

Boško Pešić
**HEIDEGGER
I JASPERS:
PLAIDOYER ZA
JEDAN FILOZOFSKI
SLUČAJ**

183-200

V. RUŽDJAKA 18
HR – 10000 ZAGREB
BPESIC.HR@GMAIL.COM

::SAŽETAK

OSNOVNA MISAO KOJA JE vodila pisanje ovoga rada želi pokazati da se iz današnje perspektive u prizorima Heideggerove i Jaspersove filozofije (barem u njihovom ranijem razdoblju mišljenja i nekim izvjesnim razlikama usprkos) radi o jedinstvenom slučaju filozofije egzistencije u postmetafizičkoj filozofiji uopće, a koja, usputno rečeno, jednako ima malo srodnog s bilo kojom filozofijskom ili religijskom inačicom egzistencijalizma. Komparativnom analizom fenomenâ tubitka, svijeta, svjetovnosti dolazimo kod obojice do filozofijskog pojma egzistencije koji u svom značenju čovjekovog postojanja kao navlastitog postajanja, izmiče kako svjetonazorskoj tako i ideološkoj uklopivosti.

Ključne besede: Heidegger, Jaspers, tubitak, svijet, egzistencija, transcendencija

ABSTRACT**HEIDEGGER AND JASPERS: A PLEA FOR A PHILOSOPHICAL CASE**

The basic claim of the present treatise is that, from the present perspective, Heidegger's and Jaspers' philosophy (at least in their early works and despite specific differences) prove unique cases of philosophy of existence in post-metaphysical philosophy in general, and which at the same time bear little resemblance to any form of philosophical or religious form of existentialism. In both thinkers, comparative analysis of the phenomenon of Dasein, world and worldliness brings us to the concept of existence, which, with its meaning of human existence as authentic existence, evades both world-view and ideological forms of knowledge.

Key words: Heidegger, Jaspers, Dasein, world, existence, transcendence

::I. UVODNE NAPOMENE

Susret Martina Heideggera i Karla Jaspersa neovisno o motivu prikaza nikada se ne bi mogao svesti tek na susret mišljenja. Živopisan i neravnomjerno obilježen brojnim usponima i padovima, za njihov se susret¹ kao malo koji

¹Usp. naročito o tome, Oliver, Harold H. (1994), "The Psychological Dimension in Jaspers's Relationship with Heidegger". V: Olson, A. M. (ur.): *Heidegger & Jaspers*, Philadelphia: Temple University Press.

prije njega u filozofskoj povijesti može reći da je presudno odredio čitavo jedno razdoblje mišljenja, u ovom slučaju njemačke (ali i ne samo njemačke) filozofije 20. stoljeća. Ponajprije se to odnosi na pitanja o filozofiji kao takvoj, dospjeloj u do tada najveću krizu vlastita smisla. Bez obzira radilo se o destrukciji ili usvajanju elemenata metafizičke tradicije, i kod Heideggera i kod Jaspersa mišljenje u cjelini principijelno je išlo ka njenom prevladavanju² sa svrhom zacrtavanja novog smjera kojim se ono kao filozofijsko ima kretati. Iako će za Heideggera to značiti jednu novu univerzalnu fenomenološku ontologiju (kasnije kvintesenciju “mišljenja bitka”), a za Jaspersa apelirajuću filozofiju egzistencije (kasnije periehontološku filozofiju vjere), pretjerano bi bilo ovo prevladavanje smatrati *sui generis* surogatom filozofije.

Heidegger je doduše u svom kasnijem radu ulagao silan napor kako bi mišljenje do kojega mu je bilo stalo posve distancirao od filozofijskog nasljeđa smatrajući da ono sve svoje mogućnosti iscrpljuje onkraj pitanja svih pitanja – naime, o bitku kao takvom. Jaspers također uviđa ograničenja tradicionalne metafizike, ali za razliku od Heideggera ipak u njenom pozitivnom nasljeđu vidi izglednu priliku za projekt, kako ju je nazivao, svjetske filozofije.³ Bez obzira na ova takoreći nesumjerljiva stajališta, ključ za njihovo razumijevanje uvijek iznova ostaje čovjek⁴, bilo da je Heideggerom slikovito određen kao “pastir bitka”, bilo da, kao kod Jaspersa, predstavlja onu izvornu “bit filozofije”. Pitanje o čovjeku u svom temelju nužno uključuje pitanje o njegovoj egzistenciji, i na tom tragu nalazi se problematiziranje jedne nove mogućnosti filozofije pred kojom i danas stoje izazovi po pitanju njezinih značajnosti i smisla.

Ovdje se pak u namjeri jednog takvog približavanja Heideggerova i Jaspersova mišljenja, jasno treba naglasiti, ne radi o pokušaju nivelacije njihovih filozofema. Više je riječ o povezujućem prikazu pomoću kojega se ono temeljno i supripadno u obojice filozofa pretpostavlja kao zajednički misaoni okvir. Samim time, bilo koja primisao o eklektičkom modelu na ovome mjestu treba konačno izgubiti svoje uporište.

S druge strane, kada je riječ o pobudi ovoga razmatranja, odmah treba upozoriti da se ona smješta s onu stranu svih međusobno smatranih nepomirljivosti s pokušajem dohvaćanja u vidik ono temi opravdano Heideggerova i Jaspersova mišljenja, i ne samo to –, na takvom temelju ima se propitati jedna od mogućnosti gradnje filozofije. Osvremenjeni pristupi još i danas počivaju gdjekad na potrebi njihovog tzv. opravdanog suprotstavljanja koje

²Wisser, R. (1992): *Filozofski putokazi*, Zagreb: Globus, str. 230 i d.

³Jaspers, K. (1967): *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Fischer Bücherei, str. 226.

⁴Usp. naročito o tome, Tillich, P. (1994): “Heidegger and Jaspers”, V: Olson, A. M. (ur.): *Heidegger & Jaspers*, Philadelphia: Temple University Press, str. 19 i d.

se nerijetko oslikava kao gigantomahija svoje vrste. Ocrnjivati, primjerice, Jaspersa kao slijepu ulicu u filozofskoj povijesti, istodobno dajući čast Heideggeru kao smjerokazu moderne filozofije, na kakve se kvalifikacije ovisno o priklonima u nekim analizama može naići, u ovoj nakani smatramo u cijelosti promašenima.

Upravo zato argument koji bi navedeni pokušaj održavao legitimnim počiva prije svega na činjenici da niti Jaspers niti Heidegger nisu jedan kod drugoga imali uvid u cjelinu i reperkusije djela kakvu mi s današnje vremenske udaljenosti imamo. Stoga, veliki dio onog kratkovidno suprotstavljenog sada ima šansu biti propitano kao dalekovidno supripadno. U našoj zadaći to ne znači upravljati se korak iznad Heideggerova i Jaspersova mišljenja, već, naprotiv, pravovaljani ulazak u njega.

