

SVEUČILIŠTE J. J. STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU
KATEDRA FILOZOFIJE

SKRIPTA IZ POVIJESTI SUVREMENE FILOZOFIJE

Skripta je složena za isključivu upotrebu studenata KBF Đakovo ak. god.
2010./2011.

Kao priručno sredstvo za predavanje i pripremu ispita priredio:
Stjepan Radić, prof.

UVOD U POVIJEST SUVREMENE FILOZOFIJE

Opće društveno-političko stanje Kada se promotri filozofija 19. i 20. st-a, onda se može ustvrditi da je to stoljeće velikih promjena, revolucija i ratova. Isto tako vrijeme je to kada se formiraju nacionalne države, posebice u Europi. Poznata revolucija iz 1848. doprinosi upravo u buđenju i formiranju nacionalne svijesti, a time i stvaranju već novih nacionalnih država. Sada više jednostavno nema velikih carstava i kraljevina, s jedne ali niti kneževina s druge strane već se stvaraju moderne nacionalne države u suvremenom političkom smislu: Njemačka, Italija, Francuska... Kneževine se dakle udružuju ali ne u velika carstva već države kakve imamo danas. Jedan od najočitijih primjera upravo tog gibanja jest njemački političar i vođa Otto von Bismarck (1815-1898). Jasno, mnogi se pitaju da li je on više zaslužan za ujedinjenje Njemačke (kakvu sada poznajemo) ili pak proširenje Pruske. Bilo kako bilo on je u ovom slučaju pokazatelj društveno povijesnih gibanja u Njemačkoj. Osim njega, tu je dakako za spomenuti i talijanski vođa Giuseppe Garibaldi (1807-1882). Osim što je poznat po tome da je ujedinio pojedine talijanske državnice i kneževine, te da je ratovao s Austrijom za oslobođenje Italije (i današnji problem Južni Tirol), Garibaldi je srušio papinsku državu, ili bolje ukinuo papinsku vlast nad talijanskim kneževstvima.

Sva su ova gibanja imala utjecaj odn. odjeka i na mentalitet ondašnjeg pojedinca, bio on filozof, književnik, umjetnik ili pak znanstvenik. Ono što je primjetno u 19. St. jest činjenica, da se više ne stvaraju veliki sustavi i zaokružene slike svijeta po uzoru na velike fil. sisteme. Za primjer mogu poslužiti humanizam i renesansa, njem. klasični idealizam, ili pak francuski prosvjetitelj (enciklopedisti). Istraživanje se svodi usko područje i na osnovu toga razvijaju se novi sistemi. U tom se smislu ta dinamika reflektira i na književnost, filozofiju te literaturu općenito. Upravo književnost, a uz nju i glazba, tako igra veliku ulogu tako da imamo velika gibanja poput Romanticizma, a koje je, dakako, ostavilo velikog traga i na filozofiju odnosno pogled na svijet i čovjeka.

Posebna je priča s industrijalizacijom. Industrija kao takova sve više uzima maha, tako da se sada već može govoriti o izvjesnom robovanju čovjeka tehnici i stroju. Posebno je to vidljivo u zapadnim zemljama Europe ali i Amerike. Problematika je bila ta, da su ljudi, žene i djeca radili i po 13 – 14. sati na dan, a što je ostavljalo velike posljedice na pojedince. U tom smislu javljaju se radnički pokreti i, što je posebno važno, sindikati a što će samo predstavljati uvertiru u razvoj političkih stranaka i demokracije kao takove. S industrijalizacijom je došao također smjer u filozofiji koji se naziva *pozitivizam*¹, a koji za sigurno i

¹ POZITIVIZAM – smjer u filozofiji koji tvrdi da je istinito samo ono što je činjenično provjerljivo. Činjenica kao takova (bilo u logičko-analitičkom ili pak empirijskom pogledu) biva apsolutni uvjet istine.

istinито prihvaća samo ono što se daje utemeljiti na činjenicama. Takav radikalni pristup stvarnosti imao je za posljedicu negiranje i zapostavljanje svega što je duhovnog karaktera, pretpostavljajući pri tome ne samo religiju njoj pripadajućoj vjeri, već i razne druge discipline koje se specifično tiču ljudskog duha – književnost, umjetnost itd... U tom smislu i takav pristup kod same Crkve izazvao je *antimodernističko gibanje*. Jasno, odgovor Crkve u tom smislu nije bio uvijek najsretniji, međutim pozitivizam je svojim postavkama stavljao radikalno u pitanje osnove vjere (postojanje Boga, uskrsnuće itd...). Izazovnost pozitivizma bila je ta što se pozitivističko gledanje na stvarnost, na idealan način uklopilo u metode prirodnih i tehničkih znanosti. Posebnu pozornost ovdje možemo skrenuti na *Teoriju evolucije* i poglavito na njezine najradikalnije zastupnike poput Herberta Spencera i Ernst-a Haeckela. U svom žaru i zauzetosti prema prirodnim i tehničkim znanostima, Haeckel je npr. doslovno mrzio filozofiju, književnost, teologiju te ostale njima srodne znanosti, smatrajući da one ne doprinose nikakvom novom viđenju stvarnosti, nego štoviše bijeg od te iste stvarnosti. S druge strane pak, ide se u drugu krajnost pa se javljaju različiti pokreti utemeljeni na kranjem pijetizmu, duhovnosti itd., a u misli i literaturi dolazi do već spomenutog romanticizma. Romantičarske su ideje u tom smislu očita reakcija, Među najistaknutijim romantičarima tog vremena možemo istaknuti Friedricha Schiller-a, Johan Wolfgang von Goethe-a, Richarda Wagnera itd...

Osim već spomenute biologije, i s njom povezane evolucije, na misaone tijekomove 19. st.-a, i početka 20. st.-a, bitno su utjecale znanosti fizike, kemije te psihologije. Otkrića koja su se dogodila u prvoj polovici 20-st. ovdje su posebno važna: Kvantna teorija Max Plank-a i Teorija relativnosti Alberta Einstein-a. I jedna i druga dogodile su se u prvih 20-tak, godina XX. St. Novije su fizikalne postavke radikalno dovodile u pitanje stare klasične, ali su sobom nosila i nova otvorena (filozofska pitanja) dokle seže i kako tj. čime se materija može odrediti. Na suvremenu filozofiju je tako, osim ovog općenitog stanja, na poseban način utjecala znanost fizike. Značajan se obrat dogodio u fizici posebno utemeljenjem kvantne teorije Max Planck-a, a onda i teorije relativnosti Alberta Einsteina-a. Znanost je dobila novi zadatak: Istraživati samo i čisto mehaničke odnose u prirodi. Dolazi se do prihvaćanja strogog determinizma, a što će tako ostaviti posljedice i na filozofiju.

Osim fizike značajan utjecaj izvršila je i biologija na filozofiju. Istraživajući život došlo se do problema kako sam život tumačiti, da li kao metafizičku ili puku fizičku kategoriju. Raste također sve više zanimanje i za područje genetike. I još je jedna znanost za spomenuti: psihologija. Ono što je prije bilo isključivo pravo filozofije u istraživanju ljudske spoznaje, ali i pojma etike, sada polagano preuzima psihologija. Savjest se tako neće više (samo) tumačiti kao temeljni uvid u moralno dobro ili zlo (fil. definicija) već i kao sublimacija našeg podsvjesnog ja od strane nekog (fiktivnog) nad ja. Savjest stoga, neće više imati

tako čvrstu supstanciju kao nešto što sigurno i realno postoji, već kao puki sklop različitih okolnosti – psihološko-društveno-religioznih.

Suvremena filozofija tako proučava filozofiju nakon Hegela pa sve do danas. U tom smislu, istu se može promatrati u njena četiri bitna dijela, odnosno faze: **1. Faza** – obilježava filozofiju nakon Hegela a što uključuje svojevrsnu želju za odmakom od idealističke i strogo metafizičke misli odnosno filozofije. U tom smislu Danilo Pejović dobro ukazuje da središnje pitanje mišljenja više ne glasi: što je istina svijeta čiji se smisao ogleda u metafizici, nego u čemu je njegova neistina, što dovodi do raspada metafizike. Tu je upravo dimenziju filozofije u smislu *krize, propasti i nihilizma* najviše obilježio filozof Friedrich Nietzsche. Filozofija sebi više ne zadaje tako velike zadaće kao što je to bio slučaj s njemačkim klasičnim idealizmom, a koji je svoj vrhunac dosegao u već spomenutom Hegelu. Od nje se sada traži (Nietzsche) da bude puno poniznija i da nas obrani tj. sačuva od lažnih obećanja o potpunoj spoznaji istine, dobra, lijepoga, pravednog. U tom smislu se dakle treba promatrati i Nihilizam. Ne tek u čisto psihološkom kontekstu osobnog i društvenog otuđenja i besmisla, već u činjenici odustajanja od svega konačnog i dovršenog a što je za posljedicu imalo svojevrsnu razgradnju da ne kažemo rušenje (F. Nietzsche). Osim Nietzschea tu je i čitav niz drugih filozofa koji dolaze nakon Hegela, a koji su većinom obilježeni kao lijevi Hegelijanci.

2. Faza – predstavlja onu filozofiju mišljenja i uopće gledanja na svijet i stvarnost kakvu su primjerice ponudili filozofi poput Max Schelera, Georga Simela, Arthur Schopenhauera. Svi su se ti filozofi manje-više bavili pitanjima čovjekova života i opstanka, odnosno promovirali svojevrsnu filozofiju života. Filozofija je predstavljala zadaću od iznalaženju načina dobrog (ne u etičkom smislu) življenja. Svi počinju (po uzoru na Edmunda Husserla) od fenomena kakav im se predstavlja – u ovom slučaju je to život čovjeka. Scheler je fenomenološko istraživanje obogatio otkrićem emocionalne i uopće porivne sfere u čovjeku, te na tim temeljima izgradio sociologiju znanja i filozofsku antropologiju. Hartmann je ponovno uveo u filozofsku problematiku problem uma te je pokušao nadvladati ponor subjekt-objekt. U tom je smislu Hartmann zastupao inačicu realizma, a čiji izričaj možemo zamijetiti i u etici.

3. Faza – suvremene filozofije nastupa kao filozofija egzistencije, što je u raznim varijantama zastupaju Sartre, Jaspers a prije njih i Kierkegaard, te svi ostali filozofi koji su se bitno bavili problemom egzistencije uopće. Za razliku od čiste filozofske antropologije, pa i fenomenološkog pristupa, ove filozofije – kako to ističe Pejović – polaze od posebnog načina bitka čovjeka u svijetu kao egzistencije, te ga izričito problematiziraju kao ključ za razumijevanje svakog bića i pristup bitku uopće. U tom smislu, čovjek se u ovoj filozofiji gledao kao onaj koji je bačen u svijet egzistencije (bačen jer našu egzistenciju niti smo tražili niti birali) te se u tom snalaženju često osjeća depersonaliziranim,

otuđenim, stranim. Upravo tu dimenziju čovjekova konkretnog postojanja ova filozofija uzima kao centralni pojam svojeg razmatranja.

4. Faza – se nadovezuje na treću i to njemačkim filozofom Martinom Heideggerom, kojeg se po mnogo-čemu može promatrati kao jedinstvenog filozofa. On svoje razmišljanje temelji istina na problemu egzistencije kao nabačaja, ali pojam egzistencije proširuje ili bolje s pojmovima bitka, povijesti, postojanja, pitajući se pri tome o biti samog bitka. Tako jedno od temeljnih pitanja je pitanje o bitku, a što nužno, prema Heideggeru ukazuje na krizu, odnosno svojevrzni kraj. Za njega će to biti kraj filozofije (kakvu smo poznavali) te u tom smislu on postavlja novu zadaću mišljenja: misliti bitak u njegovom totalitetu. Poanta je, dakle, ta da je danas gotovo nemoguće omeđiti granice znanosti, umjetnosti i filozofije – one prelaze jedna u drugu, ne gubeći svoju autonomiju.

Budući da smo suvremenu filozofiju zapada odredili u njenom vremenskom roku unutar 19. i 20. St-a, odnosno ono vremensko razdoblje koje započinje nakon Hegela i traje sve do danas, samim time ćemo se kronološki ograničiti na filozofiju i filozofe tog razdoblja. Upravo različito i u pojedinim slučajevima polarizirajuće tumačenje Hegela, dovelo je raznih smjerova u filozofiji. Kada se radi o ovom pojmu polarizirajućeg tumačenja Hegela, onda pod tim podrazumijevamo Hegelov pogleda na religiju, a koji je upravo i izazvao najviše problema. Tako su jedni u Hegelu vidjeli konzervativno teističkog mislioca (apsolutni duh u svoj razvoju – desnohegelijanci). Takvu interpretaciju Hegela podržavali su posebno katolički teolozi tübingske škole. Drugi su pak u Hegelu prepoznavali panteistu, pa su, samim time, drugačije razumijevali i njegovu filozofiju. Hegel, je tako, po njima smatrao da je religija dokinuta u filozofiji. Upravo o ovome je Hegel i govorio te je i izjavio da je pravi bitak religije upravo u filozofiji. Znači li to onda nepotrebitost i suvišnost same religije, kod Hegela, ostaje ipak pitanje. Sve u svemu, to je dovelo do toga da smo imali tzv. lijevohegelijance (B. Bauer, D.F. Strauss, L. Feuerbach, A. Ruge, K. Marx, F. Engels, M. Stirner) te desnohegelijance poput G. Gabler, H. F. Hinrichs, K. F. Goeschel). Ovi desnohegelijanci su ipak manje poznati nego ovi lijevohegelijanci. Ovi ljevičari su radikalno poistovjetili hegelovski duh i prirodu, tako da su razvili naglašeni materijalizam.

LUDWIG FEUERBACH I NJEGOVA FILOZOFIJA (1804-1872)

Rođen je u godini Kantove smrti u južnoj Njemačkoj Landshut. Proistječe iz njemačke građanske obitelji gdje je bio odgojen u liberalnom duhu. Otac mu je bio sveučilišni profesor te je postao zaslužan za liberalnu reorganizaciju kaznenog prava u Bavorskoj državi. Studira protestantsku teologiju – oduševljen je Hegelom. Pohađa također i Schleiermachova predavanja. U gradu Erlangen

doktorira. Ovaj grad je bio poznat po tome što se u njemu posebno cijenio pristup prirodnim znanostima. Svojim prvim djelom tako *Misli o smrti i besmrtnosti* u kojem iznosi svoje prilično radikalne i materijalizirane ideje, izaziva mnoge te postaje diskutabilan. Djelo je bilo zabranjeno. Na tragu tog djela godine 1841. objavljuje svoje epohalno djelo *Bit kršćanstva*. I sljedeće djelo *Bit religije* (1845) i *Predavanja o biti religije* (1851) očituju njegovu posvemašnji zazor od religije i sve što je njoj slično. Upravo radi te kritike hvali ga i sam Karl Marx, smatrajući da je s njim kritika religije, a to znači njeno razotkrivanje doživjelo svoj vrhunac.

Temelj iz kojeg Feuerbach poduzima svoju radikalnu kritiku religije jest *dubinsko-psihologijski*. Dakle, ne tek psihološki u smislu osjećaja (iako i to nije u potpunosti isključeno) već više u smislu dubinske-psihologije i njegovih izvornih stremljenja. U tom smislu Feuerbach se ovdje indirektno oslanja na pojam **podsvijesti**. Dakle, polazeći od čovjekove podsvjesne strukture (dubinski osjećaji, stremljenja, nadanja, nad-aj), a što uz razum čine bit čovjekove strukture, Feuerbach pokušava protumačiti i osnovu religije i tako je zapravo *raskrinkati*. I više je nego očito da razum s religijom nema ništa. Polazeći već od zdravog razuma, a to znači svakog čovjeka koji se služi razumom, možemo primijetiti, prema Feuerbachu - da se isti u krajnjem tumačenju i opravdavanju vlastite religioznosti neće oslanjati i u konačnici pozivati na razum, nego upravo na ovu drugotnu dimenziju svoje osobnosti. U tom smislu i drugi važan pojam (osim podsvjesnog) koji u F.-ovoj kritici religije dolazi do izražaja jest **egoizam**. **Čovjek je religiozan zato što je u osnovi egoističan, a taj se egoizam svakodnevno očituje u težnji za srećom.** Težnja za srećom jest podsvjesna i nekontrolirana. Konac i krajnja svrha svih težnji za srećom jest u besmrtnosti. U tom smislu i vrlo zanimljivo mnogi će psihoanalitičari na čelu s Freudom ustvrditi, da „čovjek u osnovi tj. u podsvijesti *ne vjeruje* da će umrijeti“. No vratimo se na Feuerbacha i njegovo viđenje religije u povezanosti sa srećom: On ovdje kaže: „Čovjek ne vjeruje Bogu zato što ima tek neke fantazije i osjećaje, nego zato što u njemu postoji nagon za srećom... Sreću čovjek zadobiva ostvarenjem različitih ideala – koji su u načelu nedostižni. Zbog toga čovjek se bi postavlja različite idole, ne bi li dostigao kako ovaj vid svakodnevne sreće tako i one konačne. Tako, kao što su različite sreće, tako su različiti i bogovi.“ Pojedini idoli čovjeka, dakle, drže u vjeri da je ipak moguće ostvariti ova sretna stanja, prilikom čega je glavni idol Bog koji mu daje nadu u vječnu sreću. Tako kao što je stvorio ove pojedine, sitne idole, tako čovjek stvara idole poput kršćanskog ili pak nekog drugog Boga.

Osnovna Feuerbachova teza jest, da nije Bog stvorio čovjeka nego čovjek Boga. Ono što je Freud učini na razini psihoanalize (čovjekove projekcije) Feuerbach je to isto na razini filozofije i teorije društva. Ne samo pojedinac, već je i društvo samo imalo uvijek potrebu za projekcijom. Teologija je u tom smislu suvišna i treba je zamijeniti antropologijom – razotkriti sve projekcije kao

fiktivne i suvišne. Posebno se okomljuje na monoteističke religije. Upravo je monoteizam za Feuerbacha projekcija čovjekovih svih savršenosti. Naime, politeizam ne pozna onaj vid transcendentalne sfere i pobožanstvenjenja kao što je to slučaj u monoteizmu. Politeizam, štoviše i nije tako „opasan“ kao monoteizam. Čovjekova vlastita projekcija božanstva izražava njegovo otuđenje od njega samog. Zašto je projekcija svih čovjekovih savršenosti? Odgovor: Bog je apsolutno pozitivan, čovjek je apsolutno negativan, upravo u monoteizmu. Čovjek stoga treba doći do spoznaje da je Bog samo ime za njegovu vlastitu (čovjekovu) bit, projiciranu u transcendentnu sferu. Čovjek se u tom smislu samootuđuje. Samootuđenje, znači bježi, izlazi i samog sebe i sferu koja je fiktivna i koja ne postoji. To treba dokinuti, to treba nadvladati. To znači ukinuće religije kod Feuerbacha. Ukinuće religije kod Feuerbacha se događa kroz **obrazovanje i kulturu**. Što je izraženiji ovaj racionalni element u čovjeku (obrazovanje) te što je čovjek više u svijetu (kultura) zaokupljen njegovim usavršavanjem i izgradnjom na svim razinama, to više on ima šanse za vlastitim oslobođenjem i uzdizanjem.

Tako, težište pitanja o religiji tako prema Feuerbachu, treba premjestiti na čovjeka. Ovdje se radi, tako Feuerbach ne o pitanju *postojanja* ili *nepostojanja* Boga, već o postojanju ili ne postojanju čovjeka. Ne radi se, dakle, o pitanju o tome da li je Bog s nama jedno biće ili od nas drugačije, nego o pitanju jesmo li mi ljudi jedni drugima slični ili potpuno različiti. Konačno, ne radi se (i ne smije se raditi o pitanju) kako čovjek pred Bogom nalazi pravednost, već kako on nju nalazi pred čovjekom. Ne dakle kako kruh Gospodnji između sebe uživamo, već da jednostavno, ovdje i sada imamo kruh za svoje vlastito tijelo. Konačno, ne radi se o tome da Bogu damo što je Božje, a Caru što je carevo, već da čovjeku damo ono što je on sam“. (Kleine Weltgeschichte der Philosophie, S. 559.

Feuerbach je tako postavio naznake za vezu ateizma i kasnije ideologije komunizma. Ono, naime, što ponovno treba doći u središte povijesti jest čovjek. Namjesto Boga kao najvišeg principa, sada dolazi čovjek. Politika, tako, Feuerbach treba stoga zamijeniti religiju (suvišno je napominjati da je ideologija komunizma naprosto preuzela sve religijske simbole i prakse, poput partije kao zajednice, pionira, omladinaca..., sklapanje braka civilno, civilno praćenja kod ukopa, a čiji su obredi bitno ostali religijski itd.. itd...).

Općenito se može reći da je Feuerbach bio idejni začetnik totalitarnog sistema komunizma, te da su se na njemu mnogi nadahnjivali poput Karla Marxa i Friedricha Engelsa.

KARL MARX (1818-1883)

Uvodna razmatranja

Rođen u njemačkom gradu Trieru. Imao je prilično bezbrižno djetinstvo te je slično kao i Feurbach živio i odrastao u građanskoj, višoj klasi. Studiji započinje u Bonnu. Ono što ga resi već na početku studijskih dana, jest proleterski i anarhistički način života. Odaje se pijankama i dokoličarenju. Čest je sudionik tučnjava – od jedne od njih mu je čak ostao i ožiljak. Studira također u Köln-u i to filozofiju. Doktorira iz područja grčke filozofije, i to s temom o Demokritu i Epikuru (Važno je upozoriti ovdje na jednu bitnu činjenicu. Upravo je Demokrit bio predstavnik materijalističkog smjera u filozofiji, a koji je negirao svaku transcendenciju, odn. duhovni vid života. Epikur doduše nije bio tako radikaln, ali se Marx njima nadahnjivao kada se radilo o pitanjima iz života i „uživanja“ upravo u životu.) Upoznaje se s Hegelovom filozofijom i tumači je dakako na svoj način. Posebno je tada potpao također pod utjecajem Feuerbacha i to Feuerbachovog tumačenja religije. U tom razdoblju – a to znači kada se profilira kao filozof – počinje hodati po Europi i iznositi svoj program preobrazbe svijeta. Počinje se baviti posebno soc-ekonomskim pitanjima.

Marx je u početku svoje karijere bio novinar. Prvo kao pomoćnik a onda i kao urednik lijevo-građansko-demokratskih novina *Rheinischen Zeitung*. Problematika s kojom se Marx tada susreo jest da su novine bile zabranjivane (zbog svojih slobodnih demokratskih i lijevih ideja) tako da se sam Marx već u ranom stadiju odlučio za emigraciju. Odlazi u Pariz i tamo uređuje list *Deutsch-Französischen Jahrbücher* (Njemačko-francuski godišnjak). U prvom i jedinom svesku Marx objavljuje rad pod naslovom *Kritika Hegelove filozofije prava*. U Parizu upoznaje Friedricha Engelsa. Engels je izvršio velik utjecaj na Marxa, poglavito jer mu je bio podrška u svakom smislu: financijskom, prijateljskom, ideološkom. Zahvaljujući Engelsu, Marx je mogao nastaviti svoj znanstveni rad.

Iz Pariza je Marx otišao za Brüssel gdje zajedno s Engelsom piše jedno kapitalno djelo *Deutsche Ideologie* (1845), *Njemačka Ideologija*. Rad je u svom prvom dijelu sadržavao razmatranja o L. Feuerbachu, a kojeg su i Marx i Engels svesrdno prihvatili poglavito po pitanju njegove kritike religije. Zanimljivost je također ta, da djelo sadrži i jedno poglavlje o Max Stirneru. Stirner je zastupao ekstremni Individualizam, a što Marx i Engels svesrdno kritiziraju. U svojim sljedećim djelima Marx se bavi specifično socijalno-političkim pitanjima. Jedno takvo djelo je i *Das Elend der Philosophie* (1847), *Bijeda filozofije*. Tu se i jedan i drugi snažno uključuju u međunarodnu politiku (jasno pisanom riječju) te počinju isticati ideju u *Savezu svih komunista* (Proleterci svih zemalja ujedinite se). Tu nakanu očituje i njegovo poznato djelo *Kommunistische Manifest* (1848)

(Komunistički manifest). Ovo je djelo uz Kapital, postalo jedno od temeljnih djela marksističkog socijalizma uopće. Sljedeće važno djelo koje je izdao vrativši se u Njemačku jest *Kritik der politischen Ökonomie* (1859), *Kritika političke ekonomije*. Nakon toga izdaje Marx **Das Kapital** (1867), ali tu je završio samo prvi dio, dok je drugi i treći dovršio Engels. U međuvremenu je Marx, točnije 1864 osnivao *Prvu interacionalu*.

Samootuđenje i samorazvitak

Čovjek ne smije biti promatran kao neko apstraktno nego konkretno biće. Konkretno to znači u svojem društvenom okružju i povrh svega kao biće rada. Čovjek je životinja koja se sama producira, kaže Marx. To je zapravo još i Hegel zastupao. Marx uviđa da Hegel rad promatra kao čovjekovu bit. Međutim, pogreška s Hegelom prema Marxu je bila ta što je rad promatrao u jednom idealističkom postavu kojemu se sve pokazuje samo kao samorazvitak ideje. Umjesto toga, Marx želi rad razmatrati kao nešto bitno osjetno-predmetno. U radu čovjek stvara nešto **izvanjsko**, ostvaruje svoje vlastito postojanje.

Iako se to Marx-a ne tiče, odnosno na to se ne osvrće, ovdje je vrlo važno spomenuti egzistencijalno-psihološku dimenziju rada. Čovjek je u radu zadovoljan ne samo zato što zarađuje i nečemu pridonosi, već zato što preko rada ostvaruje smisao svakodnevnog življenja. Problem nezaposlenosti (hrv. primjer) rađa mnogim psihičkim tegobama. No, vratimo se na Marx-a.

Ovo, kod Marx-a spomenuto **izvanjsko** dolazi pred čovjeka ne samo kao nešto samostalno, nego istovremeno, po zakonu stalnog rasta kao sredstvo za neku svrhu, počinje nadvladavati njega samog (tj. vladati njime), a to znači dalje sprečavati ga u ostvarenju njegova istinskog određenja. Ovo se određenje naziva **sloboda**. To znači, dakle, da ovim biva ugrožena sama njegova sloboda. Prije svega pojavkom države ovo dolazi do izražaja, koja sada društvu stoji nasuprot kao samosvrha. A ovo pak dolazi u proturječje prema pravoj ideji ljudske zajednice, u kojoj država ne stoji nasuprot čovjeku kao nešto strano, birokratsko, nego je nešto zajedničko s onim što označavamo Biti-čovjek, Biti-građanin. Upravo to Marx naziva **istinska demokracija**. Istovjetnost koju čovjek pojedinac doživljava s zajednicom u kojoj živi: da je to njegova zajednica, njegovo okrilje nešto za što se on bitno mora založiti, a što mu pak s druge strane daje sigurnost. (Ovdje valja istaći da su se mnoge bivše komunističke države nazivale upravo demokratskima. Primjer istočne Njemačke: DDR Deutsche demokratische Republik). Možemo kratko zaključiti: Prava, istinska ljudska zajednica, nije nešto što čovjeku dolazi izvana, kao optrećenje ili pak Levijatan, već nešto što pripada biti čovjeka. Marx, želi upravo naglasiti da su ti odnosi poremećeni, te da se tako država upravo očituje i to zbog raznih procesa otuđenja.

Ova misao leži u pozadini Marxova čitavog kasnijeg rada, a koji se (taj rad i stvaralaštvo) može podijeliti u tri bitne cjeline:

Spoznaja istinite, prave ideje ljudske zajednice. To pak pretpostavlja spoznaju čitave dosadašnje povijesti kao jedne povijesti (razvijajućeg) samootuđenja čovjeka.

Kritika: Marx kritizira dosadašnju filozofiju i razvoj te ističe da se društvena stvarnost mjeri na idealu zajednice i na pravom, istinskom čovjekovom određenju. Zadaća je kritike pri tome, proturječja koja se sama od sebe pokazuju u stvarnosti, istaknuti i njega (misli se na proturječje) pokušati nadvladati razvojem.

Djelovanje: Ideja i stvarnost moraju biti pomirene. Ideja mora biti u stanju primjene u stvarnosti, tj. mora biti provedena, prenešena u stvarnost. To Marx naziva „*ukinuće filozofije uz pomoć stvarnosti*“. To znači: Za Hegela iz svojeg očitovanja vraća sebi natrag. Međutim, ostaje istovremeno jedna od ideje napuštena stvarnost. Tako, ukinuće otuđenja, ne smije se dogoditi u ideji već u stvarnosti. Ako bi to pak to ukinuće uspjelo, filozofija bi, kao znanost odvojena od stvarnosti, postala suvišna. Tako bi se filozofija kroz svoje ostvarenje ukinula i u svom ukinuću ostvarila, kaže Marx. Ako bi smo ovo smjeli jednostavnije izraziti onda Marx, na tragu svoje ideje da su „filozofi do sada svijet tumačili, a od sada – misli na sebe – pozvana je svijet mijenjati“, želi istaknuti i promijeniti tu napetost između teorije i prakse. Ne treba biti velik filozof i otkriti čemu Marx daje prednost. Štoviše, ako filozofija nije praktična tj. u praksi u potpunosti utemeljena, onda nema nikakvu vrijednost.

U svemu ovom – odnosu ideje i stvarnosti, ukinuću te otuđenju - pitanje **rada** za Marxa se čini tako presudnim. U tom smislu pravi – za njega vrlo važnu razliku – između **proizvodnje** i **rada**. Proizvodnja je stvaralačka djelatnost, dok je rad djelovanje radi zarade. Rad kao zarada otuđuje iz toga razloga što čovjek u radu ima drugi cilj – a to je novac. Novac je simbol otuđenja. Rad, postavljen na onakav način kakav ga je zatekao Marx, stvara klase i nejednakost. Što je to klasa? Marx donosi definiciju. *Klasa je obična skupina ljudi, a koja je nastala na temelju podjele rada*. Rad je dakle učinio to da postoje klase. Iz ovo nekoliko primjera vidljivo je da je Marx čeznuo ne samo za rješavanjem radničkog pitanja kao takovog, već preobrazbe mentaliteta i uspostavu novog sistema. U tom smislu on je bio opterećen jednakošću – poznata komunistička parola. Jedno od rješanja kako stvoriti tu jednakost jest ukidanje privatnog vlasništva.

Recepcija i prihvaćanje Marxove filozofije imalo je odjeka i bilo primljeno jedino u iznimno siromašnim slojevima. Nestabilna politička gibanja, društveni i ekonomski potresu poput ratova, štrajkova i revolucija stvorili su iznimno plodno tlo za ideologiju kakva je ova. U tom smislu je Marxova filozofija zaživjela u istočnoj Europi, i to posebno kod Slavena. Među njima su, dakako, prednjačili Rusi. Konkretno posljedice svega tog, očite su i danas i ne treba ih posebno navoditi. Budući da je Marx zapravo bio više društveni teoretičar a

manje filozof, s njim se nećemo puno baviti te ćemo prijeći na ostale, za nas važne, suvremene filozofe.

