

Sloboda kao mogućnost

Gerhard Funke

Mainz

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 123.1:111.61:

Kada je krajem ožujka 1984. u Zagrebu Vladimir Filipović kao inicijator simpozija o Kantu bio središnja točka mnogih razgovora, sa mnom je višestruko razmatrao pitanje slobode i mogućnosti bitka čovjeka po Jaspersu. Neka rad o »Slobodi kao mogućnosti« bude posvećen čovjeku Filipoviću u njegovoj slobodi i filozofu Filipoviću u njegovoj djelatnosti.

* * *

Filozofijska zadaća, po Jaspersu, nije da, služeći se racionalnim znanstvenim uvidima, razvija nazor na svijet kao rezultat spoznaje i kao nauk života. Filozofijska zadaća ostaje štoviše da покаže koje se »posljednje pozicije« i koje »snage« konačno određuju. Zbiljski nazori na svijet stalno su »stvar života«. Filozofija, kako je već Jaspers izveo u »Predgovoru« *Psihologiji svjetonazora* (1919.), daje samo objašnjenja i mogućnosti kao sredstva za samoosvještenje (V). Time postaje moguće povlačenje u »odgovornost koja se ničim ne da ukinuti« i »slobodnu duhovitost« te prolom u otvorene horizonte.¹

[1] Spisi Karla Jaspersa citirani su prema slijedećim siglama:

- E = Chiffren der Transzendenz, München 1970.
 G = Einführung in die Philosophie, München 1953, 1965.¹⁰⁷
 Ch = Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, 1953.
 Id = Die Idee der Universität, Heidelberg/Berlin 1923/1946.
 Ph = Philosophie, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1932, 1948.²
 Ph Gl = Der philosophische Glaube, München 1948.
 Ps = Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, 1922.²
 RA = Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951, 1958.²
 S = Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1931, 1932.
 = Vernunft und Existenz, Heidelberg-Berlin 1935, 1960.⁴
 VE = Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, München 1950, 1952.²
 VuW = Von der Wahrheit, München 1947.
 W = Max Weber, Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren, Oldenburg 1932.

Jaspers je filozof mogućnosti, onoga mogućeg, razumljeno kao genitivus obiectivus i genitivus subiectivus. »Filozofiju onoga mogućeg« kao teoriju u objektivnom smislu u svoje je vrijeme (1913.) napao već Johannes Maria Verweyen. Kod Jaspersa se radi o dvostrukom nasuprotnom omogućivanju; a intuicija potpuno razumljene mogućnosti tek omogućuje i njegovo filozofijsko djelo u subjektivnom smislu. To je djelo s jedne strane samo već postalo »povijest«, njegov zov djeluje s druge strane nadalje »povijesno«.

Kao sastavni dio povijesti filozofije takvo djelo izmiče općem svrstavanju u povijesnofilozofijsku sistematiku. Kategorijâ svrstavanja pri tom je mnogo, no nedvojbeno samo jedna zadovoljava smisao Jaspersovog filozofiranja i time njegovu filozofiju koja se drži u kolebanju.

Slijedeći pregled vodi k jednoznačnom rezultatu:

Pored, usporedbe radi, kronološko-doksografskog pisanja povijesti filozofije, koje ne zahtijeva mnogo, što nastupajuće filozofijske probleme i sisteme niže na konac kao bisere, stoji povijest filozofije koja postupa historiografsko-dijalektički, u kojoj je ono »živo« odvojeno od onoga »mrtvog«, prema gledištima napretka (bilo koje vrste). Ne-hegelijanska *Povijest filozofije* Karla Vorländera (1903.) s jedne strane i novo-hegelijanska *Historiografija* Benedetto Crocea s druge primjeri su za to.

Dalje: uz povijest autora po nacijama stoji i jedna povijest autora po epohama; to će reći, uz promatranja uzdužnog reza na način *Povijesti filozofije* Kurta Schillinga (1942.), koja subjektima povijesti filozofije čini jedne iza drugih Talijane, Francuze, Nijemce, Engleze, stoji istraživanje duha vremena, Hansa Joachima Schoepsa i njegove škole sa svojom potpuno izgrađenom *Teorijom i praksom istraživanja duha vremena* (1959.), gdje kao subjekti predstavljanja nastupaju »Duh vremena prosvjetiteljstva«, »Duh vremena biedermeiera« itd.

Uz povijest problema (da se ne zaboravi) kojom se povijest filozofije bavi samo prema gledištu jedne philosophia perennis, problema koji se opet vraćaju ili aporetički ostaju, stoji duhovnopovijesno promatranje, kojim treba učiniti razumljivim nastupanje i sve veću važnost upravo filozofijski relevantnih problema samih iz njihovog umetanja u najobuhvatnije duhovno-društveno-povijesne zavisnosti i time iz čitavoga kulturnopovijesnog konteksta. U prvom je slučaju za Nicolaia Hartmanna samo važna »Filozofijska misao i njezina povijest« (1936.), a u drugom, za Ericha Rothackera u središtu istraživanja »Čovjeka i povijesti« (1950.) uopće stoji recimo »Povijest filozofije kao povijest duha« (1940).

Konačno, pored pojmovnopovijesnih prikaza u uzdužnom rezu, koji su poduzeti sa sistematskopovijesnom namjerom, kao u Augusta Fausta, s obzirom na »Misao mogućnosti« (1932.) ili Gerharda Funkea, s obzirom na »Naviku« (1958.), stupaju na kraju ona istraživanja koja su nošena temeljnim shvaćanjem da je povijest filozofije zapravo povijest intuicija, čiji se osobeni karakter sastoji u tome da kao uviđanje jezgre i izvora vodi jedno sveobuhvatno filozofiranje; tako je u objektivnom smislu izgrađivanja

sistema Henri Bergson htio znati razumljenu svoju intuiciju »stvaralačkog trajanja« (1889.), a tako je u subjektivno-objektivnom smislu kod Jaspersa (1913, 1919.), kao otvorenost i slobodno nabacivanje jedna takva intuicija.

Za obuhvatno značenje mogućnosti daje Jaspers brojne natuknice: mogućnost mišljenja i zbiljnost egzistencije — mogućnost kao kategorija transcendiranja — mogućnost u neobaveznom svijetu igre i zbiljska egzistencija — odbacivanje »drugih« mogućnosti kao krivica — mogućnost i zbiljnost spadaju zajedno u apsolutnom bitku — neiscrpnost mogućnosti onog što je bilo mogućnost i zbiljnost u čitanju povijesti kao šifre — mogućnost u sjećanju i predviđanje... itd. Sabirući, može se reći: sloboda kao mogućnost i mogućnost kao sloboda jesu osnovna tema.

Ako *Psihologija svjetonazora* daje tipologiju mogućnosti, postojećih, onda ranija *Opća psihopatologija* (1913.) već u Jaspersovoj maniri, i na tako stručnom području, neće zapravo »posredovati gotove rezultate«, nego uvoditi da se uči »misлити psihopatološki«.

Inteligencija, osobenost, talent, nadarenost, ne smiju se kod »normalnih«, kao u »graničnim slučajevima« mijenjati sa »znanjima«, s »duhovnim stanjem posjeda«: samo »razumijevanju koje se uživljava« ostaje uvijek sve otvoreno.

Ovo pak »razumijevanje koje se uživljava« sadrži kao temeljni problem »pitanje granica razumljivosti čovječjeg života i stvaranja« uopće. I već puki »pokušaj jedne patografske analize« vodi (kao u slučaju *Strindberg i Van Gogh*, 1926.) k uvidu kako je »sve faktičko i faktički duhovni bitak...« i posjeduje »takav jedan moment nerazumljivosti«. No ako to zbilja znanstveno općevažeći vrijedi, onda baš ono faktičko filozofskog postupka postaje pristupačno. To onda kod opažanja otvorenih mogućnosti izgleda ovako: izvjesno je da filozofija nema nikakvo vlastito posebno područje predmeta, »no zacijelo predmetna istraživanja postaju filozofijska kada svjesno hrle na granice i iskone našeg tubitka«.

Jaspersova patografska analiza približava tako jedan terapijski nacrt, koji um i egzistenciju dovodi ujedno.

»Um i egzistencija« (1935.) — to su žive djelatnosti, čije poimanje i suradnja mogu isposlovati unutrašnje djelovanje cijelog čovjeka, naime »proizvođenje samoga sebe iz iskona misaonih mogućnosti da bi se moglo opaziti bitak i tubitak« (VE 27). Ovdje vrijedi: nikakva sloboda bez mogućnosti. »Temeljno pitanje filozofije« jest »što bi bila ona sama, a što znanost« (VE 7). Stav pred mogućnostima je da se vidi ono »ništa« kao »predstojeće«, pa ipak »ne da se hoće to ništa« (VE 10). Gdje ne pomaže znanstveno znanje, pomaže (terapijski) samo »skok k transcendenciji«, dakle u određivanje i dohvaćanje vlastite mogućnosti. Uvjet mogućnosti je ovdje filozofiranje »u svijesti jedne granice koja opet vodi na posljednje granice i iskone bitka čovjeka« (VE 26), dakle na izvor mogućnosti, gdje je sve u kolebanju.

