustvo „Božjeg vodstva“ se „događa putem slobode same“. No, upravo smo u tom trenutku najveće slobode svjesni da nismo sami sebi Izvor. Dakle, „Božje vodstvo“ jest iskustvo naše autentične slobode koja je svjesna da je utemeljena u Transcendenciji. Konačno, „Božje vodstvo“ i naša najautentičnija sloboda dva su imena za isto iskustvo: iskustvo slobode koja je svjesna da je poklonjena (Tolvajčić 2009a, 366).

Na kraju nas Jaspers podsjeća na jedno od temeljnih pravila, a to je da: „nijedan stav nije dokaziv kao konačno znanje“ (Jaspers 2011, 29). Nijedan od stavova ne dokazujemo već „osvjetljavamo“ put misli. Pratiti ove sadržaje uvijek je rizik i slobodan čin Egzistencije jer oni „lebde u nemogućnosti znanja“. Onog trenutka kada tvrdnju npr. „Bog jest“ tretiramo kao objektivnu činjenicu, ona gubi svoje egzistencijalno značenje. Filozofska vjera nije posjedovanje objektivne činjenice već živi odnos s Transcendencijom. Čim neki od stavova pokušamo „uokviriti“ u objektivnu tvrdnju i tretirati „poput nekog znanja... tada gube svoj smisao. Oni zavode na pogrešan zahtjev onoga tko ih izriče“ (Jaspers 2011, 29-30). No, iako je govor o vjeri tako težak, Jaspers ne govori iz hira već je „prisiljen na izravan iskaz, ja sam u filozofiranju, gdje se upravo pita: Postoji li Bog? Postoji li bezuvjetni zahtjev u opstojanju?...“ (Jaspers 2011, 29). Život sam po sebi kroz naše iskustvo, postavlja ova pitanja i nemoguće ih je izbjeći.

No, što ako netko odbacuje filozofsku vjeru? Jaspers iznosi tri temeljna „iskaza nevjere“ onoga tko odbacuje vjeru (Jaspers 2011, 30). Iako se ova tri iskaza na prvi pogled čine kao negacija samo tri sadržaja vjere, oni su zapravo filozofski izraz egzistencijalnog negiranja svih pet temeljnih sadržaja filozofske vjere.

Prvi „iskaz nevjere“¹³⁴ jest da „nema Boga ili da je svijet Bog“. Panteizam i materijalizam se direktno suprotstavljaju prvom sadržaju vjere koji tvrdi da je Transcendencija izvan Svijeta. Iskaz nevjere zatvara stvarnost u Svijet i proglašava ga apsolutnim. Također, negira se i treći sadržaj vjere koji kaže da realnost Svijeta ima iščezavajuće Opstojanje između Boga i Egzistencije. Ovaj iskaz nevjere proglašava Svijet apsolutnim temeljom i time brka šifru (Svijet) s onim na što ona ukazuje (Transcendencija). I konačno, negira se peti sadržaj vjere koji kaže da čovjek može živjeti pod Božjim vodstvom. Kao što smo pokazali, to je vodstvo iskustvo u kojem je Egzistencija svjesna da je „darovana“ od Transcendencije. No, ako je Svijet Bog ili je Svijet sve, onda naša Egzistencija nije „darovana“ od nečega izvan Svijeta. Time bi Transcendencija morala biti produkt Svijeta, a to bi bila ultimativna pogreška u Jaspersovoj metafizici.

¹³⁴ Važno je napomenuti da u djelu *Filozofska vjera* Jaspers navodi tri temeljna sadržaja vjere: Bog jest, Čovjek je konačan i dovršiv i Realnost Svijeta ima iščezavajući opstanak. No, u kasnijoj literaturi se navode još dva temeljna sadržaja vjere: Čovjek može živjeti pod Božjim vodstvom i Postoji bezuvjetni zahtjev. Vidi u (Tolvajčić 2009b, 366). Također, u djelu *Filozofska vjera* Jaspers navodi tri „iskaza nevjere“. No, prateći argumentaciju, autor je dodao više sadržaja vjere pod „iskaze nevjere“ i ponudio objašnjenja.

Drugi „iskaz nevjere“ stav je etičkog relativizma – nema bezuvjetnog, sve je relativno. Nevjera tvrdi da su svi moralni zahtjevi proizvod kulture, navike, autoriteta ili kombinacije. Ne postoji nikakva bezuvjetna transcendentna zapovijed. Ovaj bi iskaz nevjere mogao i negirati peti sadržaj koji govori o tome da čovjek može živjeti pod Božjim vodstvom jer je „Božje vodstvo“ neraskidivo vezano uz spoznaju da je naša sloboda „darovana“ od Transcendencije. Ako naša Egzistencija nije utemeljena u Transcendenciji, onda nije „darovana“, a time ni Božje vodstvo ne postoji.

Treći „iskaz nevjere“ stav je apsolutizacije Svijeta – „Svijet je sve, jedina i prava zbiljnost“ (Jaspers 2011, 30). Nevjera proglašava Svijet jedinom i samodostatnom stvarnošću i time negira Transcendenciju. Time negira prvi sadržaj „Bog jest“ jer u iskazu nevjere nema mjesta za izvansvjetovni temelj – Transcendenciju. Negira se i treći sadržaj da Svijet ima iščezavajući opstanak jer proglašava Svijet samodostatnom stvarnošću, umjesto kao šifrom. To je brkanje šifre s Apsolutom. Negira se i četvrti sadržaj da je čovjek konačan i nedovršiv jer ako je Svijet jedina i prava zbiljnost, negira se mogućnost Brodoloma. Brodolom tako postaje samo privremeni problem koji će se riješiti jednoga dana bilo nekim sustavom ili znanošću, a više nije apsolutna nužnost našeg postojanja, Pravi filozof u svom mišljenju i pisanju mora ostati skeptičan, otvoren i svjestan nesigurnosti. No u svome životu i djelovanju mora donijeti odluku i zauzeti stav. Filozofija je time napetost između intelektualne otvorenosti i egzistencijalne odlučnosti.¹³⁵

Jaspers potom čini jedan vrlo važan korak. Slaže se da su sadržaji zapadne filozofije utemeljeni ne samo na „grčkom nego i na biblijskom mišljenju“ (Jaspers 2011, 31). Biblija je jedna od temeljnih „šifri“ kod zapadnog shvaćanje čovjeka, povijesti i Transcendencije. No, njegov pristup Bibliji nije teološki, nego filozofski. On ne pokušava pronaći dogmatsku, nego ljudsku istinu.¹³⁶ Izvukao je nekoliko „temeljnih karaktera“ filozofskog pristupa Bibliji.

1. Jedan Bog. Ovo nije samo monoteizam, nego ideja apsolutnog jedinstva. Ako postoji samo jedan ultimativni izvor stvarnosti, onda se ne smijemo baviti relativnim

¹³⁵ Napetost između bezgraničnog propitivanja Svijesti i Duha i nužnosti bezuvjetne odluke Egzistencije je srce Jaspersova filozofiranja (Salamun 2022, 85-88).

¹³⁶ Jaspers Bibliju čita kao riznicu egzistencijalnih „šifri“ (Wallraff 1970b, 126-132).

vrijednostima. Ideja apsolutnog jedinstva nam daje temelj za onime što smo nazvali „poriv za Jednim“ i „bezuovjetni zahtjev“.

2. Transcendentnost Boga – Stvoritelja. Ovo je ključna ideja koja razdvaja Svijet i Transcendenciju. Bog nije dio Svijeta niti sila u Svijetu, on je apsolutno „Drugi“. Upravo ta odvojenost Svijeta stvara prostor za slobodu. Slobodni smo djelovati u Svijetu, no naša je neovisnost o Svijetu zajamčena vezom s Transcendentalnim ili Stvoriteljem.

3. Susret čovjeka s Bogom. Transcendencija nije samo apstraktni princip, nego ima i osobni aspekt. Moguće je stupiti u dijalog s Transcendencijom. Biblijska je molitva, prema Jaspersu, čin Egzistencije koja se u povjerenju obraća svome Izvoru. Ultimativni čin povjerenja i prihvaćanja vidi se u: „nek se vrši volja Tvoja“.

4. Božje zapovijedi. Razlika između dobra i zla je utemeljena u Transcendenciji. Time etika nije ljudski izum ili društveni dogovor. Jedna od najvažnijih šifri jest maksima „Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“.

5. Svijest o povijesnosti. Povijest nije kaotičan niz slučajnosti niti ponavljanje istog. Svaki povijesni trenutak ima svoju težinu, a Egzistencija nije nevažna već jedinstven i neponovljiv sudionik povijesti. Tu se nalazi temelj osjećaja individualnosti i odgovornosti.

6. Patnja. Ovo je temelj za pojam „graničnih situacija“. Patnja je put do najdublje spoznaje Transcendencije. Upravo u trenutku „brodoloma“ mi se najsnažnije otvaramo prema Transcendenciji. Priče o Jobu i simbol Križa su, za Jaspersa, ultimativne „šifre“ (Thornhill 2002, 119-121).

7. Otvorenost za nerješivosti. Vjera nije posjedovanje svih odgovora, nego hrabrost da se živi s nerješivim pitanjima. Jobova borba s Bogom primjer je „strasti borbe za Boga protiv Boga“. To je prikaz borbe Egzistencije s Transcendencijom.

Nakon što je pokazao sedam „temeljnih karaktera“ filozofskog pristupa Bibliji, Jaspers pokazuje zastranjivanje za svako od njih (Jaspers 2011, 31-32).

1. Jedan Bog postaje apstraktan. Bog postaje samo ono što nije Svijet. Ta apstraktnost „Jednoga“ počinje gušiti „mnoštvo“. Umjesto da bude temelj Svijeta, Jedno postaje neprijatelj mnoštva – „Jedno ubija mnoštvo“.

2. Transcendentni Bog odvaja se od Svijeta. Razlika između Transcendencije i Svijeta postaje nepremostivi jaz. Svijet ostaje potpuno „prazan“ od smisla i božanske prisutnosti. To vrlo lako može prerasti u nihilizam jer ako je Svijet praznina, a Bog nedostižan – jedino što ostaje je „Ništa“.
3. Susret s Bogom. Osobni odnos postaje „sebičan“ ili „razuzdan“. Molitva postaje popis želja za vlastitu svjetovnu korist. Drugo je zastranjivanje da pojedinac postaje fanatik i da sa sigurnošću može znati „Božju volju“.
4. Božje zapovijedi. Ako se izgubi fokus sa unutarnjeg stava Egzistencije prema vanjskom, može se dogoditi slijepo poštivanje zakona. Unutarnji zakoni postaju beskonačno nizanje pravila i propisa.
5. Svijest o povijesnosti. Zastranjivanje smatra da je povijest unaprijed određen proces čiji plan mi možemo spoznati. To vodi u intelektualnu oholost. Npr. filozof koji smatra da je otkrio „zakone povijesti“ poput Hegela ili Marxa. Također, možemo zamisliti političkog ili religijskog vođu koji provodi „božanski ili „povijesni“ plan.
6. Patnja. Patnja u zastranjivanju postaje sama sebi svrhom. Tada gubi smisao kao puta do dublje spoznaje i postaje mazohizam ili sadizam.
7. Otvorenost za nerješivost. U slučaju izvornika to je hrabrost da se živi sa sumnjom i nerješivosti. Izopćenje je kada ta sumnja ili nerješivost postanu previše za izdržati. Tada osoba može pasti u potpuni gubitak nade, očaj ili nihilizam.

3.5. Um i komunikacija

Da bismo u potpunosti mogli „rasvijetliti“ pojam filozofske vjere, moramo promisliti o Umu (*Vernunft*) i ulozi komunikacije. Ove dvije kategorije Jaspers uvodi kao temeljne u svojoj metafizici, a one brane filozofsku vjeru od optužbi za iracionalnost ili subjektivizam. Um nije puka inteligencija ili logička sposobnost (*Verstand*) koja je rezervirana za Svijest. On predstavlja racionalnu volju koja teži jedinstvu mišljenja i otvara Egzistenciju prema Transcendenciji. S druge strane, komunikacija osigurava da se istina (kao „istina za mene“ kod Kierkegaarda) ne pretvori u puku samoizolaciju, nego da bude prostor u kojem se Egzistencija realizira s drugima u odnosu.¹³⁷ Sam je pojam Uma Jaspers preuzeo iz Kantove filozofije – Um povezuje sve načine bitka u njihovoj pojavnosti (Opstojanje, Svijest i Duh). Um je ključno „oruđe“ filozofiranja i snaga koja nas dovodi do granica Svijeta i priprema čin transcendiranja. Stoga su Egzistencija i Um nosivi stupovi filozofije egzistencije. Um bez Egzistencije ne uspijeva doći do svojih konačnih granica, a Egzistencija je bez Uma slijepa, nijema i nesposobna za komunikaciju (Tolvajčić 2012, 121). Ovu dijalektiku Ante Kusić sažima na sljedeći način: „Egzistencija je bez Uma slijepa, Um bez Egzistencije prazan. Um i Egzistencija dva su pola, koji stvaraju napetosti u čovječjem „Opstanku“ (Kusić 1990, 329). Jaspers definira Um kao „nešto što je u nama što vodi k tom putu, što nas potiče iz našeg subjekta, što nas privlači iz objekta, a da ono samo nije nešto opipljivo, ono po čemu istinski živimo“ (Jaspers 2011, 33). Dakle, osjećamo „subjektivni“ poriv, potrebu da povežemo stvari i da tražimo smisao koji nadilazi predmetnost. S druge strane osjećamo i „objektivnu“ privlačnost, kao da nas Obuhvatno privlači k sebi. Um je takvo mjesto gdje se subjektivno i objektivno susreću. Jer „um nikada nije bez razuma, ali je beskonačno mnogo više od razuma... on dovodi u međusobni odnos sve načine smisla istine tako što svaki smisao dovodi do važenja. On sprječava da se istina ograniči u sebi“ (Jaspers 2011, 33). Podsjetimo se, načini smisla istine su bili: istina Opstojanja (korisno za život), istina Svijesti (objektivno točno), istina Duha (Idejno smisleno) i istina Egzistencije (autentična vjera). Nijedna od ovih istina ne smije prevladati, a upravo Um ima sposobnost da „spriječi da se istina ograniči u sebi“. On svakoj istini dopušta da operira unutar svoga

¹³⁷ Brock u svome članku pokazuje poveznicu između neizravne komunikacije kod Kierkegaarda i komunikacije kod Jaspersa (Brock 1964, 290).

„područja“, ali im ne dopušta da se proglase konačnom ili jedinom Istinom: „on poima da je pogrešna svaka vjera koja izolira i apsolutizira jedan način Obuhvatnog“ (Jaspers 2011, 34). Um „povezuje“ sve Istine i tjera ih na dijalog (Wallraff 1970b, 107-110).

Konačno, „Um zahtijeva bezgraničnu komunikaciju, on je sam totalna volja za komunikacijom“ (Jaspers 2011, 34). Jaspers nam daje i razlog zašto je tako: „zato što u vremenu ne možemo objektivno posjedovati istinu kao vječnu i zato što je Opstojanje moguće samo s drugim Opstojanjem, zato što Egzistencija dolazi do sebe samo s drugom Egzistencijom, komunikacija je oblik objavljivanja Istine u vremenu“. Ovdje možemo vidjeti da je komunikacija nužna na svim razinama našeg bitka. Na razini Opstojanja mi smo društvena bića i ne možemo opstati u potpunoj izolaciji (kao što je Aristotel rekao: ili životinja ili Bog). A na razini Egzistencije, ne možemo postati autentični bez drugoga. Potreban mi je drugi čovjek, druga Egzistencija, kao ogledalo i izazov da bih postao ono što jesam. Susret s Drugom Egzistencijom ne mora biti nužno ugodan. Jaspers ga često naziva „ljubavnom borbom“.¹³⁸ To je borba u kojoj se ne borimo protiv drugoga, nego se zajedno borimo za istinu, a to uključuje rizik i ranjivost. Na razini Istine, koju ne možemo posjedovati kao objekt, ona se može događati samo u vremenitosti. No, mjesto gdje se ona događa je između ljudi – u komunikaciji. Um koji teži cjelini shvaća da je cjelina nemoguća bez drugoga i zato je njegova težnja za jedinstvom „totalna volja za komunikacijom“ (Jaspers 2011, 34).

Paralelno s time „stoji filozofska vjera koja se može nazvati i vjerom u komunikaciju“ (Jaspers 2011, 35). To znači vjerovati u dvije temeljne tvrdnje: „istina je ono što nas povezuje“ i „istina ima svoj izvor u komunikaciji“. Prva tvrdnja objašnjava da istina nije apstraktna, objektivna činjenica koja postoji neovisno o nama, nego je ono što nas povezuje. Prava se istina dogodi kada se dvije Egzistencije susretnu i povežu. Druga je tvrdnja da istina ne postoji prije komunikacije, pa se onda u komunikaciji samo „izražava“. Istina se rađa u samom činu autentične komunikacije. Ovakav je put nedostupan za one koji su u „izolaciji, svojeglavosti, samovolji i začahurenoj usamljenosti“ (Jaspers 2011, 35). Osoba koja odbija dijalog i koja smatra da sama može

¹³⁸ U originalu *liebender Kampf*. Ovo je egzistencijalna komunikacija u kojoj se dva pojedinca suočavaju u potpunoj iskrenosti. To je „borba“ jer svaka Egzistencija izaziva drugu da napusti svoja sigurna utočišta i lažnu objektivnost. A „ljubavna“ je jer se ne vodi zbog pobjede, već iz želje za istinom i autentičnošću onog drugog (Thornhill 2002, 85-87).

pronaći konačnu Istinu zatvara se od izvora istine. Ovdje se jasno vide tvrdnje o kojima smo prije raspravljali: filozofija nije monolog već, beskrajni dijalog. Put do Istine i Transcendencije jest kroz susret s drugom Egzistencijom. Vjerovati znači imati pouzdanja u moć i nužnost komunikacije. Ta nužnost komunikacije postaje najjasnija u „graničnim situacijama“. Iako smo u patnji i smrti fundamentalno sami, tek u dijalogu s drugima možemo pronaći put do smisla. Ovakvo shvaćanje komunikacije pokazuje filozofiju kao praksu radikalne otvorenosti i takva je filozofija „netolerantna jedino prema netolerantnosti samoj“ (Tolvajčić 2009b, 369).

3.5.1. Izvori filozofije i odnos s „komunikacijom“

U prethodnom smo poglavlju definirali komunikaciju u odnosu na Jaspersovu metafizičku shemu i stavili je u kontekst njegove filozofije. Ovdje ćemo taj termin dodatno „rasvijetliti“ kroz istraživanje izvora filozofije koje Jaspers čini u drugom poglavlju svoga djela *Uvod u filozofiju*.

Filozofija tradicionalno započinje s Talesom u 6 st. pr. Kr., koji je postavio pitanje o prirodi stvarnosti. Nakon njega započinje filozofska tradicija i „rastući skup pretpostavki“. Opasnost koju Jaspers ovdje uočava jest da se filozofija svede isključivo na svoj početak i postane tek povijest filozofije. No, za njega će filozofija uvijek biti živi čin jer „poticaj za filozofiranje uvijek izvire iz zdenca“ i jedino izvor daje smisao „sadašnjoj filozofiji i jedino se kroz njega razumije prošla filozofija“ (Jaspers 2012, 15). Za razliku od povijesnoga početka, izvor je živ i egzistencijalan čin. To je unutarnji poticaj ili nemir koji se javlja u svakom čovjeku (i u svakom vremenu) i tjera ga na postavljanje fundamentalnih pitanja. Jaspers navodi tri takva temeljna izvora. Prvi je klasični, grčki početak. Riječ je o čuđenju pred činjenicom da svijet uopće postoji. Iz čuđenja se rađa pitanje „zašto?“ Drugi je moderni, kartezijanski početak – sumnja. Riječ je o radikalnom propitivanju svega što znamo ili što mislimo da znamo. Pokušavamo pronaći čvrsti, neupitni temelj na kojem ćemo moći graditi naše znanje. Iz sumnje se rađa pitanje „što mogu znati sa sigurnošću?“. Treći je izvor moderni, Jaspersov doprinos koji je svoju formulaciju pronašao u Epiktetovim riječima. To je „postajanje svjesnim vlastite slabosti i nemoći.“ Ovdje je riječ o graničnim situacijama iz kojih se rađa najosobnije pitanje „tko sam ja i kako bih trebao živjeti?“ (Jaspers 2012, 15-16).

Započet ćemo s prvim izvorom – čuđenjem. Grčka tradicija ne započinje prema Jaspersu, nekim problemom ili potrebom, nego stanjem duha. Čuđenje nije puka znatiželja; to je strahopoštovanje pred činjenicom postojanja. Naše uobičajeno stanje nije filozofsko i „vezano je uz praktične potrebe“, a funkcija čuđenja jest buđenje iz svakodnevice (Jaspers 2012, 15). To je trenutak u kojem se naša Svijest i Duh oslobađaju dominacije Opstojanja. Čuđenje oslobađa Svijest koja počinje tražiti znanje i Duh koji teži cjelovitosti. U tome se trenutku pojedinac počinje promatrati kao tragač za istinom, a ne kao netko tko želi samo preživjeti. Ovo je i prvi znak buđenja pojedinčeve Egzistencije.

Drugi se izvor filozofije nastavlja na čuđenje, a riječ je o sumnji. Čuđenje nas je potaknulo na stjecanje znanja i otvorilo prema Svijetu, no što dublje istražujemo, uočavamo nove probleme. Jer „jednom kada zadovoljim svoje čuđenje i divljenje spoznajom onog što jest, javlja se sumnja... nakon kritičkog ispitivanja, ništa nije izvjesno“ (Jaspers 2012, 16). Počinjemo shvaćati da nas osjetila mogu varati i da svijet „po sebi“ nije onakav kakvim nam se pojavljuje. Ovdje je sumnja napala temelje našeg Opstojanja. Počinjemo shvaćati i da nam se misaone kategorije zapliću u antinomije kada pokušavaju razmišljati o cjelini. To je „intelektualni brodolom“ i ovdje je sumnja napala temelje naše Svijesti. Duh je, konačno, uništen kada u svijetu ideja vidimo da svugdje „tvrdnja stoji nasuprot tvrdnji“. Filozof će reagirati na jedan od dva načina. Prvi je „skeptička negacija“ koja vodi u intelektualni nihilizam i „ne može napraviti ni jedan korak naprijed“ (Jaspers 2012, 16). Drugi je produktivna, filozofska sumnja u kartezijanskom smislu.

Treći su izvor filozofije granične situacije. Dok nas čuđenje i sumnja usmjeravaju prema znanju i Svijetu, granične situacije nas okreću prema nama samima – prema Egzistenciji. Jaspers pokazuje kako se pokušavamo zaštititi jer smo svjesni svoje krhkosti ili slabosti. Jedan je način ovladavanje prirodom kroz znanost i tehnologiju. Pokušavamo Svijet učiniti sigurnim, predvidljivim i pokušavamo ga podrediti našoj volji. Pokušavamo podrediti Opstojanje, no taj projekt nužno doživljava neuspjeh. Unatoč impresivnom napretku „težak rad, starost, krivnja, podložnost slučaju, bolest i smrt ne mogu se ukinuti“ (Jaspers 2012, 16-17). Na kraju priroda uvijek pobjeđuje i koliko god se mi zavaravali, Svijet ne možemo učiniti predvidljivim. Drugi je način pokušaj stvaranja reda kroz državu, crkvu ili društvo kako bi se spriječila „borbu sviju protiv svih“. Tražimo sigurnost u sferi Duha, u zajednici i institucijama. No, „nijedna država, nijedna crkva i nijedno društvo ne nude apsolutnu sigurnost“ (Jaspers 2012, 17). Jaspers je više nego itko bio svjestan ove činjenice. Granične su situacije trenutci kada se ovi „mehanizmi zaštite“ raspadnu i kada se suočimo s „apsolutnim neuspjehom“. To je trenutak brodoloma u kojem shvaćamo da unatoč svom trudu ne možemo ovladati ni Svijetom ni vlastitim životima. Kada se nađemo usred „apsolutnog neuspjeha“ pred nama se otvara izbor i on određuje „što će postati“. Jer u „graničnim situacijama čovjek ili opaža ništavilo ili osjeća istinsko biće unatoč i iznad sveg prolaznog svjetovnog postojanja“. Jedna je mogućnost put u ništavilo, očaj i nihilizam. Druga je da se s neuspjehom suočimo „iskreno, u tišini pred nedokučivim“. U tom trenutku možemo naslutiti nešto što nije dio ovog Svijeta i

možemo „osjetiti istinsko biće“. Jer „čak i očaj, samom činjenicom da je moguć u Svijetu, upućuje izvan Svijeta“, a to na što upućuje jest Transcendencija (Jaspers 2012, 18). Ovaj proces je trenutak rađanja autentične Egzistencije i filozofske vjere.

Konačno, Jaspers otkriva i četvrti, najvažniji izvor filozofije, a to je komunikacija. Tri prethodno navedena motiva, čuđenje, sumnja i napuštenost, „ne iscrpljuju ono što nas pokreće u današnjem filozofiranju“ (Jaspers 2012, 19). U modernom dobu „najradikalnijeg prijeloma povijesti, nečuvenog raspada i samo mračno naslućivanih šansi“, ova tri izvora više nisu dovoljna jer su to primarno individualna iskustva (Jaspers 2012, 19). Čuđenje nas može ostaviti kao usamljene promatrače svemira ili kao sporedne likove u svojim životima. Sumnja nas može dovesti u zatvor svoje svijesti, a granične situacije, kao što smo pokazali, nas mogu dovesti do očaja i izolacije. Individualna rješenja u svijetu u kojem se vidi da „najočitiji znak današnjeg raspada jest da se sve više ljudi međusobno ne razumije“ nisu više dovoljna. Radikalna je tvrdnja „ja jesam samo u zajedništvu s Drugim, sam nisam ništa“ (Jaspers 2012, 20). Naša Egzistencija ne postoji kao gotova formirana stvar unutar nas samih koju tek trebamo otkriti. Ona se rađa i ostvaruje u susretu s drugom Egzistencijom. Jer „izvjesnost pravog bitka počiva jedino u onoj komunikaciji u kojoj sloboda stoji sa slobodom...“ (Jaspers 2012, 20). Tek u ogledalu Drugoga postajemo ono autentično, a Istina se ne može pronaći u samoći. Komunikacija time postaje četvrti izvor, no ne četvrti u nizu, nego onaj koji obuhvaća i daje smisao ostalim trima izvorima. Čuđenje pred Svijetom postaje produktivno tek kada ga podijelimo s drugima; sumnja postaje konstruktivna tek kada biva izložena kritici ili propitivanju; bol u graničnoj situaciji možemo nadvladati tek kad naiđemo na tuđe suosjećanje i razumijevanje jer „krajnji je izvor volja za autentičnom komunikacijom, koja obuhvaća sve ostalo“. Jaspers redefinira svrhu filozofije: „komunikacija je, dakle, cilj filozofije, i u komunikaciji su u konačnici ukorijenjeni svi njezini drugi ciljevi, postajanje svjesnim bitka, osvjetljavanje kroz ljubav, postizanje mira“ Jer „izvjesnost pravog bitka počiva jedino u onoj komunikaciji u kojoj sloboda stoji sa slobodom...“ (Jaspers 2012, 20). Filozofija nije bijeg od svijeta, nego najdublji angažman sa svijetom i drugim ljudima.

3.6. Granične situacije

Da bismo mogli „rasvijetliti“ pojam „graničnih situacija“, potrebno ih je razlikovati od klasičnih problematičnih situacija. Obična problematična situacija prepreka je unutar Svijeta. Tehničke je prirode i uglavnom ima potencijalno rješenje. Ako mi je auto pokvaren, to je problem koji može riješiti mehaničar, ako imam pravni spor, mogu unajmiti odvjetnika itd. Problemi su integralni dio našeg Opstojanja i rješavamo ih uz pomoć naše Svijesti i alata Duha. No, granične situacije, „za razliku od problematičnih situacija koje lako možemo riješiti... predstavljaju nerješive probleme...“ (Wallraff 1970, 142). Ovdje se krije temeljna razlika jer „granična situacija“ nema tehničko rješenje. Mi možemo uzeti „životno osiguranje, naučiti reći da nema smrti, koristiti anestetike... ali ne možemo protjerati smrt, agoniju ili borbu...“ (Wallraff 1970, 142). Osiguranje ne rješava činjenicu da smo smrtni, kao što ni anestetik ne rješava činjenicu patnje; možemo ih samo „prikriti“, ali nikako ukloniti. Neke su od temeljnih i najčešće spominjanih „graničnih situacija“ kod Jaspersa smrt, patnja, borba, podložnost slučajnosti i neizbježnost krivnje (Jaspers 2012, 17). Tako Jaspers u drugom tomu svoga djela *Filozofija* piše: „Situacije poput sljedećih: da sam uvijek u situacijama; da ne mogu živjeti bez borbe i patnje; da ne mogu izbjeći krivnju; da moram umrijeti — to su one koje nazivam graničnim situacijama. One se nikada ne mijenjaju, osim u svojoj pojavnosti“ (Jaspers 1970, 178). Mi ne možemo birati hoćemo li sudjelovati u suočavanju s „graničnim situacijama“. Samim time što postojimo, već smo dio unutar ovih granica. Jaspers inzistira da je „doživjeti krajnje situacije i egzistirati (*existieren*) jedno te isto“ (Wallraff 1970, 143). Živjeti autentično, kao Egzistencija, ne znači pobjeći od smrti, patnje ili krivnje. Upravo suprotno, autentičan život znači prihvaćanje tih granica kao same strukture stvarnosti i donošenje slobodnih odluka unutar tih istih granica.¹³⁹ U ovome se segmentu Jaspersova misao poklapa s Heideggerovom analizom iz djela *Bitak i vrijeme* (*Sein und Zeit*, 1927). Za obojicu se autentičnost rađa u suočavanju s vlastitom konačnošću. Heidegger naglašava „bitak ka smrti“ (*Sein zum Tode*) kao preduvjet za bijeg iz neautentičnog „Se“ (*das Man*), dok Jaspers u graničnim situacijama vidi priliku za aktivaciju vjere i autentične slobode (Wrathall 2025). Tako su „granične situacije“ još

¹³⁹ Peach ističe kako Egzistencija ne „rješava“ granične situacije, već mijenja svoj stav prema njima. Upravo u tom prihvaćanju neizbježnog se događa „skok“ u autentično postojanje (Peach 2008, 55-57).

jedan od „izvora filozofije“, no one prekoračuju akademsku filozofiju i izvor su autentičnog života.

No, kako bismo se mogli baviti specifičnim graničnim situacijama, potrebno je raspraviti onu temeljnu, koja predstavlja okvir za sve ostale – našu „povijesnost“ (Geschichtlichkeit) ili „povijesnu određenost“ (Wallraff 1970, 143). Ovdje je ključno napraviti distinkciju između povijesti (*Historie*) i povijesnosti. Povijest su datumi, ratovi i činjenice u udžbenicima koje promatramo izvana. S druge strane, povijesnost je svijest da sam ja „sada i ovdje“, da sam smrtna, da sam bačen u svijet koji nisam birao i da ga moram preuzeti na sebe.¹⁴⁰ U svakodnevnom životu čovjek zaboravlja na svoju konačnost, uspoređuje se s drugima i želi ostvariti sve mogućnosti. No, kada pojedinac shvati da je „povijesno određen“, tada prestaje tražiti „sve“ i okreće se svojoj specifičnoj situaciji (Jaspers 1970, 184). Riječ je o činjenici da smo „bačeni“ u specifično vrijeme i mjesto, a upravo će ta „bačenost“ biti kontekst za sve ostale granične situacije. Postojimo u specifičnom povijesnom vremenu i sociološkom položaju, ne možemo pobjeći od „ovdje i sada“. Koju god mogućnost da ostvarimo, ona isključuje bezbroj ostalih. Naše godine, mjesto rođenja, spol i kultura nisu „problemi“ koji se mogu riješiti. Jaspers piše: „Nisam odabrao ni definirao svoje roditelje. Oni su moji u apsolutnom smislu. (...) Oni pripadaju meni na način koji ne dopušta nikakvu zamjenu. Stoga će upravo ovdje moj osjećaj Egzistencije rasti u nedokučivoj podijeljenoj odgovornosti za njihovo biće“ (Jaspers 1970, 190) Time Egzistencija „osjeća“ da je sputana i da je na „milost i nemilost pukog slučaja“. Ova slučajnost nije greška u sustavu svijeta. Činjenica da sam mogao biti rođen u Kini u 12. stoljeću, ali sam rođen ovdje, jest moja sudbina. Ovu „slučajnost“ moram prihvatiti kao nužnost. Da bismo se nosili s tom činjenicom, koristimo se dvjema strategijama. Jedna je da se tješimo nužnošću, a druga slučajnošću. Jaspers primjećuje da se „čovjek naizmjenično pokušava osloboditi jednog pomoću drugog: od slijepe slučajnosti idejom nužnosti, i od neumoljive nužnosti idejom mogućnosti i prilike koju pruža slučaj“ (Jaspers 1970, 190). U prvoj dajemo privid smisla govoreći „moralo je biti tako ili to je sudbina“, a u drugoj „ne trebam se osjećati odgovornim, sve je samo

¹⁴⁰ Pojam „bačenosti“ (Geworfenheit) Heidegger također uvodi u svom djelu *Bitak i vrijeme* kako bi opisao ontološku situiranost tubitka. Bačenost označava činjenicu da čovjek ne bira polazište svoje egzistencije, već se uvijek nalazi u svijetu unutar povijesnih i društvenih faktičnosti. Za razliku od neautentičnog bivanja u „Se“, autentičnost zahtijeva preuzimanje odgovornosti za bačenost kao vlastite sudbine (Wrathall 2025). Jaspersova povijesnost ovdje funkcionira na vrlo sličan način. Naime, naša apstraktna sloboda udara u zid povijesnosti i ona nas tjera da iz sfere mogućnosti prijeđemo u sferu konkretne egzistencijalne odluke.

slučajnost ili uvijek postoji nova šansa“. U oba je slučaja riječ o bijegu od autentičnog suočavanja sa situacijom (Wallraff 1970, 143-144). Kao alternativu ovom bijegu Jaspers nudi nietzschianski prijedlog:

Uranjam u svoju povijesnu određenost koja me navodi da kažem „Da“ svom postojanju kakvo jest – ne, naravno, njegovoj pukoj empirijskoj objektivnosti, već mom postojanju kao objektivnosti prožetoj Egzistencijom. Tada mi nema smisla željeti biti netko drugi u nekom drugom svijetu – iako moja povijesna određenost nije konačna, a u njoj to nisam ni ja. Umjesto toga, nalazim se u obliku postajanja u vremenu onim čovjekom koji jesam u vječnosti. U tom uranjanju ne prihvaćam svoju sudbinu kao tek vanjsku: prihvaćam je kao svoju: amor fati. Volim je kao što volim sebe, jer samo u svojoj sudbini mogu biti egzistencijalno siguran u sebe. Ovdje, nasuprot maglovitosti pukog općeg i cjelovitog, objektivno ograničenje postaje za Egzistenciju iskustvo bitka. Smisao za povijesnost kao smisao za sudbinu znači uzeti konkretno postojanje ozbiljno. (Jaspers 1970, 192)

Ovo prihvaćanje povijesnosti vodi do onoga što Jaspers, slijedeći Kierkegaarda, naziva Trenutkom. Dok obično vrijeme samo teče, postoje trenuci „ispunjenog vremena“. To su trenutki velike ljubavi, teške odluke ili suočavanja sa smrću. U ovakvim trenucima izgleda kao da je vrijeme stalo, to je „vječnost u vremenu“. Tada smo najviše „povijesni“, najkonkretniji, a istovremeno najbliži Transcendenciji (Hoffman 1957, 102).

Osim što je naše „djelovanje“ ograničeno povijesnošću, ograničeno je i naše „mišljenje“. Nitko od nas ne misli u praznini, kompletna jezična struktura, pojmovi pa i pitanja koja smatramo važnima dani su od povijesti. Wallraff navodi primjer s Descartesom koji, čak kad je mislio da je srušio sve i počeo od nule i dalje je gradio kuću s „ciglama“ i „nacrtom“ iz 17. stoljeća. On, dakle, nije mislio izvan povijesti, već unutar njezinih specifičnih ograničenja, što nas dovodi do toga da je (i) čisti racionalizam zapravo povijesno uvjetovan.

