

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Valentina Galović

POJAM TJESKOBES U DJELU MARTINA HEIDEGGERA

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Lino Veljak

Zagreb, srpanj, 2015.

Sadržaj

1. UVOD – Martin Heidegger i njegovo vrijeme	1
1.1. Povijesni kontekst	1
1.2. Kratka biografija Martina Heideggera	2
2. Pojam tjeskobe u filozofiji prije Heideggera – Søren Kierkegaard i „vrtoglavica slobode“ ..	5
2.1. Strah i drhtanje	8
2.2. Bolest na smrt.....	9
3. Martin Heidegger i pojam tjeskobe	12
3.1. Bitak i vrijeme	12
3.2. O strahu	14
3.3. O tjeskobi	15
3.4. O smrti.....	19
3.5. O savjesti	20
3.6. Vremenost i tjeskoba	21
4. Egzistencijalističko gledište i usporedbe s Martinom Heideggerom	23
4.1. Karl Jaspers i granične situacije	23
4.1.1. O egzistenciji	23
4.1.2. O cjelini	24
4.1.3. O filozofiji	25
4.1.4. O vjeri.....	26
4.1.5. O graničnim situacijama.....	27
4.2. Jean Paul Sartre i odgovornost	29
4.2.1. O egzistencijalizmu	29
4.2.2. O tjeskobi	30
4.2.3. O slobodi	33
5. Pojam tjeskobe u filozofiji nakon Heideggera – Paul Tillich i pojam tjeskobe	35
5.1. O hrabrosti bivstvovanja.....	35
5.2. Razlika straha i strave.....	37
5.3. Vrste strave.....	38
5.4. O anksioznosti	41
6. ZAKLJUČAK	43
7. POPIS LITERATURE	45

Pojam tjeskobe u djelu Martina Heideggera

Sažetak

U svom diplomskom radu baviti ću se pojmom tjeskobe, pojmom koji obuhvaća različite osjećaje; bojazni, napetosti i nesigurnosti. U svakodnevnom životu tjeskobu doživljavamo kao neugodan osjećaj, popraćen reakcijom autonomnog živčanog sustava, dakle osjećaj s brojnim fizičkim simptomima. Tjeskoba može biti reakcija na stvarnu ili predvidljivu opasnost, ali često se javlja i zbog nepoznatog i nepredvidljivog razloga. U filozofiji se tjeskoba definira kao strah pred nepoznatim, pred neodređenim, te označava temeljni čovjekov otuđeni odnos prema svijetu. Prvi je o tjeskobi u svojoj filozofiji govorio Søren Kierkegaard, za kojeg se smatra da je začetnik filozofije egzistencije. U svom radu najviše ću se baviti pojmom tjeskobe kod Martina Heideggera, proučiti utjecaje Sorena Kierkegaarda na njegovo djelo *Bitak i vrijeme* (1927.), ali ću se osvrnuti i na viđenje tjeskobe Karla Jaspersa, Jean Paul Sartrea te na kraju Paula Tillicha, koji se opsežnije bavio pojmom tjeskobe u svom djelu *Hrabrost bivstvovanja* (1952.). Iznjet ću dakle različita viđenja tog kompleksnog osjećaja, te pokušati dati odgovor na pitanje zašto osjećaj tjeskobe, po Heideggeru, zauzima vrlo važno mjesto u suvremenoj filozofiji.

Ključne riječi: tjeskoba (Angst), strah (Furcht), bitak-u-svijetu (In-der-Welt-sein), Se (Man), Ništa (Nichts).

The term „anxiety“ in the work of Martin Heidegger

Abstract

In my master's thesis, I will be dealing with the term „anxiety“, a term which covers a variety of feelings; misgiving, tension and insecurity. In everyday life, we see anxiety as an unpleasant feeling which is accompanied by a response of the autonomous nervous system, therefore a feeling which also has a lot of physical symptoms. Anxiety can be a reaction to a real or predictable danger, but often it is triggered by a reason unknown or unpredictable. In philosophy, anxiety is defined as a fear of the unknown, undetermined, and it stands for the man's basic alienation from the world. The first philosopher to talk about anxiety in his philosophy was Søren Kierkegaard, who is believed to be the architect of existentialism. In my thesis I will be dealing with Heidegger's view of anxiety the most, but I will also study the influences of Søren Kierkegaard on his writing in *Being and Time* (1927.). I will also study the views of Karl Jaspers, Jean Paul Sartre and in the end, Paul Tillich, who has dealt with the term „anxiety“ extensively in his book *The Courage to Be* (1952.). Therefore, I will consider various views of this complex feeling, and try to answer the question of why this feeling, according to Heidegger, has a very important place in modern philosophy.

Keywords: anxiety (Angst), fear (Furcht), Being-in-the-world (In-der-Welt-Sein), The One/The They (Man), Nothing (Nichts)

1. UVOD – Martin Heidegger i njegovo vrijeme

1.1. Povijesni kontekst

Početak 20. stoljeća, posebno nakon I. svjetskog rata, ponovno u središte zanimanja dolazi čovjek i pitanje smisla, čovjekove odgovornosti za svijet u kojem živi. U to vrijeme javlja se reakcija na svjetska zbivanja u obliku filozofije egzistencije. Filozofija egzistencije je skupni naziv za filozofske pravce kojima je zajedničko to da je egzistencija način ljudskog postojanja (a ne postojanja uopće) te da postojanje (egzistencija) prethodi esenciji (biti). Filozofija egzistencije reakcija je na dotada dominantnu filozofiju biti (posebno hegelovsku tradiciju, što započinje sa Sørenom Kierkegaardom, oštrim kritičarom Hegelove filozofije). U središtu zanimanja filozofije egzistencije nalazi se čovjek, točnije pojedinac (individua) te njegovo samoostvarenje i sloboda. Naglašava se nezamjenjivost i jedinstvenost pojedinca, a uz pojedinca razmatraju se i pojmovi poput slobode, apsurdna, tjeskobe i odgovornosti. Istaknutiji predstavnici filozofije egzistencije su Karl Jaspers i Martin Heidegger, a najznačajniji predstavnik egzistencijalizma je Jean Paul Sartre.

Egzistencijalizam je, možda upravo zbog duha vremena, postao popularan i izvan filozofskih krugova, posebno u književnosti (najznačajnije u djelu Alberta Camusa), no to je dovelo do iskrivljavanja nekih filozofskih pojmova i krivih shvaćanja zapravo kompleksne problematike filozofije egzistencije. Tada su se filozofi, posebno Karl Jaspers (a i Martin Heidegger) pokušali ograditi od takvog viđenja te filozofije, a Jean Paul Sartre kreće u obranu i pojašnjavanje svojih stavova. Karl Jaspers će se 1955. godine izričito ograditi od egzistencijalizma koji se osobito proširio po Francuskoj. Jaspers će otvoreno reći da je – ako je ova filozofija suvremena – njegova filozofija nesuvremena, jer je izvorna i fundamentalna. Zbog sličnih razloga se Heidegger često izdavao za protivnika egzistencijalizma. „*Ono što me interesira – pisao je – jest pitanje bića i ja ne govorim o egzistenciji; ja prelazim preko egzistencije samo da bih dospio do bića.*“¹

Filozofija egzistencije se dakle sastoji od različitih mišljenja različitih filozofskih ličnosti, što je još jedan razlog nemogućnosti svođenja na jedan pravac. Te filozofije se veoma razlikuju jedna od druge: Kierkegaardova misao je religiozna, a Sartreova bitno nereligiozna; Kierkegaardova misao bi mogla biti nazvana antihumanizmom u smislu u kojem se ta riječ obično uzima, a Sartre je jednom svom djelu dao ime Egzistencijalizam je humanizam;

¹ Žan Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1977., str. 9

Kierkegaard smatra da čovjek treba živjeti u kategoriji ozbiljnosti, a Sartre na kraju *Bića i ništavila* piše da čovjek ne treba biti ozbiljan; suprotstavljajući se hegelijanizmu, Kierkegaard tvrdi da postoje osjećanja koja se ne mogu izraziti, a Sartre, pod utjecajem Hegela, utemeljuje doktrinu prerefleksivnog cogita koja nesvjesnom ne ostavlja mjesta u psihologiji; za Kierkegaarda istina je subjektivna, a za Heideggera otkrivenost bića stvari.²

Te različite filozofije se ne mogu sve svesti pod jedno (egzistencijalizam), ali usprkos svim razlikama ipak postoji jedna atmosfera pojedinačnih iskustava koja daje zajedničko obilježje svim filozofijama egzistencije. Sve one, na ovaj ili onaj način, polaze od subjektivnosti i ovo „polaženje od subjektivnosti“ omogućuje traženje istine koja nije univerzalna, već moja vlastita istina za koju treba živjeti i umrijeti.³

U centru pažnje nalazi se egzistencija, kao temeljni pojam, suprotstavljen pojmu esencije. U tradicionalnoj filozofiji postojao je određeni primat mogućnosti nad stvarnosti, a sada ponovno u centar pažnje dolazi ono individualno, ovdje-sada, konkretno i neponovljivo. Zajednička crta svih filozofija egzistencije jest sljedeća: sve one nastoje da pred teorijom objektivne istine spase legitimno pravo tijela, volje, osjećanja i specifično individualnih sposobnosti svakog egzistirajućeg subjekta. U tome se slažu različiti mislioci kao što su Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Gabriel Marcel, Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Sartre i drugi.⁴

Zato pojam tjeskobe dobiva toliko na važnosti, i u djelu Sørensa Kierkegaarda i u djelu Martina Heideggera, koji je na temelju tog osjećaja analizirao ono čovjekovo najvlastitije. Moći-bití. O tome opsežnije nakon kratkog razmatranja života i djela Martina Heideggera.

1.2. Kratka biografija Martina Heideggera

Martin Heidegger rođen je 1889. godine u Messkirchu/Baden u obitelji seoskog zvonara. Svoje školovanje je započeo u Konstanzu kod jezuita, gdje je ostao tri godine, a gimnaziju je pohađao u Freiburgu, gdje je 1909. počeo studirati, najprije teologiju pa zatim filozofiju. Njegovo početno filozofiranje bilo je pod različitim utjecajima (neoskolastika, interpretacija aristotelizma, Rickert). Doktorirao je 1913. godine kod Rickerta radom o nauci o sudu u

² Žan Bofre, nav.dj, str. 9

³ Žan Bofre, nav.dj., str. 10

⁴ Žan Bofre, nav.dj., str. 16

psihologizmu. Habilitirao se spisom o Dunsu Scotu kod Husserla 1916. i neko je vrijeme bio njegov asistent u Freiburgu. Na poticaj Nicolaia Hartmanna 1923. dobiva profesuru u Marburgu, a 1929. vraća se u Freiburg kao Husserlov nasljednik i predaje filozofiju sve do odlaska u mirovinu 1952. godine. Svoje glavno djelo, *Bitak i vrijeme* (*Sein und Zeit*) objavio je 1927. godine i postao vodeće ime u tadašnjoj njemačkoj filozofiji. Tu ima Husserlovog utjecaja, a također Nietzschea, Kierkegaarda, Schellinga, Hegela i Aristotela ili općenito, u sve je uključena cjelokupna filozofija.⁵ Godine 1933. postao je rektor u Freiburgu, no daje ostavku godinu dana kasnije. Nakon kapitulacije Njemačke 1945., francuske upravne vlasti ne dozvoljavaju mu povratak na Univerzitet, pa stoga nije držao javna predavanja, no ipak do 1958. godine drži predavanja u krugu prijatelja i pojedinih grupa studenata. Nakon rata svoja razmišljanja o mnogim pitanjima izrazio je u pismu Jeanu Beaufretu (1946.) koje je objavljeno pod naslovom *O humanizmu*. Premda je stalno nastanjen u Freiburgu, veći dio godine provodi povučeno u svojoj planinskoj kući u Crnoj šumi (u Todtnaubergu), gdje su nastali gotovo svi njegovi spisi. Umro je u Freiburgu 1976. godine.

Heidegger je mnogo pisao, a većinu svojih ranijih spisa objavljuje u poslijeratnim godinama. Među njegovim djelima ističu se: *Nauka o kategorijama i značenju Dunsca Scota* (1916.), *Bitak i vrijeme* (1927.), *Što je metafizika?* (1929.), *Kant i problem metafizike* (1929.), *O biti razloga* (1929.), *Platonova nauka o istini* (1942.), *O biti istine* (1943.), *O humanizmu* (1949.), *Šumski putovi* (1950.), *Uvod u metafiziku* (1953.), *Što znači mišljenje* (1954.), *Što je to - filozofija?* (1956.) i drugi.

U Heideggerovim najranijim spisima osjeća se utjecaj Rickerta, a pri formiranju njegovih zrelijih nazora znatnu ulogu imaju Husserl i Dilthey. Ne može se zanijekati ni prisutnost Kierkegaarda i njemačkog idealizma. U posljednjem razdoblju u prvi plan njegova interesa dolaze predsokratovci i Nietzsche⁶. Razlikuju se dvije faze njegovog stvaralaštva: faza egzistencijalne ontologije i faza mišljenja bitka. Heidegger tvrdi da je to kontinuitet njegovog mišljenja, no zapravo se dogodio obrat u kasnijoj fazi, određeni odmak od ranije faze. U svom radu bavit ću se ranijom fazom, fazom egzistencijalne ontologije, jer je po mom mišljenju, značajnija za temeljni pojam ovog rada, pojam tjeskobe. Heidegger se vraćao pojmu tjeskobe i kasnije, no najznačajnije se bavio tim pojmom u svom djelu *Bitak i vrijeme* (1927.), i to pod značajnim utjecajem Sørensa Kierkegaarda. Da bi se jasnije vidio taj utjecaj, najprije treba

⁵ Branko Bošnjak, *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline*, knjiga 3., Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1993., str. 414

⁶ Danilo Pejović, *Suvremena filozofija zapada*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999., str. 171

iznjeti Kierkegaardovu filozofiju, koja je potaknula na mišljenje ne samo Heideggera, već i brojne druge filozofe, te ga se s pravom smatra začetnikom filozofije egzistencije.

2. Pojam tjeskobe u filozofiji prije Heideggera – Søren Kierkegaard i „vrtoglavica slobode“

Søren Aabye Kierkegaard (Kopenhagen 5. svibnja 1813. – 11. studenog 1855.) bio je danski filozof, književnik i teolog. Smatra ga se utemeljiteljem filozofije egzistencije, budući da je u svom djelu inzistirao na tezi da je jedina stvarnost stvarnost pojedinca, njegov osobni doživljaj svijeta. Ne postoji apstraktna istina, već ono što je istinito za mene. Kierkegaard će reći „Istina za tebe je samo ona istina koja te izgrađuje“, a najsigurnija istina je poniznost pred Bogom. Kierkegaard se suprotstavlja Hegelovom sistemu (u svojim djelima ne izriče ime, ali se zna na što misli kada kaže da je protivnik „sistema“), kao i danskoj kršćanskoj crkvi, točnije njihovim formalnostima. Kierkegaard smatra da je religija osobni odnos između pojedinca i Boga, te se ne može svesti na općenitosti, isto kao što se čovjek i njegov svijet ne mogu svesti na općenitosti Hegelovog sistema.