Sloboda kao mogućnost — to kod Jaspersa uz njegov veliki fa-

cit filozofijskog rada *O istini* (1947.) znači ovo: bitka bi bio svjestan onaj koji se nigdje ne učvršćuje, nikamo ne stiže na čvrsto tlo i koji oslobađa ono »zapravo bezuvjetno« u bitku u kolebanju (W 1046). Lebdeći u svojoj situaciji, lebdeći u odnosu spram neke određene forme egzistencije, uzdižući se k lebdećoj svjesnosti, kolebanje mišljenja u cjelini, sve su to opet varijabilne forme za jedini princip kojem filozof Jaspers na kraju može dopustiti vrijednost, naime da se kreće ni u čemu do u mogućnostima. Tako se »sloboda kao mogućnost« i »mogućnost kao sloboda« ne zovu »nacrt bitka kao takav, ne posjed spoznaje, ne rezultat, nego metodičko opažanje bitka« (W 185).

No ambigvitet pri tome ostaje: svaka mogućnost koja se drži na oku ipak se ne bira nedvoznačno, nego će se čak kad je izabrana izgubiti u jednom horizontu koji ostaje širom otvoren. Ovdje leži vječna sadašnjost mogućnosti.

Dotična je pak svjesnost sadašnjosti označena time da se sadašnjost još ne promatra tako kao da se već događa i da je postala povijest, dakle bi time bila nužna, a neporemećena svjesnost prošlosti uzima to događanje kao sadašnjost i u tome nju kao zapravo zbiljsku, naime još otvorenu za mogućnosti.

Jaspers se, kako pokazuje njegov spis o Maxu Weberu (1932.), drži metode ovoga: moralo bi se »vidjeti mogućnosti, da bi se shvatio ono zbiljsko« (MW 44). Nacrt onoga zbiljskog uspostavlja istinsku zbiljnost, a sadašnjost je u stanovito vrijeme prostor u kojem se to može dogoditi i u kojem ono što se odlučuje postaje izvjesno; bez uviđanja mogućnosti nikakva sloboda, bez slobode nikakvo ozbiljenje onoga zbiljskog (MW 44). Ili drukčije izraženo: »samo sa znanjem onoga mogućeg znam što zbilja činim.« To će izreći kategoriju »objektivne mogućnosti« (pomoćni pojam, nota bene), bez koje filozofija ne izlazi na kraj.

Stajalište *Filozofije* (1938.) može se označiti kao stajalište transcendentale filozofije posebnog smisla, u kojoj »mišljenje upotrebljava sve znanje«, pa ipak to prekoračuje »da čovjek može ponovo postati on sam«. U Jaspersovoj transcendentnoj filozofiji prekoračenje kao mogućnost ostaje otvoreno — naime pri transcendiranju na ono opće u orijentaciji svijeta, pri transcendiranju iskustva u smjeru osvjeltjenja vlastitog bitka i pri transcendiranju uvijek dostizane zbiljnosti u jalovom pokušaju prisvajanja onoga apsolutnog metafizike.

Sloboda kao mogućnost vodi »k skretanju iz svake slijepe ulice utvrđivanja«. Ova njezina kvazireligiozna funkcija oslobađa za vlastiti bitak i vodi interirajućem »ponovnom rođenju naše biti u filozofiranju«, u »samoću onoga mogućeg« (Ph 298).

To je Jaspersov »kopernikanski obrat« u prostor slobode, a filozofiranje je onda »sloboda samo za slobodu« (Ph 34, 274). Kantov problem slobode kao moralni temeljni problem kod Jaspersa je zamijenjen problemom uvijek otvorene komunikacije i Jaspers se zbog toga ne da krivo shvatiti kao »etičar«. Kantovskom kategoričkom imperativu Jaspers izmamljuje samo onu stranu da je njime moguće doći u susret onom bezuvjetnom u formi bezuvjetnog

zahtjeva. Kantova pak temeljna pitanja preoblikuju se ovako: Što mogu znati? — postaje: Što je znanost?

Što trebam činiti? — postaje: Kako je moguća komunikacija?

Čemu se smijem nadati? — postaje: Što je istina? Što je transcendencija?

No pitanje: Što je čovjek? — ostaje.

Pri odgovaranju na pitanje o istini, (W 1, 453) čak pri željenom odgovoru na neko pitanje, slijedi Jaspers lozinku M. Webera: »U svom se nauku drži dalje od svakoga vrijednosnog suda i svake odluke koju bi želio nametnuti drugima!«

Da pri tom druga lozinka, preuzeta od Kierkegaarda, ne dopušta da se pojavi nikakvo protuslovlje, nikakvo proturječje u sebi samom, lako je vidjeti. Jer: biraj sebe samoga u svako doba s apsolutnom odgovornošću pred bogom! To znači: biraj se za sebe, a ne za drugog!

Stvar je u tome da se sam postane Netko — možda s Weberom, možda s Kierkegaardom, možda s Kantom. Horizont ostaje otvoren. Jer »Filozofijska vjera« (1948.) do koje Jaspers dopijeva mora biti vjera bez dogme, bez kreda, bez trajnog poučavanja, mora biti čisto kontingentna, mora zauvijek biti samo moguća vjera koja ostaje. U težnji ili želji da se ostane otvoren za sve mogućnosti, krije se tajni zahtjev da se bude sveobuhvatan, a u tom leži avantura »odvažnosti radikalne otvorenosti«. (Ph Gl 16)

Sve »brzoplete alternative«, tako se to mora zvati dosljedno Jaspersu, »raskidaju čovječje mogućnosti u suprotnosti između kojih ispada vlastiti čovječji bitak«. (Ph Gl 10) Jaspersov pokušaj da se »bitak čovjeka u filozofiranju održi otvorenim« postaje time, dokle ide, utemeljen. No ono što slijedi glasi: Filozofija ne treba dati ostavku. Ponajmanje danas. (Ph Gl 10)

Još u *Rechenschaft und Ausblick* (1951.) Jaspers nastoji, kako mu je već u *Psihologiji svjetonazora* stalo do toga, da održi otvoreno ono cijelo čovjekove mogućnosti u stavovima, u izvođenju i u vjerovanju. To je trebalo služiti kao sredstvo mogućeg prisjećanja na sebe samog i poziv na slobodnu odluku. To je ovako formulirano: stvar je u »nabačaju mogućnosti duše« koje čovjeku u ogledalu trebaju pokazati što on može biti, što mu može uspjeti, kamo može dospjeti. Ovdje nije pogođen stav koji bi podržavao svako iskustvo, svako mišljenje, svaki prigovor. Ti »uvidi su mišljeni kao apel slobodi« (RA 335). U unutrašnjem djelovanju biram što zapravo hoću. Otvorene mogućnosti i slobodne odluke odgovaraju »slobodi kao mogućnosti«.

II

Ako se nadovežemo na Jaspersa, imamo se držati filozofa, a ne političara i polemičara. Time možemo dati svjedočanstvo da li nas je stigao apel koji nas je trebao stići, kada nam je stalo do jedne revolucije našega vlastitog načina mišljenja.

Ova revolucija nije revolucija teorijskog, nego praktičkog, slobodnog uma kao mogućnosti.

Problem filozofije je dakle »otvoreno pitanje bitka čovjeka, koje treba izvesti van iz dogmatike objektivnosti fiksniranih alternativnih nazora na svijet« (S 131). Radi se o samom bitku čovjeka, a ne o tipovima zbiljskog držanja u svijetu. Njegov se karakter prema Diltheyevom postupku (1911.) zacijelo može uhvatiti u *Psihologiji svjetonazora*² jer oni nedvojbeno pokazuju »snagu ili ideje, u svakom slučaju ono posljednje i totalno čovjeka, kako subjektivno kao doživljaj, snagu i nastrojenost, tako objektivno kao predmetno oblikovan svijet« (Ps 1). Oni to pokazuju perspektivno.

Ali kod tipa primjerenog razlikovanju »predmetno orijentiranih« »samoreflektirajućih« i »entuzijastičkih« stavova« (Ps 52, 90, 119), kojima odgovaraju »slike svijeta« kao »kućišta« (Ps 139, 142) »pod uvjetima i s posljedicama duševne egzistencije« (Ps 141) u oči upada »entuzijastička pozicija«. Iz nje proizlazi metafizička slika svijeta kojoj sadržaji predmeta svijesti kao svijesti služe samo još kao »pokazatelji« (Ps 185); to je, jer »na jedan osobit način ukidajući suprotnost ja-predmeta«, »nadređeno« (Ps 51) slikama svijeta predmetne orijentacije (aktivne i pasivne) i samorefleksije.

»Entuzijastički«, to ne znači »fanatički« — entuzijastički znači oduševljeni i oduhovljeni, čak strasni bitak prožimanja idejama koje »nisu s ovoga svijeta«. Ali bitak uvučenosti i postajanje otkinutim iz ovog svijeta *ne* prikazuje se baš kao nepromišljeno i nedomišljeno slijedenje *bez* veze sa sveukupnom zbiljnošću. On time što ne slijedi slijepo ovaj ili onaj fanum nije fanatičan i ne apsolutizira, da bi nas time možda do u neljudskosti činio imunim na samokritiku i tuđe prijekore.