Iz ovakve spoznaje o povijesnoj uvjetovanosti mišljenja proizlaze dvije implikacije za filozofiju egzistencije. Prvo, moramo napustiti ideju o postojanju jedinstvenog, univerzalnog „ljudskog“ svijeta koji bi bio dostupan svima na isti način. Svijet se javlja kao mnoštvo interpretacijskih svijetova, pri čemu svaka epoha i kultura donose vlastito i

neponovljivo rasvjetljavanje stvarnosti. Drugo, takva situiranost podrazumijeva određeni stupanj „egzistencijalnog tunelskog vida“. Mi, kao subjekti 21. stoljeća, „slijepi“ smo za neposrednost Sokratova doživljaja svijeta, baš kao što su naši metafizički simboli i šifre ukorijenjeni u povijesti, a ne u apsolutnom ništavilu (Wallraff 1970, 145).

Ova se spoznaja direktno suprotstavlja ideji da postoji jedna „Istina“ koja je vječna i nepromjenjiva. Za Jaspersa, bitna je istina uvijek vezana za trenutak i za osobu. Upravo je to „povijesnost istine“. Kritičari su mu prigovarali da to vodi u relativizam, no Jaspers odgovara da istina nije proizvoljna, već se mora „dogoditi“. Istina o smislu života ili Bogu nije formula, nego uvid do kojeg moramo doći kroz vlastito iskustvo. Rečenica „Bog je ljubav“ gramatički je ista za svakoga, no istina je te rečenice za neke dublja i povijesnija (Hoffman 1957, 104.)

Za Jaspersa, vjera u činjenicu da bi se svi mislioci na kraju mogli složiti oko neke „Istine“ i sama je dio „sadržaja filozofske vjere“, a ne dokaziva činjenica. Time je Istina stvar perspektive jer svaka filozofija (ako je autentična) ima uvid u stvarnost iz jedinstvene, povijesne perspektive. Greška bi bila misliti da je ta perspektiva jedina moguća. Mi ne možemo stajati „izvan“ filozofije i odabrati onu koja je „najbolja“ po bilo kojem kriteriju. Mi uvijek gledamo na filozofije kroz vlastite povijesno oblikovane perspektive. Time nas „granična situacija“ naše „povijesne određenosti“ prisiljava da odustanemo od posjedovanja jedne apsolutne i univerzalno valjane istine (Wallraff 1970, 145-146). Alternativa je ono što Jaspers naziva „ljubavnom borbom“ komunikacije. Dijalog ispunjen poštovanjem, ali i borbom za istinu između različitih, povijesno utemeljenih perspektiva.¹⁴¹

¹⁴¹ Jaspers u svojim kasnijim djelima identificira i jednu graničnu situaciju specifičnu za moderno doba. Riječ je o prijetnji dehumanizacije kroz tehniku. Vidi (Kusić 1968, 33–48).

3.6.1. Smrt

Jaspers poglavlje o smrti započinje jasnom distinkcijom između stroge objektivne činjenice i granične situacije. Smrt je objektivna činjenica Opstojanja, no to je ne čini graničnom situacijom. Iako je neizbježna, smrt često predstavlja tek neodređenu buduću prijetnju koja izaziva strah ili zaborav. Jaspers piše da za čovjeka koji zna da će umrijeti, „to znanje je iščekivanje neodređene točke u vremenu; sve dok je jedina uloga tog znanja da ga navede na izbjegavanje smrti, ona ni za čovjeka nije granična situacija“ (Jaspers 1970, 193). Ovdje je smrt samo činjenica. Znamo da ćemo umrijeti, no to je apstrakcija „jednog dana“. Osim biološkog straha od smrti, postoji i psihološki zaborav, jer dok živim, „zaboravljam da je kraj neizbježan, da sve stvari moraju doći svome kraju“ (Jaspers 1970, 193). Granična situacija nastaje u trenutku kada smrt prestane biti opća činjenica i postane „moja“ (povijesna) nužnost. Jaspers piše: „Kao Egzistencija, međutim, moj osjećaj za povijesnost uvjerava me da je moj opstanak fenomenalan (pojavni) u vremenu“ (Jaspers 1970, 193). No, ovdje smo suočeni s paradoksom. Ako se grčevito držimo Opstojanja, onda gubimo Egzistenciju jer postajemo robovi straha. S druge strane, ako negiramo Opstojanje poput asketa, također gubimo Egzistenciju jer ona se mora manifestirati u Svijetu. Autentičan odgovor Egzistencije na ovaj dvostruki zahtjev jest taj nestanak „usvojiti iznutra“. Jer, kako Jaspers ističe, „istina nije ni želja za smrću ni strah od smrti; ona je prisutnost Egzistencije dok pojava nestaje“ (Jaspers 1970, 193).

Dakle, riječ je o življenju i djelovanju u vremenu (ostvarivanju), ali uz stalnu svijest o tome da je sve prolazno (fenomenalno). Upravo kroz prihvatanje toga „nestajanja u pojavnosti“, Egzistencija postaje sigurna u sebe samu, shvaćajući da je ona više od pukog fenomena koji umire.

Jaspers potom razmatra specifičan oblik granične situacije, a to je smrt bližnjega. Za razliku od vlastite smrti koja je anticipacija, smrt voljene osobe je „najdublji rez u pojavnom životu“ i trenutak apsolutne nepovratnosti. Na razini čistog Opstojanja, ovo je iskustvo koje donosi bol rastanka i svijest da „svatko umire sam“. No, ovdje Jaspers povezuje smrt bližnjega s pojmom komunikacije:

Smrt najbližih, najvoljenijih osoba s kojima smo bili u komunikaciji, najdublji je rez u pojavnom životu. Ostajemo sami kada ih moramo ostaviti same u posljednjem trenutku, kada ih ne možemo slijediti. Ništa nije povratno; to je

kraj za sva vremena. Umirućem se više ne možemo obratiti; svatko umire sam. Usamljenost u trenutku smrti čini se potpunom, kako za umirućeg, tako i za one koji ostaju iza njega. Fenomen zajedništva dok god postoji svijest, ta tuga rastanka, posljednji je, bespomoćni izraz komunikacije. (Jaspers 1970, 194)

U dimenziji (modusu) Egzistencije, smrt bližnjega otvara mogućnost radikalne transformacije. Jaspers uvodi razliku između „apsolutne usamljenosti“ i usamljenosti uzrokovane gubitkom. Prva predstavlja egzistencijalnu prazninu koju može osjetiti netko tko nikada nije volio ili istinski komunicirao s drugom Egzistencijom. Druga, unatoč usamljenosti nakon gubitka, osjeća „zaštićenost“ jer ta ljubav i dalje postoji kao egzistencijalna istina. Ako je komunikacija bila autentična, ona smrću ne nestaje, nego postaje „vječna stvarnost“ (Jaspers 1970, 194). Jaspers piše:

Ali ta komunikacija može biti tako duboko utemeljena da će sam njezin prekid u smrti biti njezin fenomen, da će komunikacija ostati u bitku kao vječna Stvarnost. Pojava Egzistencije tada je preobražena; skok je nepovratno unaprijedio njezino opstojanje. Kao puko opstojanje mogu zaboraviti, mogu se utješiti; ali ovaj skok je poput rođenja novog života. Smrt je primljena u moj život. Ostvarujući život onako kako je nastao u komunikaciji, onako kakav sada mora biti, dokazujem istinu komunikacije koja će preživjeti smrt. (Jaspers 1970, 194-195)

Ključni pojam ovdje postaje vjernost. Onaj tko ostaje nakon smrti bližnjega ne traži utjehu u zaboravu, jer bi to bio povratak u neautentičnost. Njegova je utjeha u vjernosti preminulom koja „gubitak pretvara u stvarnost bitka“. Ova vjernost nije obično sjećanje na prošlost, nego aktivno održavanje egzistencijalne istine koju su dvoje ljudi stvorili. Iako je Opstojanje drugoga nestalo, Egzistencija drugoga ostaje prisutna kao tihi sugovornik u mojoj Egzistenciji. Bitno je naglasiti da se „stvarnost bitka“ ne odnosi na povratak u Opstojanje, nego na sferu Transcendencije. Time se mijenja i odnos prema vlastitoj smrti koja više nije „prazan ponor“, nego prostor u kojem je „pohranjena“ Egzistencija partnera. Paradoksalno, smrt voljenog omogućuje preživjelom da se „udomi u Transcendenciji“ gdje može postići „dublji spokoj na temeljima neugasive boli“ (Jaspers 1970, 195).

Konačno, Jaspers dolazi do analize „moje smrti“. Iako je smrt bliske osobe potresna, odlučujuća granična situacija ostaje vlastita smrt. Takva je situacija jedinstvena, ali i neiskustvena. Naime, smrt je događaj samo kada se radi o drugima. Vlastitu smrt ne možemo iskusiti jer s njom nestaje i subjekt iskustva. Možemo samo iskusiti strah ili bol prema smrti. Suočen s tom „točkom smrzavanja opstojanja“, čovjek se nalazi pred apsolutnim neznanjem. Jaspers nastavlja tvrdnjom:

„Ostalo je šutnja“ – ali čak i ako ne želim znati ono što ne mogu znati, u toj šutnji postoji pitanje. Ono ne traži odgovor, ni informaciju o tome što sam ja dok živim i umirem; to je radije izazov da živim i testiram svoj život s pogledom na smrt. (Jaspers 1970, 195)

Ovdje Jaspers naglašava da ta tišina nije praznina koju treba popuniti informacijama, nego je izazov za testiranje života. U ovome kontekstu, smrt djeluje kao ono što Jaspers naziva „zrcalo Egzistencije“. Ono funkcionira kao filter koji odvaja bitno od nebitnog. Pred samo suočavanje sa smrću, sve što je bilo u domeni modusa Opstojanja (od karijere, materijalnih posjedovanja, briga o svakodnevnim problemima...) postaje apsolutno nebitno, a ostaje samo ono što je učinjeno iz autentične Egzistencije. Jaspers o tome piše:

I činim to ponovno kada se podvrgnem zatočeništvu u opstojanju zbog gladi za životom, ljubomore, ponosa ili ambicije – fenomena kojima ću, kao osjetilno stvorenje, sigurno podleći na trenutke – a da u tim fenomenima ne pronađem put natrag k sebi. Istina je da što god se čini, čini se u svijetu, u opstojanju, i da je konačno i prolazno, te stoga beznačajno. Ali najbezazleniji čin, objektivno govoreći, može imati težinu esencijalnosti kada se u njemu pojavi Egzistencija. Smrt je tada zrcalo Egzistencije, jer u suštinski egzistencijalnom opstojanju svaki fenomen mora biti prolazan. (Jaspers 1970, 196)

Upravo zato što fenomen nestaje, Egzistencija se ne može „uhvatiti“ za njega kao za trajni predmet. Smrt kao zrcalo pokazuje da je jedini pravi predmet Egzistencije njezina sloboda i odluka u trenutku, a ne trajanje u vremenu. Jaspers kritizira pokušaj da se granična situacija smrti obavije lažnim utjehama. Prvo odbacuje racionalizacije koje logikom pokušavaju prevariti egzistencijalni užas. Primjer bi toga bili epikurejci – ako ja jesam, smrti nema, kad je smrt tu, mene nema. Drugo, Jaspers odbacuje dokaze o „osjetilnoj,

vremenskoj besmrtnosti“. On tvrdi da vjera u zagrobni život kao nastavak trajanja u vremenu oduzima smrti njezin granični karakter. Jer, ako smo sigurni u besmrtnost, onda je „užas ne-bitka izgubljen“, a time i prilika za autentičnost. U ovoj smo verziji pobijedili smrt, ali izgubili smo graničnu situaciju i priliku za ostvarivanje Egzistencije. Tako Jaspers piše:

Hrabrost pred licem smrti kao kraja svake stvarnosti koju mogu vidjeti i zapamtiti bit će svedena na minimum kada osjetilne koncepcije onostranog liše smrt njezinog graničnog karaktera, čineći je pukim prijelazom između oblika opstojanja. Užas ne-bitka tada je izgubljen. (Jaspers 1970, 197)

Prava hrabrost u graničnoj situaciji ne leži u nadi u onostrano, već u „umiranju istinito, bez samoobmana.“

Nakon kritike lažnih utjeha smrti, Jaspers produbljuje analizu konceptima dvostrukog straha i dvostruke smrti. Razlikuje strah od biološkog nestanka (Opstojanja) i strah od neautentičnosti (Egzistencije). Prvi je usmjeren na očuvanje biološkog života pod svaku cijenu, a drugi proizlazi iz mogućnosti da proživimo život kao neautentična Egzistencija. Jaspers tvrdi da dominacija biološkog straha vodi u propast Egzistencije: „Moja žudnja za životom relativizirat će moj egzistencijalni strah, uništiti moju Egzistenciju i izazvati bespomoćni strah od smrti“. S druge strane, autentična sigurnost Egzistencije omogućuje nam da držimo pod kontrolom biološki strah i pronađemo mir pred činjenicom smrti. Iz ove distinkcije proizlazi i koncept dvostruke smrti. Za Jaspersa, najstrašniji oblik smrti nije fizički nestanak, nego „neegzistencijalni opstanak“. To je stanje u kojem čovjek biološki živi, ali je duhovno mrtav, ne ostvaruje Egzistenciju, nema komunikacije ni potencijala. Jaspers to opisuje kao da sam umro „a tako moram živjeti vječno; ne živim, pa moja moguća Egzistencija trpi agoniju nemogućnosti umiranja. Mir radikalnog ne-bitka bio bi izbjavljenje od ovog užasa kontinuirane smrti.“ Nasuprot tome, fizička smrt užasava čovjeka samo u onoj mjeri u kojoj je „izdao svoj potencijal“. Ako je Egzistencija ostvarena kroz odluke i povijesno djelovanje, čovjek može osjećati mir pred smrću (Jaspers 1970, 198-201).

U završnom dijelu poglavlja, Jaspers prikazuje perspektivu u kojoj smrt prestaje biti prijetnja i postaje „utočište“. Uvodi distinkciju između smrti kao nasilnog „okončanja“ biološkog života i smrti kao mogućeg „dovršenja“ Egzistencije. Dok je život unutar

modusa Opstojanja uvijek obilježen napetošću i nedovršenošću, smrt paradoksalno nudi mogućnost cjelovitosti. Jaspers jasno pokazuje da nije riječ o čežnji za nestankom ili bijegom od života, nego o uvidu u kojem smrt gubi svoj „tuđinski karakter“. Tako Jaspers piše:

Njezina dubina znači da je odbacila svoj tuđinski karakter, da joj mogu pristupiti kao vlastitom temelju, i da u njoj leži dovršenje, iako dovršenje neshvatljivo po vrsti. Smrt je bila manje od života i zahtijevala je hrabrost. Smrt je više od života i pruža mi utočište. (Jaspers 1970, 201)

U najdubljim trenucima autentičnosti, Egzistencija može doživjeti smrt kao vlastiti temelj. Ona prestaje biti manje od života (što zahtijeva hrabrost), i postaje više od života (što pruža utočište).

Jaspers zaključuje poglavlje ukazujući na dinamičnu prirodu našeg odnosa prema smrti. Ne postoji jedna, statična, pozicija prema smrti. Naš je stav nužno povijesan i mijenja se kroz razvoj naše Egzistencije. Čovjek može istovremeno osjećati očaj pred ništavilom i povjerenje u bitak. Autor završava misao: „Samo je činjenica smrti uvijek ista. U graničnoj situaciji ona ne prestaje biti činjenica, ali je njezin oblik promjenjiv – ona je ono što sam ja u to vrijeme, kao Egzistencija.“ Dakle, iako je smrt objektivna činjenica, njezin egzistencijalni oblik ovisi o stupnju naše samosvijesti te postaje nerazdvojni dio povijesnosti same Egzistencije (Jaspers 1970, 201).

3.6.2. Patnja

Nakon analize smrti, Jaspers prelazi na drugu neizbježnu graničnu situaciju, a to je patnja. Kao i kod smrti, on započinje opisom patnje kao objektivne činjenice unutar Svijeta. Patnja je univerzalna i „nijedan čovjek ne može sagledati mnoštvo ljudskih patnji“ (Jaspers 1970, 201). Nitko nije pošteđen, bez obzira na razlike u mogućem intenzitetu patnje. Jaspers piše:

Patnja je ograničenje opstojanja, djelomično uništenje; iza svake patnje vreba sablast smrti. Istina je, postoje goleme razlike u vrsti i mjeri muke, ali u konačnoj analizi isto se može dogoditi svim ljudima, i svatko mora nositi svoj dio. Nitko nije u potpunosti pošteđen. (Jaspers 1970, 202).

Jaspers patnju određuje kao strukturu našeg bivanja, kao „ograničenje opstojanja“ i „djelomično uništenje“. Dok kod smrti imamo jasan kraj, kod patnje uočavamo proces u kojem Opstojanje biva suženo, reducirano i napadnuto dok život još traje. Iza svake patnje, prema Jaspersu, „vreba sablast smrti“. Posebnu težinu Jaspers pridodaje oblicima patnje koji ne samo da uzrokuju bol, nego ugrožavaju sam integritet ljudskosti. Riječ je o duševnim bolestima, senilnosti ili ropstvu. To su situacije u kojima se čovjek suočava s gubitkom vlastitog „ja“ bez umiranja, pri čemu je Egzistencija spriječena u tome da se ostvari posredstvom Opstojanja.

Nakon što je utvrđena neizbježnost patnje, Jaspers analizira instinktivnu reakciju čovjeka unutar Opstojanja. To je pokušaj bijega ili uklanjanja patnje. Sve dok čovjek djeluje kao da je patnja „izbježena, a ne definitivna“, on se ne nalazi u graničnoj situaciji. Jaspers piše:

Borim se protiv patnje na pretpostavci da se ona može ukinuti. Zapravo imam i nekog uspjeha u toj borbi, koja postaje uvjet ljudskog opstanka. Svatko sudjeluje u njoj; svatko, dokle god je pošten i sagledava situaciju, tražit će od sebe da vodi tu bitku s najvećim naporom, svim racionalnim i empirijski obećavajućim sredstvima. Uspjeh će, naravno, uvijek biti ograničen. Pa ipak, nastavljamo razmišljati u utopijskim okvirima da će nas, jednom kada biologija i medicina dosegnu svoje vrhunce, jednom kada politička umijeća dovedu do potpune pravde, one naučiti kako izbjeći svu bol, svu bolest, svu

ograničavajuću ovisnost. Smrt će tada biti poput bezbolnog gašenja svjetla, za kojom se niti ne čezne niti se od nje strahuje. (Jaspers 1970, 202).

Jaspers upozorava na ovu opasnost „utopijskog mišljenja“. To je stav da će napredak znanosti ili društvene pravde u potpunosti ukinuti patnju. To je stav koji nudi lažnu nadu i sprječava nas da se suočimo s nužnošću patnje. Kada se suoči s patnjom, neautentično Opstojanje pribjegava mehanizmima samoobmane. Jaspers to opisuje u odlomku:

...na primjer, kada ne dopuštam liječniku da mi kaže istinu, ne priznajem što me muči, ne vidim svoje fizičke i intelektualne nedostatke, nisam iskren prema sebi o svojoj stvarnoj socijalnoj situaciji. Unatoč svim mojim naporima da uklonim patnje, trebao bih imati granice njihove uklonjivosti jasno na umu; umjesto toga, odustajem ne samo od jasnoće nego i od racionalne i učinkovite borbe protiv svojih patnji kada ih u slijepom bijesu sve pripisujem tuđoj zlobi i gluposti te se tješim pasivnom mišlju da je sve što je potrebno za okončanje moje patnje uništenje krivaca. Ili, u slučaju drugog čovjeka, izbjegavam patnju držeći distancu, povlačeći se na vrijeme ako njegova bijeda postane neizlječiva. Tako, krutošću i prešućivanjem, produbljujem ponor koji zjapi između sretnih i onih koji pate. Postajem ravnodušan i bezobziran; štoviše, prezirem i konačno osjećam gnušanje prema patniku, baš kao što će neke životinje mučiti svoje bolesne sudrugove do smrti. (Jaspers 1970, 203).

Svi prethodno navedeni slučajevi primjer su izbjegavanja egzistencijalnog suočavanja s patnjom. S druge strane uočavamo proces „buđenja Egzistencije“. Ključna je teza da je patnja neizbježna i nužna za autentično postojanje. Jaspers piše o odnosu sreće i patnje:

Kada bi opstojanje bilo samo sreća, moguća Egzistencija ostala bi uspavana. Neobična je stvar da se puka sreća čini praznom. Baš kao što patnja uništava naše činjenično opstojanje, sreća se čini kao prijetnja našem unutarnjem bitku. Njoj je inherentan automatski prigovor podignut znanjem koje joj neće dopustiti da potraje. Da bi postala istinska sreća, mora biti ugrožena i obnovljena. Upravo iz brodoloma ustajem kao sretan čovjek. (Jaspers 1970, 203).

Dakle, „puka sreća“ ostavila bi Egzistenciju uspavanom. Dok patnja uništava Opstojanje, sreća prijeti autentičnoj Egzistenciji jer je „uspavljuje“ u zaborav. Istinska,

egzistencijalna sreća, moguća je tek nakon iskustva „brodoloma“. Autentičan odgovor na patnju u graničnim situacijama Jaspers naziva „usvajanjem patnje“. To nije pasivno trpljenje patnje, nego čin u kojem pojedinac preuzima odgovornost za patnju, pretvarajući vanjsku nužnost u unutarnju slobodu. Tada pitanja o pravednosti ili smislu patnje postaju suvišna. Takva autentična osoba bori se protiv patnje koliko god može, no kada je svedena na nemoć, zadržava unutarnju autentičnost i dostojanstvo. U tom procesu patnja nije slučajnost ili kazna, nego se transformira u fenomen Egzistencije koji je „ugrađen u apsolut“. Jaspers piše o tome kako se individualna patnja transcendirira u univerzalnu solidarnost:

Kada izvor same patnje postane ovisan, ona stječe neshvaćeni smisao. Ugrađena je u apsolut. Više nije slučajnost ta koja me osuđuje da budem napušten; moja patnja je fenomen Egzistencije u opstojanju. Sada, dok tražim transcendirajući izraz, mogu misliti da je vidjeti druge kako pate isto kao vidjeti ih kako pate umjesto mene, kao da je Egzistencija pozvana nositi tugu svijeta kao svoju vlastitu tugu. (Jaspers 1970, 204).

3.6.3. Borba

U analizi granične situacije Borbe (*Kampf*) nužno je započeti Jaspersovim uvidom prema kojem borba nije tek prolazno povijesno stanje, nego konstitutivni element ljudske zbilje. Jaspers piše: „ne mogu postojati bez da sudjelujem u njezinom stvaranju“ (Jaspers 1970, 204). Za njega je borba ontološka nužnost. Samim time što zauzimamo prostor u svijetu i težimo vlastitom ostvarenju, mi smo u sukobu s drugim Opstojanjima. Ovakav stav dekonstruira različite utopijske vizije koje obećavaju konačni svršetak svih konflikata. Wallraff primjećuje da različite ideologije (od pacifističkih, do kršćanskih i komunističkih) dijele egzistencijalno neostvarivu želju za erom u kojoj će „mačevi postati plugovi“ ili će „država odumrijeti“ (Wallraff 1970, 150).

Ovdje je ključno razlikovati dvije temeljne vrste borbe: nasilnu borbu za opstanak koja dominira u sferi Opstojanja i ljubavnu borbu koja pripada sferi Egzistencije. Granična situacija nastaje iz nemogućnosti da se potpuno izuzmemo iz nasilne borbe. Jaspers se fokusira na tri temeljne vrste „nasilne borbe“ koje odgovaraju razinama „svijeta za nas“ (Wallraff 1970, 150).

Prva se manifestacija granične situacije borbe odvija na razini Opstojanja. Ovdje borba nije posljedica zle volje, nego nužna nuspojava naše biološke i empirijske situiranosti u ograničenom svijetu. Jaspers to jasno opisuje: „moje postojanje kao takvo lišava druge, baš kao što oni lišavaju mene“ (Jaspers 1970, 206). Samim time što živimo u prostoru i vremenu, mi smo u neprestanoj konkurenciji s drugima. Ovakvu zadanost Wallraff precizira kroz svakodnevne primjere: na razini Opstojanja, sukob je neizbježan jer živjeti znači zauzimati prostor koji bi netko drugi mogao zauzeti, trošiti resurse dok drugi oskudijevaju ili zauzimati društvene položaje na koje pretendiraju i drugi. Na toj razini, borba je „nasilna“ jer je određena snagom i nužnošću održanja, bez obzira na etičke intencije subjekta.

Mnogi su privilegirani slojevi često ignorirali ovu borbu jer je nisu osjećali izravno. No, tek ih velike krize (poput rata ili ekonomske krize) podsjetite na ovu neizbježnost stvarnosti. No, čak i da odemo korak dalje, „više vrijednosti“ poput kulture ili znanosti počivaju na „prisilnoj eksploataciji“. Zajednice poput obitelji ili sveučilišta postoje samo zato što je negdje drugdje vođena i dobivena temeljna borba za sigurnost i resurse. Neuspješni pokušaji rješavanja ovoga temeljnoga sukoba jesu pacifizam, legalizam i

naivna arbitraža. Pacifizam konačno vodi u mučeništvo ili prepuštanje vlasti najgorima, što smo imali prilike vidjeti mnogo puta u povijesti. Legalizam regulira zakonima temeljnu borbu za moć, no ne može ju konačno dokinuti. Naivna arbitraža nikada ne može riješiti sukobe temeljnih i iracionalnih vrijednosti (Wallraff 1970, 151-153). U slučaju nasilne borbe za opstanak, drugi čovjek za nas prestaje biti Egzistencija. On postaje puka „priroda“ ili „objekt“ koji treba ukloniti, nadmudriti ili iskoristiti. Tragičnost ove granične situacije jest u tome što nas nužnost preživljavanja prisiljava da drugoga dehumaniziramo kako bismo sebe sačuvali (Jaspers 1970, 204).

Druga se razina očitovanja borbe odvija u sferi Duha. Ovdje se sukob seli s područja biološkog opstanka na polje ideja, vrijednosti i intelektualnih sustava. U svom idealiziranom i čistom obliku, borba bi unutar Duha trebala biti produktivna: to je prostor *agona* u kojem se kroz debatu, sučeljavanje i kritiku nastoji dosegnuti jedinstvo smisla. U tom „carstvu ideja“, barem teorijski, ništa se ne uništava. Jedna ideja ne dokida drugu na fizički način, nego je nadopunjuje ili korigira u vječnom kretanju spoznaje. Međutim, izobličenje intelektualne borbe je neizbježno. Budući da Duh ne lebdi u praznom prostoru, nego je uvijek utjelovljen u konkretnom Opstojanju, u njega prodiru interesi nižih razina, poput želje za moći, prestižem, novcem ili slavom. U takvim trenucima argumentacija prestaje biti potraga za istinom i postaje oružje. Duh se tada instrumentalizira i postaje jednako brutalan kao i sirova borba za biološko preživljavanje na razini Opstojanja (Wallraff 1970, 153-154).

Konačno, postoji borba Egzistencije sa samom sobom. Egzistencija nam nije dana, nego se ostvaruje. Jaspers piše da je Egzistencija „proces samostvaranja, koji je borba sa samim sobom“. Ovo je svakodnevna borba unutar nas samih, protiv nižih impulsa poput lijenosti, neiskrenosti, kukavičluka ili izbjegavanja odgovornosti. To je borba Egzistencije da disciplinira i pravilno usmjeri Opstojanje, Svijest i Duh (Wallraff 1970, 154-155).

Granična situacija Borbe suočava nas s činjenicom da ne možemo ostati „čisti“. Ne možemo živjeti, a da nismo krivi za nečije isključenje ili patnju. Konačni zaključak jest da je „Kampf neizbježan... gdje on živi, sukob je sveprisutna stvarnost“. Ovakav zaključak nas podsjeća na Heraklitovu istinu o ratu kao ocu svih stvari (Wallraff 1970, 155). Svrha je ove granične situacije razbijanje iluzija o lakom životu i buđenje Egzistencije. Spoznaja da je nasilna borba neizbježna u Opstojanju tjera nas da u sferi

Egzistencije tražimo ljubavnu borbu. Prisiljava nas i na spoznaju da postojati znači boriti se i postavlja nam egzistencijalno pitanje: kako i za što ćeš se boriti? Odgovor na to pitanje će definirati našu autentičnost.

3.6.4. Krivnja

Od svih graničnih situacija, Krivnja (*Schuld*) možda je najdublja i najosobnija situacija na koju nailazimo jer izvire iz naše vlastite slobode. Mogli bismo puno lakše podnijeti granične situacije koje dolaze izvana, poput, patnje, smrti i borbe, kada bismo bili sigurni u vlastitu moralnu ispravnost. Jer, iako svijet može biti okrutan, „ja“ mogu ostati čist i neokaljan. Takav se san može pratiti u stoičkim mudracima ili u priči o Jobu prije nego što ga je Bog stavio na kušnju (Wallraff 1970, 155-156). No Jaspers tvrdi da je ideal moralne čistoće iluzija i da je Krivnja neizbježna.¹⁴² Njegovim riječima: „svaki čin ima posljedica u svijetu koje su mu u trenutku djelovanja nepoznate. Onaj koji djeluje boji se tih posljedica jer zna da mu se pripisuju, predvidio ih ili ne“ (Wallraff 1970, 156). Mi, kao konačna bića koja djeluju u složenom Svijetu, nikada ne možemo u potpunosti kontrolirati posljedice svojih djela. Naša namjera može biti plemenita, no ništa ne garantira da će ishod biti povoljan. Wallraff daje dva primjera. Prvi se odnosi na savjesnog kirurga koji počinu slučajnu pogrešku s fatalnim ishodom za pacijenta. Taj će kirurg neizbježno osjetiti težak teret krivnje. Drugi se tiče sposobnog i dobronamjernog profesionalnog vozača koji pregazi nepažljivog pješaka. Čak i ono što nismo namjeravali, može nam se s pravom pripisati (Wallraff 1970, 156).

Krivnja je sveprisutna na mnogo razina. Čak i da za polazište imamo savjesnog i moralnog pojedinca koji je sve stvorio svojim radom i koji nije doživio graničnu situaciju krivnje kao u gornjim slučajevima (kirurg i profesionalni vozač), ne možemo se osloboditi krivnje. Jer unatoč našoj osobnoj ispravnosti, naše blagostanje često počiva na temeljima koji su moralno problematični. Hrana, odjeća, sigurnost, tehnologija... počivaju na neizrecivom trudu nekvalificiranih, slabo plaćenih i često izrabljivanih radnika. Naša sigurnost i prosperitet često su plaćeni ratovima, političkim igrama i eksploatacijom tuđih resursa. Jaspers ovo opisuje: „To što u svom postojanju dopuštam svoje životne uvjete – koji su borbe i patnje drugih – čini me krivim što živim od eksploatacije“ (Jaspers 1970, 215). Htjeli mi to priznati ili ne, naša osobna „nevinost“ je iluzija. Upleteni smo u nepravdu samim time što smo dio sustava koji proizvodi nepravdu.

¹⁴² Neizbježnost krivnje proizlazi iz činjenice ljudske slobode koja se ostvaruje u konačnom svijetu. Budući da smo slobodni, odgovorni smo za posljedice svojih djela. Budući da smo konačni, nikada ne možemo u potpunosti predvidjeti ili kontrolirati te posljedice. Krivnja je, dakle, neizbježna posljedica slobodnog djelovanja (Thornhill 2002, 57-58).

A posljedica toga je krivnja. Ovaj posljednji aspekt krivnje proizlazi iz onoga što smo nazvali „povijesna određenost“. Konačno, Wallraff se oslanja na Jaspersovo pisanje o Kantu i Augustinu kako bi pokazao strategiju krivnje koja se tiče našeg unutarnjeg svijeta. Kao što Kant piše „Stvarna moralnost djela, ostaje potpuno skrivena od nas... Uvijek skriveni motiv“. Čak i kada su naše namjere i posljedice tih namjera najpozitivnije, nikada ne možemo biti sigurni u čistoću motiva koji su ih pokretali. Augustin je navodio primjere kada je običnu znatiželju pretvorio u „žed za znanjem“ i istraživanjem ili kada bi činio dobro djelo, ali zato da bi nas drugi voljeli, cijenili i poštovali (Wallraff 1970, 156-157). Jaspers naglašava da se autentičnost ne postiže bijegom u lažnu čistoću: „Čistoća duše je istina Egzistencije, ali postojeća Egzistencija mora riskirati i ostvariti nečistoću kako bi – uvijek s krivnjom – poduzela beskonačan zadatak vlastitog pročišćenja“ (Jaspers 1970, 216).

No, kako Wallraff pokazuje, postoji još nekoliko načina i strategija bijega koje bismo mogli pokušati iskoristiti kako bismo sačuvali iluziju nevinosti. Suočeni smo s antinomijom iz svakodnevnoga života: „ako sam pristran prema svojim, zanemarujem opću dobit. Ali kada naučim tretirati sve ljude kao što tretiram svoga brata, tada sam osuđen što tretiram svog brata kao što tretiram sve ljude“ (Wallraff 1970, 157). Ovdje uočavamo dva suprotstavljena, ali jednako valjana moralna zahtjeva. Jedan govori o vjernosti onima koji su nam najbliži, a drugi govori da bismo trebali tretirati sva bića jednako. Oba zahtjeva je nemoguće zadovoljiti, a koji god zahtjev da pratim upadam u neku vrstu krivnje. Ako favoriziram „brata“, kriv sam za nepotizam. S druge strane, ako svoju obitelj tretiram kao i potpune strance, gdje je tu ljubav? Neki će možda pokušati zadržati nevinost tako da se povuku, kao eremiti. No, Jaspers upozorava da je to samo druga vrsta krivnje: „Ali i samo nedjelovanje je vrsta djelovanja. To je djelovanje propuštanjem i ono ima posljedice... Ako mogu učiniti nešto, a ne učinim, kriv sam za posljedice svog nedjelovanja“ (Jaspers 1970, 216).

Nečinjenje ničega znači zanemarivanje vrijednih ciljeva. Krivi smo za djelovanja kao i za propuste. Možda treba jednostavno prihvatiti situaciju takvom kakvom jest i prihvatiti da se stvari ne mogu promijeniti. No, ovo je odricanje od slobode i odgovornosti i to nas čini bespomoćnima. Ovo je poricanje i vodi u fatalizam (Wallraff 1970, 157-158). Postoji još mnogo načina na koje ljudi izbjegavaju krivnju, no poanta je najbolje sažeta u tvrdnji: „Nije moja krivnja što sam kriv“ (Wallraff 1970, 158). Koja je, onda, svrha ove spoznaje?

Ona nije tu kako bi nas paralizirala u očaju, nego da sruši moralnu oholost i pravednost koju si pripisujemo. Za našu Egzistenciju, ova je spoznaja stvar svakodnevnog iskustva i tek kad priznamo da smo svi upleteni u krivnju, otvara se prostor za autentičnu Komunikaciju. To više nije debata s „visoka“, nego „ljubavna borba“ koja se temelji na međusobnom razumijevanju i solidarnosti u zajedničkoj ljudskoj situaciji.¹⁴³ Upravo ta nemogućnost da ikada konačno riješimo problem krivnje (kao i probleme smrti, patnje i borbe) ukazuje nam da rješenje ne leži unutar Svijeta. Bilo da tražimo trajanje u smrti, sigurnost u borbi ili nevinost u krivnji, mi tražimo nešto što Svijet apsolutno ne može pružiti. Svi ti pojedinačni neuspjesi nas vode do onoga što Jaspers naziva brodolomom. To nije nova, peta granična situacija, nego uvid u upitnost cjelokupnog postojanja. Riječ je o spoznaji da u Svijetu ne možemo pronaći konačni mir ni „fiksirati“ vječnost. Upravo taj slom svake iluzije o „dovršenosti“ ili savršenstva u svijetu postaje mjesto u kojemu se Egzistencija otvara prema Transcendenciji.

¹⁴³ Priznanje vlastite krivnje ne vodi u očaj već u solidarnost s drugim ljudima (ili drugim Egzistencijama). Egzistencija se otvara za autentičnu komunikaciju u kojoj drugi postaju suborci u zajedničkoj „ljubavnoj borbi“ (Peach 2008, 60-62).