Kierkegaard zamjera Hegelu jer ne misli na pojedinca. Kierkegaard je izgradio ideal filozofskog egzistencijalizma u kojem je pojedinac obvezan da se odlučuje ili-ili; nužno se zahtjeva da sebe odredi, tj. da odredi što hoće i u čemu vidi svoju istinu.⁷ Osnovna kategorija koja obuhvaća život i cjelokupnu ljudsku neizvjesnost jest taj stav, ili-ili. Tako formulirana norma negira svaku moguću sintezu suprotnih shvaćanja. Nema i ne može biti i-i, nego samo ili-ili, što je opet kritika Hegela. Budućnost izgrađujemo iz vlastitog odlučivanja, ili-ili. Svaki čovjek živi tako da nešto odabire. Možemo općenito reći da je sve izbor. Stoga je princip ili-ili odnos prema svemu što mislimo i radimo.

Okrenutost čovjeku i njegovoj egzistenciji glavna je karakteristika Kierkegaardovih djela. Jedino na čovjeku leži odgovornost za vlastito postojanje, odgovornost za izbor različitih mogućnosti u postojanju. Postojanje (život) prema Kierkegaardu ima tri stadija: estetički, etički i religiozni. Ti stadiji nisu produkt slučaja, sudbine ili sposobnosti čovjeka, nego su posljedica izbora koje svatko od nas čini. Estetski stadij je najniži (prolazni trenuci, osjetila, užitak), zatim slijedi etički (angažiranost, usmjerenost na druge) ali svijest o nemogućnosti i nesavršenosti rađa kajanje i priznavanje grešnosti, što je završni stupanj etičkog stadija (tu se radi o neostvarivosti etičkih ideala snagom volje). Zatim počinje religiozni stadij – čin beskonačnog odreknuća, što je preliminarni čin vjere – napusti se zahtjev razuma, prihvati se njegova ograničenost i raspoloži se za božje djelovanje u svom životu.⁸ U svom djelu „Ili-ili“

⁷ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 165

⁸ Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje: Dijalektička kritika Johanesa de Silentia*, Verbum, Split, 2000., str. 171

Kierkegaard se bavio etičkim i estetičkim stadijem, a u djelu „Strah i drhtanje“ bavi se religioznim stadijem. U to vrijeme je raskinuo zaruke s Reginom Olsen, što je imalo snažan utjecaj na njegovu filozofsku misao. Glavni lik Straha i drhtanja je Abraham što ima određeno simbolično značenje – odabrao je pojedinca koji je svoj život sasvim stavio u ruke Boga. Vjera je, po Kierkegaardu, zadatak za cijeli život, najveća strast u čovjeku. Vjera je *odnos* pojedinca s Bogom, i ne može biti nešto opće (religiozni individualizam). Kierkegaard naglašava i neizrecivost vjere po sebi. Kierkegaard kaže: „*Vjera je baš taj paradoks da je pojedinac kao pojedinac veći od općeg, da mu je opravdano suprotstavljen, ne podređen, nego nadređen (...) ali napomenimo i to da se sve odvija tako da pojedinac, nakon što je kao pojedinac bio podređen općem, samo preko općeg postaje pojedinac, i to pojedinac koji stoji u jednom apsolutnom odnosu prema Apsolutu.*“⁹

Kierkegaard, kao religiozni individualist, htio je reformu svjetovnog kršćanstva, htio je filozofiju religiozne egzistencije. Kategorije koje je pri tome upotrijebio postale su kasnije značajne: strah, drhtanje, tjeskoba, očajanje ili zdvojnost, izgubljenost – sve su to pojmovi koji su se opet našli kao problemi i našeg vremena.¹⁰ Upravo zbog bavljenja tim pojmovima smatra ga se začetnikom filozofije egzistencije – no to nikako ne znači da elementa egzistencijalnog načina mišljenja nije bilo i ranije, na primjer kod svetog Augustina, Pascala ili Schellinga, ili čak ranije u propovjedima apostola, nego samo to da je Kierkegaard jače nego bilo tko ranije inspirirao različite filozofije egzistencije koje se skupno običavaju nazvati egzistencijalizmom. Inspiracija je mogla biti tako snažna samo zato što je Kierkegaardovo djelo i po sadržaju i po metodi, značilo novu formu mišljenja u kome čovjek po mjeri vlastite odluke dolazi u posjed svojih mogućnosti i svog života.¹¹

Jaspers kaže da čak i termin „egzistencija“ preuzimamo od Kierkegaarda. U skolastičkoj razlici između *essentia* i *existentia* ovaj potonji termin je od 15. i 16. st. naovamo bio upotrebljavan kao sinonim za biće. U toku daljnje upotrebe pojam bića je postajao sve apstraktniji, sve dok u klasičnom njemačkom idealizmu, posebno kod Hegela, nije bio izjednačen s ništa. Søren Kierkegaard je žestoko prosvjedovao protiv idealističkih izbjegavanja realne egzistencije u ime objektivnih, impersonalnih, bezvremenih shema i vječnih istina. Ne samo da je branio subjektivnu istinu, tvrdio je da je subjektivnost istina.¹²

⁹ Strah i drhtanje, str. 73

¹⁰ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 166

¹¹ Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt* (predgovor: Mirko Zurovac), Mladost, Beograd, 1980., str. 7

¹² Bolest na smrt (predgovor), str. 10

Kierkegaard baš iz tog razloga nije htio graditi sistem, jer je uočio razliku između hegelijanskih općosti i konkretne realnosti čovjeka, njegove egzistencije. Sistem unaprijed daje odgovore na sva pitanja, a Kierkegaard kaže da on ne želi dati odgovore na ta pitanja, već bi to trebao učiniti svaki čovjek za sebe. Na samom početku svog djela „Strah i drhtanje“ Kierkegaard piše: „Sastavljač ovog spisa nije nikakav filozof; on sistem nije razumio, nije mu jasno postoji li sistem i je li on dovršen. Njegovoj slabašnoj glavi dovoljno je teška i misao o tome kako svatko u naše doba mora imati neizmjernu glavu kad svi imaju tako neizmjerne misli. Kad bi bilo moguće čitav sadržaj vjere uobličiti u pojmove, iz toga ne proizlazi da bismo shvatili kako se do nje dolazi ili kako ona u nas ulazi. Sastavljač ovog spisa nije nikakav filozof, on je *poetice et eleganter*, jedan poseban pisac koji niti sistem piše, niti sistem obećava, koji se sistemu ne priključuje, niti sistem propisuje.“¹³

Svatko prolazi svoj put, u tome je tajna egzistencije, ljudskog otuđenja, kao i razlog Kierkegaardovoj pobuni protiv apstraktnog pojma čovjeka u Hegelovom sistemu. Čovjek po Kierkegaardu ne može biti sveden na općosti, po njemu, apstraktne kategorije ne mogu zamijeniti primat pojedinca¹⁴. Izvor za takvo mišljenje nalazi se i u duhu vremena – romantizmu, koji naglašava ljudsku osamljenost, bol, patnju. Kierkegaard želi riješiti konflikt između mogućnosti i zbiljnosti, *existentia* i *essentia*, te odgovor pronalazi u religiji. Za to je imao veliki utjecaj njegov religiozni odgoj, posebno utjecaj oca, koji je čitav svoj život osjećao osjećaj krivnje, koji je bio toliko jak da ga je prenio i na svog sina, koji za sebe kaže da je u sebi sjedinio melankoliju, refleksiju i strah pred Bogom. Taj strah je jedna od presudnih kategorija u njegovom djelu. Osjećaj straha kao religioznog odnosa prema Bogu Kierkegaard interpretira na primjeru Abrahama u svom djelu „Strah i drhtanje“. Lik Abrahama po Kierkegaardu ima posebno značenje, jer je on na neki način simbol toga da vjera počinje ondje gdje prestaje mišljenje. Abraham se prepustio Bogu, koji je po Kierkegaardu prva i jedina apsolutnost ljudskog postojanja. Za njega Kierkegaard kaže: „*Najveći bijaše Abraham, velik po snazi čija je moć bespomoćnost, velik po mudrosti čija je tajna ludost, velik po nadi koja se čini bezumnom, velik po ljubavi koja nije ništa drugo nego mržnja prema samome sebi.*“¹⁵

¹³ Strah i drhtanje, str. 10

¹⁴ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 169

¹⁵ Strah i drhtanje, str. 21

2.1. Strah i drhtanje

Strah i drhtanje (drhtanje je posljedica straha) su dva određenja čovjeka koja mu daju osjećaj nesigurnosti, nesigurnosti koja se prevladava u dužnosti prema Bogu. Strah je trajni način egzistiranja, jer čovjek nikada nije siguran je li donio ispravnu odluku. Sigurnost se pronalazi samo u prepuštenosti Bogu – strah i drhtanje znači da smo u postojanju (da egzistiramo) ali znači i da je Bog tu, prisutan. Kierkegaard misli da čovjek uopće ne bi mogao drhtati i očajavati kada u sebi ne bi imao ništa vječno (a to vječno je besmrtnost duše). Put u vjerovanje nije put mira, nego put nemira i neraspoloženja. Kad se to prevlada, dogma određuje čovjeku smisao i egzistenciju. Na tome se zasniva strah i drhtanje. Kierkegaard kaže da nijedan čovjek ne smije biti od toga slobodan (to je moguće jedino ako ne vjeruje u Boga). Kao što smo svjesni postojanja, tako moramo biti svjesni straha i drhtanja. Tek to je način prave kršćanske egzistencije.¹⁶

Tu dolazimo do pojmova straha, očajanja, drhtanja i na kraju tjeskobe. Strah pred nečim što postoji i što se može vidjeti iz određenog sadržaja postavlja pred čovjeka nužnost odluke. No strah pred nečim što nije još tu (tjeskoba ili bojazan) pojavljuje se kao nemir u slobodi. Predmet tjeskobe mogao bi se označiti kao Ništa, no ipak to Ništa stalno iskrsava. Pomisao na ishod drugačiji od onog kojeg očekujemo unosi osjećaj neizvjesnosti. Tjeskoba je psihološko stanje u kome čovjek razmišlja o budućnosti. Što se više duha unosi u taj odnos, čovjek može biti relativno sigurniji, no apsolutno nikad. Stoga tjeskobu osjećaju svi i kao bića duha je u sebi nose.¹⁷ Samo onaj čovjek koji ništa ne misli može biti siguran od tjeskobe. Čovjek može tjeskobu rješavati mišljenjem ili sadržajem vjerovanja. Kierkegaard se odlučuje za drugi put.

Problem tjeskobe, kao dio dogmatike, Kierkegaard je analizirao na primjeru praroditeljskog grijeha. Adam je bio slobodan i nije mogao griješiti. On je stajao pred zabranom da ne smije jesti s drveta spoznaje dobra i zla, jer će inače umrijeti. Kierkegaard kaže da, gledano logički, Adam nije mogao znati što znači umrijeti. Osim toga, dobro od zla mogao bi razlikovati - tek nakon što bi prekršio zapovijed. Prije zapovijedi on to nije znao. Adam je kao slobodan bio u trajnoj tjeskobi da li će to izdržati ili će se ipak prevariti. Strah od te mogućnosti izazivao je u njemu nemir. Da nije bio slobodan, ne bi došao u to stanje. Kierkegaard uspoređuje taj strah, tj. tjeskobu, s vrtoglavicom. To je „*vrtoglavica slobode*“. To Ništa (koje nije još tu) postaje

¹⁶ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 183

¹⁷ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 177

kompleks slutnji. Adamova tjeskoba prethodila je njegovu grijehu. Tjeskoba je „prikovana sloboda“, što znači da je sloboda u sebi vezana tjeskobom.¹⁸

2.2. Bolest na smrt

Nakon pojmova straha, drhtanja i tjeskobe, treba spomenuti i očajanje, ili „Bolest na smrt“. U svom djelu, „Bolest na smrt“, Kierkegaard kaže da je očajanje kao bolest, a ne lijek. Kierkegaard kaže: „*Očajanje je bolest duha, vlastitog ja, i tako može biti trostruka: da čovjek u očajanju nije svjestan da ima vlastito ja (što nije pravo očajanje); da čovjek u očajanju neće da bude on sam, da čovjek očajavajući hoće da bude on sam.*“¹⁹

Za kršćanina smrt nije bolest na smrt (za kršćanina u smrti ima više nade nego u životu). Dakle za kršćanina smrt nije bolest na smrt, još manje jer je sve zemaljsko prolazno i patnja, nevolja, jad, bijeda, nevolja, muka, duševne patnje, sjeta i tuga (a to je gore od smrti, smatra Kierkegaard). Kršćani su se izdigli od svega što čovjek inače naziva nesrećom, ali onda je kršćanstvo ponovno otkrilo bijedu o kojoj čovjek kao takav ništa ne zna – ova bijeda je bolest na smrt. Tu Kierkegaard nudi usporedbu kao ilustraciju tvoje teze – odnos prirodnog čovjeka i kršćanina je kao odnos djeteta i muškarca – dijete ne zna što je to užasno; odrasli čovjek to zna i on se toga užasava. Čega se dijete užasava, to za odraslog muškarca ništa ne predstavlja.²⁰

Kierkegaard kaže da samo kršćanin zna što se shvaća pod bolest na smrt. On je kao kršćanin stekao hrabrost, nepoznatu prirodnom čovjeku - stekao je tu hrabrost upoznavši strah pred nečim još užasnijim. U kršćanskom smislu smrt nije bolest na smrt. Postoje dvije vrste smrti, jedna poslije ovog života, a druga poslije izricanja kazne. Ovaj drugi pojam smrti je za kršćanina izvor neprestanog straha. Razlike između očajanja i smrti su dakle jasne: ako je smrt najveća opasnost, tada se nadamo životu, ako pak upoznamo još strašniju opasnost, tada se nadamo smrti. Očajanje znači ne moći umrijeti. Očajanje je bolest na smrt. Očajanje znači umirati a opet ne umrijeti. Kierkegaard piše: „*Muka očajanja je upravo u tome što se od njega ne može umrijeti. Očajnik ne može umrijeti kao što bodež ne može ubiti misli, tako ni očajanje ne može uništiti ono što je vječno, vlastito ja. No ipak je očajanje samoproždiranje, koje ne može postići ono što želi*“.²¹ Kierkegaard kaže da je formula svakog očajanja očajavati zbog sebe, očajnički željeti da se oslobodi sebe. To je bolest od koje se ne umire. Te bolesti se

¹⁸ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 177

¹⁹ Bolest na smrt, str. 12

²⁰ Bolest na smrt, str. 10

²¹ Bolest na smrt, str. 15

čovjek ne može riješiti jer se ne može riješiti ni odnosa prema samome sebi. To je bolest koju ne prekida ni smrt. Očajanje (danski *Fortvivelse*, sa nijansom sumnje) jest Bolest na smrt, neophodna kategorija ljudske egzistencije. Bolest od koje se umire, a ne može se umrijeti, nego samo kršćanski prevladati. Očajanje je grijeh, a suprotnost očajanju je vjera. Kierkegaard razlikuje sumnju od očajanja. Sumnja i očajanje stanja su subjektiviteta i ta stanja mogu se isključivati. Sumnja može postojati bez očajanja, ali očajanje bez sumnje ne može. U sumnji se traži nov način mišljenja ili drugačiji stav prema teoriji i prema praksi. Bez sumnje ne bi bilo promjene ni napretka. Pozitivnost sumnje je u stalnom traženju. S druge strane, očajanje je negacija bilo kojeg uvjeta postojanja u njegovoj smislenosti. Sve postaje besciljno i subjektivitet se predao stihiji događanja i života.²² Rješenje je vjerovanje.

Očajanje zbog nečega još nije pravo očajanje. Očajanje obuzima čitavog čovjeka, ono je bolest duha. Muka očajanja – tu se živi smrt. Onaj tko živi smrt, umire, a ne može umrijeti. Tu se rađa paradoks koji se može riješiti samo vjerom. Vjera je istinsko opravdanje egzistencije. Kroz nju se probija svijest o vječnosti vlastitog ja. Zato očajnik u mucu iznad svega voli Boga koji mu je jedina utjeha.