Za volju suženosti teme, ovdje ćemo se na taj način komparativno i kritički zadržati samo na onim signifikantnim mjestima Heideggerova i Jaspersova ranijeg mišljenja koja usprkos brojnim različitostima filozofiji samo u koheziji otvaraju novu dimenziju vlastita smisla koja se pak danas može jasnije razaznati. Slijedeći taj trag u komparativnoj analizi fenomena *tubitak*, *svijet*, *egzistencija* zadobivamo smjer misaonog kretanja.

::II. TUBITAK

Filozofski pojam tubitka Jaspers široko tumači u rasponu od pukog nereflektiranog postojanja u kojemu svoju opstojnost nerazlikovno nalaze kako čovjek tako i sva ostala bića koja on susreće u svijetu (pri čemu i sâm svijet ima tako nešto poput tubitka), do navlastitog tubitka koji sa sviješću o vlastitoj situaciji odlikuje isključivo čovjeka kao moguću egzistenciju. No, iako višeznačan, pojam tubitka za Jaspersa time nedvojbeno sadrži dvojaku uputu razloženu na ono "tu" i na ono "bitak" u smislu da se "tu" ima shvatiti kao pretpostavka svakog pitanja o vlastitom bitku kao takvom.⁵ Na tom tragu tubitak se otkriva kao temelj kojeg Jaspers označava kao objektivitet moguće egzistencije proizišle iz njenog samobitka. U ovom određenju bazično leži antinomijska struktura tubitka u kojoj čovjek pitanjem o bitku u graničnim situacijama kao dio svijesti uopće zastajući u pitanju od njega odustaje, ili kao moguća egzistencija koja u slobodi svoj bitak ne vidi bez tubitka.⁶

Za razliku od Jaspersa Heidegger pojam tubitka veže isključivo za čovjekovu opstojnost, naglašavajući s takvim poimanjem njegovu presudnu odliku – da

⁵Usp. primjerice o tome u: Jaspers, K. (1994): *Philosophie*, München: R. Piper & Co., str. 49 (Dalje ovisno o svesku: Ph I, Ph II, i Ph III), također i Jaspers, K. (1988), *Philosophische Glaube*, München: R. Piper & Co., str. 5.

⁶Usp. Ph II, str. 254.

se u toj opstojnosti uvijek nekako radi o njenom bitku. Razumijevanje tubitka ne znači neko davanje sebe sebi na znanje, već nabacivanje sebe prema svakoj mogućnosti bitka-u-svijetu pri čemu egzistiranje jest ta mogućnost u cjelini. Samim time, reći će Heidegger, tubitak je ontološki nesumjerljiv s bilo kojim postojećim i realnim jer se njegova opstojnost ne temelji u nekoj supstancijalnosti, nego u egzistirajućoj samosvojnosti.⁷ Čovjekov tubitak razlikovno od ostalih unutarstvjetskih bića sebe ima kao bačeni bitak-u-svijetu koji je permanentno u nekom obliku brige: ili brine (briguje) za stvari, ili skrbi za druge, ili pak brine za svoju vlastitost, i ovisno o ovim vrstama brige ozbiljuje svoju bit, koja biva autentično ozbiljena tek u ovoj posljednjoj brizi proizišloj iz čovjekove iskonske mogućnosti da razumije vlastiti bitak. Utoliko tubitku, prema Heideggeru, ne preostaje ništa drugo nego ili svoju egzistenciju dovesti do samoozbiljenja ili izgubiti je u samootuđenju.

Ali i kod Jaspersa i kod Heideggera s pojmom tubitka hoće se ukazati na nešto više od pukog uprizorenja čovjekova opstanka. Hoće se, prije svega, ukazati na pitanje o svome bitku kao ključno pitanje koje treba postaviti da bi čovjek uopće mogao naći svoj smisao. Samim time i filozofija se dovodi pod pravo svjetlo, otimajući bitak kao pojam metafizičkoj ezoteriji, odnosno njegovom “zaboravu”.

::III. SVIJET (DRUGI)

U takvom jednom pitanju koje čovjek sebi postavlja o svom bitku, svijet se otkriva kao njegova konstitutivna cjelina i baš poradi toga niti za Heideggera niti za Jaspersa svijet nema značenje tek pukog uprostorenja čovjeka. Svijet je okvir u kojemu se čovjek nalazi stiješnjen pred odlukama između svoje autentične i neautentične egzistencije.

U Heideggerovom slučaju pojam bitka-u-svijetu najbolje potvrđuje navedenu tezu. Naime, *biti nekako u svijetu* upućeno je na onu vrstu navlastite prisutnosti koja se bitno razlikuje od pukog postojanja čija se ukupnost samorazumljivo nadaje takvim nečim kao što je svijet. Biti prisutan kao biti *u* svijetu za Heideggera je, naime, istovjetno sa obitavanjem u prisnosti sa svijetom.⁸ Ovu prisnost posvemašnje karakterizira mogućnost brigujućeg spoznavanja kao razumijevanja svijeta iz koje se brige očituje vlastiti bitak utemeljen u onome Tu spoznatosti svijeta. Svijet je, s onu stranu navedenog uprostorenja (jednako tako i spram tradicionalnog poimanja svijeta kao “re-

⁷Heidegger, M. (1997): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, str. 303. (Dalje: SuZ).

⁸Usp. o tome, Heidegger, M. (1979): *Gesamtausgabe* (Band 20). *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, str. 214 (dalje: GA 20).

alnosti”), utoliko ono u-čemu bitka tubitka⁹ koji u ophođenju s njim jedino tako ima svoj bitak.

Ophođenje sa svijetom kao odlika njegove svakodnevnosti, napominje Heidegger, nosi jedinstvenu mogućnost postupnog raskrivanja izvorne strukture bitka tubitka. S jedne strane, svijet se u okolnom susretanju utoliko otkriva kao tzv. djelatni svijet, kao posljedica svih javnih djelovanja uključujući i svijet prirode (u kojemu djelovanje izražava svoj sasvim osebujan karakter), i s druge strane, okolni svijet postaje moj bitak-u-svijetu kao zajednički svijet susreta s Drugima koji opet nikada nije tek puki susret u svijetu, već se u tom susretanju bitno odražava karakter njegovog značaja prema načinu razumijevanja drugih. Heidegger upravo podvlači ovaj posljednji navod, jer on, po njemu, neutralizira bezuvjetan stav da “najprije postoji subjekt, kojemu se uopće tek potom dodaje svijet”.¹⁰

