

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Александар Ј. Шевић

**ЕМОЦИОНАЛНОСТ  
И ДРУШТВЕНО БИЋЕ ЧОВЕКА КОД  
КЈЕРКЕГОРА И МЕРЛО-ПОНТИЈА**

докторска дисертација

Београд, 2014

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Aleksandar J. Šević

**EMOTIONALITY  
AND SOCIAL BEING OF MAN  
IN THE WORK OF  
KIERKEGAARD AND MERLEAU-PONTY**

Doctoral dissertation

Belgrade, 2014

*Подаци о ментору и члановима комисије*

**Ментор**

Др Миланко Говедарица, ванредни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

**Чланови комисије**

Др Душанка Лазаревић, редовни професор, Универзитет у Београду, Факултет спорта и физичког васпитања

Др Иван Вуковић, доцент, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

**Датум одбране**

## Захвале

Дугачак је списак, а можда није ни коначан, оних којима аутор ове дисертације дугује захвалност, због својеврсних утицаја, који су, на овај ли на онај начин, омогућили његову израду. Пре свега, захваљујем се својим родитељима, од којих сам о браку учио током више деценија њиховог заједничког живота. Захвалност, такође, осећам према мојим синовима, од којих учим како се млади данас боре за прави, истински живот на начин телесне егзистенције, у „мрачним временима“ ломова, у времену психолошке, друштвене, економске, политичке, културолошке, вредносне и духовне транзиције. Дужну захвалност осећам према свим пријатељима и благонаклоним особама, које нису заборавиле на исконску бивствену важност света живота. Захвалност осећам према свим колегама и колегиницама, саборцима у основној школи у којој сам запослен као психолог стручни сарадник, са којим солидарно радим на васпитавању и образовању деце и адолесцената у складу са страсним односом према животу и у складу са бивствовањем на начин телесне егзистенције као коегзистенције. Веома велику захвалност осећам према ученицима који нас, још увек, могу поучити о бивствовању на начин емоционално и идејно аутентичне егзистенције. Свом ментору проф. др Миланку Говедарици, захвалан сам, пре свега, због тога што се прихватио менторства у изради ове дисертације, у којој се настоји да се афирмише приступ људском постојању на начин телесно-емоционалне егзистенције као коегзистенције у једном путеном свету, што је у оштрој супротности са преовладавајућим савременим агресивним наметањем једног вештачког света симулација и симулакрума, једног света виртуелне реалности. Члановима комисије проф. др Душанки Лазаревић, и доц. Др Ивану Вуковићу захвалан сам, пре свега, из разлога што су прихватили да буду део тима који се бави савременим темама на не конформистички начин. Дубоку захвалност осећам и према покојном проф. др Петру Опалићу, мом првом ментору на изради ове дисертације, чија је неочекивана и прерана смрт прекинула нашу интензивну и плодну сарадњу на њеној реализацији. На својствен начин, захвалан сам и својим опонентима, јер без њих аутор овог рада се не би осведочио у реалност и ваљаност својих ставова, а

результат конфронтирања, када су у питању теме којима се аутор бави у свом раду, најчешће је онакав како га је Ниче изразио: „Оно што ме не уби, то ме оснажи.“ Стожерној особи свог живота, својој супрузи Верици, аутор овог рада дугује захвалност јер је од ње научио како да Кјеркегоровски страсну, али усамљену егзистенцију трансформише у Мерло-Понтијевску егзистенцију, која телепатски комуницира са светом у свим регистрима: телесно-емоционалном, перцептивно-интуитивном и разумско-умно-егзистенцијалном, на начин егзистенције као коегзистенције.

# Емоционалност и социјално биће човека код Кјеркегора и Мерло-Понтија

## Резиме

Живот и дело Серена Кјеркегора и Мориса Мерло-Понтија обележавају стожерне тачке, исходишта и зрелог доба, двовековног напора људског бића, да се од почетка 19-ог века, од доба успона модернизма, супротстави безличној сили есенције, контингентном, отвореном, али и рањивом егзистенцијом. У раду настојимо да прикажемо да усредсређеност на егзистенцију доводи до тога да се као језгро човековог бића појављују, на онтолошко-метафизички начин, задобијене, осветљене и схваћене емоције, и везе са собом, другима и трансценденцијом. Изворно лични духовни Кјеркегоров приступ, води га открићу и начинима превазилажења заборав бића у естетици, чистом, чињеничном, историјском, као и конструктивистичком спекулативном духу. Тај пут води га ка указивању на бивствени карактер страсти и патоса, а затим, стрепње, очајања, вере, љубави и среће, али и ироније и хумора, као и досаде, туге, бола сете...у оквиру различитих модуса егзистенције: естетичком, етичком и религиозном. Као централну друштвену институцију он открива брак и породицу, као места јединственог преплетања и прожимања сва три модуса егзистенције. Мерло-Понти, за разлику од Кјеркегоровог приступа егзистенцији на духовни начин, „одозго,“ егзистенцији враћа, поред заборављеног бића, и заборављено тело, па јој прилази „одоздо,“ из перспективе изворне перцепције. Он показује, крећући се, непрестано, између Сциле фактографског емпиризма, и Харибде конструктивистичког интелектуализма, да су првобитна, пререфлексивна, искуства човека-као-телесног-бића-у-свету-у-сталном-настајању, она која га бивствено осуђују на смисао, један неразмрсив сплет емоционално-перцептивног односа са другима, на начин који се испољава као телепатија, видовирост и изворна коегзистенција. Разматрајући питања смисла друштвеног бића Мерло-Понти указује на важност изворних марксистичких идеја, посебно, оних, отуђења и разотуђења, а у темама везаним, како за човеково друштвено-историјско биће, тако и за телесност, живот и природу,

склон је изворној Фројдовој теорији либида, и психоанализи у целини, које тумачи на својствен егзистенцијалистички и онтолошки начин. Оба аутора показују се, сваки на свој начин, незаобилазним у третирању савремених питања у оквиру развојене психологије, педагогије, политике, културе...Коначно, желели смо овим радом да покажемо, са једне стране, да се питања емоционалности и друштвеног бића човека, како их схватају Кјеркегор и Мерло-Понти, могу сагледати као аспекти једног гледишта које их оба узима у обзир у бивственом и суштинском смислу, а са друге стране, намера нам је била да укажемо на то да су оба аутора којима се бавимо у овом раду изванредно значајни у разумевању нашег савременог живота и доба у целини, и да су, у том смислу, и те како, наши савременици.

*Кључне речи:* Кјеркегор, Мерло-Понти, емоције, егзистенција, естетика, етика, религиозност, тело, перцепција, коегзистенција.

*Научна област:* Филозофија

*Ужа научна област:* Филозофија егзистенције

УДК број: 111.32

# Emotionality and Social Being of Man in the Works of Kierkegaard and Merleau-Ponty

## Resume

The life and works of Søren Kierkegaard and Maurice Merleau-Ponty mark the landmarks, originations and maturity of the two-hundred-year effort of human beings, since the beginning of the 19<sup>th</sup> century – rise of Modernism, to confront their contingent, open, but also vulnerable existence with the impersonal power of essence. In this thesis, I endeavor to show that focusing on existence leads to the fact that the acquired, enlightened and comprehended emotions, as well as links with ourselves, others and transcendence appear to be the core of human beings in an ontological-metaphysical way. Originally personal, Kierkegaard's spiritual approach leads him to the discovery and the ways of overcoming the oblivion of Being in esthetics, as a clear, factual, historical and constructively speculative spirit. This direction leads him to point out to the essential character of not only passion and pathos, trembling, despair, faith and love, but also irony, humour, boredom, sadness, pain and sorrow... all in the different modes of existence: esthetical, ethical and religious. As the central social institution, Kierkegaard discovers marriage and family as the places where all three modes of existence are uniquely intertwined and permeated. In contrast to Kierkegaard's approach to existence in a spiritual way – from 'above', Merleau-Ponty brings back to existence not only its forgotten Being, but also its forgotten body, approaching it from 'below' – from the perspective of its original perception. He demonstrates, moving incessantly between the Scylla of factual empiricism and the Charybdis of constructive intellectualism, that the original pre-reflexive experiences of man-as-corporeal-being-in-the-ever-developing-world are those which essentially compel him to look for the meaning, an inextricable splice of emotionally-perceptual relationship with others, in a way that manifests itself as telepathy, clairvoyance and primordial co-existence. Discussing the issues of the meaning of social being, Merleau-Ponty indicates the importance of the original Marxist ideas, especially those of alienation and dis-alienation. However, in the themes related to



man's social-historical being, his corporeality, life and nature, he is inclined to accept Freud's original theory of libido and psychoanalysis in general, which he interprets in his own existentialistic and ontological way. Both authors, in their own way, have proved to be unavoidable in addressing modern issues within developmental psychology, pedagogy, politics and culture. Finally, I have aimed to show in this thesis, on the one hand, that the questions of emotionality and the social being of man, as they are defined by Kierkegaard and Merleau-Ponty, can be perceived as aspects of one common viewpoint which take them both into consideration in the substantial and essential respect. On the other hand, our intention has been to point out the fact that both authors, whom we deal with in this study, are extremely significant in understanding our modern life and our era as a whole, and that they are, in this respect, very much our contemporaries.

*Key words:* Kierkegaard, Merleau-Ponty, emotions, existence, esthetics, ethics, religiousness, body, perception, co-existence.

*Scientific field of study:* Philosophy

*Field of academic expertise:* Existential philosophy

UDK number: 111.32

## САДРЖАЈ

	Страна
Резиме - - - - -	vi
Resume - - - - -	viii
1. Предмет и проблем истраживања - - - - -	1
2. Циљ и значај истраживања - - - - -	3
3. Различити приступи разумевању емоција - - - - -	10
3.1. Психолошко разумевање емоција - - - - -	10
3.2. Социолошко разумевање емоција - - - - -	13
3.3. Разумевање емоција из антрополошке и теолошке перспективе - - - - -	16
3.4. Разумевање емоција из филозофске перспективе - - - - -	17
4. Особеност егзистенцијалистичког становишта у схватању емоција - - -	20
4.1. Теоријски и социјално-историјски контекст настанка егзистенцијализма - - - - -	21
4.2. Претходници савременог егзистенцијализма - - - - -	25
5. Кјеркегорово разумевање емоционалности и социјалног бића човека - -	26
5.1. Кјеркегорово схватање егзистенције - - - - -	28
5.2. Стадијуми у развоју егзистенције - - - - -	28
5.3. Емоционалност и социјално биће човека на различитим стадијумима развоја егзистенције- - - - -	29
5.3.1. Емоционалност и социјално биће човека на естетичком стадијуму погледа на свет - - - - -	29
5.3.1.1. Прва љубав - романтична љубав - - - - -	46
5.3.1.2. Питање вереништва и емоционалности - - - - -	54
5.3.2. Емоционалност и социјално биће човека на етичком стадијуму погледа на свет - - - - -	58
5.3.2.1. Емоционалност у браку - - - - -	58

	Страна
5.3.2.2. Емоционалност у породици. Емоционалност у односу родитеља и деце - - - - -	79
5.3.2.3. Питање пријатељства и емоционалности - - - - -	80
5.3.2.4. Рад као позив и емоционалност - - - - -	82
5.3.2.5. Однос естетичког и етичког стадијума развоја личности са становишта разумевања емоционалности и социјалног бића човека - - - - -	86
5.3.3. Емоционалност и социјално биће човека на религиозном стадијуму погледа на свет - - - - -	121
5.3.3.1. Духовна личност и емоционалност - - - - -	122
5.3.3.2. Питање монаштва и мистике у односу на проблем емоционалности у социјалнон контексту - - - - -	122
5.3.3.3. Питање емоционалности у заједници духовних личности - - - - -	126
5.3.4. Однос естетичког, етичког и религиозног стадијума развоја личности са становишта разумевања емоционалности и социјалног бића човека - - - - -	139
5.4. Емоционалност, социјално биће човека и Кјеркегорова критика духа времена - - - - -	146
5.5. Однос емоционалности и погледа на свет - - - - -	160
5.6. Разумевање односа емоционалности и педагогије - - - - -	163
5.7. Иронија и социјално биће човека - - - - -	165
5.8. Хумор и социјално биће човека - - - - -	178
5.9. Стрепња и социјално биће човека - - - - -	214
5.10. Очајање и социјално биће човека - - - - -	233
5.11. Вера и социјално биће човека - - - - -	248
5.12. Љубав и социјално биће човека - - - - -	257
5.13. Срећа и социјално биће човека - - - - -	278
6. Мерло-Понтијево разумевање емоционалности и социјалног бића човека - - - - -	285

	Страна
6.1. Увод у разумевање емоционалности и социјалног бића човека у мисли Мерло-Понтија -----	287
6.2. Претходници Мерло-Понтија -----	295
6.3. Разумевање егзистенције код Мерло-Понтија -----	297
6.4. Егзистенција схваћена као коегзистенција -----	303
6.5. Емоционалност као егзистенцијалија -----	305
6.5.1. Емоционалност и човек као телесно биће -----	308
6.5.2. Разумевање односа емоционалности и човека схваћеног као ангажована егзистенција -----	359
6.6. Разумевање односа емоционалности и социјалног бића човека у контексту питања њихове везе са психологијом и педагогијом -----	390
6.7. Питање односа емоционалности човека који се испољава као егзистенција и трансценденција -----	457
6.8. Егзистенција, емоционалност и и култура -----	485
6.9. Схватање егзистенције, емоционалности и социјалног бића човека из перспективе онтологије дивљег бића -----	505
7. Завршна разматрања -----	535
7.1. Сличности и разлике у схватању емоционалности и социјалног бића човека код Кјеркегора и Мерло-Понтија -----	535
7.2. Допринос Кјеркегора и Мерло-Понтија у разумевању емоционалности и социјалног бића савременог човека -----	538
7.3. Завршно разматрање о Кјеркегору и Мерло-Понтију -----	602
Литература -----	607
Биографија аутора -----	628

## 1. Предмет и проблем истраживања

Предмет овог истраживања је осветљавање и експликација човекове суштине кроз разматрање његове емоционалности и његовог социјалног бића. Овај комплекс питања сагледавамо из хоризонта егзистенцијалистичког становишта, и још посебније, онако како на њих можемо одговорити имајући у виду животе и дела два егзистенцијалистичка мислиоца, и то Серена Кјеркегора (Kierkegaard) и Мориса Мерло-Понтија (Merleau-Ponty). Структура феноменолошко - егзистенцијалистичког мишљења ових мислилаца, као и њихов приступ људским проблемима у целини, омогућава нам да покажемо како и на који начин су ови аутори, данас посебно присутни у нашој збиљи, у разумевању човекове актуелне друштвено - историјске и егзистенцијалне ситуације. Приступ предмету, у ствари и не може бити посве директан, већ се мора сагледати наслеђе које имамо у разматрању и решавању питања односа људског и нељудског, персоналног и социјалног, когнитивног и емоционалног, рационалног и ирационалног, коначног и бесконачног, условљеног и безусловног... Заступајући становиште да сваком треба омогућити да се изјасни по тим питањима ми постављеним проблемима приступамо дескриптивно - феноменолошки, али и историјско - дијалектички и критички. Коначно питање које желимо да расветлимо је критичко у широком смислу речи: како је могућа емоционалност човека, сагледана у односу на човеково социјално биће, или другачије речено: какво мора бити друштво да би дало услове могућности реализације човека као егзистенције која је у исто време коегзистенција, односно, реализације човека као друштвеног бића, у егзистенцијалистичком и онтолошком смислу. Кјеркегор и Мерло-Понти, свако на свој, али обојица на прегнантан начин, омогућавају нам да схватимо сами себе на изворан и аутентичан начин, у садашњем свету у којем опасно прети заборав бића, тела, емоционалности, па чак и саме друштвености. Персонално и друштвено биће, тело и емоционално-вредносна кохезија се губе у сцијентистичком функционализму апстрактних и емоционално празних каузалних ланаца и фрагментизованих догађаја, при чему технички разум, без ума (и дијалектике) и егзистенције (и феноменолошког проницања и херменеутичког разумевања), не даје потребне услове могућности за конституисање и самоконституисање човека и друштва као двају полова једног у бити истоветног онтолошког тела.

Кјеркегор и Мерло-Понти указују на те услове који омогућавају да се не подлегне тој атмосфери цивилизације морбидног страха и очајања, упућујући на схватање суштине људске емоционалности и емоција као што су стрепња, брига, љубав, срећа, озбиљност, кривица, патња смисао..., а тиме указујући и на услове могућности да биће човека не подлегне и пропадне у општем релативизму и нихилизму, на персоналном, социјалном и онтолошком плану.

Проблем емоционалности и друштвеног бића човека постао је загонетан посебно од времена савремене самоупитности човека о својој бити и свом положају у односу на друштво, као и у односу на целину свега постојећег. Визуру схватања односа појединачног (човека), посебног (конкретне групе) и општег (друштва уопште), при чему је пут схватања ишао од општег ка појединачном, којим се одликовао есенцијализам, заменила је перспектива схватања односа између човека, друштва и света која полази од универзалности структура појединачног, контингентног, појединца, при чему те структуре у својој сржи садрже емоционалност као своју егзистенцијалну бит. То је омогућило да се однос човек - друштво постави на изворнији начин, као што то чине, на свој начин Кјеркегор и Мерло-Понти.

## 2. Циљ и значај истраживања

Циљ истраживања је да се дође до одговора на критичко питање: како је могућа емоционалност човека као битно друштвеног бића. То нас води трагом постављања питања шта је то емоционалност, која је њена структура, њени појавни облици, њен однос према когнитивној свести, да ли је проактивна или само реактивна, какав је њен однос према физичкој, органској, психичкој, социјалној и духовној стварности и људској субјективности и друштвености. Како су на та и друга слична питања одговарали људи у различитим епохама и културама и научници и филозофи у својим теоријама и системима, приступ је такав да се кроз критичко суочавање различитих погледа на биће човека и друштвено биће, покаже да је егзистенцијалистичко становиште у односу на те проблеме суштински супериорније од других. Циљ је коначно да се покаже да Кјеркегор и Мерло-Понти могу на убедљив начин да укажу на то који су услови могућности егзистенције (у широком смислу речи) људи као битно емоционалних и друштвених бића.

Значај теме коју истражујемо можемо посматрати у теоријском, социјалном и историјском контексту.

Теоријски је значајна промена перспективе гледања на питања емоционалности и социјално биће човека са есенцијалистичке (у свим варијантама: емпиристичким, догматско рационалистичким, па и идеалистичко спекулативним) на егзистенцијалистичку. Та промена доводи до тога да емоционалност човека као контингентног бића долази у први план. Тако је емоционалност у жижи интересовања свих егзистенцијалиста од Кјеркегора до Мерло-Понтија, а и оних аутора који их следе. Самом променом фокуса истраживања егзистенцијалисти су се суочили са питањем новог начина тематизовања и проблематизовања односа индивидуалне особе и друштва. Одговор на питање о социјалном бићу човека захтевао је промишљање фундаменталних категорија на нов, егзистенцијалистички начин. Тако су се у центру пажње егзистенцијалиста нашли појмови, прецизније егзистенцијалије као што су: телесност, временитост, коегзистенција, фактицитет, трансцендентност..., и све оне помажу у разумевању емоционалног и социјалног бића човека.

Социјални значај егзистенцијалистичког схватања емоционалности и бића човека је у томе што се однос између човека и друштва не посматра као однос два независна ентитета, већ као однос узајамне конституције: друштво конституише биће човека, а човек конституише биће друштва. Однос се не посматра безлично - функционално, већ квалитативно и онтолошки аутентично - са становишта егзистенције као бића-у-свету. На свим нивоима социјума од дијадних односа до великих - формалних и неформалних - друштвених група, сагледавају се услови могућности живота у заједницама, а не у безличним колективима. Сматрамо да се разматрањем потенцијала Кјеркегорове и Мерло-Понтијеве мисли може дати богатији онтолошки и етички садржај емоционалности и друштвеном бићу човека, него што то чине садашњи аутори који се претежно феноменолошки баве питањем социологије емоција.

Историјски значај егзистенцијалистичког схватања емоционалности и социјалног бића човека огледа се у могућности да боље разумемо наш сопствени положај човека у савременим историјским условима. У 19. веку егзистенцијализам је био реакција, револт и отрежњење у односу на тоталитарне претензије, пре свега на плану теорије ( идеалистички панлогизам, или, са друге стране, антиметафизички позитивизам), али и на ауторитарне односе у практичном друштвеном животу. 20. век карактеришу тоталитарне претензије и на теоријском и на практичном плану, често у виду једног чистог и празног релативизма и нихилизма. У тим условима егзистенцијализам 20. века даје средства и начине осветљавања човекове егзистенције, која је утемељена и онтолошки и деонтолошко - етички - у бићу заједнице. Тако нам егзистенцијализам омогућава да се одредимо у садашњој ситуацији у свету, пре свега, у односу на пост-модернистичку перспективу разумевања човека, друштва, њиховог међусобног односа, као и људске емоционалности.

Каква је ситуација савременог човека у свету? Како егзистенцијализам разумева човекову ситуацију у свету? Егзистенцијалисти у том смислу пре свега одређују шта је то ситуација, људска ситуација. Поимање људске ситуације захтева аналитику егзистенције као бића-у-свету. То, међутим, захтева и одговоре на питања о томе шта је свет, стварност, истина, биће. Постојање света као домена јавног живота постало је проблематично. Хабермас (Habermas) је показао да се почетком друге половине 20-ог века могло говорити, у најбољем случају, само о квази-јавном мњењу и јавности. Након најновије



електронске револуције у техници и технологији, експанзије електронских медија, интернета, портабл мултифункционалних инструмената, појаве „друштвених“ робота, као и формирања такозване виртуелне реалности, губе се услови за могућност класичних начина свих оних априорија (простора, времена, система категорија разума, као и идеја, на пример идеје слободе), који су нам омогућавали неки смисаон начин схватања људског начина бивствовања. Суштину те ситуације осветљавали су у 20-ом веку сви егзистенцијалисти, а у најновије, савремено, пост-модернистичко време и многи који деле егзистенцијалистичку забринутост за судбину садашњег и будућег човека (и човечанства). Заинтересованост за егзистенцијалистичка и за егзистенцијалистички блиска сагледавања битних актуелних токова у свету присутна је нарочито у деловима света у којима се одвија такозвана транзиција.