3.6.5. Granična situacija upitnosti cjelokupnog postojanja

Jaspersov pojam brodoloma ne označava običnu katastrofu ili kraj svih nastojanja. On ima dvostruku narav. S jedne strane, on je nestajanje svake sigurnosti i oblika u kojem bismo htjeli fiksirati istinu. S druge strane, upravo to nestajanje postaje šifra Transcendencije. Dok god Svijet stoji čvrsto zatvoren u svojoj logičkoj savršenosti, on sakriva Transcendenciju. Tek kada Svijet počne pucati u antinomijama, kroz te pukotine prodire Transcendencija. Brodolom je cijena koju moramo platiti za susret s onime što je onkraj Svijeta. Jaspers opisuje brodolom: „u svakoj graničnoj situaciji, tlo je uklonjeno ispod mojih nogu. Opstojanje, kada se promatra kao empirijsko, ne može se shvatiti kao fiksni i stabilni kontinuitet“ (Wallraff 1970, 158). Granična situacija nam oduzima svaku sigurnost i Opstojanje se pokazuje kao krhko, prolazno ili nepouzđano. Cjelokupno postojanje dolazi pod upitnost i to „znači nemogućnost pronalaženja mira unutar postojanja kao takvog“ (Wallraff 1970, 159).

Taj egzistencijalni osjećaj sloma istovjetan je intelektualnoj spoznaji antinomične strukture. Antinomija je termin koji Jaspers preuzima od Kanta, a označava nerješivo proturječje na koje naš razum nailazi kada pokušava misliti o cjelini stvarnosti. Antinomije nisu obične greške u razmišljanju, nego su „granični znakovi“ koji pokazuju točku gdje naš razum udara u zid i gdje njegova moć prestaje. Da bismo ovo pojasnili, koristit ćemo Wallraffovu rečenicu: „kontradikcije su za antinomije ono što su problematične situacije za krajnje situacije“ (Wallraff 1970, 159). Obične, „problematične situacije“ su svakodnevni rješivi problemi, a krajnje su situacije nerješive strukture života kao smrti, patnje, krivnje itd. Kontradikcije su svakodnevna, lako rješiva, logička proturječja, a antinomije su temeljna i nerješiva proturječja samog uma. Konkretna nas problematična situacija može gurnuti u svijest o graničnoj situaciji. Isto nas tako, konkretno logičko proturječje u filozofskom razmišljanju može dovesti do granice u kojoj uviđamo nerješivu antinomiju samog razuma. Na neki način, antinomije su „granične situacije“ samoga mišljenja. Svrha je antinomija da nam na najrigorozniji mogući način dokažu granice razuma. Kada doživimo brodolom u graničnoj situaciji, onda gubimo tlo pod nogama i to osjećamo, no kada shvatimo antinomiju, mi to „znamo“. Antinomija je intelektualno shvaćanje da ne možemo spoznati cjelinu stvarnosti. Oba

iskustva, i egzistencijalno i intelektualno, otvaraju prostor za filozofsku vjeru (Thornhill 2002, 76-78).

Jaspersova fascinacija „brodolomom“ nije samo moderna egzistencijalna tema, nego je duboko ukorijenjena u njegovu proučavanju Nikole Kuzanskog. Upravo je Kuzanski utemeljio metodu dolaska do Apsoluta kroz spoznaju vlastitog neuspjeha. U svom djelu *Veliki filozofi*, Jaspers se usredotočuje na temeljni koncept koji se naziva „učeno neznanje“ (*docta ignorantia*). Nužno je stoga definirati što taj pojam označava, iako će o njemu će biti riječi i u kasnijim poglavljima. Za Jaspersa, *docta ignorantia* nije puko neznanje (*Unwissenheit*) koje proizlazi iz nedostatka obrazovanja, nego je stanje koje nastupa na vrhuncu racionalnoga napora. Kako Jaspers navodi Kuzanskog: „Bit znanja je u tome da znamo da ne znamo (*scire se ignorare*). (...) Što je čovjek učeniji, to će više znati da ne zna. To je *docta ignorantia*“ (Jaspers 1966, 118). Ovo neznanje nije odustajanje ili put u agnosticizam, nego je rigorozna metoda. Jaspers kao primjer navodi odlomak u kojem Kuzanski svoje otkriće opisuje kao „dar s visina“:

„Sada primi ono što sam dugo tražio različitim putovima, ali pronašao tek dok sam bio na brodu, vraćajući se iz Grčke; mislim da je to bio dar s visina, od Oca svjetlosti od kojeg dolazi sve najbolje, da sam bio naveden shvatiti neshvatljivo na neshvatljiv način u spoznaji neznanja, nadilaženjem (per transcendum) neuništivih istina onako kako su one poznate na ljudski način.“
(Jaspers 1966, 120).

Za Jaspersa, brodolom je upravo iskustvo udarca u „zid“ koji mišljenje ne može probiti.¹⁴⁴ Taj „zid“ je, kako Jaspers pojašnjava Kuzanskog „omeđen podudarnošću kontradikcija“ i predstavlja „zid Raja“ unutar kojeg Bog prebiva (Jaspers 1966, 122-123). Dakle, brodolom nije kraj filozofije, nego je sama metoda transcendiranja. Tolvajčić također potvrđuje ovu vezu, ističući da je pojam „učenog neznanja“ kod Kuzanskog „temeljna značajka“ Jaspersove vlastite metafizike (Tolvajčić 2021, 165-166).

¹⁴⁴ Nije slučajno što Jaspers, kao i Kuzanski koristi pojam „zida“. O graničnim situacijama govori na ovaj način: „One su poput zida u koji udaramo, zida o koji doživljavamo brodolom“ (Jaspers 1970, 178).

3.6.6. Reakcije na antinomije

Nakon što smo otkrili da je temelj našega postojanja antinomičan, što nam je činiti? Wallraff iznosi dvije temeljne mogućnosti u Jaspersovoj misli: bijeg i suočavanje (Wallraff 1970, 161-163).

Započet ćemo sa strategijama bijega kojima se koristi um kada ne može ili kada se ne želi suočiti s ovom tvrdnjom. Prvi je „dogmatski bijeg“ i on predstavlja reakciju akademskog ili zdravorazumskog uma. Kaže nam da se čovjek „tvrdooglavo i dogmatski drži onoga što smatra strogom dosljednošću... mentalno izolira sukobljene stavove... ignorira ono što se ne može asimilirati...“. Kada naiđemo na antinomiju, dogmatski je bijeg ne rješava, nego je prikriva raznim intelektualnim trikovima. Jaspers to ovako opisuje: „Načela su tu da me oslobode od promišljanja stvari do kraja“ (Jaspers 1970, 220). Čovjek se pretvara da proturječje ne postoji, no na kraju ga stvarnost ipak sustigne i onda se „panično izgubi“ (Wallraff 1970, 163). Druga je vrsta bijega „kolaps u ništavilo“. Osoba završava bez ikakvog stajališta „kao rezultat potpunog zamagljivanja svih značenja... Umjesto da oblikuje vlastitu „ljusku“ (*Gehäuse*), traži gotov položaj i počiva u autoritativnoj mirnoći crkve, ili... među učenicima nekog proroka“ (Wallraff 1970, 163). Ovo je sudbina onoga koji je slomljen antinomijama i izgubio je vjeru u vlastiti um. Bijegom od odgovornosti, odriče se vlastite slobode i traži spas u vanjskim autoritetima.¹⁴⁵ Treća je vrsta bijega „naivno ignoriranje“ proturječja stvarnosti ili pak bijeg u cinizam. Onaj koji se ne uspije snaći u antinomičnim sukobima „nije u stanju popustiti i prilagoditi se promjenama...“. Wallraff takvu osobu naziva „apostolom dosljednosti“ koji, ignorirajući proturječja stvarnosti, postaje nesposoban za život. Druga je opasnost bijeg u cinizam jer onaj tko shvati da je sve proturječno može to iskoristiti. Takva osoba postaje makijavelist koji koristi argumente kako bi postigao svoje ciljeve jer „ionako nema prave istine“ (Wallraff 1970, 164).

No, put je filozofa drugačiji i on se nalazi u suočavanju s antinomijama. One se mogu pokazati „kao izvor snage“. Šok suočavanja s granicom nas tjera da tražimo ono što je izvan granice i može „nadahnuti i ojačati volju u njezinoj borbi da se približi jedinstvu“.

¹⁴⁵ Ove strategije bijega su primjeri onoga što Jaspers naziva ljuska ili *Gehäuse*. Mogući prijevodi su još: oklop, ljuštura. To su zatvoreni svjetonazori koje pojedinac gradi kako bi se zaštitio od nesigurnosti autentične Egzistencije. Antinomije razbijaju takve „ljuske“ i prisiljavaju Egzistenciju na suočavanje sa stvarnosti (Salamun 2022, 70-72).

Proturječja se ne rješavaju stvarajući nove teorije, nego se „nadrastaju“ u egzistencijalnom činu. Rješenja antinomija „postoje kao živi činovi, beskrajni i zagonetni...“ Ovakva je reakcija moguća i Jaspers se oslanja na tri načina filozofske hrabrosti. Prva je Sokratova reakcija, koji je shvatio da su antinomije „prepreke koje odvrćaju slabe, a stimuliraju jake“. U ovom slučaju granica nije kraj, nego početak pravog istraživanja. Druga je spremnost u prepoznavanju antinomije kao znaka intelektualnog poštenja, a to je preduvjet Egzistencije. Filozof koji je utjecao na Jaspersa ovdje je Nietzsche.¹⁴⁶ Vjerovanje u jednu jednostavnu i neproturječnu istinu oblik je nepoštenja. Treća je reakcija povezana s Kantom. Antinomije „pripremaju put za spekulativni Um“ time što nam pokazuju granice znanstvenog razuma. Tada počinjemo koristiti drugu sposobnost – Um, koji se ne bavi objektima, nego „idejama“ (Wallraff 1970, 164-165).

Jaspersova analiza graničnih situacija pokazuje da one nisu rješivi problemi, nego neizbježne strukture samog postojanja. Njihova je uloga da razbiju naše svakodnevne iluzije o sigurnosti i uzrokuju „brodolom“ u kojem se „tlo uklanja ispod naših nogu“. Jaspers piše:

„Kao Egzistencija mogu doći k sebi samo u graničnoj situaciji antinomija. Nikakva objektivna, neovisno postojeća valjanost ne oslobađa Egzistenciju od istinskog bavljenja onim čime se mora baviti izvorno. (...) Antinomičnost postojanja je granična situacija koja uništava apsolut kao postojeću objektivnost u svakoj vrsti znanja. (...) Budući da istinski bitak doživljavamo samo u graničnoj situaciji ili nikako, svijet bez antinomija, onaj u kojem bi apsolutna istina objektivno postojala i trajala, značio bi da je Egzistencija prestala postojati – a s njom i bitak u postojanju kojem se transcendencija može učiniti osjetnom. (Jaspers 1970, 220)

Taj je egzistencijalni slom odraz antinomične strukture stvarnosti u kojoj razum doživljava „intelektualni brodolom“. No, posljedica takvog brodoloma nije očaj ni nihilizam, nego rušenje oholosti razuma koji je mislio da može spoznati sve. U tom trenutku tišine, gdje prestaje „znanje“ o svijetu, otvara se prostor za filozofsku vjeru.

¹⁴⁶ Jaspers je u Nietzscheu vidio primjer filozofa čija je misao ustrajala u napetosti proturječja bez bijega u „ljusku“. Nietzscheova hrabrost da prihvati antinomičnu strukturu stvarnosti je najviši oblik intelektualnog poštenja (Thornhill 2002, 78-80).

Jaspers se ovdje nadovezuje na Kanta i njegov uvid o postavljanju granica razumu kako bi ostavio mjesta za vjeru, no ide i korak dalje. Za Jaspersa, svijet koji je u brodolomu izgubio svoju samorazumljivost, sada dobiva novu funkciju. On postaje proziran ili transparentan. Pukotine svijeta koje ostaju nakon brodoloma prestaju biti objekti i postaju putokazi prema onome što se ne može izreći. Upravo taj novi način govora bitka uvodi nas u ono što Jaspers naziva šiframa Transcendencije.

3.7. Šifre transcendencije

Nakon što smo utvrdili da se Egzistencija budi u graničnim situacijama, Jaspers nam sada otkriva drugi put prema Transcendenciji. Ponovimo, Jaspers je Transcendenciju definirao kao sveobuhvatni bitak koji izmiče pojmovnim određenjima i kao ono Obuhvatno u rascjepu subjekta i objekta. Njegovo je shvaćanje da Transcendencija ljudima progovara kroz svojevrzne „šifre“, a metafizika je „pismo“ tih šifri (Jaspers 2012, 25). U ovom ćemo poglavlju ukratko ponoviti neke od osnovnih pojmova i „rasvijetliti“ pojam „šifri“ Transcendencije. Prema Jaspersu, postoje dva temeljna, no različita puta kojima se Egzistencija otvara prema Transcendenciji. Prvi smo analizirali u vidu graničnih situacija; to su neizbježna životna iskustva poput patnje, krivnje i smrti koja uzrokuju „brodolom“. U tišini koja nastaje nakon sloma, ne dolazimo u direktan kontakt, nego naslućujemo prisutnost Transcendencije. Drugi način je suptilniji i manje dramatičan, a to je tumačenje „šifri“. Ovdje cijeli Svijet postaje „jezik Božji“ u vidu simbola u prirodi, umjetnosti i povijesti koji ukazuju na onu stvarnost koja ih nadilazi. Ovdje je ključno primijetiti distinkciju između simbola i šifre. Simbol obično podrazumijeva odnos u kojem A predstavlja B. Na primjer, vaga predstavlja pravdu; znamo što je A i znamo što je B. Kod šifri je drugačije. Znamo što je A (npr. zvijezde na nebu, klasična glazba, smrt bližnjega), ali B (Transcendencija) je nepoznatljivo. Zato šifra ne „objašnjava“ Boga, nego ga čini prisutnim (Hoffman 1957, 107).

Jedan od najvažnijih aspekata Egzistencije jest njezina otvorenost za komunikaciju. Egzistencija je usmjerena prema drugoj Egzistenciji i jedino je tada moguća. Mi postajemo svjesni sebe kao slobodnog i jedinstvenog bića tek u susretu s Drugim. Bez tog odnosa ostajemo samo na razini potencijala. Komunikacija, dakle, nije dodatak Egzistenciji, nego uvjet za njezinu mogućnost (Tolvajčić 2012, 121). U trenutku naše najdublje autentičnosti i slobode, ondje „gdje sam uistinu ja sam“ doživljavamo da mi nismo izvor te slobode, nego da smo „darovani“. Egzistencija nije bitak po sebi već je „upućena na Apsolutno Drugo koje je njezin izvor“ (Tolvajčić 2012, 121). To Apsolutno Drugo jest Transcendencija. Ona se „pojavljuje Egzistenciji samo kada se svijet ne uzima kao totalitet svega“. Ako gledamo na Svijet kao čvrstu i samodostatnu cjelinu, on postaje veo iza kojega se Transcendencija skriva. No, ako gledamo svijet kroz stav filozofske vjere i shvatimo da je „pojava“ on postaje proziran. Upravo je Um ona sposobnost koja

nam omogućuje da Svijet gledamo kao otvoreni sustav simbola i koji nas potiče da tražimo vezu između naizgled nepovezanih šifri. Time cijeli Svijet postaje „jezik Transcendencije“, a riječi su toga jezika šifre (Tolvajčić 2012, 122). Jaspers u trećem tomu svoje knjige *Filozofija* navodi tri „jezika“ Transcendencije. Prvi je neposredni jezik koji se događa u konkretnom, povijesnom iskustvu i ne može se generalizirati. Drugi jezik nastaje kada to iskustvo iz konkretnoga prenesemo u komunikaciju, a riječ je o jeziku mitova i religija. Konačno, treći je spekulativni jezik filozofije, koji nastaje kada mišljenje postane svjesno da ne može spoznati Transcendenciju kao objekt. Onda počinje koristiti pojmove (bitak ili „Jedno“) kao šifre kako bi „rasvijetlilo“ ono neizrecivo (Jaspers 1971, 113-118).

Mnoge stvari u Svijetu koje su bile samo objekti, sada postaju simboli Transcendencije. Čin „dešifriranja“ postaje istinski metafizički čin. Gledajući na taj način, filozofija postaje umijeće čitanja tragova Transcendencije u Svijetu.

Ova se sposobnost čitanja Svijeta kao „jezika šifri“ temelji na onome što Jaspers zove „transcendirajućim mišljenjem“. To je misaoni čin kojim uviđamo da je naša spoznaja zarobljena unutar „rascjepa subjekt – objekt“ (Tolvajčić 2009b, 365). Budući da je svaka spoznaja o nekom partikularnom objektu, mi nikada ne možemo spoznati cjelinu stvarnosti ili Obuhvatno. Ovaj uvid nam ne donosi novo znanje, nego „otvara beskonačne mogućnosti pojave predmeta za nas i ujedno omogućuje da postane transparentnim svaki predmet“.¹⁴⁷ On čini da Svijet postane „transparentan“ i otvara u nama „sposobnost da u pojavi možemo slušati ono što zapravo jest“ (Jaspers 2012, 23). Ovo je ujedno i najbolji opis čitanja šifri. To je umijeće slušanja onoga što „zapravo jest“ u onome što se „pojavljuje“. Ono što zapravo jest uistinu jest Transcendencija, a ono što se pojavljuje jest Svijet.

No, za Jaspersa, šifre nisu samo pojave u prirodi, povijesti ili umjetnosti, nego i velike metafizičke teorije. Tako Platonova teorija o idejama ili Spinozina (čiji je Jaspers bio obožavatelj) o supstanciji nisu neuspjeli pokušaji objašnjavanja stvarnosti. Dapače, oni su „šifre Transcendencije“ – simbolički sustavi koje su veliki filozofi stvorili iz svojega egzistencijalnog iskustva „prisutnosti Obuhvatnog“. Njihova uloga nije da nam donesu

¹⁴⁷ U originalu je umjesto „predmeta“ termin „bića“, no smatram da je ovo bolje za jasnoću.

objektivno znanje, nego da našu Egzistenciju potaknu na vlastito transcendirajuće mišljenje (Jaspers 2012, 26).

Međutim, ovdje leži i najveća opasnost. Jaspers upozorava da „smatrati objekt kao takav pravim bitkom, to je bit svake dogmatike, a smatrati simbole realnim kao materijalnu tjelesnost, to je posebice bit praznovjerja“ (Jaspers 2012, 26). Dakle, autentično čitanje šifri zahtijeva stalno prisutnu svijest o njihovoj nesavršenosti. Mi moramo koristiti objekte (poput misli, simbola, riječi) kako bismo mislili o neobjektivnom, no onda ih moramo „opozvati kao predmetni sadržaj kako bi se stekla svijest o Obuhvatnom“. To je čin u kojem se objekt pred našom Sviješću „ruši i u uništavanju ostavlja za sobom čistu prisutnost Obuhvatnoga.“¹⁴⁸ Takav gubitak čvrstoga objekta prolazak je kroz „prividno Ništavilo“ koji ne pada u nihilizam, nego je prilika za „uzlet“ u „prostor za slobodu“ pravog bitka.

Svrha čitanja šifri, kako ističe Boško Pešić u knjizi *Portreti filozofije: Heidegger, Jaspers, Arendt*, nije spoznaja nekog vanjskog predmeta, nego rasvjetljavanje vlastitog konkretnog postojanja u vremenu i povijesti. Prema Pešiću, Egzistencija „kao svjetskopovijesno čovjekovo zbivanje... odjek svog bitka čita tek putem šifri. Samim time, povijesno iskustvo... nikada ne može biti istovjetno nekom drugom... moć čitanja šifri egzistencije rasvjetljava njeno tubivanje u vremenu“ (Pešić 2019, 83).¹⁴⁹ Svaki put kada protumačimo neku šifru, ne učimo samo o predmetu, nego o sebi. Otkrivamo kako ta šifra Transcendencije „odjekuje“ u našoj Egzistenciji – ovdje i sada. Zato je čitanje šifri nešto jedinstveno i neponovljivo. Naša Egzistencija ne može direktno spoznati Transcendenciju, stoga tumači „odjeke“ Transcendencije koje pronalazi u šiframa unutar Svijeta. Ovdje dolazimo do ključne karakteristike šifri – njihove dvosmislenosti. Šifra nikada nije jednoznačna. Uzmimo za primjer priču o Abrahamu koju smo spominjali kod Kierkegaarda kao šifru, ili primjer teške bolesti. Prema Jaspersu, ona nema jedno fiksno i objektivno značenje koje vrijedi za sve na isti način. Za nekoga bolest može biti šifra Božje kazne, za drugoga šifra prolaznosti, a za trećega biološka i genetska neminovnost. Jaspers ne kaže da postoji „točan“ odgovor, nego da svojim odgovorom stvaramo svoju

¹⁴⁸ Proces „rušenja“, u originalu: *Widerruf*. To je misaoni čin rušenja predmetnosti. Nakon što smo mislili o Transcendenciji kroz predmet ili šifru, moramo svjesno negirati objektivni karakter te šifre. U suprotnom postoji velika šansa da padnemo u idolatriju (Peach 2008, 46-48).

¹⁴⁹ Koristeći terminologiju ovoga rada, Pešićev pojam „bitka“ ovdje se odnosi na Transcendenciju kao krajnji izvor, dok je „tubivanje“ ekvivalent za Jaspersov pojam Opstojanja (*Dasein*).

istinu i pokazujemo tko smo. Osoba „A“ i osoba „B“ mogu pročitati priču o Abrahamu, no poruka se rađa u susretu šifre i konkretne osobe koja ju tumači. Osoba „A“ i osoba „B“ imaju različita Opstojanja. Prisjetimo se da Opstojanje uključuje našu povijesnu situaciju, osobnu biografiju, psihološko–emocionalni sklop i životnu situaciju. Drugačije će šifru o Abrahamu shvatiti student filozofije od vjernika koji prolazi kroz krizu vjere ili bilo kojega drugog Opstojanja da uzmemo za primjer. Dakle, poruka šifre se ne nalazi samo u njoj samoj, nego i u „odjeku“ koji ona stvara u jedinstvenoj Egzistenciji. Pešić citira Jaspersa „čitanje šifri ima smisao znanja o bitku u kojemu bitak tubivanja i bitak slobode postaju identični, a da, takoreći, za dublji pogled mašte ne bude ni jednog ni drugog, nego oba temelja“ (Pešić 2019, 83). U čitanju šifri moja konkretna povijesna situacija, Opstojanje, prestaje biti samo slučajna činjenica, a moja Egzistencija nije apstraktna mogućnost. U tom autentičnom trenutku čitanja šifri, nestaje raskorak između Opstojanja i Egzistencije. Umjesto podjele doživljavamo jedinstvo – shvaćamo da su Opstojanje i Egzistencija dva „temelja“ našeg cjelovitog postojanja ili „bitka koji smo mi“. Pešić dalje objašnjava da sloboda odluka nije ništa drugo nego priprema za Transcendenciju koja čovjeku dolazi „onako kako se čovjek čini za nju pripravljen, a sam nadolazak s tim načinom pripravljanja jest njena šifra“ (Pešić 2019, 84). Transcendencija se, dakle, otkriva u onoj mjeri u kojoj smo „pripravljeni“ za nju. A spremni smo kroz samostalnost u odluci, kroz hrabrost da živimo kao slobodna Egzistencija i kroz otvorenost za komunikaciju. Način na koji živimo, naša „pripravnost“ i naša sloboda postaju šifra jer otvaraju prostor za Transcendenciju. Tekst završava terminom povijesnosti koja „označava onu vremensku cjelinu komunikacije i graničnih situacija u kojima se egzistencija odlučuje za sebi izborenu budućnost“ (Pešić 2019, 84). Biti povijesno biće znači: živjeti u komunikaciji s drugima, biti suočen s graničnim situacijama i donositi slobodne odluke. I konačno, moramo povezati Jaspersov pojam slobode sa svrhom čitanja šifri. One nisu samo intelektualna vježba, nego kako ističe Sekulić, putokazi kojima naša „sloboda vodi Egzistenciju preko Svijeta putem šifri prema Transcendenciji“ (Sekulić 2021, 89). Time svaki čin dešifriranja zapravo postaje čin slobode koja se orijentira prema Transcendenciji.

Nakon što smo raspravili opći teorijsko-metafizički okvir o šiframa transcendencije, sada ćemo detaljnije pogledati neke od najvažnijih šifri koje oblikuju filozofsku vjeru. Prvo ćemo istražiti antropološku šifru, odnosno „čovjeka kao šifru“ oslanjajući se na rad Ljilje

Budimir, *Čovjek kao šifra*. Pokazat ćemo kako Jaspers vidi čovjeka kao otvoreno i nikada do kraja spoznatljivo biće čija je sloboda ključ za dešifriranje Transcendencije. Nakon što utemeljimo čovjeka kao šifru, prelazimo na najvažniju metafizičku šifru, a to je „Bog kao šifra“. Ovdje ćemo se osloniti na rad Danijela Tolvajčića i razraditi Jaspersovu interpretaciju tri temeljne šifre u zapadnoj kulturi. Riječ je o „Jednom Bogu“, „Osobnom Bogu“ i „Utjelovljenju Boga“.

3.7.1. Čovjek kao šifra

Jedna od najsloženijih šifri jest upravo biće koje postavlja samo pitanje o šiframa, a to je čovjek. Jaspersova filozofija, kao što smo vidjeli, polazi od uvida da su sva znanja o čovjeku nužno fragmentarna i nedovršena. Bilo da ga proučavamo kao biološko, psihološko ili društveno biće, mi uvijek zahvaćamo samo aspekte njegove pojavnosti. Jaspers to sažima u rečenici: „Sve što mi znamo o čovjeku i što on kao pojedinac zna o sebi, to još nije on sam“ (Budimir, 2012, 297). Upravo ga taj neuhvatljivi „višak“ čini zagonetkom. Zato Jaspers zaključuje da čovjek nije nijednim znanjem obuhvaćen i da je „sebi šifra“. Svaki pokušaj stvaranja konačne slike o čovjeku predstavlja zanemarivanje njegove cjelovitosti. No, čovjeka kao šifru možemo analizirati na tri razine.

3.7.1.1. Jedinstvo čovjeka sa svojom prirodom

Prva je razina šifra jedinstva čovjeka s njegovom prirodom. Čovjek je biće uronjeno u prirodu, posjeduje osjećaje, težnje i nagone. No, prema Jaspersu, ova dimenzija postaje istinski ljudska i smislena tek u komunikaciji koja je temelj za produbljivanje odnosa. Komunikacija bez osjetilnosti i osjećajnosti je površna, a osjetilnost i osjećajnost bez komunikacije ostaju neartikulirane. U članku je to sažeto rečenicom: „Komunikacija je bez osjetilnosti i osjećajnosti površna, a osjetilnost i osjećajnost bez komunikacije ostaju uspavane“ (Budimir, 2012, 298). Čovjek se nalazi u stalnoj napetosti između djelovanja koje je uvjetovano nagonima i djelovanja koje proizlazi iz slobode. Da bi se ostvario, čovjek ne smije zanemariti svoju nagonsku prirodu. No, s druge strane, ne smije ostati ni zarobljen isključivo u njoj. Autorica piše kako „bez graničnih situacija... tako i bez egzistencijalne komunikacije nema ostvarenja čovjekove Egzistencije. Kako bi se ostvario, čovjek najprije mora sebe upoznati; bez iskustva graničnih situacija i egzistencijalne komunikacije on ostaje prazan i samom sebi stranac“ (Budimir, 2012, 300).

Ovdje samo potvrđujemo ranije iznesene tvrdnje o važnosti graničnih situacija i komunikacije. No, komunikacija nije puko stapanje s drugim. Da bismo mogli uopće stupiti u autentičnu komunikaciju, moramo najprije biti formirano jastvo. Jer put „sebeupoznavanja kreće iz usamljenosti kao preduvjeta komunikacijskog sjedinjenja koje podrazumijeva otkrivanje i predanje... Izabrati samo jedno znači izabrati promašaj“ (Budimir, 2012, 300). Ako izaberemo usamljenost, onda ostajemo zatvoreni i naša se Egzistencija ne može ostvariti. Ako izaberemo samo predanje (bez formiranoga jastva), gubimo sebe i utapamo se u drugome. Autentična je komunikacija balansiranje između tih dviju krajnosti. Kada se u komunikaciji otvorimo i „predamo“, gubimo svoj sigurni empirijski bitak – Opstojanje. No, ono što dobivamo jest prilika da ostvarimo svoje autentično jastvo – Egzistenciju. Ako ostanemo zatvoreni u komunikaciji i čuvamo svoje Opstojanje, gubimo priliku da postanemo ono što uistinu možemo biti. Autorica citira Jaspersa: „U otkrivanju ja sebe gubim (kao postojeći empirijski bitak) kako bih sebe dobio (kao moguću egzistenciju); u zatvorenosti ja sebe čuvam (kao empirijsko postojanje), ali

moram sebe izgubiti (kao moguću egzistenciju).“¹⁵⁰ Komunikacija, dakle, nije tehnička, već egzistencijalna vrlina. To je hrabrost da se napusti sigurno Opstojanje i da se riskira sve u susretu s Drugim,¹⁵¹ jer to je jedini način da se dobije autentična Egzistencija.¹⁵²

¹⁵⁰ Citat iz: K. Jaspers, Philosophie, Band II, str. 65. »Komunikacija se uvijek događa između dvoje koji se povezuju, ali moraju ostati dvoje koji jedno drugome prilaze iz usamljenosti, a ipak usamljenost poznaju samo zato što su u komunikaciji. Ja ne mogu postati ja sâm bez ulaska u komunikaciju niti mogu ući u komunikaciju ako nisam usamljen.« (Budimir, 2012, 300).

¹⁵¹ Pod „Drugim“ se ovdje misli na drugu osobu shvaćenu kao Egzistenciju. To je susret dviju sloboda.

¹⁵² Empirijsko jastvo (Opstojanje) mora se staviti na kocku da bi se ostvarilo autentično jastvo (Egzistencija). Ovo je srž „ljubavne komunikacije“ o kojoj smo pisali (Thornhill 2002, 85-87).

3.7.1.2. Jedinstvo čovjeka sa svojim Svijetom

Druga je razina šifre jedinstva čovjeka sa svojim Svijetom. Ona se odnosi na čovjekovu tjelesnost kao poveznicu sa Svijetom. Čovjek je nezamisliv bez svoga tijela jer ono je pojavnost koja svjedoči o njegovoj prisutnosti u prostoru i vremenu. Autorica piše da „Egzistencija i Svijet jesu isprepleteni situacijama; izvan Svijeta i izvan situacija nema pojavnosti Egzistencije—Svijet je mjesto njegova traganja za samim sobom, mjesto mogućnosti njegove komunikacije, mjesto njegovih uspona i padova“ (Budimir, 2012, 300). Egzistencija se ne može ostvariti bijegom od svijeta, upravo suprotno, mora se suočiti s konkretnim situacijama u Svijetu. Međutim, Jaspers inzistira na tome da čovjek nije samo ono što se može spoznati istraživanjem njegova tijela – to bi ga svelo na predmet. Čovjek je istovremeno tjelesno i „iznadtjelesno“ biće. Upravo ga ta „iznadtjelesnost“ čini posebnom šifrom. Mi smo kao tjelesno biće Opstojanje – konkretna prisutnost u Svijetu. No, kao „iznadtjelesnost“ mi smo Egzistencija koja se odnosi prema Opstojanju. Mi možemo disciplinirati svoje tijelo, natjerati ga da radi protiv nagona, žrtvovati ga za viši cilj. To ne znači da nismo identični sa svojim tijelom, to naprosto znači da ga „imamo“ kao instrument svoje slobode. Mi smo bića koja su istovremeno vezana uz tjelesnost – Svijet, ali smo i otvoreni prema iznadtjelesnosti – Transcendenciji. Autorica citira Jaspersa: „Na pitanje tko je čovjek, nijedan odgovor nije dostatan. Naime, ono što bi čovjek mogao biti, još uvijek ostaje skriveno u njegovoj slobodi, dokle god je on čovjek“ (Budimir, 2012, 300).¹⁵³ Ta je sloboda ono što nas čini zagonetkom, vječnom šifrom.¹⁵⁴

Konačno, treća razina šifre jest sloboda. Ljudski bitak ne leži samo u Opstojanju, nego u čovjeku kao mogućoj Egzistenciji koja djeluje iz svoje slobode. Upravo u tom smislu, čovjek je kao sloboda „šifra samom sebi“. U ključnom trenutku, o kojem smo već pisali, kada Egzistencija shvati da „nije samu sebe stvorila“, sloboda postaje moćna „šifra transcendencije“. Autorica citira Jaspersa: „Sve mora biti šifra, da nema šifre, ne bi bilo ni transcendencije. (...) To što uopće ima šifre, za nas je identično s tim što uopće ima transcendencije, jer mi ne shvaćamo transcendenciju nikako drugačije, nego u opstanku“

¹⁵³ Citat prema: Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 67. Više o nemogućnosti potpunog i dostatnog odgovora na pitanje tko ili što je čovjek vidjeti u (Jaspers 1949, 57).

¹⁵⁴ Upravo zato što je čovjek biće slobode, on izmiče svakom pokušaju objektivizacije. Čovjekovu predmetnost se može spoznavati, no nikada njegov izvor slobode u Egzistenciji. Taj „višak“ je ono što čovjeka čini šifrom i što filozofiju čini nužnom (Wallraff 1970, 129-131).

(Budimir 2012, 301).¹⁵⁵ Mi nemamo izravan pristup Transcendenciji, nego je možemo neizravno naslutiti kroz tumačenje šifri u Opstojanju. Sama je činjenica da postoje šifre, dokaz postojanja Transcendencije. Autorica piše da je odlučujuća šifra Transcendencije „iščezavanje opstanka i Egzistencije“ (Budimir, 2012, 302). Ovo iskustvo „iščezavanja“, posebno u graničnoj situaciji smrti, jest ultimativni „brodolom“ koji na najsnažniji način svjedoči o utemeljenosti u Transcendenciji. Budući da naša Egzistencija nikada neće biti „završena“, cijeli je proces samoostvarivanja šifra Transcendencije. Naše Opstojanje i naša Egzistencija su prolazni. Ta činjenica nestajanja u Svijetu ukazuje na to da naš temelj mora biti izvan Svijeta.

Autorica nastavlja s poveznicom Uma i Egzistencije o kojoj smo ranije pisali. Egzistencija je „slijepa“ bez Uma koji joj daje jasnoću, a Um je „prazan“ bez Egzistencije koja mu daje strast i svrhu. Oboje su mogući jedino ako su utemeljeni u Transcendenciji. Konačno, „sloboda se ne prikazuje u mišljenju, nego u egzistiranju... Kao predmet istraživanja čovjek gubi slobodu... Kako pomiriti slobodu i prolaznost... nezatvorenost je signum njegove slobode“ (Budimir, 2012, 303). Ovdje opet imamo sažetak Jaspersova pojma slobode. Ona je predmet Egzistencije, a ne Svijesti, zato se živi, a ne dokazuje. Naša je „nedovršenost“ *signum* ili znak naše slobode.¹⁵⁶ Životinje su „dovršene“ svojim instinktima, a čovjek je slobodan jer je „nedovršen“ projekt. Bez slobode nema volje, bez volje nema odluke, a bez odluke nema ni autentičnog jastva. Time Jaspers definira čovjeka kao zadatak, a ne kao činjenicu. Mi nismo samo ono što jesmo, nego ono što ćemo slobodom učiniti od sebe.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Navedeno prema: Karl Jaspers, *Philosophie, Band III*, 205. U istom kontekstu navodi se rečenica: „Šifra je priznavajući opstanak u kojem se nalazim i uistinu mogu postati samo ono što jesam“.

¹⁵⁶ Sekulić piše o slobodi kod Jaspersa kroz četiri točke: 1. Sloboda kao Duh, 2. Sloboda kao Mogućnost, 3. Sloboda kao Egzistencija i 4. Sloboda kao potraga za Smislom. Također, termin koji Sekulić koristi umjesto „nedovršenosti“ je „nezaključenost“. Vidi (Sekulić 2021, 89–102).

¹⁵⁷ Iako Jaspers ne piše eksplicitno o signumima u korištenoj literaturi, moglo bi ih se još nekoliko iščitati. Nedovršenost kao signum slobode, moralni kompas kao znak „bezučnog zahtjeva“, potreba za drugim i „ljubavna borba“ kao signum komunikacije, tjeskoba kao signum brodoloma...