Tomu usuprot, susret s drugima temeljno leži u mogućnosti razumijevanja vlastitog tu-bitka kao bitka-u-svijetu. Drugim riječima, za Heideggera naš bitak-u-svijetu ostat će neodređen sve dok se rasvijetli *način* ophođenja kako prema Drugima tako i prema ostalim “stvarima” u svijetu.¹¹ Zatečeni svijet koji određuje čovjekov tubitak u osnovi je zajednički svijet u kojemu je tubitak unesen tako da je najmanje kod sebe samog, i, u pravilu, ga ka sebi ništa ne potiče. Zajednički svijet Heidegger označava kao ono Se koje “primarno jest i u koje najprije urasta svaki izrastajući tubitak”.¹² U onoj mjeri u kojoj je čovjeku njegov svijet najbliži utoliko mu je vlastiti tubitak najdalji. S Drugima, kojima Heidegger ne pridaje veći značaj od susrećućih su-tubitaka, tek nas povezuje mogućnost razumijevanja su-bitka i to onoliko koliko se njihova vlastitost jednako odjeljuje od javne vladavine zajedničkog svijeta. U svim ostalim okolnostima Drugi su, za Heideggera, u svojim implikacijama neodvojivi od onoga Se koje su svi i, prema potrebi, nije nitko, koje tubitak *rasterećuje* vlastite pojedinačnosti i koje u krajnjoj konzekvenci tubitak lišava svih svojih mogućih načina egzistencije.

Pitanju Drugih Jaspers pristupa upravo obrnuto od Heideggera. Za Jaspersa su Drugi, prije svega, onaj uvjet mogućnosti ozbiljenja vlastite egzistencije bez kojega ona ostaje isprazna spekulacija. Navlastiti odnos u kojemu se Drugi prihvaćaju kao takvi, ali istodobno nisu drugo, za Jaspersa je moguće ostvariti tek u ravnopravnoj *egzistencijalnoj komunikaciji*. Početak orijentacije u svijetu koji sadržajno u sebi nosi potrebu za spoznavanjem okolnog svijeta-

⁹Prav tam, str. 226.

¹⁰Prav tam, str. 334.

¹¹Usp. o tome, Figal, G. (2007): *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius, str. 69.

¹²GA 20, str. 340.

ta, za volju nalaženja vlastitog mjesta u njemu, rezultira nezadovoljenošću činjenicom istovjetnosti moga faktičnog tubitka i tubitka svijeta kao opće svijesti. To je, vjeruje Jaspers, jedinstveni način s kojim čovjek kao tubitak, putem orijentirajuće refleksije i iz nje proizišle samorefleksije, stječe tako nešto kao što je samosvijest u svome samobitku, na temelju kojeg je izvodljiv izvorniji kako odnos sa svijetom tako i prema svijetu. Progovoaranje samobitka nikada dakle ne ostaje kod sebe već teži izvornijem odnosu kojega je osnova navedena egzistencijalna komunikacija u opreci svakom tzv. individualizmu koji se zalijeće.¹³

Svijet je za moguću egzistenciju *jedini* medij njenog ozbiljenja, ali egzistencija ujedno stoji u napetosti sa svijetom zbog stalne opasnosti ponovnog zapadanja u tubitak svijeta. Ova opasnost svoju konkretizaciju naročito dobiva s tendencijom društvenih pravila ponašanja koja traži da čovjek u svom postajanju bude istovjetan s naloženim očekivanjima. Kako bi se ona izbjegla čovjek svoj *humanitas* može zadobiti tek ako sebe unese u bogatstvo svijeta i to, ističe Jaspers, jedino kao on sâm. Pretpostavka zbiljske komunikacije leži u otvorenosti moga samobitka prema Drugome koji ne ostaje zahvaćan kao predrasudna predodžba, nego u cijelosti otkriven kao on sâm pri čemu se nijedan ne pretvara u onoga drugog, s obostranim znanjem da u takovrstnoj komunikaciji svatko zapravo dolazi sebi. Utoliko čovjek svoju egzistenciju stječe kroz samoizvjesnost komunikacije s kojom je jedino moguće dokinuti vlastitu izoliranost upućenošću na “izvor koji se više ne može obrazložiti”.¹⁴

Egzistencijalna komunikacija u svojoj osnovi jest ona volja za razumijevanjem Drugoga koja nikada ne može biti zadana nekom općom usuglašenom formom, budući da se u njenoj pokrenutosti radi o slobodi njenog oblikovanja. Rasvjetljavanje takovrstne komunikacije kao zadatak i istodobno njeno ozbiljenje, reći će Jaspers, pripada filozofskoj orijentaciji u svijetu u kojoj onaj Drugi nikada nije predmet, već je po svojim mogućnostima sloboda sama, s kojom pogođenošću moja egzistencija dobiva svoj izvorni smisao.

Bez obzira na različite pristupe u tematiziranju pojma svijeta i kod Heideggera i kod Jaspersa svijet ostaje ona prva i neposredna cjelina koja kao način susretanja bića kroz njegovu svjetovnost čovjeku omogućuje potragu za vlastitim smislom. Kao horizont čovjekova samorazumijevanja svijet je za obojicu istodobno ona u nerazdvojnosti postavljena sveukupnost bića prema kojoj se on neprestance “situira”. Značajnost svijeta pritom se nikada ne dopušta iscrpiti. Zahvaljujući tome odnos prema Drugima leži u temelju

¹³Ph II, str. 108.

¹⁴Prav tam.

svakog tzv. egzistencijalno-ontološkog pitanja. No, dok za Heideggera Drugi ne nadilaze – više se od toga doista ne može reći – karakter zbrinjavajućeg “bivanja-jednih-s-drugima”, u Jaspersovom zahtjevu za komunikacijom sa-držana je svojevrsna, ničim usporediva uputa egzistenciji u kojoj svijet ostaje njeno mjerilo, a Drugi trajno jamstvo.

::IV. EGZISTENCIJA

Egzistencija, oko čijeg pojma nam je u konačnici stalo, uprizzoruje se i kod Jaspersa i kod Heideggera kao rezultat svojevrsnog transcendiranja faktičnog svijeta. Ovakva tvrdnja zahtijeva posebno izvođenje, s obzirom da njeno temeljno filozofsko pitanje leži u njezinoj strukturi koja se u ranijim stavcima pokušala rasvijetliti tematiziranjem obostranog pristupa fenomenima tubitka i njemu pripadnog svijeta, odnosno Drugih kao nezaobilaznog uvjeta sebenalaženja. Posta(ja)ti egzistencijom znači izvorno se za to *odlučiti*, gdje ovo “izvorno” upriličuje smještaj odluke, koja samim time zapravo nema prave alternative.