Схватити транзицију као прелаз, као кризно међустање између двеју стабилних конфигурација система, је проблематично. Крај модерне епохе и наступање глобалистичке или мондијалистичке епохалне парадигме није обележено само карактеристикама кризе,<sup>1</sup> већ елементима катастрофе.<sup>2</sup> Модерна или чак целокупна традиција класичне метафизике обележена је следом различитих видова мишљења једног, метафизички схваћеног, идентитета, док пост-модернизам и транзиција стоје на становишту раскидања са свим облицима континуитета и фундаменталним схватањем идентитета. Разлика, раскол намећу се као главне одлике за поимање савремене човекове ситуације. Такве прилике стављају човека у једну сасвим нову историјску ситуацију, и интелектуално и емоционално, и теоријски и практички. Од Кантове (Kant) архитектонике духа (уобразиља, разум, ум) остао је позитивистички корумпиран разум у својој огољеној и безличној логичко-математичкој форми и техничко-технолошки колонијализована уобразиља, деформишући доживљај простора и времена у правцу виртуелне стварности, како каже Жан Бодријар (Baudrillard)<sup>3</sup> стварније од оне стварне, уз радикално позитивистичко

---

<sup>1</sup> Вид. : Михалски, К. (пр.); (1987): *О кризи*; Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад

<sup>2</sup> Вид. : Асимов, И. (1981.): *Примицање катастрофе – пропаст које пријете нашем свијету*; Аугуст Цесарец, Загреб; Klein.N. (2008): *Доктрина шока: Успон капитализма катастрофе*; Графички завод Хрватске, Загреб

<sup>3</sup> Вид. : Бодријар, Ж.. (1994): *Прозирност зла- Оглед о крајносним феноменима*; Светови, Нови Сад; Бодријар, Ж.. (2001): *О завођењу*; Октоих, Подгорица

екскомуницирање субјективности, ума, па тиме и идеја душе, света, слободе, смисла... Тако је нестао свет, као идеја или феномен, као и сам човек као субјект, било критичког, дијалектичког или егзистенцијалног ума. Тиме се у новој светлости појављује и само питање људске емоционалности. Схватање људске емоционалности захтева разумевање опозиција коначно-бесконачно, присуство-одсуство, аутентично-неаутентично..., али у савременом свету и у времену доминације информатизованог, дигитализованог разума, нема бесконачног (осим у виду лоше, очајничке, бесконачности), присутног, аутентичног, нема догађаја, све се у суштини намеће као коначно, а у свету коначног царује разлика и неаутентичност-симулација, нема изворне перцепције, интуиције, емоција, друштвених односа. Такву ситуацију су егзистенцијалисти предвидели, на пример Морис Мерло-Понти, кад каже да човек никада не може бити као животиња, већ је или више или ниже од ње. У егзистенцијализму човек је више од животиње, због своје свести о слободи, контингенцији, екстатичној емоционалности, док је свету у којем је стварност редукована на материјалност, душа редукована на мождане процесе, свет сведен на тржиште, а биће на језик, схваћен, понекад, чисто технички, дакле, у таквој ситуацији је човек мање не само од животиње, као дефектни, инвалидирани, обogaљени организам, већ почиње да губи и особине живих бића и понаша се готово као не живи физичко-хемијски системи, који размењују материју и енергију са околином. Као организам човек још може да буде осећајно биће, ма колико да та осећања нису слободна, и више су одлика, не душевног бића, колико физиолошких стања организма, али у ситуацији владавине и примата принципа разлике, дискурзивни приступ стварности, који пориче изворност, аутентичност, субјективност, а самим тим и емотивност, када се и сам језик ставља на место стварности, емоционалност се интелектуализује и без стварног доживљаја испољава у језику. Пошто је ум (у дијалектичком и егзистенцијалном смислу) екскомунициран из пост-модернистичке виртуелне стварности, поставља се, такође, у новом виду, и питање добра и зла у свету. У свету симулација и симулакрума нема, у бити, места за религиозна и етичка питања, а људско постојање своди се на естетичко. То није Кјеркегоров естетички стадијум егзистенције, који је изабран и као такав, ипак, производ чина слободног избора, овде је избор присиљан, он је нужан, а естетичност се односи само на свет постварене робе. Битна емоција савременог, пост-модерног човека је незасита

жеља, али и жеља као и незаситост су произведени, фиктивни, неаутентични, настали као реакција на основну пост-модернистичку емоцију зебње. То је једна такорећи анти егзистенцијалистичка опсесија, готово лудост. То заоштрава и питање душевног здравља и болести. Кант је изнад акултурације и цивилизовања човека видео и процес персонализовања човека. Кјеркегор је као идеал у развоју човека видео истинског хришћанина вере. Мерло-Понти раст човека види у екстази егзистенцијалног сусрета. Бодријар, такође, говори о супротстављању тоталитарности система кроз сингуларности, што је други начин да се изрази егзистенцијални сусрет, у којем се збива догађај света. Обезличавање, осиромашивање и обеземоционализовање садашње човекове ситуације, посебно су уочљиви у присутности такозваног баналног зла, брбљања, оговарања. Мерло-Понти је увидео да живимо у времену када отворена и радикална борба за егзистенцију и умну заједницу људи није могућна, и да та борба мора задобити привидно прагматички карактер.

Ми у овом истраживању настојимо да се та разлика између прагматичности и псеудо-прагматичне савремене егзистенцијалне оријентације у схватање људске емоционалности препозна и одржи у борби за услове могућности настанка, раста и развоја човека, као телесног-бића-у-свету-у-сталном-настајању и његове суштинске емоционалности. То је став који афирмише једну, пре свега, егзистенцијалистички схваћену младост. Егзистенцијалистички схваћена емоционалност даје и кључ за једну егзистенцијалистичку педагогију и разумевање њеног значаја у осветљавању услова могућности и начина постојања и здравог и болесног човека, у савременој ситуацији у свету. Егзистенцијализам настоји да осветли услове могућности да се човек из осећања очајања преобрази и оствари срећу у исконском екстатичном сусрету егзистенција и заснивању истинске заједнице, фундиране на егзистенцијално схваћеним емоцијама, док пост-модернизам човека из стања очајања усмерава у правцу безосећајних односа међу људима (такозвана кул култура). То је већ довело до тога да се усамљеност препознаје као најизраженија невоља човека 21-ог века. Егзистенцијализам пружа алтернативу. Он човека држи будним. Он хоће „немогуће“. Он учи, како каже М. Мерло-Понти, да волимо време и свет у којем живимо.

Коначни значај овог истраживања видимо у томе што оно треба да покаже да је разматрање емоционалности и друштвеног бића човека , какво

предузимају Кјеркегор и Мерло-Понти, услов могућности за онтолошко и етичко утемељење разматраних питања (теоријски), као и услов могућности опстанка и развоја човека као бића-у-свету-у-сталном-настајању (практично). Другим речима, првенствени значај овог истраживања би био у томе да укаже на ненадоместиву вредност егзистенцијалистичког схватања емоционалности (код Кјеркегора и Мерло-Понтија) као услова могућности развоја истинског социјалног бића човека у савременим друштвено-историјским приликама. Желимо да у овом раду истакнемо да познавање егзистенцијалистичког схватања емоционалности и друштвеног бића човека представља, чак, један од битних услова могућности опстанка човека у данашњем свету.

Бавити се „теоријски” егзистенцијалистичким темама и проблемима, као и разматрати сва постављена питања (као што су у овом раду: емоционалност, човек, друштвено биће) са егзистенцијалистичког становишта, а не живети у складу и сагласности са њим значило би, казано Кјеркегоровим речима, саблазан, или казано речником егзистенцијалистичких мислилаца 20-ог и с почетка 21.-ог века неаутентичну, привидну егзистенцију. У традицији есенцијалистичке, метафизичке мисли идеал истинитог сазнања подразумевао је елиминисање сваког вида личног искуства, док су, напротив, код егзистенцијалистичког приступа само мишљење и истина неодвојиви од личног искуства. Теоријско у егзистенцијализму живи од практичног, личног, храни се њиме, они су међусобно испреплетени, нераздвојиви. Тако је Кјеркегоров филозофски опус нераскидиво повезан са судбином његових односа са значајним особама из његовог живота, првенствено његовим искуством са Регином Олсен (Olsen), али такође и са његовим оцем, а на ширем друштвено-историјском плану са искуством ефеката двају значајних друштвених револуција, оних из 1830. и 1848. године, као што је у случају Мерло-Понтија важан био доживљај и искуство окупације и отпора у 2-ом светском рату, као и однос са савременицима, пре свега са Сартром (Sartre), а такође и врло битан однос који је имао са својом мајком. У складу са тим и аутор овог рада може рећи да свој интерес за егзистенцијалистичку мисао, својом јавном страном свог друштвеног бића темељи на пракси коју обавља у основној школи где ради као психолог - стручни сарадник. Значај егзистенцијалистичког приступа у решавању проблема у раду са ученицима, родитељима и наставницима заострио се и све више се заострава последњих година. Са једне стране

адолесцентна криза преклапа се са вишегодишњом социјалном кризом друштва у транзицији, као и са општом светском кризом хуманистичком, социјалном, еколошком, вредносном... Оно што још више брине је, не само све продубљенија криза идентитета адолесцената, него и све присутнија појава, могли би смо рећи феномена „Петар Пана“, односно тенденције бесконачног продужавања детињства и губљење хоризонта адолесцентног егзистенцијалистичко-дијалектичког захватања питања о стварности, могућности, субјективности, емоционалности, друштвености... Питање инклузије у области образовања, које је управо актуелно у нашој друштвеној стварности, отвара многа питања, која сматрамо могу бити, на задовољавајући начин, решена, само имајући у виду егзистенцијалистичко схватање емоционалности и схватање човека као аутентичног и социјалног бића. Ово, пре свега, имамо у виду када је у питању васпитно-образовни процес у основним школама, у условима изузетно деликатног прелаза ( транзиције) из периода детињства у период адолесценције. Утолико, сасвим уопштено карактеризујући, можемо унапред рећи да Кјеркегоров живот и дело могу користити и за осветљавање услова могућности субјективитета или егзистенције, а Мерло-Понтијево животно искуство и мисао могу послужити за разјашњење услова могућности егзистенције као коегзистенције, другим речима за разумевање основних тема двеју фаза адолесцентног периода развоја човека.

Она друга, не тако јавна – „професионална“ страна живота и друштвеног бића аутора овог рада неће бити наметљиво експлицирана, али она ће се индиректно испољавати, као основни тон, штимунг, расположење у Кјеркегоровом смислу, или као однос видљивог према невидљивом у Мерло-Понтијевом смислу.

### 3. Различити приступи разумевању емоција

Имајући у виду задатак да се покаже предност егзистенцијалистичког приступа у разумевању човека, емоционалности и човековог социјалног бића, претходно ћемо назначити и другачија становишта и одредити њихов домашај, вредности, али и ограничења у разматрању наведених питања и проблема. Тек након тога биће обезбеђен и оправдан пут који осигурава услове могућности разумевања егзистенцијалистичког приступа питањима којима се у овом раду бавимо. Укратко ћемо, у вези са тиме, дати преглед онога што о томе говоре психологија, антропологија, филозофија, теологија и социологија.

#### 3.1. Психолошко разумевање емоција

У целини узевши психологија емоција је област којој се посвећује, сасвим сигурно, недовољна пажња. Још пре петнаестак година на одељењу за психологију један професор је време посвећено предавањима из области когнитивне, конативне и емоционалне психологије, одредио да буде у односу 70:20:10%, респективно. У последње време интерес за ову тему је куди-камо порастао. Као и у свакој науци и у овом случају постоји несагласност око тога шта значе основни термини, па је тако и случај и са осећањима или емоцијама. Како каже Зоран Миливојевић : " За једне је осећање само посебна врста свести о сопственом стању, односно посебни доживљај. За друге је емоција само оно што се може објективисати и што се може мерити, а то је посебна врста понашања. Трећи у својим лабораторијама траже емоције у неуролошким и биохемијским процесима." <sup>4</sup> Постоје, исто тако, различите типологије теорија емоција, а најприсутније у литератури<sup>5</sup> су оне које разматрају следеће типове теорија: 1. Физиолошке теорије емоција, 2. Когнитивне теорије емоција, 3, Психоаналитичка теорија емоција и 4. Феноменолошке теорије емоција. Све ове теорије говоре о неким, парцијалним аспектима, који су важни за разумевање емоција, али ни једна не захвата емоционалност као особени начин људског

---

<sup>4</sup> Зоран Миливојевић (1993: 7): Емоције; Прометеј, Нови Сад

<sup>5</sup> Вид. : Огњеновић, П. и Шкорц, Б. (2005): Наше намере и осећања: Увод у психологију мотивације и емоција; Гутембергова галаксија, Београд

егзистирања, односно, бивствовања у свету. Тако на пример у књизи Зорана Миливојевића: *Емоције - психотерапија и разумевање емоција*, већ прва реченица у Уводу гласи: " Осећајност, емоционалност или афективност је посебна димензија људске егзистенције која је донедавно пркосила задовољавајућој научној и стручној концептуализацији." <sup>6</sup> После ове реченице следи разрађена и значајна научна анализа проблема емоционалности и низ упутстава за коришћење експлицираних увида у стручној, пре свега, психотерапијској пракси, али остајемо, изненађујуће (да ли?) ускраћени за теоријско разјашњење значење коришћене синтагме: " ...посебна димензија људске егзистенције...", као и за анализу свих употребљених термина и њихових међусобних односа. Остаје нерасветљено, као прво, и најважније, шта је егзистенција. Егзистенција није појам чије значење се расветљава у оквиру било које науке, па било то, рецимо, и психологија. Домет наведене ( у научним оквирима узорне) монографије састоји се, сматрамо, у значајном доприносу „научној и стручној концептуализацији“ питања „људске“ емоционалности, али ту недостаје неко уверљиво, чак, било какво, повезивање са појмом „људске егзистенције“. Овде егзистенцију можемо схватити само у једном најопштијем смислу човека као живог бића, којим се на одговарајући начин може бавити нека наука, или који је доступан разумевању на основу интердисциплинарног приступа више наука ( психологије, социологије, етнологије...). Ту долази на видело да то није егзистенција у смислу егзистенцијалистичког начина коришћења термина егзистенција. Термин егзистенција је тако онај термин који омогућава разграничавање егзистенцијалистичког становишта за разумевање његове бити, са једне стране, и научног становишта са друге, али и класично метафизичког становишта са треће стране.

Метанаучни приступ у психологији установљава да модерне психолошке теорије припадају два парадигмама: Локовској (Locke)-емпиристичкој и Лајбницовској (Leibniz), (или понекад Кантовској)-рационалистичкој. Првој оријентацији припада на пример бихејвиористичка психологија, а другој когнитивистичка психологија. Сматра се да психоанализа у суштини садржи елементе обеју од наведених парадигми. Мерло-Понти је, у својој варијанти прилаза егзистенцијализму, критиковао и емпиризам и

---

<sup>6</sup> Зоран Миливојевић (1993: 7): *Емоције*; Прометеј, Нови Сад

интелектуализам, као и класичну психоанализу. Он је показао да су прва два прилаза у основи погрешна и да не омогућавају ни долажење до основе искуствених феномена, док се психоанализа да егзистенцијалистички, чак онтолошки, кориговати и бити од значаја за разумевање човека као бића-у-свету-у-настајању. У складу са општом критиком психолошких усмерења је и критичко разматрање и указивање на неадекватност њиховог схватања емоција. Као једини пут за егзистенцијалистичко схватање емоција показао се пут који води преко феноменологије и феноменолошке методе.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Од радова психолога о теми емоционалности и друштвености значајни су они психоаналитичара. Вид.: Фројд, С. (1976): *О сексуалној теорији; Тотем и табу*; Матица Српска, Нови Сад; Фројд, С. (2005.): *Антрополошки огледи: Култура-Религија-Уметност*; Просвета, Београд; Клајн, М. (1983.): *Завист и захвалност*; Напријед, Загреб; Клајн, М. (2001.): *Унутрашњи свет дечје психе: Изабрани списи: 1921-1963*; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд; Reich, W. (1982.): *Анализа карактера*; Напријед, Загреб; Reich, W. (1982.):; Reich, W. (1985.): *Сполна револуција*; Напријед, Загреб; Рајх, В. (1988.): *Функција оргазма*, Књижевно издавачка заједница А – Ш Дело, Београд; Кохут, Х.(1990 ): *Анализа себства*; Напријед, Загреб; Вид. такође: Lowen, A. (1965): *Love and Orgasm*; Macmillan Company, New York; Lowen, A. (1983): *Narcissizm: Denial of the true self*; Macmillan publishing company, New York; Ловен, А. (2000): *Задовољство: Креативни приступ животу*; Crystal Press, Београд; Од феноменолошки и егзистенцијалистички оријентисаних психолога вид.: Maslov, A. (1968): *Toward a Psychology of Being*; Van Nostrand Reinhold Company, New York; May, R. (1976) : *The courage to Create*; Bantam Books, USA and Canada; May, R. (1980) : *Психологија и људска двојба*; Напријед, Загреб; Frankl, V. (2009.): *Психотерапија и егзистенцијализам: Смисао и душевно здравље*; Жарко Албуљ, Београд; Вид. такође: Опалић, П (1988): *Егзистенцијалистичка психотерапија*, Завод за уџбенике, Београд; Опалић, П (1999): *Бити или лечити се*, Завод за уџбенике, Београд; Ekman, P. (Ed.); Davidson, R.J. (Ed.)(1994): *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*; Oxford University Press; New York-Oxford; Екман, П. (2011): *Разоткривене емоције: Препознавање израза лица и осећања ради унапређивања комуникације и емотивног живота*, Завод за уџбенике; Београд; Izard, С.Е. (1997): *Human emotions*; Plenum Press, New York; Murray, Е.Ј. (1964.): *Motivation and Emotion*; Prentice-Hall, New Jersey; Супек, Р. (1960.): *Први облици дјечје друштвености*; Завод за издавање уџбеника Народне Републике Србије, Београд; Gross, W. (1990): *Што дете доживљава у мајчиној утроби? Из ординације пренаталног психолога*; Медицинска књига, Београд – Загреб; Зазо, Р. (1980): *Порекло човекове осећајности*; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд; Braten, S. (1998): *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny*; Cambridge University Press (etc.), Cambridge (etc.); Стефановић-Стојановић, Т. (2005.): *Емоционални развој личности*; Филозофски факултет: Просвета, Ниш; Лазаревић, Д, (1998): *Културни развој детета и даровитост*; Зборник ИССН: 1820-1911. бр. 4, стр. 79-86; Лазаревић, Д, (2011): *Глобализација и образовање даровитих*;



### 3.2. Социолошко разумевање емоција

У свом изучавању друштвених група, социологија, заједно са својим граничним дисциплинама: социјалном психологијом, социологијом уметности, религије, културе и т.д. осветљава и емоционалне аспекте структуре, динамику и развој група, односе у њима и између група, ставове, вредности, веровања, идеологије, предрасуде, системе вредности-погледе на свет-филозофије живота, а такође и питања интеракције, комуникације, као и односа приватности и јавности. Ова питања, која су од значаја за разумевање друштвеног аспекта људске емоционалности, и која се укрштају са пољима политике, педагогије, етике, аксиологије и т.д. у жижи су разматрања егзистенцијалистичких мислилаца, па тако је и код Кјеркегора и Мерло-Понтија.

Социолошко схватање емоција има барем троструко поље интересовања:

1. Свакодневни живот и комуникацију између људи; 2. Педагошке импликације разумевања друштвене условљености емоција и 3. Примењивост одговарајућих знања о емоцијама у домену психолошког саветовања, психотерапије и психијатрије. Многи аутори указују на значај различитих аспеката емоционалности у интерперсоналним односима, као што су став разумевања и уздржавања од априорних осуђујућих ставова у разговору са другим особама, затим на важност атмосфере прихватања и емпатичности, уметности слушања и ослушкивања другог, на став отворености према другачијим концептуализацијама личног искуства...

Социологија емоција Колективним емоционалним феноменима бавили су се психолози ( Мек Дугал (McDougall), Фројд (S. Freud), Јунг (C.G. Jung), Ле Бон (Le Bon)<sup>8</sup>...), антрополози ( Леви-Брил (Levy-Bruhl), Фрејзер (Frazer), Малиновски (Malinowski)<sup>9</sup>...), социолози ( Диркем (Durkheim), Вебер (M. Weber)...), филозофи историје (Шпенглер (Spengler), Тојнби (Toynbee)...), а у

---

Зборник ИССН: 1820-1911. бр. 16, стр. 395-404; Gigerenzer, G. ( 2009.): *Снага интуиције: Интелигенција несвеснога*; Алгоритам, Загреб; Pover, M., Dalgleish, T. (1997): *Cognition and Emotion - From Order to Disorder*, Psychology Press, United Kingdom; Од дела антипсихијатара вид.: Laing, R.D. (1977 ): *Подељено ја; Политика доживљаја*; Нолит, Београд; Laing, R.D. (1989): *Јасно и други*; Братство и јединство, Нови Сад;

<sup>8</sup> Бон, Г. ле (1989.): *Психологија гомиле*; Глобус, Загреб

<sup>9</sup> Вид.: Малиновски, Б . (1971): *Магија, наука и религија*; Просвета, Београд

другој половини 20. века развија се социологија емоција као посебна област социолошке теорије и практичних истраживања. Према једном схватању (Герхардс (Gerhards))<sup>10</sup> постоје три водећа теоријска приступа у области социологије емоција. Први од њих је тзв. концепт друштвене структуре, по којем се осећања објашњавају као резултат антиципираних социјалних односа. Други приступ заступају теоретичари који осећања објашњавају као социјалне конструкте, односно манифестације симболичке интеракције. Трећи правац представља феноменолошки приступ.

Социолози емоција траже одговоре на питања да ли се везе и правилности које важе за индивидуалну психодинамику емоција могу применити и на домен социјалне динамике емоција, као што то претпостављају психоанализом инспирисани социолози, да ли у социологији емоција доминирају механизми учења, као што сматрају бихејвиористички оријентисани аутори, или, као што сматрају трећи, социјална ситуација, то јест утицај друштвене моћи и силе, примарно обликује колективна осећања или на њих одлучујући утицај има тзв. атмосфера друштвене заједнице.

Феноменолошки оријентисани социолози емоција нагласак стављају на друштвену интеракцију интенционалних субјеката. Значи овде је у „игри“ смисао одређене друштвене ситуације, односно ситуација се схвата као дискурзивни моменат одређен интенционалном структуром коју чине субјекти те ситуације. У том смислу емоције се посматрају као припадне самој бити људске „природе“. Емоције, сматрају ови социолози емоција, конституишу социјалну реалност. За њих емоције имају оно место и значај у конституцији друштвене стварности, какав за структуралисте имају језик и говор. Емоције представљају ресурсе мотивације друштвеног деловања појединца, оне представљају тзв. „унутрашњу страну“ социјалне интеракције.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Према: Опалић, П (1995): Неке теорије колективно ирационалног нови стари предмет социологије, Социолошки преглед, 1:3-16; Вид. такође: Опалић, П (1994): Types of collective irrational phenomena and possibilities for their study, Социологија, 4:431-442; Опалић, П (1996): Теоријске основе психоаналитичко-феноменолошког схватања колективно ирационалног, Социолошки преглед, 1:65-76

<sup>11</sup> О емоцијама и друштвеном бићу човека са социолошког становишта вид. и следеће: Barbalet, J.M. (1998.): *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*; Cambridge : Cambridge University Press; Denzin, N. K. (1983): *A Note on Emotionality, Self and*

Теоријске, концептуалне темеље за вредновање одређених теоријских становишта, као и за концептуализацију и евалуацију резултата емпиријских истраживања из домена социологије емоција могу се експлицитно из увида и хоризоната Кјеркегорове и Мерло-Понтијеве мисли и њиховог разумевања односа емоционалног и социјалног бића човека.