3.7.2. Bog kao šifra

Sada ćemo analizirati jednu od temeljnih šifri u povijesti čovječanstva, a to je Transcendencija ili Bog. Oslanjajući se na analizu Danijela Tolvajčića u članku „*Bog kao šifra transcendencije. Jaspersova interpretacija „temeljnih šifri božanstva“*“. Jaspers nikada Boga nije gledao kao dogmatsku tvrdnju, nego kao najmoćniji simbol kojim se filozofska vjera odnosi prema Transcendenciji. Pratit ćemo analizu tri temeljne šifre božanstva koja su oblikovala zapadnu kulturu. Prva je šifra „jednoga Boga“, druga je „Osobnog Boga“ i treća je „Utjelovljenog Boga“. Kroz analize ćemo vidjeti da Jaspers u svakoj od navedenih šifri prepoznaje ogromnu egzistencijalnu snagu, ali i upozorava na opasnost od doslovnog shvaćanja. Pretvaranje „šifri“ u idole zatvara, umjesto da otvara put prema Transcendenciji. Kroz ovu analizu vidjet ćemo kako Jaspers svaku od šifri vrednuje prema egzistencijalnom kriteriju: omogućuje li ona čovjekovu slobodu ili je dokida.

Jaspers u *Filozofskoj vjeri* piše: „Čini se kako filozofi našeg vremena rado izbjegavaju pitanje opstoji li Bog. Oni niti tvrde njegov opstanak, niti ga poriču. Ali, onaj tko filozofira mora odgovarati na pitanja“ (Tolvajčić 2009a, 504). Već smo na više mjesta definirali Transcendenciju i na koje načine je možemo „rasvjetljivati“ jer „ukoliko Transcendencija jest – tada u bitku Svijeta leži jedan mogući pokazatelj prema njoj“ (Tolvajčić 2009a, 505). Tolvajčić u svom članku navodi četiri naziva u zapadnoj kulturi za Transcendenciju. Prvi je naziv „Bitak“ (*das Sein*) koji koristimo u filozofskoj spekulaciji i kada o Transcendenciji mislimo na najapstraktniji mogući način. Drugi je naziv „Zbiljnost“ (*die Wirklichkeit*) koji se javlja kada prestanemo samo misliti o Transcendenciji i kada počnemo živjeti iz nje. Ona tada za nas nije apstraktni „Bitak“, nego istinska „Zbiljnost“. Treći je naziv „Božanstvo“ (*die Gottheit*) koji se javlja kada doživimo „bezuwjetni zahtjev“. To je trenutak kada nam se Transcendencija „obraća“ kao apsolutni autoritet moralnog zakona. Tolvajčićevim riječima, „kada nam zapovijeda“. Četvrti je naziv „Bog“ (*der Gott*) koji se javlja kao osobni, egzistencijalni susret. To su trenutci kada se u slobodi obraćamo direktno Transcendenciji kao „osobnom partneru“. Takav dijalog mogu biti molitva, čitanje šifri ili ono što Jaspers naziva komunikacijom (Tolvajčić 2009a, 505–506).

No, „nijedno od ovih imena nije dostatno... niti jedno od njih ne može u potpunosti izraziti zbiljnost Transcendencije“ (Tolvajčić 2009a, 506). Istinsko filozofiranje, u

Jaspersovu stilu, zahtijeva da ostanemo u napetosti, svjesni da je Transcendencija uvijek „više“ od svakog imena koje joj možemo dati. U istom duhu, za religijske i filozofske koncepte božanstva, Tolvajčić piše da su „samo pokušaju uprisutnjenja Transcendencije, a sami nisu naprosto Bog. Oni nisu ništa više od jedne, u određenom povijesnom trenutku djelatne šifre (Tolvajčić 2009a, 507). Ono što je „filozofska borba“ jest borba protiv naše sklonosti da jednu šifru proglasimo konačnom istinom i pretvorimo je u idola. Zadatak je filozofa da svaku šifru neprestano propituje, koristi se transcendirajućim mišljenjem na šiframa, no da nikada ne izgubi iz vida činjenicu da je Transcendencija „onkraj svih šifri“. Tolvajčić, citirajući Jaspersa, pokazuje jedan paradoks ljudskog mišljenja: „Čovjek ne smije činiti sliku kako bi prikazivao božanstvo, ali u isto vrijeme on ne može tako ne činiti onoga trenutka kada pomisli na Transcenciju“ (Tolvajčić 2009a, 508). Naša Svijest može misliti jedino u predmetima, slikama i pojmovima. Mi, zapravo, moramo „činiti sliku“ kako bi uopće mogli misliti. No, istog trenutka se moramo podsjetiti da je ta „slika“ samo šifra koja je nedostatna i da je trebamo nadići.

3.7.2.1 Jedan Bog

Tolvajčić započinje citirajući Jaspersovo djelo *Filozofijska vjera s obzirom na objavu i objašnjavajući*: „U ovoj se šifri ponajprije očituje volja za jedinstvom koja me, kao egzistenciju, vodi k meni samome... ta težnja za jedinstvom svjedoči o jednoj Transcendenciji, ali u isto vrijeme i o meni kao neponovljivom pojedincu“. Ova „volja za jedinstvom“ filozofska je artikulacija onoga što smo ranije pokazali kao treće temeljno očitovanje Egzistencije.¹⁵⁸ „stalni poriv za jednim“. Volja za jedinstvom izraz je temeljnog ljudskog poriva, a taj poriv nas „vodi k meni samome“ (Tolvajčić 2009a, 509). Težnja prema Jednome Bogu zapravo je težnja da postignemo cjelovitost svoje Egzistencije. Ona u isto vrijeme svjedoči o postojanju „jedne Transcendencije“ kao našeg Izvora, ali i o nama koji se prema tom Izvoru odnosimo. Jaspersov citat „ta beskonačno malena, promjenjiva, vremenita Egzistencija postaje šifra onog nehistorijskog, nepromjenjivog, vječnog Jednog – koje je i samo šifra“ pokazuje još jedan paradoks (Tolvajčić 2009a, 509). U trenutku autentičnog traganja za jedinstvom, mi sami postajemo šifra Transcendencije. Ideja „jedinstva“ manifestira se na različitim razinama sheme Obuhvatnog (Tolvajčić 2009a, 509). Na razini Svijesti, to je jedinstvo logike. Kada kažemo da je neka znanstvena teorija „jedinstvena“ mislimo na to da je koherentna, bez proturječja i da se može dosljedno misliti. Na razini Duha, to je jedinstvo zbiljskoga u prirodi i povijesti. Duh traži „jedinstvo“ u Svijetu. To je potraga za sveobuhvatnim zakonima prirode ili traženjem uzroka unutar povijesnih zbivanja. Na razini Egzistencije, to je egzistencijalno Jedno, ono u čemu naša Egzistencija pronalazi svoj temelj i smisao. Ovo više nije stvar teorije, nego egzistencijalne potrebe u kojoj u svojoj slobodi postajemo jedno sa „samim sobom“.

I konačno, sada imamo hijerarhiju Jedinstva. Tolvajčić piše „ni jedinstvo koje se pojavljuje u filozofijskoj orijentaciji u svijetu ne može opstojati kao Jedno samo za sebe već je nužno povezano i usmjereno na transcendenciju. Jedinstvo logičkog ne dopire do pojma Jednoga“ (Tolvajčić 2009a, 509). Prva dva jedinstva – jedinstvo Svijesti i jedinstvo Duha – nisu dovoljna. Svaki pokušaj da se znanost ili ideologija proglase konačnom istinom naprosto je pogrešan jer ne obuhvaćaju ono najvažnije. Tolvajčić citira Jaspersa sa zaključkom: „Transcendencija, koja ni u jednom od tih jedinstava nije zamišljena

¹⁵⁸ Riječ je o: nezadovoljstvu sobom, težnja ka bezuvjetnom zahtjevu, stalni poriv za jednim, neshvatljivim sjećanjem i svijesti o besmrtnosti.

adekvatno, kao ono jedno traži se izvan svega, ali tako da ta jedinstva u svijetu ostaju njezin aspekt koji iščezava“ (Tolvajčić 2009a, 509). Ono što je Jedno jest ono što Jaspers naziva Transcendentno. Ono je uvijek „izvan svega“ što možemo spoznati. Jedinstva koja prolaze Svijest ili Duh su aspekt Transcendencije „koji iščezava“. To ne znači da ona nisu važna, upravo suprotno, no to znači da takva jedinstva nisu nikada potpuna.

No, što je s jedinstvom na razini Opstojanja koje nismo spomenuli? Prateći Jaspersovu shemu, na razini Opstojanja ne postoji „Jedno“. Kao što smo pokazali, Opstojanje je naš empirijski, konkretni i tjelesni bitak u Svijetu. To je po svojoj prirodi sfera mnoštva, konkretnosti i raspršenosti. Ideja „Jednog“ je akt koji nadilazi Opstojanje jer je riječ o aktu mišljenja, refleksije i sinteze. Opstojanje je sirovi materijal mnoštva, a „Jedno“ je uvijek rezultat višeg sintetizirajućeg čina naše Svijesti, Duha ili Egzistencije koja daje tom mnoštvu smisao.

Ako govorimo o Transcendenciji ili o Bogu, onda „božanstvo nije numerička jedinica... Bog nije ni numeričko, prebrojivo jedno ni mnoštvo jer to bi bilo puko izvanjsko, brojčano jedinstvo“ (Tolvajčić 2009a, 509). Ovdje Jaspers uz pomoć Nikole Kuzanskog (1401. – 1464.) i Meistera Eckharta (oko 1260. – 1328.) objašnjava da kada kažemo „Jedan Bog“ ne mislimo na broj „1“. Broj „1“ dio je brojevnog sustava i njegovo „jedinstvo“ definirano je u odnosu na mnoštvo ili druge brojeve.¹⁵⁹ Kada bi „Boga“ shvatili kao numeričko jedno, smjestili bismo ga unutar Svijeta kao samo još jedan predmet. Time bismo uništili njegovu Transcendenciju. Tolvajčić piše: „Transcendentno Jedno nadilazi svaku jednostranu iskazivost i zato nadilazi okvire jednog strogog logičkog diskursa“. No, kako onda pristupiti „Jednom“ ako nije brojčano i ako nije logično? Tolvajčić odgovara kroz Jaspersov citat: „korijeni su metafizičkog dokučivanja samog onog Jednoga u egzistencijalno Jednome“. Ukratko, to znači unutrašnji put, jedini način za naslutiti metafizički Jedno jest kroz iskustvo egzistencijalno Jednog. Kroz jedinstvo koje ja kao Egzistencija postižem kada postanem „jedno sa sobom“ u slobodi. Ovaj unutarnji doživljaj jedinstva jedini je način pomoću kojeg možemo naslutiti apsolutno Jedno. Jer „ono transcendentno Jedno dostupno je jedino egzistenciji upravo kako bi se očuvala radikalna transcendentnost transcendencije...“ (Tolvajčić 2009a, 510).

¹⁵⁹ Tolvajčić u svome radu ukazuje na Jaspersovo oslanjanje na mističku tradiciju - posebno na Nikolu Kuzanskoga i Meistera Eckharta, koji su naglašavali da božansko „Jedno“ nije numerička jedinica, već apsolutna i nedjeljiva Jednota koja nadilazi svako mnoštvo.

I sada, shema postaje u potpunosti jasna. Egzistencija je jedini modus koji nije objektivna. Kada bi Transcendentno bilo dostupno našoj Svijesti ili Duhu, ono bi postalo objekt znanja i time ne bi bilo transcendentno.

Paradoks samoostvarenja jest da sebe pronalazimo tek u trenutku kada se egoistični samobitak preda i nestane pred onim apsolutnim. Tolvajčić citira: „...u tom Jednome transcendencije nalazim svoj pravi samobitak i... samobitak nestaje tek pred tom jednom transcendencijom.“ Put do Transcendentnog događa se putem Jednog Egzistencije, a Egzistencija posredstvom Transcendencije dolazi do svog samobitka.¹⁶⁰ Dinamika odnosa nije statična: „Jedno nam omogućuje da budemo slobodni: kada ga želimo zahvatiti, ono se povlači u beskonačnost, a u isto mi se vrijeme približava kada mi dopušta biti onim što jesam. Neuspjeh se tu ukazuje kao temeljna šifra“ (Tolvajčić 2009a, 511). Kada naša Svijest pokuša spoznati Jedno kao objekt, ono se povlači. Svaki pokušaj dokazivanja ili definiranja Jednog završava neuspjehom. No, taj „neuspjeh“ postaje šifra koja osvjetljava nespoznatljivost Transcendencije. A kada naša Egzistencija odustane od pokušaja „zahvaćanja“ Boga i bude ono što jest u autentičnoj slobodi, tada joj se Jedno „približava“. Transcendencija je „beskonačno daleka kada je tražim na tlu bitka, a prilično je blizu kada samog sebe zadobivam u svojoj slobodi“ (Tolvajčić 2009a, 511). Konačno: „Jedno nikada ne postaje isključivom i jednom istinom... Jedno je istina pojedine egzistencije; ono se ne objektivizira...“ (Tolvajčić 2009a, 511). Iskustvo Jednoga je, prema tome, duboko osobno i ne može se pretvoriti u univerzalnu istinu koja bi vrijedila za sve. Ona postoji samo kao „pulsiranje onog Jednoga za egzistenciju koja transcendiru u tom Jednome“ (Tolvajčić 2009a, 511).

Put do onog „Jednog“ nije put znanja, nego put filozofske vjere. Ona je subjektivna, slobodna i otvara prostor za autentično postojanje jer „takvom vjerom egzistencija transcendiru k Jednome kao svojoj prirodnoj težnji i u tome se približava i prepoznaje svojega, uvijek subjektivnog, Boga“ (Tolvajčić 2009a, 511). Ovdje vidimo da cilj nije spoznati nekog općeg, nego „svojega, uvijek subjektivnog, Boga“. Vjera je time duboko osoban odnos. Činom vjere, kao Egzistencija, uzdižemo se prema Jednome. Nakon što

¹⁶⁰ Samobitak je u originalu: *Selbstsein*. U Jaspersovom kontekstu to je ostvarena, autentična Egzistencija. Jaspers u većini slučajeva piše o „mogućoj Egzistenciji“ što znači da je Egzistencija potencijal za slobodu i autentičnost. Samobitak je ono što Egzistencija postaje kada se ta mogućnost ostvari. Moguće je koristiti i termin „autentično jastvo“.

smo izvršili taj „skok“ ili čin vjere i pritom stekli unutarnju izvjesnost, potrebno je vratiti se u Svijet. No ta nam izvjesnost postaje izvor snage za prihvatanje i djelovanje unutar Opstojanja i Svijeta. Ali time ne postajemo „samodostatna egzistencija, usmjerena jedino na sebe same, već nužno usmjerena na drugoga“ (Tolvajčić 2009a, 512). Filozofska vjera, iako duboko osobna, ne zatvara se u sebe. Um kao volja za komunikacijom nas usmjerava ka spoznaji da i Drugi posjeduje jednako autentičan put do Transcendencije. Liberalnost Jaspersove etike vidi se u rečenici: „Egzistencija koja voli istinu... želi i u borbi vidjeti povezanost drugoga s Bogom. Bog je moj koliko je on i Bog mogega neprijatelja“ (Tolvajčić 2009a, 512).

No, postoje i opasnosti u čitanju šifri koje mogu dovesti do fundamentalizma ili fanatizma. Ako zaboravimo da je pojam „Jedan Bog“ samo šifra; nesavršeni ljudski simbol, i počnemo vjerovati da smo spoznali samu Transcendenciju, završit ćemo u despotizmu. Tada šifra „Jedan Bog“ postaje „Jedini Pravi Bog“ i ta se istina počinje nametati drugima milom ili silom. Jedinstvo tada postaje „opravdanje despotizma“. Lijek je protiv ovakve opasnosti „učeno neznanje“ (*docta ignorantia*) Riječ je o neznanju do kojeg se dolazi nakon najvišeg napora Uma. To je spoznaja da su naši pojmovi „svjetovni“ i da su time neadekvatni za opisivanje onoga što leži izvan Svijeta. Očuvati Transcendenciju se može samo „učenim neznanjem“: „Neznanje je nužno želimo li očuvati transcendenciju transcendentnom.“ To „učeno neznanje“ nije stanje, nego vrlina: stalna egzistencijalna borba protiv iskušenja da se misterij pretvori u definiciju. No, dok šifra „Jednoga Boga“ zadovoljava težnju za jedinstvom, ona ne ispunjava drugu potrebu. To je potreba za komunikacijom i osobnim odnosom, a ona se nalazi u drugoj temeljnoj šifri „Osobnog Boga“.

3.7.2.2 Osobni Bog

Tolvajčić piše, djelomično citirajući Jaspersa: „Čovjek je biće usamljenosti, osuđeno vječno tražiti komunikaciju. Stoga je i šifra osobnoga Boga jedini način suočavanja ljudskog i božanskog kao „Ja“ i „Ti“ ... A osoba može stupiti u komunikaciju samo s drugom osobom“ (Tolvajčić 2009a, 514). Ovdje nalazimo egzistencijalno opravdanje za šifru „Osobnog Boga“. Komunikacija je najdublja bit Egzistencije, a prava komunikacija je uvijek „Ja – Ti“ odnos. Ako želimo stupiti u odnos s Transcendencijom, moramo joj se obratiti kao jednom „Ti“. Dakle, kako bismo joj se obratili, moramo misliti Transcendenciju kroz šifru „Osobe“. Svi religijski odnosi, od molitve, do traženja vodstva, mogući su jedino ako Transcendenciju zamislimo kao osobnog Boga. Jer „ako se čovjek molitvom obraća božanstvu, ono je za njega takvo „ti“ kojim bi iz svoje usamljeničke izgubljenosti htio ući u komunikaciju. Tako mu je ono osoban lik kao otac, pomagač, zakonodavac, sudac“ (Tolvajčić 2009a, 514). No, kao i u prethodnoj šifri, ovdje se krije opasnost. Osobnost podrazumijeva ograničenje. Ja sam osoba upravo zato što nisam netko drugi ili „ti“. Moje „ja“ definirano je u odnosu na „ne-ja“. Osoba je uvijek dio, a nikad cjelina. Transcendencija je, s druge strane, „Obuhvatno svega obuhvatnog“, ona nema ništa „drugo“ izvan sebe u odnosu na što bi se definirala. Problem nastaje kada naša Svijest pokuša tu Transcendenciju „uhvatiti“ u konačnu, ljudsku kategoriju osobnosti. Dakle, shvatiti Boga kao osobu u ljudskom smislu opasnost je koja može voditi u idolopoklonstvo. Kako bismo riješili ovu napetost, moramo se koristiti šifrom zajedno sa sviješću da je šifra neadekvatna. U isto vrijeme obraćamo se Bogu kao osobnom „Ti“ jer drugačije ne možemo, no u činu refleksije svjesni smo da je ta „osobnost“ samo šifra. Autentični je filozofski stav življenje u ovoj napetosti.

Ovdje je uvedena razlika koju je postavio Meister Eckhart između Boga i Božanstva, *Deusa* i *Deitasa*. *Deus* ili Bog je osobno lice kojem se molimo – to je šifra (Tolvajčić 2009a, 517). Božanstvo ili *Deitas* jest Transcendencija koja stoji iza te šifre. Opasnost pogrešnog čitanja šifre nije samo pogreška u teološkom smislu, nego i u egzistencijalnom. Naša Egzistencija živi od napetosti između sebe i Transcendencije (konačnog i beskonačnog). Ona „bivstvuje samo u razapinjanju“ između ovih polova. Ako Transcendenciju svedemo na konačnog „Osobnog Boga“, ta napetost nestaje. Bez napetosti Egzistencija se urušava natrag u sigurnost konačnog Svijeta. Definiravši

Transcendenciju, „ubili“ smo je, a s njom i vlastitu Egzistenciju (Tolvajčić 2009a, 516-518).

Činjenica skrivenosti Boga (*Deus absconditus*) nije znak njegove odsutnosti, nego znak njegova poštovanja prema našoj slobodi. Samo slobodna Egzistencija može održavati napetost koja je nužna za potragu.

3.7.2.3 Kršćanski specifikum – utjelovljeni Bog

Ljudska Egzistencija čezne za konkretnim i opipljivim dokazom da nije sama i da je Transcendencija stvarna. Šifra „Utjelovljenog Boga“ ispunjenje je te čežnje jer u njoj daleka Transcendencija postaje konkretna povijesna osoba, Bog u ljudskom tijelu. Za kršćanina, ovo pruža „zajamčenu“ sigurnost. Tolvajčić citira Jaspersa: „Čovjekova težnja za otjelovljenjem nikad nije bila više zadovoljena. Zbiljnost je Boga vjernicima zajamčena tjelesnošću ljudskog bića“ (Tolvajčić 2009a, 518). No, ova je snaga i najveća opasnost i „filozofijska nemogućnost“. Jer „Isus kao Krist postaje opipljiv Bog, i tu se dokida mnogoznačnost šifri i stoga nestaje transcendencije. U Kristu transcendencija više nije skrivena u raznolikosti šifri... ona je otkrivena kao strahota – opipljiva zbiljnost Boga!“ (Tolvajčić 2009a, 518).

Povijesna osoba Isusa može biti najdublja i najjasnija šifra, no kršćanstvo ne vjeruje u Isusa na način šifre. U kršćanstvu Krist jest Bog i time prestaje biti višeznačni simbol te postaje jednoznačna činjenica. Za Jaspersa je to „strahota“ jer bi to značilo da je Bog postao objekt u Svijetu, čime bi bila uništena ideja Transcendencije. Ako je istina objavljena u jednoj točki, onda za pojedinca i Egzistenciju nema više traganja i sumnje. Time se ukida prostor za slobodno filozofiranje i autentičnu Egzistenciju koja živi od potrage i napetosti. „Pozvani smo odabrati između šifre čovjeka Isusa... ostajući tako na tlu filozofijskog mišljenja... ili, s druge strane, možemo napustiti filozofiju i odlučiti se za pristup Isusu Kristu kao opipljivom Bogu u kršćanskoj religiji“ (Tolvajčić 2009a, 519).

Ovo je za Jaspersa konačan „Ili-ili“, da se poslužimo Kierkegaardovim terminom. Nije moguće imati oboje. Jedan je put filozofije, ostati vjeran slobodi i beskrajnom traganju. U toj verziji prihvaćamo Isusa kao najdublju šifru, no ostajemo svjesni da je i on samo šifra, a ne sama Transcendencija. Drugi je put religije i prihvaćanja objave. To znači dobivanje apsolutne sigurnosti, no po cijenu „žrtve intelekta“ u kojoj se odričemo kritičkog mišljenja. Ta „žrtva intelekta“ jest odricanje od autonomije našeg Uma koji uvijek mora ostati otvoren i propitivati te podređivanje „znanju“ koje nudi objava.¹⁶¹

¹⁶¹ Jaspersov odabir između filozofije i objave nije samo metodološki, već je i metafizički odabir. Kako smo prije spomenuli, njegov pojam Transcendencije je modeliran prema filozofskom Apsolutu neoplatonizma. Tu temeljnu razliku formuliše u svojoj analizi Plotina u *Velikim filozofima* u kojoj Plotinovo „Jedno“ smatra vrhuncem metafizičke misli upravo zato što ono nije osobni Bog objave (Jaspers 1966, 50).

Jaspers ostaje „vjeran svojoj filozofiji“ i „odlučuje se za prvi pristup, ostajući kod šifre čovjeka Isusa. U raspeću i smrti čovjeka Isusa može se vidjeti šifra jedinstvenog odnošenja prema transcendenciji...“ (Tolvajčić 2009a, 519). Ovdje je Isus figura čovjeka koji je na najradikalniji mogući način ostvario svoju Egzistenciju. Isusov život, patnja i smrt time su svjedočanstvo o mogućnosti apsolutnog povjerenja u Transcendenciju čak i u ultimativnoj graničnoj situaciji.¹⁶² Isus sa svojom „snagom ljubavi“ i „preplavljujućom vjerom u Boga“ pokazuje što je moguće za Egzistenciju kada se potpuno otvori Transcendenciji. Rečenicom „Isus je, poput Sokrata, umro zbog istine“ Jaspers postavlja Isusa, uz prethodno spomenute Sokrata i Bruna, kao „sveca filozofije“ (Tolvajčić 2009a, 519).¹⁶³

¹⁶² „On je paradigmatički pojedinac, „model“, koji nas podučava da podnosimo najnepravedniju i neobjašnjivu patnju... da podnosimo križ sa strpljenjem“ (Oslić i Tolvajčić 2007, 615–616).

¹⁶³ Sveci filozofije nisu nužno najdublji mislioci, već pojedinci čiji su životi i smrti postali svjedočanstvo vjernosti egzistencijalnoj istini. Oni predstavljaju Egzistencije koje su u graničnim situacijama odbile kompromis i čiji je „brodolom“ postao najmoćnija šifra autentičnog postojanja (Salamun 2022, 42–43).

3.8. Metoda čitanja – spekulativna interpretacija šifri

Jaspersova se metoda filozofiranja naziva filozofijska spekulacija, no ona mora „odmah biti svjesna svoje neuspješnosti u spoznaji svojega „predmeta“: ona želi spoznati ono što nije spoznatljivo“ (Tolvajčić 2009a, 520). Ona od samog početka zna da neće uspjeti u tradicionalnom smislu – u smislu konačnoga znanja ili jasnoga odgovora. Njezin je „predmet“ Transcendencija, a ona je nespoznatljiva. No, što je onda cilj filozofske spekulacije? Tolvajčić citira Jaspersa koji kaže: „uvijek kada se drži biti, ona čuje nove šifre“. Cilj je, dakle, ostati na putu u stalnoj otvorenosti i slušati nove poruke koje nam šalju šifre. Proces funkcionira tako da „spekulacija svaku kategoriju pretvara u šifre. One uvijek imaju objektivno značenje, no mi ih koristimo kako bismo transcendirali, kako bismo ih nadišli u neobjektivitet...“ Dakle, možemo uzeti bilo koji pojam iz naše Svijesti i primijeniti ga na ono apsolutno, na Transcendenciju. U tom trenutku „intelektualnog brodoloma“ shvaćamo da je Transcendencija puno više od onoga što naša kategorija može obuhvatiti. No, u trenutku sloma, ne događa se tragedija, nego pojam postaje šifra. On počinje ukazivati na ono što je izvan njega. Predivna je posljedica filozofijske spekulacije sadržana u Tolvajčićevoj rečenici: „Stoga on ne pobija sustave svojih prethodnika, već ih promatra i usvaja kao šifre“.¹⁶⁴

Kao što smo pokazali u početnoj shemi, naša je Svijest strukturirana kroz dihotomiju subjekta i objekta. Ne možemo misliti o jedinstvu direktno, nego uvijek moramo koristiti suprotnosti. Tolvajčić piše „Sve se mišljenje odvija unutar odnosa subjekta i objekta – i transcendentnu zbiljnost mi mislimo dualistički; mislimo o Bogu i svijetu. Dualizam je (...) neizbježan u mišljenju“ (Tolvajčić 2009a, 521). Za razliku od Hegela, Jaspers smatra da se ovaj dualizam ne može ukinuti u nekoj višoj sintezi. Bit filozofije nije pobjeći od ovoga dualizma, nego ga svjesno koristiti kao „napetost“ unutar koje se kreće mišljenje. Naša se Egzistencija kreće unutar toga dualizma kroz dijalektiku između dva pola. Jedan je težnja za smislom i cjelinom, koja se očituje u težnji da se suprotnosti pomire u „jedinstvu u proturječjima“ (Tolvajčić 2009a, 521). Druga je svijest o rascjepu i tome da

¹⁶⁴ Tolvajčić spominje neke pojmove iz povijesti filozofije. Ovi koncepti nisu gotove istine, već šifre transcendencije unutar vječne filozofije. Nužnost i Providnost kod stoika, Onakraj bitka kod Platona, Plotinovo Jedno, Spinozinoj i Kantovoj filozofiji, Hegelovoj Logici, no i u religijski koncepti budizma i Biblije. Svi ovi sustavi u konačnici moraju „zakazati“ kako znanje kako bi postali transparentni za filozofijsku vjeru.

je Transcendencija „apsolutna drugačijost“ (Tolvajčić 2009a, 522). To je iskustvo neuspjeha. Borba između težnje za jedinstvom i iskustva neuspjeha život je autentične Egzistencije.

Svako filozofiranje mora završiti u „spekulativnom slomu“ ili „intelektualnom brodolomu“. Taj put „od praznine neznanja do ispunjenosti neznanja“ put je „učenog neznanja“ (Tolvajčić 2009a, 522). Praznina neznanja je stanje onoga tko jednostavno ne zna. Ispunjenost neznanja je, s druge strane, stanje onoga tko je prošao kroz sav napor mišljenja i shvatio da se najviše istine ne mogu spoznati. Ovaj put „od praznine neznanja do ispunjenosti neznanja“ Jaspers pronalazi kod svojih uzora, ponajprije kod Nikole Kuzanskog. Za Kuzanskog, znanje o Bogu jest prihvaćanje neznanja (*docta ignorantia*), no on nudi i metodu kako misliti o onome što nadilazi misao. To je metoda podudaranja suprotnosti (*coincidentia oppositorum*) – uvid da je Bog iznad svih antiteza koje stvaraju strukturu našeg mišljenja. Zato se sve suprotnosti u Bogu podudaraju. Citirajući Nikolu Kuzanskog, potrebno je – kao istinsko znanje prihvatiti neznanje (Tolvajčić 2009a, 522). Ovo nije predstavljeno kao poraz, nego kao najveći uvid do kojeg filozofija može doći.

Poimanje Boga kao osobe nužnost je i opasnost o kojoj smo već pisali. Zato „Božja osobnost“ za Jaspersa ima dvostruku konotaciju. Jedna je kao šifra koja upućuje na Transcendenciju, a druga kao egzistencijalna snaga koja nadahnjuje i potiče vlastitu osobnost na djelovanje. Uvijek se Jaspersova misao o Bogu vraća na temeljni kriterij: slobodu. Transcendencija do koje dolazimo prevladavajući ograničenja šifri jest ono što našu slobodu „ne sputava, već je ustanovljuje i potvrđuje“ (Tolvajčić 2009a, 524). Tolvajčić, također, postavlja ključnu poveznicu Kierkegaarda i Jaspersa. Piše: „Kierkegaard je prvi zapazio kako su egzistencija i transcendencija u međusobnom odnosu, a Jaspers je tu ideju dalje razradio. U obojice se transcendencija pokazuje čovjeku samo kao pojedincu, subjektu...“ (Tolvajčić 2009a, 524). Jaspers će tu ideju osloboditi okvira kršćanstva i pretvoriti u univerzalnu filozofsku mogućnost. Dakle, zadržat će Kierkegaardovu strukturu odnosa, no ispunit će je šiframa. Šifre nisu samo objekti koje promatramo nego su i okruženje u kojem naša Egzistencija „boravi“ i „kreće se“. Načini na koje shvaćamo šifre izravno utječu na našu stvarnost i oblikuju je. Zadatak je filozofa „oslušivati napetost i borbu šifri i uviđati njihove granice“ – živjeti u egzistencijalnoj napetosti. No gdje je onda kontakt s Transcendencijom? Mi ne pronalazimo Transcendenciju u šifri, nego je naslućujemo u trenutku kada šifra doživi „intelektualni

brodolom“. Tolvajčić piše: „Transcendencija kao sveobuhvaćajuća obuhvatnost pokazuje nam se upravo tamo gdje šifre dolaze do svojih granica“ (Tolvajčić 2009a, 527).

U nastavku, Tolvajčić pokazuje kako Jaspers upozorava na etičke, političke ili religijske opasnosti od doslovnog shvaćanja šifri. Filozofska vjera zahtijeva „pročišćenje“ šifri od svakog oblika totalitarizma. Jaspers inzistira da je sloboda moguća samo ako se prihvati da je svaka šifra „Boga“ samo ljudski pokušaj približavanja Transcendenciji (Tolvajčić 2009a, 527-528). Konačno, samo Egzistencija može prepoznati Transcendenciju, i to kroz individualno tumačenje šifri. „Bog“ kao šifra postaje intimna „najskrivenija misao“ koja pojedinca nosi i usmjerava prema samoostvarenju, djelujući kao poticaj za autentično ostvarenje. No, Transcendencija mora ostati predmet filozofskog vjerovanja, a ne znanja, jer ta nesigurnost čuva temeljnu slobodu čovjeka.

3.8.1. Neuspjeh ili „brodolom“ kao ultimativna šifra

U ovom ćemo poglavlju pogledati što se događa kada Jaspersovu metodu dovedemo do samih granica. Nakon što smo pisali o čitanju jezika šifri, nameće se pitanje: što je onkraj svih šifri? Tolvajčić piše:

Filozofija ide dalje. Ako su šifre ono što mišljenje može dohvatiti, postavlja se pitanje: što je onkraj svih šifri (Jenseits aller Chiffren)? To pitanje nužno udara u zid... Šifre su ono krajnje dostupno Umu. Što transcendencija jest, nikada ne možemo znati. (Tolvajčić 2009a, 528)

Na to pitanje nema odgovora. Naš Um „udara u zid“ i svaki pokušaj opisivanja onoga što je „onkraj“ samo bi stvorio novu šifru. Transcendencija je nepoznatljiva – *Deus absconditus*. Upravo zato „neuspjeh, sustajanje, slom postaje onom posljednjom šifrom, nepremostivom granicom do koje dolazi egzistencijalno-filozofijsko mišljenje“ (Tolvajčić 2009a, 528). Tako intelektualni brodolom našeg mišljenja da dosegne Transcendenciju nije samo poraz, nego i pozitivna poruka. On postaje ultimativna šifra. Tolvajčić nastavlja: „Motiv neuspjeha nije prisutan samo u traženju transcendencije već, ustvari, u svakome području filozofije: u orijentaciji u svijetu... u osvjetljavanju egzistencije...“ (Tolvajčić 2009a, 529). Svaki pokušaj da shvatimo Svijet kao cjelinu propada i to je intelektualni brodolom o kojem smo već pisali. No, također, svaki naš pokušaj da se sami iz sebe ostvarimo propada i to je egzistencijalni brodolom koji doživljavamo u graničnim situacijama. Filozofija se bavi prvom vrstom brodoloma, no egzistencijalna vrijednost drugoga ju motivira. Put do samoostvarenja jest paradoksalni put uspjeha koji vodi u neuspjeh. Što se više trudimo biti autentični i slobodni, to više postajemo svjesni vlastitih granica. Najveći uspjeh Egzistencije postaje spoznaja, o kojoj smo već pisali, da nismo dovoljni sami sebi. I upravo taj „neuspjeh“ ili „intelektualni brodolom“ da budemo ono što jesmo nas priprema za otvorenost prema Transcendenciji. Ovo je predivno sažeto u Jaspersovu citatu koji se nalazi u Tolvajčićevu članku: „Pravi samobitak ne može se održati pomoću sebe samoga. Što on odlučnije uspijeva, to jasnija postaje njegova granica, na kojoj će zatajiti. On je pripravan i za svoje drugo, za transcendenciju, ako ne uspije u svojem htjenju da sebi samome bude dovoljan“ (Tolvajčić 2009a, 529). Tu pozitivnu ulogu neuspjeha Tolvajčić naglašava Jaspersovom misli da „postaje moguće u neuspjehu otkriti istinski bitak.“ Tek kad iskušavamo stradanje i uništenje u graničnim situacijama, istinski egzistiramo i tu nam postaje

izvjesna transcendencija. Upravo tamo gdje se pokazuje neuspjeh čovjeka, „svjetli“ zbiljnost transcendencije. Tek u slomu svjetovnih sigurnosti, u graničnim situacijama, mi istinski egzistiramo i u toj tami „svijetli“ Transcendencija. Tako cjelokupna povijest filozofije postaje jedna velika šifra neuspjeha ili „brodoloma“. No, neuspjeh nije kraj puta – neuspjeh je put.

Iako je neizbježno, prema Jaspersu, da doživimo intelektualni brodolom (a i egzistencijalni) u životu, to ne znači da moramo odustati od filozofiranja. Upravo suprotno, tek sada kreće najteži misaoni zadatak. Metoda je „mišljenje nemislivoga“ (*Denken des Undenkbaren*) (Tolvajčić 2009a, 530). Mi koristimo naš Um kako bismo neprestano mislili o neuhvatljivosti Transcendencije (a ne da bismo je „uhvatili“ u pojam). Kada Egzistencija dođe do ovoga uvida pred njom se otvaraju dvije mogućnosti ili dva momenta.¹⁶⁵ Jedan put je „mišljenjem napustiti svijet i uputiti se onkraj svih šifri“. To je put kontemplacije i put koji kroz misaonu spekulaciju dovodi do Transcendencije iza svih simbola. Drugi je „djelovanje u svijetu i ophođenje s drugima“. Egzistencija koja je postala svjesna svog transcendentnog temelja, vraća se u Svijet i djeluje s novom dubinom uvida. Ovo je put komunikacije koji je za Jaspersa ultimativan. Konačni cilj filozofiranja nije znanje, nego postizanje „učenog neznanja“ o kojem smo pisali. To nije praznina, nego tišina ispunjena strahopoštovanjem u susretu s Transcendencijom.