Odnos prema sebi kao mogućoj egzistenciji, za Jaspersa, utoliko nikada nije izraz samovolje koja egzistenciju pokušava staviti u oslov sebe same – egzistencija se, naprotiv, iskušava kroz dubinsku proniknutost u povijesnost vlastitog tubitka na čijim granicama počinje svoj odlučni neuvjetovani hod u svijetu i pripadnom vremenu. Svijet za egzistenciju postaje tada prostor bezuvjetne komunikacije, a vrijeme kao pojava egzistencije ničim usporedivo očitovanje slobode. Jaspers upozorava da nema (niti bi ih smjelo biti) objektivnih pokazatelja koji bi procjenjivali stupanj egzistencijalnog ozbiljenja. Ono jedino za egzistenciju relevantno jest čovjekov tubitak kao poticaj, odnosno pretpostavka egzistencije. Na tom tragu Jaspers još ističe:

“Ako se uvjeravam u moguću egzistenciju, niti mi je egzistencija predmet, niti se uvjeravam u neku egzistenciju uopće, nego samo u samog sebe i u egzistenciju koja sa mnom komunicira. Mi smo ono što je svagda apsolutno nezastupljivo, a ne slučajevi pojma ‚egzistencije‘. Egzistencija postaje znak za ukazivanje u pravcu tog samouvjeravanja jednog objektivno ni zamislivog ni važećeg bitka, koji nitko ne zna niti smisleno može potvrditi ni kod sebe ni kod drugih.”¹⁵

Nalazeći se s onu stranu bilo kakve predmetnosti, egzistencija se mišljenju ispostavlja kao takav izazov koji svoju najveću opasnost vidi u pokušaju njenog apsolutiziranja, gubeći ju pritom u procesu ozbiljenja u vremenu. Upravo ovaj stav Jaspers je postavio kao kamen temeljac svoje filozofije egzistencije.

¹⁵Ph 1, str. 19.

Naime, egzistencija samo svojom otvorenošću i kroz to određenim tragaćim odnosom prema transcendentnom, po takvom shvaćanju, na jednak način oslobađa se kako solipsizma tako i svake objektivirajuće apstraktnosti. Postupak transcendiranja ovdje ne treba shvaćati isključivo tradicionalno kao prekoračivanje predmetnosti. Egzistencijalno značenje ovog postupka počiva prije svega na činjenici nemogućnosti zadovoljenja onime što se u čovjeku kao tubitku pojavljuje najčešće i najzastupljivije. Stoga čovjekova egzistencija prebiva u stalnoj samoprovjeri svoje tzv. darovanosti od transcendencije. Iako je i pojam transcendencije time zadobio svoje egzistencijalno značenje onkraj svih objektivnih i apsolutnih zadanosti, Jaspers egzistenciju ne identificira sa transcendencijom, jer egzistencija kao individualni element povijesne posebnosti smiraj ipak u konačnici ne nalazi u poistovjećenju s transcendencijom, već jedino u svome ozbiljenju.

Biti u prilici izvorno ne istupiti sebi usuprot znači nedvojbeno naći se u nekoj graničnoj situaciji, jer granična situacija, bilo da se radi o nekom od oblika borbe, patnje, krivnje, ili u konačnici, smrti, jest ona povijesna određenost egzistencije na temelju koje ona ne samo da više nema mogućnost zadovoljenja u svojoj svakodnevnoj faktičnosti, nego na toj granici, koja otkriva kako za nju ima nečeg drugog, biva bez presedana dovedena u svoju zapitanost. Samim time, moguća egzistencija tek u graničnim situacijama vlastitim prevratom razotkriva se kao moguća, i to *skokom* od tubitka kao moguće egzistencije do rasvijetljene autentične egzistencije u graničnim situacijama, koja jedino tako ozbiljuje odnos sa svojom transcendencijom.

U onoj mjeri u kojoj su granične situacije jasan signal mogućoj egzistenciji da se nalazi na "pravom" putu, utoliko je za Jaspersa transcendencija njen oslonac koji joj se kao povijesnoj objavljuje putem šifri. Iako su šifre ključ razumijevanja transcendencije i kroz to egzistencijalnog samorazumijevanja, one izvan svog povijesnog okružja nemaju apsolutan karakter. Njihov, primjerice, religijski značaj održiv je sve dok u dobroj, filozofskoj vjeri, ne započne, kako će Jaspers u svom kasnijem mišljenju često poentirati, prava čovjekova komunikacija s umom. Pojam transcendencije koji Jaspers šifrira prigodice gdjekad kao bitak, Jedno, božanstvo, Bog ili kao ono obuhvatno, a s kojom egzistencija u samoozbiljenju dolazi u vezu, u filozofijskom rasvijetljanju ispostavlja se, u najmanju ruku, jednako važan kao i pitanje same egzistencije. Neuspjeh pred kojim tada stoji egzistencija u svom pokušaju potpunog otkrivanja vlastitog, transcendentnog bitka posljedica je njegove neprotumačivosti, ali i u tome egzistencija ostaje kod sebe same ukoliko u iskušenju trpljenja najvećeg straha od vlastite nemogućnosti kao svog iznimnog straha zbilju konačno ovjekovječi u vidu osobnog smiraja. Samo na

taj način zaključuje Jaspers, neuspjeh kroz čitanje njegovih šifri egzistenciji postaje dijelom njenog iskustva bitka.¹⁶

Kod “ranog” pak Heideggera ono središnje pitanja o egzistenciji, a što u svom kasnijem razdoblju mišljenja jedva da više uopće spominje, jest temeljni stav da egzistencija predstavlja napose čovjekov bitak¹⁷, i to onaj bitak prema kojemu se čovjek uvijek nekako odnosi, i to sa razumijevanjem. Ukupnost tih razumijevajućih načina odnosa prema svojoj egzistenciji (bitku Heidegger označava kao brigu, jer jedino se čovjek odlikuje takvom jednom mogućnosti vlastitog “zbrinjavanja”, čime, prema Heideggeru, zaslužuje i poseban status među unutarsvjetskim bićima – status tubitka. Iako čovjek kao tubitak po svojoj biti ima mogućnost djelatnog ozbiljenja svoga bitka kao egzistencije, analiza njegovog svakodnevlja jasno pokazuje kako o toj mogućnosti najprije i najčešće ne vodi brigu, što ga pak tjera u svojevrstno stanje zaborava vlastitosti. Samozaborav u svom osnovnom obliku prije svega predstavlja izobličenje svojnosti. Ali, naizgled proturječno, izobličenje pripada strukturi egzistencije, jer upravo u toj izobličivosti, reći će Heidegger, čovjek nalazi nezamjenjiv poticaj ka vlastitoj samosvojnosti.