SØREN KIERKEGAARD (1813-1855)

Uvodna razmatranja

S. Kierkegaard je rođen 5. svibnja 1813. godine u Kopenahgenu (Danska). Bio je najmlađe od sedmero djece u svojoj obitelji. Petero njih je umrlo u djetinjoj dobi. Nakon smrti prve žene otac mu se oženio kućnom pomoćnicom, što je između ostalo ostavilo velikog traga na malenog Sørena. Isto tako, kao prodavač otac je često dolazio u financijske probleme, te je Søren već u počecima svojeg življenja bio suočen s rezignacijom i otuđenjem koje je vladalo u obitelji. K tome se može također uzeti i činjenica u obzir da je Søren bio podvrgnut strogom (sjevernjačkom) pijetističkom i religioznom odgoju. Samo djetinstvo, kao uostalom i čitavo kasnije življenje, Søren je smatrao „izgubljenom stvarnošću“. Samopouzdanje mu je bilo na iznimno niskoj razini. Godine 1830 –te, Søren je, na želju svoga oca, počeo sa studijem teologije. Međutim, filozofija mu je bila isto tako bliska i draga. Posebno se susreće sa romantičarskim idejama (umjetnost i književnost), što ocu nikako nije bilo po volji. Štoviše, tomu se žestoko protivio, te sa njim zbog toga dolazi u prvi, otvoreni sukob, a kojeg označava kao „veliki potres“ u svojem životu.

Romantičarske ga ideje nisu zanimale samo na znanstveno-studijskoj razini, već se podaje i takovom načinu života – neka vrst osjećajnog dokoličarenja, besadržajnog filozofiranja, razmatranje i bavljenje sasvim nebitnim i sekundarnim stvarima itd.. (Dakako, to je bilo daleko od onog pijančevanja kakvom se odao Karl Marx). K. se, u tom razdoblju, odvaja i od kršćanstva i kršćanskih temeljnih ideja. Odnos s ocem sada se već toliko pogoršao, da K. gubi svaki kontakt s ocem. Tek 1838 g. K. se ponovno miri s ocem. Kao da je predosjećao ono što će uskoro doći: Naime, iste godine mu umire otac. Promjena je kod K. uočljiva i na području studija. Godine 1840. završava studij teologije, a 1841. i filozofije. Tih godina K. upoznaje i ljubav svojeg života – tadašnju 17-godišnjakinju Reginu Olsen. Postala mu je i zaručnica. Ova je veza “odisala” tipičnim romantičarskim odnosnom – nekom vrst platonske ljubavi koja se bojala preuzeti odgovornost i težinu veze između žene i muškarca. Uzroke zasigurno ne treba tražiti dalje od K. djetinjstva i mladosti. Godine 1841. raskinute su i zaruke, (dakako na K. zahtjev – bojao se preuzeti odgovornost braka), a što je samo još dodatno pogoršalo egzistencijalno ali i psihičko stanje Sørena Kierkegaarda. Iste godine odlazi u Berlin i tamo sluša Schellingova predavanja.

U tom razdoblju želi postati religiozni pjesnik. Sva svoja nastojanja usmjeruje prema toj zadaći. Zadnje razdoblje života bilo je za K. obilježeno snažnim sukobom s danskom Crkvom. Sam taj sukob uvelike je pogadao našeg autora. Vrhunac trpljenja kojeg je K. podnosio tijekom čitavog života okončan je tako da se od sveopće iscrpljenosti srušio na ulici, te je 1855. g. umro u jednoj Kopenhagenskoj bolnici.

Filozofija Sørenea Kierkegarda

Filozofiju S. Kierkegarda poznajemo prvotno iz njegovih osobnih dnevnika koje je pisao. Odmah se može uočiti metoda i stil pisanja: Ona nije sustavna niti sistematska. Naš autor skače s teme na temu. Ponekad piše dosta nerazumljivim i općeniti rječnikom. O nekoj sustavnoj i dubokoj analizi filozofskih problema, kod njega nema govora, kao što je to bio slučaj s njegovim prethodnicima poput posthegelijanaca. Dnevnik je izdao njegov brat Peter, u dvanaest svezaka tj. knjiga. Pisanje mu se naprosto uklapa u posvemašnje romantičarsko "lutanje". Kada piše on ne komunicira direktno sa svojom publikom. Međutim, unatoč svemu izrečenom upravo o tim dnevnicima, jedno se mora priznati, a što oslikava narav jednog filozofa: K. se bavi tipično, i za ono vrijeme novom filozofskom problematikom zvanom: **egzistencijalno-religiozna-antropologija**. Stil odiše također izvjesnom ironijom. K. slovi tako, uz F. Nietzsche-a, A. Schopenhauera itd.. kao jedan od preteča egzistencijalizma, filozofski pravac koji se bavi prvotno čovjekovim postojanjem, bivanjem...

Po čemu se njegov egzistencijalizam očituje kao originalan: On je naprosto otkrio, za filozofiju toliko važan pojam egzistencije te uveo nove pojmove: kada se govori o čovjeku, ne može se, tako naš autor, samo koristiti riječ egzistencija, već i leit-pojmovi egzistencijalno-orijentirajućeg-mišljenja, poput *Konačnost*, *Graničnost*, *Skok*, *Bojazan*, *Ništa*, *Paradox*, *Apsurdno*, *Trenutak*, *Ponavljanje* itd... U tom smislu je K.-ova filozofija egzistencije novost kada se radi i o tzv. negativnim fenomenima egzistencije poput *Straha*, *Očaja* i *Dosade* budući da ih je on na jedan originalni i jedinstveni način preradio... O strahu očaju pišu još i stari Grci, ali novi moment – a to znači prihvaćanja istih kao bitnih životnih situacija, a ne bijega - donosi upravo Kierkegaard. Vrlo je važno pri tome uočiti, da K. nije uopće stalo do uvođenja nekog novog smjera u filozofiji (egzistencijalizam), već samo istaknuti svoje vlastite unutarnje impresije o bitnim fenomenima ljudske egzistencije. Objasnimo kratko upravo ovaj pojam: Egzistencijalizam želi propitati upravo uvjete i temelje samog ljudskog postojanja, polazeći od njega samoga – čovjeka koji već postoji. Za razliku od esencijalizma (esencija – bit) egzistencijalizam se protivi unaprijed zadanim teoremima – što bi to ljudsko postojanje trebalo biti, pa da bi se na osnovu toga, unaprijed zadanog pojma, taj isti čovjek i ostvarivao. On se ostvaruje u već

postojećim uvjetima. U tom smislu, prema egzistencijalizmu egzistencija uvjetuje esenciju, a ne obratno.

Bitnost ljudske egzistencije jest ta, da čovjek na sebe preuzima rizik odgovornosti za istu, a što posebno naglašava Kierkegaard. Tako jedan od najvažnijih pojmova upravo njegove filozofije jest pojam **odgovornosti**. Čitav ljudski život se upravo i sastoji u tome, naime, u nemogućnosti preuzeti odgovornost, te ju svaljujemo na druge institucije, a ponajviše na društvo općenito. Ako smijemo ovdje dodati upravo tu zanimljivost, a koju je otkrio Kierkegaard: ljudi danas zaista i često svaljuju odgovornost na instituciju općenito, a to znači Crkvu, školu, obitelj – a koje u bitnome drže za odgovornim u neuspjehu za ovu ili onu životnu stvarnost ili pak život općenito. Međutim, sami nisu spremni priznati krivnju. Što međutim leži u pozadini odgovornosti: **Strast, žudnja** za potpunim ostvarenjem vlastite egzistencije ali i **strah** od neuspjeha. Upravo na ovom primjeru, prema našem autoru, čovjek otkriva paradoks slobode: Čovjek se upravo po slobodni nalazi pred beskonačnom mogućnošću izbora, a koji radi svoje bezgraničnosti u isto vrijeme u njemu samom izaziva strah. Odatle i očaj, tjeskoba, beznade... Sam po sebi, tako, čovjek jednostavno nije sposoban na ispravan način odabrati, te upravo radi tog razloga ostaje pred strahom za ostvarenje vlastite egzistencije. Ovo ostvarenje je stoga, moguće, po našem autoru, tek u **religioznoj** dimenziji. Štoviše u ovoj religioznoj dimenziji K. vidi i rješenje čitavog problema zvan čovjek. (Za spomenuti je da ove teze konvergiraju tj. imaju nešto bitno zajedničko sa tezom o istočnom grijehu...). K.-ovo posvemašne bavljenje ljudskom egzistencijom, tako, ima jednu bitno **religioznu** pozadinu. U tom se smislu on sam deklarirao kao bitno religiozni pisac i to religiozan u kršćanskom smislu, tako da je zadobio naziv "**Sokrat kršćanstva**". Slično kao i Sokrat, Kierkegaardu nije bila namjera podučavati ljude filozofiji i kršćanstvu, nego ih (metodom majeutike) voditi prema Kršćanstvu. Zbog toga su K.-vi bitni pojmovi Nasljedovanje, Približavanje...

K. je tako razlikovao dva pojma kršćanstava (*Christenheit* i *Christentum*). Ono protiv čega se borio jest kršćanstvo na način *Christenheit*-a. *Christenheit* je, za njega, jedno čisto izvanjsko opredjeljenje, tj. predstavlja pripadnost određenoj zajednici – u ovom slučaju crkvenoj. *Christentum* predstavlja, nasuprot tome pounutrašnje, odnosno posvješćivanje osobnog i direktnog odnosa s osobnom Isusa Krista. Utoliko su za K. pojmovi *približavanja* i *nasljedovanja* od prijeke važnosti za njegovu, religiozno, prožetu egzistenciju. U tom smislu kršćanstvo na način *Christentum*-a predstavlja jednu bezgraničnu zadaću, veliki izazov ali i jedinstvenu zadaću. To prepoznati i razumjeti znači uistinu postati kršćaninom. Ovdje možemo spomenuti da K. ulazi o filozofsko-religijski odnosno sociološki diskurs o pitanju religije u društvu. Naime, sociolozi koji se bave religijom često ukazuju na problematiku tzv. tradicionalnog kršćanstva (ovome se bez problema može pribrojiti i pojam tradicionalnog židovstva i tradicionalnog islama). Pod

tim pojmom *tradicionalnog kršćanstva* ukazuju (bez ikakve zle namjere i sl.) na tu dimenziju nazivanja kršćaninom tek na temelju puke formalne pripadnosti (krsni list), ali bez usvajanja temeljnih načela samog kršćanstva (ljubavi prema bližnjem, vjerovanje u Božju providnost itd...).

Promatrajući ovako shvaćenu religioznost kod K. može se razumjeti zašto naš autor vrednuje pojedinca u odnosu na zajednicu. Odnosno, zašto je pojedinac i ono pojedinačno u samoj zajednici mnogo vrijednije i uzvišenije nego li sama zajednica. Istinski i duboki odnos s Bogom pojedinac ostvaruje jedino kao Individua i to neovisno o zajednici. Ona mu ne daje niti legitimitet niti ga u tom može osporiti: Štoviše, oslanjajući se isključivo i samo na zajednicu pojedinac još ništa nije ostvario za vlastitu egzistenciju. Zbog toga on često ukazuje na negativne strane društva, budući da se društvo, po njemu, sastoji od mase anonimaca koji najčešće žive oponašajući jedne druge – zapuštajući time vlastitu pojedinačnu vrijednost.

Načini egzistiranja

Govoreći o načinima egzistiranja, danac donosi tri načina: **estetski**, **etički** i **religiozni**.

Najniži način ljudskog egzistiranja sastoji se u **estetskom**. Estet je čovjek koji ne vidi dalje od vlastita *ogledala* i kojemu u potpunosti upravljaju izvanjske okolnosti. Štoviše, izvanjski ga utjecaji tako zaokupljaju da on jednostavno ni na koji način nije sposoban preuzeti brigu za vlastito ostvarenje. Estet je osoba koja živi od trajnog isprobavanja novog, te ni u čemu nije sposoban uvidjeti ljepotu i smisao. Ovdje je za prepoznati kako K., iako u obrisima, ovdje daje naslutiti neku vrst ovisnosti s kojom su se osobe onog vremena susretale, i to vezano uz element psihološke ovisnosti. Naime, sve što čovjek više upražnjava određenu stvarnost to postaje o njoj više ovisan, tj. manje slobodan. Pod ovisnošću ovdje možemo razumjeti izgled, modu, sport (klađenje itd...).

Drugi i kvalitetniji stadiji egzistiranja je **etički**. U njemu pojedinac preuzima odgovornost za vlastito življenje i to – čisto u okvirima etičkog djelovanja. Ovaj stadiji je utoliko bolji jer čovjeku omogućuje uistinu biti više čovjekom. Zahtijeva od njega promišljanje o onome što je uistinu dobro, a što nije. Promišljanje koje nužno prelazi u djelovanje. Pitanje slobode ovdje dolazi posebno do izražaja. Iako u nemogućnosti da je u potpunosti koristi, K. je ipak stava, da etičkom stadiju sloboda dobiva svoj smisao i vrijednost. Etički stadiji predstavlja pojedinca koji je dobar ne samo prema sebi nego i prema drugima, što ga upravo čini više čovjekom. Međutim, i ovdje se K. našao pred stanovitim paradoksom: Etički stadiji, iako čovjeku pomaže oko njegova ljudskog ostvarenja, ipak ostaje nedovršen, kao i čovjek sam, bez religioznog stadija. Ili bolje: Etika je u sebi naprosto besadržajna, te joj nedostaje smisao, ako ne biva

upotpunjena duhovnošću, odnosno religioznim stadijem. Utoliko dolazimo do trećeg i najsavršenijeg stadija, a to je već spomenuti – **religiozni**. Religiozni stadiji za K. ne predstavlja tek duhovnost lišenu Objave u kojoj bi čovjek postao tek više duhovan i Sebesvjestan (istočnjačke duhovnosti) već duhovnost u smislu prihvaćanja objavljene Istine i to na način kako to čini kršćanstvo. Kršćanstvo, tako, pokazuje čovjeku ne tek tko je Bog, već tko je on sam – čovjek. Odgovara mu na temeljna pitanja njegova vlastita egzistiranja – tko sam, kamo idem te zašto uopće živim? Te nadalje, odgovara mu na pitanja, zašto činiti dobro i zašto se “isplati” moralno djelovati“. Na kraju, čovjekovo sjedinjenje s Bogom, vrhunac je svih njegovih težnji i nastojanja.

Ovaj religiozni stadiji, tako, Kierkegaard u bitnome povezuje s problematikom čovjekove egzistencije. Bavljene egzistencijom, prema našem autoru, može voditi u dva pravca: prvi je **nihilistički** – zbog individualnog i kolektivnog stradanja, ugroženosti egzistencije na razne načine, čovjek uzet sam za sebe, jednostavno nije sposoban naći smisao. Utoliko postoji i drugi put a kojeg on naziva, **skokom u vjeru**, a koji predstavlja rješenje problema egzistencije. Pojam skoka u vjeru iznimno je važan: Naime, kada čovjek čisto logičnim i racionalnim putem pokušava odgonetnuti smisao i vrijednost svog postojanja, onda on - radi mnoštva već spomenutih negativnih elemenata vlastite egzistencije - nikako ne može doći do konačnog i jedinstvenog rješenja. Uvijek, naime, zapada u očaj: U tom smislu se prepuštanje Bogu, u ovim ključnim, ili bolje sudbonosnim trenucima, pokazuje i više nego potrebnim. Utoliko se, dakle, ističe važnost ovog pojma “*skoka u vjeru*”, a što predstavlja *fideistički* pojam vjere, prepuštanje Providnosti bez nekih posebnih dokaza o postojanju iste odnosno jasnije da se ista tj. Bog, čovjeku na očit način pokazala ili objavila. Zato zapravo i skok. Ne u smislu druge strane, koja mi je očita, već u smislu skoka u maglovitu provaliju... Ovaj skok u vjeru, ne ovisi, dakle, o racionalno-utemeljenoj vjeri, nego više o **samoj volji** ili još bolje konkretnom angažmanu pojedinca. Kada se radi o pojmu Boga i njegova “prikazivanja” onda je K. ovdje u potpunosti na liniji onog što u pov. filozofije naziva antropološki dokaz (dokaz iz slobode, svijesti, volje), iako se pojam “dokaza” kod njega mora uzimati s rezervom.

Kierkegaard se naime, niti trudi, niti želi ponuditi dokaze Božje opstojnosti: Bog se jednostavno iz činjenice vlastite egzistencije, i uvida u vlastitu slobodu *naslućuje* ili još bolje *doživljava*. Ovdje je na djelu dokaz Božje egzistencije na temelju vlastite egzistencije odnosno slobode. Upravo je to, po našem autoru, jače nego li ikakav izvanjski, znanstveni, dokaz. Bog budući da Bog pripada redu Apsoluta (apsolutna tj savršena dobrota, ljubav, pravednost) on se, stoga, ne može se ničim demonstrirati, pokazati... Štoviše, puko demonstriranje i ne može puno pomoći ako se nije dogodio egzistencijalni moment osobnog prihvaćanja stvarnosti Boga. Vrednovanje, tako, ovih različitih načina egzistiranja je bila izvjesna novost, posebno nakon Comteov-a, (i njegovih

pozitivističkih sljedbenika) svrstavanja religije u najprimitivniji stadij ljudskog življenja. Prema Comteu čovjek vjeruje zbog vlastite primitivnosti i nedoraslosti. Kierkegaard ukazuje na veličinu čovjekove vjere upravo po elementima egzistencije i slobode.

Završne analize o Kierkegaardu

K. je bio u prvom redu jedan tipično religiozni mislilac, a čija je filozofija snažno utjecala na mnoge protestantske teologe, posebice teologije **Karla Bartha**. Podsjetimo: Jedno od temeljnih načela Barthove teologije je pojam *totaliter alter* (u potpunosti tj. totalno drugi). Ovdje se radi upravo o prihvaćanju Božje transcendencije u njenoj savršenosti i netaknutosti, a kada se radi o čovjekovom spoznavanju i pokušaju racionalnog propitivanja istog. U tom smislu za Bartha se, kao i za Kierkegaarda, Bog ne daje razumjeti racionalno niti kategorijalno dokazati već samo egzistencijalno doživjeti. To ne znači nikako da je teologija suvišna. Nipošto: Protestantska teologija svjedoči o živosti. Međutim, ona želi reći samo da mi o Božjoj biti na znanstven i dokazan način ne možemo ništa više niti manje reći od onoga što nam je prikazano u Pismu. Zadaća je, stoga, što više i na što bolji način proučavati tu Riječ u Pismu i kroz Pismo, odnosno na kraju Pismo samo.

K. je misao utjecala i na pojedine filozofe među kojima su najistaknutiji K. Jaspers i J. P. Sartre. Zasigurno može se postaviti pitanje: kako je K. mogao utjecati na Sartrea kao jednog tipično ateističkog filozofa. Pa upravo u tome što je on K-ovu filozofiju naprosto usmjerio u sasvim suprotan pravac. On je, naime, tu filozofiju kao tipično egzistencijalističko-religioznu učinio egzistencijalističko-ateističkom, jer i jednom i drugom o pozadini leži čovjek i njegova sloboda. K. ju je usmjerio prema Bogu, Sartre prema čovjeku tj. sebi samom kao čovjeku.

FRIEDRICH-WILCHELM NIETZSCHE (1844-1900)

Uvodna razmatranja i postavljanje problema

Rođen je u Röcken-u, blizu Lützen-a (Švicarska). Otac mu je, kao i nekoliko predaka bio pastor. Upitno je da li mu je otac potjecao iz plemićke obitelji Poljaka, kako je to sam Nietzsche vjerovao. Otac mu se oženio sa 17-godišnjakinjom koja mu je nedugo zatim darovala prvijenca: mladog Friedricha Wilhelma. Čovjek se može iznenaditi kada negdje u biblioteci naiđe na djelo poput Friedricha Wilhelma Nietzsche-a: „*Gamaliel ili o neprolaznom trajanju*

kršćanstva, za pouku i umirenje pri suvremenim previranjima u teološkom svijetu“ te „Prilozi za poticanje razumskog načina mišljenja o religiji, odgoju podaničkoj dužnosti i ljudskom životu“. No taj je Friedrich Wilhelm živahni pastor, djed maloga Friza, čovjek koji je poslije događaja francuske revolucije predano branio ono što će njegov unuk tako žustro odbacivati. Otac mu je vrlo rano umro, te je mali N. od malena potpao pod utjecaj majke i sestre, odnosno ostao je u društvu samih žena: osim majke i sestre tu su bile i dvije pobožne tete, te baka koja je dominirala svime. Obiteljska atmosfera te odgoj u isključivo blagih, bogobojažljivih žena moga je biti prvi čimbenik u genezi N.-ovih antikršćanskih stavova. Kršćanstvo mu se oduvijek činilo mekušnom, slabašnom, nemuževnom i dekadentnom stvari: on zapravo praktički nikad nije upoznao njegovu iskonsku jakost i dubinu.

Mladić od djetinjstva određen za propovjednika, koji je već s deset godina skladao jedan motet (vokalna skladba koja označava poziciju sakralnog karaktera, ali danas profanog). Već se u ranoj mladenačkoj dobi izdvajao sviješću o vlastitoj različitosti i težnjom za univerzalnim znanjem. U tom je smislu tada dolazilo do izražaja ono što će K. Jaspers za njega kasnije ustvrditi: *Nietzscheova iznimnost*. Kada je bio poslan u gimnaziju u Nauumburg, pokazivao je prezir kako prema kršćanstvu, religiji, vjeronauku, tako i prema „dosadnoj“ matematici, te je gajio ljubav prema filozofiji i književnosti. S nekolicinom učenika osniva književno-glazbeno društvo *Germania*. O rane mladosti – 15. g. – oduševljavao se Richardom Wagnerom, te je čak i sam pokušavao komponirati. N. je također vrlo rano došao u doticaj s Schopenhauerovom filozofijom, te se istom također oduševio. Schopenhauer je snažno utjecao na N. Bit će to kasnije vidljivo posebno po ateističkom usmjerenju.

Nietzsche u mladenačkoj fazi čita *Povijest Crkve* i *Život Isusov*, od autora Karla Augusta von Hasse-a, tog duhovnog borca za idealni racionalizam, a to je djelo ponudio i sestri što su mu baka i majka jako zamjerale. Već se tada vidjelo razilaženje sa majkom, koja se i dalje za njega brinula. Zbog nje je ipak nakon mature s radom o *Teognidu iz Megare* s dvadeset godina upisao filologiju i teologiju na sveučilištu u Bonnu. Ali njegov je poziv, sada mu je to jasno bilo, bila klasična filologija. Iz tog dijela života dolazi i jedna njegova pjesma iz jeseni 1864., nazvana *Nepoznatom Bogu*. (Hans Küng, *Postoji li Bog*, str. 322). Slično kao i Marx, prve dvije godine studentskog vremena provodi u pijančevanju, dokoličarenju – izgubljeno vrijeme kako sam kasnije navodi. Teologija? Na teologiju sam se osvrtao, kaže N. točno onoliko koliko mi je trebala za filološku stranu kritike Evanđelja i istraživanja novozavjetnih evanđelja. Čitao je i *Život Isusov* Davida Straussa. Nakon što je došao na uskršnje praznike, majci se srušio čitav svijet: Mladi N. se sada otvoreno protivi ne samo studiju teologije nego i kršćanstvu kao jednoj velikoj zabludi, te odbija s njima dvjema poći na euharistijsku službu. Nakon te velike scene, majka je

postigla samo to da se u njenoj prisutnosti ne govori o sumnji i o odbacivanju vjere, te je pustila svoje ljubljeno dijete da krene svojim vlastitim putem, ne priječeći ga u tome ali ni ne razumijevajući ga u tome.

Preselivši se iz Bonna na sveučilište u Leipzig, N. iz temelja mijenja svoj život: Upoznaje nove prijatelje, slične njegovim uvjerenjima, ali je bio sve samo ne sretan. „Tada sam upravo se nekim bolnim iskustvima i razočaranjima visio u zraku bez pomoći, bez načela, bez nade i bez ikakve ugodne uspomene“, kaže mladi N. To bi bio, dakle, još jedan dodatni raskid N. s kršćanstvom.

1869. postaje profesor u Baselu. Od posebnog je značenja njegov susret sa Richardom i Cosimom Wagner. Upravo na temelju tog susreta i oduševljenja Wagnerom nastao je njegov prvi fil. Spis: „*Rođenje tragedije iz duha glazbe.*“ (1872), a što možemo označiti prvom fazom Nietzscheov-a stvaralaštva. U ovom djelu N. čini presjek **grčke** kulture, prije i poslije Sokrata te je uspoređuje s **germanskim**. I prema jednoj i drugoj pokazuje divljenje. Za Germansku kaže da može biti spašena jedino ako bude prožeta Wagnerovim duhom. N. se u tom vremenu približava i svojoj pravoj i izvornoj profesiji, a to je **filologija** i to posebno ona grčkog usmjerenja. N. je, naime, bio oduševljen grčkom kulturom, filozofijom i svim što je grčka filozofija sobom nosila – posebice grčkom dramom. Već za života dolazi s mnogim filozofima i filolozima u sukobe tako da ga mnogi odbacuju, dok neki drugi u njemu vide začetnika novog smjera... Godine 1878. njegovo se zdravlje ponovno pogoršalo (život mu je neprestano bio prožet upravo tim oscilacijama) te je morao uzeti odmor. Nakon toga upoznaje Lou von Salome, kojoj nudi brak ali ga ona odbija. I to se može promatrati kao svojevrsna prekretnica u životu ovog filozofa. Njegova kasnija zapažanja o ženama – a koja su bila iznimno negativna i štoviše podrugljiva, cinična i odnosno na kraju prilično neprijateljski postavljena – proizlaze upravo i iz ove činjenice.

Nietzsche je, tako, od početka svog javnog djelovanja ostavljao dojam nestabilne osobnosti. Deset je godina vodio nomadski život, bez korijena, jer se nije odrekao njemačkog državljanstva, a švicarsko nije htio prihvatiti. Lutao je od države do države, boravio po nekoliko mjeseci u raznim švicarskim, njemačkim, francuskim i talijanskim gradovima ali i redovito navraćao majci u Naumburg. Godine 1889. u Torinu je klonuo i pretrpio živčani slom: točna priroda niti uzrok bolesti ne znaju se. Nikada se nije oporavio: imao je napadaje u klinikama i sanatorijima, a nakon toga se vraćao majci u Naumburg. Kada je ona 1897. umrla, sestra ga je povela da živi s njom u Weimaru, gdje je kasnije umro. Kao izvršitelj njegove oporuke, njegova je sestra jedina imala pristup njegovim djelima. Iznimno važna činjenica za napomenuti je i ta, da je ona sama zadirala u formu tih djela: dodajući često nešto bitno svojeg osobnog i uvodeći, štoviše, svoje vlastite antisemitske poglede zadirala je u sadržaj djela čime je, što u pojedinim djelovnicama više nije predstavljalo Nietzscheovu filozofiju. Sa dodavanjem antisemitskim pogleda, imala je cilj dodvoriti se ondašnjem

nacionalsocijalističkom sistemu. Posebno je to bio slučaj s djelom *Volja za moć*. Ona nije pazila niti na kronološki slijed pisanja pojedinih poglavlja tog djela (stadiji u pisanju itd...), već ih je objavila bez tog kronološkog reda, a što se pokazalo vrlo problematičnim.

U početnim stadijima njegova stvaralaštva mogla se još uvijek primijetiti svojevrsna metafizika i metafizički pristup i to posebno po djelu „Rođenje tragedije iz duha glazbe“. Međutim, odbacivanje metafizike uslijedilo je N. uvidom važnosti pojedinačnih znanosti i to posebno – za njega važne – psihologije. U ovoj naturalističko-antimetafizičkoj fazi njegova stvaralaštva, a koje ujedno možemo označiti kao druga faza, nastaju djela **“Ljudsko i suviše ljudsko”**, **“Vesela znanost”** te djelo **“Zora”** a kojim započinje njegova borba protiv kršćansko-metafizičkog utemeljenja morala.

U trećoj i zadnjoj fazi N. se u potpunosti obračunava s Metafizikom pri čemu nastaje njegovo krucijalno djelo **“Tako je govorio Zaratustra”**, u čijem središtu stoji misao jedne objektivne volje prema moći. Pojam moći je ono što je Nietzschea oduvijek privlačilo i oduševljavalo.

Za vrijeme svog boravka u Torinu, bili su znaci jednog duševnog poremećaja sve jasniji. Tako je godine 1889. došlo do jednog potpunog kraha. Za vrijeme svog boravka i rada u jednom stanu u Torinu, psihički u potpunosti rastrojen, N. je ugledao kočijaša na fijakeru kako bičem do iznemoglosti udara konja. N. se sjurio iz svog stana obujmivši konja za vrata plačući nad jadnom životinjom, a što je bio dovoljan znak ozbiljnog poremećaja. Nedugo zatim bio je izručen psihijatrijskoj ustanovi iz koje je nedugo zatim pušten na kućnu njegu. Ostatak života proveo je kao slijepac potpuno paraliziran te zaražen sifilisom u domu svoje majke u Naumburgu sa svojom sestrom Elizabetom koja ga je i dvorila. Pao je u ruke onih (žena) koje je beskompromisno čitavog života prezirao.

Filozofsko učenje Friedricha Nietzsche-a

Godine 1881. N. objavljuje svoje djelo **“Zora”**, a u kojem iznosi svoje temeljne stavove o moralu i moralnosti. Nakon toga slijedi **“Radosna znanost”** gdje se veliča znanost i znanje, a protiv svake religije. U tom smislu ovaj on kršćanstvo ovdje promatra isključivo pod neprijateljskim vidom. Za spomenuti je dalje **“Zaratustra”**. Z. je bilo perzijsko božanstvo, svojevrsno utjelovljenje sve mudrosti. Zaratustra predstavlja i treću fazu N. misli. Sebe u tome promatra kao vizionara. Tu su i Nietzscheova kasnija djelima **“S onu stranu dobra i zla”** i **“Genealogija morala”**. Zajedno sa Zaratustrom to su Nietzscheova glavna djela. Za spomenuti je i N. nedovršeno djelo **„Volja za moć“**. Smatra se da je naslov **„Antikrist“** prvi dio tog djela. U svojim kasnijim djelima žestoko se okomljuje i na Wagnera. U tom smislu objavljuje djelo **“Slučaj Wagner”** (1888) te

“Nietzsche protiv Wagnera”. Tu su još i “Sumrak Idola” te djelo Ecce homo” a koje je neka vrsta njegove autobiografije. Ova Nietzscheova djela otkrivaju njegovu napetost i mentalnu nestabilnost. U djelu Ecce Homo mogu se vidjeti očiti znaci ludila kojeg je proživljavao.