U posljednjem poglavlju svoga članka Tolvajčić spominje dva Jaspersova primjera u kojima se jasno može prikazati pokušaj transcendentiranja svih šifri. Jedan je iz budističke tradicije, a drugi iz kršćanske, konkretno iz spekulacije mistika Meistera Eckharta. Ograničit ćemo se na Eckharta i podsjetiti distinkcije koju smo već uveli: *Deitas* i *Deus*. Eckhartov je naziv za Transcendenciju Božanstvo ili *Deitas* – to je apsolutna i neizreciva stvarnost. Bog ili *Deus* je šifra ili „oblik“ u kojem se neizreciva stvarnost nama očituje. Bog kao Stvoritelj, Sudac, Otac – to su sve šifre koje božanstvo poprima da bi stupilo s nama u odnos. Rečenica koja to najbolje ilustrira je: „Božanstvo postaje Bogom kako bi uopće bilo priopćivo“ (Tolvajčić 2009a, 535). Vrhunac te spekulacije objašnjava

¹⁶⁵ Autor koristi riječ momenta jer zapravo nije riječ o dva različita isključujuća puta. Kontemplativni put se događa u usamljenosti i nužan je za samoostvarenje. Jer da bih se ostvario moram postati „netko“, imati vlastiti „centar“. Ovo je trenutak „usamljenosti kao preduvjeta komunikacijskog sjedinjenja“ o kojem smo pisali u poglavlju o „Čovjeku kao šifri“. Bez ovog momenta mi zapravo nemamo što doprinijeti u Komunikaciji. Drugi moment je nužan za kompletno samoostvarenje jer moj kontemplativni uvid ostaje apstraktan ako ga ne iznesemo u Svijet i suočimo s rizikom Komunikacije s Drugima. Tek u „ljubavnoj borbi“ s Egzistencijom Drugog mogu doći do samoostvarenja.

kako smo mi „uzrok“ Boga. Dakle, „Bog opstoji samo otkada opstoji ono stvoreno, nije ga samo on stvorio već je ono stvoreno stvorilo i njega (Boga, op. a.). Stoga se i može reći, kako sam ja sâm sam uzrok Božjega bitka, ali božanstvo je samo svoj izvor.“ (Tolvajčić 2009a, 536). Bog kao šifra postoji samo u odnosu na stvoreno. Bez stvorenja ili bez stvorenoga, on ne bi bio Stvoritelj i zato mi kao stvorenja „stvaramo“ tu specifičnu šifru Boga. No, Božanstvo je izvor sebi. Sama temeljna i apsolutna stvarnost – Transcendencija – ne ovisi ni o čemu. Naše se Opstojanje odnosi prema šifri Boga, a naša Egzistencija teži transcendiranju čak i te (najviše) šifre i povratku Transcendenciji. Naša je priroda dvostruka:

Kao i Bog, i mi ljudi imamo dvije strane: mi smo stvorenja koje je Bog stvorio stvarajući samoga sebe upravo Bogom, a u isto je vrijeme naša najdublja unutarnjost, duša – ili Jaspersovim rječnikom – egzistencija – jedno s božanstvom. Naša pojavnost (Opstojanje, Svijest i Duh) je naša „stvorena“ strana i ona je u odnosu sa šifrom „Boga“ Stvoritelja. No, naša Egzistencija nije stvorena, već je „jedno s Božanstvom“ – s Transcendencijom koja je „prije“ čak i Boga Stvoritelja. Put do „Božanstva“ je negativan: „Stoga čovjek istinski smiraj nalazi jedino u božanstvu. To se postiže samo svojevrsnom filozofijskom meditacijom: moramo transcendirati svu našu stvorenost, sve stvaranje i postojanje i okrenuti se ništavilu, nestvorenosti. (Tolvajčić 2009a, 537)

Moramo „transcendirati“ sve što je stvoreno, naše tijelo, misli, ideje i šifre i okrenuti se „ništavilu“. Ovo je ništavilo tišina koja ostaje kada se sve kategorije ugase, i prema Eckhartu, tek tada „bivamo zahvaćeni božanstvom“. No, Tolvajčić nadodaje nešto što će Jaspersa odvojiti od Echartova misticizma: „Ali ni tada mi ne spoznajemo božanstvo već se samo o njegovoj zbiljnosti osvjedočujemo. Ostajemo, smatra Jaspers, kao bića koja misle, ograničeni kategorijama i predmetnim mišljenjem. Spekulacija o Bogu ostaje, u stvari, neuspješna: Transcendencija se pojavljuje, ali ne i spoznaje ili posjeduje“ (Tolvajčić 2009a, 537). Čak i u najdubljjoj kontemplaciji mi ne postizemo mistično sjedinjenje ili znanje jer bi to bilo proturječje sa samim temeljima Jaspersove filozofije. Ono što dobivamo jest „osvjedočenje“, duboku egzistencijalnu izvjesnost o postojanju Transcendencije. Iz neuspjeha znanja rađa se vjera koja mir ne pronalazi u posjedovanju odgovora, nego u hrabrosti da se živi otvoreno pred misterijem. Tolvajčić citira: „....

filozofijsko vjerovanje koje Jaspers sažima kao potpuno ne-znanje o Bogu i njegovoj opstojnosti uopće i istovremeno osjećaj potpune zahvaćenosti i obuhvaćenosti njime“ (Tolvajčić 2009a, 537). Filozofska vjera u intelektualnoj poniznosti potpuno prihvaća neznanje. No, istovremeno, u apsolutnoj egzistencijalnoj sigurnosti osjeća potpunu „zahvaćenost i obuhvaćenost“ Transcendencije. Upravo u toj hrabrosti da se živi otvoreno pred misterijem i prihvati to jedinstvo, vidi se najviši cilj i najdublji smisao Jaspersove filozofije.

4. USPOREDNA ANALIZA EPISTEMOLOGIJA SÖRENA KIERKEGAARDA I KARLA JASPERSA

4.1 Uvod – pobuna protiv „sustava“

Kierkegaard i Jaspers predstavljaju radikalan odmak od klasične epistemologije. Obojica odgovaraju na krizu smisla i uvid u neuspjeh filozofije u modernom dobu. Njihov rad predstavlja novi smjer filozofskoga istraživanja. Ne zanima ih što se može znati u obliku objektivnih činjenica, već kako pojedinac dolazi do istine koja je relevantna za njegovu egzistenciju. Ovaj je zaokret možda najjasnije izražen u Kierkegaardovim dnevnicima: „Ono što mi zaista nedostaje jest da mi bude jasno što trebam činiti, a ne što trebam znati, osim u mjeri u kojoj određeno razumijevanje mora prethoditi svakoj radnji. Stvar je u tome da razumijem sebe, da vidim što Bog zaista želi da učinim; stvar je u tome da pronađem istinu koja je istinita za mene, da pronađem ideju za koju mogu živjeti i umrijeti“ (Kierkegaard 1959, 44).

Iako Kierkegaardov izraz „istina za mene“ ostaje jedinstven, Jaspers razvija sličnu ideju inzistirajući na razlici između objektivnog znanja i egzistencijalne istine. Jaspers priznaje da je „znanstveno znanje neizostavan čimbenik u svakom filozofiranju“. No, odmah postavlja granicu: „Valjanost znanja u znanostima potpuno je neovisna o filozofskoj istini“ (Jaspers 1957, 38). Ta filozofska istina nije objektivna činjenica, već put do samoga sebe: „Postoji vrsta mišljenja koja, sa stajališta znanosti, nije prisilna niti univerzalno valjana... Ta vrsta mišljenja, koju nazivamo filozofskim mišljenjem, vodi me k meni samome...“ (Jaspers 1957, 38). Vrhunac te ideje, citat koji se najviše približava Kierkegaardovoj „istini za mene“ jest Jaspersovo uvjerenje o neodvojivosti mislioca od njegove misli: „...smatram da je osoba koja filozofira neodvojiva od njegovih filozofskih misli. Ništa u filozofiji nije odvojivo od čovjeka“ (Jaspers 1957, 39). Oba autora polaze od zajedničke kritike filozofske tradicije koja je prioritet dala objektivnom, apstraktnom i sustavnom znanju.¹⁶⁶

Za Kierkegaarda, vrhunac se filozofske tradicije koja je započela još u starogrčkoj misli, manifestirao u Hegelovoj filozofiji (Kaufmann 1956, 16). Kierkegaardova je kritika tog

¹⁶⁶ Kod Kierkegaarda se to najbolje vidi u njegovom „napadu“ na Sustav, a kod Jaspersa u kritici scijentizma i dogmatizma.

zapadnoga nasljeđa bila da je ono provodilo apstraktne izračune bez najvažnije nepoznanice, a to je „pojedinač“.¹⁶⁷ Filozofija se, kako tvrdi Kierkegaard, previše usredotočila na apstraktne kategorije, univerzalijske i sustavno znanje, a time je propustila uhvatiti specifičnu i neponovljivu egzistenciju pojedinog čovjeka.¹⁶⁸ S obzirom na to da je najveći dio zapadne filozofije posljedica grčkog načina razmišljanja, nije čudno da se takvo nasljeđe može pratiti i u filozofiji i u kršćanstvu u obliku skolastike.¹⁶⁹ Savršen je primjer za ovu tvrdnju samo djelo *Filozofijsko trunje*, koje napada istovremeno i grčki, ali i Hegelov idealizam. Kierkegaard uvodi „pojedince“ u naše razmišljanje kao kategoriju (Kaufmann 1956, 16). Istovremeno odbacuje Platonovo (i Hegelovo) povjerenje u primat razuma i vječne istine. Primjerice, etika nije bila stvar objektivnih izračuna ili „gledanja dobra“, već iskustvenog „donošenja odluka“. Napada staru tradiciju etike, teologije i metafizike kao pokušaj skrivanja ključnih odluka iza vela „objektivnosti“.¹⁷⁰ Njegov je fokus na odluci, tjeskobi, individualnosti i mogućnosti kao ključnima za razumijevanje sebe, a onda i svijeta. To se najbolje vidi u tvrdnji „istina je subjektivnost“.

Jaspersova filozofija egzistencije (*Existenzphilosophie*) temelj nalazi u Kierkegaardovim tvrdnjama, no formulira ih na nešto drugačiji način (Kaufmann 1956, 25). Njegova je filozofija „prosvjed protiv izdaje“ filozofije koja se podučava na striktno akademski način.¹⁷¹ Slijedeći Kierkegaardovu kritiku, Jaspers kritizira pokušaje svođenja filozofije na objektivnu znanost, kao kod Hegela i njegovih učenika. Za njega, to su „puke doktrine“ jer filozofija započinje tamo gdje razum „doživi brodolom“. U Jaspersovim je djelima

¹⁶⁷ U originalu: *den Enkelte* kod Kierkegaarda. Kod Jaspersa najadekvatniji prijevod bi bio: *Existenz* (moguća).

¹⁶⁸ Upravo u toj eliminaciji „pojedince“, Kierkegaard je vidio osnovnu pogrešku koja dovodi do neautentičnosti i „specifičnoj nemoralnosti doba“.

¹⁶⁹ Kaufmann ne spominje eksplicitno skolastiku, već koristi termin: Anti Toma, referirajući se na Tomu Akvinskog. (Kaufmann 1956, 16) Važno je još napomenuti da kritika ne staje na skolastici jer bi to bilo poprilično naivno. Pokazali smo kroz analizu Kierkegaardovih djela da se „ostatci“ takvog razmišljanja mogu pronaći i kod suvremenih teologa koji su prihvatili hegelijanizam. Tu je dobar primjer bio biskup Martensen.

¹⁷⁰ O kritici više u poglavlju: kritika objektivnih filozofija. O Jaspersovoj kritici je dobra preporuka esej od Jamesa Collinsa u (Schilpp 1957).

¹⁷¹ Jaspers u svojoj autobiografiji piše: „Protiv profesora filozofije osjećao sam antipatiju jer se nisu bavili onim što je meni uistinu bilo najvažnije“. Na drugom mjestu piše: „Činilo mi se da filozofija akademika zapravo nije filozofija; umjesto toga, sa svojom tvrdnjom da je znanost, činilo se da je u potpunosti rasprava o stvarima koje nisu bitne za temeljna pitanja naše egzistencije“ (Jaspers 1957, 9 i 34).

ovo formulirano kao kritika scijentizma.¹⁷² Njegova je nada da će ljudi otkriti granice do kojih seže znanstvena spoznaja i da će onda biti spremni za filozofiju egzistencije. Kaufmann piše da je Jaspers kritizirao vlastiti rani rad jer se pogrešno predstavljao kao objektivno deskriptivna filozofija, umjesto skrivene filozofije. Prema Jaspersu, istinsko filozofiranje mora izvirati iz individualne egzistencije osobe. No, da bi se postigla istinska egzistencija, potrebna je komunikacija s drugima. Za oba je autora ključno da njihova filozofija nije puka objektivna teorija ili akademska spekulacija, već je bila ukorijenjena u njihovim konkretnim životima – u njihovim egzistencijama. Njihov rad predstavlja, ne samo akademske teorije, već i odgovor na unutarnju borbu i egzistencijalni angažman s ključnim životnim pitanjima, što je najbolje vidljivo kroz njihove biografije. Filozofija je, za Jaspersa, samo skup doktrina, a „filozofiranje“ je aktivnost u kojoj je sadržaj samo sredstvo za transcendiranje samoga sebe.

Iako Kierkegaard i Jaspers polaze od zajedničke kritike objektivnog znanja i naglašavaju primat subjektivnosti, njihove se epistemološke koncepcije fundamentalno razilaze. Kierkegaardov put vodi prema isključivoj, paradoksalnoj i teološkoj istini kršćanske vjere, dok Jaspersov put vodi prema uključivoj, filozofskoj i komunikacijskoj istini koja se otvara prema nedefiniranoj Transcendenciji.

¹⁷² Kritiku scijentizma smo već spomenuli u analizi *Filozofske vjere*. Jaspers scijentizam naziva „praznovjerjem znanosti“. Već spomenuti članak Jamesa Collinsa u Schilppovu zborniku to jasno definira kao: teorijsko apsolutiziranje nekog područja znanstvenog znanja, koje se brka s filozofijom (Schilpp 1957). Također, scijentizam je i tendencija da se od znanosti očekuje sve.

4.1.1. Zajednička kritika objektivizma

Kritika koju Kierkegaard i Jaspers upućuju filozofiji svog doba jest zaokupljenost onim što Kierkegaard naziva „iluzijama objektivnosti“. Paradigmatski je primjer takve filozofije, kao što smo vidjeli, hegelijanski idealizam. Obojica smatraju da takva filozofija u svojoj iskrenoj želji za stvaranjem sveobuhvatnog, racionalnog sustava, zanemaruje ključnu dimenziju ljudskog postojanja. To je konkretni, postojeći pojedinac i njegovo unutarnje iskustvo (*Inderlighed*). Dapače, obojica idu i korak dalje: sustav u kojem bi bila obuhvaćena i naša egzistencija je logički nemoguć. Egzistencija nije zatvorena, dovršena cjelina koja se može obuhvatiti apstraktnim pojmovima. Ona je uvijek otvorena, nedovršena, u nastajanju i obilježena je strašću i individualnim izborom. Svaki pokušaj da se svede na zatvoreni, univerzalni sustav nužno promašuje njezinu bit. Obojica čine epistemološki zaokret s objektivnog pitanja „Što je istina?“ na subjektivno pitanje „Kako se ja kao pojedinac odnosim prema istini?“. Time njihove filozofije premašuju akademsku svrhu filozofije i predstavljaju, mogli bismo reći, „terapijske“ odgovore na krizu smisla i otuđenje modernoga čovjeka. Za egzistencijalnu epistemologiju istina ili smisao ne nalaze se u objektivnim sustavima, već u subjektivnom angažmanu pojedinca koji tako postaje jedini izvor ostvarenja vlastitog bitka ili egzistencije.

Kierkegaardov je napad na Hegelov „Sustav“ posebno strastven i osoban. Za Kierkegaarda, „Sustav“ je ultimativna izdaja pojedinca. Riječ je o kolosalnoj, apstraktnoj fantaziji koja vjerno prati logičku dosljednost, no zaboravlja ključne dimenzije ljudskog postojanja. Ovaj je napad usmjeren na ono što Kierkegaard zove bolešću „refleksivnog doba“¹⁷³ koje cijeni apstraktnu misao iznad strastvene akcije. Metafora kojom se Kierkegaard koristi je „rastreseni profesor“. Riječ je o filozofu koji gradi veličanstvenu palaču misli i u kojoj je objašnjen cijeli kozmos, a sam živi u kolibi pored palače, zaboravljajući vlastito postojanje (Kierkegaard 1959, 99). Takav je spekulativni mislilac odvojen od stvarnosti i svakodnevice. On hladnokrvno promatra, secira postojanje i stavlja ga u logičke kategorije, a zanemaruje ono što je istinski važno pojedincima. Takav sustav nudi sigurnost i u tome se nalazi zamka. Riječ je o lažnoj sigurnosti koja svodi život na prikupljanje podataka i učenje napamet, umjesto da život bude stvar djelovanja i donošenja odluka temeljenih na individualnosti, strasti i uvjerenjima. Ovo je način na koji

¹⁷³ Reflektivno doba je kod Kierkegaarda neka vrsta dijagnoze kulture. Tu dominira apstraktno misao, refleksija i znanje, a nedostaje strasti. Posljedica toga je ono što je nazvao „specifičnim nemoralom doba“.

„Sustav“ odvrća pojedinca od njegovog jedinog istinskog zadatka, a to je traženje „istine koja je istina za mene“.

Jaspersova je kritika objektivizma šira, metodički usmjerenija i ukorijenjena u Kantovoj filozofiji. Predmet su njegove kritike svi oblici mišljenja koji čine istu temeljnu pogrešku. Riječ je o pokušaju da se cjelokupna stvarnost obuhvati objektivnim metodama spoznaje. Ovakva „nelegitimna apsolutizacija“ znanstvenog mišljenja, prema Jaspersu, izolira entitete od šireg konteksta Obuhvatnog, čime oni gube svoj smisao i otvara se put nihilizmu. Time se često zanemaruju granice spoznaje tih metoda. Ključna je meta ono što on naziva „scijentizam“ ili znanstveno praznovjerje. To je pogrešno uvjerenje da su metode prirodnih znanosti jedini valjani put do istine i da se mogu primijeniti na sva područja. Sam Jaspers duboko poštuje znanost i njezinu ulogu u pružanju „orijentacije u svijetu“ (*Weltorientierung*).¹⁷⁴ No, znanost nam pruža objektivno znanje o svijetu kao skupu predmeta. Problem nastaje kada znanost prekorači svoje granice i pokuša objektivno objasniti, primjerice, Egzistenciju. Ona se ne može spoznati kao predmet, već samo „rasvijetliti“ (*Existenzerhellung*) kroz filozofiju.

Kao što smo napomenuli, Jaspers se oslanja na Kantovu filozofiju i preuzima fundamentalnu podjelu na svijet fenomena i svijet noumena. Taj svijet noumena Jaspers objašnjava kao dimenzije stvarnosti Egzistencije i Transcendencije, koje nisu objekti znanstvene spoznaje. Do tih dimenzija stvarnosti možemo „doprijeti“, no ne kroz metode znanosti, nego kroz osobni izbor i filozofsku vjeru.

Iz ove perspektive, Hegelov „Sustav“ čini istu metodološku pogrešku kao i scijentizam. Hegel je pokušao ukinuti Kantovu granicu između fenomena i noumena. Pokušao je Apsolutni Duh pretvoriti u fenomenalno, kao objekt racionalnog znanja unutar svog logičkog sustava. Time je, kao što čini i scijentizam, počinio kategorijalnu pogrešku. Riječ je o primjeni metode spoznaje koja je rezervirana za spoznavanje predmeta, na područje Transcendencije. Time je pokušao objektivizirati ono što prema svojoj prirodi izmiče objektivizaciji. Ono „izmiče“ objektivizaciji jer Transcendencija nije predmet

¹⁷⁴ Gardiner isto ističe i za Kierkegaarda. Bila bi „pogreška pretpostaviti da se stoga protivio objektivnom istraživanju kao takvom“. Kierkegaard je smatrao „metodičko i kolaborativno traganje za nezainteresiranim znanjem... savršeno opravdanim kada se provodi unutar svojih pravih granica“. Problem nastaje kada se stavovi prikladni za takvo istraživanje „dopuste da utječu na stvari koje leže izvan njegove prave domene“ (Gardiner 2002, 55).

unutar svijeta, već je sveobuhvatni horizont ili temelj našeg postojanja. Metoda objektivizacije podrazumijeva podjelu na subjekt koji spoznaje i objekt koji se spoznaje. No, Obuhvatno obuhvaća i subjekt i objekt, te se ne može promatrati „izvana“. Svaki pokušaj svođenja Transcendencije (kao ultimativnog modusa Obuhvatnog) na objekt znanja pretvara je u predmet unutar svijeta, a ona to nije. Transcendencija je beskonačni temelj postojanja.¹⁷⁵ Rezultat je toga ponovno lažna sigurnost (kao i kod Kierkegaarda) apsolutnog znanja – bilo ono znanstveno ili filozofsko. Time se ukida misterij postojanja i prostor za moguću Egzistenciju. Jaspers s rigoroznim razgraničenjem metoda spoznaje (opisom modusa i shemom) brani misterij postojanja i time njegova kritika objektivističkih sustava nije primarno egzistencijalna pobuna (kao kod Kierkegaarda), već filozofska.

¹⁷⁵ Ovdje je ključno razlikovati dva temeljna Jaspersova pojma koja smo detaljno analizirali. Obuhvatno je pojam koji označava cjelinu stvarnosti, to je horizont koji sadrži i subjekt i objekt, te izmiče objektivizaciji. Transcendencija je specifičan modus Obuhvatnog. To je ultimativni, nepredmetni temelj Bitka, koji stoji nasuprot nama kao Egzistenciji. Pogreška kod scijentizma i hegelijanizma je pokušaj da se taj nepredmetni temelj (Transcendencija) tretira kao objekt spoznaje.

4.1.2. Točka razlaza

Kierkegaard i Jaspers obojica započinju s pobunom protiv objektivizma i dijagnosticiraju ono što je Kierkegaard nazvao „bolešću novog doba“. To je zaborav Egzistencije i bijeg od slobode prema nepersonalnom i objektivnom znanju. Obojica se bore za povratak fokusa na subjektivnu istinu koja je za pojedinca egzistencijalno važna i koja se mora živjeti. Ova egzistencijalna istina nije objektivna činjenica koja vrijedi neovisno o pojedincu, poput znanstvene istine. To je istina koja je „neodvojiva od osobe koja filozofira“. Ovo je najbolje ilustrirati koristeći se Jaspersovom usporedbom s početka *Filozofske vjere* o Giordanu Brunu i Galileu. Galileo se, naime, mogao odreći svoje objektivne istine kako bi spasio život, jer ta istina ostaje istinita neovisno o njemu. Bruno, međutim, nije nikako mogao poreći svoju subjektivnu istinu jer je ona bila njegova Egzistencija. Za nju je bio spreman dati svoj život. Kierkegaard i Jaspers, svatko na svoj specifičan način, tvrde da je filozofija postala opsjednuta objektivnim činjenicama (slučaj Galileja) i time zaboravila onu jedinu važnu istinu (slučaj Bruna) – „istinu po kojoj živimo“. Međutim, nakon zajedničke polazišne točke kritike, njihovi se putevi prema toj subjektivnoj istini fundamentalno razilaze.

Kierkegaardov je odgovor strastven, izrazito religiozan i paradoksalan. On zahtijeva od pojedinca „skok vjere“ i radikalni prekid s etičkim poretom. Taj pojedinac dolazi u apsolutni i osobni odnos s transcendentnim Bogom kršćanske objave. Ovaj je odnos utemeljen na Apsolutnom paradoksu i nužno ostaje „Apsurd“ i „Uvreda“ za objektivni razum. S druge strane, Jaspersov je odgovor filozofski i najjasnije je formuliran u njegovu pojmu filozofske vjere. Iako je Jaspers nadahnut Kierkegaardom, kojega svrstava među najveće mislioce, odbija napraviti „skok vjere“.¹⁷⁶ Njegov cilj nije napustiti Svijet ili razum, nego pronaći način na koji će se Egzistencija ostvariti unutar Obuhvatnog. To se postiže kroz autentičnu Komunikaciju s drugim Egzistencijama u „ljubavnoj borbi“ i kroz filozofijsku vjeru kao stalnu orijentaciju prema Transcendenciji koju možemo čitati kroz „šifre“ u svijetu. Jaspersova metoda nije iznenađni „skok“, nego strpljivo i metodično „osvjetljavanje Egzistencije“ koje uvijek ostaje otvoreno i u dijalogu s Umom. Ukratko,

¹⁷⁶ Kod Jaspersa, u susretu s graničnim situacijama imamo „skok“ koji je usmjeren u autentičnost. To je prelazak iz pukog Opstojanja u Egzistenciju. Posljedica skoka rezultira filozofskom vjerom koja nam daje unutarnju sigurnost (osvjedočenje) da život ima temelj u Transcendenciji.

Kierkegaardov put vodi do izoliranoga „viteza vjere“ koji stoji sam pred Apsolutom¹⁷⁷ ili do postajanja „pravim kršćaninom“. S druge strane, Jaspersov put teži formiranju filozofski osviještenoga pojedinca koji istinu pronalazi u komunikaciji.

Upravo će ove fundamentalne razlike u pristupu razumu, prirodi vjere, ulozi povijesti, komunikacije i, konačno, cilju spoznaje, biti predmet daljnje analize u nastavku ovoga poglavlja.

¹⁷⁷ Važno je napomenuti da Kierkegaard razlikuje dvije vrste religioznog vjerovanja. Religioznost A i religioznost B. Termin „vitez vjere“ je korišten u kontekstu Abrahama i to je krajnji oblik Religioznosti A. Postati kršćaninom ili pojedincem ili ostvariti se u Istini je rezervirano za religioznost B. U cijeloj disertaciji se pretežno bavimo religioznosti B. Potrebno je razlikovati: Abraham je formalni prototip vjere koji vjeruje snagom apsurdna, ali mu nedostaje sadržaj kršćanstva. Kršćanin (Religioznost B) je ispunjenje te forme jer vjeruje u Apsolutni Paradoks (Utjelovljenje). Abraham je Vitez vjere, ali nije kršćanin u Climacusovom smislu. U literaturi je često previđena ova distinkcija.

4.2. Deset točaka usporedbe

4.2.1 Kapitulacija Razuma i uloga Uma

U ovome ćemo poglavlju usporediti odnos Kierkegaarda i Jaspersa prema granicama spoznaje. No, da bismo to učinili, potrebno je razjasniti pojmove. Riječ je o distinkciji, koju Jaspers preuzima od Kanta, između dva temeljna pojma: Razuma (*Verstand*) i Uma (*Vernunft*). U svrhu poglavlja i pojednostavljeno, Razum ćemo promatrati kao analitički intelekt koji se bavi objektivnim činjenicama i znanošću. S druge strane Um predstavlja višu, filozofsku sposobnost koja teži cjelini i postavlja pitanja o smislu. Pokazat ćemo da je Kierkegaardov fokus na nužnoj kapitulaciji Razuma, dok je Jaspersov na ključnoj ulozi Uma kao saveznika filozofske vjere.

Važno je napomenuti jedan metodološki problem prije nego što nastavimo s analizom. Kierkegaard se ne koristi kantovskom distinkcijom razuma i uma na sustavan način kao Jaspers.¹⁷⁸ Kierkegaardov je fokus primarno na kritici „razuma“. Ovaj pojam ima funkciju traženja objektivne, logičke istine koja gotovo savršeno odgovara onome što Jaspers naziva „Razumom“ koji djeluje unutar Svijesti uopće. No, Kierkegaardova kritika „spekulacije“ Hegelova sustava, zapravo je kritika onoga što bi Jaspers definirao kao nelegitimno prekoračenje samog Uma. To je uvjerenje prema kojemu mišljenje može spoznati i obuhvatiti Apsolut.¹⁷⁹ Iz toga razloga naša je usporedba metodološki opravdana.

Kierkegaard ne odbacuje razum, koji igra ključnu, no ograničenu i podređenu ulogu u potrazi za egzistencijalnom istinom. U samom smo radu pokazali da Kierkegaard ne odbacuje objektivno istraživanje koje provodi razum, nego ga pokušava smjestiti unutar njegovih granica.¹⁸⁰ U susretu s Apsolutnim paradoksom, razum nailazi na nepremostivu

¹⁷⁸ Kierkegaard primarno koristi pojam „razum“ (danski: *Forstand*) kako bi označio cjelokupnu kognitivnu sposobnost koja se bavi logikom i refleksijom. On nije, poput Jaspersa, bio zainteresiran za detaljno „mapiranje“ različitih slojeva mišljenja, već za egzistencijalni slom te sposobnosti kao cjeline pred Apsolutnim Paradoksom.

¹⁷⁹ Drugim riječima, iako Kierkegaard ne koristi Jaspersovu terminologiju, on napada oba problema koja ta terminologija opisuje: 1) Ograničenost Razuma (*Forstand* / *Verstand*) pred Paradoksom i 2) Apsolutne pretenzije Uma (*Spekulation* / *Vernunft*) u Hegelovom idealizmu. Naša usporedba se stoga fokusira na to kako su njih dvojica različito riješila ta dva problema.

¹⁸⁰ Još jednom o ovoj situaciji: Gardiner isto ističe i za Kierkegaarda. Bila bi „pogreška pretpostaviti da se stoga protivio objektivnom istraživanju kao takvom“. Kierkegaard je smatrao "metodičko i kolaborativno traganje za nezainteresiranim znanjem... savršeno opravdanim kada se provodi unutar svojih pravih

granicu. Ovaj Paradoks nije samo nešto što razum ne može shvatiti, nego je za razum i apsolutna „Uvreda“ – *skandalon*, apsurd i proturječje. Kierkegaard piše kako je „najviša strast razuma“ upravo u tome da traži „smetnju“, odnosno da pokuša otkriti ono što se ne može misliti (Kierkegaard 1998, 41). U pokušaju da shvati Paradoks, razum doživljava vlastitu propast.¹⁸¹ No, ta propast je, za Kierkegaarda, nužan preduvjet za Vjeru. Razum mora kapitulirati i priznati svoju nemoć kako bi se otvorio prostor za strastveni „skok vjere“. Za razliku od Hegela koji je pokušavao proturječja dijalektički miriti unutar Sustava, Kierkegaard tvrdi da se nepremostivi jaz može premostiti samo Vjerom. Riječ je o jazu između Boga i čovjeka, odnosno između vječnosti i vremenitosti. Samo vjera koja prihvaća apsurd može prihvatiti Paradoks. Razum ne može spoznati ni temeljno ljudsko stanje, a to je grijeh. Da bismo uopće imali potrebu za Istinom, nužna nam je svijest o grijehu koju daje isključivo Bog.

S druge strane, Jaspers Umu dodjeljuje ulogu nužnog saveznika filozofske vjere. Unutar rada pokazali smo koliko se Jaspersova metafizika naslanja na Kantovu filozofiju. Sljedeći Kanta, Jaspers Um vidi kao sposobnost koja teži cjelini i koja dolazi do granica objektivne spoznaje. Um je prirodni i nužni saveznik filozofske vjere. Problem nastaje kada se nelegitimno prekoračuju granice Uma. To može biti u obliku scijentizma koji znanstvenu metodu proglašava jedinim putem do istine ili Hegelova idealizma koji tvrdi da može spoznati Apsolut.¹⁸² Za Jaspersa, zadatak Uma nije da kapitulira kao kod Kierkegaarda, nego da aktivno „rasvjetljava“ granice spoznaje. Jedan je od načina rasvjetljavanja otkrivanje antinomija u samoj strukturi postojanja. Upravo svjesnost o granicama, do koje se dolazi rigoroznim mišljenjem, stvara i čuva prostor za filozofijsku vjeru. Zato je Jaspers i naziva „vjera mislećeg čovjeka“ (Jaspers 2011, 12), a to je vjera koja ne djeluje protiv Razuma, nego onkraj područja koje Razum može objektivno dokazati. Um, s druge strane, u Jaspersovoj shemi Obuhvatnog ima ulogu povezivanja svih načina Bitka i Istine (Opstojanja, Svijesti, Duha i Egzistencije), sprječavajući da ijedan od njih postane apsolutan.

granica". Problem nastaje kada se stavovi prikladni za takvo istraživanje „dopuste da utječu na stvari koje leže izvan njegove prave domene" (Gardiner 2002, 55).

¹⁸¹ Evans opisuje razum kao „imperijalista“ koji mora doživjeti vanjski udarac kako bi kapitulirao, a taj vanjski udarac je sudar s Paradoksom (Evans 1992, 61).

¹⁸² U ovom slučaju: „scijentizam" je problem prekoračenja *Razuma* (koji misli da može objasniti sve). „Hegelov idealizam" je problem prekoračenja samog *Uma* (koji misli da može spoznati Apsolut). Zadatak *Uma* kod Jaspersa je upravo da čuva granice i *Razuma* i samoga sebe.

Iako oba filozofa polaze od prepoznavanja granica objektivnog ili znanstvenog razuma u pitanjima krajnjeg smisla ili istine, njihov se odnos prema razumu samom razlikuje. Kod Kierkegaarda imamo konflikt u kojem razum mora biti odbačen i kapitulirati pred Apsolutnim paradoksom. Kroz ovakvu „propast“ razuma, vjera postaje moguća. S druge strane, kod Jaspersa imamo uzajamno prožimanje Uma prema Transcendenciji. Um nas kroz najstrože mišljenje dovodi do granica objektivnog znanja i time priprema teren za filozofijsku vjeru. Njegova uloga tu ne staje, nego Um ostaje stalni pratitelj i kritički korektiv filozofske vjere. Zaključno, tamo gdje Kierkegaardov razum kapitulira, Jaspersov Um filozofski ocrtava granice unutar kojih filozofska vjera može postojati kao egzistencijalni stav prema Transcendenciji.¹⁸³

¹⁸³ O ulozi Uma kod Jaspersa više u trećemu poglavlju „Um i Komunikacija“.

4.2.2 Priroda vjere

Kod Kierkegaarda, priroda je vjere definirana njezinim odnosom prema Apsolutnom paradoksu. Vjera predstavlja radikalni, strastven i subjektivan čin. Kao što smo pokazali, Apsolutni paradoks se opire racionalnom shvaćanju i predstavlja „uvredu“ za razum. Jedini je način pristupa istini Paradoksa ono što Kierkegaard naziva „skok vjere“.¹⁸⁴ Ovdje nije riječ o intelektualnom uvjerenju koje se temelji na dokazima, nego o egzistencijalnoj odluci. Ovakva odluka nadilazi razum i prihvaća ono što je logički nemoguće i apsurdno. Ovo Vjeru ne čini samo kognitivnim činom, nego „najvišom strašću osobe“.¹⁸⁵ Važno je, ipak, naglasiti da Kierkegaardovo inzistiranje na vjeri kao strasti i činu koji nadilazi razum ne znači da je ona u potpunosti lišena kognitivnih elemenata. Iako vjera nije znanje u objektivnom smislu, niti zaključak razuma, ona ipak ima kognitivni sadržaj, a to je Apsolutni paradoks. Da bi pojedinac uopće mogao vjerovati u Paradoks, mora shvatiti što se tvrdi. Čak i ako tu tvrdnju razum proglašava apsurdom.¹⁸⁶ Također, vjera uključuje svijest o paradoksalnoj prirodi svoga predmeta. Vjernik je svjestan da prihvaća „uvredu“ za razum. Ovime se vjera razlikuje od pukog osjećaja (kao kod Schleiermachera). Ona je strastvena predanost specifičnom sadržaju koja je omogućena božanskim „Uvjetom“. Kognitivni su elementi, dakle, nužni kao okvir, ali su jasno podređeni egzistencijalnoj odluci i subjektivnom odnosu s Bogom.