Егзистенцијалистичко - метафизичка Кјеркегорова анализа емоционалности у разноврсним социјалним структурама, као и метафизика тела

---

*Interaction*; American Journal of Sociology, V. 89, N. 2. pp. 402-409; Kemper, T. D. (1978.): *A social interactional theory of emotions*; John Wiley and Sons, New York...; Kemper, T. D. (1981): *Social Constructionist and Positivist Approaches to Sociology of Emotions*; American Journal of Sociology, V. 87, N. 2., pp. 336- 362; Kemper, T. D. (1986): *How Many Emotions Are There? Wedding the Social and Autonomic Competens*; American Journal of Sociology, V. 93. N. 2. pp.; Tiedens, L.Y. (Ed.) Leach, C.W. (Ed.)(2004.): *The Social Life of Emotions*; Cambridge University Press, Cambridge; Опалић, П (2008): *Психијатријска социологија*, Нолит, Београд; Петровић, Ј.Д. (2007): *Емоционални темељи социјалне компетенције*; Задужбина Андрејевић, Београд; За шири увид у проблеме емоционалности и друштвености вид. такође: Аријес, Ф. (1989.): *Векови детињства*; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд; Кејн, Б. (Пр.)(2011.): *Историја пријатељства*; Слио, Београд; Морен, Е. (1979): *Дух времена: 1. Неуроза*; Београдски издавачко-графички завод, Београд; Морен, Е., у сарадњи са Наум, И. (1979); *Дух времена: 2. Некроза*; Београдски графичко-издавачки завод, Београд; Risman, D. и др. (1965): *Усамљена гомила: Студија о промени америчког карактера*; Нолит, Београд; Roszak, T. (1978.): *Контракултура – разматрање о технолошком друштву и његовој младалачкој опозицији*; Напријед, Загреб; Џекоби, Р. (1981): *Друштвени заборав: Критика савремене психологије од Адлера до Леинга*; Нолит, Београд; Џекоби, Р. (2002.): *Крај утопије: Политика и култура у доба апатије*; Чигоја, Београд; Lasch, C. (1986.): *Нарцистичка култура*; Напријед, Загреб; Лоренцер, А. (1982): *Теорија социјализације: о заснивању материјалистичке теорије социјализације*; Нолит, Београд; Лоренцер, А. (1989): *Интимност и социјална патња: Археологија психоанализе*; Напријед, Загреб; Трилинг, Ј. (1990): *Искреност и аутентичност*, Нолит, Београд; Милић, В. (1998): *Транзиција савременог друштва: Од маса у друштву до масовног друштва и светског друштва маса – претварање масе у публику*; Правни факултет; Београд; Московиси, С. (1997.): *Доба гомиле I, II*; Чигоја штампа, Београд; *Друштво и ерос* (1988): Филозофска истраживања, 3, 723-982; Langle, A. (1990): *Осмишљено живјети: Примењена егзистенцијална анализа - Путоказ за живот*; Кршћанска садашњост, Загреб; Douglas, J. D. (1991): *Егзистенцијалистичка социологија*; Гледишта, 1-2, 41-52; Tiryakian, E.A. (1962.): *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society*; Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., USA; Илић, И. (1989.): *Светковина свесности: Позив на институционалну револуцију*; Градина, Ниш; Rougement de, D. (1974): *Љубав и Запад*; Накладни завод Матице Хрватске, Загреб; Rougement de, D. (1985): *Митови о љубави*; НИРО Књижевне новине, Београд;

и онтологија дивљег бића Мерло-Понтија дају онтолошку пуноћу, густину и утемељеност, иначе, многим коректним емпиријским увидима и социјалним интуицијама теоретичара и истраживача друштвене емоционалности човека. Тек се експликацијом онтологије и егзистенцијалистичке метафизике који стоје у основи тих сазнања, до којих су дошли социолози емоција, долази до пуног изражаја и јаснијег схватања одређење човека као егзистенције која је у исто време коегзистенција, како је то на свој начин присутно код Кјеркегора, а сасвим експлицитно код Мерло-Понтија.

### 3.3. Разумевање емоција из антрополошке и теолошке перспективе

Традиционална антрополошка истраживања друштва која су настала и развијала се пре појаве писма указала су на фундаменталну значајност емоционалног живота у тим заједницама. Феномени светости (Елиаде: Eliade)<sup>12</sup>, партиципације (Леви-Брил)<sup>13</sup>, магије и симпатије (Фрејзер)<sup>14</sup>, анимизма, тотемизма табуа, обрета иницијације (Ван Генеп: van Gennep)<sup>15</sup> и митологије, као најзначајнијег интегратора традиционалног друштвеног живота, указала су на суштински значај емоција, пре-рефлексивног искуства и „света живота“ за разумевање бића човека и односа појединца и заједнице, односно културе<sup>16</sup> Те

---

<sup>12</sup> Вид. : Елијаде, М. (2003): *Свето и профано*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад

<sup>13</sup> Вид. : Леви-Брил, Л. (1998): *Примитивни менталитет*; Плато, Београд

<sup>14</sup> Вид. : Фрејзер, Ц.Ц. (1977): *Златна грана: Проучавање магије и религије*; Београдски издавачко - графички завод, Београд

<sup>15</sup> Вид.: Генеп, А. ван (2005): *Обреди прелаза: Систематско изучавање ритуала*; Српска књижевна задруга; Београд

<sup>16</sup> Из антрополошке перспективе вид. такође: Дарвин, Ч. (2009.): *Изражавање емоција код човека и животиња*; Досије студио, Београд; Mead, М. (1968): *Sex and temperament: in three primitive societies*; Dell, New York; Мид, М. (1978.): *Сазревање на Самоу: Психолошка студија младежи у примитивном друштву, намењена људима западне цивилизације*; Просвета, Београд; Кластр, П. ( 2010.): *Друштво против државе*; Издавачка књижарница Зорана Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад;; Фалгам, Р. (1998): *Од почетка до краја: Ритуали*; Народна књига; Алфа, Београд; Бетелхајм, Б. (1979.): *Значење бајки*, Југославија, Београд; Фром, Е. (2003): *Заборављени језик: Увод у разумевање снова, бајки и митова*; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд; Из теолошке персективе вид. такође: Mounier, Е. (1972.):

увиде разрадили су у егзистенцијалистичком кључу многи аутори, а најпрегнантније од свих Мерло-Понти.

Религиозни егзистенцијалистички мислиоци дали су свој допринос у разумевању односа иманенција-трансценденција у бићу човека и разумевању његове емоционалне суштине и структуре, указујући, при том, на важност емоција храбрости<sup>17</sup>, светог<sup>18</sup>, вере, и специфичне логике срца<sup>19</sup>. Међутим, ови аутори, у целини узевши, на трагу су Кјеркегорових размишљања о емоцијама, и тешко да би се могло рећи да га у том погледу, у било ком смислу, у нечем битном, надмашују.

#### 3.4. Разумевање емоција из филозофске перспективе

У античкој Грчкој однос емоционалности и друштвеног бића човека филозофи су одређивали на различите начине, на пример: естетички, етички или религиозни. Емпедокле је на трагу источњачке мисли емоцијама (љубав и мржња) прилазио са космолошко-религиозно-метафизичког становишта. Сократова космичка и пропедутичка иронија постављена је у темеље новог схватања субјективности и етичности. Платонов Ерос је ближи европском духу, и поред религиозно-метафизичке суштине има удела у спознаји идеја. Код Аристотела емоције имају изравну бивствену улогу у друштвеном животу, па су битне како у психологији, тако и у етици и уметности (катарза). Стоицизам и епикурејство на спекулативном плану емоције разматрају са опречних становишта, које ће у ново доба резултирати разликама двеју парадигми: интелектуализму и емпиризму. У средњем веку теми емоционалности приступало, пре свега са етичко-религиозног становишта. Најзначајнији аутор за разумевање људске емоционалности, у религијском смислу био је свети

---

*Ангажирана вјера*, Кршћанска садашњост, Загреб; Шестов, Л. (1989): *Душа и егзистенција*, Сфаирос-Медитеран, Београд-Будва

<sup>17</sup> Вид. : Тилих, П. (1988): *Храброст бивствовања*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад

<sup>18</sup> Вид.: Otto, R. (1983): *Свето: О ванразумском у појму божанског и његовом* односу према разумском; Свјетлост, Сарајево

<sup>19</sup> Вид. :Паскал, Б. (1969): *Мисли*, Зора, Загреб; Паскал, Б. (1983): *Расправа о љубавним* *страстима*, Градина, Ниш

Августин. Крајем Средњег века долази до све експлицитнијег тематизовања воље као кључне одлике човековог бића у његовим односима према себи, у друштву и према Богу. Постварење, па и отуђење у разумевању односа емоционалности и друштвеног бића човека јавља се и заштрава у новом, модерном, научном добу. Емоционалности се прилази са различитих становишта; емпиристичког (Лок, Хјум-Hume), рационалистичког-интелектуалистичког (Спиноза-Spinoza, Лајбниц), али одржава се и трећа струја схватања емоционалног живота, која прадставља претходницу модерне егзистенцијалистичке позиције (Паскал-Pascal). Кантово критичко становиште и откриће антиномичке и апоретичке структуре човековог бића, а затим спекулативни филозофи, доводе до крајњих могућности схватање односа човековог емоционалног и социјалног бића кроз есенцијалистичку перспективу. Почевши од касног Шелинга (Schelling)<sup>20</sup>, а отворено и радикално од Кјеркегора, почиње да се афирмише егзистенцијалистички приступ разматраним темама. Развој феноменолошке методе и херменеутике допринео је даљњим могућностима схватања односа човек-друштво-свет. На том трагу се настањује и Мерло-Понтијева мисао.

Савремена филозофска мисао и литература о емоцијама постаје све разноврснија и богатија. Разматрају се онтолошке теме, као што је питање: Шта су емоције. Од значаја су, такође, питања односа субјективности (selfa) и емоционалности. Важна тема савременог испитивања је и однос емоција и практичног разума и ума. Битне теме савремених истраживања су и: Однос емоционалности, вредности и моралности, као и однос емоција, уметности и естетике.<sup>21</sup> Постоје и монографије које тематизују питања која су повезана са појединим емоцијама, као што су срећа, страх, досада...<sup>22</sup> Значајни су и почетни

---

<sup>20</sup> Вид. : Шелинг, Ф.В.Ј. (1989.): *Филозофија уметности*; БИГЗ, Београд; Schelling, F.W.J. (1997): *Филозофија митологије*; Деметра, Загреб

<sup>21</sup> Вид. О овоме: Goldie, P. (Ed.)(2010.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*; Oxford University Press, New York

<sup>22</sup> Вид о томе: Татаркјевич, В. (2003): *О срећи*; ИП Службени лист, СЦГ - Београд; ЦИД - Подгорица; Свенсен, Ј.Ф.Х. (2004): *Филозофија досаде*; Геополитика, Београд; Свенсен, Ј.Ф.Х. (2008): *Филозофија страха*; Геополитика, Београд

напори у схватању емоција у геополитичком смислу.<sup>23</sup> Постоје и покушаји аутора да о емоционалности и друштвеном бићу човека размишљају са становишта пост-модернизма.<sup>24</sup> Дobar савремени увод у филозофију емоција са егзистенцијалистичке тачке гледишта је књига Ханса Грелана, преведена на српски језик под насловом: Филозофија осећања.<sup>25, 26</sup>

---

<sup>23</sup> Вид.: Мојси, Д. (2012): Геополитика емоција: Како културе страха, понижења и наде утичу на обликовање света; Clio; Београд

<sup>24</sup> Вид.: Terada, R. (2001): Feeling in Theory: Emotion after the „Death of the Subject“; Harvard University Press; USA, England

<sup>25</sup> Грелан, Х. (2007): *Филозофија осећања*, Геопоетика, Београд

<sup>26</sup> О питањима емоционалности и друштвености са филозофске тачке гледишта вид. такође: Kenny, A. (1963): *Action, emotion and will*; Routledge and Kegan Paul, London; Thalberg, I. (1977.): *Perception, Emotion and Action: A Component Approach*; Basil Blackwell, Oxford; Вид., такође: Heidegger, M. ( 1979 ) : *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд; Сиоран, Е. (1998.): *На врхунцу незнања*; Полиграф; Београд; Абањано, Н. (1967): *Можућност и слобода*; Нолит, Београд; Бубер, М. (2000): *Ја и ти*; ИП "Рад", Београд; Camus, A. ( 1976 ) : *Побуњени човек*; Зора - ГЗХ, Загреб; Јасперс, К. (1973.): *Филозофија егзистенције*; Увод у филозофију; Просвета, Београд; Јасперс, К. (1990.): *Опита психопатологија*; Просвета, Београд; Просвета, Ниш; Јасперс, К. ( 2000-а ) : *Ум и егзистенција*; Плато, Београд; Марсел, Г. ( 1984 ) : *Од неприхватања до зазива - Покушај конкретне филозофије*, Кршћанска садашњост, Загреб; Марсел, Г. ( 1989 ) : *Бивствовање и имање*; Веселин Маслеша, Сарајево; Сартр, Ж-П. (1981-б.): *Филозофски списи*; Изабрана дела, књига 8, Нолит, Београд; Сартр, Ж-П. (1983): *Биће и ништавило – Оглед из феноменолошке онтологије*; Изабрана дела, књиге 9 и 10, Нолит, Београд; Sartre, J.P. (1969): *Existential Psychoanalysis*; Chicago; Gateway, A. (ed); Husserl, E. ( 1977): *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925*; Martinus nijhof; The Hague; Финк, Е. (1984): *Основни феномени људског постојања*; Нолит, Београд; Веј, С. (1995.): *Укорееивање – Увод у декларацију о дужностима према људском бићу*; БИГЗ, Београд; Bergson, H. (1959.): *Oeuvres*; Presses Universitaires de France, Paris; Лукач, Т. (1973): *Душа и облици: Есеји*; Нолит, Београд; За шири контекст о питањима емоционалности и друштвености вид. и следеће: Легро, Р. (1993.): *Идеја хуманости – увод у феноменологију*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови сад; Бофре, Ж. ( 1977 ) : *Увод у филозофије егзистенције*; БИГЗ, Београд; Бадју, А. са Трунг, Н. (2012.): *Похвала љубави*; Адреса, Нови Сад; Lowith, K. (1988): *Од Хегела до Nietzschea: Революционарни прелом у мишљењу деветнаестог вијека: Marx i Kierkegaard*, Веселин Маслеша Сарајево; Пајин, Д. (1990.): *Вредност неопипљивог: Сусрет Истока и Запада: Нова ера*; Дечје новине, Горњи Милановац; Бошњак, Б. (1981 ) : *Смисао филозофске егзистенције*; Школска књига, Загреб; Керовић, Р. (2008): *Смисао и егзистенција*; Филозофско друштво Републике Српске, Бања Лука; Животић, М. ( 1973 ) : *Егзистенција*,

#### 4. Особеност егзистенцијалистичког становишта у схватању емоција

Особеност егзистенцијалистичког становишта је у томе што оно проблемима приступа са онтолошке, а не са спознајно-теоријске тачке гледишта. Онтологија која се служи феноменолошком и херменеутичком методом није традиционална онтологија општег-логичког-научног-непроменљивог, већ је егзистенцијална. Она говори о пролазном, контингентном, временитом-темпоралном, особенном, сингуларном. Кад Кјеркегор каже да бог ствара а да човек мисли, он упућује на однос човека и бога као однос есенције и егзистенције, а човека и одређује као синтезу: есенције и егзистенције, коначног и бесконачног, временитости и вечности... Тако, егзистенцијалистичко становиште емоције разматра као егзистенцијалије, које су формално аналогне категоријама у традиционалној,

---

*реалност и слобода*; Идеје, Београд; Павловић, Б. (1997): *Метафизика и егзистенција: Расправе из модерне филозофије*; Плато, Београд; Пејовић, Д. (1970) : *Систем и егзистенција; Ум и неум у савременој филозофији*; Зора, Загреб; Прохић, К. (ур.)(1978): *Егзистенција, могућност, слобода: етичко питање у филозофији егзистенције*; Свјетлост, Сарајево; Зуровац, М (1978): *Уметност и егзистенција*; Младост, Београд; Рикер, П. (2010): *О тумачењу: Оглед о Фројду*; Службени гласник; Београд; Говедарица, М. ( 2013 ): *Филозофија психоанализе: Компатибилност сцијентизма и херменеутике*; Српско филозофско друштво, Београд; Dreyfus, H.L. ( 1977.): *Шта рачунари не могу: Критика вештачке интелигенције*; Нолит, Београд; Касторијадис, К. (2001.): *Маишта, критика и слобода*; Република, Београд; Granese, A. (1978): *Дијалектика одгоја*; Школска књига, Загреб; Козомара, М. (2001): *Субјективност и моћ*; Плато, Београд; Старобински, Ж (2009.): *Дарежљивост*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад; Spiegelberg, H. (1963.): *The Phenomenological Movement - a historical introduction*; Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands; Spiegelberg, H. (1972.): *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*; Northwestern University Press, Evanston; Gunther, Y.H. (Ed.)(2003): *Essays on Nonconceptual Content*; A Bradford Book; The MIT Press; USA / England; Кант,И. ( 1970): *Критика чистог ума*; Култура, Београд; Кант, И. (1975): *Критика моћи суђења*; БИГЗ-Култура, Београд; Кант, И. (2003): *Антропологија у прагматичном погледу*; Наклада Бреза, Загреб; Вуковић, И. (2006): *Опонашање Бога: Интимна историја Кантове филозофије*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад; Fichte, J. G. (1956): *Одабране филозофске расправе: I Одређење човека; II Уводи у науку о знаности*; Култура, Загреб; Fichte, J. G. (1979): *Затворена трговачка држава. Пет предавања о одређењу човека*; Нолит, Београд



рационалној онтологији. Егзистенцијалисти, као феноменолози, захватају емоције у њиховом настајању и у њиховом бићу, и тада су „предмет“ пре-рефлексивног јединственог и целовитог иманентно-трансцендентног искуства, које је пре спознајно-теоријског субјект-објект односа. Процедура егзистенцијалног искушавања захтева примену феноменолошке и ејдетске редукције, која, са своје стране, захтева слободан и готово „немогућ“ напор напуштања природног-натуралистичког спознајног става. Егзистенцијалисти нам (као Мерло-Понти) показују да човек као егзистенција, као биће-у-свету-у-настајању, није као такав рођен и није природна врста, већ да се егзистенцијом постаје. Значи, нису сви људи, људи као егзистенције, али то могу постати. За разлику од традиционалног приступа човеку, који у његово језгро ставља разум, или чист ум, или ирационалне нагоне, егзистенцијализам са свим тим рачуна, али у средиште разматрања човека ставља егзистенцију, чији је један вид појављивања емоционалност. Емоционалност се, чак, у извесном смислу, показује као априорни услов могућности постојања егзистенције.

#### 4.1. Теоријски и социјално-историјски контекст настанка егзистенцијализма

Кунова (Т. Kuhn) идеја нормативне и револуционарне фазе у развоју науке,<sup>27</sup> иако није сасвим нова, поново актуализује тему о следу мирних и немирних (кризних, катастрофичних) периода у развоју друштава, култура, као и идеја о човеку. За разлику од мирних периода развоја, када, у начелу, постоји једна доминантна парадигма (идеологија, поглед на свет, филозофија живота), у немирна времена долази до пролиферације парадигми и њиховог сукобљавања. Кун је показао да, у целини узевши, резултат конкуренције парадигми и промена старе парадигме новом, није, у суштини, чисто рационалан чин, већ је у битном виду условљен егзистенцијалним одлукама, које су вођене емоцијама (брига, стрепња, љубав...). Зато је, у принципу, у мирним периодима развоја устоличен примат есенције, док у прелазним фазама влада примат принципа егзистенције. Егзистенција прави скок из односа са једном есенцијом (парадигмом) у однос са другом есенцијом (парадигмом). Зато су претече егзистенцијалиста живеле у несигурна-прелазна времена (времена транзиције): Сократ у време кризе

---

<sup>27</sup> Вид. : Кун, С. Т. (1974): *Структура научних револуција*; Нолит, Београд

Атинске демократије, стоици у време кризе и пропадања Римске империје, Христ, свеци и мученици у време настанка нове религије.

Почетак 20-ог века изнедрио је кризу смисла европске културе, науке и технике, као и смисла људског живота у целини. Ауторитарни дух колонијалних држава корелира са подвајањем рационалног и ирационалног: организоване групе људи претварају се у ирационалне гомиле, а државе у рационалне системе управљања и контроле (Тајлоризам (Taylor) у индустријској производњи, политичко манипулисање као примена социјалне физике у друштву). Филозофија живота постаје недовољна у осветљавању људске историјске ситуације. Као што је Кјеркегоров егзистенцијализам настао као супротстављање Хегеловом (Hegel) панлогистичком систему, тако савремени егзистенцијализам настаје у периоду замене ауторитарних режима тоталитарним. Док се ауторитарни режим ограничава на контролу јавног сектора живота, и производи гомиле сличних индивидуа, тоталитаризам је ушао у интиму људи и контролише и најинтимнију приватност. Сад је створен човек-маса, аналоган физичком ентитету без своје воље и осећања слободе. Најновији и најпотпунији и најрадикалнији вид отуђења човека испољава се у односу човека према друштву и стварности у целини на крајње пасиван, зомбиран<sup>28</sup> начин, као посматрач, као публика.<sup>29</sup> Супротност овим тоталитарним системима је био, пре свега, немачки егзистенцијализам. Француски егзистенцијализам настао је корелативно са отпором тоталитаристичким претензијама почетком 2. светског рата.

Сада, у доба такозване транзиције, када се постмодернистичка „духовна“ парадигма надноси над целим светом, и која као реалну могућност може донети тоталну деструкцију духовног и емоционалног живота човека, егзистенцијализам позива, овог пута у, вероватно, одлучујућу битку за достојанство, а можда, и опстанак људских бића, и има задатак да, како би рекао Мерло-Понти, човека одржи будним, да би могао да воли време у којем живи, као слободно биће-у-свету-у-настајању. Зато је данас, више него икада, важно осветлити и смисао егзистенцијалистичких емоција: стрепње, очајања,

<sup>28</sup> Вид. о овоме: Гонсало, Х.Ф. (2012): *Филозофија зомбија*; Геопоетика; Београд

<sup>29</sup> Вид.: Милић, В. (1998): *Транзиција савременог друштва: Од маса у друштву до масовног друштва и светског друштва маса – претварање масе у публику*; Правни факултет; Београд

страдања, вере, хумора и ироније (Кјеркегор), бриге (Хајдегер: (Heidegger)), патње и кривице (Јасперс: Jaspers)), мучнине и стида (Сартр), бесмисла и револта (Ками: Camus)), светости, смисла, љубави и среће (Мерло-Понти).

Егзистенцијалистичка мисао у модерном смислу речи продукт је начина живота индивидуе у друштву модерног грађанског – индустријског доба, што обухвата раздобље од почетка 19-ог века, па до средине 20-ог века. Од тог времена до данас, на почетку 21-ог века идеје класично схваћеног модернизма суочавају се са великим искушењима пред новим идејама рефлексивне – друге модерне или идејама постмодерне и постмодернизма.<sup>30</sup> Овај историјски период од средине 20-ог века до данас је у флагрантном смислу време – доба прелаза или транзиције. О том периоду и новонасталој историјској ситуацији говорићемо касније, јер он обухвата време Мерло-Понтијевог живота и деловања.

Егзистенцијализам не носи одлике једног системски готовог, непроменљивог и непротивречног филозофског система, али он савршено резимира на хуманистичком плану оне тенденције филозофије које насупротив строгом, детерминистичком гледишту, истичу, поготово у друштвеним збивањима, одлучујућу улогу субјективних, метафизичких, вољних и емоционалних фактора човека. Историјски се егзистенцијализам јавља у оном моменту филозофије, када се она винула до Хегелових категорија објективног и апсолутног духа. Серен Кјеркегор је тада, насупротив томе истакао принцип субјективности и конкретне неутуђиве индивидуалности као последњи критеријум свега догађања на друштвено-историјском плану. Индивидуализам и субјективизам егзистенцијалиста је активистичан. Егзистенцијалист је свестан да у постојећим условима друштвеног развитка није могуће ограничити се на чисту афирмацију своје личне слободе, него да је у животу нужно заузети неки став, заложити се за нешто или се напосто „ангажовати“ ( Сартр ). Тако аутентични, истинит однос и став егзистенцијалиста је, са једне стране осећање гађења према друштвеним неправдама, и са друге стране, осећање стрепње – тескобе која прати сваки став слободе, независности и неизвесности.

Како се егзистенцијализам налази у односу оштре динамичке напетости према есенцијализму, начин његовог изучавања не може бити строго

<sup>30</sup> Вид.: Бек, У. (2001.): *Ризично друштво: У сусрет новој модерни*; Филип Вишњић, Београд

дедуктиван и формално априоран, већ се увек састоји у анализи конкретног – појединца, емоције, расположења, друштва, институције...Како је уметност област реализације конкретног, то се егзистенцијалисти најчешће служе уметничким формама – новелама, романима, есејима, проповедима (Кјеркегор)... у свом изражавању. Тако се егзистенцијална духовност ситуације епохе може пратити и у уметности, почевши од романтизма, преко симболизма, све до надреализма.