Nietzscheovo rano stvaralaštvo

Ono što je iznimno zanimljivo za njegovo rano stvaralaštvo jest činjenica da se oduševljava Arthurom Schopenhauerom, te činjenica da u tom razdoblju imamo stanovitu afirmaciju života kod Nietzschea. On se divi životu, on ga veliča. Posebno je to slučaj sa kada govori o snazi i ekspanziji života. Život je nešto strašno i čudesno. U isto vrijeme vrijedno divljenja ali i tragično. N. govori o **transmutaciji** života kroz umjetnost i kreativnost. Budući da je i inače bio oduševljen Grcima, tako je bilo i u ovom slučaju. Prema N. Grci su na najbolji način otkrivali smisao i cilj ljudskog življenja. Upravo su oni posredstvom umjetnosti život afirmirati i veličali, ali ga i mijenjali. U toj estetskoj formi izricali su svoje divljenje prema životu. Upravo u umjetnosti N. vidi jednu nabujalu i neograničenu struju instinkta, impulsa i strasti, a koje idu za tim da uklone sve barijere.

Kada govori o grčkom poimanju života i životne energije, onda N. donosi dva simbola: **Dionizijevski** i **Apolonov**. Dionizije je za N. simbol struje života koja obara sve zapreke i ignorira sve okvire – društvene, etičke, religiozne itd... Dionizijevski duh oslobađa čovjeka upravo u najboljem izričaju, ono što on jest: noseća energija. Apolon je nasuprot tome simbol mjere, umjerenosti i ograničenja. On po sebi također odražava grčki duh, i to onaj u kojem se traži harmonija. On je simbol olimpijskih božanstava. Dva su načina kako da se odnosimo prema životu N-u.: **Prvi** se sastoji u tome da stvarnost promatramo idealistički i metafizički, stvarajući neki idealni (uvijek) nedostižni svijet oblika i ljepote. To je Apolonov put. **Drugi**, dionizijevski, put je onaj koji se sastoji u trijumfalnom potvrđivanju i prihvaćanju egzistencije u svoj njoj faktičnosti i strahoti. Taj put je izražen u grčkoj tragediji i glazbi. Apolonovoj je put tako put više sokratovsko-platonsko-aristotelovskog racionalizma. Nasuprot tome, glazba, tragedija i općenito umjetnost potvrđuju i očituju život u njegovim najboljim izražajnim formama, a označen kao Dionizijevski put. Posebice je poznata ovdje Nietzscheova vitalistička teorija: promoviranje i naglašavanje života i životne energije u svim njezinim izričajima. Osnova života očituje se u nagonu, a koji pak predstavlja i jest moć.

U tom smislu, N. se bavio upravo tim odnosom – narav – razum, život – um, te postavlja pitanje treba li život vladati tj. dominirati znanjem ili znanje životom. Na razmatranje ovakvih pitanja N. je bio potaknut odnosnom ondašnjeg društva prema znanostima, a posebno pozitivnim znanostima – ne

zaboravimo to je kraj 19. st-a i prijelaz u 20. st. Prema N.-u se dogodilo upravo porobljavanje života i sve što je s njim vezano od strane uma. Pitanje je, stoga, samo vremena kada će se život kao zvijer ponovno osloboditi iz kaveza razuma i ponovno biti ono što stvarno i jest – neograničena kreativna energija. Odgovore, stoga, na temeljna čovjekova pitanja, kojima je uostalom bio zaokupljen i naš autor, nikako ne mogu ponuditi empirijske znanosti. Ne može niti filozofija sveučilišta – tj. strogo dirigitirana filozofija, već samo ona slobodnih mislioca koji su u potpunosti oslobođeni: kako od napasti intelektualnog uzdizanja tako i od napasti društvenih normi. Filozof, mislilac, mora biti kritičan, ali i više od toga: on naprosto mora biti rušitelj da bi bio stvaratelj, a time i sudac života.

Etičko učenje F. Nietzsche-a

Svoje etičko naučavanje, N. je izrazio u nekoliko djela. Kao prvo spominjemo djelo, „**Ljudsko odviše ljudsko**“. Kada se javljaju obrisi moralnosti u vrsti koju nazivamo čovjek: Onog trenutka kada se nju počinje gledati kao sredstvo za očuvanje egzistencije, a to dalje znači preživljavanja i općenito očuvanja zajednice. Utoliko imamo i objašnjenje prisile: Ona se primjenjuje zbog toga da čovjek svoje vlastite tj. individualne interese podredi društvenim i općim. S vremenom ovaj autoritativno glas zajednice proširuje se na ono što nazivamo savjest – te tako uz vanjsku imamo i nutarnju prisilu. Pojam protiv na koji se N. posebno okomljivao bio je krepost i krepostan čovjek. Pojam kreposti u moralu pokazuje da je sam moral bitno teleološki usmjeren odnosno dirigitiran, određen, dovršen: ideal razvijanja karakterne vrline Nietzsche u potpunosti odbacuje. Da bi ostvario neku od kreposti, čovjek se mora trajno truditi približavati se, odnosno poistovjećivati se sa nekim drugim vrlim, kreposnim pojedincem, i to dakako, po načelu okvira, normi, okova... Upravo to predstavlja ono ograničujuće u pojmu morala. Nakon djela „Ljudsko odviše ljudsko“, za spomenuti je djelo „**Tako je govorio Zaratustra**“. Kako počinje Nietzsche u svoje djelo, „Tako je govorio Z.“? Odgovor: Slikom iz Staroga Zavjeta. Za vrijeme Izlaska Izraelski se narod, zajedno s Mojsijem zaustavio na brdu Sinaj. Mojsije se popeo na višlje mjesto, tj. otišao je u osamu da bi od Boga primio zapovijedi. Međutim „voda“ se, kaže Nietzsche, nije vraćao, te je narod sebi od skupljene kovine (zlata) istopio „zlatno tele“. Kada se Mojsije vratio razbio je ploče o ovo novo božanstvo. Međutim, time su propale i zapovijedi te je trebalo donijeti nove. Mojsije se ponovno uspeo na brdo. Isto doživljava i Zaratustra. On ima pred sobom mnoštvo starih ploča. Što s njima učiniti? Odgovor je jasan: Ploče treba porazbijati, jer na njima nema vrijednosti koje bi vrijedilo sačuvati. Razbijanje ploča može biti uspješno provedeno ako se zna što iza toga slijedi.

Na tragu ovih promišljanja, N. ističe u svom djelu „S onu stranu dobra i zla“ dva bitna tipa moralnosti: **moral gospodara** i **moral sluge**. I jedan i drugi možemo naći zajedno i isprepletena i u čovjeku i u društvu. Što je s moralom gospodara? Tu postoje prvotno izričaji poput „dobro“ i „zlo“, a koji odgovaraju izričajima „plemenito“ i „podlo“. Primjetno je da Nietzsche preferira moral gospodara: Moral gospodara predstavlja pojedinca koji je u potpunosti preuzeo odgovornost za svoje življenje, i štoviše razvija svoj vlastiti moralni *credo*, zasnovan na uzvisivanju i promoviranju životne energije. Moral gospodara predstavlja pojedinca koji u obdaren hrabrošću, inteligencijom, odlučnošću, srčanošću – pojedinca koji jednostavno stvara moral. Pojedinca, koji nije opterećen društvom, društvenim okvirima i sl.

U moralu gospodara ovi se izričaji više upotrebljavaju za ljude i njihove karaktere nego li za djela tj. akcije. Primjetno je da N. simpatizira ovu vrst morala. Ljudski čini u sebi ne mogu biti dobri ili zli već svoju moralnu konotaciju dobivaju tek po individui tj. po onome kakav ona karakter posjeduje, što je ona na kraju. Kada se radi o ropskom moralu, onda on, prema našem autoru zapravo, štiti i čuva slabe i nemoćne. U tom je moralu zapravo mjerilo ono što je dobro za slabe i nemoćne. U tom smislu se u tom moralu njeguju simpatije, pristojnost, poniznost dok se jake i samouvjerene individue smatra pogibeljnim i zato se od njih zazire. Tako prema mjerilima **ropskog morala**, dobar se čovjek iz morala gospodara smatra zlim. Ropski je moral zato moral stada. Taj moral i zadovoljava potrebe stada. I treće veliko djelo o moralu „**Genealogija morala**“ govori upravo o ovoj problematici. Tu iznosi stav da viši tip čovjeka stvara svoj vlastiti moralni kodeks i svoje vrijednosti, a koje proizlaze direktno iz obilja života i snage. Upravo zato ovaj jaki smeta slabom i nemoćnom, te ga ovaj slabi neprestano nastoji ograničiti postavljajući za ideal vrijednosti zajednice, društva a što N. direktno imenuje pojmom stada. Revolt tih robova sve više raste, počinje ogorčenošću te rađa onim što nazivamo vrijednošću. Tu dolazimo do bitnog elementa: Moralna vrijednost nije, dakle, izričaj nečeg pozitivnog i pozitivne energije, života i razvoja, već predstavlja stanje već spomenute ogorčenosti i doslovno jada. Utoliko je ovaj moral stoga, još više za odbaciti. On negira samog čovjeka, individuu u njegovoj/njezinoj punini. U povijesti se neprestano događa konflikt između ove dvije koncepcije. Kada se tako radi o ovim aspektima morala jadnih ili stada, onda on taj moral pripisuje kršćanstvu, te također demokratskim i socijalnim pokretima. Isto tako ove cjeline (kršćanstvo te demokratski i socijalni pokreti) predstavljaju jedan opći i apsolutni moralni sustav. Taj je moral za N. izraz ogorčenosti i predstavlja nižu životnu formu, degradaciju, dok aristokratski moral predstavlja život u svojoj njegovoj izražajnosti. Nietzscheov nadaleko poznat izričaj „s onu stranu dobra i zla“ predstavlja njegovu nakanu u kojoj se on želi izdići iznad, po njemu, morala stada – a koji između ostalog pogoduje osrednjosti. Taj moral, stoga, priječi razvoj višeg tipa čovjeka. Ovdje je vrlo važno uočiti da se kod Nietzsche-a ne

radi o pukom rušenju vrijednosti, nego o njihovom ponovnom uspostavljanju, ali na način na koji to čini njegov *Übermensch*, nadčovjek. On je taj koji sada stvara jedan novi vid vrijednosti, a koje svoje utemeljenje imaju u svemu što podržava kvalitetu i razvoj života po sebi, odnosno onoga što se tiče nagona, želja, žudnji svake vrste itd.. U tom smislu kršćanstvo sa svojim moralom priječi upravo razvoj tijela, impulsa, instinkta, strasti, slobodne uporabe duha itd..

Nietzscheov odnos prema kršćanstvu

Kao niti na jednu drugu religiju, Nietzsche se okomio upravo na kršćanstvo. U svome djelu *Antikrist* N. tako piše: „Svatko zna i svatko bi mogao znati da nema ni Boga ni grijeha, ni Iskupitelja ni slobodne volje ni moralnog svjetskog poretka, da su svećenici najgora vrsta od svih parazita, da je kršćanstvo volja za propast, volja za vlastitu sramotu čovječanstva, da su onostranost, besmrtnost duše samo jadne laži. I usprkos tome sve ostaje po starom, a upravo jer je novo postalo i sve moderno, ostati kod starog izaziva prezir“. Moderni je čovjek, prema N. velika kukavica i ne trudi se raditi na svojem oslobođenju. Zbog toga ne može biti niti napretka niti volje za moć. N. kaže da je poučan primjer za to **Blaise Pascal** (1622-1663) kojeg je kršćanstvo uništilo, jer je zarobilo njegov geniji i slomilo ga. Čitava je njemačka filozofija prema N. samo „podmukla teologija“. Filozofi su sami postali produžena ruka papa, koji govori o dobrom Bogu u svijetu punom zla. Kršćanska teologija neprestano kleveće ovostrano i uvijek je puna mržnje; nasuprot tome ističe se blagost budizma. No kršćanstvo je lukavije i postavlja svoje tri kršćanske mudrosti: *vjeru, nada i ljubav* – što su zapravo samo tri lukavstva kojima se uspješno zavarava svijet. U crkvi je izgrađen morali poredak prijevare, pa se i u tome vidi zašto je kršćanstvo smrtni neprijatelj realnosti. Isus je bio antirealist, iz čega je Crkva napravila mnogo simbola pomoću kojih vješto prikriva svoje negativnosti. Tu negativnu ulogu izveo je i dovršio apostol Pavao, i nema više evanđelja kao radosne tj. dobre vijesti, (**euangelion**) jer je ona razapeta zajedno sa svojim osnivačem. Sada je ostala samo loša vijest (**dysangelium**) i u njoj se ide samo za osvetom. Žrtvuju se nevini, i to se smatra pravim činom. Apostol Pavao je dysangelist, on je genije u mržnji, on je žrtvovao Otkupitelja. Nema više ničeg pravog. Prema Nietzsche-u Novi zavjet ima samo jednu osobu koja se mora poštivati: To je **Pilat, rimski namjesnik**. On se nije dao nagovoriti da za ozbiljno uzme neku židovsku prepirku. Tako je Pilat spasio tekst od potpunog negiranja, jer je Nietzsche u Pilatu vidio čovjeka dostojnog „rimskog urbaniteta“ koji je znao što je pravni postupak i znao da čovjek mora imati otvoren stav u traženju istine. Nietzsche se potrudio dati u „Antikristu“ svoj program osude kršćanstva kao nihilističke religije. Nihilističke u smislu da u konačnici čovjeku ne nudi odgovor na pitanje o krajnjoj svrsi i smislu života. Kršćanstvo ne vodi u nikakav

onostrani, vječni i blaženi život, nego je upravo suprotno: negacija života u njegovoj srži i stoga je to u sebi nihilistička religija, tako N.-ova Teorija i praksa tog religioznog shvaćanja označena je kao neprijateljska za čovjeka, jer sve što je prirodno i ljudsko u njemu (kršćanstvu) je odbačeno. Ako bi takav nazor trajno vladao čovjek bi na kraju postao u potpunosti neprirodno biće, nesposoban da bilo što učini za svoje vlastito življenje. Ovdje su posebno uočljive Nietzscheove osude i pogrdni nazivi za svećenike. Svećenik je predstavnik svih negativnosti, pa čovjek mora paziti da ne izgubi svoj društveni ugled družeći se ili pak slušajući svećenika. Time bi sebe isključio iz društva.

Svoje djelo „**Antikrist**“ on sam je zamislio kao jedno djelo koje je trebalo predstavljati prekretnicu u povijesti. On ga je zamislio kao prvu knjigu o preokretu svih vrednota. Tako on piše u jednom pismu prijatelju: „Moj preokret svih vrednota, s glavnim naslovom Antikrist, gotov je“. Osim kršćanstva Nietzsche je sebi za cilj i zahtjev postavio demoliranje idola kako on to sam navodi, a na kojima počivaju predodžbe o vrednotama i sadržaj vjerovanja modernog svijeta. To su: moral, kršćanstvo, metafizika, umjetnost, demokracija i napredak.

Sva N.-ova strast negiranja i uklanjanja pokazala se ipak neuspješnom jer je bila nedosljedna i neautentična. Što želimo time reći? Kršćanstvo je mrzio zbog činjenice njegovog Nietzscheovog, negativnog odnosa prema njemu. Rekli smo da ga je upoznao u njegovoj djelomičnoj (ženskoj) formi pijeteta... O tome se, stoga, dade raspravljati, jer ostalo je pitanje na kakvo se to kršćanstvo on obrušavao? Je li on poznavao samo užu formu kršćanske vjere (ono što je iskusio u vlastitoj obitelji). N. sam priznaje i štoviše otvoreno govori da nastupa instinktivno. A to pak dalje znači, daleko od prave znanstvene i teoretske analize. Boreći se protiv metafizike, postavlja se pitanje, nije li Nietzsche sam postupao pomalo metafizički: Unaprijed postavivši cilj koji je naknadno nastojao opravdati i održati: rušenje religije kršćanstva.

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860)

Uvod

Ako je Nietzsche bio tvorac filozofije nihilizma, onda je A. Schopenhauer bio tvorac filozofije pesimizma. Rođen kao sin uglednog i bogatog građanina. Od oca je naslijedio bogatstvo, što mu je omogućilo da bude privatni tj. samostalni filozof i spisatelj. Filozofiju je promovirao obranivši doktorat u Jeni 1813. Temom: „*O četvorostrukom krojenju stava o dovoljnom razlogu*“ čime se u biti nastavlja na I. Kanta. Vrlo važno je za spomenuti da se družio s Goetheom te istraživačem orijentalnih filozofija i jezika Mayerom. Učitelj mu je također bio izvjesni Schultze, skeptičar i agnostik, a koji ga je usmjeravao na

Kanta. Godine 1818. Objavljuje svoje glavno djelo: „**Svijet kao volja i predodžba**“ (Die Welt als Wille und Vorstellung). Sve što je pisao kasnije, slažu se stručnjaci, bilo je uglavnom ponavljanje onog što je izrekao u prijašnjim stavovima i djelima. Zanimljivost je ta da nije podnosio Schellinga niti Hegela. Tako je godine 1819. zakazivao predavanja u Berlinu u oni isto vrijeme kada je to činio i Hegel. Naravno studenti bi hrlili Hegelu, dok bi Schopenhauer ostajao bez slušača. Stoga je napustio Berlin te je otišao u Frankfurt. Prema Schopenhauerovu mišljenju ovaj svijet je najgori od svih mogućih svjetova: da je još samo malo gori, uopće ne bi bio izdržljiv tj. moguć za življenje. Izlaz je u negiranju svega počevši od volje, budući da se ništa stvarno i ne može ostvariti. Izvjesni Paul Deussen, Schopenhauerov učenik, osnovao je u Frankfurtu Schopenhauerovo društvo koje i danas postoji.

Filozofsko učenje Arthura Schopenhauera

Svijet kao volja i predodžba

U ovom djelu je Schopenhauer izložio u bitnome svoju filozofiju, i to kao relativno mlad čovjek. S. počinje ovom djelo izričajem: „Svijet je moja predodžba“. Već se u uvodu daje primijetiti da je Schopenhauer pod utjecajem Kanta, držeći da su nam sve stvari dane kao pojavnosti. U tom smislu on sam priznaje i označava Kantovo učenje kao ključ za razumijevanje njegove vlastite filozofije. Kantova je, tako velika zasluga razlikovanje pojavnosti od onog što nazivamo „stvar po sebi“. Upravo ovu kantovsku postavku Schopenhauer povezuje s Platonovim učenjem o idejama, gdje, ono što primamo našim osjetima zapravo nije bit stvari nego samo puka pojavnost, odnosno platonovski rečeno sjena, *doxa*. Pojavnost po sebi nema stvarni bitak, nego kao i ona sama: nestvarni ili još bolje nestalni. Osim s Platonovom, Schopenhauer ovo učenje povezuje i sa učenjem **Veda**, (pisanih na Sanskrtu), koje kaže da je čitav ovaj vidljivi svijet, samo jedan privid bez stvarnog bitka, odnosno zastor, iluzija. Izraženo jezikom Veda, to je puka **maya**. Za očekivati je međutim, da Kant neće ostati u potpunosti prihvaćen kod Schopenhauera, nego da će naići također i na kritike. S. tako kritizira Kantovu nakanu, po kojoj je prema Schopenhaueru Kantu bio cilj za jednom **simetričnom izgradnjom svih svojih misli i djela**. Međutim, unatoč svemu on ostaje vjeran kada se radi o bavljenju onim što nazivamo „stvar po sebi“. I tu dolazimo do stanovitih problema. Problematičnost se sastoji u tome, da je Kant do ovog pojma „stvar po sebi“ došao (a to preuzima i Schopenhauer) preko jednog uzročnog zaključka, naime kroz primjenu jedne kategorije koja po njemu, Kantu (i, dakako, Schopenhaueru) vrijedi samo unutar područja pojavnosti. **Kauzalnost** je, pored, formi *prostora* i *vremena*, za njega ona temeljna forma na koju se sve ostale daju svesti. Ali i to je ono bitno, od

svijeta kao predodžbe ne vodi nikakav put povrh tj. iznad predodžbe o jednoj stvari po sebi. Zasigurno, da je svijet predodžba možemo uzeti kao neporecivo. Međutim, jednostrano je promatrati svijet samo tako, tj. kao puku predodžbu – možemo uzvratiti Schopenhaueru.

Prema Kantu metafizika nema nikakvih osnova da bi bila održana. Toga je uvjerenja i Schopenhauer. On nju (metafiziku) razumije u smislu dogmatske filozofije i to kao onu umsku djelatnost koja leži s onu stranu mogućnosti svakog iskustva. Ne leži li, međutim, već u tome pogreška, naime svu metafiziku tako promatrati da njeni izvori u potpunosti nemaju veze sa iskustvom odnosno da njeni temeljni izričaji nisu bazirani niti na vanjskom niti na unutarnjem iskustvu. Radi se, naime, o tome da rješenje ove zagonetke tj. problema, a kada se radi o svijetu, leži upravo u tome da se poveže ovo vanjsko (činjenice) i unutarnje (predodžba) iskustvo svijeta, prema Schopenhaueru.

Da bi bio što popularniji i prihvaćeniji u ondašnjem društvu filozofija, Schopenhauer je svoju filozofiju izlagao u obliku aforizama. Odmah u početku navodi da se za filozofiju postavljaju dva temeljna zahtjeva: 1. *Hrabrost da se u srcu ništa ne zadrži već da se saopći (nekakav vid znanstvene iskrenosti)* i 2. *Ono što se samo po sebi razumije treba se shvatiti kao problem.*

Pojam volje: Što je svijet po sebi? Odgovor: Volja. Pred nama je svaki objekt u svijesti volje. Taj pojam volje prenosimo tada na druge ljude, na životinje i biljke, pa čak i na nežive predmete. Volja je stvar po sebi, osnova svijeta, jedno u svemu. To se može označiti kao metafizički voluntarizam. Kako može biti volja stvar po sebi, možemo se zapitati? Da bih pronašao ključ stvarnosti, prema Schopenhaueru, moram gledati u sebe, budući da upravo u unutarnjoj svijesti ili pak unutarnjoj percepciji – nekom svojevrsnom samopromatranju - leži put prema isitni. U tom smislu, ja kao subjekt uviđam, da je obično **tjelesno djelovanje**, samo **objektivirana voljna predodžba**. Štoviše, čitavo tijelo i nije ništa drugo do li objektiviranje volje. Svatko tko je zašao u sebe može to razumjeti, kaže Schopenhauer. Kada je stekao tu osnovnu intuiciju, time posjeduje ključ za stvarnost. Ta stvarnost volje koja na nekom unutarnjem planu sve pokreće, S. identificira s jednom vrhovnom Voljom. Ona se manifestira, ili još bolje potvrdu da tu i takovu volju Schopenhauer nalazi u **magnetizmu**. Igla u nekom magnetskom polju će se uvijek, bez obzira na sve okolnosti okretati prema sjevernom polu, odnosno ona će se uvijek kretati. U tom smislu, i prema njemu, i organski i anorganski svijet posjeduje taj fenomen. Zanimljivost je ta što S. to ne želi zvati nekom silom ili energijom već upravo voljom budući da nam je ona najbliža i najpoznatija aktivnost. Volja predstavlja nagon za životom. Sva živa i neživa priroda predstavlja borbu i nagon za opstankom. U tom smislu on donosi primjer s životinjama: ovdje se ne radi samo o običnom nagonu očuvanja života – borbe itd., već su tu prisutni i elementi pripreme razvoja života: ptice grade gnijezda za mladunčad koje još nema itd.. Svugdje se pokazuje za želja za životom.

Što je sa samoubojicama? Prema Schopenhaueru, samoubojstvo nije nikakvo negiranje volje i života. Samoubojica negira samo jedan vid života, i to onaj koji njemu nesnošljiv, a ne život po sebi. On negira takovo stanje u kojem se trenutno nalazi, pa bilo ono označeno i kao život, življenje ili pak životarenje. Naš autor priznaje da je sam život pun patnji. Posebno zanimljivost u S-ovim razmatranjima o životu jest ta da će on svrhu i cilj cjelokupna života vidjeti u stanju mirovanja odnosno u stanju **Nirvane**. Schopenhauer govori čak o uviru u Ništa, koji kod njega nema neki strogi nihilističko-besmisleni karakter već karakter smiraja. Taj aspekt S-ove filozofije posebno dolazi do izražaja zbog utjecaja raznih istočnjačkih religija, kojima je Schopenhauer bio podložan. Kada spominjemo istočnjačke filozofije onda kod S.-a na prvo mjesto dolaze upravo indijska filozofija i religija – posebno brahmanizma. U tom smislu Schopenhauer će zaključno reći: Život se potvrđuje onda kada se smiruje, i to smiruje u kontemplaciji, o oslobađanju od straha pred smrću, u jednostavnom vođenju prirodnog života.

WILLIAM JAMES (1842-1910)

Uvod u misao

James je rođen 1842 u New Yorku. Bio je stariji brat američkog pisca Henry-a Jamesa. O njima su govorili da i jedan i drugi proučavaju ljudsku dušu – jedan kao pjesnik, drugi kao psiholog. William James je studirao u Francuskoj. Otac mu je s obitelji dosta putovao po Europi i mijenjao mjesta prebivališta, a što je uvelike ostavilo traga i na Jamesu. To mu je omogućilo da nauči čak pet europskih jezika. Prije nego se počeo baviti psihologijom i filozofijom, zapao je u duboku krizu, a što svoj uzrok valja tražiti upravo i u čestom mijenjanju prebivališta. Duboka kriza očitovala se u napadima panike, strahova i halucinacija. Najdublju je krizu proživio kada mu je umrla prijateljica. Završio je studiju medicine, a prije toga je studirao kemiju, te bavio se umjetnošću. Predavanja je držao na Harvardskom sveučilištu. Predavao je prvotno Anatomiju i Psihologiju. Godine 1890. Objavljuje svoje veliko djelo „**Principi psihologije**“, što ga je učinilo poznatim i donijelo mu svjetsku slavu. Upravo u tom razdoblju se događa i zaokret od čiste psihologije prema filozofiji. Nakon toga slijede i njegova poznata filozofska djela: „Volja za vjeru (tj. vjerovati)“; (Der Wille zum Glauben). Nadalje tu su djela, „Raznolikost religioznog iskustva“, „Jedan pluralni univerzum“ te „Smisao istine“.

Filozofija William James-a

Pojam koji se u bitnome veže za filozofsko stvaralaštvo W. Jamesa je **pragmatizam**. Riječ je izvedenica iz grčkog (*pragma* – djelo, čin), a koja također ima veze i za riječju *praxis*, praktično. Ovaj pojam, pragmatizam, James objašnjava na sljedeći način: On ga definira kao jedan stav, pristup kojim se pravi odmak, tj. koji zapostavlja prvotne stvari, principe, kategorije neke tobožnje nužnosti odnosno nutarnje ontološke nužnosti, te se orijentira na konačne stvari, posljedice, plodove, činjenice. Dakle ono što slijedi iza, po čemu se ta stvar naprosto očituje kao primjenjiva, korisna jest ono što vrijedi. Tako, James, pojam **istine** veže uz pojam **korisnosti**, odnosno istina je ovisna o korisnosti. Ono što je važno jest činjenica da ove pojmove ne treba promatrati u nekom izričito negativnom smislu, odnosno kao radikalni relativizam. Pragmatizmu je više stalo do, recimo to, **primjenjivog** kriterija istine. Ne **bit** istine, stvari, sistema, već njihova primjenjivost mora doći na prvo mjesto. Pragmatizam tako, ne pita za bit stvari kao skolastika i stara metafizika (toj staroj metafizici on također pridodaje i njemačku idealističku spekulaciju). Za primijetiti je da pragmatizam naprosto zazire od apstrakcije i okreće se konkretnosti. To je, prema zastupnicima ovog mišljenja, a posebno W. Jamesa-u, slobodan zrak koji se suprotstavlja dogmi i finalnosti u istini.

Kada se radi i ostalim filozofskim disciplinama, tada se prema Jamesu, pragmatizam slaže sa racionalizmom u tome što ističe pojedinačnost, s utilitarizmom u tome što naglašava praktičnu stranu, s pozitivizmom u njegovom preziranju verbalno-pojmovnih rješenja. Pragmatizam ne pita također niti za zadnje izvore. Pragmatizam naprosto pita za vrijednost istine u onom smislu u kojem gledamo vrijednost primjerice neke novčane jedinice: koliko se ona daje upotrijebiti, koliko ona zapravo vrijedi. Upravo ovakvi tipični izričaji poput (*korisnosti, zarade, profita, rezultata*) u smislu uspjeha tipični su Jamesovi izričaji. Istinito je ono, što se daje kroz svoje praktične posljedice sačuvati.

Filozofija pragmatizma se nadalje može označiti kao svojevrsna individualna želja da se spozna što drugi ljudi misle, i kako to primjenjuju u životu. James piše npr. za stanodavku je za nju važno znati način razmišljanja, odn. filozofiju njezina podstanara. Jer, čovjek čovjeka u njegovu svakodnevnom djelovanju prvotno vode praktični motivi – preživjeti, riješiti temeljna egzistencijalna pitanja, a tek i možda onda postaviti više ciljeve. U tom smislu, svaki će čovjek biti vođen prvotno ovim motivima u svojem djelovanju. Međusobno razumijevanje proizlazi iz usklađivanja životnih stavova.

Za primijetiti je da James naprosto utjelovljuje mentalitet svoje nacije (američke) i to za onim neposrednim, sadašnjim, praktičnim. Što pragmatizam znači općenito za filozofiju? James odgovara na sljedeći način: U konačnici, baveći se filozofijom mi se jednostavno nećemo zaustaviti odnosno zadovoljiti

odgovorima na pitanja, „je li ovo ili ono logično? Ili pak istinito?, već, „koja je to praktična posljedica ove filozofije za naš život i naše interese“? (primjer sa stanodavkom i podstanarom). U tom smislu, neka filozofija, ako želi biti dosljedna i konzekventna, a to znači prihvatljiva i od ljudi prihvaćena, mora se prilagoditi i odgovarati na njihova temeljna, ljudska, životna i praktična pitanja. Istražiti čovjekova temeljna nastojanja. U suprotnom, a to znači, ako se ta filozofija ne konfrontira tj. u svoj diskurs ne uzima čovjekov konkretni praktični život, rad i prirodu ona neće biti autentična. Ovdje je vrlo važno pragmatizam razlikovati od egzistencijalizma: Naime, egzistencijalizam se bavi ljudskim postojanjem i onim što se uz to postojanje veže. Pragmatizam, se za razliku od egzistencijalizma proteže i na ostale vidove filozofije kao npr. epistemologiju tj. gnoseologiju ili pak etiku, te za njih postavlja jedan kriterij istinitosti, a koji je u sebi pragmatičan. Istina je onoliko istina koliko ima svoje praktične primjene, tj. koliko se da konkretno i praktično primijeniti. Događaji čine ideju istinitom ili neistinitom. Upravo u zbivanju ili događanju, istina sebe provjerava i potvrđuje. Poticaj za ovakvo razumijevanje istinosnog pojma, James je stekao na temelju jednog svog prethodnika i učitelja Charles S. Peirce-a (1839-1914). Sam pojam „pragmatizam“ Peirce je uzeo iz Kantovih djela.