Čovjek je vječno u krizi. Trudi se pomiriti polove svog bića ali ne uspjeva, jer je pomirenje nemoguće (konačno ne može postati beskonačno ni obrnuto). Čovjek je bačen u procjep između vremena i vječnosti, slobode i nužnosti. Uvid u tu situaciju označava početak istine.²³ Sami smo sebi apsurdni i paradoksalni jer ne možemo shvatiti što je duša a što tijelo, a što duh koji nastaje sjedinjenjem to dvoje. Duh je bitno odnos koji se odnosi prema samom sebi, to jest sloboda. Kierkegaard piše: „*Čovjek je duh. Ali što je duh? Duh je vlastito ja. Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti, ukratko sinteza. Čovjek-vlastito ja koje se odnosi prema samome sebi i odnoseći se prema samome sebi odnosi se prema nekom drugom. Očajanje – mogućnost ove bolesti je prednost čovjeka u odnosu na životinju, jer je on duh. Obraćati pažnju na tu bolest je prednost kršćanina nad prirodnim čovjekom, a biti izlječen od te bolesti je blaženstvo kršćanina.*“ Te dodaje: „*Da čovjek nije sinteza on ne bi mogao očajavati.*“²⁴

Kierkegaardova filozofija je ponovo otkrivena početkom 20. stoljeća od strane Miguela de Unamuna i razvijena u različitim pravcima od strane njemačkih filozofa Karla Jaspersa i Martina Heideggera, te francuskih, Gabriela Marcela i Luis Lavellea i konačno Jeana Paula

²² Branko Bošnjak, nav.dj., str. 175

²³ Bolest na smrt (predgovor), str. 24

²⁴ Bolest na smrt, str. 12

Sartrea.²⁵ U sljedećem poglavlju bavit ću se Heideggerovim shvaćanjem tjeskobe, što treba imati u vidu nasljeđe Kierkegaardovih razmatranja.

²⁵ Bolest na smrt, str. 28

3. Martin Heidegger i pojam tjeskobe

Pojam tjeskobe u djelu Martina Heideggera je od iznimnog značenja, po mom mišljenju, za shvaćanje Heideggerove analize tubitka, a preko toga i pitanja o smislu bitka, jer istraživanje o smislu mora početi od Dasein, tj. od našeg postojanja. A bit tubitka leži u njegovoj egzistenciji. Heidegger govori o egzistencijalnim određenjima tubitka, o autentičnom (*eigentlich*) i neautentičnom (*uneigentlich*) postojanju, a jedan od fenomena koji se javlja u toj fundamentalnoj analizi tubitka jest tjeskoba.

3.1. Bitak i vrijeme

Heidegger na samom početku svog najbitnijeg djela (*Bitak i vrijeme*, 1927.) kaže da treba ponovno postaviti pitanje o smislu bitka, te navodi interpretaciju vremena kao mogućí horizont za razumijevanje bitka kao prethodni cilj tom zadatku. Heidegger smatra da je došlo do zaborava bitka. Iznosi misao da je bitak najopćenitiji i najprazniji pojam, te da se kao takav opire svakom pokušaju definiranja. Ipak, smatra da je pitanje o smislu bitka nužno postaviti. Navodi tri predrasude o bitku: već spomenutu, da je to najopćenitiji pojam, da ga nije moguće definirati i na kraju da je razumljiv sam po sebi. Heidegger zaključuje da ne nedostaje samo odgovor na pitanje o smislu bitka, već da je i samo pitanje o bitku tamno i neusmjereno. Zatim izlaže probleme tog zadatka kojeg je preuzeo, problem brkanja bitka i bića u povijesti, kao i problem pojmovnosti – pitanje o bitku zahtjeva vlastitu pojmovnost. Smatra da je najbolje krenuti od pitanja o tubitku, jer, tubitak postavlja pitanje o bitku, i njemu je svojstveno da razumije bitak. To je njegovo temeljno ustrojstvo, no ipak je tu potrebna revizija temeljnih pojmova, pa uključujući i pitanje „što je čovjek?“. Heidegger govori o tubitku – o biću koje razumije bitak, a taj bitak, prema kojemu se tubitak može odnositi ovako ili onako, naziva egzistencijom. Tubitak je čisti izraz bitka, jer on uvijek mora biti svoj bitak kao svoj, on sebe razumije iz svoje egzistencije i egzistenciju određuje tubitak sam.²⁶ Iz tih razloga Heidegger smatra da je pitanje o bitku najbolje započeti s egzistencijalnom analizom tubitka, bića koje nad drugim bićima ima i ontičko i ontološko prvenstvo. Taj ontičko-ontološki primat uočen je rano, kaže Heidegger, već kod Aristotela i Tome Akvinskog. U svakoj filozofiji je barem implicitno postavljeno pitanje o čovjeku. Heidegger zatim izlaže strukturu svoje metode istraživanja koje počinje od analize tubitka.

²⁶ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naklada Naprijed, Zagreb, 1985., str. 13

Tubitak boravi u složenosti svojega bitka – sebi je ontički najbliže, ontološki najdalje, a predontološki nije tuđ.²⁷ Ima tendenciju razumjevanja vlastitog bitka iz bića prema kojem se stalno odnosi – svijeta, te je prosječna svakidašnjost bitna struktura koja određuje njegov bitak. Tubitak se stalno propituje i stalno pokušava premostiti jaz između vremenskog bića i nadvremenskog Vječnog, njegova je zadaća zapitivanje i istraživanje. Tubitak posjeduje mogućnost da razbistri svoju egzistenciju i smisao same svoje egzistencijalnosti, no propada u svijet u kojem bivstvuje i iz njega se tek razumije.

Obrada pitanja o bitku, koje Heidegger naziva temeljnim pitanjem (*Grundfrage*) se rašlja u dvije zadaće – u interpretaciju tubitka s obzirom na vremenost i eksplikaciju vremena kao transcendentnog horizonta pitanja o bitku, te na drugi dio, fenomenološku destrukciju povijesti ontologije, također na temelju problematike temporalnosti.

Zatim se kreće u analizu tubitka. Bit tubitka leži u njegovoj egzistenciji, kaže Heidegger. Tubitak je uvijek svoja mogućnost, te postoji u dva modusa: pravosti i nepravosti. Heidegger razlikuje kategorije i egzistencijale – „*Karaktere bitka tubitka nazivamo egzistencijali. Njih valja strogo lučiti od određenja bitka bića nesukladnog tubitku, koja nazivamo kategorije. 49 egzistencijali i kategorije dvije su temeljne mogućnosti karaktera bitka. Biće jest neko Tko (egzistencija) ili Što (postojnost u najširem smislu).*“²⁸

Osoba nije stvar, nije supstanca, te je jedinstvo osobe nešto što zahtjeva bitno drugačiju konstituciju nego stvari prirode, i to je razlog zašto biologija, antropologija, etnologija i psihologija, sve te znanosti promašuju glavni problem, koji je filozofske naravi. Davalo se mnogo definicija čovjeka u povijesti, no nijedna nije obuhvatila cjelinu. Heidegger kreće u vlastitu analizu tubitka – Tubitak je bitka razumijevajuće biće i bitak-u-svijetu je njegovo temeljno ustrojstvo. Tubitak je zatim biće koje je uvijek ja sam. Samo je tubitak, ontološki, *briga* – njegov bitak pri svijetu je u biti brigovanje.²⁹ On je obuzet svojim svijetom, i nije izolirano Ja bez drugih, svijet tubitka je zajednički svijet. On sebe nalazi najprije u onome što čini, a Skupa-bitak je predmet zajedničkog brigovanja. Ipak Skupa-bitak ima karakter razmaknutosti – zbog neupadljive vladavine drugih, koju je tubitak kao Skupa-bitak nehoteći prihvatio i to „Se“, koje nije određeno, a koje su svi (premda ne kao zbroj) propisuje način bitka svakidašnjice. Se je način nesamostalnosti i nepravosti, egzistencijal i pozitivni fenomen

²⁷ Bitak i vrijeme, str. 17

²⁸ Bitak i vrijeme, str. 49

²⁹ Bitak i vrijeme, str. 63

ustrojstva tubitka. Pozitivni, jer zbog postojanja Se, možemo dokučiti pravost od nepravosti i sebe naći. Bit čovjeka je njegova egzistencija, koju on stalno iznova pronalazi.

Zatim dolazimo do Tu-bitka (egzistencijalna konstitucija Tu – tu-bitak kao čuvstvovanje, kao razumljenje i izlaganje, govor, jezik, te svakidašnji bitak Tu i propadanje tubitka – naklapanje, znatiželja, dvosmislenost). Čuvstvovanje (ontički – raspoloženje) se niječe kao izvorna vrsta tubitka, ali Heidegger kaže da je u tome tubitak sam sebi dokučen prije svakog spoznavanja. Upravo čuvstvovanje dokučuje tubitak u njegovoj bačenosti, najprije i najčešće na način izbjegavajućeg odvrćenja. Raspoloženje ne dolazi ni izvana ni iznutra nego se uspinje iz njega samog kao način bitka u svijetu. Čuvstvovanje je egzistencijalna, temeljna vrsta dokučenosti svijeta, su-tubitka i egzistencije. Čuvstvovanje dokučuje bačenost u svijet, bitak-u-svijetu i apriori razumije svjetovnost svijeta, u tome leži upućenost na svijet.³⁰ Razni su modusi čuvstovanja (afekti, osjećaji...) ontički odavno poznati, a u filozofiji oduvijek promatrani, no zasluga je fenomenološkog istraživanja ponovno otvaranje slobodnijeg vidika na te fenomene.

3.2. O strahu

Strah je modus čuvstovanja. Fenomen straha da se promatrati u trojakom pogledu; Pred-čim straha, strahovanje i Za-što straha. S tim aspektima izlazi na vidjelo struktura čuvstovanja uopće.³¹ Pred-čim straha, ono strašno, svaki put je unutarstvjsko biće, iz vrste bitka Priručnoga, Postojećega ili su-tubitka, ima karakter koji može ugroziti. Strahovanje kao drijemajuća mogućnost čuvstvjućeg bitka-u-svijetu, „strašljivost“ već je dokučilo svijet u pogledu toga, da se iz njega može približavati nešto poput Strašnoga. Ono za što strah strahuje jest samo strahujuće biće, tubitak. Jedino ono biće kojemu se u njegovom bitku radi o samom njemu, može strahovati. To biće dokučuje strahovanje u ugroženosti, prepuštenosti samom sebi. Tubitak otkriva strah uvijek, u bitku svojega Tu.³²

Tubitak dokučuje strah na privatan način, ali strahovanje se može ticati i Drugih, i tada govorimo o strahovanju za njih. Za drugoga strahujemo ponajviše upravo kada se on ne boji i ludo hrabro srlja prema Prijetećemu. Strahovanje za... jest jedan način sučuvstovanja s drugima, ali nije nužno su-strahovanje ili skupa-strahovanje. Može se strahovati za, a ne

³⁰ Bitak i vrijeme, str. 155

³¹ Bitak i vrijeme, str. 159

³² Bitak i vrijeme, str. 161

strahujući za se – tu se ne radi o stupnjevima tonova osjećaja već o egzistencijalnim modusima.³³

Ukoliko neko Ugrožavajuće u svojem „doduše još ne ali svakog trenutka“ odjednom provali u brigujući bitak-u-svijetu, tada strah postaje prepašću. Ima li Ugrožavajuće karakter nečeg nepoznatog, tada strah postaje grozom. Pa gdje onda čak sretne neko Ugrožavajuće u karakteru Groznoga i ujedno mu je karakter sretanja Zaprepašćujuće, naime iznenadnost, tu strah postaje užasom. Daljnje inačice straha poznamo kao bojažljivost, zaziranje, zebnju, preplašenost.³⁴ Sve modifikacije straha ukazuju kao mogućnosti sebe-osjećanja na to, da je tubitak kao bitak u svijetu „plašljiv“. Tu plašljivost ne valja razumjeti u ontičkom smislu neke faktične sklonosti u „pojedinaca“, nego kao egzistencijalnu mogućnost bitnog čuvstvovanja tubitka uopće.

Zatim dolazimo do razumljenja, koje je egzistencijalni bitak vlastitoga Moći-bitu tubitka (projekt – Postani što jesi). Tubitak sebe razumije iz svog svijeta i egzistira kao on sam, on projektira svoj bitak prema mogućnostima. Oblikovanje razumljenja Heidegger naziva izlaganje. Zatim dolazi do pitanja smisla – jedino tubitak može biti smislen ili besmislen.

Heidegger zatim dolazi do propadanja u Se i prosječnu svakidašnjost: „*Naklapanje, dvosmislenost i znatiželja karakteriziraju način na koji tubitak svakodnevno jest svoje Tu, dokučenost svojeg bitka u svijetu. Ti karakteri kao egzistencijalne određenosti tubitka nisu tek postojeći, oni sudjeluju u tvorbi njegova bitka. U njima i u njihovoj bitku sukladnoj povezanosti razotkriva se jedna temeljna vrsta bitka svakidašnjice, koju nazivamo propadanje tubitka.*“³⁵

To je nepravost tubitka, njegovo egzistencijalno određenje. Mi smo bačeni i javnost „Se“, a ta bačenost nije neka „svršena činjenica“ ni zaključeni fakt – tubitak, dokle god on jest, ostaje bacan i biva vrtložen u nepravost Se. Tubitak egzistira faktično, on jest svoje mogućnosti, sebe razumije u njima i iz njih.³⁶

3.3. O tjeskobi

Dokučivanje tubitka, u kojem se on dovodi pred sama sebe, mora biti pojednostavljeno, a opet moći iznjeti na vidjelo strukturnu cjelovitost traženog bitka. Heidegger piše: „*Jednim od*

³³ Bitak i vrijeme, str. 161

³⁴ Bitak i vrijeme, str. 162

³⁵ Bitak i vrijeme, str. 199

³⁶ Bitak i vrijeme, str. 205

čuvstvovanja koje udovoljava takvim metodskim zahtjevima postaje fenomen **tjeskobe**, stavljen u temelj analize. Obrada tog temeljnog čuvstvovanja i ontološka karakterizacija u njemu Dokučenoga kao takvog uzimaju za ishodište fenomen propadanja i razgraničuju tjeskobu spram prije analiziranog srodnog fenomena straha. Tjeskoba kao mogućnost bitka tubitka pruža (...) fenomenosko tlo za eksplicitno izražavanje izvorne cjelovitosti bitka tubitka. Njegov se bitak razotkriva kao briga.³⁷

Iz drugih fenomena (volje, želje, sklonosti, poriva) briga se ne da izvesti. Analitika tubitka, pojašnjava Heidegger, bitna je zbog prodiranja do fenomena brige, koji treba pripremiti fundamentalno-ontološku problematiku, pitanje o smislu bitka uopće.

Heidegger piše: „Završetak pripremne fundamentalne analize tubitka ima prema tome za temu: temeljno čuvstvovanje tjeskobe kao jedna osobita dokučenost tubitka, bitak tubitka kao briga, te potvrda egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige“.³⁸

Heidegger želi izložiti antropološku ontologiju tjeskobe (*Angst*). Razlikuje je od straha (*Furcht*) – jer strah je uvijek izazvan određenom prijetnjom. Tjeskoba se javlja kada tubitak bježi sam pred sobom – ali onda se dovodi preda se, i upravo zato je temeljno osjećanje tjeskobe jedna osobita dokučenost tubitka.