Razumijevanje egzistencije kao čovjekove mogućnosti da bude ili ne bude on sâm u svom pojmovnom okretanju uvijek nosi, dakle, pitanje o egzistiranju iz kojeg se izvodi smisao egzistencijalnosti, a koji je za Heideggera izravno povezan sa pitanjem o smislu bitka uopće.¹⁸ Rezultat razumijevanja koji navedeno uzima u obzir egzistenciju konačno razotkriva kao permanentno prebivanje u vlastitosti koju, usputno rečeno, striktno valja razlikovati od *duha* kao “složevine duše i tijela”.¹⁹ Drugim riječima, može li čovjek svoj tubitak shvatiti kao egzistenciju uvelike ovisi o tome kako razumijeva i razumijevanjem ozbiljuje svoje “tu” u svijetu u kojem se nalazi. U tom smislu Heidegger podcrtava: “U svakom razumijevanju svijeta podrazumijeva se egzistencija i obrnuto”.²⁰ Kroz egzistencijalnu maksimu “postani to što jesi!” nastalu iz ovog autentičnog razumijevanja, čovjek sebe uglavljuje u svoje izvorno moći-bitu koje tako postaje njegov strukturirani projekt (nabačaj). Heidegger ovaj proces označava još kao “egzistencijalnost egzistencije” koja svoj puni izraz nikada ne može naći izvan svjetovne svakidašnjice, jer, kako kaže, “*prava* egzistencija nije ništa što lebdi iznad [te] propadajuće svakidašnjice, nego je, egzistencijalno,

¹⁶Ph III, str. 236; Više o tome vidi i: Pepper, G. B. (2007): “The Encompassing, Foundering, and the Tragic Individual in the Philosophy of Karl Jaspers”, V: Salamun, K., Walters, G. J. (ur.): *Karl Jaspers's Philosophy. Expositions & Interpretations*, New York: Humanity Books, str. 273.

¹⁷Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja (Rasprave i članci)*, Zagreb: Naprijed, str. 92.

¹⁸SuZ, str. 20.

¹⁹Prav tam, str. 117.

²⁰Prav tam, str. 152.

samo jedno modificirano dohvaćanje nje”.²¹ Budući da je egzistiranje uvijek faktično i sama egzistencijalnost ostaje u bitnom nepojmljena bez faktičnosti.²²

Na tome Heidegger gradi i svoj specifičan pojam “biti otvoren” za vlastitu egzistenciju, odnosno bitak. U svom najizvornijem obliku u kojemu je čovjek istovjetan sa razumijevanjem svoga moći-bitu *otvorenost* predstavlja tzv. *istinu* egzistencije.²³ Za egzistenciju često vezivana riječ “izvornost” ovdje će konačno doći do svoga punog smisla – *vremena*. Naime, vrijeme koje čovjeku omogućuje njegovu cjelovitost kao egzistenciju pri njegovom svršetku raskriva taj svršetak (bitak-pri-smrti) kao izvjesno *najizvorniju neodnošajnu nenadmašivu mogućnost*²⁴ čovjeka kao tubitka. Ukoliko inače i prebiva u *neuznemiravanoj ravnodušnosti* prema mogućnostima svoje egzistencije, čovjek, pokazuje Heidegger, nikako ne može biti ravnodušan prema toj *krajnjoj* mogućnosti, svoje nemogućnosti.²⁵ Ovdje se, kao i kod Jaspersa, radi o graničnoj situaciji koja čovjeka suočava sa tom neminovnosti.²⁶ Biti sebi dokučen u pogledu takve jedne mogućnosti znači poduzeti pothvat tzv. *istrčavanja* koji preko odlučnog prihvaćanja vlastite smrtnosti dovodi do odgovarajućeg razumijevanja egzistencije. Slušanje, pritom, vlastite savjesti kao zova brige samo potvrđuje zadani smjer kretanja prema svojoj *najvlastitijoj mogućnosti* egzistencije, što će reći biti izabran vlastitim izborom.²⁷

Vrijeme na čijem horizontu se rađaju ideja egzistencije i s njom njene temeljne mogućnosti čovjekove autentičnosti i neautentičnosti, za Heideggera je najmanje tek oznaka dimenzije punktualnog trajanja u kojoj se odigrava nepovratna sukcesija pojava. Premda njegova temporalna interpretacija ide za tim da iscrpno pokaže to koliko je čovjek kao tubitak u svojoj neminovnoj prolaznosti *vremenit*, u središtu njenog interesa leži bitak kao egzistencija koji pravi smisao jedino ima ukoliko je razumljen vremenski. Ekstatično jedinstvo vremenitosti tubitka u svakom od svojih oblika svojevrstno omogućuje uvid u način faktičnosti raskrivajući njegovo propadanje²⁸ nasuprot kojeg stoji ostvaraj cjelovitosti strukture egzistencije.

²¹Prav tam, str. 179.

²²GA 20, str. 402.

²³SuZ, str. 221.

²⁴Prav tam, str. 250.

²⁵GA 20, str. 430.

²⁶Usp. o tome, Blattner, W. D. (1994): “Heidegger’s Debt to Jaspers’s Concept of Limit-Situation”, V: Olson, A. M. (ur.): *Heidegger & Jaspers*, Philadelphia: Temple University Press, str. 159.

²⁷SuZ, str. 287.

²⁸Ovdje mogućem prigovoru tradicionalnog kova o međusobnoj ontološkoj povezanosti (svedivosti) prostora i vremena u ovom kontekstu Heidegger ovako sažimajući odgovara: “Tubitak će moći *biti* prostoran samo kao briga u smislu propadajućeg egzistiranja. Negativno, to će reći: tubitak ne *postoji* (kurziv, B. P.) nikada, također nikada ni najprije, u prostoru. (...) Stoga, (samo zato) što je tubitak kao vremenitost u svojem bitku ekstatičko-horizontski, on može faktično i stalno uzimati sa sobom prostor u koji se smjestio.”

S jedne strane, vremenitost, o kojoj se ovdje govori, Heidegger zapravo ne razlikuje od svakidašnjosti koja svestrano omogućuje čovjekov bitak kao egzistenciju. Njeno razumijevanje iz svakidašnjosti ne znači samo pokušaj pronicanja u smisao svog životnog tijeka, nego i rasvjetljavanje vlastite ukorijenjenosti u povijesnost, odnosno da tubitak kao svoja vremenitost povijesno egzistira uključen u opću povijest svijeta kao unutarvremensko događanje. Povijesnost čovjeka kao pak događanje njegova tubitka koja u vremenu i s vremenom izlazi na vidjelo ima na navedeni način, prema Heideggeru, osobitu zaslugu za razumijevajuću pristupačnost egzistencije. Uz svakidašnjost, povijesnost se tako pokazuje kao drugi konstitutivni element vremenskog bivanja u kojem ovremenjena egzistencija nalazi svoj autentični izraz kao vrijeme samo.²⁹ S druge strane, za Heideggera pitanje transcencije, koje je višestruko povezano s njegovom egzistencijalno-temporalnom eksplikacijom, prije svega, bitno ostaje problem transcencije svijeta, a u tom problemu su fundirani uvjeti mogućnosti susretanja unutarsvjetskih bića kao objekata brige za njih, te preko kojih se analogno nazire mogućnost brige za vlastiti bitak (egzistenciju). U tom smislu, Heidegger naglašava: "Transcencija bitka tubitka osobita je utoliko što u njoj počiva mogućnost i nužnost radikalnije *individuacije*".³⁰ Shvaćajući transcenciju kao egzistencijalan pojam, odnosno njeno tzv. najuže "pripadanje egzistencijalnosti egzistencije"³¹, Heidegger svoje viđenje transcencije konstituira iz temeljnog načina odnosa tubitka prema svom bitku, naime iz njegove *otvorenosti*, gdje otvorenost predstavlja temelj za transcenciju u sasvim osobitom smislu.³²