U tom smislu James kritizira razne filozofije i s njima religije (teologije), koje često ostaju zatvorene u predavaonice, dostupne u svom izvornom sadržaju samo jednom manjem dijelu individua, a ne konkretnim ljudima. Religija a to znači i teologija se ne može baviti sama sobom, te se zadovoljavati pokušajem odgovaranja na tipično metafizičko-teološka pitanja. Ovdje je primjetno kako James i samu religiju promatra ne samo u njenom pragmatičnom nego i tipično funkcionalnom smislu: neka je stvarnost u sebi utoliko vrijedna ukoliko se da funkcionalno upotrijebiti. Pod pojmovima funkcionalnog i pragmatičnog ovdje ne podrazumijevamo onaj stav kakav su imali francuski pozitivisti i prosvjetitelji koji na religiju gledaju na sljedeći način: ako ju se ne može uništiti treba tolerirati, a to dalje znači na što bolji način „upotrijebiti da bude korisna za društvo. Poslušne individue u Crkvi, jednako će biti poslušne i radišne u društvu“. Osim ovog funkcionalnog smisla, James je, dakako, daleko od ovakvog stava te religiji daje, kao što smo već rekli više **terapeutski** smisao, odn. ulogu. Jasno, korist nije isključena, dapače, ali ju se ne smije zahtijevati totalitarnim i direktnim putem (kao kod prosvjetitelja) već će ona (korisnost za društvo) doći naprosto sama od sebe.

Ovu, poglavito terapeutsku funkciju religije, očituje već spomenuto djelo „Raznolikost religioznog iskustva“. Riječ je o nizu predavanja, punih opisa upravo raznih religioznih iskustava. Svoje teško psihičko stanja James je iskazao pod pseudonimom. Zanimljivost je ta što on ovdje govori o **zdravim i bolesnim** dušama. Zdrave su duše one koje uočavaju red i smisao u životu i stvarnosti. Bolesne su duše, nasuprot tome, one duše koje vide više i dublje od toga. One bolje uočavaju nered, bol, patnju, zlo. Upravo zbog tog dubljeg uočavanja i

susretanja sa životom i stvarnošću James daje prednost bolesnim dušama. U tom smislu, bolesne duše u trajnom nastajanju, a time što je iznimno važno u kvalitativnom rastu i obnavljanju. U tom smislu James govori o **proširivanju granica vlastitog ja**, i to u psihološkom, etičkom, spoznajnom smislu. I više je nego primjetno kako je sam on bio u stanju dubokih kriza, te mu je upravo pomoglo ovo religiozno iskustvo (sam spominje da je u takovim stanjima čitao Bibliju i ponavljao pojedine retke kao npr. „Gospodin je pastir moj ni u čem ja ne oskudijevam“; „Gospodin mi je svjetlost i spasenje koga da se bojim“). Religija je dakle u bitnome ona koja spašava, izbavlja... Ne čak toliko niti Bog koliko religija kao takova – nadanje, vjerovanje, iščekivanje itd... Odnos prema religiji, tako očituje njegov pragmatizam. Koliko je ovo Jamesovo tumačenje točno, pokazuju i mnoga današnja istraživanja posebice u SAD-u, gdje 80% oboljelih od neke duševne bolesti, vjeruje da im religija pomaže u ozdravljenju.

Međutim, osim pojma pragmatizma, tu su i drugi pojmovi koji se bitno vežu uz filozofiju W. James-a. Kao prvo spominjemo pojam „**Dinamizam**“. Svijet nije jedan dovršeni svijet nego jedno stalno i nedovršeno Postajanje. Naše je mišljenje također jedna struja, jedan tijek, jedan sistem odnosa. Drugi je pojam „**Pluralizam**“. Svijet se nikako ne može objasniti po načelu jednog principa. Stvarnost postoji na osnovi mnogih samostalnih područja. Stvarnost nije jedan Uni-versum, nego jedan Multi-versum. Upravo stavu Multi-universuma, odgovara i činjenica da je svijet posebno u prošlosti bio prožet politeizmom, a što zapravo odgovara stvarnoj biti čovječstva i čovječanstva. Čovjek je uvijek bio skloniji određenom politeizmu nego li monoteizmu, a time i monizmu. Tako je već od samih početaka, James, u prirodu svijeta upisano svojevrsni pluralizam i raznolikost. Ova činjenica pluralizma rađa i sljedećim: svijet je u tom smislu također i jedna pozornica raznih sukoba, a koji su plodonosnog karaktera. Sam čovjek participira na tim sukobima te mu se pruža mogućnost prakticiranja vlastite volje i vlastite snage. Pojam konfrontiranja i sukobljavanja James ovdje uzima kao iznimno bitnim. Treći i zadnji element koji prožima Jamesovu filozofiju odgovara tipično američkom idealu „otvorenosti prema svemu mogućem“, a to je skeptična nepristranost, prostodušnost, iskrenost, neusiljenost. Tko može reći da je njegov način spoznaje, uopće jedino ljudski i uopće mogući način spoznaje? Tako James dalje: „Odbijam stav da je naš, ljudski način iskustva, jedina i najviša forma iskustva koja u svijetu postoji. Radije ću vjerovati da mi stojimo pred cjelovitošću spoznaje svijeta, zajedno s iskustvom naših mačaka i pasa koji su nam u našim domovima“. James tako proširuje ovaj pojam spoznaje tvrdeći da mi samo imamo jedan dio uvida u stvarnosti a nikako cjelovito.

Zaključno možemo reći: Jamesova filozofija je izrazito pragmatična. Međutim, osim ovog pragmatizma uz nju vežu bitno i elementi psihologizma.

WILHELM DILTHEY (1833-1911)

Uvod

Rođen je u Biebrich-u 1883 g. Život i mladost proveo je u njem. govornom području, počevši od Njemačke, preko Švicarske pa sve do Austrije tj. južnog Tirola, gdje je i 1911. g. umro. D. se često označava kao filozof, no međutim, on je s jedne strane bio Povjesničar, a s druge teoretičar humanističkih znanosti (Theoretiker von Geisteswissenschaften). Njegov je interes posebno bila duhovna situacija ranog novovjekovlja njemačkog prosvjetiteljstva (među kojima najviše Lessing), zatim, Goetheovo vrijeme te vrijeme njemačkog idealizma. Svoje bavljenje s humanističkim znanostima, prikazao je u sljedećim djelima: “Uvod u Humanističke znanosti” (1883), “Izgradnja povijesnosti svijeta u Humanističkim znanostima” (1910), “Bit Filozofije”. Osim tih za spomenuti su mu i ostala djela: “Schleiermacherov život”, (1867/1870), “Doživljaj i pjesništvo” (1905), “Prikaz Hegelove mladosti” (1905) te “Analiza čovjeka u 15. i 16. st.”

Zadaća Humanističkih znanosti

Dilthey je razmatrao djelovanje humananističkih znanosti, a to znači povijesnih i filoloških disciplina, samoreflektirajuće psihologije i prava, te zaključio da one moraju pružiti (humanizmu i humanističkim znanostima) ono što je Kant pružio za prirodne znanosti. On je htio formulirati uvjete i mogućnosti spoznaje ili bolje intelektualnog dometa humanističkih znanosti. U čemu se sastoji bit metode humanističkih znanosti? Za razliku od prirodnih, humanističke znanosti ne objašnjavaju **činjenice pomoću hipoteza** koje postaju zakoni, već one pokušavaju razumjeti **dogadaje** – a koji su donijeti bilo dokumentirani, bilo u pisanom ili usmenom govoru, bilo u dokumentima raznih vrsta poput umjetničkih djela, pravnih normi itd... – a koji se, nadalje, proživljavaju ili trebaju biti proživljene. O čemu se zapravo radi? Uzmimo za primjer **povijest**: Kada se pokušavaju razumjeti povijesni događaju, djela literature ili pak pravni događaji, čovjek zapravo doživljava (ili bi barem trebalo doživjeti) ono što je njihov prvotni djelatnik tj. onaj od kojeg potječu, doživio. Razjasnimo to na sljedeći način: kada neki povjesničar proučavan neku revoluciju ili rat, onda se on mora uživjeti u stanje onog čovjeka odnosno društva i način na koji su oni doživjeli taj rat ili revoluciju. Tek tada, i nakon ovog uživljanja, moći će se na ispravan način razumjeti neki povijesni događaj. Slično je i sa **umjetnošću**: Kada umjetnik nešto stvara, onda iza onog konkretnog djela stoji jedan stav, stanje umjetnika s kojim je i radi kojeg je napravio baš to djelo. To ponovno doživljeno je sada posadašnjeno. Razumijevanje se nadovezuje na iskustvo tj. spoznaju stvarnosti “iznutra”, dok

činjenice s kojima operira prirodna znanost zahvaća samo ono izvanjsko. Osnovno pitanje kojim se D. ovdje bavi, jest pitanje samostalnosti i originalnost humanističkih znanosti te shodno tome njihovo opravdanje, a u odnosu prema prirodnim znanostima. Štoviše, te se samostalnosti i neovisnosti humanističkih znanosti u povijesti postalo svjesno tek i dosta kasno, naime u novom vijeku. D.-u je dakle, bilo bitno razviti metodu i spoznajnu teoriju humanističkih znanosti. Pokušaje koji su išli u smjeru da se metoda i način humanističkih znanosti podvrgnu prirodnim, tj. da se ona metoda koja je vladala u prirodnim znanostima primijeni i na humanističke (kao što su to htjeli A. Comte, i J. S. Mill) on (Dilthey) je u potpunosti odbacivao. Po njemu će povijesna stvarnost ili pak bolje stvarnost ljudskog duha, a to znači kultura kao takova biti u potpunosti pogrešno shvaćena ako se pokušava shvatiti na način prirodnih znanosti. Tu jednostavno ne postoje niti bi smjeli postojati zakonitosti kao u prirodnim znanostima.

Upravo s ovom metodom razumijevanja D. je skrenuo u psihološke vode. Naime, za njega bitnu ulogu u razumijevanju povijesnih događaja i općenito kulture kao takove igra čovjekova svijest, i to promatrana u njenoj psihološkoj strukturi (specifičnost neke osobnosti, utjecaj društva na formiranje te iste osobnosti itd.). Stoga je za njega važno pitanje o psihičkom tijeku tj. zbivanju, a na kojem počiva iskustvo, tj. spoznaja u području humanističkih znanosti. U tom smislu pitanje o jednom "ja" (ich) za njega se u tom kontekstu postavlja i više nego potrebnim. Dok je Kant tako, u okviru svojeg vlastitog kriticizma, govorio o jednom **transcendentalnom Subjektu**, D. se ograničio na jedan **konkretni Subjekt**, a to znači povijesno uvjetovan i određen Subjekt. Kant je, naime, ovaj subjekt razumio kao "golu misaonu mogućnost" dok Dilthey-a, međutim, interesira povijesno i psihološko bavljenje čitavim čovjekom te upravo njega (povijesno i psihološki uvjetovanog čovjeka) uzeti kao temelj za objašnjenje same spoznaje čini se i više nego važnim.

Općenito o ulozi psihologije

Kada se radi o pojmu razumijevanja, onda je ono prema D. razumljivo samo preko i unutar psihologijske metode. U tom smislu psihologija za njega postaje temelj Hermeneutike (znanost koja pokušava odgonetnuti u čemu se sastoji kriteriji tumačenja kao takovog). Tako, kada se radi o Humanističkim znanostima onda on kaže sljedeće: "Psihičke činjenice čine njihov najvažniji dio. Bez psihološke analize ne može se dobiti adekvatan uvid u njih". Psihologija na koju misli D. nije jedna objašnjavajuća psihologija, nego razumijevajuća, a koja je sama jedna humanistička (ne čisto empirijska) znanost. Ova (empirijska), koja u pozadini ima prirodno-znanstvenu metodu, ne može biti adekvatna za istraživanje temelja humanističkih znanosti, budući da je njoj

strano ovo sveukupno područje promatranja, a koje potrebuje jednu hermeneutiku. Ova (empirijski utemeljena psihologija) zapostavlja izvorno jedinstvo čitave svijesti, i to izolirajući sadržaje svijesti kao zasebne cjeline. Uzmimo npr. pojam zamišljaja: Izolirati znači da će ga empirička psihologija promatrati kao neki vid podražaja (u ovom slučaju pozitivnog) a koji se javio u čovjeku zbog tko zna kojeg razloga. Dakle, u empirijskoj psihologiji zapravo izostaje cjelokupna perspektiva individue, osobe, dok nam se izdvaja izolirani moment zamišljaja. Bit je toga da empirijska psihologija želi zbivanja svijesti u potpunosti kauzalno objasniti te se pri tom ne poziva na doživljeno nego na hipotetski shvaćene uzroke koji nisu vidljivi tj. ne mogu se direktno promotriti. Jednostavno rečeno: Ova empirijska psihologija zapostavlja svijest kao takovu, i ograničava se na psihička zbivanja, dok ova druga koju on uzima u obzir, svijest (sa svim njenim elementima a to znači čitavog subjekta – njegovo i psihičko i socijalno stanje) postavlja kao prijeko bitnu. Empirijsku bi psihologiju mogli označiti kao pretjerano analiziranje čovjekovih psihičkih akata na temelju činjeničnosti, dok bi psihologiju koju nudi D., mogli povezati sa onim što označavamo kao čovjekova duhovna dimenzija.

Njegova psihologija ima veze sa psihičkim doživljajima koji mogu biti neposredno doživljeni. Ona ne polazi kao prirodno-znanstvena psihologija od izoliranih doživljaja koji u doživljaju uopće nisu dani, već od doživljenih psiholoških sklopova. Zasigurno, D. ne želi reći da se psihologija treba osloboditi tj. zapostaviti konstante (zakonitosti) kada se radi o elementima doživljaja, i njihova klasificiranja. To se smije dogoditi. Što se tiče elemenata i metode koju prakticira empirička psihologija – analiziranje, usporedba i eksperiment – D. će reći da nije protiv njih. Međutim, po njemu ove metode su nedovoljne, a posebno kada se radi o čovjeku kao cjelovito-duhovnom biću, jer one ne razbiru tj. ne uočavaju unutarnje spoznavanje. Na temelju njegove shvaćene psihologije, ovdje se kao princip postavlja jedinstvo psihološkog tj. duševnog doživljaja i to ne kao kauzalni već kao teleološki sklop prikaza, osjećaja i želja. Zaključimo: ono što je bitno uočiti kod D.-ve psihologije jest upravo ovo jedinstvo na kojeg on stavlja naglasak. Ne izolirani doživljaji već svijest koja je ovim doživljajima u pozadini, a to znači čitav pojedinac. U tom smislu je iznimno zanimljivo promotriti današnje rasprave unutar filozofije duha. U tom je smislu osnovno pitanje kako se dadu tumačiti fenomeni poput ljudskog ja i ljudske slobode. Ponajprije moramo reći da ih mi doživljavamo na temelju nekog duševnog čina (spoznavanja, promišljanja, osjećanja). Doživljavam da to **ja** doživljavam. Slično je i sa slobodom: doživljavam je u nekom htijenju. Idući dalje u promišljanju, postavlja se pitanje, da li se taj doživljaj temeljnih aspekata ljudske osobnosti kroz ove parcijalne doživljaje dade svesti na neku strukturu, zakonitost, paradigmu. Ili oni, u onom unutarnjem, doživljajnom smislu, predstavljaju ipak nešto više, dublje, cjelovitije, a što se itekako može označiti s pojmom realno, stvarno...

Čini se da je upravo ovu problematiku imao na umu i sam D. kada je govorio o jednoj psihologiji te ju je pokušao razlikovati od strogo empirijske psihologije ukazujući na to, da i pojam unutarnjeg uvida zaslužuje itekako važno mjesto u psihologiji općenito. S tim u vezi možemo postaviti pitanje o važnosti duhovnosti koja, govoreći o duhovnom životu, ukazuje upravo na taj bitni aspekt ljudske unutrašnjosti i to na jedan drugačiji dublji i cjelovitiji vid.

HENRY BERGSON (1859-1941)

Uvodna problematika i postavljanje problema

Bergson je rođen 1859. u Parizu, gdje je 1941. i umro. Njegova prva djela su bila psihološki usmjerena: „Vrijeme i sloboda“ (1889); „Materija i pamćenje“ (1896), „Smijeh“ (1899). U svojim kasnijim spisima okrenuo se pitanjima filozofije prirode, metafizike, etike te filozofije religije. Djela koja proučavaju tu problematiku jesu sljedeća: „Duhovna energija“ (1919); „Oba izvora morala i religije“ (1932). Upravo ovo posljednje djelo pokazuje Bergsonov stav o jednom pragmatičnom viđenju morala i to koji bi bio neovisan tj. sam za sebe. U tom se djelu također očituje Bergsonov hod ka jednom mističnom obliku religioznosti. Za spomenuti je da je Bergson radi literarno-književnih kvaliteta svojih djela primio 1927 g. i Nobelovu nagradu za književnost. Njegovo znamenito djelo „*Mišljenje i stvaralačko nastajanje*“ predstavljalo je jedan uvod u metafiziku, gdje je Bergson iznio svoje znamenito učenje u **Intuiciji** odnosno učenje neposrednom, od razuma neovisnoj Intuiciji bića odnosno temelja stvarnosti. Već spomenuta zanimljivost jest ta, da je Bergson u početcima svojeg filozofskog stvaranja bio snažno protiv metafizike svake vrste. Razlog tomu je taj, da je bio pod snažnim utjecajem naturalističkog mišljenja posebno biologistički usmjerene psihologije. U tom smislu se potrudio opisati i prikazati pojedine psihičke procese i momente u čovjeku (mržnja, strah, zavist itd.. itd.), na čisto biologistički način, tj. kao čisto prirodne fenomene u ljudskom mozgu. Međutim, u kasnijem razdoblju svojeg filozofskog stvaralaštva, približava se Bergson lagano metafizici te uopće metafizičkom načinu mišljenja, i to je upravo vidljivo na primjeru kada je razrađivao neposrednu intuiciju bića.

Kada se radi o gnoseologiji te općenito gnoseološkim razmatranjima, Bergson polazi od jedne psihologije *neposrednog doživljaja čisto kvalitativnih sadržaja* pa sve do jedne spoznajne teorije, u čijem se okviru nastoji nadići suprotnost Subjekt – Objekt, a što sve vodi ka jednoj intuitivnoj Metafizici na čijem temelju Bergson pokušava razumjeti evoluciju života, prirodu društva, te bit religije, a sve nasuprot jednom naturalističkom stavu.

Za spomenuti je također i različitu poziciju s obzirom na W. Dilthey-a i njegovu filozofiju i to s obzirom na njegov (Bergsonov) stav da se može

zahvatiti tj. razumjeti bit stvarnosti. Utoliko mu je misao o povijesnosti svih životnih izričaja – dakle onako kako se oni pokazuju u svom fenomenu - njemu bilo potpuno strano i neprihvatljivo, a što je Dilthey-u bilo svojstveno. Bergson dakle, za razliku od D. te događaje želi promatrati izolirane u njihovoj biti. Za D. su one bitno kontekstualno određene. Za uočiti je, dakle, da se on više zaustavljao na biti. Od Dilthey-a se Bergson razlikuje i po tome, da kod njega problematika humanističkih znanosti, te općenito pojam spoznaje na humanistički način (za razliku od one prirodoznanstvene) uopće nije igrala nikakvu ulogu.

Za vrijeme dok se H. Bergson bavio filozofijom, u Francuskoj su bila dva međusobno suprotstavljena tabora filozofije uopće: Pozitivizam na jednoj i spiritualizam na drugoj strani. Na jednoj strani bili su predstavnici poput Comtea i Spencera, a na drugoj spiritualistička metafizika kakvu su je zastupao Victor Cousin. U tom nekom međuprostoru našao se i H. Bergson. Isto tako, u to se vrijeme pojavio i kritičar prirodoznanstvenog determinizma imenom Emile Boutroux, a koji utjecao na Bergsona. On je još osobno poznao Schellinga i od njega preuzeo mnoge ideje, a na koje se oslanjao i sam Bergson.

Bergson se iznimno zanimao za psihologiju. Slično kao i Dilthey, snažno je kritizirao u ono vrijeme vladajuću naturalističku psihologiju. Posebno je kritizirao opće rašireno uvjerenje u području znanosti psihologije, a to je mogućnost mjerenja sadržaja svijesti.² Psihologija prema B. nema veze niti sa ekstenzivnim niti sa intenzivnim veličinama. Pojam veličina ovdje možemo razumjeti u smislu onog što se danas naziva istraživanje. Često tako čujemo istraživanje je pokazalo ovo, istraživanje je pokazalo ono. Istraživanje, posebno u psihologiji i sociologiji većim djelom se zasniva na eksperimentalnoj analizi: bilo da se uzme jedan subjekt te se njegove reakcije promatraju pod ovim ili onim vidom, bilo da se uzme više njih, a koji se razumijevaju kao reprezentativni uzorak. Osnovno je pitanje, međutim, kako se npr. *osjećaj* može mjeriti. Ili još kompleksnije: Često u svakodnevnom životu čujemo kako nam je nemoguće izraziti vlastite osjećaje, odnosno nismo jednostavno sposobni pojmovno ih izreći. U tom smislu Bergson kritizira metode ovih znanosti, kao nedovoljne i djelomične. Kada se radi o tvrdnji vezano uz ekstenzivne veličine onda je B. to samo donio, bez da je dotičnu tvrdnju argumentirao. (Ekstenzivne su veličine svi opažaji donijeti u nekom procesu). Tvrdnju o intenzivnim veličinama pokušao je i argumentirati: Kada čovjek sadržajima svijesti pripisuje neki intenzitet, čovjek ih promatra kao nešto u vremenu identično, a čiji se identitet mijenja. Prihvaćanje identičnih sadržaja svijesti počiva ipak na jednoj zabludi, koja kroz to nastaje, da čovjek doživljava razdjeljuje u dijelove, a čijim

² Za usporedbu ovdje možemo donijeti pitagorejce koji su čitavu stvarnost svodili na broj. To pak dalje znači da se stvarnost spoznaje i zahvaća na temelju njene brojčane, mjerljive protežnosti. Kada se radi o ne tako tipično materijalnim stvarnostima, onda za njih uzimamo mjeru intenzitet. Dakle, opet mjerimo. Tako primjerice govorimo o intenzitetu osjećaja, intenzitetu boli itd...

dijelovima daje imena, a imena pridodaje kao nešto u vremenu identično. U stvarnosti međutim, postoji samo jedan jedinstveni doživljaj, koji se kvalitativno slično mijenja kao zvuk nekog orkestra. Što je zapravo bit Bergsonovog nauka, a time i kritike dotadašnjeg poimanja fenomena svijesti? Osnovno pitanje, naime, koje se ovdje mora postaviti jest to, je su li fenomeni svijesti u sebi tipično duhovnog ili pak fizičkog (materijalnog) karaktera. Kada se radi o stavu da se sadržaji svijesti mogu na ovaj ili onaj način mjeriti onda on proizlazi iz uvjerenja da ti fenomeni počivaju upravo na fizikalno- materijalnom elementu tj. nekoj materijalnoj supstanciji odnosno jednostavno: čistim biokemijskim procesima, a što je za Bergsona neprihvatljivo.

Problem slobode

Kada se radi o pojmu i problemu slobode, onda je važno napomenuti da je Bergson po tom pitanju tražio jednu alternativu po kojoj bi nadišao dva suprotstavljena stava: determinizam i ne-determinizam. I tu dolazi Bergson do stava da se prirodno-znanstvene kategorije ne mogu primijetiti na psihičke akte tj. čine. Objasnimo to pomoću pojma kauzaliteta: Prema prirodno-znanstvenom shvaćanju kod pojma kauzaliteta, učinak je u uzroku već preformiran tj. unaprijed određen; radi se o tome da je učinak u uzroku jednostavno u bitnoj formi već sadržan, kao posljedica u svojoj osnovi tj. razlogu. U psihičkom području međutim, dolazi do izražaja jedna druga vrsta preformiranja: Naime, ako agens tj. pojedinac koji djeluje nešto želi učiniti, tada on obično ima pred sobom ili bolje u sebi neku moguću ideju prikaz što bi želio učiniti. To se, dakako, može odvijati u djeliću sekunde. Tako kada se radi o osobi, i ovoj problematici uzrok – učinak, onda je imamo da svakom predstavljanju ili pak bolje prikazu cilja, djelatan je jedan voljni napor. U njemu tj. voljnom naporu djelovanje je istovremeno preformirano sadržano, ali u svakom slučaju **ne na nužan** način. I to je poanta. Djelovanje je tako u mogućnosti da bude izvedeno, međutim isto tako je i u mogućnosti da to ne bude. I taj je omjer jednak. Dakle, i to je bit Bergsonova učenja: u prirodnom kauzalitetu imamo ono što nazivamo prirodna nužnost. Događaji se zbivaju upravo u tom slijedu nužnosti: uzrok – posljedica. U području ljudske svijesti to nije slučaj. Ovdje, istina, također vrijedi objašnjenje, ali ne na način prirodne uzročnosti, kauzaliteta. S ovim shvaćanjem prema Bergsonu se priroda psihičkog događanja bolje razumije nego li uz pomoć prirodno-znanstvenog determinističkog objašnjenja.

Indeterminizam je za Bergsona također za odbaciti kao i determinizam. Shvaćanje po kojem bi volja, prema klasičnom učenju *Liberum arbitrium-a*, bila u potpunosti slobodna, nije ništa bolje od učenja jednog jednoznačnog determinizma, a po kojem bi ta ista volja u potpunosti bila određena. Determinizam i indeterminizam su posljedice pogrešnog postavljanja pitanja? U

oba slučaja polazi se od jednog kauzalnog shvaćanja, a koji počiva na jednom pogrešnom razumijevanju ili još bolje poimanju psihičkih stanja. Ono što Bergson ovdje želi izbjeći jest upravo to kauzalno postavljanje pitanja: pitanje determinizma i indeterminizma, se može postaviti u prirodnim kauzalnostima, ali ne i u području svijesti.

Etika i religiozna filozofija

U svom djelu “*Oba izvora morala i religije*”, a koje je objavljeno samo 9. godina prije njegove smrti, Bergson predstavlja svoje učenje o odnosu Instinkta, Intelektu i Intuicije, i to kao one fenomene koji su u službi etike i religiozne filozofije. Pri tome on zastupa temeljnu tezu a ta je, da se kako u moralu tako i u religiji, treba razlikovati između jednog *statičnog* i jednog *dinamičnog* pristupa. Prvo počiva na Instinktu i Razumu, a drugo na stvaralačkoj snazi intuitivno spoznavajućeg duha.

Kada se, tako, radi o statičnom moralu, onda je važno primijeti da je ovdje, prema Bergsonu riječ o tome, da čudoredne obaveze razumiju kao mnoštvo zahtjeva, a koje društvo stavlja pred pojedinca. Moralne norme nisu ništa drugo do li jedan sklop socijalnih mehanizama kontrole koje postaju jedno uobičajeno štovište uvriježeno ponašanje. Pojedinca se jednostavno s tim sužive i dožive kao jedan bitan element vlastite osobnosti. Moral je za Bergsona bitno socijalnog karaktera. Međutim, budući da se mnoge navike, stremljenja, prirodne datost pojedinca ne slažu sa socijalnim i općeprihvaćenim navikama, često, tako dolazi do napetosti i svojevrsnog sukoba i to između društvenog Ja, i individualnog Ja. Sve to ima za posljedicu da se moralne obaveze često doživljavaju kao svojevrsna prisila. Jedan, dakle, prema Bergsonu, **statični (zatvoreni) moral**.

Što je za Bergsona savjest? Sveukupnost navikama uvjetovanih obaveza, jest ono što čovjek označava sa savješću.

U raspravi o **dinamičnom (otvorenom) moralu**, Bergson polazi od pretpostavke da takav moral ne potrebuje neko pleme, narod ili kulturni krug da bi opstojao. Postoji naimе moral čiji okvir sačinjava čovječstvo kao takovo i to kao otvoreno društvo. Čovječstvo nije konkretno društvo u smislu neke države, ali ono je unatoč toj činjenici djelotvorno. Ono (čovječstvo u otvorenom društva) prethodi tj. biva osnova jednom moralu u pozadini i to na takav način da ono nema veze sa društvenim pritiskom, niti ima za učinak uobičajene – društveno prihvatljive – obrasce ponašanja. Ideal ovakvog morala oživljen je od, kako ih Bergson naziva, moralnih genija, poput Proroka, Utemeljitelja religija, jednostavno *Primjera* u pojedinim društvima. Kada se pojave ovakve osobnosti, tada oni jednostavno već samom svojom pojavom privlače ostale ljude. I sada dolazimo do vrlo važnog elementa u Bergsonovom promatranju morala: Budući da jedan ovakav moral nije ničim dovršen, zaokružen, ograničen, nego u sebi

sadrži bitnu dimenziju razvoja, Bergson ga upravo iz tog razloga naziva *dinamični moral*. Zaključimo: Bit je dinamičnog morala, za razliku od statičnog, taj da on jednostavno nije ograničen na neki društveni sklop, a pogotovo nije iz njega proizašao, već je više utemeljen na “vrlim” pojedincima, a koji su se radi svoje prvotno intuicije, a onda i hrabrosti znali izdići iznad pukog društvenog morala.

Kada se tako, dalje, radi o dinamičnom moralu, onda je važno ustvrditi da se ova vrst morala ne dade precizno odrediti, budući da on ne sadrži univerzalna pravila. To se vidi i po tome, kada Bergson želi pobliže opisati ovaj moral, onda on govori o *milosrđu, herojskom sebedarju, o ljudskoj i naravnoj ljubavi, spremnosti na žrtvu* itd... Dakle, radi se o pojmovima koji su tipično vezani za ljudski karakter i zbog toga su u pojmovnom smislu deskriptivni, za razliku od pravila koji počivaju na deduktivnom silogizmu, izraženim na umski način.³ Kao primjer ovako jednog morala Bergson uzima **Isusovu Propovijed na gori**. Tu se kao rijetko gdje očituje Duh ljubavi, i to ljubavi koja drugačije nego li to ljubav prema obitelji, domovini, dragim osobama isključuje mržnju prema drugačijima tj. onima koji stoje nasuprot. Upravo ovaj dinamični moral, kojemu u pozadini leži već spomenuta stvarateljska snaga, počivaju na jednom duhovnom zaletu, zamahu, oduševljenju... (njem. Aufschwung), a koji su iznad individualnih i društvenih interesa. Upravo je taj moral Bergson doveo u veza sa svojim nadaleko poznatim pojmom **élan vital**.

Istina, prema Bergsonu, nikada se ne može ostvariti takovo stanje da bi u društvu do izražaja došao samo dinamični, otvoreni moral. Štoviše primjetno je da je u društvenim epohama uvijek nadvladavao statični. Ali dinamični nam se moral pruža upravo kao šansa (a možemo reći i kao određena dužnosti) nadvladati statični.