*U kojoj je mjeri tjeskoba osobito čuvstvovanje? Kako u njemu biva tubitak doveden putem svog vlastitog bitka pred sama sebe, tako da fenomenološki određuje u tjeskobi dokučeno biće kao takvo u njegovom bitku?*³⁹, pita se Heidegger.

Nakon što je izložio mišljenje o fenomenu tjeskobe kao bitno određujućem za tubitak, Heidegger nastavlja s analizom samog pojma tjeskobe, o njenom izvoru - u propadajućem odvrćanju, Pred-čim bijega nije shvaćeno. Drugim riječima, izvor tjeskobe je neodređen, ali samim time što je ona prisutna, jasno je da postoji. Heidegger kaže da ostaje u tami u kakvoj je ona (tjeskoba, *Angst*) ontološkoj vezi sa strahom (*Furcht*), ali kaže da očito tu postoji neka fenomenološka srodnost. Kao dokaz za to navodi činjenicu da oba fenomena najčešće ostaju nerazdvojeni i da kao tjeskoba biva označeno ono što je strah, a strahom nazivaju ono što ima karakter tjeskobe. Heidegger pokušava korak po korak prodrijeti do fenomena tjeskobe.

³⁷ Bitak i vrijeme, str. 207

³⁸ Usp. Bitak i vrijeme, str. 40-44

³⁹ Bitak i vrijeme, str. 209

Kao jedan od koraka u analizi je shvaćanje pojma straha: „*U strahu fundirano uzmicanje pred onim što strah dokučuje, pred Ugrožavajućim, ima karakter bijega. Interpretacija straha kao čuvstvovanja pokazala je da je Pred-čim straha uvijek neko unutarstvetsko štetno biće*“⁴⁰ – strah dakle uvijek ima objekt, izvor koji je unutarstvetski.

Jedno od temeljnih određenja tubitka je njegov bitak-u-svijetu. Heidegger kaže da je Pred-čim tjeskobe bitak-u-svijetu kao takav. Dalje objašnjava tu razliku straha i tjeskobe: „*Kako se fenomeniski razlikuje ono pred čim tjeskoba zebe od onoga pred čim strah strahuje? Pred-čim tjeskobe nije unutarstvetsko biće.*“⁴¹

Zatim objašnjava da ta neodređenost ne ostavlja samo faktički neodlučenim koje unutarstvetsko biće prijeti, nego pokazuje i da unutarstvetsko biće uopće nije relevantno, tj. da svijet ima karakter potpune beznačajnosti. Problem je u tome što tjeskoba ne zna što je to pred čim zebe. Kao Pred-čim tjeskobe biva otkriveno: To je Ništa i Nigdje. Pred-čim tjeskobe je svijet kao takav, tj. ono pred čim tjeskoba zebe, jest sam bitak-u-svijetu.

Nakon što je odredio izvor tjeskobe i razliku straha i tjeskobe, Heidegger dalje objašnjava odlike tjeskobe – Tjeskoba nije samo tjeskoba pred..., nego je kao čuvstvovanje ujedno tjeskoba za... . Dalje govori o tendenciji tjeskobe da izolira čovjeka: „*Svijet ne može pružiti više ništa, to jednako malo može i su-tubitak Drugih. Tako tjeskoba oduzima tubitku mogućnost da propadajući, razumije sebe iz svijeta. Ona baca tubitak natrag prema onome za što on zebe, prema njegovom pravom Moći-bitu-u-svijetu. Tjeskoba izolira tubitak u njegov najvlastitiji bitak-u-svijetu koji, kao razumijevajući, bitno projektira sebe prema mogućnostima*“.⁴²

To je zapravo vrlo pozitivno određenje tjeskobe – Heidegger tjeskobu vidi kao ključ za pronalazak vlastite autentičnosti, tj. ona vodi k autentičnom postojanju. Svakodnevna, neautentična egzistencija bez tjeskobe može proći nezamjećeno, tako da neki nikada ne ostvare svoju autentičnost. Tjeskoba nam daje do znanja da je naš život „nepravi“ i da nešto treba promijeniti: „*Tjeskoba otkriva tubitku bitak pri najvlastitijem Moći-bitu, to jest slobodnost za slobodu biranja-sama-sebe... pravost njegova bitka kao mogućnosti, kojom on uvijek već jest.*“⁴³

⁴⁰ Bitak i vrijeme, str. 392

⁴¹ Bitak i vrijeme, str. 211

⁴² Bitak i vrijeme, str. 213

⁴³ Bitak i vrijeme, str. 213

Tjeskoba je jedna temeljna vrsta bitka-u-svijetu. Ona dovodi tubitak pred njegov svijet i pred sama sebe kao bitak-u-svijetu. Tjeskoba je ovdje kao mogućnost za spoznaju samog sebe. Svakidašnja javnost se unosi u prosječnu svakidašnjost tubitka smirenu sigurnost u sebe, po sebi razumljivo Biti-kod-kuće. No ponekad treba izići iz te lažne (neautentične) sigurnosti da bismo shvatili svoje temeljne mogućnosti, neovisno od unutarsvjetskih bića. Unatoč pozitivnom određenju tjeskobe, ona je po sebi neugodan osjećaj. Heidegger kaže da je u tjeskobi nekomu neugodno. U tome dolazi do izražaja neodređenost Ništa i Nigdje. Neugodnost leži u tome da smo bačeni u svijet, prepušteni u svojem bitku, tj. sami sebi. Ta neugodnost je stalno prisutna.

Tjeskoba latentno uvijek već određuje bitak-u-svijetu, drugim riječima, ona je na nekoj razini uvijek prisutna. S druge strane strah je u svijet propala, nepravda i samoj sebi kao takva skrivena - tjeskoba. Heidegger kaže da je prava tjeskoba rijetka. Često je uvjetovana fiziološki. Ali to fiziološko izazivanje tjeskobe je moguće samo zato što tubitak zebe u osnovi svojeg bitka.

Zaključno u promišljanju pojma tjeskobe, Heidegger se osvrće na dosadašnje analize tog pojma, za koje smatra da su neadekvatne - Još rijedi negoli egzistencijski fakt prave tjeskobe jesu pokušaji, da se taj fenomen interpretira u svojoj načelnoj egzistencijalno-ontološkoj konstituciji i funkciji. Razlozi tome počivaju dijelom u zapuštanju egzistencijalne analitike tubitka uopće, ali osobito u nepoznavanju fenomena čuvstvovanja (Heidegger ovdje nabroja autore koji su se bavili tom temom: Augustina, Luthera i Kierkegaarda). Zatim postavlja pitanje: Može li fenomen tjeskobe, i u njemu Dokučeno, fenomenски dati cjelinu tubitka tako izvorno, da se pri toj danosti može zadovoljiti pogled koji traga za cjelovitošću?⁴⁴

Pred-čim tjeskobe jest bačeni bitak-u-svijetu, Za-što tjeskobe jest Moći-bitu u svijetu. Potpuni fenomen tjeskobe pokazuje tubitak kao faktično egzistirajući bitak-u-svijetu. Fundamentalni ontološki karakteri tog bića jesu egzistencijalnost, faktičnost i propadanje.⁴⁵ Prepuštenost bitka samom sebi izvorno se pokazuje konkretno u tjeskobi.

⁴⁴ Bitak i vrijeme, str. 217

⁴⁵ Bitak i vrijeme, str. 217

3.4. O smrti

Postavlja se ponovno pitanje o cjelosti: „*Može li se čovjeku uopće pristupiti u cjelosti? Jer – U biti temeljnog ustrojstva tubitka leži neka stalna nezaključenost (nenamirenost Moći-biti).*“⁴⁶

Cjelost može biti postignuta samo u trenutku smrti, koje je ujedno gubitak samoga Tu. Iskustvo i razumijevanje prijelaza ostaje uskraćeno svakom tubitku, ali imamo „objektivno pristupačnu“ smrt Drugih. Smrt je uvijek naša, vlastita, ona je fenomen koji valja razumijeti egzistencijalno. S time dolazimo do zaključka da je čovjek konstantno necjelovit, stalno nenamiren, jer uklanjanje nenamirenosti ima već karakter Ne-više-tubitka. Tubitak jest dokle god jest, svoje Još-ne i neprestano je Ispred-sebe. Smrt jest, kaže Heidegger, u najširem smislu fenomen života, jedan način biti. Ne možemo znati što je poslije smrti i njena analiza ostaje isključivo ovostrana. Ona je jedna osobita mogućnost tubitka.⁴⁷

U fusnoti Heidegger navodi Diltheya i tezu da je ograničenje našeg života smrću uvijek je odlučujuće za naše razumijevanje i našu procjenu života. Nastavlja, da je ona mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka – ne možemo „pobjeći“ smrti, ona nas sve čeka, i ona je naša najvlastitija nenadmašiva mogućnost.

Baćenost u smrt u njemu se najizvornije i najizrazitije razotkriva u čuvstvovanju tjeskobe. Tjeskoba pred smrću jest tjeskoba „pred“ najvlastitijim, neodnošajnim i nenadmašivim Moći-biti. Pred-čim te tjeskobe jest sam bitak-u-svijetu. Radi-čega te tjeskobe jest uopće Moći-biti tubitka. Tjeskobu pred smrću se, prema Heideggeru, ne smije bacati u isti koš sa strahom pred preminućem. Heidegger kaže da tjeskoba nije samo „slabo“ raspoloženje pojedinca, nego je, kao temeljno čuvstvovanje tubitka, dokučenost toga, da tubitak kao bačeni bitak egzistira *pri* svom svršetku.⁴⁸

Skrivanje pred smrću vlada našom svakidašnjicom, mi bježimo od vlastitog bitka-pri-smrti. Heidegger piše: „*Već „pomišljanje na smrt“ javno vrijedi kao kukavički strah, nesigurnost tubitka i mračni bijeg od svijeta. Se ne da, da izbije smjelost za tjeskobu pred smrću.... U tjeskobi pred smrću tubitak biva doveden pred sama sebe kao prepušten nenadmašivoj mogućnosti. Se obavlja preokret te mogućnosti u strah pred nekim događajem što dolazi. Učinjena kao strah dvosmislenom, tjeskoba se još povrh toga prikazuje kao slabost, koju ne*

⁴⁶ Bitak i vrijeme, str. 268

⁴⁷ Bitak i vrijeme, str. 282

⁴⁸ Bitak i vrijeme, str. 286

smije poznavati tubitak siguran u sebe. Ono što je prema nečujnom Se „pristojno“, je ravnodušni mir naspram činjenici da se umire... a to otuđuje tubitak od njegovoj najvlastitijeg neodnošajnog Moći-bitu.“⁴⁹

Jedino čovjek egzistira, projektira se prema najvlastitijem Moći-bitu, a *istrčavanje* u mogućnost, kao mogućnost razumljenja najvlastitijeg krajnjeg Moći-bitu jest mogućnost *prave egzistencije*. Drugim riječima, smrt je uvijek naša vlastita, i zahtjeva tubitak u potpunoj pravosti njegove egzistencije.

Svako je razumljenje čuvstvjuće, ali čuvstvovanje, koje može držati otvorenom stalnu i apsolutnu ugroženost što dolazi iz najvlastitijega usamljenog bitka tubitka, jest tjeskoba. U njoj se tubitak nalazi pred Ničim moguće nemogućnosti svoje egzistencije. Tjeskoba zebe zbog Moći-bitu ovako određenog bića i tako dokučuje krajnju mogućnost. Bitak pri smrti bitno je tjeskoba. Heidegger piše: „*Istrčavanje otkriva izgubljenost u Se-ličnosti i dovodi ga pred mogućnost da, primarno naslonjen na brigujuću skrb, bude on sam, ali sam u strastvenoj, lišenoj iluziji o Se, faktičnoj, samoj sebi izvjesnoj i tjeskobnoj slobodi za smrt.*“⁵⁰

3.5. O savjesti

Čovjek je, inače, izgubljen u Se, on mora naći sebe, svoju pravost. To se nalazi u nečemu što poznamo kao glas savjesti, jedan od izvornih fenomena tubitka. Savjest jest samo u vrsti bitka tubitka. Čovjek, slušajući Se-ličnost, gubi vlastitu individualnost, što prekida zov savjesti – ona nas zove k vlastitoj ličnosti. Ona ne govori ništa, ona nas poziva natrag k najvlastitijem Moći-bitu. Savjest se dakle otkriva kao zov brige, a sama briga prožeta je ništavnošću, čiji smisao još ostaje taman, kaže Heidegger.

Htijenje-imati-savjest jest, kao razumljenje-sebe u najvlastitijem Moći-bitu, jedan način dokučenosti tubitka. Savjest biva konstituirana i putem čuvstvovanja i govora, a koje čuvstvovanje odgovara takvom razumljenju? Razumljenje zova dokučuje vlastiti tubitak u neugodnosti svoje usamljenosti. Neugodnost otkriva u razumljenju biva dokučena putem njemu pripadnog čuvstvovanja tjeskobe. „*Fakt tjeskobe savjesti jedna je fenomenska potvrda toga, da je tubitak u razumljenju zova doveden pred neugodnost sama sebe. Htjeti-imati-savjest postaje pripravnnošću na tjeskobu*“.⁵¹

⁴⁹ Bitak i vrijeme, str. 289

⁵⁰ Bitak i vrijeme, str. 303

⁵¹ Bitak i vrijeme, str. 336

Tu pravu dokučenost, posvjedočenu u samom tubitku od njegove savjesti – to šutljivo, na tjeskobu pripravno projektiranje sebe prema najvlastitijoj krivosti – to Heidegger naziva *odlučnost*. Heidegger piše: „*Odlučni tubitak uzima sebi slobodnost za svoj svijet, on može postati savjest drugih. ... bit tog bića jest njegova egzistencija.*”⁵²

3.6. Vremenost i tjeskoba

Izvorno jedinstvo strukture brige leži u vremenosti, a primarni smisao egzistencijalnosti jest budućnost. Vremenost je ta koja omogućuje jedinstvo egzistencije, faktičnosti i propadanja. Vremenska se interpretacija ograničuje na već pripremno analizirane fenomene straha i tjeskobe. A kako se prema vremenosti straha odnosi tjeskoba? Taj fenomen Heidegger naziva jednim temeljnim čuvstvovanjem jer dovodi tubitak pred njegovu najvlastitiju bačenost i otkriva neugodnost svakodnevnog prisnog bitka-u-svijetu. Tjeskoba je podjednako kao i strah formalno određena putem Pred-čim zebnje i Za-što. Analiza je pokazala, da se ta dva fenomena poklapaju, zato jer je biće u kojem su oni sadržani jedno te isto, naime tubitak.

*Brigujuće očekivanje ne nalazi ništa iz čega bi moglo razumjeti sebe, ono poseže u ništavilo svijeta; ali kada naiđe na svijet, razumljenje je putem tjeskobe svedeno na bitak-u-svijetu kao takav, a to Pred-čim tjeskobe je ujedno njezino Za-što. Biti-u-tjeskobi-pred... nema ni karakter iščekivanja niti očekivanja. Ta pred-čim tjeskobe već je „tu“, ono je sam tubitak. Ne konstituira li tjeskobu tada neka budućnost? Zacijelo, ali ne nepravna budućnost očekivanja.*⁵³

U tjeskobi dokučena beznačajnost svijeta otkriva ništavnost onoga o čemu je moguće brigovati, tj. otkriva nemogućnost projektiranja sebe prema nekom Moći-bitu egzistencije, primarno fundiranog u predmetu brigovanja. Ali otkrivenje te nemogućnosti znači davanje da zasvijetli mogućnost nekoga pravoga Moći-bitu, što je prije spomenuto pozitivno određenje tjeskobe.