Naime, ono transcendirano biva svijet kao totalitet pred čijom razotkrivenom neodređenosti, pred onim prijetećim Ništa, u čovjeku se rađa tjeskoba koja je pak preduvjet autentičnog moći-bitu njegova tubitka u svijetu.³³ Upravo stoga Heidegger fenomen transcencije kao temeljne čovjekove strukture povezuje s fenomenom istine kada kaže da "istina, utemeljena u *transcenciji tubitka*, egzistira samo ako egzistira tubitak sam".³⁴

Odgovor na pitanje u kojoj mjeri čovjek *egzistira*, odnosno koliko je od onoga što mu je *povrh* sebe po svojoj biti omogućeno, ranije se već pokazalo, leži u vezi transcencije i vremena. Ono transcendirano, kao ono prekoračujuće

²⁹GA 20, str. 439.

³⁰SuZ, str. 38.

³¹Heidegger, M. (1975): Gesamtausgabe (Band 24). Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, str. 230 (dalje: GA 24).

³²Usp. o tome, Erickson, S. A. (1994): "The Space of Transcendence in Jaspers and Heidegger", V: Olson, A. M. (ur.): *Heidegger & Jaspers*, Philadelphia: Temple University Press, str. 126 i d.

³³Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja (Rasprave i članci)*, Zagreb: Naprijed, str. 120.

³⁴GA 24, str. 316.

faktičnosti, koliko je svijet u kojemu se strukturno razabire “tu”, toliko je *zapravo* po Heideggeru sam čovjek kao tubitak.³⁵ Transcendencija na taj način bitno određuje čovjekov bitak kao egzistenciju, što ukazuje na to da je čovjek biće koje po svojim mogućnostima uvijek jest *povrh* sebe samoga na temelju samorazumijevanja u svijetu. Ovo “povrh” nalazi se na horizontu koji je vrijeme čiji ekstatični karakter uopće omogućuje tako nešto poput prekoračenosti. Samim time, Heidegger izvodi zaključak u kojemu transcendencija kao specifična cjelovitost svoj temelj ima u “*izvornom ekstatično-horizontalnom jedinstvu vremenitosti*”, što, na kraju krajeva, znači da “ako transcendencija omogućuje razumijevanje bitka, a transcendencija se temelji u ekstatično-horizontalnom ustrojstvu vremenitosti, tada je ona uvjet mogućnosti razumijevanja bitka”.³⁶

Iako kod Jaspersa, za razliku, ono transcendentno ostaje šifrirano “mjesto” *kamo* moguća egzistencija “dolazi” u prekoračivanju nadilazeći svoj imanentni tubitak, bitak kao transcendencija nije u tom smislu egzistencija, ona jednoznačno čovjeku rasvjetljuje put ka vlastitoj egzistenciji.³⁷ S transcendencijom kao temeljnom strukturom spram i poradi koje razvija odnos, čovjek kao tubitak/moguća egzistencija i kod Heideggera i kod Jaspersa shvaća se kao povjesni provizorij za autentičnu egzistenciju i stoga zahtjev prema vlastitoj egzistenciji u oba slučaja u sebi tipološki odražava jednu vrstu ozbiljivog ideala (nipošto shvaćenog kao idealnog predmeta) lišenog supstancijalnosti, koji se mišljenju pretpostavlja kao “pozitivna nužnost”³⁸, jer predisponirani čovjek zatečen u svojim svakodnevnim situacijama najprije i najčešće jest najmanje od onoga što po egzistencijalnoj samozadanosti može biti – sama, svojim bitkom ozbiljena, mogućnost.

³⁵Prav tam, str. 425.

³⁶Prav tam, str. 429.

³⁷Upravo zato, ovdje valja posebno istaknuti, sve ono što kod Heideggera razlikovno odražava karakter “egzistencijalnog” i “egzistencijelnog”, za Jaspersa ima zapravo značaj “egzistencijelnog”, jer oboje predstavlja zapravo jedinstven prostor posve nedostupan znanju koje bi primoravalo na znanstvenu mjerljivost. (O tome Jaspers više progovara u svojoj prepisci s Bultmannom, ovdje navedeno prema: Jaspers, K. – Bultmann, R. (1954): *Die Frage der Entmythologisierung*, München: Serie Piper, str. 15. i d.) Primjer rečenoga, između ostalih, može biti fenomen slobode gdje se Heidegger i Jaspers, prema mnogim ozbiljnim kritikama, pokazuju međusobno najudaljenijima. Dok Jaspers u slobodi vidi temeljni *signum* egzistencije (usp. o tome drugi odjeljak druge knjige Jaspersove *Filozofije*: “Samobitak kao sloboda”), Heidegger slobodu ne doživljava kao čovjekovu “osobinu”, već, naprotiv, čovjeka smatra “posjedom slobode”. (usp. o tome Heideggerov spis *O biti istine*, u: Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja (Rasprave i članci)*, Zagreb: Naprijed, str. 136 i d.) Iako Jaspers slobodu vezuje isključivo za čovjeka, ona se, samim time, za njega najmanje može tumačiti kao akt čovjekove samovolje, a više ona neophodnost istine koja obvezuje odgovornošću za slobodu svih ostalih.

³⁸Usp., SuZ, str. 310, isto tako: Ph II, str. 269.

..V. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Uzimajući u obzir što se sve svrstavalo pod egidom “filozofije egzistencije”, izgleda da danas ovaj naziv može značiti gotovo isključivo samo pregršt nesporazuma. Sve njih povezuje nastalost na temelju koji čovjekovu egzistenciju bitno određuje fiksirajući njene mogućnosti, i zbog toga ih na ovome mjestu objedinjeno možemo nazivati, ako ne raznim egzistencijalizmima, onda svakako vulgarnim pojmom filozofije egzistencije. U tom smislu, iako se ponekad teško oteti dojmu koji je istovjetan Wittgensteinovu stavu da filozofija, pogotovo ona danas, predstavlja niz zagonetnih jezičnih igrarija, njeni glavni interesi ipak bi trebali nadilaziti problem jezika. Ali, dakako, ne u korist onih tumačenja jezika koji mu pridaju tek signifikantnu ulogu.