Statična i dinamična religija

Slično kao i kod statičnog morala, koji B. stavlja na istu razinu sa zatvorenim društvom, isto je i sa tzv. Statičnom religijom. Ova vrsta religije ima funkciju jednostavnog održavanja društva te oslobađanja Individue od depresivnih faktora. Pod pojmom depresivnih faktora, Bergson je ovdje istina, podrazumijevao depresiju kao takovu (duševno oboljenje) međutim, depresivni elementi pretpostavljaju sve one faktore koji čovjeku teško “sjedaju” na njegovu duhovnu egzistenciju – nedostatak smisla, ljubavi, nemogućnost prepoznavanja

³ Što znači da pravila počivaju na deduktivnom silogizmu? Ako dva silogizma (deduktivni i induktivni) znamo da deduktivni počinje od općenitih premisa a induktivni od pojedinačnih. Tako jedna tipično – moralna – općenita premisa glasi: ne ubij, ne ukradi: Iz te premise npr. Ne ubij deduktivnim putem se izvode pojedinačna pravila poput da nije dopušteno ubiti u ovoj ili onoj situaciji itd.. itd... U tom smislu Kant i njegov moral su u svojoj specifičnosti zasnovani upravo na ovom deduktivnom putu.

izlaza u konkretnom življenju, a da se sve to, dakle, ne tiče prvotne materijalne nego zapravo duhovne prirode.

Nasuprot ovoj statičnoj, stoji jedna dinamična religioznost. Ova dinamična religija ili bolje religioznost, jest rezultat jednog duhovnog poleta (*geistiger Aufschwung*), a posredstvom koje mogu biti nadiđene ograde ili još bolje ograničenja individue, te što je još važnije individua dosiže jednu mnogo dublju svijest same sebe i svega onog čime je okružena. I sada se dolazi do jednog važnog mjesta Bergsonove religiozne filozofije: Upravo ovaj izraz postati svjestan svega, cilj je duha koji je, istina pomalo ograničen u materiji, ali općenito upućen iznad nje. Prema čitavoj stvarnosti, ali ne u njenom transcendentnom smislu (onostranost) već ove konkretne stvarnosti: dakle, ograničen na vlastitu materiju, ali upućen prema izvanjskoj. Nešto slično imamo kod stoika. Ovo se učenje kod Bergsona još naziva i Učenje o jedinstvu svega bitka tj. postojećeg, i pripadnost svega konačnog naspram beskonačnog. Ovime je sam Bergson zastupao neku vrst naravne religioznosti, sa izrazito mističnim primjesama.

Kao što ne postoji – u svojoj jasnoj i izražajno formi neki čisto dinamični moral – tako ne može postojati tj. ne može se u potpunosti ostvariti neka čista dinamična religija, nego se očituje uvijek u povezanosti s nekom statičnom religijom. Njena veličina je međutim upravo u tome, da ona čini jasnijim granice jedne statične religije, i što je još važnije tu statičnu religiju - koja je na neko konkretno društvo odnosno konkretni narod navezana – omekšava. Ili bolje: Prokazuje nju samu, da bi ljudi u religiji bili što autentičniji.

Bergson je pokazivao u tom smislu – preko ove dinamične religioznosti – sklonost prema mistici i mističnom doživljavaju. U tom smislu tu su – za njega – dva vrlo važna pojma: *Mistični doživljaj* i *intuicija*. I jedan i drugi, za njega su jedna vrst iskustva. U neposrednom mističnom iskustvu on je uvidio jednu jedinstvenu vrstu intuicije. Što se tiče tako ove intuitivne spoznaje Bergson je tvrdio sljedeće: Najprije je bio stava da se njome spoznaje priroda samosvijesti i sve što je u nju uključeno (ja, sloboda, doživljaji razne vrste). Nakon toga tvrdio je da se intuitivnom spoznajom može u bitnome zahvatiti sama srž stvarnosti općenito. Na kraju je došao do zaključka je sama Intuicija neka vrst spoznaje u kojoj se sve postojeće treba razumjeti kao manifestacija samog Boga. Postojeće, naime, spoznajemo počevši od osjetila, preko doživljaja pa sve do razuma. Međutim, posredstvom ovih spoznaja mi dotičemo samo ono površno. Intuicijom dolazimo do Boga, koji, kao što je već rečeno predstavlja manifestaciju ovog svega postojećeg.

Bergson je, dakle, pokušao razviti jednu vrstu spoznaje duhovne naravi a koja je različita od umske. Radi se, dakle, o intuitivnoj spoznaji, ali ne onakvoj kojom bi se spoznavao samo Bog već nam se u noj pruža mogućnost jednog neposrednog duhovnog kontakta sa samom biti stvarnosti .

Upravo ovakvim stavom, posebno kada se radi o spoznaji, stajao je Bergson u suprotnosti sa većinom ondašnjih glavnih strujanja u kojoj je posebno metafizika – koju je Bergson iznimno puno cijenio – bila često odbacivana. Ne zaboravimo radi se o počecima i prvoj polovici 20. stoljeća. Važno je i napomenuti da je Bergson svoje učenje – o *Intuiciji utemeljenoj na metafizičko religijski način* – pokušao povezati sa priznatim teorijama pojedinačnih znanosti. Dakle, ne radi se tek o jednostavnom povezivanju intuicije i konkretne znanosti poput kemije, već o tome – kako se npr. Teoremi i postavke u kemiji mogu na što bolji način prvotno uvidjeti da ne kažemo proniknuti, a onda i prenijeti tj. razumljivo izraziti. Slično je npr. i sa fizikom. Spomenimo samo jedan “banalan” primjer: Einsteinova teorija relativiteta. Ne čini li nam se da je, nakon što je sam Einstein iznio sve argumente i dokaze za svoju teoriju, te da se više ničim nije mogla osporiti, ipak za potpuno razumijevanje ove teorije osim razumskog pristanka potrebna i određena intuicija u smislu da smo u potpunosti proniknuli u danu teoriju. To čini se može ipak samo mali dio znanstvenika. Ali, i to je bit, čini se samo mali dio njih, baš zbog ovog uvida na ispravan i potpun način i poznaje Einsteinovu teoriju relativnosti.

NICOLAI HARTMANN I KRITIČKI RACIONALIZAM (1882-1952)

Filozofija Nicolai Hartmann-a

N. Hartmann (1882-1952) je rođen u Rigi ali je u Marburgu i Berlinu naučavao. Bio je pod snažnim utjecajem Neokantizma, ali se suočio sa gotovo svim poznatim smjerovima u filozofiji. Najvažnija su mu djela: „Obrisi jedne metafizike spoznaje“ (1921); „Etika“ (1926); „Mogućnost i stvarnost“ (1938).

Stara metafizika koja je vladala od Aristotela do Skolastike, držala da postoji jedna općenitost i stalnost u svakoj stvari, a što ju određuje i oblikuje. U tom smislu se je može označiti kao univerzalni realizam. Na temelju ove stare ontologije, te ovog stajališta o nečem univerzalnom u svakoj stvari, vjeruje se da se iz univerzalija izvode pojedinačnosti. Ono što je pri tom bilo vrlo problematično, jest, tako Hartmann, da se naprosto preskakalo ono empirijsko. Kritička spoznajna teorija sa svojim vrhuncem I. Kantom, razorila je pretpostavke ovakve ontologije. Rezultati ove (kantovske) kritike ne mogu se i ne smiju tek tako zapostaviti. U tom smislu, jedna nova ontologija mora biti kritička ontologija. To znači povrh svega da ona ne može polaziti od apriornih pojmova i metoda. Kategorije bitka, jestanja, postojanja, ne mogu biti spoznate apriori. Tako se postavlja pitanje, da li se kategorije bitka – ukoliko se pokrivaju s kategorijama naše spoznaje – a što je u određenim slučajevima i činjenica – mogu izvoditi iz ovih. Odgovor, prema Hartmannu, je negativan. Jer upravo ono

što ne znamo jest to dokle seže ova pokrivenost naše spoznaje. Naime, činjenica je da nam jednostavno manjka svaka neposredna spoznaja naših spoznajnih kategorija. Naravni, tj. prirodno spoznajni čin, upućen je uvijek na predmet. Povratak tj. obrat spoznaje na sebe samu, jest uvijek jedan kasniji razvojni stadiji. Spoznajne kategorije leže našoj spoznaji u temelju, ali one nisu ono prvo nego upravo ono zadnje spoznato. U tom smislu je ontologija jedan nastavak jednog naravnog spoznajnog usmjerenja. Konačno i sam Kant nije svoje ploče kategorija iz ploča spoznajnih formi uzeo, nego svojeg cjelokupnog znanja o predmetima, koliko se ono moglo dakako uključiti u znanost onog vremena. Zaključak: Nema, dakle, apriornog zahvaćanja o kategorijama. Pojasnimo: Uzmimo neke od 10 aristotelovskih kategorija: supstancija, mjesto, vrijeme, kvantitet, kvalitet, mjesto, stanje... itd. Hartmann će reći da su sve ove kategorije spoznatljive, ali ne na način prije i neovisno o iskustvu nego tek s iskustvom i iskustvenom spoznajom.

U tom smislu on u središte svoje ontologije ali i teorije spoznaje stavlja kategorijalnu analizu. Upravo po tzv. „kategorijalnoj analizi (Kategorial-Analyse), mogu se odmah u početku izbjeći određene pogreške. Ponajprije nikako se ne smije pojam realnosti pobrkati sa materijalnošću, odnosno na istu razinu stavljati realno-materijalno. Pojam realnoga puno je u sebi širi i bogatiji pojam. Tako ljudske sudbine, povijesni procesi i mnoštvo drugih elemenata ljudskog duha i kulture nisu materijalni, ali su duboko realni. Mi im prilično jasno i određeno pripisujemo pojam realnosti. Drugo: pojam realnosti nikako se ne smije pobrkati ili još bolje poistovjetiti sa nekim krutim pojmom bivanja, **krutim bitkom** (starres Sein). Štoviše, sve što je realno, zapravo je u tijeku ili pak protjecanju. Tako, odrediti ono postojeće, znači upravo odrediti kakav je način postajanja kao takovo. Treće: mora se prihvatiti tj. priznati, da će u učenju odnosno razumijevanju Kategorija biti uvijek prisutan jedan element Iracionalnog. Hartmann to pojašnjava sa nadaleko poznatim principom kauzalnosti: Pojam kauzalnosti nikada neće biti do kraja i u potpunosti shvaćen, koliko god bio očit: kako se odnose uzrok i uzrokovano međusobno. Ima li uzrok veći utjecaj na uzrokovano ili obratno, uzrokovano na uzrok. Da stvari nisu tako jednostavne, vidimo po iznimno raznolikom i šarolikom očitovanju ovog principa u stvarnosti: od npr. prirode i prirodnih događanja do čovjeka i njegova djelovanja. Konačno i četvrto, čovjek ne smije kategorije poistovjetiti sa slikama u smislu tvorbe unutrašnjih fenomena i njihovom raznolikošću. Materijalna stvar, biljka, životinja, čovjek, zajednica sačinjavaju istina jedan postupni red bivanja, ali u svakoj od ovih tvorevina, slika već su također uključene razne stepenice bivanja, a koje tek treba otkriti.

Hartmannov kritički realizam, koji ima za cilj spoznati realno-postojeći svijet, razlikuje se o svih postupaka prethodne ontologije i to u dvije važne točke: 1. Ponajprije, za Hartmanna je svijet niti totalno nespoznatljiv niti je pak s druge strane u svom totalitetu spoznatljiv; on je više do određene granice (a koja

sama do kraja uvijek ostaje nespoznatljiva) pojmovno spoznatljiv. 2. Hartmann pokušava izbjeći pogrešku, koju je filozofija uvijek činila, a to je, kada otkrije tj. spozna neke principe koje vrijede za jedno točno određeno područje, istovremeno brzopleto i neopaženo prenosi na druga područja.

Važno je na kraju spomenuti kao zaključak da je Hartmannova ontologija a time i spoznajna teorija bitno induktivno usmjerena. On se, naime, kao što je i iz njegovih djela uočljivo izričito protivi identifikaciji mišljenja i bitka – pogrešci koju je činila stara ontologija. Za spomenuti je još da H. razlikuje četiri načina bitka: fizički, organski, duševni i duhovni bitak. Duhovni dalje dijeli na: personalni, objektivni i objektivirajući duh. Objektivni su duh: pravo, ćudoređe, jezik, politički život ali isto tako i vjera, moral, znanje i umjetnost.

EDMUND HUSSERL I FENOMENOLOŠKA MISAO

Edmund Husserl pripada među najutjecajnije filozofe 20. stoljeća. Rođen je 1859. g. u Prossnitz-u (Mähren-u), Njemačka, kao sin židovskog trgovca. Studirao je od 1876 u Leipzigu a zatim u Berlinu i to prije svega matematiku. Studiji je završio na Bečkom sveučilištu s disertacijom iz matematike: *O računu varijacije (Über Variationsrechnung)*. U početcima svoje znanstvene karijere, vrlo je važno naglasiti da je Husserl bio vrstan matematičar i to kao asistent glasovitom njemačkom matematičaru Weiterstrass-u. Sa svojom prvom knjigom „Filozofija aritmetike“ (1891) već je prilično uzburkao duhove tako da mu je Gotlieb Frege, predbacio svojevrzni psihologizam pri čemu je Husserl prema njemu pobrkao granice između Matematike, Logike i Psihologije. Glavno Husserlovo djelo „Logička istraživanja“ (1900/1901). Uz, u to vrijeme, Einsteinova, Planckova i Freudova djela, ovo Husserlovo djelo išlo je uz bok djelima ovih velikana te je primano s jednakim poštovanjem kao i djela spomenutih autora. Jezgra ovog djela bila je upravo u Husserlovom odbijanju ili još bolje detektiranju psihologizma u logici. Wilhelm Dilthey je označio ovo djelo „prvi veliki napredak filozofije od Kanta“. Precizno uzeto, to je bilo samo prvi dio njegovog velikog kasnijeg djela „Opći uvod u fenomenologiju“. Izdao je još i „Formalnu i transcendentalnu logiku – pokušaj jedne kritike logičkog uma“.

Iako je habilitirao kod filozofa Carla Stumpf-a, za njegov je daljnji put mišljenja bio odlučan susret s filozofom Franzom Brentanom 1884. g. Taj susret je prema Husserlovim vlastitim svjedočenjima bio presudan da matematiku konačno zamijeni filozofijom. Brentano ga je preporučio filozofu Carlu Stumpfu u Halle-u kod kojeg je 1887. habilitirao sa spisom *O pojmu borja (Über den Begriff der Zahl)*. Radi dobivanja cjelokupne slike zaustavimo se samo kratko na Brentanu: Rođen 1838-1917. Bio je njemački filozof i psiholog, isusovac, koji je

posebice utjecao na Sigmunda Freuda i već spomenutog Edmunda Husserla. Godine 1874. objavljuje svoje najznamenitije i najutjecajnije djelo *Psychologie vom empiristischen Standpunkt*, Psihologija s empirističkog stajališta. Važno je pri tom naglasiti da se kao isusovac nadahnjivao iznimno na skolastičkoj filozofiji, te pri tome pripadao onom krugu filozofa 19. st-a. koji su u neoskolastici rehabilitirali skolastičku misao – razlog: prirodne znanosti i njihov utjecaj na misaonu strukturu 19.-st. Tri pojma po kojima Brentano postaje poznat jesu: *Intencionalnost*, *Teorija precepcije* i *Teorija suda*. Sva tri pojma, dakle, odražavaju epistemološko-psihološku problematiku, dakle ono s čim će se kasnije u svojoj fenomenologiji baviti i Edmund Husserl.

U tom kontekstu objavljuje Edmund Husserl god. 1900./1901. svoje prvo znamenito djelo *Logička istraživanja*. Uz, u to vrijeme, Einsteinova, Planckova i Freudova djela, ovo Husserlovo djelo išlo je uz bok djelima ovih velikana te je primano s jednakim poštovanjem kao i djela spomenutih autora. Jezgra ovog djela bila je upravo u Husserlovom odbijanju ili još bolje detektiranju psihologizma u logici. Wilhelm Dilthey je označio ovo djelo „prvi veliki napredak filozofije od Kanta“. Uz, u to vrijeme, Einsteinova, Planckova i Freudova djela, ovo Husserlovo djelo išlo je uz bok djelima ovih velikana te je primano s jednakim poštovanjem kao i djela spomenutih autora. Jezgra ovog djela bila je upravo u Husserlovom odbijanju ili još bolje detektiranju psihologizma u logici. Wilhelm Dilthey je označio ovo djelo „prvi veliki napredak filozofije od Kanta“. Precizno uzeto, to je bilo samo prvi dio njegovog velikog kasnijeg djela „Opći uvod u fenomenologiju“. Izdao je još i „Formalnu i transcendentalnu logiku – pokušaj jedne kritike logičkog uma.

U tom razdoblju imamo već začetke fenomenološke misli, a koja se sastojala u transcendentalnom uobličenju fenomenološke postavke, odnosno povratno vezivanje svakog smislenog bitka za transcendentalnu subjektivnost koja ga oblikuje i konstituira. To će ujedno biti i uvod za njegovo drugo veliko djelo *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*. Djelo je bilo zamišljeno u tri sveska, no za njegova života pojavio se samo prvi dio (citiran u literaturi kao *Idee 1.*) i to u prvom svesku *Godišnjaka za filozofiju i fenomenološko istraživanje*, a koji je on sam osnovao s fenomenolozima muenchensko-goettingenškog pravca 1913. g. Godine 1916. Husserl je kao ordinariji naslijedio katedru Heinricha Rickerta na Sveučilištu u Freiburgu. Ondje je ostao sve do svojega umirovljenja 1928. g. Umro je 1938. g., neposredno pred početak II. svj. rata.

Dvadesetih godina 20. st-a. Husserl se ubrajao među najpoznatije suvremene filozofe u Njemačkoj, a što mu je polagano donosilo i međunarodno priznanje. Radi svog židovskog podrijetla pao je u nemilost nacionalsocijalističkog režima. U mladosti se oduševio protestantizmom. Umro je 1938. g., neposredno pred početak II. svj. rata. Kako se približavala era nac-socijalizma, ostavljalo je i to traga na Husserlovu misao, te je on objavio i sljedeće djelo: „Kriza europskih

znanosti i transcendentna fenomenologija“. Zanimljivost je ta da je samo jedna trećina toga djela mogla biti objavljena, i to u Beogradu, god. 1936. Husserl je osim Njemačke predavao i objavljivao i u Francuskoj – Parizu, a gdje je bio vrlo cijenjen. Prevoditelj ovih djela, s njemačkog na francuski, bio je Emanuel Levinas. Husserl je ipak većinu svog životnog vijeka proveo predavajući u Njemačkoj. Zanimljivost je i ta da ga je na katedri naslijedio M. Heidegger.

Treba zahvaliti belgijskom franjevačkom ocu Leo Van Bredi-u da nakon Husserlove smrti nije od strane nac-socijalističkog sistema uništena njegova bogata ostavština s oko 45 000 strana istraživalačkih, stenografskih rukopisa tj. stranica. Van Bredi-u je pošlo za rukom da ostavštinu prebaci u Leuven u Belgiji i da na tamošnjem sveučilištu utemelji Husserlov arhiv. U suradnji s ostalim arhivima u Kölnu i Freiburgu od 1950. Husserl-arhiv Leuven (Belgija) izdaje Husserlova sabrana djela, HUSSERLIANA.

Husserlova djela ne predstavljaju neki zatvoreni sistem. Osnova ili još bolje nakana čitavog Husserlovog filozofskog opusa bila je istražiti odnosno izložiti temelje znanstvene spoznaje (ne tek bilo kakve spoznaje), a koja počiva na posljednjim jasno-izloženim tj. objašnjenim temeljima. Njegova intelektualna čestitost davala mu je povoda, sebe po nekoliko puta ispravljati i iznova započinjati svoj fil. rad, tako da se na jednom mjestu Husserl prozvao „vječnim početnikom“. Husserlova misao pretrpjela je mnoge promjene tj. preobrazbe, a to se pokazalo tek konačnim objavljivanjem svih Husserlovih spisa pod, već spomenutim zajedničkim nazivom „Husserliana“ godine 1955. Čitav projekt (izdavanje i sam rad) predstavlja jedan monument filozofije 20. stoljeća. Autori se slažu da Husserlijana iziskuje postupnost u iščitavaju i proučavanju jer je teško pristupačna budući da se ne daje tek tako i jednostavno svesti pod nekoliko zajedničkih nazivnika – poglavlja ili tema. Razlog tomu je ne samo promjene koje je Husserl činio u svojem radu nego i dosljednost i matematička postupnost i preciznost (kada se uzme npr. jedan dio, on nužno pretpostavlja da se onaj prethodni pročitao tj. proučio, a taj opet pretpostavlja neki drugi itd.. itd.), a za kojima je Husserl uvijek težio.

Pojam po kojem je E. Husserl ostao nadaleko poznat jest Fenomenologija. Što je fenomenologija?, postavio si je i on sam pitanje kao i mi. Riječ je izvedenica iz grčkog glagola *phainesthai* (pokazati se, doći na svjetlo). Particip *phainomenon* znači, dakle, Sebepokazujuće (das sich Zegende), ono očitujuće (das Erscheinende), te već od starine biva na istovjetan način korišten s pojmom očitujuće. Pod ovim pojmom očitujuće, pokazujuće pretpostavlja se, dakako, i to je vrlo važno, smisao, spoznaja nekog predmeta, pojma, fenomena...

U tom smislu Kant je postavio ovo „Očitujuće“, „Pokazujuće“, nasuprot onom „stvar po sebi“ (das Ding an sich). Dakle, postavio ih je kao suprotnosti. (U svakodnevnom jeziku *fenomen* znači ono čudno, nesvakidašnje pojavljivanje bilo predmeta, događaja, ljudi itd.. itd..). Fenomenologija je upotrebljavana između ostalog još od Herdera odnosno Hegela. U jednom od svojih djela

Husserl objašnjava da on fenomenologiju ne želi utemeljiti kao znanost o činjenicama nego kao znanost o bitima. Da bi se spoznala bit, čovjek potrebuje jedan poseban stav odnosno svojevrsno držanje tj. pristup samoj stvarnosti. To se može postići ako se pažnja usmjeri na čovjekovu svijest i sam njegov doživljaj iste. Husserlu je stalo do toga da apstrahira od realnog svijeta te se približi u potpunosti čistoj svijesti, tj. svjesnosti.

Fenomenologija je, tako, proizašla kao jedan od pokušaja cijelog niza predloženih odgovora na problematiku definiranja mjesta filozofije u situaciji napredovanja empiričkih i prirodnih znanosti, sociologije, biologije, fizike, psihologije itd... U tom smislu tražio se štoviše novi osnov filozofije uopće, koji se nastojao postići upravo samom fenomenologijom. Da bi se filozofija tako mogla uz pomoć fenomenologije potvrditi, došlo se do sljedećih pretpostavki s obzirom na nju (filozofiju) samu:

Filozofija mora sama nastupiti kao znanost, a da bi mogla u koru znanosti zadržati jedan kulturno akceptirani glas. U tom smislu i prije svega, filozofija mora postati metodički disciplinirana: u tom smislu ona potrebuje jedan opće-prihvaćeni predmet istraživanja i opće-prihvaćeni postupak-istraživanja. A to bi joj trebala omogućiti fenomenologija. Polazišta koja ćemo u nekoliko točaka istaknuti, predstavljaju ishodišne točke same fenomenologije:

- Filozofija se ima suočavati, na onoj teoretsko-znanstvenoj razini sa pojedinačnim znanostima i to iz tog razloga, budući da se u spoznajnom procesu očito traži i zahtijeva jedan objektivan pojam o stvarnosti, koji upravo zbog toga biva paradigmatički jer njegova vrijednost nije subjektivne naravi tj. podrijetla. (Posebice tako suvremene neokantovske škole teže k tome filozofiju svesti na znanstvenu logiku, ali ona je puno više od toga).

- Filozofija mora posegnuti također za onim izvorima spoznaje, iz kojih se takoreći napajaju i pozitivne znanosti: a to je neposredno i što je moguće stalnije, tj. postojanje empirijsko iskustvo.

- Iskustvo se ne istražuje, tj. ne proučava u svrhu konstrukcije nekog novog teorema, zasnovanog na tom samom iskustvu, već se ono (iskustvo) proučava radi njega samog. Tako, filozofija kao teorija iskustva time zadobiva svoju znanstveno fundirajuću funkciju. Ovdje se, tako, želi reći da je iskustvo kao takovo postaje predmet filozofskog istraživanja.

- Izvori iskustva nalaze se neposredno u iskustvenoj samosvijesti. Filozofija stoga i odatle mora biti isto tako i istraživanje svijesti. Time se tako bavi i fenomenologija.

- Pod pojmom „iskustvo svijesti“ pretpostavlja se također takvo iskustvo, koje za predmet ima samu svijest i to kao pojavljujuću – očitujuću svijest. Samoju svijesti se pojavljuje ta ista svijest kao kulturalno, socijalno i povijesno kontingentna iskustvena instanca. U pojavljujućoj svijesti, otkriva svijest svoju vlastitu i bitnu povijesnost. Isto tako svijest se pojavljuje u vidu, sjećanja,

predočavanja, osjećaja itd..., a na osnovu kojih dalje nastaju ovi već spomenuti kulturalno, soc. i drugi elementi. Ovakvo postavljanje problema karakterizira filozofiju druge polovice 19. st-a.

MAX SCHELER (1874-1928)

Filozofija Max Scheler-a

Filozof i mislilac na kojeg je Edmund Husserl izvršio značajan utjecaj. Rođen je 1874 g. u Münchenu, a umro 1928. g. u Frankfurtu a. M. Godine 1908. Primio je nobelovu nagradu za književnost, uz Henry-a Bergsona jedini filozof koji primio tako jedno visoko odlikovanje. Sartre je npr. izabran ali ju je odbio. Scheler je predavao u Berlinu, Münchenu, Jeni, Koelnu. Nastavnu karijeru je okončao u Frankfurtu na Main-i. Glavna djela su mu i nastala u Berlinu: „Formalizam u etici i materijalna vrijednosna etika (1913-1916). Pred početak I. svjetskog rata, Scheler se izjasnio kao strastveni nacionalist, te je također bio nositelj diplomatskih zadaća u Ženevi. Strašna iskustva rata, prolijevanje krvi i pogibao velikog broja nedužnih, posebno civila, učinilo ga je žestokim protivnikom rata, te je s protestantizma konvertirao na katoličanstvo. To opisuje u knjizi „O (onom) vječnom u čovjeku“ (1921). Dok je bio u Kölnu okrenuo se sociologiji, te je napisao „Forme znanja i društvo“ (1924). U svojim zadnjim godinama, odvojio se od kršćanske vjere te se približio panteizmu i počeo se posebno baviti prirodnim znanostima. To pokazuje njegovo, relativno malo djelo „Položaj čovjeka u kozmosu (1928).

Scheler je sebe osjećao bliskim (u idejnom smislu, dakako) s filozofima poput F. Nietzsche-a, H. Bergson-a i W. Dilthey-a. Jasno, filozof koji je na njega ostavio najviše utjecaja bio je E. Husserl i njegova fenomenologija, a koja je zahvaljujući njemu (Scheleru) dalje promicana i zastupana. Zahvaljujući njemu fenomenologija je doživjela u njemačkom govornom području procvat.

Schelerovi prilozi o etici, čija se vrijednost priznaje i danas, pokazuju kako je moguće fenomenološku metodu kao „zoru o bitima“ ili „zahvaćanju biti“ (Wessenschau) primijeniti ne samo na područje spoznaje (kako je to činio Husserl) nego i na područje etike tj. na čitavo bogatstvo vrijednosti. Vrijednosti imaju jedan jedinstven smisao, drugačije naravi nego bitak stvari. Vrijednosti mi možemo neposredno zahvatiti, ali ne s razumom nego sa osjećajem, što pak ne znači da se udaljavamo od pravog značenja ili pak da upadamo u relativizam. Tu dolazimo do jednog vrlo važnog mjesta u Schelerovoj filozofiji vrijednosti: On etici kao znanosti o moralu, odnosno ispravnom ili neispravnom moralnom djelovanju oduzima kognitivni karakter. Odnosno pitanje etike nema veze s pitanjem istine i argumenta, nego s pitanjem uvjerenja, utiska, intuitivnog prihvaćanja ili odbijanja. Vrijednosti, su nastavlja dalje, Scheler nepromjenjivi

sadržaji (promjenjivo je naše znanje i naš odnos prema njima). Vrijednosti tvore jednu hijerarhiju. Prvotni tj. temeljni Rang tvore vrijednosti **osjetnog**, tj. putenog, materijalne ugone tj. utiska. Povrh toga stoje vrijednosti vitalnog osjećanja, **časti** i zajedništva; sljedeći viši Rang zauzimaju **duhovne vrijednosti**, spoznaja, istinito, lijepo, pravo. Najviši stupanj zauzimaju djela i vrijednosti **religioznog i svetog**. S ovakvom prilično konkretizirajućom i materijalizirajućom etikom, Scheler stoji s očitom suprotnošću prema Kantu, kojemu on predbacuje da mu je etika formalistička te da je naprosto prognala osjećaj iz morala. Upravo tu činjenicu predbacuju mnogi Kantu i njegovoj etici.

Osim po etičkim, Scheler je poznat i po svojim sociološkim istraživanjima. U tim je istraživanjima između ostalog istraživao i odnos između društvenih veza s jedne strane, te razvoj znanja i znanosti s druge (sociologija znanja). Kao forme znanja on razlikuje: **1. Učinkovito znanje, 2. Obrazovno znanje, 3. Pročišćujuće (prosvjetljujuće) znanje**. Vidljivo je da su također ove forme znanja u sebi stupnjevite. Najniža, učinkovita forma znanja, predstavlja ono znanje koje se samo primjenjuje ali koje nije postalo osobno. Obrazovno je viši stupanj i to onaj koji čovjeku pomaže za vlastitu, kvalitativnu izgradnju. Pročišćujući je pak ono u kojem je čovjek spreman učiniti preokret, a ako treba i žrtvu, u vlastitom životu upravo radi znanja. To je ono znanje koje ne pita za kompromis.

On zamjećuje usku vezu između dotičnog stanja društva (npr. društvene klase) i vladajućeg svjetonazora u tom istom društvu, ali unatoč tome odbija Marxiističko-Lenjiniističko shvaćanje da isključivo društveni Bitak određuje svijest kao takovu. On joj dakle, ipak dopušta stanovitu slobodu. Radi se, dakle, o tome da Scheler ovdje govori o tzv. sociologiji znanja, odn. znanja društva. Scheler nije osnivač „sociologije znanja“, ali je bitno doprinio proučavanju iste. Sociologija znanja ima nekoliko bitnih aspekata poput sociologizma tj. shvaćanja potpune društvene određenosti znanja, preko teorija o različitim načinima uzajamnog uvjetovanja znanja i društva, razmatranja znanja zajedno s kulturnim elementom itd.. itd... Scheler je pripadao upravo, čini se ovom aspektu razmatranja dubljeg odnosa društva i znanja.