A kakav vremenski smisao ima to otkrivanje? Tjeskoba zebe za tubitak bačen u neugodnost. Ona vodi natrag prema čistomu Da-jest najvlastitije, izolirane bačenosti. Tjeskoba vraća natrag prema bačenosti kao mogućoj ponovljivoj. Na taj način suotkriva mogućnost jednoga pravoga Moći-bitu. Heidegger piše: „*Dovoditi pred ponovljivost specifični je ekstatički modus bilosti koja konstituira čuvstvovanje tjeskobe.*”⁵⁴

⁵² Bitak i vrijeme, str. 339

⁵³ Bitak i vrijeme, str. 339

⁵⁴ Bitak i vrijeme, str. 391

Sadašnjost tjeskobe je zaustavljena - tjeskoba se ne može gubiti na nešto o čemu je moguće brigovati (to je strah) jer ona nema karakter trenutka. Tjeskoba dovodi u raspoloženje neke *moguće* odluke. Njezina sadašnjost drži trenutak – *pripravnim na skok*.⁵⁵

Po osebnosti vremenosti tjeskobe, takvoj da se ona izvorno temelji u bilosti i tek se iz nje ovremenjuje budućnost i sadašnjost, pokazuje se mogućnost siline kojom se odlikuje raspoloženje tjeskobe. U njoj je tubitak potpuno vraćen na svoju neugodnost i obuzet je njome – a ta obuzetost mu daje mogućnost jednoga pravoga Moći-bitu.⁵⁶

Još jedna razlika straha i tjeskobe jest to da strah ima pobudu u bićima o kojima briguje u okolnom svijetu. Tjeskoba izvire iz samog tubitka, dok strah napada dolazeći od Unutarsvjetskoga. Tjeskoba se uzdiže iz bitka-u-svijetu kao bačenog bitka pri smrti. Ali, Heidegger kaže da se tjeskoba može uspinjati samo u nekom odlučnom tubitku. Strah i tjeskoba se dakle temelje u bilosti, ali im je porijeklo različito – tjeskoba izvire iz budućnosti odlučnosti, a strah iz izgubljene sadašnjosti.

⁵⁵ Bitak i vrijeme, str. 391

⁵⁶ Bitak i vrijeme, str. 391

4. Egzistencijalističko gledište i usporedbe s Martinom Heideggerom

4.1. Karl Jaspers i granične situacije

Karl Theodor Jaspers (Oldenburg 23. veljače 1883. – Besel, 26. veljače 1969.) bio je njemački filozof i psihijatar. U središtu njegove filozofije također je pojedinac, čovjek koji egzistira, po uzoru na Kierkegaarda. Također smatra da je znanstvena, racionalna analiza čovjeka i njegove psihe nemoguća, tj. ne može u potpunosti obuhvatiti kompleksnost egzistencije.

4.1.1. O egzistenciji

Pojam egzistencija (Existenz) Jaspers je preuzeo još 1916. godine od Kierkegaarda. Naše svakodnevno postojanje, kao trajanje (Dasein), nije još egzistencija. Stanje egzistencije ostvarujemo u sebi i iz sebe kad nismo izgubljeni u objektivnom svijetu. U traženju svoje vlastitosti dolazimo do svoje granice gdje osvjetljavamo sebe u svojoj bitnosti. Jaspers ima neke dodirne točke sa stoicima, ali ide dalje, jer smatra da su stoici stali na pola puta kada nisu tražili granično stanje ljudskog bića, iz podignute samosvijesti. Iz graničnog stanja (briga, strah, tjeskoba, neizvjesnost, smrt) mi jesmo i mislimo. Stoga Jaspers zaključuje da ono što može biti naše uništenje, istodobno je i put u egzistenciju. Egzistencija je produbljenje trenutka. Bitno je u tome da je za Jaspersa egzistencija to što čovjek može samo biti, a ne vidjeti ili znati.

U svom djelu „Filozofija egzistencije“ Jaspers piše: „Egzistencija je jedna od riječi koje označavaju stvarnost, s akcentom koji joj je dao Kierkegaard: sve što je suštinski stvarno, za mene je samo po tome stvarno što sam ja – ja sam.“⁵⁷ Istina o smislu stvarnosti ili je vlastita, ili je neistinita – također pod utjecajem Kierkegaarda, stav o tome da ne postoji neka opća, univerzalna istina, već ono što je za mene istinito.

U pogovoru drugom izdanju Jaspers piše da je „filozofija egzistencije“ termin ne baš jasne povijesti. Jaspers piše: „Koliko znam, javno ga je prvi izrekao Fritz Heinemann* (Novi putevi filozofije, 1929.), on polaže pravo na prioritet. A zatim je u jednom anonimnom procesu, tek tokom godina taj termin postao lozinka za suvremeno filozofiranje. Heinemannova upotreba ovog termina meni svojevremeno nije pala u oči jer sam ga ja u svojim predavanjima upotrebljavao već od sredine dvadesetih godina i, s obzirom na Kierkegaarda, jednostavno nisam smatrao za nešto novo. U svojim predavanjima upotrebljavao sam izraz osvjetljavanje

⁵⁷ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije i Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd, 1967., str. 35

egzistencije za jedan dio područja filozofije. Termin „filozofija egzistencije“ (naročito u odnosu na Heideggera kao tvorca egzistencijalne filozofije) bio je prihvaćen kao oznaka današnjeg filozofiranja, ukoliko ono nije ni logičko ni tradicionalno, i sada je neiskorjenjiv“.⁵⁸

Egzistencija po Jaspersu, može samo živjeti paradokse bića, ali ne ih i prevladati. Egzistencija neprestano živi u paradoksima: u težnji za apsolutnim, općim, jednim, ali i za izuzetnim, ličnim, samosvojnim (a ta antinomija ne može se prevladati).

Jaspers piše: „Čovjek je u stvari na dvostruk način sebi dostupan: kao objekt ispitivanja i kao egzistencija slobode, koja je nedostupna bilokakvom ispitivanju. U prvom slučaju govorimo o čovjeku kao predmetu, u drugom, o onom što nije predmetno, a što čovjek jest i što on uočava kad je istinski svjestan samog sebe.“⁵⁹

4.1.2. O cjelini

Jaspers se bavio i pitanjem cjeline. Smatrao je da se svijet kao cjelina ne može spoznati, jer znanje o objektima u svijetu nije jedini način mišljenja stvarnosti. Možda glavni razlog za to je činjenica da je i čovjek uključen u tu cjelinu, a spoznaja subjekta nije moguća empirijskom naukom, znanošću. Čovjek traži sliku cjeline svijeta, ali mora priznati da je ona jedino egzistencijalno moguća.

Da bi razgraničio odnos nauke i filozofije, Jaspers razlikuje tri modaliteta stvarnosti: objekt-biće, ja-biće i biće po sebi. Samo prvi od ova tri djela stvarnosti može biti predmet naučnog saznanja, taj dio čine: stvari i pojave u prostoru i vremenu, oruđa, čovjek kao psiho-fizičko biće, matematičko-logičke ideje i, Jaspers ga naziva postojanje (*das Dasein*) i svijet.

Smisao cjeline svijeta otkriva se dakle u unutrašnjem doživljavanju stvarnosti, u ljudskoj egzistenciji. Jaspers također razlikuje dva načina razumjevanja stvarnosti – objašnjenje i razumjevanje. Objasniti se (*erklaren*) mogu samo veze i odnosi u predmetnom svijetu, a razumjeti (*verstehen*) se mogu samo odnosi među ljudima kao samosvjesnim bićima, egzistencijalni odnosi. Razumjevanje je neposredno, nediskurzivno, intuitivno dolaženje do značenja onoga što u svom unutarnjem doživljajnom svijetu nosi čovjek. Smisao stvarnosti se može samo razumjeti, ali ne i objasniti razumskim pojmovima. Tako su i izvorište i osnova smisla stvarnosti nađeni u čovjeku, koji kao egzistencija na neponovljiv način doživljava svijet.

⁵⁸ Karl Jaspers, nav.dj., str. 117

⁵⁹ Karl Jaspers, nav.dj., str. 175

4.1.3. O filozofiji

Filozofska nauka, kad se pita o smislu cjeline, smislu bića, nije okrenuta k predmetnom svijetu, već k unutrašnjosti ljudskog bića. Tek ta misao, okrenuta ja-biću, sferi doživljajnog, postaje po Jaspersu, misao koja dolazi do bića po sebi, do cjeline. Tek je ta misao sveobuhvatna. Čovjek koji traži smisao cjeline je egzistencija, neponovljiva ljudska subjektivnost, zato slika svijeta kao cjeline može biti samo egzistencijalno određena.

Filozofija je za Jaspersa moguća kada stane na stajalište onog oblika bića u kojem se sjedinjuju ja biće i biće po sebi; to stajalište koje sjedinjuje subjektivnu sferu i smisao stvarnosti kao cjeline Jaspers naziva sveobuhvatnim (das Umgreifende) – što je osnovni simbol Jaspersove filozofije. Sveobuhvatno je ono biće i ono mišljenje koji su jedno. Točka u kojoj se subjektivno i objektivno sjedinjuju jest egzistencija (realnost koju stvara neponovljivo ljudsko biće).

Filozofija dakle i sama ima egzistencijalni status – ne može izreći nikakve opće perspektive razvoja stvarnosti, već samo može biti sistem uvjerenja pojedinačne egzistencije. Ona ne može nadići proturječnosti.

Budući da nema univerzalno važećih istina uma, opće važećeg smisla cjeline, nema ni nauke o egzistenciji i cjelini. Postoji samo osvjetljavanje egzistencije - intuitivno saznanje unutarnjeg sadržaja lične svijesti drugoga u procesu komunikacije egzistencija (to Jaspers naziva borba-u-ljubavi). Egzistencije svojim ličnim idejnim sadržajem djeluju jedna na drugu samo kao povodi da se istraži vlastiti smisao bića.

A vlastiti smisao bića dan nam je putem uma - Um ujedinjuje svijet i egzistenciju. Um je oblik samosvijesti, oblik saznanja egzistencijalnih ljudskih mogućnosti i medij realizacije tih mogućnosti.

Također, nemoguća je opća nauka o čovjeku. Jaspers zamjera određivanju zatvaranje određenih horizonta osobnih mogućnosti, jer to dovodi do depersonalizacije čovjeka. Isti prigovor potječe još od Kierkegaardovih prigovora Hegelu, da je zanemario individualnost pojedinca. Svako proglašavanje jednog od modaliteta sveobuhvatnog u cjelinu vodi neistini o biću.

Naša suština je biti-na-putu, u stalnom kretanju, dolaziti „k sebi“. Postati uman i preko toga postati cjelovito biće znači za Jaspersa autentična egzistencija. Čovjek postaje egzistencija

samo preko napora da postane cjelovit i obratno. Naravno, cjelina je moguća samo u egzistencijalnom smislu - ostvarenje egzistencijalnih mogućnosti je identično sa dolaženjem do smisla bića, samoostvarenja.

Egzistencija je slobodna, ona je čovjekova mogućnost da bude ono što je, mogućnost da bude ono što još nije. Sloboda je sloboda prema sebi i prema svijetu. Smisao cjeline se otkriva tek kada čovjek kao egzistencija dolazi do samog sebe. Egzistencija je za Jaspersa moguća samo u dodiru s transcendencijom (to je teistička orijentiranost njegove filozofije).

4.1.4. O vjeri

Jaspers je oštar kritičar religije kao institucije i sistema općih dogmi. Religija očišćena od dogmatike i institucionalizacije, religija čija je osnova u čovjekovoj potrebi da vjeruje, postaje u Jaspersovoj filozofiji ona opća spona među ljudima koja ih spašava od apsolutne samosvojnosti a time i usamljenosti. Um ovdje postaje vjera u jedno biće, vjera koja se odriče dokazivanja tog Jednog, koja ga prihvća kao neophodnu funkciju. Demitologizirana, nedogmatska vjera, kao osnova osobnog života ovdje je proglašena kao glavno terapijsko sredstvo opstanka egzistencije.

Vjera je težnja za izvjesnošću i sigurnošću u borbi za osobni smisao života. Vjera je neophodnost da se traži mir u strahu i strepnji, izvjesnost u neizvjesnoj i nesigurnoj stvarnosti. Egzistencija dolazi do vjere u tzv. graničnim situacijama. Ove granične situacije bude u pojedincu težnju da kroz stradanje nađe put do vjere. Pred paradoksalnom strukturom bića, u sudaru s patnjom i prolaznošću čovjek može naći čvrstu uporišnu točku samo u vjeri kao osobnoj težnji za autoritetom. Filozofska, umna vjera, može mu pomoći da izdrži paradoksalnost i tragičnost svog bića. Filozofska vjera je tragično saznanje. Ono se sastoji u svijesti o granicama: u svijesti da ne postoji nikakva definitivna i opća interpretacija svijeta, nikakva mogućnost nadvladavanja besmisla.

Jaspers piše: „*Otkud ta vjera? Ona izvorno ne dolazi sa granica iskustva o svijetu, nego iz čovjekove slobode... Sloboda i bog su nerazvdjivi... Biti slobodan u odnosu na svijet, znači biti najdublje povezan sa transcendencijom. Čovjekovu slobodu nazivamo i njegovom egzistencijom.*“⁶⁰

Čovjek je biće koje se neprestano stvara, biće na putu. Uloga transcendencije (vjere) u tom procesu neprestanog traženja sebe je u Jaspersovoj filozofiji dvosmisleno označena: kao

⁶⁰ Karl Jaspers, nav.dj., str. 158

neophodnost određenih idejnih uvjerenja, ali i kao odnos prema Jednom, Bogu, vjera dobiva odredbe religioznog karaktera.

Cjelokupno učenje o transcendenciji Jaspers često doslovno prenosi iz Kierkegaardove filozofije. Kierkegaardovo i Jaspersovo shvaćanje religije kao sredstva koji omogućava da se izdrže paradoksi bića ističe jednu činjeničnu istinu o jednoj od funkcija koje religija vrši. Jaspersovo učenje o transcendenciji je izraz straha od praznine koja se javlja u doba u kojem se snažno ruši stari, tradicionalni svijet dogmi i heteronomnih autoriteta, ali se ne gradi s podjednakom snagom svijet novih autonomnih ljudskih vrijednosti.

Jaspers piše: *„Pad sa čvrstih oslonaca, koji su ipak bili lažni, preobraća se u umešnost lebdenja, ono što se činilo ponorom, postaje područje slobode, ono što je prividno Ništa, preobraća se u nešto iz čega nam govori istinsko biće.“*⁶¹

Jaspers na kraju zaključuje: *„Izrekli smo osnovne filozofske stavove vjere: Bog jest, postoji bezuslovni zahtjev, čovjek je konačan a nedovršiv, čovjek može živjeti pod božjim vodstvom; realnost u svijetu ima postojanje koje se gubi između boga i egzistencije. Tih pet stavova uzajamno se jačaju i naizmjenično se ističu... ali nijedan od njih ne može se dokazati kao konačno znanje o predmetima u svijetu.“*⁶²

4.1.5. O graničnim situacijama

Ljudski je opstanak u neprestanoj mjeni, u promjenjivim situacijama, ali uvijek ograničen, konačan i ima takvih situacija kada on neizbježno udara o svoju granicu. Takve situacije nazivaju se graničnim situacijama (*Grenzsituationen*): borba, smrt, slučaj, krivnja. Njima smo potreseni i dovedeni do očajja, ali nam te situacije pružaju mogućnost da osjetimo iskonsku slobodu izbora svoje vlastitosti. Dovodeći nas u antinomije, one nam izmiču sigurnost i čvrst oslonac u svijetu, ali baš u tome daju naslutiti ono što prelazi taj konačan svijet – transcendenciju.