Entuzijast kod Jaspersa, u skladu s tim, ne spada u »terribles simplificateurs«, koje su žigosali Jakob Burckhardt i Bismarck, a *ne* ni u rigoriste poboljšanja svijeta, koji sve žele »izliječiti iz jedne točke«, kako to zove sociolog Carl Christian Bry, i koji su monomni.³ »O fanatičnim je ateistima rečeno da se mole svom nebog«, objašnjava Jaspers u *Psihologiji svjetonazora* (185). To nije Jaspersov slučaj. Takvom uvijek jednostranom vjerovanju u svijet treba suprotstaviti filozofijsku vjeru, promišljenu, kojoj se samoj osvjetljava: filozofijska vjera, vjera u čovjeka *koji misli*, u svako vrijeme ima znak da je samo u savezu sa znanjem; on hoće znati što je znatljivo i sama sebe hoće prozreti. (Ph Gl 13)

Vjera, to je *izvršenje* vjerovanja i ujedno prisvajanje onog u izvršavanju *vjerovanog*. Vjera je *fides qua creditur* i *fides quae creditur* (Ph Gl 13). Vjera kao vjernost (bez predmeta) pokazuje subjektivnu stranu, gdje vjerovanje tako reći vjeruje samom sebi, bez bitnosti sadržaja vjerovanja — vjera kao »predmet«, kao dogma, kao postojanje vjerovanja, pokazuje objektivnu stranu. »Filozofijska vjera« »obuhvaća« ono subjektivno i objektivno. Vjera

[2] Wilhelm Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung*, Berlin 1911, sada Ges. Schriften Berlin-Göttingen sv. VIII, str. 75—118.

[3] Carl Christian Bry, *Verkappte Religionen* (1924.). München-Lochham 1964, str. 65. i dalje.

je za Jaspersa dakle vjera iz koje vjerujemo i vjera u koju vjerujemo. (Ph Gl 14)

I upravo kod ovoga drugog momenta upućeni smo na jedno dublje znanje nego što je to takozvano znanje pomoćnih znanosti. Jaspers to naziva orijentiranim na temeljne znanosti (Id 79).

»Temeljne znanosti« su takve koje »iz onoga cijelog u znanju u sebe skupljaju svjetlost, odatle zastupaju ono cijelo, utoliko imaju univerzalni karakter«. (Id 76) Pomoćne znanosti se zovu one u kojima se niti samo skuplja, »donosi« stvari, niti se »za pojedine praktične svrhe« u njima uspijeva zajedno sastaviti dotično potrebno znanje.

Ovim je pojašnjeno kako entuzijastičke pozicije ukazuju preko orijentacija pomoćnih ili čak temeljnih znanosti i kako se u i s njima uopće nameće odnos »vjerovanja« i »znanja«, te isto tako obilježje njihovih mogućnosti.

Ova tipologija slika svijeta pokazuje kako pored slike svijeta fiksirane na osjetilno-prostorno i slike svijeta orijentirane na duševno-kulturno (Ps 154, 169), »metafizička slika svijeta« (Ps 184) stoji kao takva u kojoj se ide na ono »cijelo«, na ono »apsolutno« (što god to bilo) i upravo onda »kada iz pojedinih zorova pripada u osjetilno-prostorni ili u duševno-kulturni svijet« (Ps 185); jer oni »nisu mišljeni kao takvi, nego kao pokazatelji onoga cijelog i apsolutnog.

Ovdje se upozorava na jedno po-sebi koje u osjetilno-prostornim, kao i u društveno-kulturnim slikama svijeta, zacijelo jednoznačno, ako i jednostrano artikulirano, svejednako ostaje skriveno i koje se više ne da predmetno interpretirati.

Ono što se skriva iza svijeta pojava koje se nameću ponajprije, tako reći ustaljenih, ipak otkriti i na jedan vlastiti i posebni način ipak doći k tome, jest jedna mogućnost *entuzijastičkog* tipa čovjeka kako ga Jaspers oblikuje: on je »pobožan prema stvarima« koje tobože »tjelesno shvaća, vidi, dohvaća« i za njega vrijedi: »sve što jest, jest i metafizički.« (Ps 188)

Ovdje nije u korist nečega svjetskog (recimo zemaljskog, profanog) »nikakav razriješeni svijet« »dekuviran«, »demaskiran«, »dedekoriran«, tu se ne »deziluzionira« ili »destruira« u smislu Kierkegaard-Marx-Nietzsche-Freud, nego se stječe jedno iskonsko iskustvo koje se stavlja u središnju točku: iskustvo sposobnosti postajanja slobodnim u skretanju, u odstojanju od obaveza u prvom planu. Entuzijastičko stajalište je *mogućnost* čovjeka, sloboda je *njegova mogućnost*, ne uvijek već *njegova zbiljnost*. Jaspers može govoriti o takvom stajalištu, kad je »svjedok« i odatle može apelirati na druge.

U *uvodu u filozofiju* (1953, 1965.) Jaspers hoće odgovoriti na pitanje: Što jest čovjek? (E 67). To pitanje je nužno. Jer čovjek je u svojoj zbiljnosti kao tijelo zacijelo predmet fiziologije i medicine, kao duša predmet psihologije i psihoterapije, kao prirodno-povijesno društveno biće predmet antropologije/etnologije i sociologije; ukratko realnost prirode kao stvaralac i stvorenje kulture

jest predmet raznovrsnih znanstvenih istraživanja: ona su »donijela mnoga znanja, ali ne i znanje o čovjeku u cijelosti« (62). Dakle, što se onda zove »čovjek«? Temeljno pitanje je da li se čovjeka onda uopće iz svega onog što je dano u njegovoj *zbiljnosti* »iscrpjujući može pojmiti«, dakle iz onoga »što je njemu *znatljivo*«. Pitanje koje Jaspers dalje postavlja, je li čovjek nešto iznad toga, »naime sloboda koja izmiče svakoj predmetnoj spoznaji«, za njega je retorički postavljeno, sloboda je čovjeku »ipak prisutna kao mogućnost koja ne može isteći« (E 62).

Alko je čovjek *sebi* u stvari dostupan na dvostruk način: kao objekt predmetnog istraživanja i kao egzistencija u svom egzistiranju, onda se to na eminentan način tiče pristupa u drugom smislu i toga da ga se učini razumljivim. Egzistencija u svom egzistiranju skriva nijednom znanstvenom istraživanju dostupnu, zaključanu slobodu. U jednom se slučaju, do znanosti antropologije, raspravlja o čovjeku kao predmetu u postavljanju objekta, o njemu u jednoj određenoj preddatosti.

U drugom slučaju radi se o iskustvu iskona, o iskustvu onoga što u iskakanju stupa na svjetlo dana, dakle o omogućivanju *zbiljnosti*, o onom nepredmetnom kategzohen ili egzistenciji u njezinom egzistiranju. Ne da čovjekove egzistencije ove ili one vrste *ima*, nego da on ono nepredmetno na način slobode kao egzistencije *jest* i to opaža, »ako je sebe sama zapravo svjestan« (E 62), to hoće pokazati Jaspersova filozofija egzistencije. Njezin postupak je *deiktički*, ali ne apodiktički (DEIKNYNAI = pokazivanje). Jaspers objašnjava: što čovjek jest, ne možemo iscrpiti u nekoj svijesti o njemu, nego samo iskusiti u iskonu našeg mišljenja i činjenja. Da je načelno više no što može znati o sebi (E 62), *pokazuje se* pri shvaćanju *mogućnosti iskona*, dakle slobode kao mogućnosti.

Da ova sloboda nije nikakvo prazno utvaranje, da je imamo, toga smo sasvim naivno svjesni kada priznajemo svoje *zahtjeve* i kada drugima postavljamo velike zahtjeve. Možemo ih doduše u prvom slučaju ispuniti ili izbjeći, odnosno očekujemo u drugom slučaju da im se može odgovoriti, ali ne možemo za ozbiljno poricati da *mi* nešto odlučujemo (ili drugima povjeravamo, odnosno od njih zahtijevamo odluke), »čime odlučujemo o nama samima« i pokazujemo »da smo odgovorni« (E 63) ili čime oni upotrebljavaju svoju slobodu i time si natovaruju odgovornost.

Moguću umješnost onoga biti staviti u pitanje znači pustiti da zahtjevi postanu besmisleni, bili to oni koji su sami sebe postavili, bili to prihvaćeni zahtjevi. Recimo to jednim Jaspersovim primjerom: »Kada je jedan optuženi pred sudom svoju nevinost obrazlagao time da je rođen *tako* i ne može *drukčije*, odatle ga se ne treba zatvoriti... odgovorio je sudac da je to isto *tako* ispravno kao i shvaćanje suca koji ga je kažnjavao, naime i ovaj ne bi mogao *drukčije*, jer on to sad mora *tako* i nužno mora postupati prema datim zakonima« dakle kažnjavati (E 63).

Time je za izvjesno vrijeme »modernom« stavu da sve razumjeti znači i sve oprostiti, u određenim konzekvencijama oduzeta osnova.