Kao jedan od primjera primjene fenomenologijske metode ističe se posebno Schelerovo istraživanje osjećaja, i to prije svega osjećaja simpatije kao ljubavi i mržnje. Scheler ovdje istražuje tri područja: 1. Suosjećanje dijeli u: suosjećati zajedno, npr. zajedničko žalovanje, u zahvaćenost osjećaja od strane kolektiva, mase, te identično-osjećanje tj. poistovjećivanje u osjećaju kao npr. prema ljubljenoj osobi ili prirodi; 2. Ljubav i mržnja, pri čemu se razlikuju duhovna ljubav osobe, duševna ljubav moga ja, te vitalna strast; 3. Strano ja: Ovdje se istražuje između ostalog uloga onog „Ti“ pri postupnom izgrađivanju pojma vlastitog ja u djetinjstvu

U zadnjem je dijelu svojeg života Scheler se posvetio antropologiji u jednom od svojih manjih djela, a kojeg nije u potpunosti završio. Tu je obrađivao pitanja

o čovjekovoj biti te njegovom mjestu u stvarnosti uopće. To je djelo, međutim, postalo vrlo poznato: *Čovjekovo postojanje u kozmosu* (god. 1929). Ponajprije valja spomenuti da se Scheler posvetio antropologiji u vremenu kada su znanosti počevši od biologije i s njom Darwina, psihologije i s njom Freuda, povijesti i s njom Dilthey-a, o čovjeku toliko doprinijele da je bilo vrlo teško donijeti nešto novo. No, unatoč tome Schelerov je doprinos antropologiji u sebi specifičan i u mnogočemu originalan.

Tako on polazi od uvida da riječ „Čovjek“ upućuje kod obrazovanih euroljana na tri nepovezana idejna kruga: A. Židovsko-kršćanska tradicija čovjeka kao stvorenja i (jasno s istočnim grijehom opterećena) sliku Božju; B. Grčko-antička postavka čovjeka kao razumskog bića i sve što je u to (poglavito u političkom smislu, Polis itd...) uključeno. C. Moderna postavka čovjeka s učenjem o podrijetlu čovjeka. U tom smislu, kaže Scheler: „Mi posjedujemo jednu teološku, jednu filozofsku i jednu prirodno-znanstvenu antropologiju, koje se jedna o drugoj ne brinu, te u tom smislu ne posjedujem jednu zajedničku odn. zaokruženu Ideju o čovjeku.“⁴ Upravo zbog toga Scheler kreće s poduhvatom da bi na novi način odredio bit čovjeka u odnosu prema životinji te njegovo povlašteno mjesto u svijetu u metafizičkom smislu. Pri tome on polazi od jednog stupnjevanja psihičkih tj. duševnih moći. Najniža stepenica onog psihičkog sačinjava svjesno-, doživljajni- ali nepojmljivi **poriv osjetilnog** koji je svojstven i biljkama i čovjek ga u sebi zatiče. Druga duševna bitna forma jest **instinkt**, kao uređena, svrhovita reakcija živog bića na određenu tipičnu vrstu pojedinih struktura okoliša u kojem se čovjek nalazi. Ovdje je važno uočiti kakvo značenje Scheler pridaje instinktu: on je u prvom redu reakcija, dakle, nešto – iako urođeno – aktivno.

S obzirom na instinktivno djelovanje, iz njega (instinkta) proizlaze druga dva načina ponašanja živih bića: **refleksivno**, na jednoj te **inteligentno ponašanje** na drugoj strani. Pri čemu je tzv. praktična inteligencija područje koje je bliže instinkta i onom organskom. Ovdje se Scheler oslanja na ondašnje poznate njem. zoologe, te pokušava ukazati da pojam inteligencije u sebi uključuje nešto puno više i sadržajnije od pukog pokazivanja spretnosti odn. snalaženja u pojedinim novim situacijama, što možemo zamijetiti npr. kod pojedinih sisavaca (životinja), psi itd.. Oni dakle posjeduju izvjesni vid praktične inteligencije, ali ne i duh. Ova je problematika bila u ono vrijeme iznimno razmatrana. S obzirom upravo na tu dimenziju, naime, inteligencije životinja, mnogi su se filozofi i biolozi, stoga pitali ne postoji li između čovjeka i životinje više jedna gradualna (stupnjevita), a ne razlika u biti, kako se to oduvijek vjerovalo. Ovdje Scheler zauzima jednu vrlo jasnu poziciju: U čovjeku postoji nešto djelatno, da ga postavlja daleko iznad svake životinje, nešto što naprosto po sebi stoji izvan života, štoviše čitavom organskom životu upravo

⁴ H. J. Störig: 1999, str. 722

stoji kao suprotnost, a to je **duh**. I djelatni čin u kojem se duh manifestira jest **osoba**. Utoliko i zbog ove činjenice, naime, duha, čovjek više nije bezuvjetno navezan nagon i okolni svijet, već je s obzirom na svijet slobodan odn. pozitivno istaknuto on je **otvoren prema svijetu**.

Vrlo se zanimljivim čine Schelerovi uvidi kada se radi o odnosu duha i života. Očito je da je on ovdje na tragu klasične filozofije. On naime, ne poistovjećuje duh i život. Život je zasebna kategorija u nekom organizmu (duša) dok duh predstavlja vrhunac odnosno samosvijest kao takovu, a iz čega se dalje rađa sloboda. Tako duh, ne samo da živi u tijelu, on (djelomično) živi u i po životu. Ali, on se ne daje poistovjetiti sa životom. Tako i kod Schelera ponovno dolaze dvije osnovne kategorije duha do izražaja: samosvijest i sloboda. Odnosno i drugačije rečeno, duh je očit po doživljaju svijesti i vlastite slobode. Ne doživljavamo duh kao duh. No u svakom očitovanju ovih dviju kategorija duh u potpunosti dolazi do izražaja.

Tako, upravo se i u ovom aspektu vidi sadržajnost i dubina Schelerove filozofske misli u kojoj pokazao svoju širinu i otvorenost naspram mnogih tumačenja i pravaca. Važno je u tom smislu na kraju istaknuti da je Scheler (u zrelosti i kasnom stadiju svojeg stvaralaštva) bio okrenut metafizici ali i religiji. Odatle se može uočiti i svojevrsni Schelerov optimizam naspram svijeta i čovjeka, koji je posebno došao do izražaja u jednom djelu kritike na Heideggerovo *Bitak i vrijeme* odn. njegovo (Heideggerovo) polaznje od svijeta kao okolnog svijeta i čovjeka kao bića brige i tjeskobe. Schelerov je stav tu, kako to dobro ukazuje Milan Galović, da „filozofiji svakodnevlja (Alltag) valja suprotstaviti filozofiju sunčanog dana odn. 'nedjelje' (Sonntag). Sunčani dan baca svoju svjetlost unaprijed i unazad na svakodnevnicu. Mi živimo od sunčanog dana k sunčanom danu.“⁵

JEZIK I NJEGOVO TEMATIZIRANJE U SUVREMENOJ FILOZOFIJI

Uvodna razmatranja i predstavljanje problematike

Jezik je u 20. st. uz nekoliko drugih važnijih tema, također i jedna od centralnih tema filozofije, upravo i zbog činjenice da ga se ponovno počelo rehabilitirati kao tipično filozofijski problem. To jasno ne znači da se filozofi prije nisu bavili jezikom, te da ih sam jezik uopće nije zanimao. Rasprave o jeziku u kontekstu rasprave o pojmovima i izričajima, postoje još od Sofista, Platona, Aristotela. Tu je također Augustin, koji čest izriče svoju muku s jezikom (ako me ne pitate znam, ako me pitate ne znam). Vrhunac

⁵ M. Scheler, *Späte Schriften* GW IX, str. 294. Citat preuzet iz: M. Galović, *Suvremena filozofija II*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 215.

srednjovjekovne rasprave u koju je bitno bio „uvučen“ i jezik, tiče se rasprave o univerzalnim pojmovima.

Ono što je vrlo važno uočiti jest činjenica se od 18. st-a, sve više ukazivalo na činjenicu da jezik ne predstavlja samo jednu filozofijsko-analitičku temu, nego da on igra centralnu ulogu u čovjekovu spoznajnom procesu. Ulogu koju nije dovoljno razmotrio niti Kantov kritički duh. Upravo su tu činjenicu – naime Kantovog nebavljenja problemom jezika – uočili dva filozofa koja su Kanta inače visoko cijenili i na njega se kao filozofa često pozivali. Prvi od njih je izvjesni Georg Hamann (1730-1788), čovjek koji je široj filozofskoj zajednici bio prilično nepoznat. Štoviše, nije do kraja niti završio studiji. Hammansova teza glasi sljedeće: „Mi moramo sa spoznajne kritike prijeći na Kritiku jezika. „Meni se ne čini presudnim pitanje što je um, nego mnogo više što je jezik. Jer, bez jezika, ne bi smo imali niti um. Bez riječi, nema niti uma, nema svijeta.“ Hammansovi su izričaji u sebi i više nego zanimljivi upravo zbog činjenice kakvu ulogu on pripisuje jeziku uopće. Uočljivo je da on jezik (a što jezik zapravo i jest) promatra puno više od pukog sredstva komuniciranja. Za Hammansa, a time možemo reći i filozofiju, jezik je način odn. čak temelj razmišljanja. Zanimljiv je, stoga, Hammansov izričaj: „Bez riječi, nema niti uma, nema niti svijeta“. Pod umom on ovdje pretpostavlja upravo ovu dimenziju mišljenja odn. promišljanja. Tj, kada god mislimo, mi nužno – nesvjesno, dakako – uvlačimo u taj proces kategoriju jezika. Da je Hammans rekao, bez mišljenja nema niti uma, stvar bi bila jednostavna i nedvojbena. Ili pak, da je rekao, bez uma nema niti riječi, jer um je jedini onaj koji „proizvodi“ riječi opet bi sve izgledalo jasno. Međutim, kada Hammans kaže da bez riječi nema uma, onda je uočljivo da on upravo riječima daje puno veću ulogu nego li je to uobičajeno. Ako bi smo smjeli ići korak dalje, tada bi smo ove Hammansove riječi mogli tumačiti na taj način, da on zapravo riječi izjednačava s pojmovima a koji su i riječi i stvari u jednom. Ne samo riječ, nego i ono na što se riječ odnosi a to je stvar, ali i ne samo stvar kao predmet, slika već njen konkretan izričaj. Misao, „moram nešto maknuti sa stola“ javlja nam se uistinu kao misao, ali i upravo kao izričaj koji smo netom naveli. Jasno, u vrlo jednostavnoj i kratkoj formi.

Drugi koji je ukazao na važnost jezika jest Gottfried Herder (1744-1803). Sa svojim prilično poznatim djelom *Metakritika o kritici čistog uma*, Herder je istaknuo jedno vrlo zanimljivu konstataciju, a ona je sljedeća: Um je navezan na jezik, štoviše on je u principu jezičan, te je time navezan na iskustvo, povijest i interese.

I Hammans i Herder nisu svoje misli o jeziku posebno sistematizirali. Zbog toga bi bilo pretjerano nazivati ih utemeljiteljima filozofije jezika. S osvrtom na njihova razmišljanja jasno je, koliko je teško, razlikovati jezik, kada ga se usko veže sa mišlju ili umom odn. s ovima poistovjećuje. Srž problematike jest taj, da se ono što se treba razlikovati istovremeno se koristi kao instrument ovog

razlikovanja. Jer naime, nema posebno drugog puta u propitivanju jezika, do li misao sama, a koja se direktno veže uz um. To je, jasno i razumljivo: jer ako se um može uz ista drugo vezati onda je to sam jezik i njegove neslućene mogućnosti. Jasno, tu su i matematičke postavke, ali i kada njih iznosimo, donosimo ih riječima, tj. potihom ih izgovaramo: zbrajamo jedan broj s drugim i kažemo $36+75=111$ Ili pak vadimo korijen iz nekog broja ti isto tako „potihom“ i u „mislama“ zapravo govorimo kada to činimo do to činimo.

Istraživanje samog jezika imalo povoda i u kolonijalnoj povijesti Europe, prilikom čega se uvidjela povijesnost i rasprostranjenost mnoštva jezika na svijetu, s čime su filozofi 18. st-a bili suočeni. O čemu se radi? Europljani su, kroz svoju povijest, naime, poznavali latinski i grčki jezik te njihovu gramatiku i relativnu povijesnost. Slično je bilo i s hebrejskim, te djelomično arapskim. Tako, dugo se vremena smatralo da je hebrejski jezik prajezik čovječanstva te se pretpostavljalo da je od „Božjeg brkanja jezika zbog babilonske kule“ na svijetu postojalo samo 72 jezika. Tek od kolonijalne povijesti, situacija se u Europi mijenja. Upoznaje se jezična raznolikost indijanske amerike (Sjeverne i južne), Afrike te napose Azije i njenih velikih civilizacija: kineske i indijske.⁶ Situacija se tako (a to znači od 16-17 st., te posebno 18. kada se to sve počinje intenzivnije istraživati) radikalno mijenja. Tako je primjerice kineski jezik postao po prvi put poznat europljanima kroz knjigu jednog europskog isusovca, Portugalca god. 1571. Upravo se na toj knjizi inspirirao i sam Leibnitz te je u njoj našao ideje za svoju *Philosophia universalis*.

Drugi prijelomni trenutak u istraživanju orijentalnih jezika dogodio se sa Englezom William Jones-om. On je kao vrhovni sudac pored Kalkute, između ostalog proučavao Sanskrit, koji više nije egzistirao kao živi jezik, ali su ga poznavali mnogi intelektualni krugovi. Važni su zakoni sastavljeni upravo na sanskrtu. Kao iznimno važan trenutak, ovdje ističemo Jonesov znameniti govor iz 1876. godine. On je u tom govoru, osvrćući se na Sanskrit istaknuo da je on (sanskrit) po svojoj strukturi i primjeni savršeniji i bogatiji (gramatički, stilski itd..) i od latinskog i od grčkog ali i što je još važnije: sanskrit je po svojim gramatičkim formama, korijenu riječi i konstrukcijama tako sličan ovim dvama jezicima da to nikako ne može biti tek puki slučaj.

Sve je ovo zapravo dalo povoda za nastajanjem komparativne znanosti o jeziku odn. znanosti koja se temelji na neposrednoj usporedbi jezika. Ta je metoda u svojim začetcima bila najizraženija kod Nijemaca poput Friedrich Schlegel-a, Franz Bopp-a, i Jakoba Grimm-a koji su intenzivno istraživali indogermansku jezičnu obitelj, a potom i druge jezične cjeline romansku, slavensku

⁶ Danas npr. u indijskom ustavu osim npr. Hindu jezika kao najraširenijeg postoji još 21 službeni jezik kao službeni jezik Indije. Jasno, ovisno o njenim pokrajinama, tako da jedan neće biti služben u drugoj itd... Što se tiče dijalekata (koji su međusobno jedan od drugih različiti i govornicima nerazumljivi, takvih je oko 2000).

itd...Važno je napomenuti da ova metoda traje i do danas i to kroz razne institute te jezične i etnološke akademije itd...⁷

Danas se zna sa relativnom sigurnošću da na čitavom zemlji postoji najmanje 5000 jezika, jasno, međusobno različitih. Mrtvi jezici i dijalekti ovdje nisu ubrojani. Filozofski je najzanimljivije ovdje to, da u su u svim jezicima zajedničke temeljne karakteristike, koje se označavaju kao jezične univerzalije. Isto tako, zanimljivost je ta da, bez problema svako dijete, najbrže uči upravo u formi materinjeg jezika svaki od ovih 5000, ovisno, jasno, gdje je rođeno i odraslo.

LUDWIG WITTEGENSTEIN I PROBLEM JEZIKA

Uvodna razmatranja

Skoro da se niti jedan filozof nije tako intenzivno bavio jezikom te time doprinio istraživanju istog kao Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Njegova je filozofska misa dovela do toga, da se danas govori o tzv. „lingvističkom obratu“ (linguistic turn) u suvremenoj filozofiji. Zanimljivost koja se veže uz njega kao filozofa i teoretičara jezika jest ta da je i neposredno nakon svojih velikih djela i istraživanja u njemačkom govornom području ostao pomalo nepoznat. (Danas je to jasno drugačije). Glavni razlog tog svojevrsnog zapostavljanja ovog filozofa u njem. govornom području leži u činjenici njegova tadašnjeg življenja i rada u Engleskoj, ali i u tome da on sam javnost tj. javno nastupanje ne samo da nije tražio nego je i sistemski izbjegavao. I jedan, možda treći, razlog leži u tome da su njegova djela većim dijelom bila posthumno objavljena.

Wittgenstein je rođen u Beču. Njegov je djed konvertirao s židovstva na protestantizam te je iz Njemačke (Sachsen) doselio u Beč. Otac mu je bio proslavljen u čeličnoj industriji. Što se tiče obitelji, a to znači braće i sestara – bilo ih je osam – može se reći da su bili vrlo intelektualno i umjetnički nastrojeni odnosno povezani s tim krugovima. Johannes Brahms i Gustav Mahler bili su redoviti gosti W-ove obitelji – poznati glazbenici i skladatelji.

Ugledajući se na oca, W. je započeo studiji tehničkih znanosti na sveučilištu u Berlinu, te ga je nastavio u Engleskoj, točnije u Manchesteru. Prvotno područje njegovog zanimanja bili su avioni i aerodinamika, da bi se nedugo okrenuo matematici, nakon što je pročitao Berthrand Russelovo djelo *Principles of Mathematics* (Principi matematike). Tu ističe da se intenzivno zanimao da osnovne probleme matematike, a polagano i s tim u vezi modalne logike. Sve ga je to zapravo dovelo do filozofije. Međutim, za primijetiti je da je ovaj put bio prilično susljedan i stupnjevit. Nije se dogodio nekakav veliki zaokret i

⁷ Kod nas tako npr. postoji Institut za hrvatski jezik.

neobjašnjivi interes od tipično tehničkih prema metafizičkim pitanjima, već je njegovo okretanje ka filozofiji imalo jednu nit: Radilo se o putu od matematike, preko logike do filozofije ali u onoj „oštroj“ analitičkoj formi. Ovo je zapravo prvi dokaz Wittgensteinove intelektualne dosljednosti. Godine 1912. W. je otišao na poznato sveučilište Cambridge i tamo studirao pod mentorstvom B. Russella. U ovom vremenu on je intenzivno bio aktivan na tri područja: zanimao se za filozofiju i njena (poglavito temeljna log. pitanja), nadalje posebnu je ljubav gajio prema glazbi, te je mnogo putovao. Prvi svj. rat ga je zadesio u Norveškoj, gdje se povukao u potpuno osamljenost. Prijavio se kao dobrovoljac u Austrijsko-mađarsku vojsku.

Jedna od najpoznatijih i zanimljivijih činjenica jest ta da je tijekom čitavog I sv. rata, W. sa sobom nosio notezić u koji je zapisivao svoja filozofska zapažanja, kao što je primjerice slučaj sa najznačajnijim njegovim djelom *Tractatus logico-philosophicus*, (*Logičko-filozofski traktat*), kojeg je čak pisao i na prvoj liniji fronte tj. u rovu. Na kraju rata završio je u talijanskom zatočeništvu. Posredovanjem obiteljskih veza uspio se osloboditi zatočeništva te vratio u miran život. „Traktat“ je cijelo vrijeme bio s njim, noseći ga u ruksaku zapisanog u manuskriptu. Godine 1922. objavljeno je dvojezično izdanje Traktata, (engleski i njemački usporedno) pod uočljivim latinskim nazivom „Tractatus Logico-Philosophicus“. Iz spomenutog notezića (koji vjerojatno odgovara današnjem klasičnom – manjem - rokovniku) sačuvana su još dva djela, koja su 1961. objavljena.

Svoje nasljedstvo Wittgenstein je stavio na raspolaganje ondašnjim poznatim umjetnicima i piscima u Austriji, dio je prepustio svojim sestrama te se povukao u jedno selo u Austriji provodeći vrlo jednostavan život kao učitelj ali je povremeno zarađivao i kao pomagač u vrtu. Povučeni od svijeta ali prilično poznat, došao je u doticaj sa Bečkim krugom. Filozofijom se intenzivno bavio te se početkom 30-tih, vratio na Cambridge, gdje je na Russellov poticaj predao svoj *Tractatus Logico-Philosophicus* kao disertaciju postavši time dr. fil. Bio je vrlo nadarena osobnost. Bavio se aktivno glazbom, tehnikom, arhitekturom, kiparstvom, te k tome specifično matematikom, logikom i filozofijom. Kao osoba bio je prilično labilan, hirovit, osjetljiv (posebno naspram kritike). Svojim aforističnim stilom, u kojem je bila prisutna snažna argumentacija, često je znao dotući svoje protivnike. Pomalo i uobražen: Kontakte, za kojeg su ga molili, posebno naspram Bečkog kruga, bio je spreman uspostaviti samo pod jednim uvjetom: da ovi ne kritiziraju njegove ideje, jer je smatrao da su te kritike prilično površne i ne dotiču bit stvari tako da se u diskusiji ne može daleko odmaći. Kao prijatelj bio je prilično širokogrudan. Naginjao je samotničkom životu. Povlačio se u „kućarke“ prvo u Norveškoj, a zatim u Irskoj. Kao predavač svoje je slušatelje oduševljavao. Godine 1949. obolio je od raka, te 1951 g. u Cambridge-u i umro. Tih je godina bolesti živio u kući jednog prijatelja liječnika, jer pod ni koju cijenu nije htio ići odn. umrijeti u bolnici.

Kada mu je liječnik na samom kraju života saopćio da mu je došao kraj, Wittgenstein je kratko odgovorio: U redu!

Filozofsko stvaralaštvo Ludwiga Wittgenstein-a

Važan pečat Wittgensteinovom filozofskom stvaralaštvu dalo je već spomenuto djelo *Tractatus logico-philosophicus*. Po sadržaju iznimno zahtjevan spis, sastoji se pretežno od rečeničnih izričaja u obliku aforizama⁸, koji su numerirani s decimalnim brojevima. Tako, zanimljivost je tog izlaganja, da nije pisan u klasičnoj formi teksta, već u formi jedne rečenice ispod druge, a od kojih je svaka zasebno numerirana. Čini se, da je W. i na taj, vizualni, način, htio postići jasnoću i dosljednost u svom argumentiranju. Iako je ova orijentacija olakšavajuća, te iako Wittgenstein upotrebljava riječi i pojmove svakodnevnice (izuzev pojmova i formalnih znakova matematičke logike), ovaj rad predstavlja, poglavito za laike, iznimno tešku i kompliciranu građu tj. materiju. To je zbog nekoliko razloga: 1. Zato što je ta rad krajnje koncentrirano pisao, tj. dosljedno tako da se za razumijevanje budućih zapažanja pretpostavljaju prethodna. 2. Zato što on za svoje razumijevanje pretpostavlja poznavanje radova od Frege-a i Russell-a. 3. Zato što W. istina, upotrebljava svakodnevni govor i riječi, međutim, njima u svojem djelu daje sasvim osobito – njemu Wittgenstein-u – svojstveno značenje. Prije nego li se započne s izlaganjem sadržaja ovog rada, korisno je citirati temeljne teze, koje su označene s jednostavnim brojevima, te time takoreći noseću shemu čitave „zgrade“ tj. skicu čitavog djela predstavlja. Iznesimo ih onako kako to čini i sam W. u svom *Tractatus*-u:

1. Svijet je sve ono što je slučaj (u smislu očitosti).

(Radi primjera donosimo, kod ove prve točke Wittgensteinove daljnje izvode:

1.1 Svijet je sveukupnost činjenica, ne stvari.

1.11 Svijet je određen kroz činjenice te također kroz to da su sve činjenice.

1.12. Jer, sveukupnost činjenica određuje, što je slučaj, ali također, što sve nije slučaj.

1.13 Činjenice su u logičkom prostoru svijet.

1.2 Svijet se rasplinjuje (raspada) u činjenicama.

1.21 Nešto može ili ne mora biti slučaj, i sve ostalo ostaje isto.

Ovdje završava s rečenicama pod brojem 1, te prelazi na br. 2.

⁸ Aforizam – grč. *aphorismos* – dolazi od *aphorizein*: odrediti, razlučiti, (jasno i kratko) definirati. Aforizam bi tako bio u svakodnevnom govoru kratak oblik jednostavne (i često duhovito) izrečene teze ili sažete misli, sve češće sa svojstvima paradoksa.

2. **Što je slučaj, činjenica, to je postojanje činjeničnog, stvarnog stanja.** W. sada dalje numerira rečenicu 2.01, pa 2.011 itd... i tako iznosi misli. (Napomena: ove rečenice, iako mu to nije prvotna nakana, mogu biti označene i kao teze ontologije).
3. **Logička slika činjenice jest misao.**
4. **Misao je smisljena rečenica.** (Napomena: Ovdje Wittgenstein čini prijelaz od takoreći za-sebe-postojećeg svijeta prema ljudskoj spoznaji, tj. prema odrazu, presliku svijeta u misli i jeziku).
5. **Rečenica je jedna funkcija istine elementarnih rečenica.** (Napomena: Elementarna rečenica je jedna istinosna funkcija sebe same).
6. **Opća je forma funkcije istine (u rečenici) sljedeća:** [p ξ, N ξ] Predikatom ističemo ono što subjekt jest. To znači pripisujemo subjektu, on što on jest uz pomoć predikata. Ovo je jedna opća forma rečenice. (Napomena: U ovim se tezama i njenim dodatcima radi o jeziku i jezičnoj logici, moglo bi se čak reći i o kritici jezika).
7. **O čemu se ne može govoriti o tome treba šutjeti.** (Napomena: ova lapidarna rečenica sačinjava zaključak rasprave, nakon nje više nema objašnjenja odn. izvoda).

Prema Wittgensteinu su svi problemi filozofije zapravo, sadržani u problemu jezika. *Tractatus* je, nakon, objave igrao iznimno veliku ulogu u znanstvenim krugovima, a posebno tzv. Bečkom krugu pozitivistički orijentiranih filozofa. Prihvaćenost od Bečkog kruga, doprinijela je W-ova temeljna teza, koja glasi: jedine smisljene rečenice spoznaje jesu rečenice empirijskih tj. prirodnih znanosti. Nije teško uočiti da je pozitivizam ovu rečenicu držao svojim paradigmatiskim programom. (Ne zaboravimo, W. *Tractatus* piše za vrijeme I. svj. rata kao dobrovoljac.) To, radikalno pozitivističko stajalište, zasigurno je uvjetovano i ratnim prilikama – Wittgensteinovim posvemašnjim orijentiranjem na ono realno, konkretno, činjenično, te gubljene vjere u sve metafizičko i religijsko. Wittgenstein je bio uvjerenja da je ovom svojom raspravom – kako piše u predgovoru iz 1918. – u bitnome riješio sve spoznajne probleme, a koji se u osnovi tiču i same znanosti. Važno je također spomenuti, da ovo djelo očituje sličnost s Russelovim fil. programom *logičkog atomizma*. Međutim, atomizam ovdje zadobiva jednu vlastitu epagogičku funkciju, s obzirom na njegovu moguću racionalnu kozmologiju, koji njegovu teoretsku funkciju čini višeznačnom. Kada kažemo epagogičku, onda to znači da se radi o jednom dokazu, koji istinu neke rečenicu pokazuje kroz to, da se ono što slijedi iz rečenice obistinjuje tj. očituje kao istinito i u stvarnosti. Istinu, koja je saopćena u misli, on drži za nepovredivom i definitivnom.

Logička analiza, dakle, kod W., polazi od poimanja svijeta kao jedne cjeline postojećih činjenica, odn. stvarnog stanja. Stvarno tj. činjenično stanje, pripada jednom logičkom prostoru, koji naš jezik preslikava, odn. prikazuje. Naš jezik

odatle dijeli sa svijetom logičku formu. Tako, kao što se rečenice daju analizirati u elementarnim rečenicama, tako postoje preslikane situacije, okolnosti iz atomarnog stvarnog, činjeničnog stanja; i kao što su imena, subjekti u elementarnim rečenicama povezana u jedan kompleks, isto je i sa predmetima u atomarnom, stvarnom stanju. Ti predmeti su odvijeni jedan od drugoga, a jezik je upravo metoda njihova dovođenja u odnos. Logička analiza se konačno reducira na operaciju istinosne funkcije elementarnih rečenica, koje djeluju kao istinosni argumenti analizirane rečenice, te njoj (rečenici) daju smisao kroz jedno određeno argumentativno područje. (Što je neka elementarna rečenica? Odgovor: Jedna se elementarna rečenica sastoji od subjekatā u nekoj relaciji. Kod elementarnih rečenica se treba provjeravati, da li naznačeni subjekti u čijim su relacijama postojeći predmeti, njihovim relacijama zaista i odgovaraju.)

Pojam kojim smo preslikali stvarnost u smislu nepromijenjenog oblika odraza, omogućuje jezičnu i misaonu kritiku. K tomu, logička analiza daje uvjet mogućnosti jasnih rečenica. Međutim, ono što jedna rečenica ne može izreći, jest njena forma preslike. Od nje vrijedi, da se ova forma preslike samo na njoj (rečenici) pokazuje. Tako, svaka rečenica postavlja jednu granicu između toga, što se može uopće reći, i s druge strane onog nepriopćivog, mističnog. Tako, i posebno što se tiče ovog potonjeg (nepriopćivog i mističnog), jednostavno vrijedi pravilo: Sve što se može reći, može se jasno reći. (Ovo je jedan od dva izričaja po kojem je W. postao nadaleko poznat. Drugi je izričaj: Ono o čemu ne možemo govoriti, o tom trebamo šutjeti).

Wittgenstein-a su dugo zaokupljala iznesena izlaganja te izgleda potpuno logično što se povukao iz filozofskog svijeta i godinama posvetio šutnji. Za to su vrijeme njegovi stavovi zbog svojeg apodiktickog načina tj. metode, svoje radikalnosti i svoje teške pristupačnosti, bili predmet mnogih kontroverzi u filozofskom svijetu. Kada je ponovno počeo „pričati“ došlo je na vidjelo da je on svoj Sistem u *Tractatus-u* izmijenio i to u temelju, na čemu bi mu čak sigurno zavidjeli i njegovi najžešći kritičari.

Njegovo drugo veliko djelo jest *Filozofska istraživanja (Philosophische Untersuchungen)*, očituje upravo te izmijenjene stavove. U pogovoru tog djela iz 1945. on navodi da ništa nije priložio kao konačno i definitivno, nego radije želi iznijeti uvide koji su nastali u jednom dugom razdoblju. Tu navodi da se već 16. godina bavi zabludama, koje je izložio u prvoj knjizi. Sama knjiga ima karakter pripovijedanja tj. razgovora, koji mislilac vodi dijelom sam sa sobom, dijelom s nekom zamišljenom osobom. Iščitavajući ovo djelo mogu se uočiti mjesta gdje se W. odvaja od teza iz svog *Tractatusa*. Tako, on ovdje odbacuje tezu iz *Tractatusa*, da je svijet jedna suma činjenica i činjeničnog stanja predmeta, i to sastavljen od jedinki koje su međusobno odvojene i atomizirane. Odbacuje štoviše, jasni tj. nedvojbeni odnos između svijeta i njegovog odraza, otiska u mislima i rečenicama, koje *Tractatus* donosi. Također, odbacuje stav iz *Tractatus-a*, o idealu bezuvjetne egzaktnosti. Što se uopće dade reći, dade se

jasno reći, tako uvjerenje iz *Tractatusa*. Naprotiv, riječi i rečenice jezika su uobičajeno višeznačne, neegzaktne i često neodređene, i mi to ni na koji način ne možemo promijeniti. Tako misli kasni Wittgenstein. Što riječ *x*, točno znači, mora u slučaju potrebe biti moguće razjasniti kroz jednu nadolazeću analizu, utemeljenu u stvarnosti. Međutim, nasuprot ovome jedan kasni Wittgenstein će reći: Tko želi znati, što ova riječ znači, mora pogledati, kako se ona upotrebljava – i to je jedini put: postići razjašnjenje preko njezina značenja. Dakle, radi se o nutarnjoj analizi, (kakvo smo značenje pojedinim pojmovima uopće dali itd...) a ne utemeljenosti jezika u stvarnosti.