Na tom tragu treba tumačiti smisao Jaspersove i Heideggerove usporedbe filozofije sa onim biti na putu mišljenja, gdje mišljenje nikada ne ide ispod svog životno važnog značaja. Takva filozofija, reći će Heidegger, dakle, u potpunosti je neusporediva sa, primjerice, svjetonazorom – toliko neusporediva da “nije moguća nikakva slika kojom bi se ta različitost mogla uprispodobiti. Svaka bi ih slika ipak dovodila još preblizu jedno drugome.”³⁹

Drukčije kazano, označimo li Heideggerov stav o vlastitom mišljenju kao “kraj filozofije”, ili Jaspersovo naizgled samorazumljivo označavanje svoga mišljenja jednostavno “filozofijom”, provokacijom u pozitivnom značenju te riječi, pred nas se postavlja neusporediv zahtjev za nadmašivanje njihovih, i dalje od mnogih interpretata smatranih, tzv. nepremostivih različitosti u mišljenjima, a kojega bi rezultat, značio nanovo udahnuti smisao novoj filozofskoj mogućnosti. Tu nije riječ da se filozofiju nekim proizvoljnim “rješenjem” naprasno prestane dovoditi u pitanje, već, dapače, da se s tim pitanjem ide neprekidno u korak.

Takva filozofija, parafrazirajući Jaspersa, živi u slobodi i kroz slobodu. S njom egzistencija sebe počinje shvaćati kao vlastito ozbiljenje koje se poetski doima poput sudbine koju čovjek sam treba otkriti. Pojam rasvjetljavanja koji Jaspers metodološki pritom koristi zapravo je istovjetan sa bilo kojim izvornim prosvjetiteljskim činom, što nas neizbježno dovodi do obrazovanja kao njegovog najjisturenijeg oblika. Egzistencija bi u tom užem smislu mogla biti shvaćena kao samooblikovanje čovjekovim obrazovanjem. *Obraz* kao praslavenska riječ za lik⁴⁰ (grč. τ... εφδωλου kao εικτω, lat. *imago*) ovdje biblijski upućuje na čovjeka kao ono biće koje je ozbiljeno iz, odnosno, kao s-lika Boga, gdje

³⁹Heidegger, M. (1989): *Gesamtausgabe (Band 65). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, str. 39.

⁴⁰Od grč. τ... εφδωλου kao εικτω, lat. *imago*.

se lik čovjeka oblikuje na-lik Bogu. No, s onu stranu teoloških tumačenja, oblikovanje – obrazovanje o kojemu je riječ upravo nije bilo koje upogonjeno poučavajuće stjecanje, nego isključivo ono u kojemu prevladava bitno humanističko načelo obuhvatne čovjekove “izgrađenosti”⁴¹. Ovo humanističko načelo treba shvatiti u točno određenom smislu humanizma.

Humanizam kakvog danas poznajemo gledamo kao čovjekov angažirani povratak iz barbarstva.⁴² Naime, kada Heidegger progovara o humanizmu ističe upravo taj smisao nastojanja oko čovjeka. Bila bi to ona “tiha snaga mogućeg” koja se krije u čovjekovoj egzistenciji. Ali široki raspon tumačenja fenomena humanizma u povijesti, upozorava Heidegger, kao da zakriva taj smisao, premda im je zajednička ne samo metafizička utemeljenost, s obzirom da jedino ona raspolaže s tako nečim kao što je čovjekova bit (*humanitas*), nego i da tu “bit” čovjeka pretpostavljaju samorazumljivo.⁴³ Sve dok ta samorazumljivost ispostavljena onime *animalitas* animal rationale bude presudna za karakter humanizma ostajat će skriven njegov izvorni smisao – “stajanje u čistini svoga bitka”, koje Heidegger s predumišljajem naziva *ek-sistencijom*. Jedino ek-sistencijom, reći će, čovjek može sačuvati vlastito podrijetlo određenja.⁴⁴ Štoviše, egzistencija kao ek-sistencija predstavlja najviše čovjekovo određenje koje ni po čemu ne podliježe onome “što” pitanja o čovjeku nego izričito opisuje njegovo “tko”. Na taj način humanističko određenje čovjeka kao *animal rationale*, naglašava Heidegger, ispostavlja se kao ono koje još uvijek “ne iskušava pravo dostojanstvo čovjeka”.⁴⁵ Bez sumnje se ovim stavom Heidegger postavlja usuprot humanizmu koji je kao fenomen, po njemu, došao do onog trenutka kada mu jedino preostaje prevladavanje: “Protiv humanizma se misli zato što on *humanitas* čovjeka ne stavlja dosta visoko”.⁴⁶

⁴¹O čemu, primjerice, etimološki daleko više govori njemačka riječ za obrazovanje, *die Bildung*.

⁴²Ovako definiran *humanitas* kao filantropija posve je različit od onoga kojega isprva Ciceron utemeljuje kao skup aristokratskih vrлина probranih od profinjene taktičnosti do književnog ukusa. Tek naknadno će u Rimskoj Republici zaživjeti misao o razlici *homo humanus* spram *homo barbarus* kao humanizam nadahnut grčkom *παιδεία*.

⁴³Usp. o tome raspravu “O humanizmu”, u: Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja (Rasprave i članci)*, Zagreb: Naprijed, str. 160.

⁴⁴Prav tam, str. 162. Etimologija latinske riječi “Existencia”, kako je Heidegger zarana već primijecivao, upozorava na nešto više od pukog postojanja kao *actualitas* (kakvom tumačenju je sklona primjerice skolastička filozofija), što je puno bolje vidljivo ukoliko se pojam upravo etimološki razloži kao *ek-sistentia*, čime se dobiva ono pravo značenje koje je Heideggeru bilo naročito važno, a to je: *stajati u istini svoga bitka*. I u hrvatskom jeziku navedeni smisao uprizoriv je izrazom “opstajati”, kao *ob-stajati*, gdje prefiks *ob-* ima značenjsku funkciju vršenja neke radnje u njegovom cijelom opsegu – u našem primjeru, glagola *stajati*. Uvijek nekako opstajati (ek-sistirati) u onome Tu, istini bitka, isključuje, dakle, u svom značenju bilokakovrstnu neodlučnu polovičnost nastojanja, pri čemu ovo “uvijek nekako” u filozofijskoj bliskoznačnosti s opstajanjem kao fenomenom hoće reći *iznalaženjem biti stalno pri takvoj mogućnosti*.

⁴⁵Prav tam, str. 167.

⁴⁶Prav tam.

Prevladavanje humanizma, koje će za Heideggera istodobno značiti i sam napredak filozofskog mišljenja, u ograničenom smislu odnosi se, prije svega, na njegovo sažimanje putem egzistencijalizma (Sartre), pri čemu ono humanističko ostaje bitno metafizički mišljeno. U tom sklopu jednakomjerno, i neprepoznatljivom i nesagledivom ostaje bezavičajnost suvremenoga čovjeka, Heideggerom iskazana, kao “napuštenost bića od bitka”. Dotični “zaborav bitka” utoliko do kraja raskriva čovjekovu otuđenost od sebe samog kao bitnu dimenziju njegove povijesti (Marx).