Sloboda je *mogućnost* iskona, *zbiljnost* onoga iskonskog je određenje. Kako slijedi, ovo treba pokazati. Radi se o *omogućavanju* onoga zbiljskog; *ne* o izmislivosti: radi se o njegovoj realnoj mogućnosti, a ne misaonoj. Possibile logicum podliježe stavu proturječja, koje treba izbjegavati, kojem mora odgovarati. Possibile ontologicum treba, osim što će postati mislivo, za ozbiljenje jednog momenta više od nepobitne izmislivosti. Jezikom tradicije: treba za to dostatan razlog. Pretpostavimo da je *on* prisutan, tako je dana realna mogućnost, ali samo u zbiljnosti i s njom.

To je teza megarskog pojma mogućnosti, uperenog protiv Aristotela. Aristotel je u svojoj *Metafizici* sam ukazao na nj (Θ 1046 b, 29 b), ne u verziji: iz mogućeg ne može slijediti ništa nemoguće, nego u verziji: moguće je samo ono što je zbiljsko, ili moguće je nešto samo kada je zbiljsko.

Nicolai Hartmann je u svojoj raspravi na Pruskoj akademiji znanosti (Berlin, 1937.) upozorio na razliku aristotelovskog i megarskog pojma mogućnosti⁴. Ukratko rečeno, on tumači: postoje li svi uvjeti (u to je ovdje uključen uvjet *egzistencije*), tada je ono o čemu se pri tom radi, ujedno sa svojom time postignutom realnom mogućnošću zbiljsko i čak *nužno* zbiljsko. Ili, s Arijanom (Epiceteti dissertationes II, 19): ništa ovdje nije *moguće* što ili nije zbiljsko, ili to ne postaje.

U Jaspersovom sklopu to znači: kod čovjeka je sloboda uvjet mogućnosti njegove zbiljnosti. Ukoliko *ona ne* postoji, nedostaje jedan, očito čak odlučujući uvjet njegova umijeća biti čovjekom i on promašuje (primjereno ovom upravo rečenom) zbiljnost bitka čovjeka, pa tako ostaje »arivirani majmun«, species grabljivog majmuna koji je uvelike poludio⁵ (Theodor Lessing), zbiljnost nečovjeka (Kinseyev objekt pokusa). Ako pak ona postoji, bitak čovjeka je biti uvijek odgovoran: u poslovanju koje nije nikakvo događanje kojim rezultira proces, nego jedan inicirani čin, nema nikakve slobode od odgovornosti.

Sloboda i slobodni čin ne daju se, dakako, iznuditi. I tako čovjek kod Jaspersa nije osuđen na slobodu: ona nije uvijek i unaprijed njegova zbiljnost, nego staje njemu dana mogućnost.

Jaspersov se nauk slobode kao mogućnosti razlikuje od dviju pozicija:

1.) U jednoj proslavljenoj formulaciji iz teksta »Egzistencijalizam je humanizam« (1946.) J. P. Sartre je, kako je poznato, na pitanje o bitku čovjeka odgovorio tako kao da je ovaj osuđen na slobodu: *osuđen*, jer on sam nije tu slobodu sebi pripisao ili propisao. *Slobodan*, jer lihvarci sada s tom funtom, ostaje odgovoran. U svojoj slobodi čovjek »pronalazi« sebe kao onoga koji će

[4] Nicolai Hartmann, Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätenproblems. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse X, Berlin 1937, str. 5.

[5] Ludwig Bolt, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926: Der Mensch »ein infantiler Affe«.

biti, to znači: l'homme est l'avenir de l'homme (Sa 38);⁴ te pronalazi i pravila i norme kojima podvrgava svoje držanje: vous êtes libre, choisissez, c' est-à-dire inventez; aucune morale générale ne peut-vous indiquer ce qu'il y a à faire; il n'y a pas de signes dans le monde (Sa 47); još *njih* vrijedi pronaći, ugledati.

U tom smislu čovjek je kod Sartrea sa svojom *slobodom svoja mogućnost*: i kada nema nikakvu drugu prirodu do te da bude svoja sloboda, onda on »jest« svoj »izbor« (Sa 54) i time jest faktički mogućnost, *svoja mogućnost*. »Humanizam« je pak »hominizam«, kod Sartrea uvjetovan svojim »millieum« (Sa 120), političko-socijalnom *situacijom*, dakle jednim predizborom prije izbora. To se kod Sartrea zove: le choix est un pré-choix (122), izbor je *zalaganje* za ono predizborno. Jer, još jednom: il n'y a pas de *nature humaine* (Sa 136), ali chaque époque se développe suivant des lois dialectiques, et les hommes dépendent de l'époque et non pas d'une nature humaine (Sa 136).

Sloboda čovjeka kao njegova mogućnost je *tako* sputana.

Historijski odnos i historijska uvjetovanost sačinjavaju kod Sartrea horizont slobode, a na mjesto *nature humaine* stupa *condition humain* (Sa 110), jer *povijest* vremenuje i oblikuje čovjeka; c'est l'histoire qui fait les individus (Sa 115). Ona ga »čini« na trostruk način: Prvo, čovjek mora dešifrirati sve što mu pred-dano dolazi u susret i što mu je *znak* i time uvijek povijesnim učinkom mora se on u *svakom trenutku* pronalaziti kao čovjek: l'homme déchiffre lui-même le signe, comme il lui plaît, i on je condamné à chaque instant à inventer l'homme (Sa 38).

Drugo, čovjek nema nikakvu drugu dimenziju do povijesnu i to znači da on nema nikakve realnosti do u činu, egzistira samo prema mjeri svog ozbiljenja u činu i nije ništa do skup svojih akata i ništa drugo do svoj življeni život (Sa 55), i utoliko vrijedi stav: l'existence précède l'essence (Sa 18, 101).

Treće, živi unutar jednog na određeni, konkretni način ograničenog horizonta, koji mu je postao i koji s njim dalje postaje, kao svi ljudi, *ne dans un monde qui leur fait une condition adstraite* (Sa 115); on je »kondicioniran« konkretnim horizontom, kondicira ga opet sam. Sloboda kao mogućnost čovjeka je *zbiljska (positiv)*, ce qu'il a fait (Sa 141), *historijski* nema nikakve gratuité du choix (Sa 79).

2.) Ovo shvaćanje koje je Sartre široko razvio, stara je renesansna tradicija. U velikoj disputaciji određenoj za Rim, u 900 teza je F. P. della Mirandola (1487.) htio s Oratio de dignitate hominis na slijedeći način izložiti osobitost i posebnost čovjeka: on ne zauzima stepenicu među drugima u mikrokozmosu i on nije uvijek već dio jednoga takvog stupnjevitog reda, nego je, shvaćen kao zbiljska slika stvoritelja, imago dei, sam kao *mikrokozmos*. On sadrži trostruko raščlanjeni kozmos (ono osjetilno elementarno, ono duševno organsko i ono duhovno nebesko) u sebi, da bi ga — ako

[6] Usp. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, — citirano pod siglom Sa.

jednako spoznajemo jednakim, mogao faktički spoznati i da bi se, naoružan tom spoznajom, prvo odlučio za sebe. Dostojanstvo čovjeka sastoji se u time obrazloženoj deiformitas, koja leži u mogućnosti slobode i uspostave volje. Nije to kao u spisu ranog humanista Giannozza Manettija (1396—1459.) *De dignitate et exellentia hominis* (1452.), gdje čovjek stoji u središtu samo kao stvaralac jezika, umjetnosti i znanosti, dakle kao oblikovalac kulturnih mogućnosti, pokraj zbiljnosti prirode. Kod Pica je čovjek štoviše u djelomičnom posjedu ukupnog bitka i stvaralačkog djelovanja, karakteriziran umijećem samoodlučivanja i samo *time* posjeduje dostojanstvo (Rü 106)⁷, da je *su*-oblikovalac kada oblikuje sebe, dakle pravi sustvaralac *najviše* pojave.

Čvrstu prirodu koju imaju sva druga bića čovjek ne posjeduje: strogo određenim zakonima koji reguliraju sve stvoreno, on podliježe samo u granicama; predisponiran ni sasvim za zemaljsko, ni baš za nebesko, odlučuje čovjek na temelju svoje volje o svom oblikovanju života i time o svojoj životnoj formi i on *jest* svoja sloboda kao mogućnost, jer je — prema Picu — bog Adama tako *htio*.

Njega on postavlja u središte svijeta i govori njemu; tebi nismo dobavili nikakvo određeno stanište ni vlastito lice, ni neku posebnu nadarenost, o Adame, da bi mogao posjedovati po volji svako stanište, po volji svako lice i sve darove za kojima žudiš po tvojoj volji i po tvom mnijenju želiš imati i posjedovati (Rü 50).

Njemu je naložio samo jednu sudbinu, a to je ovo: ti nisi sputan nikakvim nesavladivim preprekama, nego trebaš čak i prirodu određivati samom sebi po svojoj vlastitoj slobodnoj volji, u čije sam ruke stavio tvoju sudbinu (50). Stavio sam te u sredinu svijeta da odande gledaš oko sebe što se sve u tom svijetu da vidjeti.