Егзистенцијализам се приказује као филозофија која се настоји приближити стварности у њеном најконкретнијем виду, то јест, проблемима стварног човека у његовом свакидашњем животу. Симптоматично је да писац историје егзистенцијализма, персоналист Емануел Муније ( Mounier )<sup>31</sup> у њу такође не уврштава Мориса Мерло – Понтија. То већ довољно указује на то да мисао Мерло – Понтија не може тако аутоматски и шаблански да се сврста у чисти облик егзистенцијалистичке мисли, што је, можемо рећи, исправно, будући да она превладава индивидуалистички, у крајњој линији солипсистички, хоризонт схватања човековог бића у оквиру главних струја модерне мисли, ка једном новом заснивању бића човека и друштва, као процес сталног, непрестаног узајамног одређивања, не као придавање неких суштинских карактеристика које постоје по себи, већ као један процес узајамног конституисања човека, и то као телесне егзистенције и света, и то у процесу непрестаног настајања, у процесу настајања егзистенције као коегзистенције. Тај је процес коегзистентан са темељним осећањем отеловљавања смисленог живота човека.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Вид.: Emanuel Mounier (1946.): Introduction aux existentialismes, Gallimard, Paris

<sup>32</sup> За дијагнозу савременог доба вид.: Адорно, Т. (2002): *Минима моралиа- Рефлексије из оштећеног живота*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад; Арент, Х. (1991): *Људи у мрачним временима*; Дечје новине, Горњи Милановац; Андерс, Г. (1985): *Застарелост човека- О разарању живота у доба трећеиндустријске револуције*; Нолит, Београд; Арон, Р. ( 1997.): *Демократија и тоталитаризам*; Издавачка књижарница Зорана Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад; Арон, Р. ( 2001.): *Мир и рат међу нацијама*; Издавачка књижарница Зорана Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад; Бадју, А. ( 2008.): *Преглед метаполитике*; Институт за филозофију и друштвену теорију И.П. „Филип Вишњић“, Београд; Бадју, А. ( 2009.): *4. маја 1986.*; Едиција Југославија, Београд; Тејлор, Ч. (2002): *Болест модерног доба*; Београдски круг и Чигоја штампа, Београд; Тејлор, Ч. (2008.): *Извори сопства: Стварање модерног идентитета*; Тејлор,Ч. ( 2011.): *Доба секуларизације*; Албатрос Плус,

#### 4.2. Претходници савременог егзистенцијализма

Егзистенцијалисти се карактеришу тиме да не прихватају просечност у смислу одрицања од слободе, аутентичности, одговорности и достојанства. Због тога се Сократ сматра за давног претечу савременог егзистенцијализма. У претходнике егзистенцијалиста, са друге стране, стављају се и стоици, који су, такође, неговали етику врлине. Такође, претходницима егзистенцијалиста сматрају се они аутори који афирмишу мета-логичку страну људске егзистенције: емоције, вољу, веру, интуицију. Такав је на пример био Свети Августин (St Augustine) у Средњем веку, или Паскал (Pascal) у модерно доба науке, а такви су били и велики романтичари, као што је био на пример Новалис. Од модерних егзистенцијалиста, за разумевање емоционалног и социјалног бића човека, поред Кјеркегора и Мерло-Понтија, најзначајнији су Мартин Хајдегер, Карл Јасперс, Габријел Марсел, Жан-Пол Сартр, Албер Ками, Емил Сиоран ( Sioran ) и Никола Абањано ( Abbagnano ).

---

Службени гласник, Београд; Касторијадис, К. (1999): *Успон безначајности*; Уметничко друштво Градац, Чачак- Београд; Лиотар, Ж. Ф. (1988): *Постмодерно стање*; Братство - јединство, Нови Сад; Лиотар, Ж.Ф. (1991.): *Раскол*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Добра вест, Нови Сад; Лефевр, А. (1973): *Антисистем: Прилог критици технократизма*; Радничка штампа, Београд; Липовецки, Ж. (2008.): *Парадоксална срећа: Оглед о хиперпотрошачком друштву*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци ; Нови Сад; Липовецки, Ж. (2011.): *Доба празнине: Оглед о савременом индивидуализму*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци ; Нови Сад; Lifton, R.J. (1993): *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*; BasicBooks; USA; Marcel, G. (1980): *Границе индустријске цивилизације*, Дело, 3, 282-302      Оноре, К. (2005): *Похвала спорости: Како један светски покрет пркоси култу брзине*; Алгоритам, Београд

5. Кјеркегорово разумевање емоционалности и социјалног бића човека  
Величина Кјеркегора<sup>33</sup> као егзистенцијалистичког мислиоца не може се

---

<sup>33</sup> Кјеркегоров живот и његово дело треба сагледати у пресеку више перспектива: психолошко-породично-социолошкој, као и филозофској. У вези првог пресека наведених перспектива добар увид даје књига: Thompson, J. (1974): *Kierkegaard – A critical biography of the philosopher who has been called the father of Existentialism*; Victor Gollancz, London; Alex, B. (1997.): Такође, вид.: *Seren Kierkegaard: An Authentic Life: The Life and Writings of a Christian Philosopher with Samples from his Works*; Scandinavia Publishing House, Copenhagen; За увид у односе које је Кјеркегор имао према филозофима својим савременицима, посебно, немачким, вид. књигу: Stewart, J. (2007): *Kierkegaard and His German Contemporaries*; Ashgate; England; USA; Кјеркегорове релације према хегелијанизму исцрпно су дате у књизи: Stewart, J. (2003): *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*; Cambridge University Press; Cambridge; Утицај Кјеркегора на егзистенцијализам у целини, као и на конкретне егзистенцијалистичке мислиоце, подробно је обрађена у књизи: Stewart, J. (Ed.)(2011): *Kierkegaard and Existentialism*; Ashgate; England; USA; Такође, вид.: Schrader, B.A.Jr. (Ed.) (1967): *Existential phillosophers: Kierkegaard to Merlau-Ponty*; Hubbsen, W. (1962): *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: Four Prophets of Our Destiny*; Collier Books; New York Stewart, J. (Ed.)(2011): *Kierkegaard and Existentialism*; Ashgate; England; USA; За Кјеркегоров однос према савременим мислиоцима вид.: Hunsinger, G. (1969): *Kierkegaard, Heidegger and the concept of death*; University, Stanford; Llewelyn, L. (2009): *Margins of religion – Between Kierkegaard and Derrida*; Indiana Univeersity Press, Bloomington, USA; Simons, J.A.(Ed.); Wood, D.W. (Ed.) (2008): *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*; Indiana University Press, Bloomington; О Кјеркегоровој психологији и антропологији вид.: Nordentoft, K. (2009): *Kiekegaard's Psychology*; Wipf and Stock; Eugene, Oregon; Carrere, E.D. (2006): *Creatin a Human World: A New Psychological and Religious Antropology: In Dialogue with Freud, Heidegger and Kierkegaard*; The University of Scranton Press, Chicago; Dunning, S.N. (1985): *Kierkegaard's Dialectic of Inwarness – A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey; Westphal, M. (1996); *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*; Purdue University Press; USA; Evans, C.S. (2006): *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*; Baylor University Press, USA; Eilitta, L. (1999): *Aproaches to personal identity in Kafka's short fiction: Freud, Darvin, Kierkegaard*; Academia Scientiarum Fennica, Helsinki; О Кјеркегору као социјалном мислиоцу вид.: Hall, R.L. (1993): *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of the Modern Age*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis; Westphal, M. (1992); *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*; The Pennsylvania State Universiyy Press; Pennsylvania; О Кјеркегору као религиозном мислиоцу вид. поред раније наведених дела, иследеће: Gouwens, D.J. (1996): *Kierkegaard as Religios Thinker*; Cambridge University Press, Cambridge; Walsh, S. (2009) : *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press; Шестов, Ј. (2002-а): *Кјеркегор и егзистенцијална филозофија (глас ванјућег у пустињи)*; Плато, Београд; О Кјеркегору као страственом мислиоцу вид.: Evans C.S. (1992): *Passionate reason: Making sense of Kierkegaard'*

никако у довољној мери нагласити. Он је показао да мишљење није пуко резонување па чак ни чисто поимање. Његово металогичко позиционирање човека као суштински емоционалног бића надилази емпиристичке, рационалистичке, спекулативне, па и чисто мистичне приступе емоционалности, коју он ставља у једну другачију димензију од оне која је логички и метафизички одређена димензијом потенцијално-стварно. Кјеркегор емоцијама враћа њихову аутентичност, и оне се сада могу схватити као начини постојања бића човека, било да говори о естетском, етичком или религиозном стадијуму људске егзистенције. Он је показао, и тиме постао нит водиља каснијим егзистенцијалистима, да се величина човека мора сагледавати у односу супротстављања системима, који, у било којој форми они били (теоријски, практични), угрожавају и чак онемогућавају успостављање услова могућности постојања човека као синтезе (есенције и егзистенције, коначног и бесконачног...), при чему емоционалност као непосредност постаје орган

---

*Philosophical Fragments*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis; Malantschuk, G. (1974): *Kierkegaard's Thought*; Princeton University Press, Princeton and London; Тодоровић, М.(2001): *Мусао и страст: Филозофија Серена Кјеркегора*, Просвета, Београд; О парцијалном приступу емоцијама код Кјеркегора вид.: Rasmussen, J.D.S. ( 2005): *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and Love*; T and T Clark International, New York; Oden. T.C. (2004): *The humor of Kierkegaard: an anthology*; Princeton University Press; Princeton and Oxford; Howland, J (2008): *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*; Cambridge University Press, Cambridge; Krishek, S. (2009): *Kierkegaard on Faith and Love*; Cambridge University Press; Cambridge; Mooney, E.F. (Ed.)(2008): *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*; Indiana University Press; Bloomington, USA; Evans, C.S. (2004): *Kierkegaard's ethic of love: Divine Commands and Moral Obligations*; Oxford University Press, Oxford; Mooney, E.F. (Ed.)(2008): *Ethics, Love, and Faith I n Kierkegaard*; Indiana University Press; Bloomington, USA; Vivaldi, J-M. (2008): *Kierkegaard: History and Eternal Happiness*; University Press of America; McCarthy, V.A. (1978): *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*; Martinus Nijhof; Hague, Boston; О присутности Кјеркегора у савремености вид.: *Kierkegaard vivant* (1964), Gallimard, Paris; Marino, G. (2001): *Kierkegaard in the present age*; Marquette University Press; USA; Matustik, M.J.(Ed.) and Westpahl, M. (Ed.) (1995): *Kierkegaard in Post/Modernity*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis; За свестрано упознавање са Кјеркегоровом мисли корисне су и следеће књиге: Evans, C.S. (2009): *Kierkegaard: An Introduction*; Cambridge University Press, Cambridge; Ferreira. M.J. (2009): *Kierkegaard*; Willey-Blackwell; United Kindom; Mackey, L. (1972): *Kierkegaard: A kind of Poet*; Unversity Press of Pennsylvania; USA; Hannay, A. (Ed.),Marino, G.P. (Ed.) (1998): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge.

човекове аутентичности, а не као што се класично супстанцијалистички схватало, да су емоције само реактивне, а не проактивне природе. Смрт аутентичне емоционалности је и смрт бића човека као егзистенције, и његово свођење ( речено на начин Мерло-Понтија ) на ниво организма или чак механизма. Тиме се, такође, забрањују путеви за успостављање друштвеног бића аутентичних субјеката ( или Мерло-Понтијевим речима, друштва у којем је човек егзистенција као коегзистенција ).

### 5.1. Кјеркегорово схватање егзистенције

За Кјеркегора људска егзистенција је посебан начин постојања. Она је битно емоционално одређена својим основним емоционалним ставом према другим бићима. Ти ставови су естетички, етички и религиозни. Они представљају и одређено егзистенцијално - онтолошки схваћено друштвено биће човека, које не може бити схваћено у својој пуноћи теоријским појмовима, већ кроз емоционалност која је аутентично увек ангажована.

### 5.2. Стадијуми у развоју егзистенције

Естетички, етички и религиозни емоционални став су и стадијуми у развоју човека као егзистенције у социјалном миљеу. Кјеркегор ове стадијуме не поставља у неки каузални или телеолошки нужан редослед, који свој закон кретања има у некој врсти иманенције својствено кретању у домену чистог мишљења и појма, већ их анализира непристрасно, а прелаз са једног на други стадијум је, сваки пут, нека врста скока из једног облика у други облик постојања.

1) Естетички стадијум Естетички став-стадијум- одликује се доминацијом чулне компоненте егзистенције у социјалним односима. Кјеркегор даје читаву скалу појавних облика естетичког начина постојања. Ту у највећој мери до изражаја долази људска еротика, као и различити облици уметничког стваралаштва, посебно музика. Значајна су разматрања о митским личностима Дон Жуану и Фаусту, као парадигматичним ликовима овог стадијума егзистенције. Завођење се испоставља као један суштински вид друштвеног бића човека на овом стадијуму развоја.



2) Етички стадијум Етички став-стадијум- одликује се доминацијом умне компоненте егзистенције у социјалним односима. На овом стадијуму влада принцип општости, јер је етика, према Кјеркегору, подвргавање принципу општости. Зато је етика, како он каже, најстрожија наука. На овом стадијуму развоја човека одликују постојаност, поузданост, озбиљност, у том стању човек гради супстанцијално језгро своје друштвене бити. Јунак овог ступња је Сократ.

3) Религиозни стадијум Религиозни став-стадијум- одликује се доминацијом парадоксалне компоненте егзистенције у односу егзистенције и трансценденције. На овом стадијуму појединац је изнад општег, у тој сфери постојања не важе општа правила, али ни чулна разузданост естетичког стадијума. У питању је духовни однос, у питању је духовна емоција вере и парадоксално заснивање свете зајаднице. Парадигматски митски ликови на овом стадијуму су Јов и несумњиво најпарадоксалнији Аврам.

### 5.3. Емоционалност и социјално биће човека на различитим стадијумима развоје егзистенције

Сваки ступањ егзистенције одликује се карактеристичним односима са одговарајућим социјалним структурама, а њима одговарају одређени стадијуми емоционалних структура

#### 5.3.1. Емоционалност на естетичком стадијуму погледа на свет

У делу *Или-Или* Кјеркегор на један дијалектички начин супротставља становишта естетичара и етичара. Упоредном анализом тих двају становишта он осветљава њихове посебности и специфичности. Иако је у суштини непристрасан у, практично говорећи, једној врсти феноменолошког описа феномена естетичког и етичког начина, стила живота, по природи ствари се постепено кристалише виђење да то нису само супротстављена, и несводљива становишта, већ и да у смислу одређивања друштвеног бића естетичара и етичара они имају сасвим различито значење, значај и тежину. Изражавајући гледишта естетичара и етичара ( као касније и религиозног човека), на готово исповедни и дијалошки начин, Кјеркегор поступа као проницљив психолог задивљујуће и несвакидашње дубине. У исто време он разјашњава импликације

погледа на свет естетичара и етичара ( као и касније религиозног човека када о њему говори ) на њихово схватање значења, значаја и вредности личног живота, живота других људи, друштвеног живота и живота уопште, који проистичу из логике њихових становишта.

Исказивање естетичара о свом становишту је препознатљиво по својој ћудљивости. Он такорећи скаче са теме на тему вођен готово нагонском потребом да обелодани и рефлектује о ономе што се по интензитету пробија у фокус његове свести. На тај начин нам Кјеркегор од самог почетка сугерише рапсодичку, структуру свести естетичара, која у суштини није унутрашње логике повезана, односно кохерентна, бар када се оцењује уобичајеним мерилима свакодневног живота обичног човека. Међутим, Кјеркегор показује да становиште право естетичара има своју логику, која је можда неразумљива особама другачије настројености, као што су етичар или религиозни човек, и зато и приступа њиховом међусобном конфронтирању, да би осветлио логику, предности и домете сваког од њих. Тиме он читаоца води из једне у првом моменту антиномичне и апоретичне ситуације у покушају вредновања могућих начина егзистенције човека, да би, ипак, критичка анализа ових различитих становишта довела до тога да их не посматрамо као у принципу несводљиве и неупоредиве, па самим тиме и међусобно ирелевантне, спољашње и равнодушне, када се сагледају као модалитети егзистенције који коегзистирају у истом друштву, а не просто као неки апстрактни и међусобно индиферентни начини постојања.

Кјеркегор даје карактеризацију читавог спектра подтипова естетичара са различито развијеним способностима рефлексивности и снаге расуђивања. Веома софистицирани естетичар каже<sup>34</sup> : „ Моје посматрање живота је савршено бесмислено“. Овај став већ упућује да животни пројект естетичара није вођен принципом финалистичке, телеолошке детерминације. То га сасвим јасно разликује од настројености етичара ( и религиозно настројене егзистенције). Естетичар каже да он уопште нема стрпљења за живот. Јер, стрпљење је свакако одлика оне особе која може да одлаже задовољење својих прохтева, што у основи естетичару недостаје. Он каже да су његови погледи површна разматрања. Због суштинског недостатка супстанцијаности у његовим идејама

---

<sup>34</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 26 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

он каже да су му очи, и друга чула, сите и пресите, а ипак је, на први поглед парадоксално, гладан. Ако није руковођен и детерминисан на телеолошки начин може бити да је он руковођен неким каузалним принципом. Међутим, естетичар то категорички одбацује. Он каже<sup>35</sup> : „Нека ме питају шта хоће само не за разлоге“. У суштини темпорално биће естетичара своди се на садашњост. На питање шта ће се догодити, или шта ће бити сутра, он каже да то не зна, да о томе ништа не слути. Он каже да мњења људи, да време пролази, да је живот река и томе слично, ништа не може да запази, јер за њега време стоји и он заједно с њим. Естетичар избегава сваку врсту јасне одређености у сваком смислу. Јер како каже<sup>36</sup> : „Треба бити загонетан, не само за друге већ и за самога себе“. Себе естетичар ипак види као особу која може имати чудније и нестрпљивије жеље од сваке труднице. Међутим, те жеље се односе час на безначајне ствари, час на оне најважније, али је карактеристично и битно то да се све оне појављују са истом тренутном страшћу душе. Овде се појављују два, за Кјеркегора, важна појма: тренутак и страст о којима он на другим местима подробније говори. Циркадијални ритам живота естетичара је посебан, он пола дана спава, а пола дана сања. Дакако то је будно сањање, сањање на јави или снатрење, То је посве необичан ритам живота са становишта естетичара који ради, делује у свету и према томе за то је погодније доба дана и светлости. Међутим луцидни естетичар је сасвим свестан да резултат његовог живота може бити само савршено ништа, једно чисто расположење без предметног корелата. Алудирајући на естетичара естетичар иронично и заједљиво каже да је бити потпун човек ипак највећа ствар, и када неким случајем добије неке жуљеве то ипак мало помаже у том смислу. Њему је, по сопственим речима, живот безначајан и празан. То је у ствари суштинска последица његовог субјективног, саморефлектујућег става према стварности, у којој се на дубљем нивоу егзистенције осећа као странац. Једно од основних осећања, уствари расположења естетичара, је због тога досада. Услед перманентне дистанцираности од супстанцијалности света, његовим унутрашњим светом владају често страх и мора услед ишчекивања неке катастрофе. Естетичаров

---

<sup>35</sup> Исто ( : 27 ) – Сва подцртавања у наводима је, ако то није другачије назначено, учинио аутор овог рада, А. Ш.

<sup>36</sup> Исто ( : 28 )

однос према свему мери се и исцрпљује у уживању. Али то је уживање особене врсте. Оно није уживање у објекту уживања, већ уживање у самој себи. Право уживање не састоји се у томе да се ужива, већ у представи коју човек при том има. У крајњој линији, истинско уживање се састоји у испуњавању његове воље. Ту на прегнантан начин долази до изражаја нарцистичка структура естетичареве свести. Ту је корен његовог осећања дубоке, у ствари ужасне усамљености. Пошто није суштински везан за стварност, коју сусрећемо при дневној светлости, естетичару је блискији свет звукова, свет музике. Музика успоставља непосреднији и интензивнији додир са кретањима његове душе. Његова душа је, када је испуњена садржајем, сачињена од снова. Основно душевно кретање естетичара је чежња. Основни предмети његове чежње су младост и љубав. Животни, егзистенцијални пројекат естетичар исказује лапидарно следећим речима<sup>37</sup>: „Сада чезнем још само за својом првом чежњом. Шта је младост? Сан. Шта је љубав? Садржај сна“.

#### Естетичарев однос према музици и еротизи

Профињени Кјеркегоров естетичар музици придаје прворазредни значај. Она није спознатљива разумом, а великој музици као што је то Моцартова (Mozzart), и самом Моцарту, захваљује се што је изгубио разум, односно, што је захваљујући тој музици његова душа остала, како каже, запањена, односно, подстакнута на своју, такорећи, аутономну делатност. Он посебно истиче Моцартову оперу *Дон Жуан* као његово мајсторско дело. Са Дон Жуаном, каже естетичар, Моцарт улази у ону вечност која није ван времена, већ се налази у самом времену. Овде Кјеркегор набацује важну тему односа временитости и вечности, коју на другим местима подробније разрађује. Однос према музици је за естетичара, пре свега, емоционалан. Прецизније речено, то је однос једног расположења. Дивљење, симпатија, приврженост, дете у њему, како он то каже, или жена у њему захтевају приликом рецепције музике више него што мисао може да му да. Музика естетичара приводи лирском начину мишљења, који, по њему високо узлеће и превазилази дискурзивно, чисто појмовно мишљење. Она естетичара повезује са добом младости, са добом буђења, цветања и

---

<sup>37</sup> Исто ( : 42 )

уобличавања еротске свести. Оно што се у младости са заносом волело, чему се, са младалачким одушевљењем, дивило, са чиме се одржавао тајанствен и загонетан душевни однос, оно што се у срцу чувало, томе се човек, каже естетичар, увек приближава са извесним страховањем и са помешаним осећањима, ако се томе приближава са жељом да то схвати.

За разумевање музички еротског и еротике у целини у модерно доба, Кјеркегор уводи важну дистинкцију у схватању чулности, путености у античко, и хришћанско доба. Он, наизглед парадоксално, тврди да је хришћанство увело чулност у свет. Емпиријски, чулност је у непосредном, практичном виду била присутна од увек, али као принцип, као сила, као систем по себи, чулност је у свет увело тек хришћанство. На психички начин чулност је постојала у паганству, али она ту није била духовно одређена. Из истих разлога и еротика заснована на чулности није била постављена као принцип. Ерос, каже Кјеркегор, није био присутан као принцип. Он се као тренутак, и на тренутке, налазио у лепој индивидуалности. Ерос јесте био бог љубави, али сам није био заљубљен. Његова љубав није заснована на чулности, већ на психичким елементима. На то указује и љубав Купидона (Ероса) и Психе како је представљена у Апулејевом (Apulei) *Златном магарицу*.<sup>38</sup> Чулност као принцип, као ни еротизам као принцип заснован на принципу чулности, не налази се дакле у Антици. Ако се чулни еротизам замисли као принцип, као сила, као царство одређено духом, при чему га дух искључује, и ако се такав чулни еротизам изражава посредством индивидуа, онда имамо, каже Кјеркегор, појам чулно-еротске генијалности. Такву идеју пагани, а са њима и антички Грци, нису имали. Њу је у свет унело тек хришћанство, мада и оно само у посредном смислу. Пошто је дух принцип у хришћанству, чулност и еротика као принцип налазе се у односу на дух као против принцип и као такав је духом посредован. Израз чулно-еротске генијалности не може бити духовни јер он, дух, увек изражава нешто на посредан начин. Чулност и еротика морају наћи начина да буду изражени у свој својој непосредности. Као дискурзиван и у духу центриран, језик зато није погодан медијум за представљање принципа чулно-еротске генијалности. У својој непосредности она може бити изражена само у музици. Пошто изражава чулност и еротику, на један непосредан начин, дакле

---

<sup>38</sup> Апулеј (1954: 104); *Златни магарац*; Младо поколење; Београд

на начин који дух у својој чистоти принципа одбацује, музика је демонска. Естетичар бивствује на битно непосредан, чулни начин. Зато је медијум његовог изражавања и рецепције музика, која то и омогућује. Музика налази свој апсолутни предмет у чулно-еротској генијалности. На тај начин Кјеркегор естетичара одрђује као антипод хришћанском одређењу човека. Јер, хришћански гледајући, суштина човека је дух. Идеје духа могу се адекватно изразити само језиком. Суштина језика је мисао. А суштина идеје је језик. Када је једном дух као принцип постављен, а са њим и језик и мисао, све што није засновано на духу као принципу је искључено. То је становиште хришћанства. Језик, посматран као медијум, апсолутно је духовно одређен. Зато је он стваран медијум идеје. Језик постаје савршено средство баш тада када се све чулно у њему одриче. Извесну комплементарност између језика и музике Кјеркегор разјашњава и на следећи начин. Језик претпоставља размишљање, и самим тим не може изражавати оно што је непосредно. Размишљање уништава непосредност и зато није могуће изразити музику помоћу језика. Наиме непосредност је у самој ствари неодредљива, и зато је језик не може схватити. Оно непосредно, неодредљиво, мрачно или необјашњиво зато се може изразити музиком. Музика је чулнији медијум од језика. Однос непосредности и посредовање, однос чулног и духовног може имати и следећи заплет. Ако је непосредност одређена духом, одређена тако да испада изван подручја духа, онда ту музика има апсолутан предмет. Чулна генијалност је, дакле, апсолутан предмет музике. Када је чулна генијалност у музици духовно одређена, апсолутно је лирска при томе. На супротној страни од чулно-еротичког естетичара Кјеркегор поставља побожног човека. Док је првоне музика медијум изражавања, другоме је то реч. Што је већа побожност, утолико се више пориче музика и наглашава реч.