Ono što odlikuje granične situacije jest njihova neizbježnost, one se ne mogu otkloniti, u njima se egzistencija „ozbiljuje“. Jaspers piše: *„Osvjedočimo se u svoj ljudski položaj. Mi smo uvijek u situacijama. Situacije se mijenjaju, javljaju se prilike... Ali ima situacija koje su u svojoj suštini nepromjenjive – moram umrijeti, moram patiti, moram se boriti, podređen sam slučaju.. Te osnovne situacije našeg postojanja nazivamo graničnim situacijama. To znači da*

⁶¹ Karl Jaspers, nav. dj., str. 151

⁶² Karl Jaspers, nav.dj., str. 195

su to situacije preko kojih ne možemo preći, koje ne možemo izmjeniti. To što postajemo svjesni tih graničnih situacija, poslije čuđenja i sumnje, predstavlja dublji izvor filozofije. U samom postojanju, mi ih često izbjegnemo na taj način da zatvorimo oči i živimo kao da one ne postoje. Mi zaboravljamo da moramo umrijeti, da smo krivi i da smo prepušteni slučaju.“⁶³

„Egzistenciju“ Jaspers ne shvaća kao puki opstanak čovjeka, nego kao osebujni način njegova života, njegovo aktualno i stvaralačko ispunjenje. Nadovezujući na Kierkegaardovu problematiku, Jaspersovo se djelo suprotstavlja pozitivizmu i idealizmu, obraća pojedincu u njegovoj jednkrotnosti. Filozofija dobiva ulogu terapije: uvid u promašenost, slabost i sustajanje egzistencije, nepouzdanost svijeta i granične situacije opstanka otvaraju put transcendenciji i pravom bitku.

⁶³ Karl Jaspers, nav.dj., str. 135

4.2. Jean Paul Sartre i odgovornost

Jean Paul Charles Aymard Sartre (Pariz, 21. lipnja 1905. – Pariz, 15. travnja 1980.) bio je francuski filozof, romanopisac, esejist, scenarist i kritičar. Njegova filozofija prve faze nastupa pod imenom egzistencijalizam i tvori specifičnu francusku varijantu suvremenih misaonih strujanja poznatih kao filozofije egzistencije⁶⁴. Njegovo glavno filozofsko djelo nosi naslov „Bitak i Ništo“ s podnaslovom „Ogled o fenomenološkoj ontologiji“. To je najopsežnije i gotovo jedino veliko djelo francuskog (ateističkog) egzistencijalizma, prvotno zamišljeno u dva sveska, ali se najavljeni drugi dio koji bi raspravljao o egzistencijalističkom moralu se nikada nije pojavio.⁶⁵

4.2.1. O egzistencijalizmu

Sartre ističe da egzistencijalizam nije kontemplativna filozofija, već doktrina koja u svaku akciju uključuje i ljudsku subjektivnost. Ta filozofija namjenjena je stručnjacima i filozofima.⁶⁶ Sartre se bavi pitanjem položaja čovjeka unutar bića (to je jedina prava egzistencijalistička filozofija). Ono što Sartre naziva bitkom (*L'Être*) zapravo je univerzum bića, istovjetnost onoga što bića kao takva jesu. Sartre nalazi u doživljajima dosade (*l'Ennui*), mučnine (*la Nausée*) i drugih, to temeljno objavljivanje bitka. Taj doživljaj odvratnosti svjedoči o tome da bića jesu, i u tom se doživljaju razbijaju uređeni svakodnevni svijet i život.⁶⁷

Sartre započinje svoj tekst „Egzistencijalizam je humanizam“ čestim prigovorima egzistencijalizmu: prvi je kvijetizam (nemogućnost akcije), zatim da je to kontemplativna filozofija (a kontemplacija je luksuz, dakle predrasuda je da je egzistencijalizam buržuska filozofija) i na kraju najčešći prigovor, to da je egzistencijalizam naglašavanje ljudske gadosti i zanemarivanje ljepše strane ljudske prirode, te svođenje ljudskih podhvata na bezrazložnost. Uz te, javljaju se i prigovori zbog pretjerane subjektivnosti.

Sartre staje u obranu svoje filozofije i nudi odgovor na svaki od ponuđenih prigovora. Po njemu, egzistencijalizam je namjenjen filozofima, a ne svima. Postoje dvije vrste egzistencijalista, a to su kršćani, kako ih naziva, tj. religiozni egzistencijalisti (Karl Jaspers i Gabriel Marcel) i ateistički egzistencijalisti (u njih ubraja Martina Heideggera i samog sebe).

⁶⁴ Danilo Pejović, nav.dj., str. 129

⁶⁵ Danilo Pejović, nav.dj., str. 131

⁶⁶ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 533

⁶⁷ Jean Paul Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, (Pogovor: Vanja Sutlić), Biblioteka Logos, Sarajevo, 1964., str.71

Zajedničko tim različitim viđenjima je to da egzistencija prethodi esenciji – tj. treba poći od subjektivnosti. Sartre za primjer daje nož za papir; njegova esencija prethodi egzistenciji. Tako se i za čovjeka smatra da posjeduje ljudsku prirodu, unaprijed određenu esenciju. Točnije, svaki čovjek je poseban primjer univerzalnog pojma „čovjek“, mi dijelimo ista temeljna svojstva jedni s drugima. Sartre kaže da postoji bar jedno biće kod kojeg egzistencija prethodi esenciji, a to biće je čovjek – čovjek najprije egzistira, sebe susreće i zatim sebe definira. Čovjek najprije nije ništa, tek će poslije biti, i bit će takav kakvim će sebe učiniti. Prvo načelo egzistencijalizma je dakle - Čovjek nije ništa drugo nego ono što od sebe čini. Čovjek je projekt koji sebe subjektivno živi i svjesno se projektira u budućnost. (to je drugim riječima slobodna volja). Čovjek je stoga odgovoran za ono što jest.

Čovjek izabirući sebe odabire i sve ljude – izabirati nešto znači potvrđivati vrijednost onoga što izabiremo; s time naša odgovornost obavezuje čitavo čovječanstvo. Drugim riječima, individualni čin stvara izvjesnu sliku čovjeka. Ta slika čovjeka, i odgovornost zbog svojih odabira rezultira jednim već spomenutim osjećajem – osjećajem tjeskobe.

4.2.2. O tjeskobi

Sartre kaže: „Egzistencijalist rado objavljuje da je čovjek tjeskoba. To znači ovo: čovjek koji se obvezuje i koji sebi polaže račun da nije samo onaj koji izabire da bude, nego da je i zakonodavac koji istodobno sa sobom izabire čitavo čovječanstvo ne može izbjeći čuvstvu svoje totalne i duboke odgovornosti.“⁶⁸

Zaključuje i da mnogi ljudi nisu ispunjeni tjeskobom, no on tvrdi da oni zakrinkavaju svoju tjeskobu, da bježe od nje (isto u Bitku i vremenu govori Heidegger). Sartre piše: „Sigurno, mnogi ljudi vjeruju da djelujući obvezuju samo sebe same, pa kad im se kaže: „No kad bi čitav svijet tako činio?“, sliježu ramenima i govore: „Čitav svijet tako ne čini.“⁶⁹ Ipak, Sartre zaključuje, čak i kada se maskira, tjeskoba se pojavljuje.

Takav strah je Kierkegaard nazvao Abrahamovim strahom. Sartre razmatra slijedeća pitanje: Tko dokazuje da sam doista obilježen da čovječanstvu nametnem svoju koncepciju čovjeka i svoj izbor? Dokaz tome je sljedeći stav: Ja sam onaj koji odabire. Sve se čini kao da čitavo čovječanstvo, za svakog čovjeka ima uperene oči na ono što on čini i ravna se po onome što on čini. Takva tjeskoba ne vodi u neaktivnost, u kvijetizam. Riječ je o jednostavnoj tjeskobi

⁶⁸ Egzistencijalizam je humanizam, str. 13

⁶⁹ Egzistencijalizam je humanizam, str. 13

koju poznaju svi oni koji su imali odgovornost (Sartre ovdje daje primjer vojnog vođe koji šalje ljude u smrt, on je odgovoran za njihove živote iako naredbe dolaze odozgo – no ta tjeskoba vođe ne priječi da djeluju, naprotiv, to je baš uvjet njihove akcije). Ta vrsta tjeskobe, koju opisuje egzistencijalizam, objašnjava se neposrednom odgovornošću spram drugih ljudi koje obvezuje. Ona nije zastor koji nas odjeljuje od akcije, ona je dio same akcije.⁷⁰

Zatim dolazi pitanje morala – Sartre kaže da bi norme bile iste i kada Bog ne bi postojao, jer, kada je čovjek napušten, ne nalazi izlike, nema nikakvog determinizma. Sartre piše: „*Čovjek je slobodan, čovjek je sloboda. Čovjek je osuđen da bude slobodan. Osuđen, jer nije sam sebe stvorio, a ipak, inače slobodan, jer je, jednom bačen u svijet, odgovoran za sve što čini.*“⁷¹

Čovjek je dakle ono što čini, a stvari će biti takve kakvima će on odlučiti da budu. Sartre nastavlja: „*Čovjek nije ništa drugo nego svoj projekt, on egzistira samo ukoliko se ozbiljuje, on dakle, nije ništa drugo nego sveukupnost svojih čina, ništa drugo nego vlastiti život.*“⁷²

Mi izabiremo naš bitak. Mi smo prepušteni vlastitom bitku, napušteni, a ta napuštenost ide s tjeskobom. Nakon ovih središnjih teza svoje egzistencijalne filozofije, Sartre ponovno kreće u obranu od prigovora: kaže da egzistencijalizam ne vodi u kvijetizam, jer on definira čovjeka akcijom. Nije pesimistična nauka, već naprotiv, optimistična, jer je čovjek sam odgovoran za vlastitu sudbinu i može njome upravljati, nema determinizma, i po Sartreu, to znači da je ta filozofija jedina koja daje dostojanstvo čovjeku, jedina koja ga ne čini predmetom. Ništa ne može spasiti čovjeka, osim on sam sebe.

Ipak, treba se osvrnuti i na Druge i na svijet koji nas okružuje. Sartre kaže da drugi definiraju naš ego, oni su uvjet naše egzistencije, jer čovjek ne može biti ništa (npr. duhovit, ili zao) ako ga drugi takvim ne priznaju. Drugim riječima: „*Da bi došao do bilo kakve istine o sebi, potrebno je da prođem kroz drugog.*“⁷³

Drugi su dakle neophodni za našu egzistenciju i za našu svijest o sebi. No svoju bit ne možemo nikada u potpunosti odrediti. Sartre kaže da ne postoji jedna univerzalna bit, tj. ljudska priroda, ali postoji jedna ljudska univerzalnost: *moćnost*. Ono što se nikada ne mijenja je to da moramo biti tu, u svijetu, u poslu, usred drugih i biti smrtni. I te granice imaju objektivnu i subjektivnu stranu - objektivnu jer se posvuda susreću, a subjektivnu jer ih

⁷⁰ Egzistencijalizam je humanizam, str.16

⁷¹ Egzistencijalizam je humanizam, str. 25

⁷² Egzistencijalizam je humanizam, str. 26

⁷³ Egzistencijalizam je humanizam, str. 30

čovjek živi - one nisu ništa ako ih čovjek ne živi, ako se u svojoj egzistenciji slobodno ne određuje s obzirom na njih.

Određena univerzalnost čovjeka nam nije dana, ona se stalno izgrađuje. Izgrađujući sebe odabiremo i druge, izgrađujemo ono univerzalno. A čovjek stalno gradi i stalno odabire. Sartre kaže da je nemoguće ne odabrati nešto (čak i kada se ne odabire, odabire se). Sartre kaže da moramo preuzeti odgovornost za svoje odabire i da onaj koji tvri da ne odabire, onaj koji izmišlja neki determinizam, nije pošten čovjek. Po Sartreu, sloboda je temelj svih vrijednosti, čovjek je slobodan izbor bez izlika i opravdanja. Ipak, priznaje da naša sloboda ovisi i o drugima: „Čovjek nije zatvoren u sebe samog nego je svagda prisutan u nekom ljudskom svemiru – to je ono što nazivamo egzistencijalistički humanizam. Humanizam jer ne postoji neki drugi zakonodavac nego on sam, i da će u napuštenosti odlučivati o sebi samom.“⁷⁴

Na nama je da damo smisao svojem životu. Mi se nalazimo na prijelazu, između realnosti i mogućnosti, nikada dovršeni, uvijek „izvan sebe“, jer se nalazimo „između“ - Suprotstavljajući se bitku i tako se spram njega odnoseći, čovjek se situira u bitku, ali mu do kraja ne pripada. Ljudska egzistencija je pukotina (*la fissure*) u bitku. Odnos spram bitka promišlja Sartre, u skladu sa čitavom novovjekovnom tradicijom, kao odnos svijesti (*la conscience*).

Čovjek kao naročit i poseban modus bitka iskrsava, izdiže se, egzistira iz velike mase, iz totaliteta bitka – upravo negacijom bitka; čovjek je biće po kojem ništa dolazi u svijet. Odmaknuti se od bitka, to je zbivanje slobode. Ljudski čini nisu ništa drugo nego akti negacije bitka. Svijest je doduše, svagda usmjerena spram bitka, konstituira se u toj intencionalnoj relaciji.⁷⁵ To je ontologijski temelj na kojem se razvija čitav Sartreov egzistencijalizam: relacija bitka i nebitka, Ništa (*L'Être et Le Néant*). Sartre prihvata Heideggerovo fundiranje negativnog suda u nebitku u ništa koje na neki način jest tj. ništuje, no razlika spram Heideggera jest u tome što se prema ovome, biće otkriva u pozadini ničega, dok se za Sartrea obrnuto, ništa otkriva na temelju masivnog bitka.

⁷⁴ Egzistencijalizam je humanizam, str.43

⁷⁵ Egzistencijalizam je humanizam, str. 74-75

4.2.3. O slobodi

Sartre kaže za čovjeka da je slobodan. Fenomen slobode analizira putem razmatranja fenomena straha, nadovezujući se na Kierkegaardovo shvaćanje straha kao straha pred slobodom i Heideggerovo interpretiranje straha kao temeljnog raspoloženja (Befindlichkeit) koje otkriva Ništa. Za Sartrea je u ovom fenomenu sadržan strah pred obavezom i odgovornošću za uspostavljanje vlastite budućnosti. Negacija i distanciranje od tog straha dovodi do podjele ličnosti, do licemjerja i samozavaravanja.

Podvojenost svijesti nalazi se i u našem temeljnom određenju „između“ – između faktičnosti i transcendencije. Svijest egzistira tijelo, svijest o tijelu je implicitna. Svijest o ograničenosti tijela, ili ograničenosti na tijelo, dovodi do mučne spoznaje o vlastitoj ograničenosti, o smrti – no Sartre kaže da smrt kao vanjska granica ne pogađa slobodu u životu. Jedina granica slobode je po njemu to što ne može ne-bit, ne može prestati i odbija faktor otpora svijeta. Sartreov prigovor Heideggeru svodi se na to da se kod njega ne radi o pojedincu već o grupi – radi se o prigušenoj egzistenciji jednog člana grupe u zajednici s drugim članovima. Grupa pojedinca usmjerava i vodi do cilja; čovjek tu nije pojedinac. Sartre će reći da mi kod Heideggera egzistenciju drugog susrećemo, ali je ne konstituiramo.⁷⁶

Da zaključimo, po Sartreu čovjek nije gotov, završen, već je svoj vlastiti kontinuirani projekt (tu se posebno vidi utjecaj Heideggera). Sartre smatra da čovjek nije ništa drugo nego ono što od sebe učini. Time što je čovjek svoj vlastiti projekt, on je odgovoran za ono što će biti i što jest. To znači da kad čovjek izabire sebe, on izabire sve ljude i time je odgovoran za sve ljude. Na taj način čovjek je u stanju da prevlada tjeskobu (*L'angoisse*), napuštenost i očajanje. Tjeskobu je Kierkegaard označio kao Abrahamov strah, no to se Sartre kaže - prevladava, ako čovjek ima povjerenje u sebe.