Njega naziva sustvaraocem, samostvaraocem, sa svim mogućnostima koje u tome počivaju. Jer, tako kaže bog, stvorili smo te kao ni nebeskog ni zemaljskog, ni kao smrtnog ni kao besmrtnog, da sam sebi odrediš formu kao svoj vlastiti savršeno slobodni graditelj i stvaralac za volju sebe samog. Možeš in inferiora, quae sunt bruta, degenerara; a možeš i in superiora, quae sunt divine, ex tui animi sententia regenerari.

Na taj način vrijedi: nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit, ali za *izgradnju* se pojedinac donosi po tome prema svom vlastitom izboru. A to znači (već s Nikolom Kuzanskim): potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter; potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque (de conject. II, 14)⁸. Tako je čovjek što pozitivno čini iz sebe, sa semina i germina, za svoj izbor postavljen u sebi — unutar čijih okvira ostaje postojati operari sequitur esse. Cultura animi, izbor i njegovanje semina i ger-

[7] Usp. njemački prijevod H. W. Rüssela, *Über die Würde des Menschen*, Leipzig 1940, str. 106. — citirano pod siglom Rü.

[8] usp. Nicolaus Cusanus, *Philosophisch-theologische Schriften* (izd. Leo Gabriel), lat. i njem, 3 sv., Beč 1964/7; st. II, str. 158/9.

mina (sjeme svih mogućnosti i klica svakog umijeća) leži kod ovog čovjeka kao mikrokozmos ili filius dei koji u ruku uzima svoje postojanje.

Pico zaključno retorički pita: tko se ne bi divio tom kameleonu (koji spada u chamaeleonidae)? ili tko bi se uopće nečemu drugom divio? (Rü 51).

Kod Sartrea stav *l'existence précède l'essence* iskušava ograničenje time da ljudi »jesu« svoja sloboda unutar jednoga određenog povijesnog okvira, jer doduše ne ovise oni svi o određenoj prethodno označenoj *prirodi* (prema kojoj mogu čak zauzeti stav), no ipak vrijedi: *les hommes dépendent de l'époque*, dakle pozitivno od jedne unaprijed obilježene *situacije*. Kod Pica je, puno općenitije, u zadržanom operari sequitur esse sloboda onog ponašati se—ovako—ili—onako izrazito natrag vraćena na sve semina et germina koje daju pozitivni okvir, odnosno prostor igri unutar koje je sloboda moguća i postaje zbiljska. Jaspers se nasuprot tome (i time nasuprot tradiciji) ne obraća toliko pitanju da li i dokle čovjek *ima biti svoja sloboda* (jer je on za to *određen* ili na to *osuđen*), nego je li ispravno govoriti o toj *slobodi čovjeka kao mogućnosti*. O *zbiljskom* čovjeku, o čovjeku u prirodi i povijesti, znamo putem znanosti u kojima je on direktno ili indirektno predmet. Jaspersova je pak teza da je čovjek načelno *više* no što o sebi može znati (E 62) ili da se što on jest *ne* iscrpljuje u jednoj svijesti o njemu, nego da se to tek pokazuje kada se čovjek u *iskonu* svoja mišljenja i činjenja uopće zaprepasti i dođe si na trag. On u filozofiranju otkriva slobodu za slobodu kao *mogućnost*.

Time se filozofija kao *znanost* oprostila od znanosti, jer upravo to *ne* čini jedno znanje orijentirano na znanstvenu filozofiju.

III

Sloboda kao mogućnost — što to znači?

Gdje je bitak čovjeka postao problemom objektivirajuće znanosti, s čovjekom se postupa u partikularizirajućoj tendenciji kao s proračunljivom i ovladanom datošću iz fiziologije, psihologije, etnologije, sociologije, ekonomije. Ovdje zadobiveno znanje postavlja se apsolutno i u dogmatskim tvrdnjama čini mjerila za politiku i pedagogiku (o čemu svjedoče dijalektičko—historijski materijalizam u marksizmu, teorija rasa, psihoanaliza, po Jaspersu sva—ko na svoj način).

Na ova tri pravca, koje Jaspers uzima egzemplarno, može se pokazati kako oni uništavaju ono što bi čovjeku trebalo biti *bezuvjetna* vrijednost. Njihov umjetni zahvat sastoji se u tome da *svoje* znanje izdaju kao ono bezuvjetno, »koje sve drugo *spoznaje* i raskrinkava kao uvjetno«, oni se tako »obraćaju protiv svakoga tko u nešto *vjeruje* i razotkrivaju ga u svom smislu« (S 143). Ove su pozicije u svom zahtjevu »neoborive« kad su ili »ukoliko su izvan nekog vjerovanja«. Tu njihovu vjeru (koja nije nikakva filozofijska samokritika) Jaspers dalje kritizira kako slijedi: »Oni

vjeruju ništa i njihovo im je vjerovanje svojstveno fanatično izvjesno u dogmatici likova bitka kojima pokrivaju svoje ništa« (S 144).

Oni poimaju čovjeka u biologiji nasljedstva iz posebnih vrsta, u psihoanalizi u svom nesvjesnom i njegovim posljedicama, u marksizmu kao živo biće koje producira kroz rad, »koje svojom produkcijom zadobiva vlast nad prirodom i zajedništvo, oboje na jedan tobože usavršiv način.« (E 64)

Čim se takve znanstvene teorije dignu do zahtjeva da obuhvate *cijelog* čovjeka, ne nešto na čovjeku — »a one su to učinile« — one po Jaspersu gube »iz oka vlastitost čovjeka« i to do tog stupnja, da kod onih koji vjeruju u te teorije »odvođe svijest o čovjeku i zaključno samu čovječnost do na granicu gašenja« (E 64). Ovim su oni, ti *teoretičari* koji *praktički* sve žele izlječiti iz jedne točke, spali do jedne elephantiasis ideologica pseudo-philosophica i sa svoje strane sami »raskrinkani« kao monomni. C. C. Bry ih je već 1924. naveo kao reprezentante »zakrabiljene religije.«⁹

O slobodi kao mogućnosti *vlastitog* bitka čovjeka vrijedi sada slijedeće: čovjek nije u ovom ili onom smislu utvrđen i utvrdiv, on uopće nije da »jest«, nego da »postaje«; ili kako to Jaspers izražava: »On dolazi k sebi iz tubitka, koji on jest, k samobitku, da uvijek može biti« (S 146) da postane moguće.

Ova je sloboda za Jaspersa sloboda duha: obrnuto, i život duha je sloboda (Ps 328/329). Kad smo svoje slobode svjesni, uvijek smo već preko sebe u svom *objektivnom* tubitku. Ako se pak u svemu tome što nam je znatljivo, nismo sami stvorili, tako smo još manje u odnosu na slobodu kojom se uzdižemo nad tvrdnju o samo predmetno dohvatljivom. »Mi se nismo stvorili sami«, to Jaspersovo otkriće nalazi svoju nadopunu u svijesti da svoju slobodu imamo »ne kroz nas same«, nego da si »bivamo poklonjeni u svojoj slobodi« (E 63). Drukčije izraženo: upravo kada se »slobodno odlučujemo i ispunjeni smislom zahvaćamo svoj vlastiti život«, svjesni smo da nam se nije zahvaljivati sebi samima. (E 63)

Kod toga se ispostavljaju tri zaključka, koji se čine paradoksnim:

1.) Upravo na visini slobode, gdje se dodavanjem posljednjeg uvjeta za nešto realno moguće, onima koji to zahtijevaju ne čini zbiljski i nužan samo taj čin nego ujedno i ono učinjeno, i to ne putem »vanjske prisile po prirodnim zakonima neizbježnog događanja, nego kao unutarnji sporazum nečeg uopće ne drukčije dovršenog, tu smo se u svojoj slobodi svjesni kao dani transcendentijom« (E 63).

2.) Što je čovjek više slobodan tom vlastitom samobitku »ne-htjeti-drukčije«, time mu je izvjesnije dosizanje transcencije, a gdje je tako *vlastito* slobodan, siguran je da to nije kroz sebe sama (E 64) i upravo tako on sebi potvrđuje u svojoj mogućnosti.

3.) U tubitku sebi ne sam dovoljan, čovjek srlja preko sebe i na-

ilazi pri tom na nužnost vođenja — ne vođenja nasiljem čovjeka nad čovjekom, nego posljednjim utemeljeno utemeljujućim vođenjem čovjeka: upravo njegova sloboda doziva vođenje (E 65). On, koji samog sebe nije stvorio i živi u *toj* svijesti ovisnosti, iskušava iz ništavnosti svog tubitka (koji nije sam stvorio) nužnost vođenja svoje slobode, bez kojeg bi ta sloboda bila *samovolja*.

Facit jest: »U znanju o granicama svoga znanja povjeravam se to jasnije vođenju, koje za svoju slobodu nalazimo kao slobodu samu«, kada se u slobodi vidimo upućenim na transcendenciju, tj. prozremo se u ograničenoj mogućnosti.