Чулно-еротска генијалност није нешто монолитно, она се рађа, цвета и развија, пролазећи, при том кроз одређене стадијуме. Сви су они оличени, инкарнирани у личностима које се појављују у Моцартовим операма. Оно што их повезује, је то да личности на свим, па ни на последњем од ових ступњева, не долазе до стања самосвести, јер стално имамо посла само са непосредношћу, која у последњем стадијуму долази до своје савршености.

Први стадијум Први стадијум је оличен у пажу Мочартовог *Фигара*. Овде Кјеркегор почиње приказивање суптилне дијалектике жеље, базичне

чулно-еротске емоције естетичара, која је, такорећи, снага која га покреће у животу, његов је енергетски и духовни покретач. На овом, првом стадијуму чулност се буди, али не за покрет, не за радост и задовољство, већ за дубоку меланхолију. Жеља се још није пробудила, она се сетно наслућује. Предмет жеље се налази још увек у жељи, он тек почиње да, како каже Кјеркегор, светлуца у наговештајима. Жеља поседује то што ће постати њен предмет, али не желећи га, па га тако и не поседује. То је болна противречност овог стадијума, али је, уједно, како каже Кјеркегор, кроз своју сласт залућујућа и очаравајућа, праћена тугом и меланхолијом. Наизглед парадоксално, ова бол не долази од недостатка, већ од прекомерности. Жеља овде није чулна и захтевна, продорна, она је тиха, као што је тада и чежња тиха чежња и занос тихи занос. Предмет жеље није сасвим стопљен са жељом јер би онда жеља била још у стању сна, али се није ни потпуно од ње одвојио, јер би то значило буђење жеље, Овде предмет урања и израња из жеље, предмет жеље је у загрљају жеље, у сталном таласању и лелујању у једном такорећи кретању без кретања. Жеља на овом стадијуму не доводи до кретања предмета жеље захваљујући својој привлачној снази, или стварном постојању жеље, већ се то кретање обавља управо упркос жељи која не доспева да жели, услед чега је тужна. Док се жеља не пробуди предмет омађијава и заводи жељу, али тиме је готово плаши. Жеља у овом стадијуму присутна је само као наслућивање саме себе, непокретна је и мирна. Она је ношена необјашњивом унутрашњом емоцијом, коју Кјеркегор пореди са чисто тренутном чежњом контемплативног живота биљке. Наслућујућа жеља, с обзиром на свој предмет, потпуно је неодређена, али при том ипак има једно одредбено својство, то да је бесконечно дубока. Кјеркегор нам овде сугерише да представу о андрогину разумемо на следећи начин<sup>39</sup>: „Предмет жеље као андрогин пребива у жељи, као што су у животу биљке мушко и женско здружени у истом цвету“.

Са буђењем жеље и у њеном буђењу одвајају се жеља и њен предмет. Долази до рођења емоције стида. Предмет жеље нестаје, почиње да се скрива. То је већ крај првог чулно-еротичког стадијума, и почетак другог стадијума.

Други стадијум Лик који карактерише овај стадијум је Папегено из Моцартове опере *Чаробна фрула*. Позиција жеље и предмета жеље сада је

---

<sup>39</sup> Серен Кјеркегор; *Или-или* ( 1979: 70 ); ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

другачија него у претходном стадијуму. Уопште, може се рећи да је жеља присутна у сва три чулно-еротска стадијума. Међутим, у првом стадијуму она може бити одређена, каже Кјеркегор, као сањалачка, у другом као тражилачка, а у трећем као прижељкујућа. Док се у првом стадијуму жеља налази у унутрашњем кретању у супстанцијалној чежњи, у другом стадијуму жеља се буди и открива у својој дијалектичкој суштини. Наиме, жеља и предмет жеље су близанци. Предмет жеље јесте жеља, а жеља јесте предмет сама себи. Обоје настаје, и долази на свет апсолутно у истом тренутку. Жеља се буди, и потрес буђења одваја жељу од предмета, и даје жељи предмет. Као последицу овог новог, из темеља потресајућег, готово катастрофичног кретања, јавља се тренутак бескрајног одвајања предмета од жеље. Тај покретни принцип се истовремено јавља и испољава као чежња и жеља која оно што је расцепљено, жели поново да споји. Жеља се у овом стадијуму истрже из супстанцијалности претходног стадијума, а предмет се распршује у многострукост својих манифестација. Док је цвет био метафора за биће жеље у првом стадијуму, сада у другом стадијуму је то лептир. Жеља је окренута предмету који се брзо појављује али брзо и нестаје, уживајући при том увек на кратко али блажено у тренуцима додира са предметом. Ова жеља је, при том, и у самој себи покретна. Њени нежни додири, као додири лептира су благи. Живот жеље је, каже Кјеркегор, налик безбројним, лаким пољупцима, при чему она само тренутно наслућује дубљу жељу, али ово наслућивање убрзо заборавља. Жеља сада није више сањалачка, али није још ни уживалачка, она је трагачка. Она се карактерише тиме што открива. Она тражи оно што може желети али још не жели. Кјеркегор, имајући у виду велики, непроцењив значај ових душевних кретања за здрав психички и егзистенцијални развој личности, примећује како се музика, свакако одговарајућа, која анимира таква унутрашња душевна кретања, користила за лечење душевних болесника, указујући, ипак, на опасност да се том врстом терапије пацијент у суштини не лечи, већ он постаје после тога још болеснији, односно још нестварнији.

Трећи стадијум Овај стадијум представљен је митском особом Дон Жуана у истоименој Моцартовој опери. Сада се може у потпуности разумети развијање дијалектичког заплета и расплета еротске жеље у току три њена стадијума развоја. Сваки стадијум одликује се својом специфичном дијалектичком противречношћу. У првом стадијуму жеља није ни могла добити



свој предмет, јер је била у његовом поседу, била је такорећи у њему још заробљена. У другом стадијуму жеља још није у дубљем смислу одређена као жеља, јер се предмет показује у својој разноликости, а жеља која тражи у својој многострукости. Тек у трећем стадијуму жеља је апсолутно одређена и она је и у интензивном и у екстензивном смислу одређена као јединство претходних стадијума. Кјеркегор каже<sup>40</sup> : „Први стадијум желео је, идеално, једно; други је желео појединачно под одређењем многоструког; трећи стадијум је јединство једног и другог“. Жеља као принцип, као такав који је искључен духом као принципом, појављује се у овом стадијуму као победничка, тријумфујућа, неодољива, демонска и у флагрантном смислу заводничка. Заводљивост чулно-еротичке генијалности са својом заводничком и илузорном суштином, велика је тема која је код Кјеркегора од круцијалног значаја за схватање суштинске разлике естетичке сфере у односу на етичку и религиозну сферу егзистенције.

Чулна генијалност је у суштини, дакле, одређена као завођење. Дон Жуан јесте, како Кјеркегор каже, инкарнација (отеловљење) плоти или продуховљење плоти из властитог духа плоти. Такав лик могао је настати само са хришћанством и у хришћанству средњег века, када је идеја духа као мушког принципа, одвојена од чулности, која се као сила и као принцип појављује као грех и саблазан за дух и његове захтеве. Прворођени тога царства чулности и греха је Дон Жуан. Поред Дон Жуана Кјеркегор говори, у овом контексту, о још једној митској личности средњег века, о Фаусту. Он за њих каже да су титани и гиганти средњег века. Иако се налазе у међусобном суштински блиском односу, идеје које оваплоћују ове митске личности ипак нису посве исте. Дон Жуан је израз демонског које је одређено као чулно. Фауст је израз демонског које је одређено као духовно и које при том искључује хришћански дух. Позиција Дон Жуана је основнија и елементарнија. Он је у основи заводник. Његова љубав није душевна, каква је била Античка љубав, Грчки ерос, а такође и средњевековна витешка љубав. За разлику од душевне љубави која је према својој суштини верна, љубав Дон Жуана је чулна, и као таква потпуно је неверна, јер она не воли једну, као када је у питању душевна љубав, она воли све, она све заводи. Она траје само један тренутак, невезан са другим тренутцима, она се стално рађа из чистог понављања, неке врсте принудног

---

<sup>40</sup> Исто ( : 77 )

повнављања. Дијалектике чулне и душевне љубави се разликују. Прва је у суштини дијалектика сиромаштва, пролазности, безсадржајности, дијалектика потоње је дијалектика богатства, њено богатство је њена садржајност. Богатство душевне љубави испољава се, како каже Кјеркегор, у томе што се она креће у богатој разноликости индивидуалног живота, где нијансе имају свој стварни значај. Таква је љубав у браку, који припада сфери етичке егзистенције. Томе насупрот, чулна љубав се може свести на заједнички именилац, а то је да је за њу од суштинског значаја женскост у најапстрактнијем смислу. Ако постоје неке разлике, при том, оне су само оне чулног карактера. Душевна љубав је, како лепо каже Кјеркегор, постојање у времену, а чулна љубав је ишчезавање у њему. Свака девојка је за Дон Жуана обична девојка, и свака љубавна пустоловина је за њега свакодневна прича. Његов живот је сума тренутака љубавних авантура.

Кјеркегор, ипак, уводи нову финију дистинкцију, па Дон Жуана само са великом опрезношћу назива заводником. Да би био заводник потребно му је стално присуство рефлексије, која говори о присутности извесне лажности, смицалица или лукавих потеза. Међутим, то су одређења етичког карактера. Тога, у ствари, код Дон Жуана нема. Он жели и стално наставља желети и ужива у задовољењу своје жеље. Он жели и ова жеља делује заводнички; утолико он заводи. Међутим, он није заводник ако завођење подразумева присутност етичких одређења као што су препреденост и слична. Зато Кјеркегор Дон Жуана радије назива варалицом. Кјеркегор о правом заводнику говори, упућујући, при том, на Ахима фон Арнима (von Arnim), који је о том типу заводника писао, као о оном који потпада под етичка одређења. То је прави заводник. Оличење тог правог заводника је митска фигура Фауста. Сила његовог завођења није у чулности, већ у духу, то јест, у говору, односно у лажи. Фауст је заводник потпуно различит, суштински различит од Дон Жуана. Фауст је софистицирана репродукција Дон Жуана. Дон Жуан заводи стотине девојака следећи чисто естетски мотив безинтересног уживања. Фауст заводи само једну девојку, али то завођење је вођено идејом која није чисто естетичке природе, она је у суштини ношена једним интересом, који није више израз спонтаности и разиграности и полета чисте чулне жеље. Због тога је ово завођење потпуније и у суштини злокобно. Док Дон Жуаново завођење може, у најбољем случају пробудити запретену чулност заведених девојака, Фаустово завођење је смртоносно јер оно

убија душу девојке којој је такорећи исисао сву етичку супстанцију. Она је у суштини била само средство у једном његовом експерименту. Он је у суштини, за разлику од Дон Жуана, потпуно немузикалан, прозаичан.

Дон Жуан схваћен на исправан начин, значи музикално, не делује као личност, већ као сила, као што и музика не делује као личност већ као сила. У Дон Жуановом деловању присутна је бескрајна страст и њена бескрајна моћ, којој нико не може одолети. Кроз њега струји дивљи зов жеље против које је сваки отпор узалудан. У њему имамо присутан неодољив и динамичан живот демонске снаге. Он представља оличење страсти задовољства и уживања.

За потпуније разумевање живота заводника, Дон Жуана, Кјеркегор сагледава још једну дубљу дијалектику која се темељи у суштини његовог бића. Наиме, читава моћ чулности Дон Жуана, рођена је у страху, мада његов живот није очајање. Овај страх је управо сам Дон Жуан. Он је, тај страх, управо демонска жеља за животом.

Античка и модерна трагедија Читалац Кјеркегорових дела понекада може бити доведен у искушење да неке делове текста сматра као неку врсту дигресије и непотребно удаљавање од главне теме дела. Међутим, то се показује као погрешно. На таква схватања је Кјеркегор реаговао још за живота, пишући, пре свега, у својим дневницима, да читаоци, тумачи и критичари његових дела који тако разумеју његове текстове, у ствари их и не разумеју. Да је то стварно тако показују и савремени истраживачи Кјеркегорових списа и дела у целини. Пажљивије читање указује на то да ти привидно не припадајући делови и те како имају своје природно, одговарајуће место у структури дела којем припадају. То је, на изванредан начин, иронични Кјеркегоров гест помоћу којег он тестира, искушава зрелост својих читалаца и потенцијалних критичара. Такав случај је и постојање поглавља о античкој и модерној трагедији у склопу размаатрања о естетичком стадијуму егзистенције, у делу *Или-или*. У овом поглављу Кјеркегор разматра и специфичности које постоје између различитих култура у схватању људске субјективности, емоционалности и друштвености.

Постоји битна разлика, према Кјеркегору, између античке и модерне трагедије. Одлика модерног доба је да је само постојање поткопано сумњом субјективитета, а изолација све више стиче превласт. Само модерно време показује тежњу за изолацијом. У њему на један суштински начин број, који је индиферентан по себи, увлачи се све више у одређења у домену теорије и

практичног живота. Квалитет је потиснут квантитетом, а индивидуа је све осамљенија. Полако, али без престанка, кидају се супстанцијалне везе између особа. Такође, везе које повезују и душу особе у једну јединствену целовитост, у сагласности са тим губе се и нестају. Тај губитак склада у себи и са светом и са космосом даје нашем, модерном времену једну посебност, специфичност, у односу на античку епоху, а то је да је оно, како каже Кјеркегор, у бити сетније и, зато, очајније. Наше време губећи супстанцијалност и у души и у духу, и у појединцу и у заједници, доводи до губитка осећаја за одговорност. Истинска трагика је везана за страдање појединца, она је супстанцијално зависна од односа појединца са заједницом, са њеним опстанком. Тако је то било и у антици ( на пример Ифигенија, Антигона, Едип или чак и Сократ ) и у хришћанству ( највећа трагедија је она самог Христа ). Модерни човек услед распада друштвене кохезије, као и свака изолована личност, постаје стално комична. Трагедија у антици има једну стално присутну епску позадину. Трагедија модерног доба више нема ту епску позадину, већ је више везана за карактер јунака и ситуацију у којој он дела. Јунак се одржава или гине потпуно у зависности од својих поступака. Губећи традиционално трагично наша садашњица добија очајање. Разлика између античке и модерне трагедије огледа се и у преовлађујућем расположењу које изазива код човека. У античкој трагедији туга је дубља, бол је мања, трагично има карактеристику мајчинске љубави, нежности и бриге. У модерној трагедији бол је већа, туга је мања. Бол указује на религиозно, а религиозно је израз очинске љубави, како то Кјеркегор потцртава. Туга више од боли садржи у себи нешто супстанцијално. Бол указује увек на неку рефлексију о патњи за коју не зна туга. Кјеркегор о овим променама у менталитету епоха, језгровито каже<sup>41</sup> : „Наше време је изгубило сва супстанцијална одређења породице, државе , рода; оно мора потпуно самој себи препустити појединачну индивидуу, тако што ова постаје, у строжем смислу речи, свој властити творац; њена кривица је тако грех, њена бол кајање; али овим је трагично уклоњено. И трагедија патње је у строжем смислу речи у ствари изгубила своју трагичну интересантност, јер је моћ од које долази патња изгубила свој значај и гледалац узвикује: помози самоме себи па ће ти и бог помоћи; другим речима: гледалац је изгубио сажаљење, али сажаљење је како у

---

<sup>41</sup> Исто ( : 131 )

субјективном тако и у објективном смислу прави израз за трагично.“ Осећање кривице везано је за тугу и за естетско, које је карактеристика антике. Кајање је, насупротив томе, везана за бол, оно је у ствари највећа бол, па тако он има етичку а не естетичку реалност. Кајање има неку светост која помрачује оно естетско. Туга има једно кретање које је супротно кретању које је својствено оном код боли. Што је већа невиност већа је и супстанцијалност, а туга је дубља; патња која изазива тугу суштински припада сфери естетичног, и релативног. Бол се јавља са рефлексijом о бесконачном и са бесконачном рефлексijом, и карактеристика је психологије модерног субјекта, и изражава, не естетичку, већ етичку и метафизичку реалност. Прва сумња којом бол, у ствари, почиње, према Кјеркегору, јесте она која почиње са питањем: зашто ми се то дешава, зар то не би могло бити другачије? Антички јунак почива и живи у својој судбини, његова је судбина непроменљива. Модерни јунак своју судбину сам тек ствара, он се сам ствара градећи своју судбину. Туга се преображава у бол са рођењем рефлексije. Свест о бесконачној супстанцијалности изазива бесконачну тугу и меланхолију. Свест о бесконачној трансценденцији проузрокује бесконачну, метафизичку бол, која се не да у потпуности изразити на естетички начин. Особеност модерног психолошког трагичног заснива се у појави једног другог, у ствари већ егзистенцијалистички интонираног значења страха. Страх је, у ствари, рефлексija. Страх се суштински разликује од туге, али је са њом ипак у блиској вези. Како Кјеркегор каже<sup>42</sup> : „Страх је онај орган којим субјект присваја себи тугу и себи је асимилује. Страх је сила оног кретања којим се урезује туга у срце. Али кретање није стреловито, оно се одвија корак по корак, оно није одједном заувек готово, оно је у сталном настајању. Као што страсно еротско блистање очију жели свој предмет, исто тако страх гледа на тугу, желећи је. Као што се поглед мирне и непоколебљиве љубави бави вољеним предметом, исто тако стоји са бављењем страха тугом. Али страх има у себи још један момент, што чини да се још јаче држи свог предмета, јер га воли и плаши га се уједно. Страх има двоструку функцију : делимично је откривалачко кретање, које стално додирује тугу и овим додиром је открива, вртећи се око туге. Или је страх изненадан, он за трен ока ствара тугу, али тако што се овај тренутак одмах раствара услед тренутка.“ Тако се страх појављује као

---

<sup>42</sup> Исто ( : 136 )

дефиниција рефлексije. Са друге стране страх садржи у себи стално неку рефлексiju о времену. Док се у принципу сав антички живот одвија у садашњости, живот модерног човека одвија се у временитости која има структуру темпоралности са екстазама прошлости, садашњости и будућности. Страх зато суштински спада у модерно трагично, као рецимо код Хамлета. Животни односи у античкој трагедији су суштински непроменљиви, једном заувек дати. Са пропашћу античких јунака не пропада само једна индивидуа, него један мали свет, јер у питању је присуство једне објективне туге, као што је то рецимо случај код Едипа или код Антигоне. Живот јунака модерних трагедија, насупрот овоме, није окренут према спољашњости, него према унутрашњости, позорница није споља него изнутра, то је позорница духа. Пошто живот духа није могуће у потпуности изразити на чулни, естетички начин, прави живот модерног јунака је ипак тајна. Величина, такорећи натприродна величина, модерног јунака је у племенитости и достојанству да се држи духа, односно тајне. Она започиње у тишини, у ћутању, а то ћутање јој придаје надприродно држање. Рефлексивни живот се тако рађа у боли, бол је тако рећи његова супстанција, он јесте бол. У таквом држању јављају се велике, одушевљавајуће идеје, због којих су модерни јунаци спремни на сваку жртву. Одавде проистиче да постоје разноврсне дијалектике. Кјеркегор чак каже да скоро свака страст има своју дијалектику. Дијалектика античке трагедије, која говори о дијалектици туге и кривице, повезује индивидуу са, на пример, породицом и родом, као у Антигони или Едипу, она је, дакле, објективна дијалектика. Она је суштински пијетет. У модерно време, управо зато што је наглашена отклоњеност повезаности и издвојеност индивидуа из повезаности са објективним социјалним структурама, зато што је полазна тачка индивидуа а не род, реч је дијалектици бола, а та дијалектика је субјективна дијалектика.

Док тематика еротско-музичке естетске егзистенције припада тако рећи првој фази, или фази по себи стадијума естетске егзистенције, ова друга тематика јављања рефлексije у стадијуму естетске егзистенције представља, тако рећи фазу за себе овог стадијума.

Кјеркегор прави разлику између емоција према томе којем чулу је та емоција својствена у перцептивном и рецептивном смислу. Он полази од разликовања просторних и временских чула односно од ликовних и неликовних уметности. У ликовним уметностима је много лакше приказати радост него

тугу. Радост је експанзивна, друштвена, простосрдачна, хоће да се изрази. Код ње видимо израз, унутрашње кретање видимо у спољашњости. Туга је затворена, нема, усамљена и окреће се самој себи. Код ње само наслућујемо унутрашње кретање. То важи нарочито за рефлектовану тугу. Она се не може, у правом смислу речи, приказати у ликовним уметностима. Тузи је иначе суштинско да поставља контраст између унутрашњости и спољашњости, контраст који чини приказивање немогућим за ликовне уметности. Када туга мирује и почива у самој себи, кретање иде од унутрашњости према спољашњости, и може се утолико опазити чулом вида. Рефлектована туга, насупрот томе, креће се према унутрашњости и њене манифестације се могу само наслутити, јер рефлектована туга не проузрокује суштинске промене у спољашњости. Узрок рефлектоване туге може лежати или у субјективном карактеру индивидуе или у објективној патњи или поводу за тугу. При том, значајно је, како каже Кјеркегор, да ће рефлексивно болесна индивидуа претворити сваку тугу у рефлексивну. Рефлектована туга је увек у настајању, и као таква не може бити предмет просторних, ликовних уметности. Њено приказивање мора бити приказано временским уметностима које могу захватити оно духовно у души, а то значи помоћу песничке или психолошке обраде. Орган спознаје туге је симпатија. Кјеркегор за модерну заједницу каже да ако икако гаји било какву страст то може бити само страст која је симпатија са тајном туге. Њу ће успети да наслутити само онај ко је симпатише. Када је туга дубока и скрива се пред чулним опажајем, спољашњост нам не даје да наслутимо ни најмању ствар. Тек неки случајни, не намерни знак туге може пробудити страст симпатије, која, пратећи Протејско скривање туге, на крају је ипак открива. С обзиром да ово представља један, такорећи, подвиг у практично оствареној егзистенцијалној комуникацији, Кјеркегор каже да ниједна страст није тако дивља као страст симпатије. При том, каже он,<sup>43</sup> : „страст“ ( симпатије ) „уопште није радозналост која се засићује спољашњошћу и површношћу, него је то симпатетичан страх који испитује бубреге и скривене мисли, који чаролијом и заклинањем изазива на светлост дана оно што је скривено, чак оно што је смрт сакрила пред нашим погледом.“

---

<sup>43</sup> Исто ( : 154 )

Трећи, завршни, синтетички ступањ по себи и за себе естетичког стадијума егзистенције Кјеркегор приказује кроз судбине три женска лика. Сваки од тих ликова оличује поједине подступеве, по себи, за себе и по себи и за себе наведеног стадијума естетичке егзистенције.