Kao što smo pokazali u poglavljima o *Filozofskom trunju*, vjera je opisana kao „sretna strast“ koja nastaje u trenutku „sretnog sraza“ ili sudara razuma i paradoksa (Kierkegaard 1998, 67). U tom se srazu, razum povlači, a paradoks se predaje. Vjera nije čin volje jer bi to pretpostavljalo da čovjek već ima uvjet za nju. Ona nije niti puko znanje jer je njezin predmet paradoks. Vjera je, prema Kierkegaardu, čudo jednako paradoksalno kao i njezin predmet. Kao što smo naglasili, „Uvjet“ ili sposobnost vjerovanja ne dolazi od čovjeka,

¹⁸⁴ Zanimljivo je za primijetiti da i Jaspers koristi termin „skoka“ (*Sprung*), no u bitno drugačijem smislu. Prema Jaspersu to je prijelaz iz modusa pojavnosti prema autentičnoj Egzistenciji. To nije skok u Apsurd kao kod Kierkegaarda, već skok izvan objektivnog znanja. To je skok u slobodu i autentično jastvo. Jaspers piše: Ovo su, dakle, tri skoka: prvi, s obzirom na sumnjivost svih stvari, vodi me od svjetovnog postojanja do suštinske samoće univerzalnog znanja; drugi, s obzirom na moje nužno sudjelovanje u svijetu u kojem propadam, vodi me od kontemplacije stvari do rasvjetljavanja moguće *Egzistencije*; i treći me vodi od postojanja kao moguće *Egzistencije* do stvarne *Egzistencije* u graničnim situacijama. Prvi me vodi filozofiranju u slikama svijeta; drugi, filozofiranju u egzistencijalnom rasvjetljavanju; i treći, življenju filozofski kao *Egzistencija*. Više u poglavlju o graničnim situacijama u (Jaspers 1970, 182).

¹⁸⁵ Evans, kao i Kierkegaard (*Climacus*) nazivaju Vjeru ili Strast kao novi organ spoznaje. Vidi u: poglavlju 5, *Thought, Passion, and Paradox* (Evans 1992).

¹⁸⁶ Evans stalno ističe da Kierkegaardova vjera nije povlačenje u iracionalno, već temeljno vjerovanje koje ima svoj uzrok u susretu s Bogom (Evans 1992, 122).

nego ga daje sam Bog u Trenutku. Sam „Uvjet“ ne može doći od čovjeka zbog grijeha. Vjera je stoga najviša strast pojedinca, osobni i individualni čin pred Bogom. Ona se ne može posredovati objektivnim znanjem ili univerzalnim etičkim normama (kao što pokazuje primjer Abrahama). Predmet Vjere nije doktrina, nego Učitelj – Bog u vremenu.

Karl Jaspers, s druge strane, razvija koncept filozofske vjere kao misaonog, ali i egzistencijalnog stava koji se rađa na samim granicama onoga što je objektivno spoznatljivo. U radu smo prikazali Jaspersovu usporedbu Giordana Bruna i njegove egzistencijalne istine s Galileom, čija je istina objektivna. U prvom je slučaju istina subjektivna i neodvojiva od osobe, a u drugom istina je objektivna i odvojiva je od osobe. Filozofska vjera pripada prvoj vrsti istine. Ona se ne može dokazati objektivno, ali je za Egzistenciju bezuvjetna. No, kako smo istaknuli, Jaspersova vjera nije iracionalna, nego „vjera mislećeg čovjeka“ koji želi znati i razumjeti.¹⁸⁷ Ona nije proturječna razumu, nego ga nadopunjuje, osobito u suočavanju s graničnim situacijama. Ona je „prisutnost u polaritetima“ Obuhvatnog: Opstojanje – Svijet, Svijest – Predmet, Duh – Ideja, Egzistencija – Transcendencija. Ukorijenjena je u Egzistenciji kao „vlastitom izvoru“, ali se ostvaruje i potvrđuje kroz Um i komunikaciju s drugim Egzistencijama. Pokazali smo da je filozofska vjera i „vjera u komunikaciju“ i uvjerenje da je „istina ono što nas povezuje“ (Jaspers 2011, 34). Tvrdnju možemo dovesti čak korak dalje pa reći da filozofska vjera ima svoj izvor u komunikaciji. Za razliku od Kierkegaardove vjere koja je usmjerena na specifični Paradoks, Jaspersova je vjera otvorena orijentacija prema nedefiniranoj Transcendenciji. Ona nije prihvatanje neke dogme, nego proces „posvješćivanja bitka iz izvora posredstvom povijesti i mišljenja“ koristeći „šifre“ kao smjernice (Jaspers 2011, 14). Filozofska je vjera spojnica koju Egzistencija gradi prema Transcendenciji, no pritom se koristi strogo upotrebom Uma da osvijetli granice.

Dakle, imamo dvije potpuno različite koncepcije prirode vjere. Kod Kierkegaarda, vjera je isključiva, teološka i paradoksalna. Ona je strastveni, individualni „skok“ preko razuma

¹⁸⁷ U svojem odgovoru na kritike u Schilppovom zborniku, Jaspers eksplicitno odbacuje optužbe za iracionalizam, naglašavajući da je znanstvena objektivnost nužna pretpostavka filozofiranja. Jaspers odgovara: „Ja ne filozofiram niti iracionalistički niti racionalistički [...] Neprijateljstvo prema objektivnom znanju toliko mi je strano da sam [...] u svakoj prilici potvrđivao da nijedna filozofija ne može uspjeti bez znanosti (Jaspers 1957, 797- 798).

u apsurd specifične kršćanske objave omogućen božanskom milošću.¹⁸⁸ Sam je objekt vjere vrlo konkretan, a to je Bog koji je postao čovjekom, beskonačno koje je ušlo u vremenito. S druge strane, Jaspersova je vjera uključiva, filozofska i racionalno utemeljena. Ona je misaoni i egzistencijalni most na rubu i onkraj granica razuma (Uma) prema Transcendenciji. Ostvaruje se kroz Komunikaciju i kroz čitanje univerzalnih šifri u svijetu. Objekt vjere nije konkretan, on ostaje otvoren kao Transcendencija, koja je ultimativni modus Obuhvatnog. Tamo gdje Kierkegaard zahtijeva prihvaćanje apsurd, Jaspers poziva na život u onome što Kuzanski naziva „učenim neznanjem“, održavajući napetost između razuma i misterija.

¹⁸⁸ Apsurd specifične kršćanske objave je Paradoks, a čin božanske milosti je Uvjet.

4.2.3 Uloga povijesti

Kod Kierkegaarda, odnos prema povijesti obilježen je Lessingovim problemom – poznatim pod nazivom problem „ružnog širokog jarka“.¹⁸⁹ Riječ je o jarku koji razdvaja slučajne, kontingentne istine povijesti od vječnih, nužnih istina razuma i vjere. Ključni je epistemološki problem „suvremenog učenika“.¹⁹⁰ Kako ljudi, koji žive stoljećima kasnije, mogu imati isti odnos prema Bogu kao apostoli koji su bili njegovi suvremenici? Za razliku od drugih mislilaca koji su pokušali premostiti ili zaobići ovaj jaz, Kierkegaard će ga radikalizirati kako bi pokazao pravu prirodu kršćanske vjere. On to čini uvođenjem koncepta „Trenutka“ ili „punine vremena“. Ovaj Trenutak nije samo još jedan događaj u nizu povijesnih činjenica. To je jedinstveni, apsolutni događaj Utjelovljenja u kojem vječnost ulazi u vremenitost. Ovo, dakle, nije obična povijesna istina koja je podložna vjerovanju, nego Apsolutni paradoks. On je kvalitativno različit od svega drugoga što postoji u povijesti i neshvatljiv je razumu. Vjera, kao strastveno prisvajanje Paradoksa, može poništiti vremensku udaljenost suvremenog i kasnijeg učenika.

Prema Kierkegaardu, povijest dobiva svoj smisao isključivo u odnosu na ovaj jedinstveni i središnji događaj. Povijesno znanje o Trenutku samo po sebi ne može dovesti do vjere. Čak ni izravna suvremenost s događajem (biti Isusov suvremenik) ne može dovesti do vjere. I znanje i suvremenost mogu biti samo „pobude“ ili „prigode“ za vjeru, no ono što istinska vjera zahtijeva jest „Uvjet“. Time Kierkegaard radikalno razdvaja povijesnu spoznaju od egzistencijalnog čina vjere u Paradoks. Povijest je time pozornica na kojoj se dogodio jedinstveni događaj koji na neki način transcendiraju samu povijest.¹⁹¹

Jaspers, za razliku od Kierkegaarda koji se fokusira na jedan događaj, zauzima pluralistički stav prema povijesti čovječanstva. Pokazali smo da Jaspers vidi povijest (ali i filozofiju, umjetnost, mitologiju, religiju, metafizičke sustave...) kao bogatu riznicu „šifri“ Transcendencije. Šifre su simboli, tragovi ili „jezik“ kojim nam se obraća Transcendencija „putem bitka u Svijetu“.¹⁹² Dakle, povijest nije samo niz događaja, nego potencijalni medij kroz koji nam se obraća nespoznatljiva Transcendencija. Umjesto fokusiranja na jedinstveni događaj, on poziva na filozofsko tumačenje cjelokupne

¹⁸⁹ Više o Lessingu i „ružnom širokom jarku“ u poglavlju: „Povijesni i filozofski kontekst Filozofijskog trunja“.

¹⁹⁰ Više u 2. poglavlju: „Odnos suvremenog učenika“ na stranici 104.

¹⁹¹ Ovo je glavna tema djela *Filozofijsko trunje*.

¹⁹² Ovo je razrađeno u samoj shemi na početku *Filozofske vjere*.

povijesne predaje kao moguće riznice šifri. Na ovaj način, on čuva univerzalnost filozofske vjere i slobodu Egzistencije u interpretaciji. Povijest je „živa predaja“ (*Überlieferung*) s kojom smo uvijek u dijalogu. Ona nam može pružiti inspiraciju, ali zahtijeva konstantno kritičko preispitivanje i tumačenje kroz „transcendirajuće mišljenje“ (Jaspers 2011, 26). Upravo „transcendirajuće mišljenje“ čuva Egzistenciju od opasnosti da povijesne šifre dogmatizira. To tumačenje nije samo intelektualni zadatak Svijesti, nego egzistencijalni čin, jer se značenje šifri otkriva u „odjeku“ koji ona stvara u pojedinačnoj Egzistenciji. Također, sama činjenica da smo uvijek smješteni u specifično vrijeme i kulturu, određeni specifičnim duhom vremena, jest granična situacija „povijesne određenosti“. Ona oblikuje naše čitanje šifri, no Um nas neprestano potiče na komunikaciju s drugim perspektivama, čak i onima izvan naše „povijesne određenosti“.¹⁹³

Kada analiziramo ono što je prethodno rečeno, vidimo da se uloga povijesti u epistemologijama Kierkegaarda i Jaspersa radikalno razlikuje. Kierkegaardov pogled je fokusiran na jedinstveni događaj inkarnacije. Ovakav jedinstveni, apsolutni i paradoksalni događaj nije shvatljiv povijesnim ili racionalnim metodama i zato zahtijeva skok vjere. Njegova perspektiva dijeli povijest na „prije“ i „nakon“ toga događaja. Zanimljiva je i činjenica da ljudi koji su živjeli prije inkarnacije, poput Sokrata, nisu mogli dobiti „Uvjet“ za „Vjeru“. Time su svi rođeni prije Trenutka zapravo bili u „neistini“.¹⁹⁴ Jaspers, s druge strane, nudi pluralistički pogled prema kojem je čitava povijest čovječanstva potencijalni izvor šifri koje ukazuju na Transcendenciju. Njegov pristup zahtijeva rigoroznu i kontinuiranu filozofsku interpretaciju bez povlaštenog statusa za bilo koji pojedinačni događaj. Možda je jedan od najboljih primjera termin „aksijalnog doba“ koji se pripisuje Jaspersu (Burley 2025). Naime, Jaspers je primijetio da se u razdoblju između 800. i 200. g.pr.Kr., dogodila duhovna revolucija. U Kini su djelovali Konfucije i Lao-Tsu; u Indiji Buda i pisane su Upanišade; u Perziji je živio Zaratustra; u Palestini proroci poput Ilije i Izaije, a u Grčkoj Sokrat i Platon. Ovo je samo još jedan primjer pluralizma kod Jaspersa jer dokazuje da Transcendencija nije govorila

¹⁹³ O specifičnoj graničnoj situaciji više u trećemu poglavlju o graničnim situacijama.

¹⁹⁴ Najzanimljivija posljedica ovoga je slučaj s Abrahamom. U svom *Postskriptumu*, Kierkegaard objašnjava genijalnost i paradoksalnu primjenu ovog primjera „neizravne komunikacije“. Riječ je o tome da Abraham nije mogao biti ili postati kršćaninom, ali i da je bio u „neistini“. No to ga ne sprečava da postane „vitez vjere“. Tako nam je Kierkegaard genijalno pokazao da je priča o Abrahamu samo forma čiji sadržaj će se pojaviti tek par tisuća godina nakon ovog događaja.

samo jednom narodu ili jednoj osobi. Ona se pokazuje ljudskoj egzistenciji istovremeno na mnogim mjestima. Jaspers bi Kierkegaardovu koncepciju vjerojatno vidio kao oblik isključivosti koji priječi filozofsku Komunikaciju, slično dogmatizmu koji kritizira. Za Kierkegaarda (točnije za Climacusa), filozofska vjera bi vjerojatno bila samo još jedan vrlo sofisticirani način na koji razum odbija kapitulirati pred Paradoksom. Ukratko, Kierkegaard traži egzistencijalni odnos s jedinstvenim povijesnim Paradoksom, a Jaspers traži egzistencijalno „rasvjetljenje“ kroz tumačenje cjelokupne povijesti kao jezika šifri.

4.2.4 Status pojedinca

U središtu Kierkegaardove filozofije stoji „pojedinač“ (*Den Enkelte*) kao najviša kategorija. Kroz cijeli rad pokazujemo kako je Kierkegaardov projekt usmjeren na obranu integriteta pojedinca naspram tendencija „nemoralnosti doba“. Pojedinca se integriralo u apstraktne pojmove Hegelova sustava ili poput termina „javnosti“. Upravo je ovo „oslobođenje“ pojedinca iz mreže apstrakcija donijelo Kierkegaardu zasluženu titulu „oca egzistencijalizma“. Za Kierkegaarda, postati istinskim pojedincem nije nešto unaprijed određeno ili definirano, već zadatak. To je proces ostvarenja unutarnjosti kroz strastvene izbore i predanost. Vrhunac se ovog doseže u hiperboliziranom primjeru religijske sfere. Kao što smo pokazali, kroz analizu djela *Strah i drhtanje*, Abraham kao „vitez vjere“ stoji u apsolutnom i izoliranom odnosu s Apsolutom. U tom odnosu mora napraviti „suspenciju etičkog“ kako bi ispunio direktnu Božju zapovijed. On je usamljen, neshvaćen od drugih, jer njegova dužnost prema Bogu nadilazi svako opće pravilo. Ne može se poistovjetiti niti s tragičnim junacima iz prošlosti, a niti sa svojom okolinom. Za Kierkegaarda, najdublji je odnos s Apsolutom osoban i ne može se posredovati kroz društvo ili kroz etičke zakone. Istinska se vjera događa u samoći pojedinca koji stoji pred Bogom. Već smo pokazali u *Filozofijskom trunju* da nema „učenika iz druge ruke“. Svako mora sam stupiti u odnos pojedinac – Bog.¹⁹⁵

Dok kod Kierkegaarda vidimo naglasak na samoći pojedinca pred Bogom, Jaspers inzistira da se Egzistencija ne može ostvariti u izolaciji. Autentično je jastvo ostvarivo isključivo kroz Komunikaciju s drugom Egzistencijom. Već prije spomenuta Jaspersova rečenica to dobro ilustrira: „ja jesam samo u zajedništvu s Drugim, sam nisam ništa“ (Jaspers 2012, 20). Dakle, postati Egzistencijom nije isključivo unutarnji proces neovisan o drugima, upravo suprotno, drugi su integralni dio autentičnog postojanja. Druga Egzistencija je poput „zrcala“, izazov i partner u zajedničkoj potrazi za istinom. Tu zajedničku potragu Jaspers naziva „ljubavnom borbom“ (*liebender Kampf*). Ljubavna je borba dijalog u kojem se slobode pojedinaca suočavaju, potvrđuju i međusobno potiču na ostvarenje. Kao što smo pokazali, kroz ovakvu vrstu komunikacije, Egzistencija se budi i postaje svjesna sebe i svoje povezanosti s Transcendencijom. Dakle, komunikacija nije samo sredstvo za postizanje autentičnosti, nego je i mjesto gdje se autentičnost potvrđuje

¹⁹⁵ Ovdje je riječ o razlici između religioznosti A i religioznosti B.

i odvija. Jaspers piše da je komunikacija „oblik objavljivanja Istine u vremenu“ (Jaspers 2011, 34).

Prema dosad istraženom, možemo vidjeti da je status pojedinca jedna od najdubljih razlika kod Kierkegaarda i Jaspersa. Kierkegaard uzdiže usamljenog pojedinca koji svoju najvišu istinu i autentičnost pronalazi u osobnom odnosu s Bogom, čak i pod cijenu napuštanja univerzalnih etičkih normi i zajednice. Njegov je ideal „vitez vjere“ koji stoji sam.¹⁹⁶ Jaspers, potpuno suprotno od Kierkegaarda, tvrdi da je autentična Egzistencija ostvariva samo u odnosu s drugima. Ona se ne postiže u samoći, nego se ostvaruje isključivo kroz Komunikaciju i ljubavnu borbu s drugom slobodnom Egzistencijom. Njegov ideal nije izolirani pojedinac, nego pojedinac u odnosu. Za Kierkegaarda je Drugi (u smislu osobe) ili prepreka ili je nebitan za najviši status istine, a za Jaspersa je Drugi (u smislu Egzistencije) nužan preduvjet za autentičnost.

¹⁹⁶ Da ne bi bilo zabune: i vitez vjere i pravi kršćanin stoje sami pred Paradoksom. Vrijedi za religioznost A i za religioznost B.

4.2.5 Značaj komunikacije

Za Kierkegaarda, kao što smo pokazali, komunikacija egzistencijalne istine ne može biti direktna, poput prenošenja objektivne činjenice. Dok izravna komunikacija od primatelja stvara pasivnog promatrača informacija, egzistencijalna zahtijeva radikalan proces prisvajanja u kojem subjekt ne usvaja tek novo znanje, već kroz istinu prolazi kroz vlastitu egzistencijalnu transformaciju. To je razlog zašto Kierkegaard razvija i usavršava metodu „neizravne komunikacije“ kao jedini način da se potakne autentično bivanje. Ovakva vrsta komunikacije nije cilj samoj sebi, nego je pedagoška metoda. Cilj je probuditi i trgnuti čitatelja iz njegove „iluzije“ i potaknuti ga na samostalno promišljanje.¹⁹⁷ Uzor za nastanak ove metode bio je Sokrat, koji nije davao odgovore, nego je ironijom poticao sugovornike da „porode“ istinu. Kierkegaard je bio jako dobro upoznat sa Sokratovom majeutikom jer je i doktorirao na temu sokratske ironije. No, njegova metoda koristi čitav arsenal književnih strategija. Ono što čitatelj može prvo primijetiti jest korištenje pseudonima, gdje svaki lik predstavlja cjeloviti životni stav. To omogućuje čitatelju da iskusi alternative bez samog uplitanja autora. Osim toga, korištenje ironije, parabola, humora, kontradikcija i sličnih strategija sprječava pasivno i depersonalizirano čitanje. Svrha je ovakve komunikacije da samu sebe učini suvišnom kako bi pojedinac mogao stupiti u konačan odnos s Istinom. Time nam komunikacija s drugima postaje stepenica koju moramo premostiti za konačnu, tihi i usamljenu komunikaciju s Apsolutom.

Za razliku od Kierkegaarda, kojem je komunikacija samo metoda, za Jaspersa je komunikacija ključni dio same istine. U prijašnjim smo poglavljima pokazali da ono što Jaspers naziva Komunikacijom nije samo jedan od izvora filozofije, nego temeljni izvor koji daje smisao svim ostalima (čuđenje, sumnja, granične situacije...). Kao i kod poglavlja o „statusu pojedinca“, neke se temeljne odrednice mogu ponoviti i kod značaja komunikacije. Prvo je tvrdnja da smo bića koja se mogu ostvariti samo u zajedništvu s drugima, a nikako kao izolirani pojedinci. Jedini način za ostvarivanje u zajedništvu jest Komunikacija. No, postoji mnogo vrsta komunikacije i sigurno je da ne budi svaka vrsta komunikacije našu Egzistenciju. Zato je Jaspers opisao i definirao „egzistencijalnu komunikaciju“ kao riskantan, dinamičan dijalog u kojem se slobode suočavaju, propituju i potiču na ostvarenje. Ovo se naziva „ljubavna borba“, a cijeli proces je vođen Umom

¹⁹⁷ Više o metodi „neizravne komunikacije“ u istoimenom poglavlju.

koji je „totalna volja za komunikacijom“ jer teži cjelini. Bez Drugoga cjelina nije moguća i stoga istina nije nešto što već posjedujemo, nego ono „što nas povezuje“. Istina ima svoj „izvor u komunikaciji“ i ne postoji prije nje, zato se filozofska vjera može nazvati i „vjera u komunikaciju“ ili „vjera u komunikaciji“.

Značaj komunikacije kod Kierkegaarda i Jaspersa sličan je statusu pojedinca kod ovih autora. Riječ je o dijametralnoj suprotnosti u pogledu ostvarenja. Kierkegaardova „neizravna komunikacija“ je metoda čiji je krajnji cilj dovesti pojedinca do samoće pred Istinom. Ona je usmjerena na buđenje viših stadija postojanja koji konvergiraju u pojmu „viteza vjere“. Kod Jaspersa, egzistencijalna komunikacija nije metoda, nego cilj i mjesto istine. Istina se „događa“ unutar Komunikacije. Stvaranje i ostvarenje autentičnog sebstva se događa u odnosu s Drugim. Ako postuliramo vertikalni odnos kao odnos prema Bogu, Transcendenciji ili Istini, a horizontalni odnos kao odnos s drugim ljudima ili Egzistencijama, onda bi razlika između ovih autora bila sljedeća: Kierkegaardov pojedinac na kraju mora odbaciti horizontalni odnos kako bi postigao autentični vertikalni odnos. Jaspersov pojedinac ostvaruje vertikalni odnos upravo kroz autentični horizontalni odnos.

4.2.6 Koncept Apsoluta

Kierkegaardov je koncept Boga nedvosmisleno ukorijenjen u kršćanstvu i predstavlja radikalni zaokret u filozofskim koncepcijama Boga njegova vremena. Pokazali smo da je Kierkegaardov Bog osobni, transcendentan i apsolutno Drugi. Njega nije moguće inkorporirati unutar sustava mišljenja poput Hegelova ili platonističkog. Kierkegaardov Bog nije najviša ideja ili apstraktni princip, nego konkretan subjekt s kojim individua (subjekt, pojedinac) ulazi u paradoksalni odnos. Ključni je moment u Kierkegaardovoj epistemologiji *Filozofijskog trunja* Utjelovljenje ili Apsolutni paradoks. To je čin u kojem vječni Bog ulazi u vrijeme i postaje čovjekom u „obličju sluge“ kako bi premostio „veliku razliku“ uzrokovanu grijehom. Njegova motivacija nije potreba, kao kod antičkih učitelja, nego čista bezuvjetna ljubav (*agape*). Ovaj Bog nije samo Učitelj poput Sokrata koji podsjeća na zaboravljenu istinu, nego je i Spasitelj, Izbavitelj i Pomiritelj jer čovjek zbog grijeha sam ne može doći do Istine. No, da bi čovjek došao do Istine, mora biti spreman učiniti „skok vjere“, odnosno prihvatiti Paradoks koji je „Uvreda“ i neshvatljiv za razum. Međutim, Kierkegaard inzistira da čovjek ne može niti „skok“ učiniti samostalno. Problem nije samo u tome što je Istina (Paradoks) neshvatljiva, nego i u tome što je pojedinac u stanju „neistine“ ili Grijeha. Zato što je čovjek u stanju Grijeha, „slijep“ je za Istinu i izgubio je „Uvjet“ da je spozna ili prihvati. Dakle, da bi vjera bila uopće moguća, sam Bog mora u „Trenutku“ dati pojedincu i Istinu i „Uvjet“, odnosno sposobnost da tu Istinu primi. Vjera, kod Kierkegaarda nije samo ljudski čin, nego i božanski dar. Komunikacija s Bogom je osobna i izravna, a paradigmatički i hiperbolizirani primjer jest „vitez vjere“ utjelovljen u primjeru Abrahama.

Jaspers, nasuprot Kierkegaardu, izbjegava teološke dogme¹⁹⁸ i koristi se filozofskim pojmom Transcendencije kako bi opisao nespoznatljivu, neobjektivnu stvarnost koja je temelj svega, a koju naziva ultimativnim modusom Obuhvatnog. Obuhvatno nije ni subjekt ni objekt, nego horizont unutar kojeg se sve pojavljuje. Jaspers, koji preuzima Kantovu metafiziku, inzistira na apsolutnoj nespoznatljivosti Transcendencije. Ona nikada ne može postati predmet za nas i svaki pokušaj da je se definira osuđen je na neuspjeh. Primjeri su toga klasični dokazi za Božje postojanje, koji su još kod Kanta pokazani kao uzaludni. No, sam neuspjeh definiranja Transcendencije ili ono što smo

¹⁹⁸ Ovdje se pretežno misli na Apsolutni paradoks – Utjelovljenje.

nazvali „intelektualnim brodolomom“ postaje ultimativna šifra.¹⁹⁹ Čak i ako izjednačimo pojmove Transcendencija i Bog, oni ostaju samo šifra. To je ljudski simbol koji ukazuje na Transcendenciju, no nikada je neće moći iscrpiti niti učiniti objektivno dostupnom. Kroz rad smo detaljno pokazali analizu različitih šifri Boga: „Jedan Bog“, „Osobni Bog“ i „Utjelovljeni Bog“. Također smo pokazali i opasnost koja vreba ako previše doslovno shvatimo ove šifre. Jaspers upravo na to upozorava; šifre imaju nevjerojatnu egzistencijalnu snagu, ali velika je opasnost od idolopoklonstva. Riječ je o metodološkoj pogrešci brkanja predmeta u svijetu i onoga na što predmet ukazuje. To se događa kada zaboravimo da je šifra samo simbol i počnemo vjerovati da je ona Transcendencija. U tom trenutku šifra gubi svoju „transparentnost“. Umjesto da bude „prozor“ kroz koji Egzistencija gleda prema Transcendenciji, ona postaje „zid“ ili „idol“. Egzistencija se tada prestaje slobodno odnositi prema Transcendenciji i počinje se pokoravati konačnom predmetu u svijetu, a tada gubi autentičnost. Idolopoklonstvom se uništava transcendentnost šifre i sloboda Egzistencije koja je osnovni „modus“ za kontakt s Transcendencijom. Jaspersov je pristup otvoren jer se Transcendencija može prepoznati u mnoštvu šifri u Svijetu. Šifre naslućujemo i prepoznavamo pomoću filozofske vjere Egzistencije koja je svjesna da je „darovana od Transcendencije“. Ovakva koncepcija Apsoluta nije vezana uz nijednu specifičnu povijesnu objavu, nego je izrazito pluralistička.

Kao što smo vidjeli, po pitanju Apsoluta kod Kierkegaarda i Jaspersa primjećujemo fundamentalnu razliku između teološkog i filozofskog pristupa.²⁰⁰ Kierkegaard ima polazište u specifičnoj kršćanskoj istini o Bogu koji ulazi u povijest na paradoksalan način. Fokus je na egzistencijalnom odnosu s tim konkretnim i osobnim Bogom/Čovjekom. Da bi se odnos mogao ostvariti, potrebna je vjera kao dar, ali i čvrsta odluka protiv razuma. Jaspersovo je polazište filozofsko istraživanje granica spoznaje pomoću kojeg dolazi do koncepta Transcendencije koja ostaje misterij. Njegov je fokus na orijentaciji Egzistencije prema tom temelju kroz interpretaciju univerzalnih simbola ili šifri i cijeli je proces vođen Umom koji shvaća svoje granice. Kierkegaardov Bog zahtijeva isključivi „skok vjere“, a Jaspersova Transcendencija poziva na filozofiranje i

¹⁹⁹ Jer u iskustvu brodoloma, sve ostale šifre propadaju kao konačni odgovori. Brodolom nije kraj spoznaje, već promjena njezine kvalitete. Neuspjeh konačnog postaje šifra Beskonačnog.

²⁰⁰ Iako oboje imaju elemente jednog i drugog.

komunikaciju unutar „učenog neznanja“, ostajući zauvijek otvorena. Ovo je srž onoga što Jaspers naziva filozofska vjera.

4.2.7 Krajnji cilj spoznaje

Cilj Kierkegaardove epistemologije, koji se jasno može vidjeti u *Filozofijskom trunju* jest teološki. Riječ je o postizanju spasenja i vječnog blaženstva kroz ispravan odnos s Bogom. Kroz analizu djela pokazali smo da je za Kierkegaarda jedan od temeljnih problema ljudskog postojanja Grijeih. On ga je definirao kao stanje „neistine“ i otuđenja od Boga. Pojedinaac nije samo izvan Istine, nego ju je i svojom krivnjom izgubio.²⁰¹ Da bi mogao spoznati Istinu, potreban mu je „Uvjet“ koji mu samo Bog može pružiti. Time cilj epistemologije kod Kierkegaarda nije samo spoznati neku apstraktnu istinu, nego prevladati Grijeih i postići pomirenje s Bogom. Čak ni autentično ljudsko postojanje nije cilj po sebi, iako je ono nužno da bismo mogli stupiti u kontakt s Istinom. Pomirenje i spasenje s Bogom nije moguće postići vlastitim naporima ili razumom. Razum se mora pomaknuti u stranu i propustiti Vjeru u Apsolutni paradoks. Zato Bog nije samo učitelj, nego i Spasitelj, Izbavitelj i Pomiritelj. Ultimativni cilj Kierkegaardove epistemologije jest postati „Novim Stvorenjem“²⁰² i zadobiti vječno blaženstvo.

Jaspersov cilj nije teološki, nego filozofski. To je postizanje samoostvarenja (*Selbstverwirklichung*) autentične Egzistencije unutar Svijeta. Kroz rad smo pokazali da Jaspersov cilj nije bijeg od svijeta, nego „rasvjetljavanje Egzistencije“. To je proces postajanja svjesnim vlastite slobode,²⁰³ odgovornosti i odnosa prema Transcendenciji. Cilj je filozofije „postajanje svjesnim bitka, osvjetljavanje kroz ljubav, postizanje mira“ (Jaspers 2012, 20). Za sve to potrebna je Komunikacija kao jedan od ključnih pojmova Jaspersove filozofije. Vrhunac filozofskog uvida nikada neće biti dostizanje jedne konačne i objektivne istine (jer to nije moguće, Transcendencija nije spoznatljiva), nego postizanje „učenog neznanja“. To je stanje svjesnosti o granicama spoznajne i egzistencijalne otvorenosti prema Transcendenciji. Ono se ostvaruje kroz stalno propitivanje i tumačenje šifri egzistencije. Cilj je živjeti autentično kao slobodno biće u ovom Svijetu u stalnom dijalogu s drugima i u orijentaciji prema Obuhvatnom.

²⁰¹ Ovo je središnja tema Kierkegaardove knjige „Pojam tjeskobe“. Ukratko, Tjeskoba je stanje svijesti o mogućnosti (čak i mogućnost grijeha) koja je posljedica slobode. Ona sama nije grijeh, ali je preduvjet za „skok“ u grijeh. S obzirom na to da je taj „skok“ čin slobode, a ne nužnosti, pojedinac koji ga počinj postaje kriv za svoje stanje. Mi smo krivi jer smo, omogućeni tjeskobom na misteriozan način, slobodno izabrali grijeh. Od svih Kierkegaardovih knjiga koje su prožete egzistencijalizmom, ova knjiga je definitivno najvažnija i imala je najdalekosežniji utjecaj.

²⁰² Subjektivno prihvatiti Istinu i postati pravim kršćaninom.

²⁰³ „Čovjek je načelno više od onoga što može znati o sebi“ (Jaspers 2012, 43).

Krajnji ciljevi Kierkegaardove i Jaspersove epistemologije odražavaju temeljnu razliku teoloških i filozofskih usmjerenja. Kierkegaard teži transcendiranju ljudskog stanja kroz vjeru u specifičnu božansku intervenciju s ciljem postizanja vječnog spasenja. Cijela njegova epistemologija služi pripremi ostvarenja toga cilja. Jaspers teži ostvarenju autentičnosti unutar ljudskog stanja kroz filozofsko rasvjetljavanje Egzistencije, komunikaciju i filozofijsku vjeru kao orijentaciju prema Transcendenciji. Njegov je cilj potpuno ostvarenje Egzistencije u ovom Svijetu i otvorenost prema misteriju. Za Kierkegaarda je epistemološki put sredstvo za spasenje duše, a za Jaspersa je filozofsko osvjetljavanje put prema autentičnom ljudskom postojanju.

4.2.8 Metoda pristupa istini

Kierkegaardova je metoda istraživanja egzistencijalne istine radikalno drugačija od tradicionalnog filozofskog pristupa koji teži objektivnoj jasnoći i dokazima. Njegova se metoda može opisati kao dijalektika paradoksa i strasti čija je najveća značajka korištenje metode „neizravne komunikacije“. Svrha je metode buđenje subjektivnosti kod čitatelja, a ne u informiranju, prenošenju znanja ili dokazivanju argumenata. Cilj nije podučiti, nego izazvati, uznemiriti i dovesti do točke odluke. Metoda može uključivati suočavanje s Apsolutnim paradoksom, izazivanje „propasti“ razuma i poticanje strasti za prihvatanje istine kroz „skok vjere“. Jednako tako, ova metoda, kroz suprotstavljanje estetskog i etičkog svjetonazora u djelu *Ili–ili*, prisiljava pojedinca na vlastiti izbor životnog stadija. Istina se, dakle, ne otkriva kroz misaonu refleksiju, nego se prisvaja u strastvenom subjektivnom činu.²⁰⁴

Jaspersova je metoda eksplicitno filozofska i sistematična. Usmjerena je na „rasvjetljavanje Egzistencije“ i orijentaciju prema Transcendenciji unutar Obuhvatnog. Pisali smo o ključnim elementima njegove metode, a to su „transcendirajuće mišljenje“ i analiza modusa Obuhvatnog. Transcendirajuće mišljenje (*Transzendieren*) vrlo je rigorozna uporaba Uma koji aktivno istražuje granice onoga što Razum ne može objektivno spoznati. Na primjer, antinomije su za Razum kraj i granica, no za Um se tu naslućuje Transcendencija. Osim antinomija, Um može naslutiti prisutnost Transcendencije i u graničnim situacijama i u „brodolomu“. Ostali su metodološki alati kod Jaspersa fenomenološki opisi graničnih situacija koje bude Egzistenciju i detaljno su opisani u prijašnjim poglavljima. Tu imamo i važnost tumačenja i čitanja „šifri“ Transcendencije u Svijetu. I konačno, metodološki alat egzistencijalne komunikacije kao dijaloškog traganja za istinom u „ljubavnoj borbi“ s Drugim. Važno je još jednom napomenuti da cilj ovih metoda nije doseći objektivnu istinu, nego postići autentičnu Egzistenciju.

Metode Kierkegaarda i Jaspersa pokazuju različitost njihovih ciljeva, no i temperamenata. Kierkegaardova metoda je dramatična, individualistička i često šokantna. Ona koristi razne književne i retoričke strategije kako bi izazvala egzistencijalni nemir kod pojedinca, potkopala autoritet objektivnog razuma i potaknula promjenu. Važno je napomenuti da

²⁰⁴ Više o analizi estetskog i etičkog stadija u djelu *Ili–ili* u istoimenom poglavlju.

se među ove strategije, često nepravedno prema Kierkegaardu, ne svrstava i humor. No, Kierkegaard je imao iznimno zanimljiv smisao za humor i često ga je koristio u svim svojim djelima.²⁰⁵ Njegov pristup teži transformaciji kroz suočavanje s apsurdom. Jaspersova metoda je, s druge strane, analitička, sistematična i dijaloška. Ona koristi filozofske alate kako bi osvijetlila strukturu postojanja, ocrtała doseg spoznaje i potaknula orijentaciju Egzistencije prema Transcendenciji. Njegov pristup podrazumijeva strpljivo istraživanje i Komunikaciju. Dok Kierkegaard „ruši“ Razum da bi napravio mjesta za Vjeru, Jaspers koristi Um da „transcendira“ mišljenje i otvori prostor za filozofijsku vjeru.