Čovjek kao »mogućnost svog spontaniteta« (S 144) obraća se protiv svoga pukog bitka rezultata. Jaspersovim riječima: »Ništa nije tipično prisilno za pojedinca, doli što se on konstituira sociološki ili psihološki ili antropološki« (S 144), on se emancipira od toga što mu čine znanosti (uključujući temeljne znanosti) i predmeta »tobože ravnodušnog« tumačenja svijeta.

Time nastaje dvostruko:

1.) Svako dogmatsko potvrđivanje znanog bitka u »prekoračivanju granica onoga spoznatljivog može se pokazati kao »zavaravajući surogat filozofiranja; prividno znanje bitka tu treba opravdati kako se izbjegava sloboda«, sloboda kao čista mogućnost.

2.) Pri tom čovjek ipak treba »specifično poznavanje stvari«, treba i znanje »o sebi kao tubitku« i mora obima raspolagati u svakoj situaciji, jer oboje mora imati kao *sredstvo*, ne kao »materijal« neke određene dužnosti, nego kao uvjete za omogućivanje višeg oslobađajućeg umijeća bitka kolebanja.

Jaspers objašnjava da nigdje ne manjka stručnosti, poznavanje svijeta i predmeta kao takvo (S 144), oni su tek smisleni putem onoga koji ih *ima*, što slijedi iz poznavanja stvari, sebe i svijeta; što s njim dotično »ja« započinje, to je određeno vlastitim htijenjem. *Vlastito* htijenje je (u doslovnom smislu) određeno *samobitkom* i on tek čini smislenim najbolje razumijevanje stvari; to se kod Jaspersa zove »umno«.

1.) Najbolji zakoni, najpogodnije uredbe, najispravniji rezultati znanja, najdjelotvornije tehnike mogu se koristiti suprotno i protiv svakog smisla, samo »artistički«, za mnoge kvaziravnopravne svrhe.

2.) Oni artikuliraju zbiljnost svaki u jednom posebnom smislu, za koji treba pitati da li je on upravo *taj* smisao i da li uopće može biti; svako »određenje« uvijek će biti ujedno i »potkradanje« ili omnis determinatio est negatio.

3.) Sve dotično učinjeno, urađeno, stvoreno, sve institucionalizirano postaje na kraju ništa, ako to čovjek ne učini smislenim i ne pusti da postane sadržajna zbiljnost; *živi* pak duh diše gdje god hoće, tj. gdje još ostaje slobodan i moguć; kad se ozbilji, on je utvrđen.

U *Duhovnoj situaciji vremena* (1931, 1960.) Jaspers povlači facit: »što se zbilja ima dogoditi, ne treba mijenjati samo popravljaj-

njem poznavanja stvari nego odlučujući tek bitkom čovjeka; njegovo unutarne držanje, način na koji je svjestan sebe u svijetu, sadržaj onoga što ga zadovoljava, *iskon* jednog što on čini«. Tako nastaje slijedeće: »filozofija egzistencije« u Jaspersovom smislu »jest (doduše) mišljenje koje koristi svo poznavanje stvari, ali prekoračuje, kojim bi čovjek želio postati on sam. Ovo mišljenje ne spoznaje predmete, nego *osvjetljuje i ozbiljuje* u jednom bitak onoga koji tako misli.« (S 145) Znanstveno shvaćanje svijeta i ujedno s njim čitava predmetna orijentacija svijeta pokazuju opet dvostruku stigmu:

1.) Znanstveno istraživanje kao takvo vodi uvijek dalje u horizonte koji se nanovo otvaraju, no ostaje unutar ovisnosti konstitucija koje se daju ili nastaju. Time ovo istraživanje u horizonte zadržava karakter onoga nezaključivog i *sumiranje* njegovih rezultata vodi k jednoj zaokruženoj, zatvorenoj slici svijeta, dakle ne preko okvira subjekt-objekt, ne k jednom posljednjem utemeljujućem.

2.) Iz prakticiranja tih znanosti ne dobiva se ništa o *smislu i vrijednosti* znanosti i znanstvenog postupka, te ništa o posljednjoj ili nekoj uvjetovanoj vrijednosti za tubitak i egzistenciju čovjeka. Znanost pojedinačno iz ovisnosti stvari postavlja ovom *živućem* ciljeve, ali ona ne postavlja cilj *životu*. Ako ona sada ne odgovara na pitanje smisla bitka i egzistencije, ispostavlja se pitanje *njenih* granica uopće i pitanje postoji li druga instanca, koja može prekoračiti takve granice.

Kada Jaspers opredmećujućoj spoznaji odriče možnost proziranja ontološkog karaktera svojih predmetnosti i kritičnosti spram mogućnosti znanja, koje tobože definitivno prisiljava, i kada u njenom pozitivističkom razumijevanju nalazi razlog za to da je njima misao jednoga *mogućeg posljednjeg skretanja nemisao*, onda on ovdje vidi stav između znanosti i neznanosti, to kod njega znači: između istraživanja stvari u području zbiljnosti i samosvjetljenja u uzdizanju k slobodi umijeća da se sam bude, jednu utemeljujuću razliku.

Tako kako sada jedno »bezvezno nizanje proizvoljnih predmeta« još ne čini nikakav univerzitet, nego najviše dopušta nastajanje jedne »robne kuće duha« (Id 74), *tako* bezuspješnost znanstvenog napora tu određuje scijentističku frustraciju, još nije znak za svijest jednog skretanja u smislu pravog »obrtnja mišljenja«.

Znanstvena spoznaja mora biti izvjesna. Ali ona vodi k onoj točki na kojoj njezine granice postaju vidljive na dvostruk način — naime time da ona pozitivno ne dolazi do nekog zaključka zbiljski i time da se ne može sama iskazati u svojoj smislenosti.

Gdje se, recimo, gledano iz »Ideje univerziteta« (Id 1946.) odnosno iz odnosa između *Filozofije i znanosti* (1948.) cilj uvida napora pri sjećanju na »Kozmos znanosti« (Id 196, 94) i podjeli rada na »pomoćne« i »temeljne« znanosti *ne* izgubi iz vida, još uvijek nije dostignuta sloboda mogućnosti jednog znanja u neznanju (W 943).

Iz ovoga za onog tko hoće biti »filozof« slijedi dvoje:

1.) Gdje je vrijednost poznavanja stvari i predanost stvari u orijentaciji svijeta nepouzdana, a orijentacija svijeta sa svoje strane u svakoj formi nudi tek materijal za dotičnu vrstu oslobođenja od principijelnog tvrđenja, tu ne može biti nikakvog zanemarivanja svijeta kao takvog, te nikakvog zaborava svijeta i nijekanje svijeta.

Filozofiranje zahtijeva udio u znanstvenom istraživanju. Jer: iskustvom u orijentaciji svijeta, zaoštrenim u znanstvenoj spoznaji, u metodama znanosti i njihovoj kritičkoj kontroli, stječe se na stvari jedno znanstveno *držanje*, koje je *pretpostavka* za *istinitost* u ostajanju ovdje, pri stvari (E 142): jedna čista *mogućnost!* Filozofiranje zahtijeva svakodnevnu savjesnost vođenja života. To znači: filozofija je načelno slaganje teorije i prakse, teorijske istine u uvidu i praktičnom stajanju u istini. Njemu pripada ozbiljnost odlučujućih zaključaka istodobno kao i *preuzimanje* onoga što je odlučeno, uključujući sve ono što kao »krivnja«, »odgovornost«, »konzekvencija« pripada k onom »uzimanju na sebe«. Facit ovdje: bez znanosti... *istinitost* u filozofiranju više nije moguća. Jaspers zato objašnjava: nezadrživo se ispovijedamo modernoj znanosti kao *putu* u istinu (W 24). No *istinitost jest* umijeće da se sam bude, jest sloboda kao mogućnost, suprotnost razumljivosti samoj po sebi.

2.) Znanost i izazov koji predstavlja za pojedinca postizanje jedne zbiljski znanstvene pozicije, iskazuje se kao put k pravom »neznanju« na granici spoznaje. Već u *Psihologiji svjetonazora* Jaspers označava ove »granične situacije« (Ps 229. i dalje), situacijske povode prilika pri kojima čovjek gubi svaki površni oslonac na nešto znanstveno spoznato kao da je to nedvojbeno i bezuvjetno.

U prilikama borbe, brige, krivnje, tjeskobe, žalosti, smrti i slučajaja pokazuje se gdje leži vlastito umijeće bitka pojedinca, pokazuje se bit čovjeka u svojoj uvijek ponavljanoj slobodi kao mogućnosti, deiktičko-apodiktički. Čitanje nečega kao »šifre« transcendentije označava već probijanje kroz puki bitak (Ch 15): *vidjeti* (moći vidjeti) granične situacije kao »šifre« znači postajati slobodnim k vlastitoj mogućnosti. Gdje *takvo* probijanje *ne* (ili sve rjeđe) slijedi, vrijeme u kojem je to slučaj, jest vrijeme katastrofalnog događanja siromaštva duha, ljudskosti, ljubavi i stvaralačke snage« (G 127).