Најнесрећнији човек Кјеркегоров непрестани напор и стални задатак био је обрачун са Хегеловом спекулативном филозофијом изграђеном до форме система. Тај претежно негативан став према Хегелу односио се пре свега на Хегелову спекулативну логику и филозофску систематику свег могућег знања које је дато *sum specie eternitatis* – са тачке гледишта вечности. Он је показивао да је на тај начин учињена суспензија етичког па самим тим и егзистенције, која се иначе не може подвргнути никаквом систему. Код Хегела је Кјеркегор највише позитивних елемената налазио у његовим ранијим радовима, првенствено у *Феноменологији духа*. То дело које је и требало да представља феноменологију искуства свести, имало је један субјективистички приступ у којем је садржај, поготово у области субјективног духа, могао лако да се чита на егзистенцијалистички начин. Посебно је Кјеркегору било привлачно поглавље *Феноменологије духа* које обрађује завршна искуства субјективног духа у форми несретне свести. Он се прихватио задатка да прецизније посматра различите стадијуме који се налазе у несрећној свести. Кјеркегор даје митолошки образац најнесретнијег човека у лику вечног Јеврејина, који је био најнесретнији јер није могао умрети. Његово разматрање питања о најнесретнијем човеку даје и егзистенцијалистичко тумачење овог мита.

Несретник је, каже Кјеркегор, одсутан. Али човек је одсутан када је или у прошлости или у будућности. Несретници су индивидуе које се надају и које се сећају. Индивидуа је присутна само у садашњости. Човек који се нада вечном животу, утолико што се заувек растаје са садашњошћу, а при томе није самом себи присутан у тој нади, губи себе не само у садашњости него и у будућности. То је први тип несретника. Слично ствари стоје и са индивидуом која живи у сећању. Човек који не може самом себи бити присутан у прошлости и остаје самом себи одсутан у прошлости такође је несретан. То је други тип несретника. Сећање је поглавито стварни елемент несрећника. Будућност је ближа садашњости него што је то прошлост, под условом да мишљење о њој прати реална нада. Живот у нади и живот у сећању су два облика одсуства, односно два облика несретне свести.



Несрећне индивидуе које се надају немају никад по себи, као несрећне индивидуе које се сећају, то што је болно. Индивидуе које се надају живе стално у обмани нечег веселог, каже Кјеркегор. Зато ће се најнесрећнији стално тражити међу несрећним индивидуама које се сећају.

Постоји, како то Кјеркегор налази још један облик несретне свети, који је једна комбинација оба претходно наведена облика или типа несретне свести. Повезивање може бити само такво да је то што особу спречава да буде присутна у свом надању јесте сећање, и то што је спречава да постане присутна у сећању јесте нада. На једној страни особа зависи од тога што се она стално нада томе чега би требало да се сећа. Са друге стране, особа се стално сећа онога чему би требало да се нада. Њена несрећа је што се прерано родила и зато стално долази прекасно. Она је стално пред самим циљем и истовремено, далеко од њега. Њен живот је потпуно безначајан. Ова индивидуа у свакидашњем општењу ужива част да је сматрају индивидуом која се користи својим разумом, али она ипак зна: ако би хтела објаснити само једном човеку како са њом стоји, била би проглашена за лудог човека. „Живот ове индивидуе,“ каже Кјеркегор,<sup>44</sup> „не познаје мир и нема богатог садржаја; он није присутан у тренутку, није присутан у будућности, јер будућност је доживљена, није присутан у прошлости, јер прошлост још није дошла.“

Такав човек се налази усамљен и препуштен самом себи у широком свету, он нема ниједног савременика за кога би се могао везати, нема никакву прошлост какву би могао пожелети, јер његова прошлост није ни дошла, нема будућности у коју би се могао надати, јер је његова будућност већ прошла. Потпуно усамљен има цео свет пред собом, у коме има само једног али неумољивог „пријатеља,“ а то је неразумевање. Он не може остарети, јер он никада није био млад, он се не може подмладити, јер је већ остарио; у извесном смислу он не може умрети, јер он никада није живео; у неку руку он не може живети јер је већ умро; он не може волети, јер је љубав увек одређена садашњошћу, а он нема садашњост, нема будућност, нема прошлост. Он је ипак симпатетична природа, и он мрзи свет само зато што га воли, он нема страсти, он нема ни за шта времена, он је немоћан, како то описује Кјеркегор.

---

<sup>44</sup> Исто ( : 193-194 )

Ако не можеш туговати, онда се можеш надати, никада не треба бити поносан на срећу, али свакако на несрећу, констатује, за обичну свест, парадоксално, Кјеркегор.

„Најнесрећнији,“ поручује Кјеркегор,<sup>45</sup> „прими наше жеље: нека те нико не разуме, али нека ти свако завиди..најнесрећнији, требало би да кажем најсрећнији...Ко је, у ствари, најсрећнији ако то није најнесрећнији, и ко је, у ствари, најнесрећнији, ако то није најсрећнији, и шта је живот друго него лудило, и шта је вера друго него лудост, и шта је нада друго него само одлагање и шта је љубав друго него сирће у рани?“

Овим парадоксалним обртом у схватању среће и несреће Кјеркегор већ додирује тему дијалектике естетичког и религиозног стадијума, којом се исцрпије бави на другим местима.

На естетичком стадијуму погледа на свет јављују се и следеће егзистенцијално-социјалне структуре и њима припадајуће емоције:

#### 5.3.1.1. Прва љубав - романтична љубав

Структура и значај прве-романтичне љубави. Ова структура емоционално - друштвеног односа појављује се као изузетно значајна, јер је она услов могућности зреле брачне љубави. Зато Кјеркегор посвећује доста пажње овом односу, осветљавајући њене божанствене потенцијале, али и њене скривене замке, које могу поплочати пут у очајање.

Прва љубав је, каже Кјеркегор, права љубав. О њој могу истински говорити и разумети је само осећајне природе. Кјеркегор подсећа да реч *vates* на латинском језику означава и песника и пророка. Зато се песници зову свештеници, што објашњавају живот, свуда приказују лепоту, али најпре и изнад свега сведоче о лепоти љубави. Њих због тога велика гомила не разуме. У љубави се дешава чудо, бића особа у љубави се преображавају. Захваљујући песнику слепа и страсна љубав оваплоћује се и просијава у речи, и заљубљени могу схватити једно друго на један мисаонији начин. Зато песника називају

---

<sup>45</sup> Исто ( : 198-199 )

пророком јер прориче будућност, односно везивање заљубљених неком врстом светог заветовања.

Животна мудрост естетичара Кјеркегоров естетичар се приклања тврдњи искусних људи да је веома разумно полазити од неког начела, па им се у томе прикључује, и полази од начела да су сви људи досадни. Опасност од досаде је, каже он, је у томе што је она корен свих зала. Досада готово магично делује, само што то дејство није привлачно него одбијајуће. Досада преовладава када у свету доминирају навика, рутина и тупост. Средство да се доскочи досади често је разонода. Кјеркегоров естетичар сматра да друштво у којем нема праве разоноде убрзано напредује ка својој пропасти. Он тако види и своје време, односно, средину 19-ог века. Како емоцију, односно расположење досаде види као свуда присутну и уз то деструктивну, разбијајућу и дезинтегришућу силу, он подвргава сумњи широко распрострањено схватање, да је човек друштвена животиња, дајући своју дефиницију да је човек, у ствари, грабљива звер. Он врши типологију досадних људи и при томе разликује оне који другима досађују, где сврстава плебс, гомилу, уопште, безбројну поворку људи; затим, оне којима је досадно, где спадају избраници, племенити; и на крају оне којима није досадно. То су они који у овом или оном смислу имају много посла на овом свету, али су баш зато ти најдосаднији, најнеподношљивији.

Естетичар упоређује доколицу и рад. За њега досада, далеко од тога да је мајка свих порока је, напротив истинско добро. Онај који је не осећа доказује, самим тим, да се није уздигао до хуманитета. По мишљењу естетичара човекова улога је да се забавља, и зато је он супротставља раду, за који каже да често искључује човека из света духа, подвргавајући га инстинктивном начину живота, који наличи на онај који сусрећемо код животиња. Досада је демонски пантеизам. Досада је делимично непосредна генијалност, делимично стечена непосредност. Досада је изграђена на празнини. Досада је демонска. Они којима је досадно апелују на промену. Промена може имати два вида. Један је онај који се заснива на неограниченој бесконачности промене, на њеној екстензивној димензији. Тај принцип је вулгаран, неуметнички и налази се у илузији. Други начин промене руковођен је принципом ограничења, који је, за естетичара, једини спаситељ у овом свету. Што се више сами ограничавамо, утолико постајемо инвентивнији. Достижање највише тачке задовољства применом овог принципа, постиже се не путем екстензивности, него интензивношћу. Свака

појединачна промена налази се, са своје стране, у оквиру општег правила о односу сећања и заборављања. У ритмовима ових процеса и струјања креће се цео живот, и зато их треба држати у својој власти. Тек кад одбацимо наду почињемо уметнички живети; док се надамо не можемо се ограничити. Зато естетичар подвргава сумњи, вредност наде коју је Прометеј даровао људима. Заборавити је вештина., која се раније морала увежбавати. Моћи заборавити зависи од тога како се сећамо; али како се сећамо зависи опет од тога како доживљавамо стварност. Што се поетичније сећамо утолико лакше заборављамо, јер поетично се сећати у ствари је само други израз за заборавити. Кјеркегоров естетa размишља на следећи начин<sup>46</sup> : „Када се поетично сећам, доживљај се већ преобразио, лишавајући ме свега оног што је било непријатно. Да би смо се тако могли сећати, морамо обратити пажњу на то како живимо, а нарочито како уживамо. Ако уживамо до краја, ако стално прихватимо највише задовољство које нам пружа уживање, онда нисмо у стању ни да се сећамо ни да заборављамо...осим презасићености, коју само желимо да заборавимо...Ако зато осећате да вас неко уживање или неки други тренутак вашег живота сувише далеко одвлачи, зауставите се за тренутак и сетићете се. Нема сигурнијег средства које чини да се човеку огади сувише дуго настављање. Држимо од почетка крму задовољства чврсто у рукама.“ По способности заборављања можемо стварно мерити еластичност човека. Онај ко не може заборавити, не постаје богзна шта. Вештина сећања и заборављања осигурава нам савршену равнотежу, спасава нас од непотребне патње, њихово вештачко јединство је Архимедова тачка из које свет подижемо из осовине. Савети које даје естетa су следећи. Први: Чувајте се пријатељства, јер пријатељ није нужни други, него сувишни трећи. Други савет: Никада не ступајмо у брак, јер жена јесте и остаће мушкарчева пропаст, чим са њом ступи у трајан однос. Зато естетa каже да се увек морамо чувати да водимо живот у којем ризикујемо да зависимо од других. Због тога је већ пријатељ опасан, а још више брак, јер када је више нас, онда се губи своја слобода и не може се слободно и необавезно живети према принципу задовољавања својих жеља, слободним прелажењем са предмета на предмет жеље. Трећи савет естетe: Не прихватајмо никада неки позив. На тај начин би постали само исто што и сваки други, мали точкић у машини државног

---

<sup>46</sup> Исто ( : 250 )

организма. Треба да ставимо нагласак на сва она занимања која се поклапају са доколицом, бавити се свим уметностима које не доносе никакву корист. Развијање, развој у ширину ( екстензивно ) не сме ићи на уштрб развоја у дубину ( интензивно ). Тајна промене је у томе да се морамо сами стално мењати. У ту сврху морамо нужно имати расположења у својој власти. Значи, читава тајна естетичара свој извор налази у самовољи. Мудрост естетичара је да се користи тренутком. Он, међутим, не ужива непосредно, него ужива нешто што сам произвољно уноси у тренутак. Он ужива нешто сасвим случајно, посматра цео живот са тог становишта и пушта стварност живота да на томе пропадне. Естетичар нешто случајно чини апсолутним и као таквим чини га предметом апсолутног обожавања. Око којим он посматра стварност мора се стално мењати. Он мора увек имати отворене очи за случајност, да би произвољност унутар човека била у складу са случајношћу ван човека. Друштвене радости темељно припремљене њему не значе много, док, напротив, чак најбезначајнија ствар може, захваљујући случају, пружити богату материју његовој забави. Према томе оно што у таквој ситуацији геније, који је у том смислу естетичар, открива са лакоћом, за то је свака, па и најпрефињенија теорија, а теоретичар је овде схваћен као не естетичар, увек сиромашна. Живот естетичара Естетичка сфера егзистенције није посве хомогена. Њу сачињавају естете различитог нивоа непосредности или, пак, софистицираности. Ови последњи су Кјеркегору посебно интересантни, јер они показују огромне потенцијале уобразиље и рефлексивности који постају супстанца њиховог начина егзистирања. Такав живот он је приказао у делу књиге *Или-или* са насловом *Дневник заводника*. Тај текст има вишеструки значај и вредност, од којих је један, не најмање важан, да приближи овај начин егзистенције за разумевање оним типовима егзистенције, којима је овај начин егзистенције иначе стран, а то су етичка и религиозна егзистенција.

*Дневник заводника* треба да покаже како естетичар покушава да реши задатак да се песнички живи. Он зна да лоша савест може живот учинити занимљивим. Сав његов живот има за циљ ужитак. Његов развој тече од прве фазе у којој лично ужива у естетском, до друге фазе у којој естетски ужива у својој личности. У првом случају стално му је потребна стварност као повод, да може егоистички да ужива у томе чиме га је стварност обдарила, као и у томе да би он оплодио стварност. У другом случају се утапа у поетичност, његова

личност као да је испарила и он ужива у ситуацији и у самом себи у ситуацији. Свака индивидуа је за њега само надражајно средство. Заводник поета друге не заводи у спољашњем погледу, већ у унутрашњем погледу, с обзиром на њих саме. Он доводи човека до тога да сам у себи залута, да иде по кругу из кога неће изаћи. Заводник поета још није запао у вечност лудила као резултат постојања окамењених мисли, већ бављењем разноликим коначним мислима води ка извесном свесном лудилу лутања. Његов живот своје средиште има у тајни. Дијалектика немира његове свести је игра скривања, откривања и још дубљег скривања. Његова откривања су увек илузорна, јер иза њих увек скрива још дубљу тајну. Ништа није толико заводљиво, али и ништа не изазива толико проклетство као тајна. За успех његових настојања суштинско је познавање жртвиног расположења. Сама настројеност његове душе је таква да он то расположење више наслућује него што га схвата. Он зна да је за заљубљене сусрет уопште најлепши тренутак. У његовом лову заводника, као и у свакој делатности, почетак је увек тежак. Успех највише обећава лов у мутној води. Он зна да мора дотаћи њену, жртвину, ситуацију, да се мора укључити у ту ситуацију и зато напрегнутог духа вреба повољну прилику, тренутак који му даје знак да пређе у акцију освајања, завођења. Поетски сладострасник зна да током завођења биће његове егзистенције трпи трансформацију.<sup>47</sup> Он више не препознаје самог себе. Његова душа ври као узбуркано море у бури страсти. Али он зна да се треба ограничити, јер је то главни услов свег уживања. Њега највише привлаче младе девојке, њихово неискуство, њихова наивна али страсна љубавна чежња. Најефикасније надражујуће средство које познаје, поетски еротичар види у извесном тајанственом споразуму са својом жртвом, јер тај споразум неодољиво мами. У свом подухвату он се не боји ни комичних ни трагичних тешкоћа, једино се боји досадних тешкоћа. За овог естетичара млада девојка је загонетка, чије је решење уствари њена тајна, што је нешто много значајније од тајни које поседују дипломате. Млада девојка, каже Кјеркегор, се не развија као дечак, она не расте, она се рађа одрасла. У томе се налази њено бескрајно богатство. Њено бескрајно богатство је у њеним сновима из којих не треба прерано да се пробуди. Тако је млада девојка богата, и обухватити то богатство чини нас богатима. Она је богата мада не зна да нешто

---

<sup>47</sup> Сасвим је другачији тип трансформације у еротском сусрету егзистенција код Мерло-Понтија.

поседује, она је богата, она је благо. Та сноликост даје лакоћу младој девојци, која је несхватљива, која пркоси свакој сили земљине теже. За овог поетског еротичара, завести девојку није никаква вештина, али наћи девојку коју вреди завести, за њега, то је сва срећа. Свака љубав која није скроз непосредно чулна и која у себи садржи одговарајући естетски моменат је тајанствена. Женски стид је вео обавијен око њеног чулног бића, он је за овог естетичара увек најлепша кокетерија. Иначе, по њему, најдубље значење жене јесте да буде друг мушкарцу. Млада девојка живи у свету маште. За њу је пожељно да јој се остави слобода, али да јој се не пружи никаква прилика да се њоме служи. Та ситуација је пуна опасности. Она може, под повољним околностима, оваплотити своју женственост, али уколико би пала у погрешне руке могла би постати веома неженствена, баш зато што је толико женствена. До задовољства се мора доћи са стилем, поетски. Душа младе девојке храни се божанском амброзијом идеала. Зато је најважније, каже заводник, да се вреба оно што свака жена може пружити, према томе, на оно што она тражи. Ништа на свету нема такву подмлађујућу снагу као млада девојка. За овог еротичара љубав се налази само у слободи и само у слободи има одмора и вечне забаве. Међу заљубљенима треба да влада само слобода игре. Он каже да је заљубљен, али не у уобичајеном смислу<sup>48</sup> : „Волети једну премало је, волети све површно је и лакомислено; познавати самог себе и волети толико много колико је то само могуће, обухватити у својој души све силе љубави, тако да истовремено свака од њих добија одређену храну, док свест обухвата све, то значи уживати - то значи живети.“ Изван естетичких правила заводник не трпи никаква другачија. Због тога што садржи правила етике и веридба је за њега једно проклетство, јер је због своје етичности досадна. Све што у себи садржи етичко начело подједнако је досадно и у животу и у науци. Под небом естетике све је лако, лепо, пролазно, али када се појави етика све постаје тврдо, ћошкasto, бескрајно досадно. Он открива да се његова вештина састоји у употреби двосмислених речи, у гипком и еластичном говору, у коме се не могу лако открити његове праве намере. За њега веридба је чиста људска измишљотина, не поетична је, у сваком погледу је крајње филистарска и малограђанска. Овај заводник високог стила за себе каже да је он само повод који покреће младу девојку. Он за себе каже да реално

---

<sup>48</sup> Исто ( : 309 )

говорећи он и није еротичан, јер би то младу девојку само пробудило, већ је савитљив, гибак, безличан, готово као неко духовно стање. То је, према њему, услов да од љубави учинимо нешто апсолутно. Вечно у љубави је то што се обе индивидуалности рађају једна за другу тек у тренутку непосредности. Своју заводничку стратегију заводник упоређује са ратом, који дели у две фазе. Први рат је ослободилачки рат и он је игра; други рат је освајачки рат и он се води на живот и смрт. У дијалектику завођења спада и то да млада девојка, по мишљењу овог естетичара, не би могла у себи створити дубоку еротичност, без његове помоћи. Са друге стране, он каже да је са мушкарцем готово, тек када толико остари да више ништа не може научити од младе девојке. За њега љубав воли тајанственост, а веридба је откровење; љубав воли ћутање, а веридба је објава. За њега бити жена јесте предавање под видом отпора. Једина ствар на свету која је овог заводника зачудила је млада девојка, и каже да је она била прва, а да ће бити и последња ствар која га чуди. Његова педагошка дијалектика се састоји у томе да је стално подржава у ономе што је од ње научио. Млада девојка не треба да достигне бескрајност на мучном путу размишљања, јер жена није рођена за рад, каже естета - заводник, она треба да се дочепа бескраја на лакој путу срца и маште. Свако мора познавати сопствене снаге. Мишљење и дух су снаге мушкарца, машта и срце су снаге младе девојке. Заводник открива да је свака млада девојка с обзиром на лавиринт свог срца Аријадна, она поседује чаробну нит, захваљујући којој може да пређе пут, али она је има, а да сама не зна да је искористи, без његове помоћи. У симпатетичком ходочашћу кроз лавиринт срца младе девојке он открива неко прастаро, божански младо праписмо, открива да је његова љубав према њој исто толико стара као и он сам. Ономе који воли, јер је њему љубав све, све је престало да има неко значење само по себи, и има значење кроз тумачење које добија од љубави, а љубавници постају као нека митска бића. На супротној страни, када сам човек није срећан у љубави, има толико разлога да буде равнодушан у односу на друге.

Значајна су Кјеркегорова размишљања о значењу и значају пољупца.<sup>49</sup>

Пољубац мора бити израз одређене страсти. Први пољубац је квалитативно

---

<sup>49</sup> О савременим схватањима о пољупцу вид. :Томић, З. (2007.): *Пољубац у доба кулирања*; Народна књига, Алфа, Београд



различит од свих осталих, он је истинит. А и Соломон каже, наводи Кјеркегор<sup>50</sup>: „Ко говори ријечи истините, у уста љуби.“ Духовна еротика се разликује од телесне еротике. Прелаз са једне на другу захтева преображај личног присуства у односу љубавника. Ту до изражаја долази значај додира о којем Платон, као велики познавалац еротике, говори у свом Федону. Тако наш естетички еротичар каже својој изабраници да као ученик заспи од пољупца са њом, јер тиме упија њено биће. Пољубац је оваплоћење еротске мистерије. За њега жена, вечно богата по природи, јесте и остаје неисцрпна грађа његових размишљања и његових посматрања. Он о жени мисли под категоријом бића за другог. Жена је сан мушкарца. Она се буди тек када је љубав додирне, до тада је она само сан. Али у том постојању сна поетски еротичар разликује два стадијума: први је онај о којој љубав сања о њој, а други је онај у којем она сања о љубави. Као биће за другог, жену одређује чисто девичанство. Девичанство је наиме, биће, које је, уколико је биће за себе, у ствари, апстракција и испољава се само као биће за другог. Апстракција је и женска невиност. Зато можемо рећи да је жена у том стању невидљива.<sup>51</sup> Жена је супстанција, мушкарац је рефлексија. Мушкарац не може никада да буде толико окрутан као жена, као апстрактно девичанско биће, које не зна никакве границе у својој немилосрдној претераној строгости. То је садржај многих митова, бајки и народних прича свих народа, у којима девојка хладно пушта своје просце да ризикују своје животе. То по окрутности надмашује све што је учинио Дон Жуан, па и Плавобради из истоимене бајке Шарла Пероа (Perrault), јер и код једног и код другог окрутностима су претходила задовољства која ублажавају саму суровост збиље. За естетичара биће за другог је увек ствар тренутка, а разумети се у тренутак није лака ствар. Тренутак је све, и у тренутку жена је све - али последице, каже заводник, прелазе његову интелигенцију. Међу њима је последица добијања деце. За то разматрање потребан је муж. Али он себе не може да види и нађе у тој ситуацији. Душа поетског еротичара захтева увек подмлађивање. Сета која се оцртава као магле варљив вео над мушком снагом чини део мушке еротике. Код жена томе одговара извесна меланхоличност. Љубавник каже својој

---

<sup>50</sup> Према: Серен Кјеркегор ( 1979: 361 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

<sup>51</sup> Мерло-Понтијево схватање невидљивог је, у извесном смислу, у складу са овим Кјеркегоровим ставом

љубавници<sup>52</sup> : „Твоја слобода се састоји у томе да будеш моја, као што је моја да будем твој.“ Не можемо, каже заводник, замислити ништа мање еротично од наклапања о будућности. Шта воли љубав? Бескрај. Чега се плаши љубав? Граница. Љубавник каже љубавници<sup>53</sup> : „Када смо заједно, јаки смо, јачи од света, јачи чак од самих богова. Савез љубави је виши савез...од савеза који склапају људи у прози света....Све је поређење, ја сам властити мит. Заборавио сам све коначне и временске ствари, преостала ми је још само вечност, сила љубави, њена чежња, њено блаженство. Природа је учинила младу девојку лепом. Њен развој,“ каже заводник, „био је моје дело.“ За еротичног поету лепо је волети само док траје невиност девојке, када је изгуби, љубав постаје слабост и навика и он прекида везу.