Kod ove analize mora se spomenuti pojam *Jezične igre*, izraza kojeg donosi W. On kaže: „Nazvat ću i jezik i djelatnost s kojom je on povezan, jezičnom igrom“, kaže naš filozof. Analogija između govora, na jednoj i igre npr. šaha (koji je doduše kompliciraniji), na drugoj strani, očituje upravo to. Govornik operira sa riječima i rečenicama kao igrač sa figurama, i k tome prema određenim, prethodno utvrđenim pravilima, koja obojici sudionika u igri načelno moraju biti poznata (ako ih čak nisu niti eksplicitno svjesni), bez da su svakako pravila jezične igre pristupačna jednom konačnom, preciznom kodificiranju⁹. Između ostalog već i zato ne, jer se jedna jezična igra može igrati samo (i tako samo i razumjeti), ako se uzmu u obzir izvan-jezične okolnosti kao situacija govornika, kontekst itd...

Iz ovih je uvida uočljivo, da W. želi ovdje postaviti jednu zadaću, koja se prvotno čini poniznom (mjereći je, naime, na zahtjevima koje su raniji filozofi postavljali za jezik) ali koja ipak na upućuje na jedan Sizifovski posao: kroz jezik osloboditi naše mišljenje od stalnog zavođenja, zbunjivanja, opsjena, jer smo mi u 'mediju' jezika uhvaćeni i iz njega nikada potpuno ne možemo izaći.

U tom smislu, donose 'Filozofska istraživanja' još neke temeljne misli: Jezik nije (kako je to rani W. u *Tractatusu* objašnjavao) jedan odraz (sličan onom u ogledalu) svijeta. Jezik ima svoj vlastiti red i ustrojstvo, prenosi ovu na stvarnost i štoviše prisiljava je na nju. Dakle, sada se radi o Wittgensteinovom uvidu o subjektivnom karakteru jezika. Ne tek puki preslik stvarnosti.

Mi naivno mislimo, da za svaku riječ mora postojati predmet, koji ova označava. Ako ga ne nađemo, tada tvorimo u sebi jedan duhovni sadržaj (primjer: pojam Boga). Wittgenstein ovdje govori o jednom *Mitu značenja*.

Mnoštvo se pojmova rasplinjuje na svojim krajnjim granicama. W. demonstrirat to na riječi igra.

Jezik nikako ne služi samo za označavanje ili opisivanje stvarnosti. Mi upotrebljavamo jezik također i za *molim, hvala, psovku, pozdraviti, moliti...*

Na kraju, kasni će Wittgenstein ustvrditi da je cilj čitave filozofije, kada se radi o jeziku terapijske naravi: ona želi odstraniti zabludu, u koju se upotreba

⁹ Kodificirati – sistematizirati pravila i zakone koji reguliraju neko područje društvenog života;

riječi u tradicionalnoj filozofiji zarobila. Sažeto: „Jedan čitav oblak filozofije kondenzira u jednoj kapljici nauka o jeziku“.

Nakon rasprave o filozofiji jezika, okrećemo se jednom posljednjem važnijem području suvremene filozofije, a to je filozofija egzistencije.

FILOZOFIJA EGIZISTENCIJE

Uvodna razmatranja

Poslije II. svj. rata, slovila je filozofija egzistencije dugo kao filozofija stoljeća. Dakako to više nije tako. Ako bi smo mogli govoriti o pravcima ove filozofije tada bi smo pri tome mogli razlikovati njih tri: 1. Filozofija egzistencije (Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Buber); 2. Egzistencijalna filozofija (Martin Heidegger) te 3. Egzistencijalizam (Jean Paul Sartre, Alber Camus). Kada pak govorimo počecima ove filozofije uopće u novom vijeku, onda prvo što bi smo trebali spomenuti jesu ime Sorena Kierkegaarda i Friedricha Nietzsche-a. Upravo Kierkegaard ali i Nietzsche, uprisutnjuje ono što je općenito zajedničko većini egzistencijalističkih filozofa: Pojedini čovjek sa svojom egzistencijom te njegova dotična konkretna situacija. Zajedničko im je također pojam *tjeskobe*, a također i pojmovi *osamljenosti*, te *brige*. Kada se govori o egzistencijalizmu, onda je nezaobilazan je također i pojam religioznog doživljaja. Nadalje, kada se govori o pojmu egzistencijalizma i to onog Kierkegaardovskog obilježja (tjeskoba, religiozno iskustvo) onda je pri tom važno spomenuti „manje“ egzistencijalističke filozofe kao francuza Gabrijela Marcela (1889-1973), nijemca filozofa i teologa Karla Bartha (1886-1968). Filozofi ovog usmjerenja su tu još, dakako, Nicolai Alexandrovič Berdjajew (1884-1948), Fjodor Mihajlović Dostojevski (1821-1888). Mi ćemo se ovdje dotaknuti tri istaknuta egzistencijalistička filozofa, koji u sebi predstavljaju različite aspekte egzistencijalističke filozofije: K. Jaspers, J. P. Sartre, M. Buber i M. Heidegger.

Filozofija egzistencije ima neke zajedničke točke, a to su:

1. Egzistencija je uvijek egzistencija čovjeka. To je čovjekov navlastiti i svojevrsni način bivanja. Utoliko je sva egzistencijalna filozofija humanistička. Čovjek stoji u središtu.

2. Egzistencija je uvijek individualna egzistencija. To je pojedinom čovjeku svojevrsni, osobiti način bivanja. Utoliko je egzistencijalna filozofija subjektivna. Individualna egzistencija nije dalje izvodiva. Tubitak pojedinca nije

kao npr. za Bergsoan, Glied-a, neka nadindividualna životna struja. Upravo se ovdje očituje jedna bitna razlika u odnosu na filozofiju života.

3. Egzistencijalna filozofija čovjeka ne mjeri na modelu stvari: Stvar, shvaćena kao supstancija sa svojstvima, ima jednu već utvrđenu bit. Čovjek ne! On se tek mora približiti tome, tj. dovršiti se u onome što stvarno jest. Stoga, ako se zahvaća, tj. poima i mjeri predmetno, odnosno na predmetan način, tada čovjek ne može biti ispravno interpretiran.

4. Po metodi, egzistencijalistički su filozofi više ili manje fenomenolozi. I njima se također radi o jednom neposrednom zahvaćanju bivajućeg, postojećeg. Ipak, oni stoje po ishodištu i cilju samog promišljanja daleko od Husserla. Što je ovaj (Husserl) htio zahvatiti kao bit, bile su općenite, vječne i objektivne biti i zakoni. Konkretnom egzistencijom se nije previše bavio, niti ga je uopće i zanimala.

5. Egzistencijalistička filozofija je dinamična. Egzistencija nije nepromijenjeni bitak, nego po svojoj biti navezana na vrijeme i vremenitost. Ona je, dakle, bitak-u-vremenu. Pojam vremena i problemi vremena zauzimaju odatle u egzistencijalističkoj filozofiji jedno iznimno važno mjesto.

6. Iako egzistencijalistička filozofija u svoj diskurs pojedinca i sve što je uz njegovo bivanje kao bivanje pojedinca važno, ona nije tek tako i jednostavno individualistička filozofija, u tom smislu da pojedinca izolira. Upravo suprotno: Budući da ona zahtijeva, potražuje, promatra čovjeka uvijek u nekoj konkretnoj situaciji, a on je pak u njoj (toj situaciji) sa svijetom i drugim ljudima stalno povezan, činjenica je, stoga, da čovjek nikad ne predstavlja neko izolirano biće. Čovjekov tubitak je uvijek jedan *u-svijetu-bitak* te je uvijek jedan *s-drugima-bitak*.

KARL JASPERS (1883-1969)

Uvodna razmatranja

Karl Jaspers bio je izvorno psihijatar odnosno u prijelaznom razdoblju psiholog. Iz tog razdoblja, točnije iz 1913. imamo njegovo djelo, *Opća psihopatologija*. Njegovo, međutim, objavljeno djelo 1919. *Psihologija svjetonazora* predstavlja prijelaz na filozofiju. Glavnim djelom se smatra djelo *Filozofija* objavljeno 1932. g. u tri sveska. Vrijednim se također smatra i spis iz 1931. *Duhovna situacija vremena*. Jaspersova filozofija ima također svoje korijene u filozofiji S. Kiergergaarda. Međutim osim njega, na Jaspersa su također utjecali i Schelling, Plotin, G. Bruno, Spinoza, Nietzsche. „Filozof“ je međutim za njega Kant. Jaspersovu filozofiju ćemo izložiti započinjući od njegovih temeljnih pojmova, koji pokazuju jedinstvenost njegova filozofiranja...

Godine 1909. Jaspers je postao doktor medicine. Specijalizirao je pri tome psihijatriju. Kod prof. W. Windelbanda je habilitirao za profesora psihologije. Već u tom stadiju kod Jaspersa se javlja potreba da svoje teze oblikuje u sintezu o svijetu i životu. Upravo je tu negdje i bila prekretnica: da bi, naime, stvorio tu sintezu, Jaspers uviđa da to nije moguće učiniti s pozicije prirodne znanosti. Iz tog razloga se odlučuje za filozofiju, kao osnovu u rješavanju tih pitanja. Tako godine 1921. postaje redoviti profesor Filozofije. Tu katedru su mu oduzeli nacisti. Glavni razlog je bio, dakako, nepodobnost njegovog naučavanja za nac.-soc. sistem, ali i okolnost da mu je supruga bila židovka. Ona je ipak preživjela strahote holokausta. Niti u poslijeratnoj Njemačkoj nije se Jaspers osobito snalazio. Sve je to rezultiralo činjenicom da je 1948. g. na poziv sveučilišta u Baselu, otišao tamo predavati filozofiju, unatoč mnogo boljoj ponudi u Heidelbergu. Što je Jaspersa najviše smetalo u uspostavljanju sveučilišta tj. sveučilišnog kadra 1945. g. Prvotno što su Amerikanci htjeli postići jest tzv. denacifikacija sveučilišta – otpuštanje svih pristaša i simpatizera nacista a pogotovo onih koji su nacizam otvoreno pomagali i širili. Međutim dogodilo se to da su pojedini profesori radi banalnih stvari u tom pogledu bili otpušteni, a zadržani su okorjeli nacisti. To je Jaspersa strahovito pogodilo. Obnova sveučilišta u Njemačkoj svojevrсна lustracija (prokazivanje i isključivanje bivših nacista sa sveučilišta) prema Jaspersu jednostavno nije uspjela, te je sve rezultiralo time, da se povukao u Švicarsku. Nakon predstavljenog životopisa iznesimo ukratko temeljne vidove Jaspersove filozofije. Važno je napomenuti da se ti temeljni vidovi očituju o nekoliko bitnih pojmova: Sveobuhvatno, Egzistencija, Sloboda, Komunikacija, Povijesnost.

Sveobuhvatno

Što je bitak? Kako ga mogu obuhvatiti misleći tj. promišljajući? Najprije ga pomišljam kao predmet. Predmet je jedan određen bitak. Međutim, on je određen samo u odnosu na drugo i na mene samog, s kojim ja njemu stojim nasuprot. Upravo i radi te činjenice (odnosa na drugo i mene samog), ovdje se radi o jednom određenom Bitku. To međutim nije cjelovitost, sva širina Bitka. On sam stoji još uvijek u jednom mnogo širem i sveobuhvatnijem bitku. Tako svi pokušaji razumijevanja Bitka posredstvom određenih kategorija – kao materiju, kao energiju, kao život, kao duh – ističu upravo jednu vrstu očitujućeg Bitka. To su zapravo poopćenja. Sam bitak je međutim nepojmljiv. Sav bitak kojeg mogu spoznati jednostavno nije bitak.

Predmeti koje susrećemo u stvarnosti očituju se zapravo kao u sebi zatvoreni svijet. On (svijet) obuhvaća nas, ali nas obuhvaća kao jedan zatvoreni svijet. Koliko god međutim mi taj horizont pokušavali nadići, on sam ide uvijek zajedno s nama – uvijek i s nekom nužnošću stoji pred nama kao određena

granica. Tako nikada ne možemo postići neku točku, ili još bolje ishodišnu točku, stav od kojeg bi sam Bitak mogli sagledati kao jednu cjelinu – zatvorenu i dovršenu. Što stoji u pozadini ovakovog razmišljanja? Prema Jaspersu, u traženju logičkog početka cjelokupne stvarnosti moramo ići na jedinstvenost, a koja je prije svake mnoštvenosti, raznolikosti. To znači da u takvom „apsolutnom“ početku moramo i sebe apstrahirati jer naša svijest o svojoj vlastitosti, a time i o razlici prema drugome, stoji u relaciji subjekt – objekt, a koja je time nužno **pluralizam**, a ne **monizam**. Upravo u pozadini ovog razmišljanja stoji Plotin, a slično se može pronaći i u indijskim vedama. Sam Plotin je u početku postavio cjelinu koju je nazvao Jedno, a sve dalje slijedi emanacijom: ideje, duša, materija. Plotinova je misao upravo izvršila velik utjecaj na Jaspersa: Jaspers sam pokušava početi od onog „Jednog“, kao totaliteta početka, a kojeg Jaspers formulira kao Sveobuhvatno (Umgreifende). U tom smislu dolazimo do osnovnog pitanja, što je to sveobuhvatno? Jaspers kaže da je to ono što nije predmet (objekt), ni misaoni akt (subjekt) nego obuhvaća u sebi oboje. To je upravo sadržaj koji logički treba slijediti prije subjekta i objekta. To (Apsolutno) možemo izraziti samo metodom negativnog određenja tj. možemo reći samo ono što ono nije, a ne što jest. Upravo je to metoda jednog Filona, Plotina i čitave kasnije skolastike. To sveobuhvatno nije dakle niti subjekt, niti objekt, jer u razdvajanju na subjekt i objekt dolazimo do pojavnosti.

Zaključimo: Jaspers se našao upravo u temeljnoj teškoći prvo razumijevanja a onda i pojmovnog određenja Bitka, onog što jest što postoji. Mi naime uvijek govorimo o ovom ili onom, koje postoji na ovaj ili onaj način. Što je s pojmom samog **postojanja**. Jaspers ga je pokušao pomišljati u njegovoj najdubljoj osnovi, ogoljen od svih za njega akcidentalnih elemenata (a to znači postojanja na ovaj ili onaj način). U tom smislu se našao pred problemom, zahvatiti Bitak, Apsolutno ili kako ga on naziva Sveobuhvatno (a da se još ne govori o Bogu) i to bez da odmah pomišljamo na ovu ili onu stvarnost – naime, postojanje na način ovog ili onog – bilo je i za njega samog iznimno teško. Jaspers je jednostavno došao do zaključka da se ono može samo indirektno govoriti i misliti.

Egzistencija

Pokušaji razumijevanja čovjeka dolaze od strane različitih znanosti. U novije vrijeme tri su ovakove znanosti prema Jaspersu, a koje su izbile na površinu: *Sociologija*, *Antropologija* i *Psihologija*. Sve ove znanosti otkrivaju nešto na čovjeku, ali ne čovjeka samog. One samo vide, prema njemu, samo jedan neznatan, malen dio čovjeka. Čovjek je nešto uvijek više nego li on to sam o sebi može znati. Čovjek kao mogućnost svoje spontanosti, okreće se protiv toga

da bi bio čisti rezultat spoznajnih moći. Poznavanje pukih činjenica je nedovoljno. Ono je opravdano i smisleno (to poznavanje i skupljanje činjenica) tek kroz onoga koji ih ima odnosno tek kroz ono što čovjek s njom započne. Filozofija egzistencije čovjeka dovodi do svijesti da je on sam puno više od onoga što to on uobičajeno spoznaje kao objekt. Štoviše egzistencija ne može biti opisana sa pojmovima zatvorenog sistema, znanosti, psihologije, sociologije itd... Ali zato može biti rasvijetljena i to posredstvom vlastitih kategorija. Ove su povrh svega Sloboda, Komunikacija i Povijesnost...

Sloboda

Egzistencija je jedan bitak koji stoji nasuprot čitavom bitku svijeta, te je s njime po korijenu drugačija. Ona je mračni temelj našeg jastva, ono najunutrašnje od unutrašnjeg. Egzistencija je u filozofskom jeziku ono što se u mitološkom (religijskom) jeziku označava dušom. Ona zapravo i nije bitak nego je u zaletu vlastitih moći. Ona je neprestano prozivana na izbor, na odluku, i to je ono što ju (egzistenciju) između ostalog očituje i kao slobodu. Ona se može u svakom trenutku ili očuvati ili izgubiti. Ona je stoga, zbog toga slobodna. Ona zapravo i ne može biti pomišljena nego zapravo ostvarena u činu. Tako kada se pomisli na egzistenciju, nužno se pretpostavlja sloboda. I obratno, nema slobode bez egzistencije. Stoga, sloboda se uvijek očituje kao egzistencijalna sloboda. Ona leži na jednom sasvim drugom nivou nego li pitanje Determinizma ili Indeterminizam. Ona je zapravo nepojmljiva „Samostvaranje iz izvora u trenutku izbora.“ Važno je dalje naglasiti da egzistencijalna sloboda nije objektivna, ona se ne može niti dokazati niti pobiti. Iz svega rečeno, dade se zaključiti da je čovjek svjestan slobode tek u činu egzistiranja, a ne u pukom mišljenju. Ona se ne da pojmiti, koliko aktivno doživjeti. I to je bit njezinog spoznavanja.

Komunikacija

„Nitko ne može postati sam svet“. „Ne postoji istina, koja bi služila isključivo i samo meni“. Egzistencija se prema Jaspersu može ostvariti jedino i isključivo u egzistencijalnoj povezanosti s drugim Samobitkom. Ovakova povezanost se zove komunikacija. Ona se ne smije brkati sa razgovorom, diskusijom, duševnim ophođenjem, socijalnom povezanošću. Ona je čista komunikacija Tubitka. Također i ljubav nije još komunikacija. Postoji ljubav bez prave komunikacije, ali upravo je ona takva upitna. Međutim, ljubav je izvor komunikacije. Komunikacija je ljubeća borba, egzistencijalna „bivajuća otvorenost“ za druge ljude.

Transcendencija

Jaspers se kao filozof bavio i pojmom transcendencije. Daleko od vjerničko-religioznog promatranja, on je transcendenciju razmatrao iz pozicije filozofije i pojma egzistencije. Temelj razumijevanja Jaspersovog pojma transcendencije leži u sljedećem: sve što čovjek dosegne odnosno postigne, kako u spoznajnom tako i u djelatnom smislu, ostaje nepotpuno i nedovršeno. Čovjekova je težnja prema uvijek novom dovršavanju. Tako npr. znanje kao takovo pokazuje se i više nego ograničavajućim i to u onom pojmovnom smislu. Ako bi smo dakle nešto i intuitivno dohvatili, ostaje sljedeći veliki problem ispravnog i točnog predočenja, ili još bolje izricanja, te iste stvarnosti. Isto tako svugdje stupamo na granice odnosno Antinomije. Svijet naprotiv i sve što je u njemu može biti zahvaćen od jednog zadnjeg i apsolutno obuhvatljivog (u spoznajnom smislu, dakako). Ovo Jaspers naziva Transcendencija u pravom smislu. Transcendencija je ono obuhvaćujuće, zapravo, ono obuhvaćajuće svega obuhvaćujućeg. Predmeti svjetskog bitka su transparentni. Oni su prozirni, u smislu da se kroz njih dade gledati i spoznavati. Oni su šifre, simboli u kojem Transcendencija zablistava, tj. ima mogućnost zablistati. Jedno drugom odgovara i to kao: Bitak čovjeka kao Tubitak i ono cjelovito Bitka kao čisti bitak svijeta; kao što dakle postoji ovdje slaganje postoji i u odnosu bitak – transcendencija. Jer transcendencija se pokazuje samo egzistenciji i samo s njom dolazi u odnos. Transcendencija je bespredmetna, nepredmetna (ungegenständlich). Ona je upravo skriveno. Nju nije za promišljati, već ju se može zahvatiti samo u simbolima. (Rudolf Otto i sveto...) Ovdje je očito koliko se Jaspers približava negativnoj teologiji Bogu kao onom potpuno drugom... Osim ovog protestantskog prisutan je i jedan put mistika.

FRANCUSKI EGZISTENCIJALIZAM

JEAN-PAUL SARTRE I NJEGOVA FILOZOFIJA

J. P. Sartre je rođen 1905. umro 1980 godine. Kao jedan od glavnih i najminentnijih predstavnika francuskog egzistencijalizma pripada Jean-Paul Sartre. Ovaj međutim francuski smjer drugačiji je od onog njemačkog (egzistencijalizma) kojeg je zastupao primjerice Jaspers. On (Jaspers) je upravo Egzistencijalizam promatrao kao degeneraciju (Entartung) izvorne egzistencijalističke filozofije. U tom smislu ovaj egzistencijalizam (čemu pripada i onaj francuskog tipa) nema, po njemu, ništa s izvornom filozofijom

egzistencije. Slično je i sa Heideggerom, koji je štoviše (nenamjerno) potaknuo francuski egzistencijalizam ali je ovaj poslije krenuo svojim vlastitim putem. Za ovaj francuski egzistencijalizam je nešto ipak karakteristično: Imajući u vidu Sartrovu posebnu nadarenost kao književnika, značajno je ili još bolje karakteristično da se ovdje filozofija kao takova (jer egzistencijalizam se na kraju svodi na filozofiju i filozofsko promišljanje, a ne primjerice na neku drugu znanost) izlagala u formi romana i kazališnih bina. Jer, filozofija egzistencije polazi, kao niti jedna druga, upravo od konkretnog čovjekovog Tubitka.

Sartre je također pisao i teorijsko-filozofska djela. Jedno od najvažnijih je *Bitak i ništa*. Djelo je objavljeno 1943. g., dakle za vrijeme njemačke okupacije Francuske. A upravo je tu činjenicu vrlo važno imati na umu, za razumijevanje samog djela. Kraha koji se dogodio 1940. g. i dalje, u Europi, značio je istovremeno i kraha Ideala i Ideologija. Nepovjerenje, Ogorčenost, Sumnja protiv jednog reda koji je prilično brzo potpao pred jurišom jednog neprijatelja, bili su predvođeni glasovi. S druge strane Francuzi su u to vrijeme bili ujedinjeni u želji, protjerati neprijatelja iz vlastite domovine. I kod samih filozofa je vladao osjećaj i potreba za otporom. Sve je zapravo bilo usmjereno i prema *Pokretu Otpora*. U to vrijeme se tražila, kako to ističe *Albert Camus* jedna filozofija, koja može ujediniti negativne misli s mogućnošću pozitivnog djelovanja. Tu je filozofiju upravo stvorio Sartre. U tom pozitivnom djelovanju Sartre se priklonio lijevim političkim orijentacijama, tako da je svesrdno kritizirao društvene institucije. Zanimljivost vezana uz Sartre-a, jest također i ta da nije htio primiti nobelovu nagradu: Razlog, ako se kritiziraju društvene institucije ne može se od tih istih institucija primiti nagrada.

Upravo se Sartre može promatrati kao Heideggerov učenik u mnogočemu, iako to nikada nije direktno bio u onom smislu da ga je slušao u predavaonici. Mnogo je, naime, Heideggerovih pojmova kod Sartre-a ponovno došlo do izražaja, i zbog toga ga mnogi povezuju s Heideggerom. Ipak, Sartre se i u onim temeljnim postavkama odmakao tj. okrenuo od Heideggera. To vrijedi već i za temeljni pojam Egzistencije. Egzistencija je u Sartre-ovskom smislu jednostavan, čisti, goli Bitak, Bitak po sebi, nešto da nije jedanput, ono što je, već jednostavno (stalno) jest. Što Sartre razumijeva pod Egzistencijom, pokušat ćemo pojasniti u njegovim sljedećim izričajima.

„Ovo me sve ostavilo bez daha. Nikada do tada nisam imao pojma što to znači egzistirati. Bio sam u potpunosti kao i drugi, kao oni, koji su na obali šetali. Rekoh kao i oni: More je zeleno; ova bijela točka gore je galeb, ali nisam osjećao da to postoji, da je galeb bio jedan egzistirajući galeb; uobičajeno egzistencija se skriva. I sad odjednom: u jednom bljesku je bio tu; bio je jasan kao sunce: Egzistencija se odjednom razotkrila. On je izgubio svoj unutarnji izgled jedne apstraktne kategorije: on je bio sadržaj same te stvari, ovaj je korijen učinjen iz egzistencije.“

„Egzistiranje je naprosto Tubitak, egzistirajuće se očituje, na njega se može naprosto naići, ali ono što se ne može jest to da ga se ne daje (logički) nikada izvoditi (ableiten).“ „Egzistencija je zapravo jedno Ništa, što čovjek iz daljine može pomišljati. Ona te jednostavno mora preplaviti, ona ostaje iznad tebe (s jedne strane) ali opterećuje tvoje srce kao neka zvijer (s druge strane) – inače je tu jedno ništa“.

Pokušajmo u daljem interpretirati Sartrovo viđenje čovjeka. Odmah na početku treba reći, da Sartre ima nešto zajedničko s Jaspersom i Heideggerom po tom pitanju. Nasuprot filozofskoj tradiciji tamo od Platona, on ne promatra čovjeka kao neko biće, čije su mogućnosti bitka već unaprijed utvrđene. Čovjek nije ono „nešto“ u onom smislu u kojem su to stvari. On je ponajprije jedno „Ništa“. To Ništa treba kod Sartre-a shvatiti, ne u smislu nekog apsolutnog i izgubljenog (nietzscheovskog) Ništavila, već svojevrsne plodonosne praznine za sve moguće vrste ostvarenja. U tom smislu on se mora unutar ostalih stvorenja tek ostvariti, da ne kažemo dokazati, za ono što jest, i to iz jednog Ništa. U tom smislu on je naprosto osuđen na slobodu. Ipak, za ustvrditi je da je ovim tezama doprinio onima koji su mu predbacivali nihilizam. Kao što i vidimo, a i drugi autori se slažu, primjedba nije u potpunosti bez razloga.

Čovjek je slobodan. Ovdje leži prijelaz k drugom cilju Sartreove filozofije – omogućavanje pozitivnog djelovanja. U svom djelu *Bitak i ništa* Sartre razmatra čovjeka u dva stanja određenja: Egzistencija *u sebi* (en soi – po sebi) je osnova, koja se treba razviti u egzistenciju *za sebe* (pour soi). Hegel je imao nešto slično u pojmovima *An sich* (po sebi) i *Für sich* (za sebe). Smisao čitavog egzistiranja i time čovjekova djelovanja je u razvoju od stanja po sebi u novi sadržaj: za sebe. Sloboda i egzistencija postoje za Sartre-a neodvojivo. Ako je egzistencija nešto jedinstveno, tada ona ne smije biti oduzeta, a neće moći biti oduzeta, ako se čovjek u svom biću bori za slobodu, kao stanje u kojem je on sam svoj gospodar. Sartre uz pojam slobode, nužno veže i pojam odgovornosti. Odgovornost znači „svijest o tome da smo neosporni tvorci jednog događaja ili jednog predmeta“. To bi značilo sljedeće: Ono što ja, kao ja, jesam, jesam na temelju svog angažmana. To sam izabrao kao slobodno biće. Ili jasnije: drugim me, a i ja sam sebe, spoznaju tek na temelju te očitosti tj. angažmana odn. i konkretno mog vlastitog djelovanja. Samim time proizlazi, prema Sartreu da je čovjek ono, što i kako djeluje, tj. kakvim se očituje u svom djelovanju.

Čovjek je prvotno odgovoran prema sebi i nikome drugom, nikakvom Bogu. (Sartre je radikalni ateist – u jednom tekstu kaže da se s Bogom razišao u svojoj devetoj godini života). Osim samom sebi, čovjek je odgovoran i drugima. Opseg i realitet slobode ovise o čovjekovoj odlučnosti da se ne miri sa postojećim stanjem. Iako se u danom momentu ne može mnogo učiniti, to još nije stav da se uopće ništa ne čini. Jer ako se čovjek povlači, onda zapravo negira svoju egzistenciju. U ovom stavu otkriva nam se pozadina Sartre-ovog političkog djelovanja, a koje je bilo izrazito politički lijevo motivirano. Sumnjao je u

demokraciju kao takovu. Njegova definicija demokracije: „Čin koji se događa svakih pet-šest godina, a koji se sastoji stavljanjem papirića u kutiju sa zaokruženi imenom. Ne smatram da tu postoji vladavina naroda“, kaže Sartre.

Koje bi smo kritičke primjedbe ovdje tj. vezano uz Sartreovu filozofiju mogli istaknuti?

Ponajprije, primjetno je da ovdje naprosto izostaje jedno analitičko-logično tumačenje i izvođenje teza o egzistenciji i s njom slobode. Ovi izrazi predstavljaju više svojevrsni autorov nabačaj, doživljaj iste, ili još bolje intuitivno zahvaćanje. Razlog tome leži upravo od zaziranju prema ono čisto logičko-analitičko-pozitivističkom, budući da nas je upravo taj put izdao – stvorio je nemilosrdne sisteme i s njima tehniku koja nas polagano ali sigurno podvrgava sebi, tj. po svoju kontrolu. S tim u vezi, sam Sartre je sumnjao da pojmove tehnika i napredak možemo staviti na istu razinu tj. izjednačiti, odnosno da bi tehnika istovremeno donosila i napredak. Ovdje Sartre-u možemo dati i za pravo u njegovom stavu da tehniku ne možemo poistovjetiti s pojmom napretka.

Nadalje: u svom radikalnom poimanju slobode, Sartre je previdio da je čovjek apsolutno slobodan. U prilog ovoj tezi ide činjenica da je čovjek faktički vezan mnogim uvjetovanostima, a koji ne potpadaju pod njegov slobodni izbor, kao što su urođenost u jednom određenom narodu, u jednom određenom rodu, u određenom vremenu. Radi se upravo o jednom stanju koje Heidegger naziva nabačaj (Geworfenheit). Za Sartreovu se filozofiju općenito može reći da je ona svojevrsno traženje, te na najbolji način oslikava svog izvornog tvorca. Sartre se kreće između ništavila i bitka, besmisla i osmišljenja čovjekove egzistencije. Međutim, jedan jasan i zaokružen sistem, poglavito onaj koji bi odgovorio na temeljna čovjekova pitanja, ovdje se ne može pronaći.