²⁰⁵ Već sam spomenuo dodatnu literaturu koja se bavi humorom kod Kierkegaarda. Ovdje bih napomenuo nešto što nisam pronašao u literaturi. Knjiga *Filozofijsko trunje* je prema samom nazivu kratko djelo. Negdje se prevodi i s „filozofske mrvice“ jer Kierkegaard aludira na to da će prosuti malo mrvica „mudrosti“. Knjiga, ovisno o izdavaču ima stotinjak stranica. Kasnije Kierkegaard objavljuje knjigu pod nazivom (prijevod): *Završni neznanstveni postskriptum*. Ovdje aludira na činjenicu da će dodati još par fusnota ili napisati postskriptum, no ovo djelo ima puno više od šestotinjak stranica.

4.2.9 Buđenje egzistencije

Iako oba autora prepoznaju nužnost određenog „događaja“ nakon kojeg se prekida uobičajeni tijek života i potiče na egzistencijalno buđenje, priroda se tih „događaja“ razlikuje. Kod Kierkegaarda je riječ o specifičnim egzistencijalnim krizama²⁰⁶, a kod Jaspersa su to univerzalne strukture postojanja koje su utkane u stvarnost.

Kod Kierkegaarda, buđenje istinske egzistencije nije postepen razvoj kroz sfere egzistiranja, od estetskog, preko etičkog pa do religioznog stadija. O tom smo razvoju pisali u analizama djela *Ili–ili* i *Strah i drhtanje*. Za buđenje, prateći argumente u *Filozofijskom trunju*, potreban je radikalan, a često i bolan susret s elementima kršćanske objave. Jedan je element svijest o grijehu, a drugi je Apsolutni paradoks. U analizi djela pokazali smo da čovjek nije samo u neznanju (poput Sokrata), nego u stanju „Grijeha“ ili „neistine“. Spoznaja o vlastitoj grešnosti i nemoć da se iz nje izade vlastitim snagama otvara egzistencijalnu potrebu za Bogom. Nadalje, suočavanje s Apsolutnim paradoksom djeluje kao odlučujući trenutak. Taj susret (ili sraz), ne može ostaviti razum ravnodušnim; on izaziva „Sablazan“. Kierkegaard „Sablazan“ naziva i „Akustičnom iluzijom“ i to se smatra nesretnim susretom.²⁰⁷ Sretan susret stvara Vjeru ili „sretnu strast“. Upravo taj susret s Paradoksom koji je neodvojiv od svijesti o vlastitom grijehu, predstavlja odlučujući „događaj“ buđenja egzistencije. Nakon ovog trenutka suočeni smo s neizbježnim izborom Vjere ili Sablazni.²⁰⁸

Kod Jaspersa, najjasniji trenutak buđenja Egzistencije može se pratiti u iskustvu egzistencijalnog „brodoloma“ koji se događa u susretu s „graničnim situacijama“. Kroz rad, vrlo detaljno smo analizirali granične situacije i pokazali da su one neizbježne činjenice ljudskog postojanja. Njih ne možemo ni riješiti ni izbjeći, a to su stvari poput smrti, patnje, krivnje, borbe i povijesne određenosti. Upravo na primjeru smrti najjasnije možemo ocrtati granicu objektivnog znanja. Slijedeći Kierkegaarda, Jaspers čini ključnu

²⁰⁶ Moglo bi se reći i psihološkim ili teološkim krizama.

²⁰⁷ Termin „akustična iluzija“ Kierkegaard koristi kako bi pokazao da nije problem u Paradoksu, nego u našem slušnom aparatu. Bez Uvjeta, mi Paradoks interpretiramo kao običnu buku ili smetnju.

²⁰⁸ Tema ove disertacije je bila usko vezana uz djelo *Filozofijsko trunje*. No, ako ćemo tražiti događaje u kojima se budi egzistencija onda tu svakako treba spomenuti i Angest (Tjeskobu) i Fortvivlelse (Očaj). Tjeskoba je „vrtoglavica“ slobode i temeljno je stanje svijesti o vlastitoj mogućnosti – uključujući mogućnost grijeha. Ona je preduvjet koji nas izvlači iz drijemeža svakodnevnice i suočava s nužnošću izbora. Očaj je „bolest na smrt“ i izravno se odnosi na „stanje grijeha“ ili „neistine“. Riječ je o duhovnoj vrsti bolesti neuspjeha da se postane istinski pojedinac i neravnoteži u pojedincu otuđenom od Boga. Spoznaja ovog očaja ključni je negativni poticaj buđenja.

distinkciju između znanstvene i egzistencijalne istine. Znanost nam može ponuditi objektivnu „ispravnost“ činjenice da „svi ljudi umiru“, no to ostaje statistička informacija koja nas ne pogađa. Egzistencija se budi tek kada ta opća činjenica postane subjektivna istina, odnosno uvid: ja ću umrijeti i moram se suočiti s tim. Tek u tom trenutku objektivna činjenica postaje egzistencijalna istina. Granične situacije potkopavaju našu svakodnevnu sigurnost (ili iluziju sigurnosti), planove i pokušaje da ovladamo Svijetom. Kada nam mehanizmi zaštite (poput znanosti, tehnologije, društvenih institucija itd.), zakažu jer ne mogu odgovoriti na tu subjektivnu istinu, i kada nam se „ukloni tlo ispod nogu“, tada se događa ključni trenutak za Egzistenciju. U tom iskustvu sloma, pojedinac stoji pred izborom. S jedne strane je „opažanje ništavila“, odnosno pad u očaj ili nihilizam. S druge strane, u tišini nakon sloma „osjeća istinsko biće“ i naslućuje prisutnost Transcendencije. Iskustvo „brodoloma“ u graničnim situacijama nije samo negativan, nego je i nužan egzistencijalni događaj koji nas budi iz pukog Opstojanja (u ovom smislu – preživljavanja). No, tu se otvara mogućnost za ostvarivanje autentične Egzistencije i filozofske vjere koja svoj temelj ima izvan Svijeta. Iskustvo „neuspjeha“ ili „brodoloma“ postaje ultimativna šifra Transcendencije. Osim ovog „negativnog puta“ buđenja Egzistencije, postoji i „pozitivni put“. To su stvari o kojima smo već pisali na više mjesta: komunikacija i čitanje šifri Transcendencije.

Iako oba autora prepoznaju nužnost određenog „događaja“ ili iskustva koje prekida uobičajeni tijek života i potiče egzistencijalno buđenje, priroda se tih događaja razlikuje. Kod Kierkegaarda je okidač vrlo specifičan i teološki. Riječ je o susretu s kršćanskom objavom koji istovremeno osvjetljava i svijest o grijehu. Buđenje je odgovor na božansku inicijativu koja zahtijeva odluku. Jaspersov je „događaj“ filozofski i univerzalan te može biti dvostruk. S jedne strane, to je egzistencijalno iskustvo „brodoloma“ u „graničnim situacijama“. Buđenje je odgovor na samu strukturu Svijeta i postojanja koje nas suočava s nemoći i konačnošću. S druge strane, to je i pozitivan „događaj“ autentične Komunikacije s drugom Egzistencijom ili buđenje kroz čitanje šifri Transcendencije. Bilo da je put negativan (slom) ili pozitivan (susret), buđenje je uvijek potencijalni odgovor. Obojica imaju sličnu formu kod reakcije na „događaj“. Kod Kierkegaarda „događaj“ vodi prema specifičnom odnosu s Bogom ili prema odbacivanju kroz Sablazan. Kod Jaspersa, oba „puta“ vode prema istom izboru: buđenju Egzistencije ili prema padu u nihilizam.

4.2.10. Filozofski temperament

Da bismo u potpunosti istražili razliku između Kierkegaarda i Jaspersa, moramo pogledati onkraj njihovih filozofija i razmotriti temperamente koji oblikuju njihovu misao. Kroz proučavanje njihovih djela i biografija postaje jasno da njihove epistemologije nisu samo intelektualne konstrukcije, nego izrazi specifičnih načina bivanja u svijetu.

Kierkegaardov je filozofski temperament određen radikalnim postavljanjem „pojedinca“ u središte. On je nepomirljivi protivnik „sustava“, posebice onog Hegelova. No, njegova kritika seže puno dublje: on smatra da cjelokupna filozofija griješi u pokušaju objektivizacije stvarnosti. Ovo je, za Kierkegaarda, pogubno jer se iz jednadžbe izostavlja najvažniji čimbenik – a to je subjekt. Riječ je o živom čovjeku koji pati, vjeruje i koji se nada, ali i o cjelokupnom unutarnjem svijetu pojedinca. Ovu kritiku spekulativne filozofije Kierkegaard slikovito opisuje kroz metaforu mislioca koji gradi velebnu misaonu palaču (Sustav) u kojoj je objašnjen cijeli kozmos, da bi navečer otišao spavati u običnu kolibu pokraj nje, budući da u vlastitoj apstrakciji ne može stanovati (Kierkegaard 1959, 99). U ovoj je kritici jasno postavljeno pitanje: kakva je korist od savršenoga poznavanja logike kozmosa ako ta spoznaja ne mijenja način na koji živim? Kierkegaardov temperament ne dopušta prebivanje u fatalnom jazu između apstraktne spekulacije i svakodnevnice zbiljnosti. Njega strastveno zanima samo odgovor na pitanje: kako trebam živjeti? (Kierkegaard 1959, 44). Njegov pseudonim Johannes Climacus utjelovljuje tu potragu iz perspektive zainteresiranog promatrača. Climacus tvrdi da nije kršćanin, nego da na kršćanstvo gleda „izvana“ i pokušava ga shvatiti. On se definira kao humorista, mislioc koji uviđa apsurd i težinu pokušaja da se čovjek poveže s vječnom istinom. Njegovo temeljno pitanje nije teorijsko, nego duboko osobno. Riječ je o pitanju: kako pojedinac može biti u subjektivnoj istini? Istinu neće pronaći u objektivnim sustavima ili povijesnim dokazima, nego u intenzitetu s kojim pojedinac prihvaća Paradoks. Na taj način će transformirati vlastiti način postojanja i bivanja. Iz ovoga proizlazi Kierkegaardov polemički i pomalo izolacionistički karakter. On zahtijeva izdvajanje pojedinca iz „gomile“, jer gomila je laž (Kierkegaard 1998, 66). Pojedinac se mora u potpunoj osami suočiti s Istinom, bez zaklona koji mu pruža masa. No, kako prenijeti subjektivnu istinu na objektivni način? Kierkegaard će osmisliti metodu neizravne komunikacije. Njegov uzor će biti kršćanstvo u kojemu je sam Bog u Utjelovljenju koristio strategiju skrivanja. Bog dolazi u obliku poniznog sluga, čime

onemogućuje izravnu spoznaju i zahtijeva strastvenu odluku vjere. Još konkretniji uzor, a i inspiracija za metodu neizravne komunikacije je bio Kierkegaardov uzor Sokrat. Cijeli se njegov opus može promatrati kao veliki „sokratski projekt“ čiji cilj nije poučiti čitatelja, nego ga „ubosti“ (poput obada) i probuditi iz dogmatskog drijemeža (Stewart 2015, 15-40).

Nasuprot Kierkegaardovoj strategiji izolacije i paradoksa stoji Karl Jaspers, čiji temperament odražava odgovornost liječnika i širinu humanista. Njegova filozofska smirenost i inzistiranje na ulozi Uma nisu znak nedostatka strasti, nego izraz herojske discipline proizašle iz suživota s krhkošću. Suočen u ranoj mladosti s dijagnozom neizlječive bolesti pluća, Jaspers je bio prisiljen razviti temperament koji ne očajava pred konačnošću, nego u njoj pronalazi strukturu i red. Bio je prisiljen, kako sam kaže „tretirati život kao da bolest ne postoji“ (Salamun 2022, 3). Ovo se biografsko iskustvo epistemološki preslikalo u njegovu konceptu graničnih situacija. Smrt, patnja, borba i krivnja su univerzalna mjesta gdje se čovjek suočava s vlastitim granicama. No, Jaspersov odgovor nije bijeg u iluzije sigurnosti dogmatizma, ali nije ni slom u nihilizmu. On pronalazi srednji put filozofske vjere koja taj brodolom pretvara u susret s Transcendencijom. Upravo se tu otkriva njegova vizija svijeta kao šifre Transcendencije. Dok Kierkegaard traži jedan, isključivi, Apsolutni paradoks, Jaspersov temperament vidi cijeli svijet kao potencijalni jezik Boga. Za Kierkegaarda je svijet zatvoreni krug (u smislu imanencije) koji se može probiti samo Paradoksom, dok je za Jaspersa svijet otvoreno pismo koje se rasvjetljava kroz Egzistenciju. Priroda, povijest, umjetnost, religije, mitologije – sve su to šifre koje ne fiksiraju istinu kao dogmu, već je čine „prozirnom“. Jaspers vjeruje da se Transcendencija ne skriva samo u apsurdu, nego da nam tiho progovara kroz svaku stvar. No, moramo je znati čitati metodom koju naziva „transcendirajućim mišljenjem“.

Dok je Kierkegaardov temperament zahtijevao raskid (primjerice, prekid zaruka s Regine Olsen) da bi došao do istine, Jaspersov zahtijeva vezu i odnos. Njegov je koncept „ljubavne borbe“ izravna artikulacija njegova odnosa sa suprugom Gertrud (Jaspers; prema Salamun 2022, 7). Komunikacija je zato srce i ontološki temelj njegove filozofije. Za Jaspersa, Egzistencija je nezamisliva u izolaciji i nitko ne može postati čovjekom sam za sebe. Prema njemu, istina ne izolira pojedince, nego ih povezuje u neprestanom procesu rasvjetljavanja (Thornhill 2002, 85-87). Jaspers u svojoj autobiografiji priznaje

dubok utjecaj Kierkegaarda, navodeći da ga je on „uznemirio“, no istovremeno priznaje da ga nije mogao slijediti. Uvidio je da Kierkegaardova misao nije podložna sustavnom izlaganju, nego da on stoji kao „velika iznimka“, a ne model koji se može oponašati. Jasper uviđa da Kierkegaardova misao nije sustav koji se može izložiti, već egzistencijalni pokret koji služi kao korektiv koji ne nudi gotov put, nego trajno uznemirava drijemež duha.²⁰⁹ Može se steći dojam da Jaspers pokušava „ukrotiti“ Kierkegaardove uvide. On mu ne želi oduzeti oštrinu, nego mu pokušava dati artikulaciju koja omogućuje suživot u komunikaciji. Također, Jaspers će odbaciti Kierkegaardov kršćanski ekskluzivitet u korist pluralizma filozofske vjere. Tamo gdje Kierkegaard inzistira na jedinstvenom i povijesnom Apsolutnom paradoksu, Jaspers zahtijeva da Transcendencija ostane skrivena i dostupna kroz mnoštvo šifri. Na ovaj način osigurava da nijedna povijesna istina ne dobije monopol. Kod Kierkegaarda ćemo u ključnom trenutku morati napustiti razum i prinijeti „žrtvu intelekta“, no Jaspers to odbija. U duhu kantovske filozofije, on pokušava zadržati lucidnost Uma uz Kierkegaardovu egzistencijalnu strast.

U konačnici, razlika u temperamentu diktira njihove krajnje pozicije. Kierkegaard nas budi egzistencijalnim udarcem, izolirajući pojedinca pred Bogom. Jaspers nas budi pozivom na dijaloško rasvjetljavanje, osposobljavajući pojedinca da izdrži napetost i krhkost postojanja. Tamo gdje Kierkegaard traži Paradoks koji sablažnjava razum, Jaspers traži šifru koja poziva Um na beskonačno tumačenje.

²⁰⁹ Jaspers eksplicitno naglašava distancu: „U svojim izlaganjima o Kierkegaardu shvatio sam da on nije izloživ. Činilo se da mi on omogućuje razumijevanje „neizravne komunikacije“ kojoj je težio, te sam usvojio njegov „pojam“ Egzistencije. Ali nisam postao njegov učenik. Njegovo kršćanstvo ostavilo me netaknutim, a u njegovim negativnim izborima — bez braka, bez službe, bez ostvarenja u svijetu; umjesto toga, egzistencija mučenika kao bitna za kršćansku istinu — osjetio sam samu suprotnost svega što sam volio i želio, svega što sam bio voljan ili nevoljan činiti“ (Jaspers 1969, 10).

4.3. Kierkegaard i Jaspers u suvremenoj epistemologiji

U ovome poglavlju ćemo pokušati smjestiti Kierkegaarda i Jaspersa u kontekst suvremene epistemologije religije. Iako Kierkegaard i Jaspers vremenski pripadaju 19., odnosno 20. stoljeću, njihovi uvidi su aktualni i danas. Konkretno, istražiti ćemo kako se Kierkegaardova kritika objektivnosti može povezati s reformiranom epistemologijom. S druge strane, Jaspersovu filozofiju šifri i Obuhvatnog ćemo pokušati povezati sa suvremenom religijskom hermeneutikom i religijskim pluralizmom. Ovo poglavlje predstavlja pokušaj sinteze, oslanjajući se na reprezentativnu literaturu te nastoji rasvijetliti trajnu vrijednost njihovih pozicija za aktualnu filozofsku misao i raspravu.

4.3.1. Kierkegaard i reformirana epistemologija

Dosadašnja je analiza ključnih Kierkegaardovih djela pokazala kako on sustavno demontira pokušaje objektivnog utemeljenja kršćanske vjere. Johannes Climacus pokazuje da za stvaranje objektivne verzije kršćanstva ne pomaže ni povijesna utemeljenost, ni spekulativna metafizika. Dapače, oni samo „razvodnjuju“ i oduzimaju strast istinskom kršćanstvu. U klasičnim se interpretacijama, Kierkegaarda često svrstavalo u kategoriju radikalnog fideizma. Prema toj interpretaciji, on žrtvuje racionalnost u korist voljnog rizika vjere, što kritičari karakteriziraju kao iracionalizam ili „slijepu vjeru“. Međutim, u svjetlu suvremene analitičke filozofije religije, osobito reformirane epistemologije, postaje jasno da Climacusova pozicija nije iracionalistička. Naime, Climacus kritizira ono što će Alvin Plantinga i Nicholas Wolterstorff kasnije identificirati kao klasični evidencijalizam, ukazujući na njegovu neodrživost (Forrest 2025). Cilj ovoga poglavlja jest pokazati da Kierkegaardova epistemologija ne funkcionira kao antiteza razumu, nego je preteča modela u kojem vjera funkcionira kao temeljno vjerovanje.

Središnja je točka razilaženja u modernoj filozofiji religije evidencijalizam. Riječ je o epistemološkoj normi prema kojoj je vjerovanje u Boga opravdano ako i samo ako za njega postoje dostatni dokazi. Ovaj se stav može i pokazati kroz maksimu W. K. Clifforda: „uvijek, svugdje i za svakoga je pogrešno vjerovati bilo što na temelju nedovoljnih dokaza“ (Forrest 2025, Clifford 2008, 18). Ovo predstavlja vrhunac onoga što će Kierkegaard kroz razne pseudonime opisati kao specifičnu nemoralnost doba ili kao bijeg u objektivnost koji rezultira zaboravom egzistencije. Climacus pokazuje da povijesno istraživanje može ponuditi samo aproksimaciju, a nikada potpunu izvjesnost nužnu za stjecanje Istine. Upravo zbog neizbježne objektivne neizvjesnosti, Climacus će učiniti radikalan epistemološki zaokret. Istina prestaje biti svojstvo spoznatog objekta i postaje svojstvo samog subjekta (prijelaz iz „što“ u „kako“). Istinu će definirati kao strastvenu unutarnjost kojom pojedinac prisvaja objektivnu neizvjesnost. Ako bi se vjera temeljila na dokazima, onda bi ostala u sferi vjerojatnosti i nikada ne bi postigla strastvenu puninu koju kršćanstvo zahtijeva. Tako će Kierkegaardov pseudonim predvidjeti slom evidencijalizma stoljeće prije nego ga je Alvin Plantinga formalizirao u svom djelu *Faith and Rationality* (Plantinga i Wolterstorff 1983). Plantinga preuzima Climacusovu

intuiciju i postavlja je u analitički okvir argumentirajući da evidencijalizam počiva na „klasičnom fundacionalizmu“. Prema klasičnom fundacionalizmu, temeljno su opravdana samo ona vjerovanja koja su samoevidentna, neispravljiva ili osjetilno evidentna (Forrest 2025). Budući da kriterij „klasičnog fundacionalizma“ ne zadovoljava vlastite uvjete (nije samoevidentan, neispravljiv niti osjetilno očit), on je samopobijajući (*self-refuting*) i time nekoherentan. Na ovaj se način otvara prostor za racionalnost vjere bez diskurzivnih dokaza.

No, prije nego što nastavimo s poveznicom reformirane epistemologije i Kierkegaarda, potrebno je izbjeći jednu zamku. Naime, mnogi interpretiraju Kierkegaarda kao iracionalista upravo zbog ovog odbacivanja racionalnih dokaza. No, Kierkegaard nije iracionalist, a to najbolje pokazuje Evans u studiji *Kierkegaard on Faith and the Self* (2006.). Evans tvrdi da je Kierkegaard zapravo supraracionalist. Evans zaključuje: „To je iznad razuma u smislu da ljudska bića ne mogu razumjeti kako je Bog mogao postati ljudska osoba... Ipak, to nije protiv razuma u smislu da je protiv zakona logike“ (Evans 2006, 130). Pod ovim pojmom podrazumijeva da istine vjere nadilaze doseg ljudskog razuma, ali one nisu logičke kontradikcije. One su „apsurdne“ samo iz perspektive ograničenog razuma, ali ne i same po sebi. U *Filozofijskom trunju*, kao što smo vidjeli, Climacus tvrdi da učenik ne može sam doći do Istine. On mora primiti „Uvjet“ od samoga Boga. Taj „Uvjet“ epistemološki transformira kognitivne sposobnosti subjekta. Time nam Evansova interpretacija omogućuje da Kierkegaardov Apsolutni paradoks ne doživljavamo kao logičku besmislicu, nego kao ontološku činjenicu neprobojnu za imanentni razum. Evans ovime Kierkegaarda postavlja uz reformirane epistemologe koji tvrde da je grijeh oštetio kognitivne sposobnosti subjekta (riječ je o noetičkim učincima grijeha) te da je za spoznaju Istine potrebna njihova obnova.

U ovom svjetlu, Kierkegaardov „skok“ dobiva novo značenje. U kontekstu reformirane epistemologije, „skok“ se može reinterpretirati kao odustajanje od potrage za inferencijalnim opravdanjem i prihvaćanje vjere kao temeljnog vjerovanja. „Skok“ dakle nije skok u iracionalno, nego izlazak izvan začaranog kruga dokaza i povratak na tlo neposredne kognitivne sigurnosti. Plantinga i Wolterstorff tvrde da je vjerovanje u Boga

„uistinu temeljno“ (*properly basic*)²¹⁰ baš kao što su temeljna vjerovanja u postojanje vanjskog svijeta ili drugih umova. Takva vjerovanja nisu izvedena iz drugih propozicija, nego su generirana u odgovarajućim okolnostima. Tako djeluje i *sensus divinitatis* (Forrest 2025; Plantinga 2000, 170-176). Sam pojam *sensus divinitatis* (osjetilo za božanstvo) Plantinga preuzima od Jeana Calvina kako bi opisao urođenu kognitivnu sposobnost koju posjeduju svi ljudi. Ovaj „mehanizam“ ne funkcionira na principima logičke dedukcije, već na principu percepcije. Osjetilo vida u odgovarajućim okolnostima (npr, gledam stablo jabuke) automatski proizvodi vjerovanje „vidim stablo jabuke“. Plantinga smatra da isto tako, *sensus divinitatis* u odgovarajućim okolnostima (npr. promatranje neba ili osjećaj krivnje) automatski generira vjerovanje u Boga²¹¹ Drugim riječima, ta vjerovanja nisu diskurzivni zaključci izvedeni iz promatranja (kao što je slučaj s teleološkim dokazom), nego se javljaju neposredno. Subjekt ne misli: „Svijet je kompliciran, dakle vjerojatno postoji Bog“, nego ga iskustvo izravno potiče na vjerovanje: „Bog je ovo stvorio“. Ključno je napomenuti da *sensus divinitatis* ne pruža argumente za postojanje Boga, nego samo proizvodi vjerovanje kao neposrednu reakciju na stvarnost. Kod Kierkegaarda, analogija sa *sensus divinitatis* ostvaruje se kroz primanje Uvjeta u Trenutku susreta s Apsolutnim paradoksom. „Skok“ je stoga usvajanje vjerovanja na temelju neposrednog iskustva. Evans ovdje povlači izravnu paralelu: „Kierkegaardov pogled na unutarnjost ili subjektivnost kao uvjet spoznaje Boga pruža prosvjetljući način da se konkretizira Plantingina sugestija da je vjerovanje u Boga, iako nije temeljeno na argumentima ili dokazima, ipak utemeljeno i u nekom smislu opravdano“ (Evans 2006, 182). Kierkegaardova „subjektivnost“ time prekida beskonačni regres dokazivanja i stupa u direktan odnos s Istinom.

Ovaj se model, također, mora obraniti od klasičnog protuargumenta poznatog pod nazivom prigovor „Velike bundeve“ (Great Pumpkin Objection). Ako religijska

²¹⁰ Termin *properly basic belief* u reformiranoj epistemologiji označava vjerovanje koje nije logički izvedeno iz drugih propozicija, ali nije ni proizvoljno. Ono je uistinu ili doista temeljno jer je formirano pouzdanim mehanizmom koji ispravno funkcionira u odgovarajućim okolnostima. Budući da je proizvedeno pouzdanim mehanizmom, takvo vjerovanje je epistemički opravdano te ga je racionalno prihvatiti bez diskurzivnih dokaza. Vidi opširnije u Plantinga i Wolterstorff 1983; Plantinga 2000.

²¹¹ Usporedba s reformiranom epistemologijom je vrlo jasna. Saša Horvat ističe: dok je za *Calvina sensus divinitatis* urođena kategorija neovisna o iskustvu, Plantinga nudi dinamičniju verziju prema kojoj se vjera razvija na „temelju ljudskog iskustva, kao plod određenih životnih situacija, a ne kao zaključak argumentacije“ (Horvat 2024, 142). Ova Plantingina pozicija se podudara s uvidima kognitivne znanosti o religiji – Barrett i Clark (2011). Vidi opširnije u Saša Horvat, *Zašto vjerujemo u Boga*, 141 – 143.

vjerovanja mogu biti temeljna bez dokaza, što sprječava da bilo koje bizarno vjerovanje (poput Velike bundeve) bude smatrano racionalnim (Meister, b.g.). Ovdje za Climacusa subjektivnost nije epistemološki kaos. Razlika između vjere u Boga i vjere u veliku bundevu leži u egzistencijalnoj strukturi vjerovanja. Vjerovanje u veliku bundevu ne zahtijeva „beskonačnu strast“ niti transformaciju subjekta. Kierkegaardov „skok“ nije običan izbor, nego odgovor na zahtjev koji totalno redefinira egzistenciju subjekta, čime se izbjegava opasnost relativizma na koji upozorava protuargument.

Konačno, ovakva interpretacija zahtijeva reviziju klasičnih klasifikacija. Standardni pogledi, poput onoga u referentnim izvorima poput *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Kierkegarda eksplicitno navode kao „najpoznatijeg fideista“ (Meister, b.g.). Kierkegaardov je fideizam opisan kao stav da religijsko vjerovanje ne treba potkrepljivati racionalnim argumentima (Meister, b.g.). Slično tome, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* fideizam promatra kroz prizmu neprijateljstva prema razumu (Forrest 2025). Međutim, kako smo argumentirali, uz pomoć Evansa i poveznice s Plantingom, etiketa „fideista“ postaje neprecizna i zastarjela ako implicira iracionalizam. Ako inzistiramo na etiketi fideizma, ona mora biti redefinirana u smjeru reformirane epistemologije Plantinge i Wolterstorffa. To su mislioci koji tvrde da je Bog temeljna premisa, a ne logički zaključak. Time Kierkegaard prestaje biti protivnik logike i postaje sugovornik u suvremenoj raspravi o prirodi epistemičkog opravdanja u filozofiji religije.

4.3.2. Pozicioniranje Jaspersa u suvremenom filozofskom diskursu

Smještanje Karla Jaspersa unutar suvremene filozofije religije predstavlja značajan izazov. Mnogi su se od njegovih suvremenika mogli relativno bezbolno svrstati u okvire fenomenologije ili egzistencijalizma. No, Jaspersova filozofska vjera pokazuje izrazitu otpornost na konačnu klasifikaciju. Za analitičke filozofe njegov govor o Transcendenciji nerijetko zvuči previše teološki, a za konfesionalnu teologiju njegovo je odbijanje objektivne objave previše liberalno i nedovoljno obvezujuće.

Upravo ovakva otpornost na klasifikaciju i pozicija „između“ čine ga važnim sugovornikom za razumijevanje suvremenih strujanja. U vremenu koje je obilježeno onim što Charles Taylor naziva „sekularnim dobom“ u kojem je vjera postala tek jedna od opcija, Jaspersov projekt filozofske vjere nudi zanimljiv epistemološki model (Taylor 2007, 2-4). Na neki je način anticipirao krizu s kojom se moderna misao suočava: kako sačuvati prostor za transcendenciju i ljudsko dostojanstvo, a da se ne vratimo u religijski fundamentalizam? Njegova aktualnost leži u beskompromisnom traženju „trećeg puta“ između zamki scijentizma, religijskog dogmatizma i nihilizma. Scijentist koji tvrdi da je „sve materija“ i fundamentalist koji tvrdi da posjeduje „Božju istinu“ čine istu epistemološku pogrešku: oni pokušavaju Transcendenciju svesti na predmet unutar svijeta. Jaspersov treći put je pokušaj mišljenja koje ostaje vjerno granicama razuma (naslijeđeno od Kanta), ali koje unutar tih granica prepoznaje ono što ih nadilazi kroz šifre Transcendencije. Ako bismo morali nekako definirati njegovu poziciju u suvremenoj epistemologiji religije onda bi to bila kombinacija kritičkog fideizma i filozofije slobode. Kritički jer priznaje granice razuma, djeluje unutar Kantova filozofskog okvira i ne napušta Um. Jaspersov put prema Transcendenciji vodi kroz Um, a ne protiv njega. On prihvaća rezultate znanosti i veliki je pobornik racionalnosti, no odbija znanstveni svijet kao konačan. Fideizam je ovdje u vrlo strogom smislu: odnos prema istini nije stvar dokaza, nego stvar povjerenja i egzistencijalne odluke. I konačno, slobode, jer je mjesto filozofske vjere slobodna Egzistencija, a ne institucija ili dogma. Jaspersov Bog nije entitet koji se nalazi negdje u svemiru, nego je horizont prema kojem se usmjerava Egzistencija. Istovremeno, njegov model je duboko antinihilistički. Odbacivanjem metafizičkih dokaza ne ulazimo u prostor praznine značenja, upravo suprotno, otvara se prostor „šifri“. Svijet postaje mjesto koje je transparentno za Transcendenciju.

U srži filozofske vjere leži radikalna epistemološka skromnost koja odbacuje mogućnost racionalnog dokazivanja Boga (kao i kod Kierkegaarda). Za Jaspersa, pokušaj da se Transcendencija dokaže empirijskim promatranjem ili logičkim dokazima, predstavlja kategorijalnu pogrešku (pad u predmetnost kod Jaspersa). Bog nije predmet u svijetu, on je Obuhvatno koje omogućuje pojavu svakog predmeta, ali koje po sebi ne može postati predmetom. Ova pozicija na prvi pogled može djelovati blisko suvremenim strujanjima u analitičkoj filozofiji religije, osobito reformiranoj epistemologiji o kojoj smo pisali. Plantinga, kao i Jaspers, odbacuje evidencijalizam. Međutim, u usporedbi s Plantingom specifičnost Jaspersove pozicije postaje vrlo jasna. Dok se na površini slažu u odbacivanju dokaza, motivi i ciljevi su im dijametralno suprotni. Plantinga u svojoj epistemologiji brani tezu da je vjera u Božje postojanje „temeljno vjerovanje“. Njegov je cilj osigurati „pravo na vjerovanje“ unutar okvira racionalnog diskursa, a time štiti teizam od napada skeptika (Forrest 2025). Za Jaspersa, ovakav projekt promašuje egzistencijalnu bit odnosa prema Transcendenciji. Njemu nije cilj učiniti vjeru legitimnom, niti je učiniti sigurnom pred sudom razuma. Također, nije mu cilj epistemološka sigurnost, nego egzistencijalna budnost. Ako bismo proglasili vjeru u Transcendenciju „temeljnim vjerovanjem“ u analitičkom smislu, za Jaspersa bi to moglo biti problematično. Time se približavamo pretvaranju Boga u kognitivnu činjenicu i u podatak s kojim raspolazemo kao s bilo kojom drugom „osnovnom“ istinom svijeta. Jaspersov epistemološki oprez ide još dublje jer tvrdi da svaki pokušaj da se Boga učini „spoznatljivim“ predstavlja pad u imanenciju. Bog za Jaspersa ostaje *Deus absconditus*, onaj koji se neprestano izmiče našem pojmovnom aparatu i spoznaji. No, ova skrivenost nije nedostatak, nego preduvjet za slobodu. Kada bi Bog bio očigledan kao „temeljno vjerovanje“ ili logički nužan, ljudska sloboda bi bila ukinuta. Umjesto očiglednosti postojanja Boga ili kognitivne sigurnosti, Jaspers nudi dinamiku graničnih situacija. Transcendencija se objavljuje u potresima egzistencije; u suočavanju sa smrću, patnjom, borbom i krivnjom. Stoga, Jaspersova epistemologija religije ne nudi sigurno znanje, nego poziv na konstantni proces transcendiranja. Vjera nije posjedovanje istine, nego konstantni pokret prema istini. Svaka je naša spoznaja samo šifra, a ne sam predmet. Zaključno, Plantinga

pokazuje da je razumno vjerovati, a Jaspers pokazuje da je egzistencijalno nužno vjerovati.²¹²

No, ako Jaspersovu filozofiju ne gledamo isključivo kroz prizmu egzistencijalizma, onda se može primijetiti njezin doprinos hermeneutici. Jaspersova teorija o svijetu kao „govoru šifri“ može biti izravna preteča suvremene hermeneutike religije, pri čemu ovdje osobito mislimo na Paula Ricoeura. Naime, Ricoeur je bio pod dubokim Jaspersovim utjecajem u svojoj ranoj fazi, a u Schilppovu je zborniku čak ušao u polemiku s Jaspersom (Ricoeur 1957). Temelj kod Jaspersa leži u tvrdnji da Transcendencija ne može biti iskazana direktno, budući da nije predmet. Osim toga, ona nam se obraća posredno, kroz jezik svijeta koji postaje transparentan. Svaki predmet, povijesni događaj, svaki mit može postati šifrom. No, važno je naglasiti da značenje šifre nije unaprijed dano niti jednoznačno. Upravo ovaj prostor značenja šifre anticipira ono što će Ricoeur nazvati „sukobom interpretacija“ i dijalektikom simbola (Pellauer, Dauenhauer i Davidson 2026). Ricoeur preuzima od Jaspersa intuiciju da simboli posjeduju „višak značenja“ koji nije moguće iscrpiti racionalnim diskursom. Njegova poznata maksima „simbol daje misliti“ može se interpretirati kao odjek Jaspersove filozofije šifri Transcendencije (Pellauer, Dauenhauer i Davidson 2026; Ricoeur 1967, 347-353). Za obojicu mislioca, simbol ili šifra, nisu prepreka mišljenju, nego izvor i medij istine koja se ne može drugačije priopćiti. Ova veza postaje još jasnija u Ricoeurovu konceptu „druge naivnosti“ (Pellauer, Dauenhauer i Davidson 2026). Ricoeur tvrdi da moderni čovjek više ne može vjerovati „naivno“, kao da kritika religije nije postojala.²¹³ No cilj nije ostati u skepticizmu, nego se „pročistiti“ kroz kritiku kako bismo ponovno stekli sposobnost da nam simbol progovori. No, ovaj put na višoj, postkritičkoj razini. To je vrlo slično onomu što čini Jaspers sa svojim čitanjem mitova i religije. On odbija „demitologizaciju“ jer bi to bio scijentizam (u smislu odbacivanja mita kao laži). No, odbija i doslovno shvaćanje mita kao činjenice jer to bi bio fundamentalizam. Umjesto toga, odabire treći put, a to je čitanje mitova kao šifri. Tada mitovi postaju egzistencijalni putokazi koji su istiniti ukoliko u

²¹² Tolvajčić piše o kritičarima religijskog pluralizma, a među ostalima i Plantinge: „No, također postoje mnogi žestoki kritičari religijskog pluralizma poput kršćanskih filozofa Alvina Plantinge ili Williama Alstona koji, uglavnom polazeći od tradicionalnih (pravovjernih) kršćanskih polazišta, pokušavaju ukazati na neodrživost pluralističkih pozicija. Plantinga je – kao izravan odgovor Hicku – čak napisao opširnu studiju u kojoj je pokušao modalnom logikom obraniti nužnost religijskog ekskluzivizma (Tolvajčić 2011, 216). Analogno ovome kritika je upućena i Jaspersu – pod uvjetom da je moja teza točna.