Polazeći od orijentacije svijeta, mi »ne razmišljamo samo nad svijetom, nego i o tome kako je on shvaćen i zdvajamo nad istinom svakog shvaćanja« (S 5/6). No upravo time »stojimo u jednom kretanju koje kao promjena znanja iznuda je promjenu tubitka, a kao promjena tubitka opet promjenu znajuće svijesti« (S 6). Istodobno s tim nastaje jedna sve oštrija svijest krize, koju Jaspers u *Duhovnoj situaciji vremena* ovako opisuje: »Sve zakazuje, nema ničega što ne bi bilo dostojno dovesti u pitanje, ništa se ne očuva... to je beskonačni vrtlog koji ima svoje postojanje u naizmjeničnom varanju, međusobnom, i varanju samoga sebe ide-

ologijom« (S 15). To je vrtlog nezaustavljivog savladavanja i proizvođenja, gubljenja i dobivanja« (S 6).

»Kako se čovjek . . . odatle uzdiže, jest — za Jaspersa — temeljno pitanje sadašnje situacije« (S 6).

Taj vrtlog, ta »vrtoglavica slobode« (vertigo, ne fraus) kojoj Jaspers dolazi na trag, leži u slijedećem: »Čovjek danas *ne* postaje već oblikovan prisvajajući što mu kao bitak dolazi u susret iz tradicije njegovog svijeta. Samo *njoj* predan postaje *rastresen*. On je u jednom novom smislu postavljen na sebe kao pojedinac: mora pomoći sebi samom, kad više nije slobodan prisvajanjem supstancije koja sve prožima, nego slobodan u prazninu onoga ništa. Ako se transcendencija sakrije, onda čovjek može samo k *njoj* doći kroz sebe sama« (S 131): to se ne tiče mogućih zbiljnosti, nego zbiljnosti onog uvijek mogućeg umijeća ostajanja.

Kroz sebe samog je pak čovjek samo u *određenju* svog činjenja, a autonomiji. Samo ondje otkriva se njegov bitak čovjeka, u metafizici koja počiva na jednom, kantovski rečeno, primatu praktičkog uma, na određenju njegovih mogućnosti iz slobode kao zbiljnosti.

Kada metafizika po Jaspersu više nije moguća »prema vrsti znanstvenog znanja«, kad ona mora »biti odlučno uhvaćena u jednom sasvim drugom smislu« (S 147), još je uvijek moguća »ideja slobode u shvaćanju metafizičkih sadržaja« (S 148).

Ovdje se držimo jednog kataloga stavova (naizgled ponajprije enigmatskih). Oni glase:

1.) »Jednom filozofijskom temeljnom operacijom moramo se vinuti iz vezanosti za objekte u ono obuhvatno« (VuW 23).

2.) Tu se stvara jedna »filozofija bitka čovjeka, koja opet nadilazi čovjeka« (S 135).

3.) Upravo kad i jer se čovjek »u svom spoznavanju još ne nalazi spoznat i onda se filozofijsko spoznavanje utapa u svoj filozofirajući proces, ono se još jednom prelama, ovaj put kroz sebe« (S 134).

4.) Ako se čovjeka ne spozna više nego bitak koji on jest, dovedi ga se u kolebanje apsolutne mogućnosti. U *njoj* on iskušava apel na svoju slobodu, iz koje tek kroz sebe postaje što može biti, ali nije već« (S 133).

5) Svaki pojedinac »kao sloboda« poziva bitak kao svoju »skrivenu transcendenciju« (S 133).

6.) Iskustvo skretanja unutar svijeta u graničnim situacijama (slučaj, strah, krivnja, smrt) nepredvidivo, Jaspersova transcendencija prebacuje preko sebe na transcendenciju bezuvjetnog bitka, koji se iskazuje u »šiframa« (Ch 7, 8).

Tumačenje »šifri« opet je u *svakom* trenutku nužno, jer se čovjek u svojem ponašanju uvijek ovako ili onako određuje i uređuje. Čovjekova egzistencija je na kraju filozofska egzistencija, a filozofska egzistencija je odlučujuća egzistencija za koju sloboda

postoji kao *mogućnost* koja treba vođenje. Kod Kanta vođenje slijedi iz maksima, na osnovi zahtjeva da bi one trebale vrijediti kao opći zakoni i ako iz u stanovito vrijeme promjenljivih historijskih situacija pojedinci moraju zaključiti da su one u toj vrijednosti autonomne, svejedno ostaju općevažeće. Kod Jaspersa pojedinca vodi »filozofijska vjera«, ona je »život iz onoga obuhvatnog«, ona je akt »u kojem transcencija u svojoj zbiljnosti postaje svjesna« (Ph Gl 20). Tko je kantovski uman, traži ono opće, koje si čini zakonom, tko je jaspersovski uman, pušta da mu se to da i da se, kolebajući se, udalji. U svemu tome »ostaje odvažnost radikalne otvorenosti« (Ph Gl 16). A »oslonac u filozofiranju znači samo podsjetiti se, udisati u živom predočavanju onoga obuhvatnog, dobiti sebe u poklanjanju samom sebi« (Ph Gl 23). To podsjećanje je podsjećanje na uvijek novu slobodu kao mogućnost, jest mogućnost kao forma bitka. Povijesna situacija u koju je pojedinac uvijek iznova stavljen i koja ga drži zarobljenog, drži filozofiranje i u hodu u svom nastavljenom transcendiranju. Autonomija pri zauzimanju stava je sloboda kao mogućnost; u tome s normama koje nisu od ovog svijeta i s time spojena transcencija: sloboda kao mogućnost pokazuje — kantovski rečeno — primat praktičkog uma. Ovo se tiče izvršenja transcendiranja (Ph 35); nije omogućenje slobode početak i iskon, nego sloboda kao mogućnost omogućenja.

Jaspersov je napor da se pokaže filozofiranje kao mišljenje iz iskona. Ovom *mišljenju* ne izmiče nitko jer svatko mora nekako postupati i na kraju sebe odrediti u tom postupanju. A ne izmiče mu nitko i zbog toga što je filozofija »čin koji djeluje na unutrašnjost čovjeka, koji ne može *znati* svoj posljednji smisao« (V 26). Jer »filozofija je kao mišljenje u svako vrijeme ujedno ona svijest bitka koja se hoće za *taj* trenutak, koja zna da u svojoj oslovljenosti ne bi imala nikakvo trajno postojanje kao nešto *ravnodušno*« (V 26). Tako ostaje pri tom: sloboda kao mogućnost slijedi iz zbiljnosti kao umijeća mogućeg bitka, a »*čovjek*« je zacijelo tko živi u sjećanju na to. Ili: ako *jest* sloboda, više nije *čista* mogućnost — analogno Schillerovom stavu: »Govori li duša, govori, ah, već duša ne govori više.«

Usprkos tome: Jaspers se sasvim orijentirao na Kanta:

1.) On je »transcendiranje k bespredmetnom« (u transcendentalnoj metodi) nazvao »čudesno osvjetljenje« (Ph 35).

2.) Preuzeo je vraćanje na uvjete mogućnosti kao vraćanje na izvršenje transcendiranja (Ph 35).

3.) Za svoj postupak priključio se nauku antinomija da bi pokazao »dijalektiku u svakoj istraženoj duhovnoj zbiljnosti« (Ph 88).

4.) S Kantom je za ishodište uzeo »ideju uma«, koja »upravlja pri znanstvenim istraživanjima, ali sama ne postaje predmet, nego, kako postane predmetom, dospijeva u nerazrješive antinomije, koje samu ideju puštaju da iščezne« (Ch 8) i tako je ostao kod filozofiranja i učenja filozofiranja, tj. i njegova »filozofija« nije filozofija.

Što spoznajemo, spoznajemo u znanostima i to spoznajemo kategorijama razuma; granice, koje kao granice uvijek već pokazu-

ju preko sebe, dodiruju preko uma idejama. Postanemo li svjesni ovih granica — granica spoznavanja, činjenja, htijenja — postajemo »slobodni od apsolutizacije« (Ch 9). Ovo oslobođenje je »jednostavna negacija prethodne apsolutizacije znanja i činjenja« (Ch 9), mnogostrukih ideoloških kućišta.

U »filozofirajućem bitku čovjeka« otkrivaju se granice konačnosti, tj. leži u znanosti kao »bit neusavršivost« (MW 76), a jedna »filozofija onoga nesavršenog«⁷⁰ vodi indirektno do biti čovjeka; u umnom pak prisjećanju čovjek pronalazi odgovor na pitanje kako bi trebao živjeti. On ga uvijek nalazi za sebe samog i ne može »postati fiksiran« kao »određujući sadržaj« (E 142). Time u igru dolazi isto i »svakodnevna savjesnost vođenja života« kao i »ozbiljnost odlučujućih zaključaka« i »preuzimanje« iskušenog, odnosno učinjenog.

I ako Jaspersova pravila glase: odlučno prionuti, ne jurnuti — ispitati i korigirati — ništa ne činiti proizvoljno ili slučajno, nego se s odmjerenošću zalagati za nešto, onda je ovdje postojanje samostalnim pretpostavka ili uvjet. O uvjetima mogućnosti radi se dakle i ovdje.