Овако изгледа схватање поетског естетичара, а у суштини и свих под типова естетичара, о љубави и животу, у којем нема места за животну и друштвену збиљу етичара, а још мање, за парадоксалну страст и дијалектику религиозног човека.

#### 5.3.1.2. Питање вереништва и емоционалности

Структура и значај вереништва као егзистенцијално-социјалне структуре. Вереништву Кјеркегор одриче божански значај, који је откривао код романтичне љубави, јер налази да је то искључиво људска институција, и да није повезана са суштином односа међу половима. Ипак, он вереништво не одбацује у потпуности. Док брак представља квалитативну промену, у односу на романтичну предбрачну љубав, у дијалектикама потенцијално-стварно, коначно-бесконачно, временито-вечно и унутрашње-спољашње, и суштинску промену у емоционалном и друштвеном бићу особа које ступају у брак, који је једна истинска иницијација у свет одраслих људи, вереништво, према Кјеркегору, само по себи има само људско психолошко значење које нема одлучујући карактер скока у нов стадијум етичког егзистирања.

\* \* \*

У књизи *Стадијуми на животном путу* Кјеркегор прави исту, троделну структуру текста, као и у делу *Или-или*. ( Таква структура налази се и у његовом

<sup>52</sup> Серен Кјеркегор (1979: 383): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша, Сарајево`

<sup>53</sup> Исто ( : 385-387)

делу *Три говора у замислиеним приликама* ). То значи, први део је посвећен естетичком, други етичком а трећи религиозном стадијуму егзистенције. У свакој књизи тим темама прилази се из различитих углова и са различитим циљевима тако да се укупна слика и разумевање основних Кјеркегорових парадигми људске егзистенције проширује, продубљава и обогаћује.

У првом поглављу књиге *Стадијуми на животном путу*, под насловом: *У вину је истина ( In vino veritas )* Кјеркегор на нов начин, у односу на онај из дела *Или-или* прилази питању естетичког стадијаума егзистенције. Ако је приступ у претходном делу био првенствено акцентуиран тако да прикаже дати предмет у свем његовом богатству у општим цртама, прилазећи проблему, можемо рећи, као естетичком стадијуму по себи, у овом тексту аутор прилази задатку дајући један спектар посебних схватања суштине естетичког стадијаума, са рефлексивног становишта, захватајући свој предмет испитивања, тако рећи, са позиције за себе.

Излагања петорице различитих типова естетичких особа, у једној врсти експерименталне рефлексije показује како је језик богат када служи жељи, у поређењу са његовом немоћи када описује стварност. Предмет разговора је, дакле, лепота, или прецизније речено, схватања учесника гозбе о суштини жене.

Ако је благотворно само узајамно разумевање, да ли се ови естетичари узајамно разумеју, када је у питању разумевање жена; да ли их разумеју етичари; да ли естетичари разумеју етичаре. Какав је однос разумевања естетичара и религиозних људи. Да ли је, и под којим условима могуће разумевање између особа на различитим ступњевима егзистенције. То су питања која ћемо касније разматрати, пратећи Кјеркегорово мишљење.

\* \* \*

У књизи *Три говора у замислиеним приликама* Серен Кјеркегор, понавља троделну структуру какву је правео и у делима *Или-или* и *Стадијуми на животном путу*. Опет је први део посвећен естетичком, други део етичком и трећи део религиозном стадијуму егзистенцијалног погледа на човека, живот и свет. У првом делу под насловом *Поводом проповеди* Кјеркегор се бави естетичком сфером личности. Ако се у првој од наведених књига Кјеркегор естетичким стадијумом бавио са становишта по себи, у другој књизи са становишта за себе, можемо рећи да у овом трећем делу приступ би могли најбоље окарактерисати као по себи и за себе. Наиме, пошто је осветлио биће и

суштину појма естетичке егзистенције, њених суприпадајућих емоција и схватање друштвеног бића естетичког човека, у овој књизи, у овом поглављу аутор, са етичко-религиозног становишта страсно, аргументовано и ангажовано апелује на напуштање и превазилажење естетичког стила живота и приклањање, према његовом схватању, истинитијем, стварнијем и слободнијем стилу живота са више достојанства, али и свесно изабране патње.

Шта значи тражити бога, поставља питање Кјеркегоров проповедник. Вредност медитације је ту увек сумњива. Ако тражилац претпостави да је неспособан да учини сам да нађе неко пребивалиште, он мисли на начин испуњења жеља. Сви смо ми били такви у раној младости. Онај који жели, такође тражи, али он тражи у мраку. Између многих добара постоји и оно које је највише, које није дефинисано својим односима са осталим добрима; то добро је Бог.

Чуђење је једно амбивалентно стање свести које садржи заједно и страх и блаженство, односно, срећу. Чуђење особе која жели, кореспондира са непознатим, и стога је у попуности недефинљиво или, пре, бесконачно је дефинљиво. Ако се чуђење дефинише по себи, онда њен садржај припада паганизму, и његов израз је неки идол. Прочишћена идолатрија је поезија.

Када онај који тражи не иде по мраку, он није онај који жели, већ онај који се бори, он стреми. У свету слободе, где сви који се боре и стреме имају свој извор, и где сви који се боре и стреме имају свој живот, ту се чуђење појављује у у правом виду. Обожавање се сада не изражава, као у паганизму, на идолатријски начин.

Свако је био налик на паганина у својој младости. Промена у историји човечанства наступила је када људи више нису очекивали чуда споља, када су веровали у судбину, јер су видели да то непознато што су обожавали није ништа, а та чуда у која су веровали, да су обмане и преваре, већ су учинили преокрет ка унутрачњости своје душе. Од тада се променила супстанца људског живота.

Врхунац у испуњењу жеља и немарна борба нису пробудили нови сензибилитет; Чуђење које је почетак сваког дубљег разумевања, то је једна амбивалентна страст, која у себи садржи страх и блаженство. Човек се, каже Кјеркегор, учи чудити се од деце, и страху од одраслих; то је увек припрема. Али људска бића не могу научити друге истинитом чуђењу и истинитом страху.

Постоји истинско чуђење и истински страх само тада када свако сам, и најнезнатнији и највећи, дође да буде сам пред Свеприсутним Једним.

Разумевање, истинско разумевање нам говори да се чудо дешава у ономе ко се мења. Тражилац је онај који је требао да буде промењен и он се променио; сада нема чуђења, нема амбиваленције! Стање душе када је то схватио је страх и дрхтање грешника; страст је патња након сећања, љубав је кајање у заблуди. Ако особа на суштински начин разуме своју грешност, она то мора разумети јер је стајала сама, она сама, баш сама, са оним Светим, које све зна.

Нико ко није чист не може видети Бога, а грех је нечистоћа, па ипак, нико не може постати свестан Бога пре него што постане грешник. Патња је почетак, а дрхтање је будност патње. Што је дубља патња, то особа више себе осећа као ништавну, мање него ништавну, и то се дешава једноставно због тога што је паћеник онај који је тражитељ који почиње да бива свестан Бога. Особа која трага за тим да разуме себе као свесне грешности пред Богом не разумева то као општи исказ да су сви људи грешници, зато што нагласак није на општости, већ на посебности, непосредном, страсном односу са Богом, односно својом душом.

Моја патња је сурова за мене – ја сам онај који пати. Оног који истински воли одмах се препознаје, јер он не скрнави љубавни састанак који тражи самоћу, па иде кроз гомилу и упоређује се са другима, да воли више од њих. Не, његов честит и искрен суд је кратак и јасан: ја волим. И то је исто тако када је у питању свесност о грешности – једноставни исказ је најозбиљнији. Прво и пре свега, буди сам, и тада ћеш заиста научити да на прави начин обожаваш Бога.

Постоји квалитет који је за највећу хвалу, али га није лако задобити: то је поштење, честитост, доброта, часност. Честитост је дужност и требало би сви да је имају. Али ју је тешко задобити услед многобројних начина одвраћања пажње. Мудрост је можда у реду, али ако таквом човеку недостаје страст патње, онда њему недостаје чак и свест о кривици и греху. А Бог свакако захтева честитост и доброту од човека. Бити частан, добар човек је тешко. Лакше је сакрити се у гомилу и пребацивати своју кривицу на људску врсту, лакше је сакрити се од сама себе него постати отворен у часности пред Богом. Али без часности нема покајања. Кајање уопште, без личне, супстанцијалне укључености, то је контрадикција. Само човек сам може разумети да је грешан. Човек који то не разуме на тај начин још увек то погрешно разуме. Бити искрен

према себи значи да се особа јасно сећа шта је она некада желела да буде.; односно да је намеравала да буде искрена и часна пред Богом у признању својих грехова.

Када се мисли суштина израза бити способан онда се суштински мисли на бити способан нешто одређено учинити. Деца не мисле на тај начин; Али тако мисле много зрелије особе. Није истина да било које људско биће нема суштински исти задатак као и било које друго људско биће. Нема, као у некој збрци више путева и различитих истина и нових истина, него постоји много путева који воде ка једној истини и свака особа то искуси на свој начин. Разлике изничу када суштина постаје власништво поједине особе и тада су те разлике условне, односно када суштине делују на тај начин, и када су откривене на тај начин.

Сада су сигурна времена, зато што постоји, наравно, времена на претек; садашње нестрпљење, зато што је сувише касно; данас постоје привлачне наде; данас постоји оклевајуће сећање, данас постоји ехо мишљења јавног мњења; данас постоји мало патње која делује као анестетик; данас постоји јасноћа која задивљује, тако размишља проповедник.

Па, да ли је уопште тако лако постићи спокојство – душевни мир! Помоћ Сатанског анђела је у учењу напамет општих истина, јер и њихова вера у Бога је само на речима. Пут до мира и спокојства је само у разумевању у тишини где свако мора довољно да ентузијастички страсно мисли о настајању грешности, закључне су мисли Кјеркегоровог проповедника.

### 5.3.2. Емоционалност и социјално биће човека на етичком стадијуму погледа на свет

На етичком стадијуму погледа на свет јављају се следеће егзистенцијално-социјалне структуре и њима припадајуће емоције:

#### 5.3.2.1. Емоционалност у браку

Брак као еминентно егзистенцијално-социјална структура етичког погледа на свет. Однос естетичког и етичког у браку. Питање брачне љубави. Улога мушкарца и жене у браку. Ово су питања која су од одлучујућег значаја

за разумевање етичког погледа на свет. Са изванредном танкоћутношћу Кјеркегор описује благодети и божанствености суштине друштвеног бића брака.

Кјеркегор у делу *Или-или* у поглављу са насловом *Естетичка легитимност брака* даје свестрани опис брака као суштинске заједнице мушкарца и жене. Значење, вредност и смисао брака он даје супротстављајући позиције, односно становишта естетичара, са једне и етичара, са друге стране.

Етичар примећује да естетичар воли случајност, и да се с обзиром на брак увек понашао само као посматрач. Он каже да има нечег подмуклог у томе, када естетичар хоће да буде само посматрач. Примећује да његовом психолошком занимању недостаје озбиљност, и да је код њега пре цангризава радозналост. Етичар хоће да покаже и изложи естетски значај брака, и да покаже како се естетика у браку, упркос многим животним препрекама, може сачувати. Исто тако он тврди да је чак у свакодневним приликама могуће сачувати естетику. Он богу захваљује свом душом што је његова жена једина и прва коју је волео, а такође свим срцем моли бога да му да снаге да никада не заволи неку другу жену. То је нека домаћа молитва у којој и његова жена учествује. За њега свако осећање или расположење добија неко више значење тиме што и његова жена у свему томе учествује. У њеном присуству он осећа прави дух заједнице. Етичар каже да озбиљност живота није хладна, ружна, нееротична, непоетична. У браку супружници подмлађују своју прву љубав, и то тако што она за етичара има исто толико велико религиозно као и естетичко значење. Сва лепота која се налази у паганској еротици, уколико се може повезати са браком оправдана је и у хришћанству. Подмлађивање њихове прве љубави, није само сетно освртање на прошлост или песничко сећање на доживљено, то је чин. Немир естетичаревог живота етичар назива готово стваралачком дијалектиком, јер поред одлучности у сваком свом кораку, ипак задржава неку могућност тумачења која једном речју може све променити. Етичар у томе налази једно огромно неверство. Он естетичару каже да услед његове оштроумне и суптилне хипохондрије он ( естетичар ) стално остаје исти, и никада неће постати мудрији. То је услед тога што, како примећује етичар, естетичару у потпуности недостаје вера. Он каже да је ћудљива егзистенција естетичара недостатак у вери и недостатак у верности. Естетичар презире све што су поставили божански и људски закони, и да би се тога ослободио, хвата се за случајности, и при том заборавља да његов живот у свету не може бити

создан од случајности, потпуно заборављајући шта дугује свом ближњем. Њему не недостаје софистичке оштроумности ( за улепшавање ) и ироничне савитљивости ( у снижавању цене). Он жели само да експериментише, и са тог становишта све посматра, али он уопште не жели да ради. Оно што естетичар жели да буде јесте да буде судбина. Поетском и сетном сећању естетичара, етичар супротставља озбиљно и верно сећање у савести. Нико ко има неко убеђење не може тако произвољно, као естетичар, себе и ствари стално окретати. Естета у ствари живи у једном естетском и интелектуалном пијанству. Пошто у естетичару види појам свих могућности, етичар у њему види час могућност његовог ( естетичаровог ) пропадања, час могућност његовог спасења. Естетичарова разматрања су више апстрактна него конкретна, та његова извођења су више неко расположење, из којег ништа друго не произлази осим сумње. Он је неприступачан у сваком прорачуну, јер оно до чега му је стало јесте да потпуно овлада расположењем. Сврха тога јесте једна такорећи патетична истина. Етичар прославља брак. Кјеркегор као етичар указује на то да време у којем живи ( 19. век )<sup>54</sup> веома подсећа на распад грчке државности, када све и даље постоји, а ипак нема никога ко би у то веровао, јер је невидљива духовна веза из које јој произилази важење нестала и тако је све време подједнако комично и трагично: трагично јер пропада, и комично јер даље постоји. У таквом времену нестаје супстанцијалност садржаја друштвености уопште, а посебно у романтичној љубави. Етичар пророчки види да ће у будућности, када време буде свесно тога шта је изгубило, пасти у очајање и осетити своју несрећу. Кјеркегоров етичар даје следећу карактеризацију романтичне љубави<sup>55</sup> : „Романтична љубав је непосредна што почива чисто у природној апсолутној нужности. Заснована је на лепоти, делимично чулној лепоти, делимично на оној лепоти која се може приказати кроз чулност, у чулности и са чулношћу, али не тако да размишљањем постаје видљива, него тако, као што је стално спремна да се испољи, просијава кроз чулност. Мада је та љубав суштински заснована на чулности, ипак је племенита путем свести о вечности коју прима у себе; јер баш то разликује ову љубав од похоте што има

---

<sup>54</sup> То што Кјеркегор говори о свом времену, у још наглашенијем степену важи за наше време, почетком 21-ог века.

<sup>55</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 405 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево



карактер вечности.“ Романтична љубав има, у наведеној вечности која оплемењује и спасава од чисте чулности, пандан према етици. Чулност је, наиме, тренутна. Чулност тражи тренутно задовољење које је у ствари, може се рећи, мала вечност. Права вечност у љубави је, међутим, права етика. Романтична љубав радо прихвата брак. Зато је за етичара естетичарова љубав у ствари несретна љубав, јер је у њој тренутак главна ствар, а одлика вечности је конститутивни моменат сретне љубави. Свест вечности својствене моралности тек чини везу браком, док се естетичар потајно ужасава од везивања за цео живот. За етичара су случајна заљубљивања естетичара уствари лоша бесконачност љубави. Међутим, етичар не одобрава сваки брак. Тако он не одобрава, може се рећи, пристојан брак, брак из рачуна. Овакав разуман брак може се сматрати неком врстом компликације. Тај брак, у најбољем случају, се темељи на једном сумњивом осећању „поштовања.“ Такав брак је карактеристичан за време прожето рефлексijом, какво је и модерно време. Тај брак је чиста проза, која није прожета поезијом супружанских односа, услед чега је крајња ситуација мужа и жене у таквом браку очајање. Ту, у том браку, вечност, у ствари, није присутна, јер је разумни прорачун увек временски. Таква веза је зато уједно неморална и крхка. Такав брак има само спољашњу сврсисходност - комфор, углед у друштвеном животу. Чулност, ако је има, у таквом браку је не само не етичка, она је и не естетска. Размишљање и резоновање о таквом браку спада у подручје разума, а не љубави и мудрости. Епоха изразите рефлексивности тако прави двоструки отклон од брака заснованог на романтичној љубави. С једне стране изражава се за љубав уз искључење брака, а са друге стране за брак уз истовремено одрицање од љубави. Брачна љубав је прва љубав са додатком религиозности. Брачна љубав је значи и религиозна љубав, у њој љубав налази ону бесконачност, коју софистицирана рефлектујућа љубав узалудно тражи, налазећи, у најбољем случају, само своју вечиту тежњу за блаженством и миром или тоне у очајање празне егзистенције. Еротика, као спој чулног и духовног, свакако је најлепша ствар у чисто људској егзистенцији.<sup>56</sup> Кјеркегор истиче да се Хришћанство непоколебљиво држи брака. Брак суштински припада хришћанству. Пагански

---

<sup>56</sup> О другачијем и савременом схватању еротике вид.: Батај, Ж. (1980): *Еротизам*; Београдски издавачко-графички завод, Београд

народи га нису остварили потпуно, упркос чулности Истока, свој лепоти Грчке, па чак ни јеврејство, упркос истинској идиличности, јер нигде разлика у половима није била довољно дубоко испитана, да би женски пол дошао до својих пуних права. Брак је стварни преображај романтичне љубави. Иако модерно рефлектујуће време није наклоњено романтичној љубави и истинском браку, Кјеркегор наглашава да ипак у извесној мери, свака генерација и свака индивидуа у генерацији започиње живот од почетка, па да тако, ипак, није све изгубљено. Стварно пресудна, супстанцијална ствар у браку јесте, недвосмислено, љубав или ерос. Ако те љубави нема заједнички живот је или голо задовољавање чулног прохтева или је друштвена заједница која служи да би се постигао неки одређени циљ. Само истинска љубав носи у себи одређење вечности у себи, било да се ради о празноверној пустиловини или о витешкој љубави, или је то дубља морална религиозна љубав, испуњена снажном и живом сигурношћу. Етичар настоји да покаже континуитет срећне прве љубави, лепог времена веридбе и брака као естетски чворне фигуре. Отклон од изворне љубави у модерној епохи, у смислу чисте чулности или чисто рефлектујућег или гачунцијског разума, представља кукавичлук који резултује једном мањкавом, а исто тако и немужевном и неженственом љубављу. Супстанцијалност у браку јесте љубав (ерос ). Брак, значи, не ствара, већ претпоставља љубав, али је не претпоставља као прошлу него као садашњу. За разлику од љубави брак у себи носи етички и религиозни моменат; зато је брак заснован на резигнацији, што љубав није. Да не би морао да прихвати то да сваки човек у свом животу пролази оба пута, прво пагански, са својим еросом, а затим хришћански, чији је израз брак, етичар има задатак да покаже да се љубав може повезати са браком. За етичара прва љубав је нешто најлепше у животу. Какво значење речи „прва“ у првој љубави има за појединца у суштини је крајње пресудно за цело његово духовно стање. Ако реч „прва“ за појединца уопште нема никаквог значења, то довољно показује да његова душа уопште није спремна да је оно божанско дотакне и потресе. За онога, насупротив томе, за кога је реч „прва“ задржала значење стоје отворена два пута. О томе етичар каже<sup>57</sup> : „Или „прва“ садржи обећање за будућност и бесконачно је подстицајна. То су срећне индивидуе, за које је „прва“ исто што и садашња, али садашња „прва“ која се стално развија и

---

<sup>57</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 421 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

подмлађује. Или „прва“ не покреће индивидуу изнутра, снага која се налази у „првој“ у индивидуи не постаје покретна него одбијајућа сила, постаје она која одбија. То су несрећне индивидуе, које се све више удаљавају од „прве.“ Наравно да се последње не може никада потпуно догодити без кривице саме индивидуе.“ За срећне индивидуе прва љубав је уједно друга, трећа, последња. Прва љубав овде има одређење вечности; за несрећне индивидуе је прва љубав тренутак, она добија одређење временскога. За оне прве је прва љубав нешто садашње, за потоње је она нешто прошло. Такво је значење и првог пољупца. За онога ко временски рефлектује, први пољубац је нека прошлост ( као код Бајрона у песми : *Први пољубац* ), а за оног ко вечно рефлектује биће ту вечна могућност. Уопште, код срећних индивидуа, рефлексивна, уколико постоји, она ће за љубав бити неко окрепљење, јер је оријентисана на вечност у љубави, док за несрећну индивидуу рефлексивна, је слом љубави, јер се односи на временско. За етичара је права прва љубав изванредно милосрђе, највише од свих добара овог света које се може поклонити неком човеку. За разлику од овог душевног стања оно које претходи првој љубави, мора бити описано према речима да „љубав чини човека слепим.“ У овом стању човек урања у самог себе, у властиту контемплацију, мада стално постоји тежња да се баци поглед на свет. Ово сањалачко стање душе Моцарт је дао у лику пажа у опери *Фигафова женидба*, и оно је у исти мах и чулно и духовно. Овоме насупрот прва љубав је апсолутно буђење, апсолутно гледање. Прва љубав има у себи тренутак чулне лепоте, али она није чисто чулна. Првој љубави недостаје рефлексивна, то је нужност прве љубави. Чулност као таква појављује се тек путем рефлексивне, и зато прва љубав није чисто чулна. Природа прве љубави је, као код љубави уопште, јединство слободе и нужности.<sup>58</sup> Индивидуа се осећа слободном баш у нужности захвата у првој љубави. Човек осећа како га нешто незадрживо привлачи, нека сила којој се не може одупрети, другом човеку, али баш у томе осећа своју слободу. У првој љубави осећа човек сву своју индивидуалну енергију, осећа да баш у њој поседује све што постоји у њој. То нам омогућава да можемо код сваког човека очигледно да посматрамо да ли је стварно био заљубљен. У индивидуи која је стварно била заљубљена долази до неког преображаја, неког обоготворења, које се одражава читавог његовог живота.