²¹³ Misli se posebice na Marxa, Nietzschea i Freuda.

nama bude Egzistenciju. U tom je kontekstu, opravdano pozicionirati Jaspersa kao preteču egzistencijalne hermeneutike čija je misao anticipirala suvremene rasprave o interpretaciji. On ne stoji samo u pozadini kao inspiracija, nego predstavlja uporište bez kojeg bi razvoj egzistencijalno-hermeneutičke misli bio nezamisliv.

Što se tiče analitičke filozofije religije, ovdje se jasno može pratiti Jaspersov utjecaj na moderni religijski pluralizam. To je stav da velike svjetske religije predstavljaju različite, ali jednako valjane odgovore na istu transcendentnu stvarnost. Najznačajniji je autor John Hick, a pluralistička hipoteza nedvojbeno podsjeća na Jaspersove distinkcije Obuhvatnog i šifri (Norton, b.g.).²¹⁴ Središnji problem s kojim se suočavaju Jaspers i Hick jest problem sukobljenih Apsoluta. Ako islam i kršćanstvo smatraju da su konačne objave, onda je logički nužno da jedna (ili obje) strane ne može biti u pravu. Jaspersovo rješenje počiva u njegovoj shemi Obuhvatnog. Transcendencija nikada ne može postati predmet spoznaje jer je preduvjet svake spoznaje. Budući da je Transcendencija neizreciva, onda se objavljuje posredno, kroz jezik šifri. Povijesne su religije zato, za Jaspersa, sustavi šifri. One su „pukotine“ kroz koje progovara Transcendencija prilagođena specifičnom povijesno-kulturalnom kontekstu. Pogreška bi dogmatizma bila zamijeniti šifru za samu Transcendenciju. Desetljećima kasnije, John Hick razvija gotovo identičnu strukturu kako bi obranio pluralizam. Hick uvodi kantovsku distinkciju između „zbiljskog po sebi“ i „zbiljskog kako ga mi doživljavamo“ (Hick 1989, 236-240).²¹⁵ No, ljudska bića doživljavaju to Zbiljsko kroz specifične kognitivne i kulturalne „leće“ (Norton, b.g.). Zapravo, Zbiljsko po sebi gotovo odgovara Obuhvatnom/Transcendenciji kod Jaspersa. Obojica predstavljaju noumenalnu stvarnost koja je izvor religijskog iskustva, ali nije po sebi spoznatljiva. Jaspersove bi šifre odgovarale Hickovim religijskim fenomenima (Jahve, Krišna, Trojstvo). Hickova teza da su velike religije različiti odgovori na istu krajnju stvarnost zapravo je reartikulacija Jaspersove teze da su sve religije različiti jezici kojima Egzistencija komunicira s Transcendencijom (Basinger 2025). No, najčešći prigovor Hicku (a time i Jaspersu) jest onaj o relativizmu. Ako su sve religije samo „šifre“ ili „fenomeni“, znači li to da je svako vjerovanje jednako istinito? I znači li to da nema

²¹⁴ Potrebno je napomenuti izravnu poveznicu Hicka i Jaspersa. Hickova se distinkcija između predosovinskih i pososovinskih religija izravno oslanja na Jaspersov koncept „osovinskog vremena“ (autor ga naziva aksijalnog doba), što dodatno potvrđuje Jaspersov utjecaj na formiranje pluralističke hipoteze. O ovoj vezi u domaćoj literaturi vidi u (Tolvajčić 2011, 205).

²¹⁵ Jaspers i Hick su oboje neokantovci.

kriterija po kojemu bismo razlikovali autentičnu vjeru od iluzije? Jaspersov odgovor je vrlo jasan. Ne možemo objektivno znati koja je šifra „točnija“, no možemo je vrednovati prema njezinu učinku na Egzistenciju. Autentična je šifra ona koja budi slobodu, odgovornost i otvorenost prema drugome. Hick nudi gotovo identičan, soteriološki odgovor (Basinger 2025). Naime, možemo procijeniti kriterij na temelju toga kolika je moć transformiranja postojanja iz „usmjerenosti na sebe“ u „usmjerenost na Stvarnost“ (Tolvajčić 2011, 214).

Konačno, Jaspers je filozof radikalne otvorenosti i komunikacije. Njegova aktualnost leži u podsjećanju na to da ni jedna dogma, znanstvena teorija niti filozofska škola ne mogu iscrpiti Obuhvatno. Njegova filozofija djeluje u „prostoru slobode“ unutar kojeg se Egzistencija, svjesna svoje konačnosti, usuđuje čitati šifre Transcendencije.

5. ZAKLJUČAK

U ovoj smo disertaciji proveli rekonstrukciju i kritičku usporedbu epistemoloških polazišta Sörena Kierkegaarda i Karla Jaspersa. Istraživanje je pokazalo da je njihova misao primarno definirana radikalnim otporom prema zatvorenim sustavima mišljenja. Ovakvi sustavi mišljenja, u pokušaju da obuhvate čitav kozmos, zaboravljaju i gube iz vida najvažniju dimenziju, a to je konkretni pojedinac i njegova autentična egzistencija. Kod Kierkegaarda, taj je otpor usmjeren protiv spekulativnog idealizma (posebice Hegelova) koji nastoji racionalizirati istinu. Osim toga, Kierkegaard cijelu filozofsku epohu svog doba naziva „specifičnom nemoralnosti doba“ kojoj je glavno obilježje gubitak pojedinca. S druge strane, kod Jaspersa se kritika proširuje i na moderni scijentizam i dogmatizam koji istinu pokušavaju svesti na predmet objektivne spoznaje. Kroz analizu ključnih djela, *Filozofijskog trunja* i *Filozofske vjere*, pokazali smo da obojica vrše radikalan obrat. Spoznaja prestaje biti čin posjedovanja informacija i postaje čin bivanja u istini.

Prvo istraživačko pitanje bavilo se Kierkegaardovom koncepcijom istine. Analiza *Filozofijskog trunja* pokazala je da Kierkegaard istinu ne definira kao skup objektivnih propozicija, nego kao egzistencijalni susret. Kroz suprotstavljanje sokratskog modela prisjećanja (anamneze; istina je u nama) kršćanskom modelu Trenutka (istina je izvan nas), pokazali smo da za Kierkegaarda pojedinac ne posjeduje sposobnost za spoznaju najvažnije istine. Razlog tomu jest čovjekovo bivanje u stanju neistine, koje Kierkegaard naziva grijehom. Stoga, istina mora doći izvana, od Boga, koji pojedincu ujedno daruje i Uvjet za njezino prihvaćanje. Vjera, za njega, nije plod racionalnog diskursa niti se temelji na pukom povijesnom dokazivanju, već predstavlja strastvenu egzistencijalnu odluku. Prema Kierkegaardovoj epistemologiji, subjektivnost stoga nije nedostatak spoznaje, nego jedini prostor u kojem se istina može utemeljiti kroz skok vjere i prihvaćanje Apsolutnog paradoksa.

Drugo istraživačko pitanje bilo je usmjereno na Karla Jaspersa i njegov koncept filozofske vjere kao „trećeg puta“ između lažne dileme dogmatske objave i scijentizma. Kroz detaljno istraživanje sheme Obuhvatnog, pokazali smo da Jaspers istinu ne vidi kao fiksirani sadržaj koji možemo posjedovati. Upravo suprotno, istina je zapravo posljedica čina rasvjetljavanja Egzistencije na samim granicama razuma (prateći Kanta;

fenomenalnog). U tom rasvjetljavanju, pokazali smo da ključnu ulogu igraju Um i komunikacija (posebice čin „ljubavne borbe“). Za Jaspersa se istina i autentičnost ne ostvaruju izolacijom pojedinca niti u susretu s apsurdom, već se Egzistencija ostvaruje isključivo u dijaloškoj komunikaciji s drugom Egzistencijom. Poseban Jaspersov doprinos leži u analizi graničnih situacija u kojima Egzistencija dolazi u kontakt s istinom (Transcendencijom). Pokazali smo da ovi momenti u Jaspersovoj epistemologiji ne označavaju poraz, već nužno „mjesto buđenja“ pojedinca i prostor u kojem empirijska stvarnost postaje transparentna za Transcendenciju. Osim graničnih situacija, važan Jaspersov doprinos je pojam „šifri Transcendencije“ koje samo autentična Egzistencija može prepoznati. Većina povijesti filozofije (uključujući i Jaspersovu) jest neka vrsta šifri Transcendencije. Zaključno, Jaspersova filozofska vjera, koja se oslanja na tradiciju „učenog neznanja“, ne nudi gotove odgovore, već autentičan način postojanja. Time smo potvrdili da Jaspers redefinira spoznaju kao neprestani pokret transcendiranja u kojem tumačenje šifri bitka postaje temelj slobode i odgovornosti.

Treće istraživačko pitanje bilo je usmjereno na usporednu analizu. Istraživanje je pokazalo da, iako obojica polaze od sloma racionalizma, njihovi su odgovori epistemološki suprotstavljeni. Kierkegaardov put je put samoće i isključivosti te on zahtijeva radikalni skok vjere koji izolira pojedinca u apsolutnom odnosu s Apsolutnim paradoksom. Nasuprot tome, Jaspersov put je put kontinuiteta i uključivosti. Ovu razliku najbolje opisuje Jaspersovo viđenje Kierkegaarda kao „iznimke“. Za Jaspersa je Kierkegaardov radikalni put bio presudan za razbijanje iluzija objektivnosti i zatvorenih sustava, ali upozorava da bi pretvaranje te iznimke u opće pravilo vodilo u fanatizam. On stoga odbija skok u apsurd i umjesto toga nudi filozofsku vjeru kao put za čovjeka unutar svijeta, vjeru koja ne napušta razum, već ga transcendirira kroz razne načine rasvjetljavanja Egzistencije. Ova se suprotnost ističe i u njihovoj metodi. Kierkegaard koristi neizravnu komunikaciju i pseudonimnost kako bi čitatelja potaknuo na subjektivni pristup, a Jaspers zahtijeva izravnu i otvorenu komunikaciju. Istina kod Kierkegaarda jest utemeljena u jedinstvenom povijesnom Trenutku koji zahtijeva odluku, a Jaspersova istina utemeljena je u pluralizmu šifri i povijesnosti unutar horizonta Obuhvatnoga. Ovime smo pokazali da njihove epistemologije, iako imaju mnogo sličnosti, nude dva različita modela ljudske slobode.

Konačno, četvrto pitanje istraživalo je implikacije Kierkegaardove i Jaspersove misli za suvremenu epistemologiju. Pokazali smo da Kierkegaardova kritika evidencijalizma izravno anticipira reformiranu epistemologiju Alvina Plantinge, a Jaspersova koncepcija šifri pokazala se kao nezaobilazna preteča hermeneutike Paula Ricoeura i religijskog pluralizma Johna Hicka. Njihova misao ostaje jedinstveni okvir za razumijevanje ljudske spoznaje u suvremenom svijetu.

Zaključno, disertacija je pokazala da se epistemologije Kierkegarda i Jaspersa, unatoč njihovim razlikama, susreću u istoj zadaći buđenja egzistencije. Obje nas epistemologije podsjećaju da se egzistencijalna istina nalazi tamo gdje znanje doživljava „brodolom“. Njihov rad pokazuje da prepoznavanje granica razuma nije poraz ljudskog duha, već početak autentične slobode. Pokazali smo da istina nije nešto što se može fiksirati u sustav ili posjedovati kao podatak. Kako nas upozoravaju Kierkegaard i Jaspers, istina nije statičan predmet, nego svakodnevni zadatak. Bilo da pojedinac bira dramatični skok u paradoks ili se odlučuje za strpljivo dešifriranje svijeta, konačni je imperativ preuzimanje odgovornosti za vlastito postojanje. Istina je, prateći autore, dinamičan prostor u kojem se pojedinac otvara prema onome što ga nadilazi. U tom smislu, Kierkegaard i Jaspers nas vraćaju samim izvorima filozofije, a to je spoznaja da je najviši domet ljudskog uma prepoznavanje tajne koja mu prethodi.

6. DODATAK

6.1. Kronologija života Sörena Kierkegaarda²¹⁶

1813. 5. svibnja: Sören Aabye Kierkegaard je rođen.

1830. Započinje studij na Sveučilištu u Kopenhagenu.

1834. 15. travnja: prvi upis u dnevnik.

1835. ljeta: provodi ljetni odmor u Gilleleie.

1837. svibanj: upoznaje Regine Olsen.

1838. 9. kolovoza: umire njegov otac, Michael Pedersen Kierkegaard.

1840. srpanj: Položio sveobuhvatne ispite. 8. rujna: prosi Regine Olsen. 17. studenog: upisuje se u Pastoralni seminar.

1841. 16. srpnja: brani magistarsku disertaciju, *Pojam ironije*. 11. kolovoza: raskida zaruke s Regine. 25. listopada: putuje u Berlin i sluša Schellingova predavanja.

1842. 6. ožujka: vraća se u Kopenhagen.

1843. Objavljuje djela: *Ili-ili*, *Strah i drhtanje*, *Ponavljanje*.

1844. Objavljuje djela: *Filozofijsko trunje*, *Pojam tjeskobe*.

1845. Objavljuje djelo: *Stadiji na životnom putu*.

1846. Siječanj – veljača: Napadnut je od strane lista *Corsair*. Objavljuje djela: *Završni neznanstveni postskriptum*, *Dvije dobi*.

1847. Objavljuje djela: *Izgradni govori u različitim duhovima*, *Djela ljubavi*. 3. studenog: Regine se udaje za Frederika Schlegela, diplomata.

1848. Objavljuje djela: *Kršćanski govori*, *Kriza i kriza u životu glumice*. Sastavlja *Ogled mojega života kao autora* (objavljeno 1859.).

1849. Objavljuje djela: *Ljiljan poljski i ptica nebeska*, *Bolest na smrt*.

1850. Objavljuje djelo: *Vježbanje u kršćanstvu*.

²¹⁶ Kronologija preuzeta iz: (Caputo 2008.) str. 131

1851. Objavljuje djelo: *Za samoispitivanje*.

1851.-1852. Objavljuje: *Prosudite sami* (objavljeno 1876.).

1852.-1854. Razdoblje javne šutnje, ništa nije objavljeno.

1854. 30. siječnja: Umiru biskup Mynster. 15. travnja: H. J. Martensen imenovan je Mynsterovim nasljednikom. 18. prosinca: Kierkegaard pokreće napad na Martensena u novinama *Faedrelandet* (*Domovina*).

1855. Napad se proširuje na dansko svećenstvo i traje do svibnja. Svibanj-rujan: Nastavlja napad u listu *Trenutak*. 25. rujna: Posljednje izdanje lista *Trenutak* i posljednji upis u dnevnik. 2. listopada: Primljen u bolnicu Frederiks. 11. studenog: Umiru.

6.2. Kronologija života Karla Jaspersa²¹⁷

1883. 23. veljače, Karl Jaspers rođen u Oldenburgu.

1892. – 1901. srednjoškolsko gimnazijsko obrazovanje, Großherzogliches Gymnasium, Oldenburg.

1901. travanj 1901., studij prava na Sveučilištu u Freiburgu prekinut zbog dijagnoze „bronhiektazije“ koju je postavio dr. Albert Fraenkel u Badenweileru. Listopad, upis studija prava na Sveučilištu u Heidelbergu.

1902. ožujak – travanj, putovanje u Rim. Ljetni semestar, Sveučilište u Münchenu. Kolovoz, Sils Maria. Zimski semestar, Sveučilište u Berlinu, student medicine.

1903. – 1906. Sveučilište u Göttingenu. Ljetni semestar 1906.–1908., Sveučilište u Heidelbergu.

1907. 14. srpnja, prvi susret s Gertrud Mayer.

1908. prosinac, medicinski „državni ispit“ (*Staatsexamen*) sa *summa cum laude*.

1909. Doktorska disertacija „Nostalgija i zločin“ (*Heimweh und Verbrechen*) objavljena u Grossovu arhivu za kriminologiju.

1909. – 1915. Neplaćeni medicinski staž i volontiranje kao asistent na Psihijatrijskoj klinici u Heidelbergu.

1910. 29. rujna, vjenčanje s Gertrud Mayer, Berlin/Zehlendorf.

1913. Habilitacijski rad, *Opća psihopatologija (Allgemeine Psychopathologie)*, prihvaćen kao habilitacija kod Wilhelma Windelbanda. Neplaćeni predavač (*Privatdozent*) za psihologiju na Filozofskom fakultetu.

1916. 21. studenoga, izvanredna profesura iz psihologije (*Extraordinarius*).

1919. „Psihologija svjetonazora“ (*Psychologie der Weltanschauungen*).

1920. 14. lipnja, smrt Maxa Webera. 17. srpnja, komemorativni govor za Maxa Webera. Izvanredna profesura iz filozofije kao nasljednik Hansa Driescha.

1921. Odbijen poziv (*Ruf*) na Sveučilište u Kielu i Sveučilište u Greifswaldu. Listopad, redoviti profesor (*Ordinarius*) filozofije na Sveučilištu u Heidelbergu kao nasljednik Heinricha Maiera.

1922. *Strindberg i van Gogh*.

1923. „Ideja sveučilišta“ (*Die Idee der Universität*).

1924. 21. svibnja, govor povodom proslave dvjestote obljetnice rođenja Immanuela Kanta.

1928. Odbijen poziv na Sveučilište u Bonnu.

²¹⁷ Kronologija preuzeta iz: (Kirkbright 2004.) str. xiv - xvii

- 1931.** 7. ožujka, samoubojstvo Enna Jaspersa. Listopad, *Duhovna situacija vremena (Die geistige Situation der Zeit)*.
- 1932.** *Filozofija* (3 sveska). „Max Weber. Njemačko biće u političkom mišljenju, istraživanju i filozofiranju“ (*Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*).
- 1935.** *Um i egzistencija (Vernunft und Existenz)*, 25.–29. ožujka, gostujuća predavanja u Groningenu.
- 1936.** Nietzsche. Uvod u razumijevanje njegova filozofiranja. „Descartes i filozofija“ (*Descartes und die Philosophie*), objavljeno u *Revue Philosophique*. Gostujuća predavanja, *Filozofija egzistencije*, u Freie Deutsche Hochstift (dom Goetheove zaklade), Frankfurt na Majni.
- 1937.** rujan, otpuštanje od strane nacističkog režima.
- 1938.** Propada planirana emigracija u Oxford.
- 1940.** Poziv u Pariz propada nakon smrti Luciena Lévy-Bruhla. 24. veljače, smrt oca.
- 1941. – 1942.** Gostujuća profesura na Sveučilištu u Baselu propada nakon odbijanja izlazne vize za Gertrud Jaspers.
- 1942.** 31. siječnja, smrt majke. Odbijeno objavljivanje revidiranog, četvrtog izdanja *Opće psihopatologije*.
- 1943.** Službena zabrana objavljivanja od strane Reichsschrifttumskammera (Komore za književnost Reicha).
- 1945.** 1. travnja, oslobođenje Heidelberga od strane američkih snaga. Jaspers vraćen na mjesto profesora filozofije. 15. kolovoza, govor „Obnova univerziteta“ (*Erneuerung der Universität*) povodom ponovnog otvaranja Medicinskog fakulteta. Zimski semestar 1945./46., ciklus predavanja *Pitanje krivnje (Die Schuldfrage)*.
- 1947.** Gostujuća predavanja na Sveučilištu u Baselu, *Filozofska vjera (Der philosophische Glaube)*. Dodjela Goetheove nagrade. Počasni doktorat Sveučilišta u Lausanni. „O istini“ (*Von der Wahrheit*).
- 1948.** Preseljenje u Basel, prihvaća profesuru kao nasljednik Paula Häberlina. Nastupno predavanje na Sveučilištu u Baselu, *Filozofija i znanost*.
- 1950.** Gostujuća predavanja u Heidelbergu, *Um i protu-um u našem vremenu*. Radijsko emitiranje, *Uvod u filozofiju (Einführung in die Philosophie)*.
- 1953.** Počasni doktorat Sveučilišta u Heidelbergu.
- 1955.** „Schelling“ (*Schelling. Größe und Verhängnis*).
- 1957.** *Veliki filozofi (Die großen Philosophen)*.
- 1958.** Mirovna nagrada njemačkih knjižara. *Atomska bomba i budućnost čovjeka*.
- 1959.** Erazmova nagrada. Počasni doktorati Sorbonne (Pariz) i Sveučilišta u Ženevi.

1960. Profesor emeritus na Sveučilištu u Baselu i oproštajna predavanja, „Šifre transcendencije“ (*Chiffren der Transzendenz*). „Sloboda i ponovno ujedinjenje“ (*Freiheit und Wiedervereinigung*).

1964. *Ordre pour le Mérite* (najviše odlikovanje Savezne Republike Njemačke).

1967. Državljanstvo Basela. Hans Saner ovlašten za objavljivanje Jaspersovih autobiografskih memoara, „Sudbina i volja“ (*Schicksal und Wille*).

1969. 26. veljače, Karl Jaspers umire u Baselu na devedeseti rođendan Gertrud Jaspers.

7. Popis literature

Aho, Kevin. 2025. Existentialism. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), ur. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/existentialism/>.

Backhouse, Stephen. 2016. *Kierkegaard – A Single Life*. Grand Rapids: Zondervan.

Basinger, David. 2025. Religious Diversity (Pluralism). U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2025 Edition), ur. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/religious-pluralism/>.

Berčić, Boran. 2012. *Filozofija* (sv. I). Zagreb: Ibis.

Berčić, Boran. 2012. *Filozofija* (sv. II). Zagreb: Ibis.

Bormuth, Matthias. 2006. *Life Conduct in Modern Times: Karl Jaspers and Psychoanalysis*. Prijevod: Susan Nurmi-Schomers. Dordrecht: Springer.

Brock, Werner. 1964. Karl Jaspers and Existentialism. *German Life and Letters* 17/4: 289–303.

Budimir, Ljilja. 2012. Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe. *Filozofska istraživanja* 32/2: 297–312.

Buljan, Ivana. 2008. Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda. *Filozofska istraživanja* 28/2: 277–302.

Burley, Mikel. 2025. Comparative Philosophy of Religion. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), ur. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/religion-comparative/>.

Caputo, John D. 2007. *How to Read Kierkegaard*. New York: W. W. Norton & Company.

Clifford, William Kingdon. 2008. „The Ethics of Belief”. U *The Ethics of Belief: Essays by William Kingdon Clifford, William James, A.J. Burger*, 9–40. [s. l.]: A. J. Burger.

Cochrane, Arthur C. 1956. *The Existentialists and God*. Philadelphia: The Westminster Press.

- Collins, James. 1983. *The Mind of Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press.
- Copleston, Frederick Charles. 1963. *A History of Philosophy. Vol. 7: From the post-Kantian idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*. New York: Doubleday.
- Čizmar, Valentina I. 2015. *Iracionalističko određenje čoveka (Kjerkegor naspram Ničea)*. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Dru, Alexander (ur.). 1959. *The Journals of Kierkegaard*. New York: Harper Torchbooks.
- Evans, C. Stephen. 1992. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington: Indiana University Press.
- Evans, C. Stephen. 2006. *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*. Waco: Baylor University Press.
- Ferreira, M. Jamie. 2009. *Kierkegaard*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Feuerbach, Ludwig. 1956. *Suština kršćanstva*. Zagreb: Naprijed.
- Flynn, Thomas. 2006. *Existentialism – A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Forrest, Peter. 2025. The Epistemology of Religion. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2025 Edition), ur. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/religion-epistemology/>.
- Gardiner, Patrick. 1996. *Kierkegaard*. New York: Oxford University Press.
- Gardiner, Patrick. 2002. *Kierkegaard – A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Golubović, Aleksandra. 2007. Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj. *Filozofska istraživanja* 28/2: 253–270.
- Golubović, Aleksandra. 2008. Kierkegaardova epistemologija religije: odnos vjere i razuma. *Obnovljeni život* 65/2: 239–262.
- Golubović, Aleksandra. 2008a. Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj. *Filozofska istraživanja* 28/2: 253–270.

- Golubović, Aleksandra. 2008b. Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije. *Filozofska istraživanja* 28/4: 857–868.
- Golubović, Aleksandra. 2013. *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*. Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci.
- Golubović, Aleksandra. 2015. Odgojne implikacije Kierkegaardove antropologije. *Diacovensia* 23/2: 213–228.
- Golubović, Aleksandra. 2018. Egzistencijalni dokaz vjere. Vjernička egzistencija i iz nje proizlazeći dokaz o Božjoj opstojnosti. *Obnovljeni život* 73/1: 53–66.
- Golubović, Aleksandra. 2022. Prilog rasvjetljavanju pojma vjere kod Kierkegaarda i Jaspersa. U: *Praktička ontologija: Povodom 70 godina Lina Veljaka*, ur. Goran Sunajko, Hrvoje Jurić i Marija Selak Raspudić, 337–359. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo; Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Grabau, Richard F. 2010. Predgovor. U: Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, xi–xxvii. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hannay, Alastair. 2009. Predgovor. U: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, vii–xxxix. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannay, Alastair i Gordon D. Marino (ur.). 1998. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartt, Julian N. 1950. *God, Transcendence and Freedom in the Philosophy of Jaspers*. *The Review of Metaphysics* 4/2: 247–258.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987. *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.
- Hick, John. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Horvat, Saša. 2024. *Zašto vjerujemo u Boga? Filozofski temelji kognitivne znanosti o religiji*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Jaspers, Karl. 1950. *The Perennial Scope of Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Jaspers, Karl. 1954. *Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Jaspers, Karl. 1955. *Reason and Existenz*. New York: The Noonday Press.
- Jaspers, Karl. 1966. *The Great Philosophers. Vol. II*. New York: Harcourt Brace.
- Jaspers, Karl. 1969. *Philosophy. Vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl. 1970. *Philosophy. Vol. 2*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl. 1971. *Philosophy. Vol. 3*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl. 1988. *Duhovna situacija vremena*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Jaspers, Karl. 1996. *Filozofska autobiografija*. Prijevod: Božidar Zec. Beograd: Fidelis.
- Jaspers, Karl. 2006. *Podrijetlo i cilj povijesti*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Jaspers, Karl. 2010. *Philosophy of Existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jaspers, Karl. 2011. *Filozofska vjera*. Zagreb: Naklada Breza.
- Jaspers, Karl. 2012. *Uvod u filozofiju*. Zagreb: Naklada Breza.
- Jurišić, A. K. 1974. »Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji« S. Kierkegaarda, N. Berdjajeva, K. Jaspersa, G. Marcela. *Crkva u svijetu* 9/4. Zagreb: Josip Kribl.
- Kant, Immanuel. 1990. *Kritika praktičkog uma*. Preveo Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Naprijed
- Kant, Immanuel. 2003. *Osnivanje metafizike čudoređa*. Preveo Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Feniks.
- Kaufmann, Walter. 1956. *Existentialism From Dostoevsky To Sartre*. New York: Meridian Books.
- Kierkegaard, Sören. 1941. *The Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören. 1962. *Philosophical Fragments*. Prijevod: David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press.

- Kierkegaard, Sören. 1978. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*. Uredili i preveli Howard V. Hong i Edna H. Hong. Kierkegaard's Writings, XIV. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören. 1979. *Ili-ili*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kierkegaard, Sören. 1985. *Fear and Trembling*. Prijevod: Alastair Hannay. London: Penguin Books.
- Kierkegaard, Sören 1987a. *Either/Or, Part I*. Edited and translated by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören. 1987b. *Either/Or, Part II*. Edited and translated by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören. 1988. *Stages on Life's Way*. Oxford: Oxford University Press.
- Kierkegaard, Sören. 1989. *Parables of Kierkegaard*. Uredio: Thomas C. Oden. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. 1992. *Either/Or: A Fragment of Life*. Preveo i uredio Alastair Hannay. London: Penguin Books.
- Kierkegaard, Sören. 1998. *Filozofijsko trunje*. Zagreb: Demetra.
- Kierkegaard, Sören. 2000. *Strah i drhtanje*. Split: Verbum.
- Kierkegaard, Søren, 2000b *The Essential Kierkegaard*. Uredili i preveli Howard V. Hong i Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören. 2009. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Sören. 2014. *The Quotable Kierkegaard*. Uredio: Gordon Marino. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören. 2020. *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*. Uredio: Thomas C. Oden. Princeton: Princeton University Press.
- Kim, Tony. 2012. *Reasonableness of Faith: A Study of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. New York: Peter Lang.

Kirkbright, Suzanne. 2004. *Karl Jaspers: Navigations in Truth*. New Haven: Yale University Press.

Knox, Dilwyn. 2024. Giordano Bruno. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), ur. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/bruno/>.

Kribl, Josip. 1974. Egzistencijalna sloboda i transcendentna zbilja u filozofiji S. Kierkegaarda i N. Berdjajeva. *Crkva u svijetu* 9/1: 31–37.

Kusić, Ante. 1990. Jaspersov „Sveobuhvatni bitak“ i „filozofsko vjerovanje“. *Crkva u svijetu* 25/4: 315–328.

Kuzanski, Nikola. 2007. *O učenom neznanju (De docta ignorantia)*. Zagreb: Naklada Breza.

Kvočić, Augustin. 2020. Uloga i značenje vjere u kontekstu viteza vjere kao paragona Kierkegaardove filozofije religije. *Studia lexicographica* 14/26: 131–146.

Leko, Krunoslav. 1968. Soeren Kierkegaard: 113. godišnjica smrti. *Crkva u svijetu* 3/6: 48–59.

Lichtigfeld, A. i F. J. Lichtingfeld. 1972. Karl Jaspers; Part I. An Appreciation. *Tijdschrift voor Filosofie* 34/1: 79–106.

Lippitt, John i C. Stephen Evans. 2024. Sören Kierkegaard. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), ur. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/kierkegaard/>.

Machamer, Peter i David Marshall Miller. 2021. Galileo Galilei. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), ur. Edward N. Zalta. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/galileo/>.

Macquarrie, John. 1972. *Existentialism. An Introduction, Guide and Assessment*. New York: Penguin Books.

Marcel, Gabriel. 2002. *The Philosophy of Existentialism*. New York: Citadel Press.

- McCombs, Richard Phillip. 2013. *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meister, Chad. b.g. Philosophy of Religion. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://iep.utm.edu/religion/>.
- Michalson, Carl (ur.). 1956. *Christianity and the Existentialists*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Moore, Charles E. (ur.). 2002. *Provocations: Spiritual Writings of Kierkegaard*. Farmington: The Bruderhof Foundation.
- Murray, Michael J. i Michael C. Rea. 2008. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norton, Michael Barnes. b.g. Religious Pluralism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://iep.utm.edu/rel-plur/>.
- Oppy, Graham (ur.). 2015. *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. London: Routledge.
- Paić, Žarko. 2021. *The Spheres of Existence: Three Studies on Kierkegaard*. Toronto: Kierkegaard Circle, Trinity College, University of Toronto; Ljubljana: Central European Research Institute Soeren Kierkegaard; Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Peach, Filiz. 2008. *Death, Deathlessness and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pešić, Boško i Danijel Tolvajčić, ur. 2013. *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*. Zagreb: Hrvatsko društvo „Karl Jaspers“.
- Pešić Boško, *Portreti filozofije: Heidegger, Jaspers, Arendt* (Zagreb: Naklada Breza, 2019).
- Pešić, Boško i Giovanna Costanzo (ur.). 2021. *Il significato della „Weltphilosophie“ di Karl Jaspers oggi*. Napoli: Orthotes.
- Plantinga, Alvin i Nicholas Wolterstorff (ur.). 1983. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

- Rabar, Josip Sanko. 2008. Vjera, umjetnost i filozofija u Sørenu Kierkegaarda. *Filozofska istraživanja* 28/2: 271–276.
- Raguž, Ivica. 2015. Bilješke o kršćanstvu u Dnevnicima Sørenu Kierkegaarda. *Diacovensia* 23/2: 185–212.
- Ricoeur, Paul. 1957. The Relation of Jaspers' Philosophy to Religion. U: *The Philosophy of Karl Jaspers*, ur. Paul Arthur Schilpp, 611–642. New York: Tudor Publishing Company.
- Ricoeur, Paul. 1967. *The Symbolism of Evil*. Preveo: Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press.
- Salamun, Kurt. 2022. *Karl Jaspers: Physician, Psychologist, Philosopher, Political Thinker*. Berlin: Springer.
- Schacht, Richard. 1973. Kierkegaard on „Truth is Subjectivity“ and „The Leap of Faith“. *Canadian Journal of Philosophy* 2/3: 297–313.
- Schilpp, Paul Arthur (ur.). 1957. *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor Publishing Company.
- Sekulić, Damir. 2021. Egzistencijalnost slobode kod Jaspersa. *Filozofska istraživanja* 41/1: 89–102.
- Smith, David Woodruff. 2018. Phenomenology. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), ur. Edward N. Zalta. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>.
- Solomon, Robert C. i Kathleen M. Higgins (ur.). 1993. *Routledge History of Philosophy, Volume VI: The Age of German Idealism*. London: Routledge.
- Stewart, Jon. 2015. *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Strauss, David Friedrich. 2012. *The Life of Jesus Critically Examined*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press.

- Thiselton, Anthony C. 2017. *Approaching Philosophy of Religion. An introduction to key thinkers, concepts, methods and debates*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Thornhill, Christopher J. 2002. *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics*. London: Routledge.
- Tolvajčić, Danijel. 2006. Bog kao kritika institucionalizirane religije. Pokušaj rekonstrukcije filozofijske teologije Karla Jaspersa. *Filozofska istraživanja* 26/3: 435–449.
- Tolvajčić, Danijel. 2009a. „Bog“ kao šifra transcendencije. Jaspersova interpretacija «temeljnih šifri božanstva». *Riječki teološki časopis*, 17(2), 503–542.
- Tolvajčić, Danijel. 2009b. Filozofijska vjera Karla Jaspersa. *Crkva u svijetu* 44/3: 353–371.
- Tolvajčić, Danijel. 2011. Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick. *Filozofska istraživanja* 31/1: 203–218.
- Tolvajčić, Danijel. 2012. Apel za ostvarenje čovjekova samobitka. Pogled u filozofiju Karla Jaspersa. U: Karl Jaspers, *Uvod u filozofiju*, 119–131. Zagreb: Naklada Breza.
- Tolvajčić, Danijel. 2021a. Tjeskoba kao mogućnost čovjekova samoozbiljenja. *Bogoslovska smotra* 91/3: 519–533.
- Tolvajčić, Danijel. 2021b. The Influence of the Neoplatonic Tradition on Jaspers's Philosophy. U: *Il significato della 'Weltphilosophie' di Karl Jaspers oggi*, ur. Boško Pešić i Giovanna Costanzo, 157–167. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Veljak, Lino. 2011. Jaspersova Filozofska vjera. U: Karl Jaspers, *Filozofska vjera*, 111–117. Zagreb: Naklada Breza.
- Wainwright, William J. (ur.). 2005. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Wallraff, Charles F. 1970. *Karl Jaspers: An Introduction to His Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Watts, Michael. 2003. *Kierkegaard*. Oxford: Oneworld Publications.

Weston, Michael. 1994. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*. London: Routledge.

Wildermuth, Armin E. 2007. Karl Jaspers and the Concept of Philosophical Faith. *Existenz* 2/1-2.

Wisser, Richard (ur.). 2000. *Karl Jaspers: Filozofija u obistinjenju. Predavanja i članci*. Zagreb: Kruzak.

Wrathall, Mark. 2025. Martin Heidegger. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), ur. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. Pristupljeno kroz godinu 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>.

Zagzebski, Linda. 2004. Što je znanje? U: *Epistemologija*, ur. John Greco i Ernest Sosa, 113–142. Zagreb: Jesenski i Turk.

8. Popis tablica:

Tablica 1: str. 137