* * *

Putokaz nude tri kantovska zahtjeva:

Samomišljenje, na mjestu svakoga drugog mišljenja misliti jednoglasno sa sobom samim (E 143). To su zadaci koji su čovjeku postavljeni i savladavanjem kojih on sam postaje »čovjek«, tj. omogućuje se.

Samomišljenje uspijeva na foliji povjerenja u samomišljenje i u samomišljenje koje su drugi stvorili i stvaraju. K istini u samomišljenju dopijeva pojedinac, kada se potruđi, ćudoredno-opće, to znači misliti također i upravo na mjestu svakoga drugog, gdje se radi o vlastitom umijeću bitka. »Zahtjev« da se misli »jednoglasno sa samim sobom« traži da se postane jednoglasan sa sobom u mišljenju i postupanju i da se u tome očuva. A to znači prisvojiti samog sebe.

Um koji se kantovski tako pounutruje nepersonalan je (MW 66). On zapravo postaje »ljudski svojim kretanjem u vremenu«, u sebi jednoglasnim očuvanjem »u povijesnoj situaciji«, »zamahom u solidarnost među ljudima«, »borbom za pravednost« koju vode veliki i mali (bez koje države ostaju latrocinia), »otvorenosću koja u granicama vidi svoju vlastitu skučenost i konačno »odvažnošću da se eksponira« ili »ulaganjem« u oduvijek vlastitu zbiljnost kojom treba ovladati.

U znanosti je, tako Jaspers hoće pokazati, izvanredni prethodni »fragment više« nego svako ipak samo prividno *dovršenje*« (MW 76); u filozofijskoj zbiljnosti radi se o tome da se »vidi u iskon onog ljudski mogućeg« (MW 77). Ovdje se dakle na kraju radi o

[10] usp. Emanuel Lasker, *Die Philosophie des Unvollendbar*, Leipzig 1919, str. 610.

uvjetima, mogućnosti i to tako da »u vremenskoj pojavi« toga bude vidljivo što bi čovjek bio: sloboda kao mogućnost, zbiljnost onoga mogućeg.

Prijevod s njemačkog: Jasenka Kekić

Sažetak

Gerhard Funke / Sloboda kao mogućnost

S Jaspersovom osnovnom temom slobode kao mogućnosti u pitanju je čovjek, koji stoji u »proizvođenju samoga sebe iz iskona misaonih mogućnosti« »da bi mogao zamijetiti bitak u tubitku«. Mogućnost je otvorenost i nabačaj-koji-ostaje-slobodan, ona znači biti-u-kolebanju-mišljenja u pogledu na metodičko zamjećivanje apsolutnog bitka i nije duhovni posjed u smislu nečeg faktičnog. Faktičnost, i ona koja pripada tubitku, time samo upućuje na nešto iznad sebe te filozofijskoj obradi postaje dostupna samo zato što uz nju stoji jedan momenat nerazumljivosti. Puka opredmećujuća svijest, uobličena u znanostima, još nije filozofija. U skladu s ovim filozofija dakle nije znanost među znanostima.

Poziv na obraćenje iz dogmatike objektivnosti — ciljajući na revoluciju mišljenja praktičkog uma — ujedno je i poziv na slobodniju samoodluku, koja se, upravo stoga što u njoj svatko treba za sebe postati netko, ne slaže s tim da se drugima nameće vrijednosne sudove i odluke. Ovaj stav, koji sadržaje predmetne svijesti nadilazi u jednoj metafizičkoj slici svijeta, jest entuzijastički stav, kojem sadržaji nisu tema kao takvi, nego u svom deiktičkom karakteru. U entuzijastičkom stavu, daleko od sljepila, fanatizma i zahtijevanja apsolutnosti, nastaje jedna promišljena filozofijska vjera, u kojoj čovjekovo znanje doduše nije ravnodušno, no u kojoj ono ipak ne može imati status iscrpnog poimanja. Time se pogled proširuje na ono što kao upravo ono nepredmetno tek omogućuje ono znatljivo zbiljsko. Čovjek takve nepredmetne vrste u svojoj je slobodi kao mogućnost. No sve ako je i nepredmetna, takva mogućnost treba biti u smislu megarskog shvaćanja mogućnosti, ipak realna mogućnost, tj. dostatni razlog nečeg zbiljskog, dakle više od puke neopozive mogućnosti mišljenja. Već i naivna svijest pretpostavlja slobodu, kada sebi i drugima postavlja zahtjeve i kada i na sebe i na druge gleda kao na odlučujuće, koji snose odgovornost.

Koncepti slobode kod recimo Mirandolle ili Sartrea orijentirani su, dok snažno akcentuiraju pozitivne okvirne uvjete slobode, prije na zbiljskog čovjeka; manje dakle na ono u čemu je čovjek više no što o sebi može znati. U potpunom, apsolutno postavljenom opredmećenju, uzimaju čovjeka marksizam, rasna teorija i psihoanaliza te time uništavaju ono što bi mu po Jaspersu imalo biti bezuvjetna vrijednost. Jaspersovoj filozofiji, koja time nije zaboravljanje svijeta, važno je znanje čovjeka o sebi kao tubitku, no kao

sredstvo. Najposlije, kako se ono ne može iskazati kroz sebe samo, to zahtijeva uspon u nešto obuhvatnije. U tome čovjek ima svoje vodstvo.

S konceptom autonomije koja dotiče svu predmetnost, tj. konceptom slobode kao mogućnosti, Jaspers nije daleko od kantijanskog shvaćanja uma koji ne može sam sebi postati predmetom.

Zusammenfassung

Gerhard Funke / Freiheit als Möglichkeit

Mit dem Jaspersschen Grundthema der Freiheit als Möglichkeit ist der Mensch in Rede, der im »Sichselbsthervorbringen aus dem Ursprung der gedanklichen Möglichkeiten« steht, »um des Seins im Dasein inne werden zu können« (VE 27). Möglichkeit ist Offenheit und frei-bleibendes-Entwerfen, ist In-der-Schwebe-sein-des-Denkens in Hinsicht auf das methodische Innewerden absoluten Seins und ist nicht geistiger Besitzstand im Sinne eines Faktischen. Faktizität, auch solche geistigen Daseins, weist über sich selbst nur dadurch hinaus und wird nur deshalb philosophischer Behandlung zugänglich, weil ihr ein Moment der Unverstehbarkeit anhängt. Ein bloß vergegenständlichendes Bewusstsein, ausgeprägt in den Wissenschaften, ist noch nicht Philosophie. Entsprechend ist Philosophie also nicht Wissenschaft unter Wissenschaften.

Der Aufruf zur Umkehr aus der Dogmatik der Objektivitäten — auf eine Revolution der Denkungsart praktischer Vernunft zielend — ist zugleich Aufruf an die freie Selbstentscheidung, die, eben weil darin jeder selbst für sich Einer werden soll, sich nicht damit verträgt, anderen Werturteile und Entscheidungen aufzudrängen. Die die Gehalte des Gegenstandsbewußtseins auf ein metaphysisches Weltbild hin übersteigende Einstellung ist die enthusiastische, der Gehalte nicht als solche, sondern in ihrem deiktischen Charakter Thema sind. In enthusiastischer Einstellung, weit entfernt von Blindheit, Fanatismus und Absolutheitsansprüchen, entsteht ein bedachter philosophischer Glaube, worin dem Menschen Wissen nicht gleichgültig ist, worin dieses aber nicht den Status erschöpfenden Begreifens haben kann. Damit erweitert sich der Blick auf das hin, was als das Ungegenständliche schlechthin jenes wißbar Wirkliche erst ermöglicht. Der Mensch ist von solch ungegenständlicher Art in seiner Freiheit als Möglichkeit. Doch wenn auch ungegenständlich, so soll solche Möglichkeit im Sinne des megarischen Möglichkeitsbegriffs doch Realmöglichkeit, d. h. zureichender Grund eines Wirklichen, mehr also als bloß widerspruchsfreie Denkmöglichkeit sein. Schon das naive Bewußtsein setzt Freiheit voraus, wenn es sich und andere unter Ansprüche stellt und wenn es sich und andere als Entscheidende ansieht, die Verantwortung tragen.

Die Freiheitskonzepte etwa von Mirandola oder von Sartre sind, indem sie die positiven Rahmenbedingungen der Freiheit stark akzentuieren, eher am wirklichen Menschen orientiert, weniger al-

so an dem, worin der Mensch mehr ist, als er von sich wissen kann. In vollständiger, absolut gesetzter Vergegenständlichung nehmen Marxismus, Rassistheorie und Psychoanalyse den Menschen und vernichten damit, was ihm nach Jaspers unbedingten Wert zu haben hätte. Der Jaspersschen Philosophie, die damit nicht Weltvergessenheit ist, ist das Wissen des Menschen über sich als Dasein wichtig, doch als Mittel. Letztlich, da es sich durch sich selbst nicht ausweisen kann, erfordert es den Überstieg in ein Umgreifendes. Daran hat der Mensch seine Führung.

Mit dem Konzept einer alle Gegenständlichkeit abstreifenden Autonomie, d. h. mit dem der Freiheit als Möglichkeit, ist Jaspers nicht weit entfernt von der kantischen Auffassung einer Vernunft, die sich nicht selbst Gegenstand werden kann.