Novi smisao humanizma nipošto nije njegova opreka. Dapače, mišljenjem onog *humanitas* iz mogućnosti koje mu nudi egzistencija/ek-sistencija, čovjek nedvojbeno pronalazi svoj izgubljeni značaj. Ova Heideggerova razmatranja, napose dekonstrukcija pojma *animal rationale* koja vodi svjetskopovijesnom prevladavanju humanizma, treba reći, izazvala su kod njegovih filozofskih protivnika žestoke reakcije. Još u vremenu koje je dovelo do usudne katastrofe moderne definitivno ogoljene pojavom koncentracijskih logora, a koje običavamo radije nazivati 20. stoljećem, one su mogle dobiti na interpretativnoj korisnosti stavljanjem izvan snage pravog konteksta, ali danas to promišljanje jednako kao i njegova kritika barem svakako zaslužuje ponovno preispitivanje. Dekonstrukciju ovdje nije više uputno poistovjećivati sa odbijanjem i na tom tragu treba biti shvaćena kao ključ ovog preispitivanja.

Egzistenciju, o kojoj je cijelo vrijeme vođeno računa, ovo istraživanje, sada bi iz svega prethodnog trebalo biti jasnije, podrazumijevalo je dvojako – primarno kao čovjekovu individualnu egzistenciju i, na tom temelju izvedeno, kao društveno-civilizacijsku egzistenciju. Čovjek kojega Marx definira kao sveukupnost društvenih odnosa u svjetskopovijesnom kretanju, eufemistički rečeno, na različite načine je oblikovao svoju društvenu egzistenciju. No, odsudan trenutak za razumijevanje današnjih društveno-civilizacijskih odnosa upriličen je sa situacijom u kojoj se ono metafizičko počelo vremenom pretvarati u tehničko. Sve ono što je nekada čovjekovim potrebama bilo u korištenju *prikupljano, pribavljano, proizvedeno* u mjeri koju je dopuštala i određivala priroda, danas je *postavljeno* u instrumentalno-tehničkom smislu kao njeno *izazivanje*.⁴⁷ Izazivanje prirode ovdje nije ništa drugo nego *gospodarenje*, koje se u ekonomskoj jezičnoj praksi razvilo u svoj gotovo isključivo pozitivni pojam. Iako do ugroženosti ovisan o tehnici čovjek samoga sebe paradoksalno smatra gospodarem-upravljajem. U ovom, postindustrijskom dobu kao nepreglednom bogatstvu čistih informacija naročito će doći do izražaja posljedice takvog načina promišljanja.

⁴⁷Usp. o tome Heideggerovo predavanje “Pitanje o tehnici”, u: Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja (Rasprave i članci)*, Zagreb: Naprijed, str. 229 i d.

Upravo zbog toga Jaspersov stav da filozofija ne treba odustati, najmanje danas, kao apel u potpunosti odgovara i nama koji ga nasljedujemo. Filozofijska vjera koju Jaspers pritom promovira jest ona najviša moguća vjera koju čovjek može imati u filozofiju, odnosno u izvjesnost filozofijskog sadržaja. Ovakav stav prividno može izazvati nedoumicu s obzirom da se ti sadržaji povijesno pokušavaju razabirati iz svog razumskog temelja. Ali vjera u ovom smislu nije ništa iracionalno. Kao što egzistencija opstaje u rascjepu između svojih subjekta i objekta, tako i filozofija sa vjerom u svoju tradiciju stameno stoji između religije i znanosti. Vjera egzistenciji dopušta konačno da ono povijesno filozofije kao vlastitom izvoru izraste u njoj.⁴⁸

Dati konačan odgovor na pitanje što je to bitak, ili nadobudno prepravljati smjer koji mu zacrtavaju Heidegger i Jaspers, značilo bi izložiti se onoj opasnosti koja prati temeljne čovjekove nedoumice još od njegova postanka: tko smo, zašto smo ovdje i kamo idemo. Zato radije ostaj(e)mo pri njegovom egzistencijalnom smislu koji se uvijek iznova može iščitati iz vlastitoga biti *tu* određenog svojim vremenom, u vremenu kao takvom.

Iako egzistencija za Jaspersa i Heideggera jest navlastiti oblik života za koji se čovjek odlučuje, u filozofskom smislu radi se o pokušaju da se egzistencija hermeneutički izvede iz svojega bitka. To bi za filozofiju egzistencije svakako značilo njen drugi početak. Filozofija egzistencije na koju se ovdje pozivamo, ako je ovako izložena moguća, nikako više svoj izvor ne bi trebala tražiti u trenutačnom “svjetonazoru” ili nekom “ideološkom vrijednosnom sklopu”. Zapravo i sâm njen refleksivni naziv više ne bi bio toliko presudan, svodeći ga filozofijski tek na njegov orijentacijski značaj. Stav Čedomila Veljačića da “postoji filozofija koja se ne da ni misliti ukoliko se u skladu s njom ne živi”, ovdje postaje najbolja uputa razumijevanja tako postavljene filozofije koja samim time ne bi ostajala tek idealistički deziderat. Filozofija o kojoj se radi neumorno progovara o svim segmentima čovjekovog bitka koji bi sada konačno mogli u najširem i najizvršnijem smislu razumijevati kao biti čovjekom, u duhu Jaspersove sentence da biti znači postajati, što i ovu završnu riječ zapravo ne čini završnom nego pripremnom za takve teme koje ovo razmatranje po svojem zacrtanom preludijskom smjeru nije moglo dalje slijediti.

⁴⁸Jaspers, K. (1988), *Philosophische Glaube*, München: R. Piper & Co., str. 15.

::LITERATURA

- Figal, G. (2007): *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius;
- Heidegger, M. (1975): *Gesamtausgabe (Band 24). Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;
- Heidegger, M. (1979): *Gesamtausgabe (Band 20). Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;
- Heidegger, M. (1988): *Gesamtausgabe (Band 63). Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;
- Heidegger, M. (1989): *Gesamtausgabe (Band 65). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;
- Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja (Rasprave i članci)*, Zagreb: Naprijed;
- Heidegger, M. (1997): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer;
- Jaspers, K. – Bultmann, R. (1954): *Die Frage der Entmythologisierung*, München: Serie Piper;
- Jaspers, K. (1960): *Vernunft und Existenz*, München: R. Piper & Co.;
- Jaspers, K. (1967): *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Fischer Bücherei;
- Jaspers, K. (1988): *Philosophische Glaube*, München: R. Piper & Co.;
- Jaspers, K. (1994): *Philosophie*, München: R. Piper & Co.;
- Olson, A. M. (ur.) (1994): *Heidegger & Jaspers*, Philadelphia: Temple University Press;
- Salamun, K., Walters, G. J. (ur.) (2008): *Karl Jaspers's Philosophy. Expositions & Interpretations*, New York: Humanity Books;
- Wisser, R. (1992): *Filozofski putokazi*, Zagreb: Globus.