MARTIN BUBER (1878-1965)

Uvodna razmatranja

Židovskog podrijetla ovaj osebujni mislilac, proveo je svoju ranu mladost u Beču. Živio je u pomalo nesređenim uvjetima – brak njegovih roditelja se raspao, a što je čini se ostavilo utjecaja na mladog Martina. Studirao je u Beču, Leipzigu, Berlinu i Zürichu. Zanimljivost je ta što se priključio cionističkom pokretu¹⁰, ali više iz religioznih nego li iz političkih razloga. Buber je također

¹⁰ **Cionizam** je bio nacionalni pokret Židova, koji je težio za utemeljenje židovske države, te povratak svih ili pak velike većine Židova iz cijeloga svijeta na područje starog Izraela odnosno Eretz Yisrael-a (Izraelske zemlje). Izrael je u prošlosti podijeljen u razne sandžake Osmanskog Carstva. Danas je to politički pokret koji nastoji vratiti židove u Eretz Yisrael, a u koji su, zanimljivo uključeni i mnogi nežidovi. Pokret je, dakle, nastao daleko prije II. svj. rata, te oslikava sveukupnost težnji židovskog naroda za vlastitom državom, koja je stvarno

bio poznat po tome što je sa Franz Rosenzweigom radio na jednom od najznamenitijih prijevoda Starog Zavjeta na njemački jezik. Radi nacističkog terora morao je 1938 g. emigrirati. Otišao je u Jeruzalem. Nakon rata svesrdno se i aktivno zalagao za miran suživot Izraelaca i Arapa na bliskom istoku. Isto tako, kao onaj koji je rođen u njem. govornom području, zalagao se za ponovnim uspostavljanjem veza s njemačkim misliocima i institucijama.

Kada se razmatra Buberov filozofski opus, tada se treba imati i sljedeća činjenica na umu, a koja čini upravo pozadinu njegova fil. stvaralaštva: Buber je dugi niz godina bio izdavač i interpret časopisa odnosno tiskovine *Chassidimus*. Chassidimus je zapravo religiozni pokret unutar židovstva – izvedenica je to židovske riječi *chassidim*, pobožni – a koji je oko 1750 g. nastao u Ukrajini i Poljskoj. Ovaj pokret je bio značajan posebno po tome što je naglašavao i poticao pobožnost, a nasuprot vjernosti zakonu, kazuistici, racionalnosti u vjeri. U tom smislu naglašavao se također jedan duboko-religiozni osjećaj čežnje za Bogom. Naglašava vrijednosti poput poniznosti i bogobožnosti, ali također i radost te posebice djelatnu ljubav. Ono što pored ovih svih elemenata posebno podsjeća na kršćansku mistiku, jest utonuće u molitvu i mistični doživljaj nematerijalnog, duhovnog Boga. S tim u vezi za napomenuti je da se Buber intenzivno bavio mistikom i to posebno njemačkom mistikom odnosno njenim najizrazitijim predstavnikom Meisterom Eckhartom.

Filozofsko učenje

Nakon svega rečenog u uvodnim dijelovima, može se razumjeti zašto se Buber obično označava kao religioznog egzistencijalistu. Filozofi kojima se Buber posebno idejno približio bili su Søren Kierkegaard i Karl Jaspers. Njegovo djelo *Dijaloški princip* objavljeno tek 1973. otkriva nam opravdanost netom izrečenih teza o religiozno prožetom egzistencijalistu. Tako, dva prvotna naslova ovog djela glase *Ja i ti (Ich und du)* i *Razgovor u dvoje (Zwiesprache)*. Ovdje Buber govori upravo o onom što on sam naziva *ja-to odnos*. Ja to odnos je jedan ustaljeni, svakodnevni odnos čovjeka prema stvarima koje ga okružuju i prema svijetu koji postoji iz ovih stvari. Često se tako događa da čovjek također osobe koje ga okružuju, promatra na razini *ja-to odnos*. Taj *ja-to odnos* ne događa se samo u onim drastičnim slučajevima „svođenja drugog na stvar, puki objekt“ već i u svakom vidu zapostavljanja drugog: distanciranja ili pak hladnog

politički i utemeljena 1948. od strane UN-a. Sam naziv cionizam je biblijski izraz (Psalam, 126, 1) odnosno tvrđava Cion u starom Jeruzalemu, koja se različito piše u pojedinim jezicima (Sion u hrvatskom, Zion u njemačkom i engleskom). Nathan Birnbaum je 1885. složio izraz "cionizam" koji upravo označava netom izrečene političke težnje svih Židova. Prvi cionistički kongres održan je u Švicarskoj, Basel 1897. Prvi cionistički kongres na našim prostorima organiziran je u Osijeku 1904.

odnosa. Potpuno drugačiji je onaj odnos *ja-ti odnos*. U ovom odnosu čovjek stupa sa svojim najdubljim a to znači cjelovitim bićem u odnos s drugim. Utoliko je Ja u ovom odnosu jedan drugi i drugačiji Ja, nego li je to slučaj s onim odnosnom *Ja-to odnos*. Buber ovdje želi reći da se radi o jednoj očitoj promjeni onog ja u odnosu *ja-to odnos* naspram odnosa *ja-ti odnos*. Upravo i na temelju ovog promišljanja, Buber će izreći svoju famoznu rečenicu, a koja će davati kasnije pečat njegovoj čitavoj filozofskoj misli: „Biti čovjek znači, biti nasuprot postojećem biću“.

Ovaj odnos prema drugom čovjeku, za Bubera je zapravo odsjaj ili bolje odbljesak (Abglanz) čovjekova odnosa odnosno susreta koji on stvara s Bogom. Tako Buber: „Produžene linije odnosa *ja-ti* presijecaju se u vječnom Ti“. Na tragu ovih razmišljanja Buber će ustvrditi da se bit biblijske religije sastoji u činjenici da je jedan govor (a to znači istinski i nutarnji odnos) između Boga i čovjeka moguć. Ovdje se nikako ne radi o tome da bi se Bog na jedan ljudski način umanjio – ovu su grešku upravo učinili teolozi. Radi se, naime, o tome i to je Buberu bitno, da mnogobrojnim Božjim atributima također pripada i to, da on čovjeku, na njemu, razumljiv način, može govoriti. Taj vid dubokog i intimnog odnosa Boga kao osobe i slobode prema čovjeku, kao jednoj drugoj i sebi nasuprot osobi i slobodi, Buber argumentira posebno biblijskim pojmom Boga. On se prvotno naziva kao *Onaj koji jest*, a što zapravo znači da jest za svoj narod i dalje za svakog čovjeka ponaosob. Ako bi smo tako filozofiju Martina Bubera označili kao *Ja-ti* odnos, dijaloški razgovor, partnerski razgovor onda bi ovi pojmovi najbolje odgovarali onom što Buber naučava. Ono što je iznimno zanimljivo te svjedoči o praktičnim elementima buberovske filozofije, jest sljedeća činjenica: Austrijski filozof i psihoterapeut Ferdinand Ebner godine 1921. objavljuje svoju knjigu *Riječ i duhovne stvarnosti*. On u toj knjizi dolazi upravo do istih postavki kao što je to i Buber. Ebner u svojoj knjizi kao prvotni temelj duhovne izgubljenosti i štoviše bolesti i nesređenosti vidi u *ja-usamljenosti* i *duo-izgubljenosti*. Ebner objavljuje svoju knjigu upravo u vrijeme kada djeluje i Buber. Upravo i počevši od ovakvih postavki (Ebner ali i Buber) nastaje polagano jedan vid psihosomatske medicine i to kroz Viktora von Weizsäcker-a i druge. O čemu se ovdje radi? Buberova egzistencijalna filozofija temeljila se na postavci čovjeka kao dijaloškog bića. Prvi i osnovni dijalog je onaj s drugom osobom – čovjek doživljava i osjeća na način gesta a onda i razgovora. U tom smislu, u ono vrijeme sve više se u psihoterapiji javljaju stavovi o važnosti i ozbiljnosti upravo ove Razgovorne-terapije. Za razliku od Freudove teorije koja je, istini za volju, također predstavljala jedan vid razgovorne terapije, ovaj vid je u sebi više zadržavao one ljudskije, toplije elemente te se čovjeka nikako nije promatralo kao pukog i hladnog primatelja (podsvijest kao svojevrсна škrinja unutar koje se treba metodom eliminacije rješavati nepotrebnih elemenata poput frustracija, strahova itd..) događaja, a koji se kasnije analiziraju – a to znači rješavaju i sublimiraju već ga se promatra kao

onoga koji svoje ostvarenje i veličinu zadobiva u **odnosu s drugim**. Čim je čovjek sposoban stupiti u jedan odnos s drugim, on je učinio iznimno velik korak u svom vlastitom rastu i sazrijevanju. On time biva više čovjek. Mogućnost ostvarenja dijaloga čini čovjeka čovjekom. Tako, kada se radi konkretno o Psihoterapiji, Buber je ovdje predstavlja uistinu novost s obzirom na Freudovu psihoanalizu ali i općenito psihoterapiju. Svaki čovjek-pacijent za Buberu je bio iznimno velika novost. U tom smislu on je upozoravao na taj problem da se izričaji odnosno ekspresije pacijenta pod svaku cijenu nastoje smjestiti pod određene kategorije nekog sistema. Odnosno drugačije rečeno: U psihijatriji kao uostalom u čitavoj medicini, čovjek koliko god bolovao od jednog određenog tipa (kategorije bolesti) on uvijek zahtijeva jedan novi i drugačiji pristup. Uvijek se u tom smislu može očekivati nešto „neočekivano“, „iznenađujuće“. To znači, dalje nikad se neće jedna te ista bolest na jednak način ostvariti kod dvije osobe. Uvijek će postojati nešto specifično, a što iziskuje i specifičan pristup. Razgovorna terapija se upravo nudi u tom smislu kao svojevrsno rješenje.

Općenito se može reći da Buberova filozofija nije imala neku osobitu recepciju kako u njemačkom govornom području tako i općenito. Njegova filozofija egzistencije u tom smislu može pridonijeti *teoriji spoznaje* budući da naglašava da čovjek pojedinac kao spoznajni objekt nije na isti način dan, kao što je to slučaj s nekom stvari¹¹: jedan predmet, naime, možemo bez problema analizirati, razložiti – kod čovjeka međutim, nailazimo na nepremostivu granicu. Ovome u prilog ide upravo kritika psihologije, ili pak sociologije od strane pojedinih filozofa (kojima indirektno pripada i Buber), a koje čovjeka promatraju upravo kao stvar podložnu analizi. Čovjek, međutim shvaćen u svojim temeljnim fenomenima (duhovnosti i sl...) naprosto se ne daje podvrgnuti metodi analiziranja, kao što je to slučaj sa svim ostalim stvarima. Nadalje, Buberova filozofija je korisna odnosno može pridonijeti i u filozofiji jezika odnosno fenomenu jezika kao takovog, budući da prauzrok jezika ne traži u jednom ja, koji se u jednom svijetu stvari zatiče i njih jednostavno oslovljava odnosno izriče razne nazive, nego (prauzrok) jezika se prema Buberu nalazi u izvornoj situaciji razgovora, u razgovoru kao komunikaciji. Tek kad razgovor postane razmjena misli između dvije individue, osobe, slobode, tada dolazi do ostvarenja jezika u doslovno smislu te riječi.

Konačno: Buberova filozofija može biti od velike koristi i za Etiku, kao filozofsku disciplinu učenja o odgovornom djelovanju. Odgovarati za svoja djela znači biti u situaciji iznijeti dovoljne razloge zašto smo učinili ovo a ne ono. Zašto smo u ovom slučaju na ovakav način primijenili svoju slobodu. Odgovornost (ova riječ sadrži kao svoj bitni dio pojam „odgovor“) pretpostavlja

¹¹ U tom smislu za napomenuti je kantov misaoni pokušaj bio na ideal spoznaje newtonovske fizike. Osim Kanta, i mnogi su drugi – posebno u neokantizmu njem. govornog područja 19. i prve polovice 20. st-a. – taj ideal držali opravdanim i prihvatljivim.

neko nasuprot mene, kome sam zapravo odgovoran. Ne tek situaciju, kriteriji, stanje već osobnost, karakter. Na kraju: osjećaj stida (kao neugodnog osjećaja odgovornosti) čovjek može doživjeti jedino onda ako je u pitanju druga osoba ili pak osobe prema kojima se stid i osjeća. Zsigurno, Buberove misli i filozofija nikako se ne mogu promatrati izdvojeno iz njihova konteksta. Osnova njegove misli izražena pojmovima *ja-ti odnos* u konačnici pretpostavlja čovjekov odnos prema Bogu. Odnosno, svrha i upotpunjenje svih čovjekovih *ja-ti odnosa* nalazi se tek u njegovom odnosu prema Bogu.

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976).

Uvod u život i osobu

Jedno od najznamenitijih ali i jedno od nadiskutabilnijih filozofskih imena. Mnogi su mu protivnici predbacivali da i nije filozof u pravom smislu te riječi već više pjesnik ili pak filolog. Za razumijevanje njegova djela, čini se važnim napraviti kratak presjek njegove biografije. Heidegger je rođen u Meßkirch-u, južna Njemačka. Od samih je početaka bio iznimno vezan za svoju pitomu bavarsku sredinu, kao i za čitavu bavarsku pokrajinu. Bio je izraziti lokal patriot. Tako je primjerice, na predavanja dolazio u bavarskoj narodnoj nošnji. Čini se iz loka-patriotskih razloga je odbio i poziv za predavanje u Berlinu. Radi slabog imovinskog stanja, otac mu nije mogao priuštiti školovanje u Gimnaziji i Fakultetu. Oboje je međutim završio, zahvaljujući katoličkoj Crkvi. Iz tog razloga je i započeo studiji teologije (kao isusovački novak) u Freiburgu. Nedugo zatim Heidegger se odlučuje za studiji prirodoslovno-matematičkog fakulteta. Ovaj studiji ostavit će traga na Heideggerov kasniji opus, budući da se u svojoj filozofiji često bavio pitanjem znanja, znanosti, tehnike itd... Studiranje prirodoslovno-matematičkih znanosti, međutim nije imalo dugog vijeka, te se Heidegger, ponovno uz pomoć i stipendiju jedne katoličke zaklade, odlučuje konačno za (čistu) filozofiju. U počecima svoje profesorske karijere, Heidegger je dosta oslonjen na Husserla i njegovu fenomenologiju.

U Freiburgu je bio Husserlov asistent i njegov kasniji nasljednik. U istom je gradu Heidegger doživio 1933. proglašenje A. Hitlera kancelarom. Povučeni tim valom naglašenog nacionalizma i ponovnog 'buđenja' Njemačke, iste godine pristupa Nacional-socijalističkoj stranci, te „princip vođe“ drži za opravdanim i važnim za sve institucije pa tako i sveučilište. Samo godinu dana kasnije, Heidegger uviđa da se duboko prevario. Svoju pogrešku i krivi put, ističe u jednom osobnom pismu Karlu Jaspersu. Tu govori o neuspjehu Rektorata tj. sveučilišta, te nakon nepune godine a prije famoznog Hitlerovog Röhm puča (30. 06. 1934.), povlači se i ograđuje u potpunosti od svih tih gibanja te posebno

nacističkog terora koji će tek pokazati svoje pravo lice. Sve je to doprinijelo tome da H. postaje u potpunosti apolitičan – s politikom ne želi imati apsolutno ništa, niti na aktivnoj niti na pasivnoj razini (komentara, pisanja itd...). Heideggerovo kratkotrajno odobravanje Hitlerovog režima (tu je njegova bliža obitelj, a posebno supruga bila puno zagriženija, da ne kažemo gora) ostavilo je sjenu na njegovu osobnost i rad, tako da je postao jedan od najdiskutiranijih poslijeratnih filozofa. Posebno su tako, francuzi (pri tom mislimo na francusku inteligenciju) osjećali prema njemu odbojnost i netrpeljivost poslije rata. U tom smislu se poslije rata postavljalo pitanje, u kakvom odnosu stoji Heideggerova filozofija s nacional-socijalističkim sistemom? Osim početnih simpatija (naveli smo pri tome priznavanje „Principa vođe“ 1933.), ne možemo reći da je bio strastveni zagovornik istoga, kao npr. njegova žena. No nikako ne smijemo zaboraviti da je npr. Benedetto Croce, njegov govor prilikom preuzimanja rektorske službe nazvao „glupim“ i „primitivnim“ budući da je Heidegger davao pohvale nac.-socijalističkom sistemu i njemačkoj naciji općenito, kao onoj naciji koja treba druge nacije 'kulturno' inferiornije uzdići. Croce je u ono vrijeme također bio vrlo cijenjen filozof.

Nakon pada nacional-socijalističkog režima, Heideggeru biva zabranjeno predavanje u poslijeratnom razdoblju. S predavanjima počinje tek 1951 te predaje aktivno do 1957, ali ne s onakovim intenzitetom i žarom kao prije. Heidegger i njegova filozofija, dakle, osim onih godinu dana nesnalaženja, kasnije nema veze s nacističkim terorom. Dakako, može se postaviti pitanje, zašto H. kao, već onda, znameniti filozof nije odmah (i to na onoj teoretskoj razini) uvidio pogrešku u suludost takvog jednog sistema? Odgovor na to pitanje, znanstvenici traže i danas... Još jedan isječak iz života M. Heideggera: Dugo se naime spremao ali i oklijevao (da se ne bi razočarao kako je govorio) posjetiti „Otok svih otoka“ kako je nazivao Grčku. Godine 1962. posjećuje Otok otoka, ali čini se ostaje pomalo razočaran...

Filozofija Martina Heideggera

U počecima svoje profesorske karijere, Heidegger nije puno objavljivao. Štoviše, svoje glavno i najvažnije djelo – po kojem je na kraju i postao znamenit – *Sein und Zeit (Bitak i vrijeme)* H. je objavio 1927. i to pod izvjesnim pritiskom, da ne bi izgubio mjesto redovitog profesora.¹² Filozofija je mišljenje bitka (ono po čemu jest ono što jest). Pojam „bitak“ je vezan uz pojam „vrijeme“ krucijalni pojam Heideggerovog filozofskog stvaralaštva. Heidegger želi u svojem djelu otkriti u čemu se sastoji smisao ili još bolje na koji način možemo objasniti bitak (das Sein). Počevši od Platona, Heidegger predbacuje

¹² Hrvatski filozof Damir Barbarić kaže da je to nedvojbeno najvažnija i ujedno najteža knjiga filozofije 20. stoljeća.

čitavoj antičkoj filozofiji, kao kasnije i kršćanstvu *zaborav bitka* odnosno nezainteresiranost za bavljenjem temeljnim filozofskim pojmom – bitkom. Zadnji koji su to činili bili su predsokratovci. Kako to da se bitak zaboravljao, odnosno da je bio zakriven? Odgovor: uvijek ga se razumijevalo u sasvim određenom, ali ne i jedino mogućem smislu: kao prisutnost, nazočnost, bjelodanost itd... A sam bitak opet ne daje se razumjeti na način bića. Nipošto. U čemu se onda ostvaruje ovaj bitak kao prisutnost, nazočnosti itd...? Odgovor – u vremenu, naravno. Na temelju te tijesne isprepletenosti tumačenja bitka i vremena u horizontu trajne sadašnjosti dolazi Heidegger do uvjerenja, da se pitanje bitka može jedino jasno obraditi zajedno s pitanjem vremena. Zato njegovo glavno djelo i nosi naslov *Bitak i vrijeme*. Kada tako govori o vremenu, onda H. želi istaknuti fundamentalnu važnost historijskog pojma vremena i njegovu potpunu različitost naspram onog u fizici. Ovo prvo, historijsko, pretpostavlja kvalitativnost tog vremena koja se nedade naturalizirati matematičko-fizikalnim zahvatom računajućeg vremena. Heidegger, što je važno naglasiti, bitno stoji na tradiciji subjektiviziranja vremena: „Vrijeme je uvijek, moje vrijeme“. Vrijem prema njemu vežemo za opstanak. Zbog toga njegov pojam „vremenitost vremena“ a ova vremenitost označava življeno vrijeme. Vrijeme netko ili nešto mora proživjeti, mora ga se „potrošiti“ da bi uopće postojalo vrijeme. Tako Heidegger: „Početno je za Grke vrijeme vazda i samo pravo i nepravo, prikladno i neprikladno vrijeme. U tome leži bit: svako biće ima svaki put svoje vrijeme. Vrijeme je tu svaki put vrijeme u kojem se to i to događa, tj. točka vremena, pri čemu ovdje nije mišljeno ono punktualno od sada, nego točka u smislu mjesta, položaja, gdje ono svaki put neko vremenito pojavljujuće pripada svom pojavljivanju. Vrijeme nije ovdje neki niz i slijed ravnodušnih točaka sada. Za njega je *sāmo* vrijeme, kao biće, naprosto besmislica. Tako Heidegger: „Ukoliko je vrijeme svaki put moje, (utoliko op. a.) ima mnogo vremena. Vrijeme *sāmo* (die Zeit) jest besmislica; vrijeme je vremenito“. Ovo individualiziranje vremena možemo uočiti po jedno izrazito Heideggerovskoj rečenici. Odmah upozoravam da je rečenica iznimno teška, i u tom smislu otkriva Heideggerov specifični filozofski govor. Zbog toga je i donosimo: „*Ne: vrijeme jest, nego: opstanak, qua vrijeme, vremeni svoj bitak.* Vrijeme nije nešto što se nalazi negdje vani kao okvir svjetskih zbivanja; vrijeme jednako tako nije nešto što se unutra negdje u svijest omata, nego je vrijeme to što ono sebi-unaprijed-bitu-u-onom-već-bitu-pri, tj. bitak brige, čini mogućim.“ (GA 20, 442, Prijevod, Damir Barbarić). Zaključimo: prva oznaka bitak jest njegova vremenitost. Sam bitak (k tome i bitak čovjeka) jest jedno očitovanje, predskazivanje u njegovoj vremenitosti. Ne tek u vremenitosti, već u njegovoj vremenitosti.

Kada se tako radi o Tubitku čovjeka (dakle onom konkretnom postojanju čovjeka) tada je zaključiti, tako Heidegger, da je čitava filozofija pokušavala razumjeti i obrazložiti bitak čovjeka na način pojavnosti i očitovanja stvari. Ili

jednostavnije, način i pristup koji se u filozofiji koristio za razumijevanje stvari i njihovih biti, koristio se primjenjivao i u razumijevanju čovjeka, a što je, tako Heidegger, krucijalna pogreška. Prije daljnjeg izlaganja ovdje napominjemo Heideggerovo oslanjanje na učitelja Husserla, a koji se opet oslanjao na Maxa Schelera. Scheler uči pak da se bitak čovjeka ne da razumjeti kao stvar, kao supstancija, kao bivajuće tj. biće¹³ (Seiendes) nego da je čovjek samo jednostavno „izvršavanje“ intencionalnih čina. Dakle, tako Scheler, u osnovi svoje filozofije, čovjeka razumijemo po onom što on čini, izvršava. Kamen razumijemo po onom što on jest, u njegovoj supstanciji. Međutim, iako oslonjen na njih, za Heideggera ovi mislioci nisu dovoljno naglasili i razradili upravo ovu razliku između čovjeka i svega postojećeg upravo u tom objašnjavanju bitka čovjeka. Za Heideggera je to još uvijek ostalo previše blisko.

I dalje: Dosadašnja čitava filozofija je pitala za bivstvujućim tj. bićem u cijelosti, i za najvišim bivstvujućim tj. bićem naime Bogom. Međutim, ona nije pitala za tim, kroza što (wodurch) svo bivstvujuće tj. biće tek neko bivstvujuće jest: nije pitala za bitak bivstvujućeg tj. bića. Recimo to jednostavnije: Čitava dosadašnja filozofija, (Heidegger to indirektno neprestano provlači) u svom promišljanju tragala je za pojmom biti pojedinih stvari tj. bića odnosno, supstancijom te se na taj način svodila na „puku“ pojedinačnu znanost poput fizike, kemije, povijest, sociologije, teologije, a prestala je biti (tamo još od Grka) promišljanje o bitku kao takovom. Pitanje bitka je pitanje samog smisla filozofije jer on (bitak) se ne može objektivirati budući da je bitak ono „najpraznije (das Leerste), najopćenitije (das Allgemeinste), ali i naj-samorazumljivije (das Selbstverständlichste). Upravo zbog ovih činjenica ga se previđalo – išlo se u sve moguće analize biti stvari, a koje slične metodama pojedinih znanosti, a on sam (bitak) kao ono najosnovnije se zaboravljao. Previđena je ostala i temeljna razlika između svega bivstvujućeg (a to znači čovjeka, kamena, mržnje svih ostvarenja bitka) s jedne strane i samog bitka kao pukog jestanja, odnosno postojanja, bivanja s druge. Ovu razliku Heidegger naziva ontološka diferencija.

Da bi smo istražili bitak kao takav, prema Heideggeru nam se nudi jedan put, smjer, a to je bitak čovjeka, od njega samog (Heideggera) nazvan *Tubitak*. Jer, upravo je čovjek unutar svega bivstvujućeg (unter allem Seienden) upravo „ono“ koji ovaj bitak, ako i nejasno, ali ipak razumije. Da bi tako utemeljio jedno učenje o bitku, Heidegger istražuje temeljne strukture ljudskog bitka, zvanog *tubitak*. Ova fundamentalna ontologija, čini temeljni sadržaj *Bitka i vremena*. Da bi naglasio da se ovo istraživanje ne može voditi onakovim načinom kao što je to slučaj u istraživanju bitka pojedinih stvari, Heidegger svoja temeljna određenja tj. nazivlje, ne naziva (kao Aristotel i Kant) kategorije, već egzistencijalne (Existenzialien).

¹³ Važno: Das Seiende (hrv. bivstvujuće) kod Heideggera označava biće. Tako ćemo ga i mi koristiti.

Što je onda na kraju s tim bitkom čovjeka? Ako promatramo čovjeka u svijetu bića, tada možemo reći, da je bit čovjeka već davno odlučena. A u tom je i jedan od problema. Naime, čovjek je živo biće koje je iznašlo strojeve, sposoban je graditi, upotrebljavati itd... On naprosto može usmjeravati stvari ali i događaje u svijetu. Probušiti tunel ili sagraditi branu za akumulaciono jezero, znači usmjeravati prirodne događaje. U tom smislu on može uvijek više zahtijevati da se u svijetu sve logički događa. Danas je sâm čovjek iznimno opterećen, pa i spoznajom o tom istom čovjeku. Paradoks: sve što više znamo, sve se više udaljujemo od jedne jedinstvene, cjelovite, potpune istine o čovjeku. Naime, za sva područja postoje pojedini stručnjaci a koji imaju priliku i pravo donositi važne i općeprihvatljive spoznaje: od diplomiranih psihologa do diplomiranih sociologa, biologa, ekonomista? A znamo li što je uistinu čovjek? Za svaku tvrdnju imamo protutvrdnju. Primjer: čovjek: animal rationale! Međutim, pitanje što je s onima koji ne posjeduju uopće razum, o njima se mora u potpunosti skrbiti – teško retardirani itd.. Dakle, ova tvrdnja stoji, ali ne baš u onom krajnjem i potpunom smislu. I sad, pitanje svih pitanja, kojim se Heidegger bavi, glasi: Može li se, stoga, nešto reći o čovjeku u tom smislu da predstavlja ono najkonačnije, najopćenitije i najtemeljnije. Izričaj, koji neće ovisiti o dostignućima drugih znanosti (npr. biologije). Može, kaže M. Heidegger! Može, i to da se pita za njegov bitak, a koji je egzistencija. Stoga, Heidegger upravo, određujući čovjeka, govori o njemu kao Tu-bitku, o njegovom bivanju, postojanju na jedan vrlo općenit, ali najosnovniji (ali i za mnoge time složen) način. Ljudski bitak kao Tubitak bio bi ostvarenje ljudske konkretnosti u vremenitosti. Ta konkretnost je, dakako, u stanovitoj otvorenosti, a što Heidegger označava s pojmom brige. Većini ljudi, naime, nije nevažno kakvim će postati ili još bolje u što će se razviti. U tom smislu Heidegger uvodi u svoje razmatranje pojam brige (Sorge). Briga ne označava kod Heideggera neko afektivno stanje čovjeka, već više ono što on naziva otvorenost ili još bolje neslućene mogućnosti samoostvarenja. Utoliko kao bitno određenje ljudskog bitka zvanog tubitak Heidegger donosi izraz Sein-Können, moći biti. Ovdje se dade vidjeti utjecaj Kierkeggarda u Heideggerovoj filozofiji posebice zbog uvođenja pojma brige

Sve ovo zapravo je puno jasnije kada se o tome promišlja negoli kada se izriče. Heideggerovski izričaji odnosno i same konstrukcije riječi iznimno su teške. On to i sam priznaje ali i dodaje da on nema drugog načina nego li tim novim filozofskim jezikom iznijeti ono što misli, promišlja. Jezik-bitak-čovjek pripadaju među temeljnim elementima Heideggerovske filozofije. Jezik on naziva kućom bitka, a čovjeka pastrom bitka. Što znači da je jezik kuća bitka. Tamo gdje se on udomljuje, tamo gdje je pomalo i zaštićen čovjek kao takav, to mjesto označavamo kućom. Upravo je to slučaj i s bitkom, naime, onim što jest. Tamo gdje se ono udomljuje gdje biva više ono „jest“, to je za njega jezik. Čovjek je pastir bitka: Ne vođa, tjerač, krotitelj, već onaj koji polagano i što je

iznimno bitno s brigom usmjeruje, vodi, njeguje... To znači da je čovjek pastir bitka.

Recepcija filozofije Martina Heideggera

Heidegger je ostao i do danas neiscrpno vrelo i motiv mnogima za filozofiranje. Dakako, sva dubina njegove filozofije nije mogla doći do izražaja zbog već spomenute političke upitnosti njenog autora. Ipak čitav niz suvremenih utjecajnih mislilaca, kako filozofa (npr. u Njemačkoj H. G. Gadamer, Karl Löwit, Herbert Marcuse, Eugen Fink, Hannah Arendt) tako i teologa (npr. Michael Müller, Bernhard Welte, Karl Rahner, J. B. Lotz) učio od Heideggera i slijedio ga, kraće ili duže, vjernije ili manje-vjernije. Posebna je zanimljivost da je Heideggerova filozofija našla plodno tlo u Japanu. Niz je značajnih mislilaca te zemlje bio inspiriran Martinom Heideggerom poput H. Tanabe, K. Nischitani, K. Tsujimura. Iznimno je zanimljiva činjenica da su mnogi od ovih japanaca odnosno japanski mislilaca smatrali kako je Heideggerova filozofija iznimno bliska s japanskim naučavanjima i tradicijom mišljenja. Od Francuza koji su bili direktno povezani i nadahnjivali se Heideggerom tu su, J. Derrida, i Emmanuel Levinas. Indirektno, mnogi vide sličnosti Heideggerove filozofije s filozofijom Jean-Paul Sartre-a. Što se tiče naših prostora postoji također jedna iznimno zanimljiva činjenica: Prvi poznati rad o Heideggeru bila je doktorska disertacija fra Krune Vladimira Pandžića *Problem istine u filozofiji Martina Heideggera*, branjena u Ljubljani 1942. Od novijih hrvatskih filozofa koji su se bavili Heideggerom tu su bili Vanja Sutlić te također drugi praksisovci Bošnjak, Petrović itd... Što se tiče prijevoda Heideggerovih spisa na hrvatski jezik oni su vrlo neznatni. Prevedeno je *Sein und Zeit* (Zagreb 1985) te *Kraj filozofije i zadaća mišljenja* (Zagreb 1996). Prijevod drugih velikih djela još se uvijek čeka.