Sartre smatra da tjeskoba nije znak negacije, već je oblik odgovornosti. Tu se izgrađuje svjetovni moral bez boga, gdje čovjek određuje sistem vrednota. On je slobodan i on je sloboda. U slobodi se otvara mogućnost izbora i angažiranja. Tu čovjek bira i on je za sve odgovoran. Zbog te odgovornosti javlja se tjeskoba.

Treba dodatno spomenuti pojam „Ništa“ iz Sartreovog djela „Bitak i ništa“ – Oslanjajući se na Heideggerovu nauku o Ništa iz prve faze njegovog filozofiranja (*Was ist Metaphysik?*, 1929.) Sartre smatra da bitak za sebe bivstvuje tako da ništi bitak po sebi. Sartre razlikuje

⁷⁶ Branko Bošnjak, nav.dj., str. 532

dvije vrste bitka: bitak po sebi i bitak za sebe. Prvi karakterizira cjelokupni bitak osim čovjeka, a oznaka bitka za sebe rezervirana je za čovjeka. Sartre piše: „*Ništenje pak, ukoliko biva, može biti samo kao sloboda, a ona se čovjeku otkriva u kjerkegorskoj tjeskobi (L'angoisse) – „U tjeskobi čovjek dolazi do svijesti o svojoj slobodi, ili ako se hoće, tjeskoba je način bitka slobode kao svijest bitka, u tjeskobi je sloboda u svom bitku u pitanju za samu sebe“.*⁷⁷

⁷⁷ Jean Paul Sartre, *Bitak i ništo:ogled iz fenomenološke ontologije*, sv. 1, Demetra, Zagreb, 2006., str. 66

5. Pojam tjeskobe u filozofiji nakon Heideggera – Paul Tillich i pojam tjeskobe

Paul Tillich (Starzeddel, 20. kolovoz 1886. – 22. listopad 1965.) bio je njemačko-američki teolog i filozof i jedan od najutjecajnijih religijskih mislilaca 20. stoljeća. Značajan filozofski utjecaj na njega je imao Friedrich Wilhelm Schelling, a kasnije i Martin Heidegger. Povezuje filozofiju, teologiju i psihologiju u bavljenju s pitanjima današnjeg vremena, što je posebno vidljivo u jednom od njegovih najutjecajnijih djela, „Hrabrosti bivstvovanja“. U tom djelu Tillich promišlja o uzrocima anksioznosti, od kojih je jedan gubitak smisla. Kao rješenje za anksioznost vidi hrabrost – u hrabrosti bivstvovanja čovjek na sebe preuzima strah i nastavlja živjeti „unatoč“, daje smisao, umjesto da očajava i sumnja. Izvor te hrabrosti vidi u prihvaćanju Boga. Tillich priznaje da nema dokaza za postojanje Boga, ali za njega postoji hrabrost vjere „unatoč“. Smisao našeg života je u susretu s Bogom. Zato je Tillich jedan od predstavnika tzv. teističkog egzistencijalizma (nasuprot ateističkog egzistencijalizma).

Tillich traži nadopunjavanje medicinskog diskursa, filozofskim i teološkim diskursom. Traži holistički pristup problemu anksioznosti. Strava i hrabrost imaju psihosomatsko obilježje – one su biološke i psihološke. Za to je potrebna i liječnička i svećenička pomoć, smatra Tillich. Strah i anksioznost moraju se smatrati izrazima onoga što bi se moglo nazvati „samopotvrđivanje na oprezu“ – bez straha koji nagovještava i izazvane strave nijedno konačno biće ne bi moglo opstati. Dakle, strava nije nešto negativno, ona može biti i pozitivna. Život uključuje i strah i hrabrost kao elemente životnog procesa u promjenjivoj, ali utvrđenoj ravnoteži. Neuravnotežen strah nije dobar kao što nije ni neuravnotežena hrabrost. Neravnoteža javlja se zbog poljuljane vitalnosti. Vitalnost i intencionalnost sjedinjene su u idealu ljudskog savršenstva. Postoji i treća stvar odakle dolazi hrabrost bivstvovanja, u religioznom smislu – milost. Tillich traži ravnotežu svih tih funkcija da bi se moglo ostvariti idealno postojanje. I općenito, zbog ontološkog primata bitka nad nebitkom, smisla nad besmisлом i na kraju vjere nad očajem, Tillich smatra da je to moguće postići.

5.1. O hrabrosti bivstvovanja

Pojam u kojem se susreću teološki, sociološki i filozofski problemi je pojam hrabrosti. Hrabrost je etička stvarnost, ali njeni korjени zadiru u čitavu čovjekovu egzistenciju, pa i strukturu samog bivstva, kaže Tillich. Zatim navodi primjere od Platona, stoika, Spinoze, i na kraju Nietzschea. Kao cilj tog povijesnog pregleda navodi dva razloga: da dokaže da se ontološki problem hrabrosti provlačio kroz filozofiju, zato što etički karakter hrabrosti nije u potpunosti shvatljiv bez njegovog ontološkog karaktera. Za iskustvo hrabrosti kaže da je

izvanredan ključ za ontološki pristup stvarnosti. I drugo, da pokaže pojmovni materijal za sistematično obrađivanje problema hrabrosti, posebno pojam o ontološkom samopotvrđivanju u njegovim osnovnim karakteristikama i njegovim različitim tumačenjima. Samopotvrđivanje je vrlina, za Nietzschea i Spinozu, a na samopotvrđivanje se Tillich koncentrira i u nastavku knjige.

Hrabrost je samopotvrđivanje „usprkos“, tj. usprkos onome što teži da spriječi samstvo da sebe potvrdi, nastavlja Tillich. Zatim kreće u analizu nebistva.

Ako se bivstvo tumači terminima života, ili procesa, ili postajanja, nebivstvo ima istu ontološku zasnovanost kao i bivstvo. Tillich zahtjeva razmatranje nebistva na temelju ontologije. A hrabrost kao ključ za tumačenje samobistva je ujedno i ključ za razumjevanje bistva, negacije bistva i njihovog jedinstva. Zatim navodi primjere različitih analiza nebistva – Parmenida, Demokrita, Platona, Kanta, Hegela, a posebno navodi primjere Heideggera i Sartrea, koji su, kako kaže, stavili nebivstvo (das Nichts, le Néant) u središte ontološke misli. Navodi i logičare koji bivstvo razmatraju samo u obliku negativnih sudova. Nebivstvo nije pojam sličan drugima – on je negacija svakog pojma, ali kao takvo ono je neizbježni sadržaj misli i kao što je pokazala povijest mišljenja, najznačajniji poslije samobistva.

Bivstvo obuhvaća i sebe i nebivstvo. Bivstvo sadrži unutar sebe nebivstvo kao ono što je vječno prisutno i vječno nadjačavano u procesu života (bivstvo ima ontološki primat nad nebivstvom). Kao takvo, ono je obrazac samopotvrđivanja svakog konačnog bistva i izvor hrabrosti bivstvovanja. Nakon što je odredio izvor hrabrosti bivstvovanja, Tillich dalje analizira pojam strave.

Hrabrost se obično opisuje kao moć uma da savlada strah. Ali javlja se razlika između straha i strave. Književnost i umjetnost su od strave stvorile jedno od glavnih tema svojih djela. Posljedica toga je da se probudila masovna svijest o stravi i ideja anksioznosti. Tillich navodi kako je važno da se u analizu uključi ontologija strave budući da su ontologija strave i ontologija hrabrosti međusobno zavisne.

Prva tvrdnja o prirodi strave glasi: strava je stanje u kojem je bivstvo svjesno onog svog mogućeg nebistva.⁷⁸ U kraćem obliku – strava je egzistencijalna svijest o nebistvu. „Egzistencijalna“ znači da apstraktno saznanje o nebistvu ne rađa strava nego ga rađa svijest da je nebivstvo sastavni dio bistva. Ne proizvode stravu ni realizacija univerzalne prolaznosti

⁷⁸ Paul Tillich, *Hrabrost bivstvovanja*, Književna zajednica Novog Sada, 1988., str. 27

ni doživljavanja smrti drugih, već to čini utisak o tim događajima na uvijek pritajenu svijest o tome da i sami moramo umrijeti. Strava je konačnost – to je prirodna aksioznost čovjeka kao takvog i na neki način svih živih bića. Ona je strava nebistva.

5.2. Razlika straha i strave

Strava i strah potiču od istog ontološkog korijena, ali nisu isti u stvarnosti. Glavna razlika je u tome što za razliku od strave, strah ima određeni objekt, na koji se može djelovati.⁷⁹ Tim putem on se može primiti u samopotvrđivanje. Drugim riječima, hrabrost se može suočiti sa svakim objektom straha upravo zato što je objekt, zato što omogućava sudjelovanje. Moglo bi se reći da sve dok postoji objekt straha, ljubav u smislu sudjelovanja u stanju je savladati strah. Međutim, tako nije i u slučaju strave, zato što ona nema objekt ili, bolje rečeno – njen objekt je negacija svakog objekta. Zato su sudjelovanje, borba i ljubav u odnosu na njega bespomoćni, nemogući. Bespomoćnost se izražava u gubitku orijentacije, neodgovarajućim reakcijama i nedostatku „intencionalnosti“⁸⁰. Jedini objekt ovdje je sama prijetnja, ali ne i izvor prijetnje, zato što je izvor prijetnje „ništa“. Dakle, strava bi bila strah od nepoznatog? Tillich smatra da to nije dovoljno objašnjenje strave, jer postoji nebrojeno mnogo oblasti nepoznatog, drugačijih za svaki subjekt, a i to nepoznato se po samoj svojoj prirodi ne može saznati, zato što je to nebivstvo.

Strah i strava se razlikuju, ali nisu odjeljeni jedno od drugog.⁸¹ Tillich navodi primjer straha od smrti. U slučaju straha, bojimo se objekta, samog događaja smrti, a u slučaju strave se radi o onom apsolutno nepoznatom „nakon smrti“. U slučaju strave, mi razmatramo situacije koje nisu stvarne, već su simboli bezobjektnog, nebistva. Strava je uvijek strava od konačnog nebistva, ono je bolno osjećanje nemoći da se nešto poduzme po tom pitanju, to je strava nemoći, koja se nalazi u osnovi svakog straha. Objekti straha se javljaju kao ono što su uvijek dijelom bili – simptomi čovjekove osnovne anksioznosti. I kao takvi, oni su izvan domašaja čak i najhrabrijih napada na njih. Strava zato teži da se pretvori u strah, smatra Tillich, zato što se na strah može odgovoriti hrabrošću. Užas se obično izbjegava transformacijom strave u strah od nečega, nije važno čega. Ali u krajnjoj liniji, pokušaji da se strava transformira u strah su uzaludni. Zašto je to tako? Zato što osnovna strava, strava konačnog bistva zbog prijetnje nebistva se ne može eliminirati. Ona pripada samoj egzistenciji.

⁷⁹ Paul Tillich, nav.dj., str.27

⁸⁰ Bivstvo povezano s osmišljenim sadržajima saznanja ili volje. Paul Tillich, nav.dj., str. 28

⁸¹ Tillich razlikuje strah i stravu kao i Heidegger. Paul Tillich, nav.dj., str. 28

5.3. Vrste strave

Nakon što je analizirao sam pojam strave i njezinu razliku od straha, Tillich analizira vrste strave. Navodi da postoje tri vrste strave. Vraćamo se ponovo na pojam nebistva – nebivstvo zavisi od bistva koje ono negira, a ta zavisnost ukazuje na ontološki primat bistva nad nebivstvom⁸². Zatim, nebivstvo zavisi i od posebnih osobina bistva. Po sebi, nebivstvo nema nikakve osobine, pa prema tome ni razlike u osobinama. Ali ono ih stječe u odnosu na bivstvo. Prema tome javljaju se vrste strave.

Nekoliko oblika samopotvrđivanja (spomenutih ranije u analizi hrabrosti) odgovaraju različitim oblicima strave i razumljivi su samo u korelaciji s njima:

1. Nebivstvo prijeti čovjekovom *ontičkom* samopotvrđivanju, relativno u smislu sudbine, a apsolutno u smislu smrti.
2. Prijeti čovjekovom *duhovnom* samopotvrđivanju, relativno, kad je riječ o praznini, a apsolutno kad je riječ o besmislenosti.
3. Prijeti čovjekovom *moralnom* samopotvrđivanju, relativno, kad je riječ o krivici, a apsolutno kad je riječ o osudi.

Svijest o takvoj trostrukoj prijetnji je strava koja se javlja u tri oblika:

1. U obliku strave od sudbine i smrti (ukratko, strava od smrti)
2. U obliku strave od praznine i gubitka smisla (ukratko, strava od besmislenosti)
3. U obliku strave od krivice i osude (ukratko, strava od osude).⁸³

U sva tri oblika strava je egzistencijalna u smislu da pripada egzistenciji kao takvoj, a ne abnormalnom stanju uma, kao u neurotičnoj i psihotičnoj anksioznosti. Također, važno je naglasiti da razlika između vrsta ne znači i međusobno isključivanje – različite vrste strave mogu postojati zajedno: tri oblika strave (i hrabrosti) su imanentno jedan u drugom, ali obično tako da jedan dominira, smatra Tillich. Dalje ih pojedinačno analizira.

1. Strava od sudbine i smrti

⁸² Na to ukazuje i sam pojam „nebivstvo“ – negacije ne bi moglo biti ako ne bi postojala prethodna tvrdnja koju treba negirati. Paul Tillich, nav.dj., str. 30

⁸³ Paul Tillich, nav.dj., str. 31

Sudbina i smrt predstavljaju način na koji nebivstvo prijeti našem ontičkom samopotvrđivanju. Ontički ovdje znači fundamentalno samopotvrđivanje bića u samoj egzistenciji. Strava od sudbine i smrti je najosnovnija, najuniverzalnija i neizbježna.

Primjećeno je da strava od smrti raste s povećanjem individualizacije, ali se javlja i u kolektivismu, iako je tamo ublažena. Zašto je to tako? Zbog same činjenice da se hrabrost mora stvoriti putem mnogih unutrašnjih kako i vanjskih (psiholoških i ritualnih) aktivnosti. Čovjek je kao čovjek (u svakoj civilizaciji) zabrinuto svjestan prijetnje nebistva i potrebna mu je hrabrost da se samopotvrđi usprkos tome. Nema sumnje da strava od smrti baca u sjenu sve konkretne strave i daje im konačnu zbiljnost – izraz za cijelu tu grupu strava je „sudbina“, jer naglašava njihov zajednički moment: moment slučajnosti, nepredvidljivost, nemogućnost da pokažu smisao i svrhu. Slučajnost našeg prostornog bistva, našeg karaktera i slučajni karakter stvarnosti, tj. našeg svijeta može pokazati na slučajnost uzročne međuzavisnosti čiji smo dio. Mi smo slučajno određeni njima u svakom trenutku, a u posljednjem trenutku oni nas odbacuju.⁸⁴ Sudbina je pravilo slučajnosti, a strava zbog sudbine zasniva se na svijesti bistva da je u svakom pogledu ono slučajno, da nema konačnu nužnost. Ali, sudbina ne bi mogla izazvati neizbježnu stravu da iza nje ne stoji smrt. Nebivstvo je sveprisutno i stvara stravu čak i tamo gdje nema neposredne prijetnje smrti.

2. Strava od praznine i besmislenosti

Nebivstvo prijeti čovjeku kao cjelini, pa i njegovom duhovnom samopotvrđivanju. Duhovno samopotvrđivanje događa se u svakom trenutku u kojem čovjek živi stvaralački u različitim sferama smisla⁸⁵. Čovjek prima i transformira kreativno stvarnost. Duhovni život u kojem se to ne doživi (vlastito ispunjenje, otkrivanje sebe) izložen je prijetnji nebistva u dva oblika napada na duhovno samopotvrđivanje: praznine i besmislenosti. Strava od besmislenosti je strava zbog gubitka značenja, značenja koji daje smisao svim značenjima. Ova strava pobuđena je gubitkom duhovnog centra, odgovora (ma koliko simboličnog i indirektnog) na pitanje o smislu egzistencije.

Dolazi do frustracije. Sve se pokušava a ništa ne zadovoljava. U današnjem društvu, sadašnja kultura sve manje je u stanju pružiti sadržaj. Čovjek zabrinuto napušta sve sadržaje i traži konačan smisao, što dovodi do otuđenja. Ono se može opisati i uz pomoć sumnje. Sumnja je

⁸⁴ Paul Tillich, nav.dj., str. 33

⁸⁵ U ovom smislu „stvaralački“ ne kao originalno stvaralaštvo koje ostvaruje genij, nego spontano življenje, u akciji i reakciji. Paul Tillich, nav.dj., str. 34

zasnovana na čovjekovom izdvajanju od cjeline stvarnosti, na izolaciji. Čovjek se zato predaje, odriče se svoje slobode da bi spasio svoj duhovni život. Sada više nije usamljen, on sudjeluje. Smisao je spašen, ali je žrtvovano samstvo. No, nije uvijek sumnja ono što potkopava prazni sistem vrijednosti – može to biti i to da one više nisu u prvobitnoj moći da izraze čovjekovu situaciju i da odgovore na egzistencijalna pitanja. Drugim riječima, u trenucima kad su potrebne nove tvorevine.⁸⁶

Ontičko i duhovno samopotvrđivanje treba razlikovati, ali se ona ne mogu razdvojiti. Čovjekovo biće obuhvaća njegov odnos prema značenjima. On je čovjek samo po tome kako shvaća i oblikuje stvarnost, svoj svijet i sebe, prema značenjima i vrijednostima. Zato je prijetnja njegovom duhovnom biću prijetnja njegovom cijelom biću.

3. Strava od krivice i osude

Nebivstvo ovdje prijeti čovjekovom moralnom samopotvrđivanju. Čovjekovo biće i ontičko i duhovno mu je dano ali se od njega i zahtjeva. Za njega je on odgovoran i tu se javlja strah od krivice – čovjek je „ograničena sloboda“ i u toj ograničenoj slobodi se od njega traži da udovolji svojoj sudbini, da stvori od sebe ono što očekuje da postane. Ako se u tome ne uspijeva, javlja se strava od krivice i osude. Da bi izbjegao takvo krajnje stanje, čovjek pokušava preobraziti stravu od krivice u moralni čin – on hrabro prima nebivstvo u svoje moralno samopotvrđivanje. To se može dogoditi na dva načina: prvi način se zasniva na slučajnostima sudbine, a drugi na odgovornosti slobode.

Da zaključimo, strava jedne vrste bitno postoji u stravama drugih vrsta. Duhovno i moralno nebivstvo uzajamno su zavisni. Tri vrste strave su isprepletene, sve one i jedinstvo koje im je podloga su egzistencijalni, tj. podrazumjevaju se u egzistenciji čovjeka kao takvog, njegovoj konačnosti i otuđenju. Očajanje je konačna ili granična situacija. Cijeli ljudski život može se tumačiti kao neprestani pokušaj da se izbjegne očajanje, a taj pokušaj je uglavnom uspješan. Krajnja stanja ne dostižu se često, a neki ljudi ih nikad i ne dostižu. Nismo uvijek svjesni da moramo umrijeti, pa se strava koja je očajanje ne javlja uvijek. Ali onda kada se javi, određuje tumačenje egzistencije u cjelini.

Tillich zatim nabraja razdoblja strave – navodi da se strava javlja obično pri kraju određenog razdoblja. Na primjer, na kraju antičkog razdoblja prevladavala je ontička strava, pri kraju srednjeg vijeka moralna strava, a na kraju modernog doba duhovna strava. Strava koja u

⁸⁶ Isto je zaključio i Jaspers. Paul Tillich, nav.dj., str. 36

različitim oblicima potencijalno postoji u svakom pojedincu postaje opća kada se raspadnu uobičajene strukture smisla, moći, vjerovanja i poretka. Sve dok su na snazi, te strukture održavaju stravu u okviru zaštitnog sistema hrabrosti uz pomoć sudjelovanja. No u vremenu velikih promjena, sukobu starog i novog, više ne djeluju.

5.4. O anksioznosti

Tillich je razložio tri oblika egzistencijalne strave, strave koja je dana svakom čovjeku njegovom egzistencijom. No sada želi odrediti neegzistencijalnu stravu. Anksioznost kao svijest o neriješenim sukobima između strukturalnih elemenata ličnosti (npr. nagona i represivnih normi, zamišljenog svijeta i stvarnog svijeta...) se proučava, ali Tillich smatra kako nedostaje kriterij za što je osnovno a što izvedeno. Nedostaje jasna razlika između egzistencijalne i patološke anksioznosti i između glavnih oblika egzistencijalne anksioznosti. Smatra da se to ne može saznati samo dubinskom psihološkom analizom, nego da je to i stvar ontologije. Predlaže sveobuhvatnu analizu anksioznosti.

Tillich smatra kako je patološka anksioznost stanje egzistencijalne anksioznosti pod naročitim uvjetima. Anksioznost je egzistencijalna i ne može se ukloniti, ali hrabrost je samopotvrđivanje „usprkos“, usprkos nebistvu. Strava nas upućuje na hrabrost jer je druga alternativa očajanje. Hrabrost se opire očajanju tako da prima stravu na sebe. Ta analiza daje ključ za razumjevanje patološke anksioznosti – Neuroza je način da se izbjegne nebivstvo izbjegavanjem bivstva. U neurotičnom stanju ne nedostaje samopotvrđivanje, ono može biti jako, ali je reducirano, zbog iskrivljenog odnosa prema stvarnosti. Razlika između neurotičara i zdrave ličnosti je sljedeća: neurotična ličnost pristala je na utvrđeno iako i nerealistično samopotvrđivanje. Tillich to uspoređuje sa zamkom, utvrdom u koju se zatvorio neurotičar, tamo gdje se osjeća sigurno. Zaključuje da je patološka anksioznost bolest koja se treba liječiti bivstvom koje se prima u hrabrost bivstvovanja. Kao problem na kraju navodi da je ponekad teško oštro povući graničnu liniju između ta dva oblika.

Zatim se bavi načinom liječenja patološke anksioznosti – smatra da se svi oblici anksioznosti mogu liječiti i traži interdisciplinarni pristup: suradnju psihoanalitičara, teologa i filozofa. Potrebna je sinteza, analiza tjelesnog i duhovnog. Neurotična anksioznost je nesposobnost da se egzistencijalna strava primi na sebe. Treba se shvatiti da nije moguća nikakva konačna sigurnost, da život stalno zahtjeva hrabrost – Patološka anksioznost nije u stanju da izađe iz

sigurnosti samonametnutih ograničenja. Onemogućavaju se odluke, koje se ne mogu izbjeći u stvarnosti, nema se hrabrosti da se primi strava na sebe.

U zaključku, analiza patološke anksioznosti objelodanila je sljedeće principe:

1. Egzistencijalna strava ima ontološki karakter i ne može se ukloniti ali se mora primiti u hrabrost bivstvovanja
2. Patološka anksioznost je posljedica neuspjeha da se primi strava na sebe
3. Patološka anksioznost dovodi do samopotvrđivanja na ograničenoj i nerealnoj osnovi
4. Patološka anksioznost u odnosu na stravu stvara nerealističnu sigurnost
5. Jednom ustanovljena, patološka anksioznost predstavlja objekt za medicinsko liječenje. Egzistencijalna strava je objekt za svećeničku pomoć.⁸⁷

⁸⁷ Paul Tillich, nav.dj., str.53

6. ZAKLJUČAK

Kod Heideggera je tjeskoba znak slobodnosti za najvlastitije Moći-bití. Mogućnosti pravosti i nepravosti postojanja očituju se upravo u osjećaju tjeskobe. Tubitak je uvijek već „više od sebe“ – on je bitak-ispred-sebe. Mi smo uvijek usmjereni na budućnost, uvijek tražimo neki smisao svog života, pokušavamo odrediti u kojem smjeru bi naš život trebao íći. Tjeskoba zebe pred ništavilom svijeta, kaže Heidegger, to znači da zebemo pred ništavnim mogućnostima. No Heidegger kaže da nam osjećaj tjeskobe daje mogućnost postati slobodnima za prave mogućnosti.

Kierkegaard tjeskobu zove „vrtoglavicom slobode“ – to je neugodan osjećaj koji se javlja kod čovjeka kada shvati da je potpuno sam na svom životnom putu, koji je njegov i samo njegov. U tome se krije tajna ljudske otuđenosti i osjećaja nemoći, nemira u slobodi, kako ga naziva Kierkegaard. Kada razmišljamo o budućnosti, nismo sigurni donosimo li ispravne odluke, postupamo li pravilno. Kierkegaard rješenje vidi u prepuštanju Bogu – u tom slučaju nismo prepušteni sami sebi, napušteni, u tjeskobi pred Ništa, već smo usmjereni k transcendenciji.

Sartre vidi izvor tjeskobe u odgovornosti – čovjek je prepušten sam sebi, nema determinizma, nema Boga koji je unaprijed isplanirao naš životni put, već smo sami odgovorni za sve odluke koje donesemo u svom životu, a tjeskoba se javlja kada se suočimo s tim odlučivanjem i odgovornošću za naše postupke.

Jaspers izvor tjeskobe vidi u „tragičnom saznanju“ – kada shvatimo naš ljudski položaj, da smo stalno u situacijama, preko kojih ne možemo prijeći. U graničnim situacijama postajemo svjesni svog položaja na ovome svijetu u potpunosti. Možemo zatvoriti oči pred njima i izbjegavati ih, ali one će nas uvijek doći. Jaspers kaže da zaboravljamo da smo prepušteni slučaju i da moramo umrijeti, ali to tragično saznanje, gubljenje čvrstih oslonaca u životu, jednom kada do njega dođe, je izvor tjeskobe, a zatim filozofije i vjere. Kada shvatimo da smo slobodni, gledajući u duboki ponor Ništa, tu nam se javlja nešto iz čega nam govori istinsko biće. Dakle, za Jaspersa je, kao i za Heideggera tjeskoba izvor mogućnosti za autentično, pravo postojanje.

Tillich kao izvor tjeskobe (strave) vidi također Ništa, koje u nama izaziva osjećaj bespomoćnosti. Čovjek se trudi pretvoriti stravu u strah, jer se protiv straha može boriti, ali brzo shvaća da je to nemoguće, jer je prijetnju nebistva nemoguće otkloniti – ona pripada samoj našoj egzistenciji. Strava se javlja kada se suočavamo sa smrću, sudbinom, osudom

(krivicom) i besmisлом. Za razliku od Sartrea, Tillich kaže da je čovjek ograničena sloboda, a kao i Jaspers, kaže da je strah od besmisla najveći kada se ruše tvorevine i potrebne su nam nove. Na tragu Heideggera, kaže da se očajanje ne javlja uvijek, ali onda kada se javi, određuje tumačenje egzistencije u cjelini.

Heidegger kaže da je prava tjeskoba rijetka – ne pitamo se svaki dan o smislu života i svojoj smrti, ali kada to činimo, omogućujemo sami sebi dokučivanje svoje egzistencije u jednom izvornom smislu. To pokazuje da je pojam tjeskobe jedan od ključnih pojmova za razumijevanje tubitka, kao i to da je to uglavnom negativan osjećaj s kojim se suočavamo, ali ima pozitivno određenje. Pozitivno, jer nam otvara mogućnosti za izvorno, pravo Moći-bitu. Tjeskoba nam pokazuje put kojim trebamo ići ali i to da jesmo na putu, u egzistenciji.

Svi autori se uglavnom slažu u tome da se osjećaj tjeskobe razlikuje od osjećaja straha, jer strah za izvor uvijek ima neki objekt, dok je izvor osjećaja tjeskobe Ništa. Put prema analizi tog pojma otvorio je Søren Kierkegaard, a po mom mišljenju, Martin Heidegger je podignuo značenje tog pojma na sasvim novu razinu, u čemu ga slijede Sartre i Tillich. Autori se razlikuju samo po pitanju rješenja za taj neugodan osjećaj – Jaspers, Kierkegaard i Tillich rješenje vide u okrenutosti k Bogu, dok Heidegger i Sartre nemaju tu teološku orijentaciju. Sartre rješenje vidi u potpunom preuzimanju odgovornosti za vlastite postupke i u shvaćanju toga da smo slobodni, da smo sloboda, a Heidegger tjeskobu vidi kao horizont najvlastitijeg Moći-bitu. Tjeskoba je pozitivna i uz njenu pomoć, uvijek držimo svoj pogled na horizontu svoje autentične egzistencije, ne zatvaramo oči pred tjeskobom, smrti i Ništa. Samo na taj način možemo biti otvoreni za pravu egzistenciju.

7. POPIS LITERATURE

Batovanja, Vesna, *Martin Heidegger; Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*, Naklada Breza, Zagreb, 2007.

Bofre, Žan (Jean Beaufret), *Uvod u filozofije egzistencije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1977.

Bošnjak, Branko, *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline*, knjiga 3., Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1993.

Heidegger, Martin, *Doba slike svijeta*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969.

Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naklada Naprijed, Zagreb, 1985.

Heidegger, Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naklada Naprijed, Zagreb, 1996.

Heidegger, Martin, *Uvođenje u metafiziku*, AGM, Zagreb, 2012.

Jaspers Karl, *Filozofija egzistencije i Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd, 1967.

Kierkegaard, Søren, *Dnevnik zavodnika*, Mladost, Zagreb, 1956.

Kierkegaard, Søren, *Bolest na smrt*, Mladost, Beograd, 1980.

Kierkegaard, Søren, *Strah i drhtanje: Dijalektička lirika Johannaesa de Silentija*, Verbum, Split, 2000.

Pejović, Danilo, *Suvremena filozofija zapada*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.

Poeggeler, Otto, *Heidegger u svom vremenu*, Biblioteka Diskursi, Sarajevo, 2005.

Sartre, Jean Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, Biblioteka Logos, Sarajevo, 1964.

Sartre, Jean Paul, *Bitak i ništa: ogleđ iz fenomenološke ontologije, sv. 1*, Demetra, Zagreb, 2006.

Sutlić, Vanja, *Kako čitati Heideggera: uvod u problematsku razinu „Sein und Zeit“-a i okolnih spisa*, August Cesarec, Zagreb, 1989.

Tillich, Paul, *Hrabrost bivstvovanja*, Književna zajednica Novog Sada, 1988.