---

<sup>58</sup> Ова формулација је веома слична једној од Мерло-Понтијевих дефиниција саме егзистенције

Етичар каже<sup>59</sup> : „У њему се налази нека хармонија свега што је иначе раздвојено, он је у истом тренутку и млађи и старији него обично, он је зрео мушкарац, а ипак младић, чак готово дете, он је јак, ипак тако слаб, он је...хармонија која одјекује у целом његовом животу.“ Прва љубав је јединство општег и посебног, чак до границе случајности. То јединство се не задобија путем рефлексије, оно је непосредно. Што је љубав у том погледу, као прва љубав одређенија, утолико је здравија, утолико је већа вероватноћа да се стварно ради о првој љубави. Оне које походи прва љубав, узајамно привлачи неодољива сила, али они у томе уживају пуну слободу. Прва љубав има, дакле, у себи читаву непосредну генијалну сигурност, она се не плаши никакве опасности, она пркоси читавом свету. Човек има огромну снагу у првој љубави. Прва љубав је, према томе, довољно сигурна у себе, њој није потребан никакав ослонац; ако би још био потребан неки ослонац, онда, рекао би витез ( љубави ) она не би више била прва љубав. Грешка романтичне прве љубави је у томе што је она неисторијска, док првој љубави суштински одговара да постане историјска, а предуслов за то је управо брак. Заблуда је претпоставити да рефлексија служи само разарању; напротив, она исто тако спасава. Прва љубав је, према томе, непосредно сигурна у саму себе; али индивидуе су, поред тога, религиозно развијене. Прва љубав је укључена у неку вишу концентричност.<sup>60</sup> Захваљујући својим добрим намерама, које , са своје стране, представљају, такође, неку врсту прве љубави, она је укључена у етику. Прва љубав стоји у односу према етици и религиозности, дајући јој вид тежине, а да се, при том, сама њена суштина не мора променити. У првој љубави млада девојка је лепа, лепша него икада, надахнуће прожима њено биће, нека хармонија се осећа у њеним дрхтајима. Млади мушкарац се чуди, она превазилази његове најлепше снове, и он постаје други, буди се у љубави. Прва љубав има делотворност испуњења молитве упућене богу. Што је човек једноставнији и детињастiji, а и првој љубави је својствено да буде детињаста, утолико има више права да тражи и да моли. Венчање је нешто више од церемоније. За женика је то чин поновног рођења из љубави обожаване младе жене. Жена није слаба, она је смерна, она је

---

<sup>59</sup> Серен Кјеркегор (1979: 424 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша, Сарајево

<sup>60</sup> Концентрична структура бивствујућих модалитета егзистенције још је наглашенија код Мерло-Понтијевог схватања егзистенције као телесног-бића-у-свету.

много ближа богу од мушкарца. За њу је љубав све. Никада ниједној жени није пало на памет, каже Кјеркегор, да има нешто против брака, и неће јој, док буде света и века, то пасти на памет, ако је мушкарци не искваре, јер еманципована жена могла би се понекад усудити на такве ствари. Несрећа је увек дело мушкарца, јер мушкарац је поносан, зато би да буде све, али не жели да има никога изнад себе. Прва љубав је смерна и чисту љубав налазимо ређе у мушкараца него у жена. Смерност је знање о постојању неке више силе којој се треба захвалити. Грешност се не налази у првој љубави као таквој, него у саможивости која је за њу везана. Али саможивост се појављује тек у оном тренутку у којем прва љубав почиње да размишља, чиме се она поништава. Прва љубав је и заклетва и милост, увођење у сферу светости. Ступањем у брак долази до извесне промене, метаморфозе, која од двоје заљубљених чини младожењу и невесту. Довођење прве љубави у везу са богом збива се тако што заљубљени за њу захваљују богу. Тако се одиграва неки оплемењавајући преображај. Прави живот прве љубави остаје сачуван у браку. Естетика брака се налази у бесконачности прве љубави која постаје конкретна ( јединство бесконачности и коначности ). Илузорна вечност која се налази у првој љубави чини је етичком, а религиозност у првој љубави даје јој одлике узвишености, светости, спокоја. Јер религиозност је, у ствари, израз за убеђење да је божијом помоћу човек постао лакши од света, то је иста она вера као и она која дозвољава човеку да плива. Бракови се склапају на небу, и осећање обавезе прожима цело тело егзистенције до њених крајњих граница. Велика је зато разлика између богатства и пуноће брачног загрљаја, од тренутног блеска страсти чисто чулног, еротичног загрљаја. Човек воли само једном у свом животу, човек је срцем везан за прву љубав - а то је брак. Брак је чудесни склад различитих сфера: естетичке, етичке и религиозне. Брак се појављује да би ту љубав остварио. Срећан је живот супружника у таквом браку. Несрећника, у ствари, има само две врсте: једни су они који стварно теже идеалу, а други су они који не желе да се држе идеала. Ови последњи су стварни заводници. Брак је јединство супротности још више него прва љубав, јер садржи једну супротност више, духовност, а тиме и чулност у још дубљој супротности. Духовност у браку је виша од духовности у првој љубави. Јер, у религиозности су индивидуе постале слободне, он од лажног поноса, она од лажне смерности. Религиозност заљубљене окрилаћује неслућеним могућностима за узајамно

давање и примање; даривање и захваљивање. Бог је нерелектовано присутан у првој љубави; кад се богу прилази рефлексијом непосредност љубави се губи, она нестаје. Здрав и срећан брак је леп брак, он чулност не пориче, него је оплемењује. Он је јединство земаљске љубави, која је љубав према једној особи, и духовне љубави, која је отвореност за љубав уопште, која своју истину налази у томе да све воли. Тиме што је брак унутрашња хармонија он, наравно, има своју телеологију у самом себи. Он је дубљи од прве љубави, јер ова има грешку у томе што је апстрактна, док се у циљу који у себи носи брак налази закон кретања, налази се могућност унутрашње историје. Циљ је резигнација у најбогатијем виду, у коме се неће обраћати никаква пажња на оно што ће се изгубити, него на оно што ће се добити, захваљујући придржавању намере. У намери ( интенцији ) је постављена друга ствар и у намери је љубав стављена у однос, али не у спољшњем смислу. Али намера није ту стечени плод сумње, него преобила обећања. У лепим браковима има што је могуће мање испитивања разлога, онога „зашто.“ Што мање има тог „зашто,“ утолико је више љубави, онога „како“ које је у самој ствари, више је истине у самом браку. Брак није само школа карактера, у којем се мушкарац оплемењује и изграђује свој карактер. То би било етичко одређење брака. Оно би било апстрактно и сувише строго, ако се брак не би супстанцијално заснивао на љубави. Такав брак је чисто негативан, једно перманентно одрицање, људски, а и божански то је несретан брак. У њему преовладава оно „зашто“ у браку – тада се човек жени зато што је он школа карактера, или из других неких, љубави спољашњих, разлога, а не због оног „како“ љубави, која не пита за друге разлоге изван саме себе. Рефлексија разума далеко је од тога да брак чини моралним, она га, напротив, у суштини чини неморалним. Кјеркегоров етичар каже<sup>61</sup> : „Чулна љубав има само један преображај у којем је подједнако естетичка, религиозна и етична, а то је љубав; разум и прорачун чине исто тако љубав неестетичном као и нерелигиозном, јер чулност не долази до свог непосредног права.“ Љубав, у ствари, нема унутрашњих, већ само спољашњих препрека. Постоји одређена врста разумних људи, каже Кјеркегоров етичар, који на естетику гледају са огромним презиром, као на трице и детињарије, и својом јадном теологијом уображавају да су се високо издигли изнад тога; али стоји управо супротно,

---

<sup>61</sup> Серен Кјеркегор (1979: 444 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша, Сарајево

такви људи су, захваљујући својој разумности, исто тако неморални као и неестетични. Зато је увек најбоље имати у виду други пол који је како најрелигиознији тако и најестетичнији. Брак је подвиг. Истински брак је миље за формирање личности, за васпитавање. Он чини да читава душа сазри, дајући неко осећање значаја, али, такође, тежину одговорности, која се не може уклонити софистички, зато што се воли. Он оплемењује сваког човека оним руменилом стида које је својствено жени, али које исправља мушкарца; јер жена је савест мушкарца. Такав брак уноси мелодију у ексцентрично понашање мушкарца, а тихом животу жене придаје снагу и значај, али само уколико она ову (снагу) тражи у мушкарцу, и зато та снага не постаје неженствена мушкост. Нема ничег што толико образује као ситнице. Воља је снажна душа, и онај који воли хоће. Жена је створена зато да има посла са ситницама, и разуме се у то да томе прида неко значење, неко достојанство и неку лепоту што очаравају. У ствари тек брак придаје човеку његову позитивну слободу; зато што тај однос може имати последице за цео његов живот и утицати како на најбезначајније тако и на најзначајније прилике. Сврху брака Кјеркегоров етичар види, с једне стране, у томе да даје пород, и са друге, суштаственије, стране, да је брак добар јер није добро да људи живе сами – што је мото за све бракове - . Човек мора бити начисто са својим погледом на најважније животне односе. Ако се браку приступа само због жеље за децом онда је такав брак неестетичан и неморалан. До одлуке за брак сме се доћи само из једне намере, којом она постаје подједнако естетична као и етичка, али та намера је овде иманентна. Увек је за младу девојку увреда када неко жели да је узме из неког другог разлога, а не из љубави. Деца рођена од родитеља који се истински воле спадају у најинтимнији, најскривенији живот породице. Дете је највећа и најзначајнија ствар на свету, или је најнеугледније и најбезначајније, већ према томе како то узмемо, и бивамо у прилици да боље упознамо човека када сазнамо како он мисли у том погледу. За етичара, деца су благослов, она дају још већу озбиљност његовом животу. Деца су благослов у још једном другом смислу: зато што се од њих тако неописиво много учи. Кјеркегоров етичар каже<sup>62</sup> : „У сваком детету постоји нешто елементарно што чини да сва апстрактна начела и максиме у томе више или мање трпе неуспех. Човек мора сам да започне изнова, често са много

---

<sup>62</sup> Исто ( : 453 )

напора и тешкоћа. Дубок смисао налази се у кинеској пословици: „Ако добро васпиташ своју децу, знаћеш шта дугујеш својим родитељима.“<sup>63</sup> Човек цео живот још једном доживљава, он тада готово кроз њих схвата свој властити живот. Али, етичар каже да причати о очинству естетичару не може овоме ништа користити, јер очинство спада у такве појаве о којима се на може имати нека садржајна представа, ако их човек није сам доживео.<sup>63</sup> Такође, кроз децу се повезујемо са прошлошћу и будућношћу. Етичар примећује естетичару да он никако није дошао до истинитог. Ако људе треба отргнути из њихове илузије, да бисмо их упутили на нешто истинитије, онда је естетичар ту, као и увек, „на сваки начин на услузи.“ Уопште он је неуморан у томе да нањуши илузије да би их разбио. Међутим он увек има другу идеју водиљу. Он уме да говори тако разумно, тако искусно, да би свако ко га не познаје поближе морао поверовати да је озбиљан човек. Али остајући при разарању илузија, из свих замисливих углова, он улази, у ствари, у нову илузију, наиме у ту, да се код ње може остати. Односно, он живи у илузији, и неће ништа да уради у свету. Због тога је он опасан, његове речи су посебно опасне за млађе које лако може придобити за лак, безбрижан живот, без супстанцијалности и одговорности, али и истинске љубави. Естета се ничег не прихвата да ради јер му рад не изгледа стварно вредан труда, а то је стога, што је само захваљујући вери, човек уверен да нешто стварно обавља. Говорећи о вредности жене за мушкарца Кјеркегоров етичар подсећа на лепе речи Исуса Сираха<sup>64</sup> : „Ко има жену, има принцип своје среће, и има верну помоћницу и стуб о који се може ослонити. Тамо где нема домаћице, домаћин пролази као лудак. Као што немамо поверења у друмског разбојника који се шуња од града до града, не треба да имамо поверења ни према човеку који нема своје гнездо, и мора да сврати где га ноћ изненади.“ Упоређујући себе и естетичара у њиховом одношењу према женском полу етичар примећује да се лепота жене у браку састоји у томе да човек може другом човеку бити све. Његова жена њему ништа не дугује, али је он за њу све. Он за њу није ништа савршено, а ипак је све. За естетичара каже да је он уопште за мноштво људи све, а у основи није ништа. Естетичар, у ствари, не може ни да нађе никога за

---

<sup>63</sup> О религиозном схватању очинства вид.: Левинас, Е. (1976): *Тоталитет и бесконачно: Оглед о извањскости*; Веселин Маслеша, Сарајево

<sup>64</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 457 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево



кога би пожелео да буде све. Етичар каже да чак и у уживању мушкарца мора да се налази неки елемент рада, дакле збиљности, озбиљности. Естетичар је туђ и дошљак у свету. Он је опасан за младе људе, јер бесконачност која је његов елемент делује крајње сугестивно и заводљиво, без елемента коначности и повратка ка јединству бесконачности и коначног, он је опасан за нежне и неискусне душе. Његов живот личи на живот легендарног Холанђанина луталице. То је супротност породичног живота у лепоти, који се заснива на дубоко интимној заједници, при чему је оно што све веже ипак загонетно скривено, један однос се ингениозно преплиће са другим, тако да се повремено само наслућује, то је скривени живот породице. Естетичар је, несумњиво, добар оператер у односу са људима, али карактер тих односа носи печат самовоље и неодговорности. Тек одговорност пружа благослов и истинску радост, и унутрашњу безбедност. Главна делатност естетичара своди се на разарање илузија, а понекад и на то да друге уводи у илузије. Величина љубави у браку састоји се логички и дијалектички у томе да су ту у посебном поседује опште. Сваки брак је, исто тако као и сваки људски живот, уједно то посебно и целина, уједно индивидуално и симбол - који упућује на први људски пар Адама и Еву -. Женино биће је уједно и савршеније и несавршеније од мушкарца. Признавање значаја жене етичар види и у Светом писму где стоји<sup>65</sup> : „Зато ће оставити човек оца својега и матер своју и приљепиће се жени својој.“ Брачна љубав се разликује од прве љубави као што се историјска љубав разликује од неисторијске. Брачна љубав је снажна, снажнија је од целог света. У наше време каже Кјеркегор етичар (мислећи при том на средину 19.-ог века, али то свакако важи и данас, почетком 21.-века ) се хвали стеченим, у супротности према непосредном, као да се ради о томе да се све разори из темеља како би се поново изградило. Хвали се парола : de omnibus dubitandum морамо у све сумњати ). Радикална сумња, крајње заострена, може се износити и ставом : учинити човека неким сасвим другим човеком. Тај став је потпуно супротан оном којим се слави лепота човека. Јер, човек да би био леп потребно је да у себи има непосредност. Кјеркегор за своје време ( а то важи и за наше време ) каже, да се лепота налази у томе што се у сумњи и са сумњом налази непосредност. Али љубав увек припада једном подручју у којем не може бити

---

<sup>65</sup> Према: Серен Кјеркегор ( 1979: 467 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

толико речи о стеченом колико пре о нечем датом, и то датом што треба стећи. Еротична љубав у браку није исто толико лепа као прва љубав, већ је још лепша, зато што у својој непосредности садржи јединство у већем броју супротности. Не ради се о томе да је брак веома уважена али и досадна морална институција, ерос али не и поезија : не, брак је, у ствари, поетичност. Првој љубави недостаје други естетички идеал, романтичан историјски идеал. Романтична љубав у себи носи закон кретања. Прихватање вере у личном животу јесте историја вере. Такво кретање својствено је и брачној љубави, јер у намери кретање је окренуто унутрашњости. У религиозности оно оставља богу да се, тако рећи, брине за цео свет, у намери она хоће, сједињена са богом да се бори за саму себе, да саму себе стекне, у стрпљењу. Брачна љубав испољава се историјски тиме што је она процес прихватања, она се открива у томе што се доживљава и доживљено узима у себе; она, према томе, није никакав незаинтересован сведок збивања, него је стварни учесник, укратко, она доживљава свој властити развитак. И прва љубав, наравно, у себи укључује доживљено, па ипак јој не би никада могло пасти на памет да љубав треба да има неку историју. Прозаично разматрање прелази до супротног екстрема, оно може лепо схватити да љубав има историју, која је у суштини кратка историја и она је тако банална и везана за земљу да је љубав у најскоријем року може одбацити. Експериментална љубав, која стално прорачунава, такође добија неку врсту историје, али она је ипак исто тако без стварне априорности и без повезаности и налази се само у самовољи индивидуе која експериментише, која је истовремено њен властити свет и у овом судбина. Брачна љубав, напротив, има у себи априорност, али уједно унутрашњу постојаност, и снага те постојаности исто је као закон кретања, наиме, намера. „Заједница,“ света заједница насупрот својој разноврсности представља, ипак, моралну личност. Прва љубав се одиграва у апстрактном стању, и уопште не долази у додир са стварношћу. Међутим права опасност у погледу стварања односа у заједници прети од новчане размене. Новац је стварно средство да се искључи сваки однос. Оно чега се плаши су лични односи. Ако се придржавамо заједнице, онда се не поистовећујемо, каже Кјеркегор, са „веома поштованом публиком.“ У истинском браку и истинској породици ситнице постају значајни догађаји, повод за радовање животу у заједници, оне дају нешто поетично у свакодневном животу. Грешка прве љубави је у томе што она мисли да се може остварити

само бекством на неко пусто острво. То је неспоразум који има свој узрок у њеном неисторијском карактеру. Уметност је остати у разноврсности, а ипак сачувати тајанственост. Правило мудрости је да тајанственост тек тада стиче своју истинску енергију када остаја међу људима. Друштвени односи јесу стварност. Животни принцип љубави је отвореност, искреност, откровење у највишој могућој мери; тајанственост је ту њена смрт; потребно је заиста храбрости да би се то спровело како ваља. Потребно је храбрости за жељу да се остане здрав, да се жели потпуно поштена и искрена истина. Етичар примећује естетичару да је принцип који се налази у темељу његовог ангажмана очигледна тајанственост, мистификација, префињена кокетерија. У брачној заједници сваки додир је значајан. Супружници немају једно друго као стечено биће, већ непрестано једно друго стичу. То се постиже кроз искреност и отвореност. Естетичар се плаши да ће љубав престати када нестане загонетности; етичар мисли да она тек почиње када тај однос скривања, загонетности, кокетерије прође. Етичар сматра да се, у ствари, воли тек онда кад човек зна шта воли. Поред тога, он естетичару примећује и то да читавој његовој срећи недостаје благослов, јер јој недостају тешкоће. Резигнација већ укључује тешкоће у намеру, и све то припада заједничкој историји брачне љубави. Кјеркегоров етичар каже<sup>66</sup> : „Тек када љубав одиста отвори срце човека, учини га речитим у далеко дубљем смислу од оног у коме обично кажемо да је то љубав ( јер ту речитост може имати чак заводник ) тек кад индивидуа тако све унесе у заједничку свест, тек онда тајанственост стиче снагу, живот и значење. Али за то је потребан пресудан корак и тако је зато потребна храброст, а ипак брачна љубав пада до ништавила када се то не збива; јер тек кроз то се испољава да човек не воли самога себе, него неког другог...Љубав је предавање...“ У супротности није у питању љубав, него кокетерија завођења. Онај који воли губи се сам у неком другом; али изгубивши се у другом, и заборавивши се у истом, открива се другом, и заборављајући самога себе постаје присутан у сећању другог. Онај који воли није тајанствен у смислу одбијања преданости, неком ситничавом релативизовању и поређењу себе и оног кога воли са неким другим; јер онај који то поштовање нема према себи самом и према другом, тај не воли. Онај који није научио да презире такве ствари није никада волео. Права

---

<sup>66</sup> Исто ( : 482 )

љубав је скрушена. Једини начин да се задовољи захтев који се налази у љубави другог је тај да узврати љубав љубављу. Јер никада се не сме заборавити да не можемо рачунати неједнаким величинама. Зато етичар узвикује са Фенелоном (Fenelon)<sup>67</sup>: „Верујте у љубав, она узима све, она све даје!“ Брачна љубав исто тако као и прва љубав зна да се све препреке савлађују у бесконачном тренутку љубави, али уједно зна - и то је управо историјско у њој - да та победа жели бити постигнута, и да то постизање није само игра него и борба, али уједно није само борба него и игра. У истинском браку потпуна простодушност налази своје место. Бракови у којима је систем претерано озбиљан и тајанствен није отворен ка срећи. Са друге стране, естетски леп брак је увек срећан брак. Систем тајанствености полази првенствено од мушкарца. Најружнија форма брака је чист деспотизам у којем је жена робиња, девојка за све у кућним пословима. Такав брак никада није срећан. Жена је исто тако снажна као мушкарац, можда и јача. Кјеркегоров етичар закључује<sup>68</sup> : „Систем тајанствености никако не води сретном, и према томе, ни естетичком браку... Искреност, простосрдечност, отвореност, разумевање, то је животни принцип брака, и без њих је он ружан и у ствари неморалан; јер онда се одваја то што повезује љубав, чулност и духовност.“ Мушкарац у својој жени поштује самог себе, и онај ко то не чини самога себе презире. Разумевање је тако животни принцип у браку. Историјски карактер брака има управо за последицу да је то слога исто тако у тренутку као и у сталном настајању. Исто тако пролази као и индивидуални живот. Браку је својствена „ведрина“ која одговара првој љубави. Брачној љубави својствено је да постане историјска. За њено постојање и одржавање неопходни су храброст и снага. Брачна љубав не боји се ничега, чак, сматра Кјеркегоров етичар, ни малих одступања, не плаши се малих заљубљености, напротив, и ове постају само храна за божанско здравље брачне љубави. Постоје спољашње и унутрашње тешкоће у браку. Етичар је убеђен у то да неко ко има храбрости да спољашње невоље претвори у унутрашње, да их је он, тако рећи, већ савладао, онда чак у тренутку патње, захваљујући вери, долази до преображаја, и баш у томе се налази оно у браку што доприноси образовању, идеализовању. Тек онај који воли има неку истиниту представу о томе шта је и шта може бити, и тек

---

<sup>67</sup> Исто ( : 483 )

<sup>68</sup> Исто ( : 488 )

брак пружа историјску верност, која је лепша од витешке верности. Зато се човек као супруг, тек показује као као прави човек. Ако се љубав може очувати чиста, а то се може ако ми у томе помогне бог, каже Кјеркегор етичар, онда се може сачувати и естетика, јер је сама љубав естетика. Што се тиче „навике,“ сиве монотоније брачног живота, како би рекао естетичар, етичар каже да он воли навику, али мрзи другу природу. Грешка естетичара је, а исто тако и његова несрећа, што свуда, а тако и у односу на љубав, сувише апстрактно мисли, што не мисли историјски. Значење времена и судбине човечанства и индивидуе јесте у томе да се живи у времену. Права уметност иде путем који је супротан путу природе, а да зато не уништава природу, и тако ће се и права уметност испољити не у освајању, него у поседовању; поседовање је, наиме, освајање уназад. Тек онај ко поседује осваја. Скрушеност, побожност, права хуманост, то је оно што је потребно за поседовање. То је религиозни тренутак у браку. Брак по свом карактеру има управо за циљ оно највише - трајно поседовање. Освајачи елемент својствен је природном човеку, а елемент поседовања својствен је духовном човеку. Није величина у оном првом, првобитном, већ у овом другом, стеченом. Кјеркегор каже<sup>69</sup> : „За освајање је потребан понос, а за поседовање скрушеност; за освајање је потребна жестина, за поседовање - стрпљење; за освајање - похлепност, за поседовање - задовољавање малим; за освајање су потребни једење и пијење, за поседовање - молитва и пост.“ Природан човек није оно највише; поседничка природа у себе укључује освајачку природу; она осваја, наиме, као што то чини сељак који осваја оруђи земљу. Права величина, дакле, није освајање, него поседовање. То су две велике формације међу људима; свако може сам одлучити којој ће припадати. Поседовање је веће од освајања. Када човек осваја стално, заборавља на самога себе, када поседује, сећа се самога себе, не из сујетне доколице, него што је могуће озбиљније. Ако човек иде узбрдо, онда има само другу ствар у виду; кад иде низбрдо, мора обратити пажњу на самога себе, на правилан однос између тачке ослонца и тачке тежишта. С обзиром на индивидуални живот постоје две врсте историје - спољашња и унутрашња. Постоје две врсте струјања, чији су правци супротни. Прва, спољашња, је историја као борба за стицањем у којој се савлађују спољашње препреке. Друга, унутрашња врста

---

<sup>69</sup> Исто ( : 501 )

историје почиње са поседовањем, и историја је развитак кроз који човек долази ( реално ) до поседа. Унутрашња историја је тек права историја, али права историја бори се против онога што је у историји животни принцип - против времена, али ако се човек бори против времена, онда баш захваљујући томе, време и сваки појединачно кратак тренутак имају своју велику истинитост. Свуда где унутрашње расветљавање индивидуалности није још започело, свуда где индивидуалност још није затворена, биће речи о спољашњој историји. Напротив, чим се тај пулољак, тако рећи, отвори почиње унутрашња историја. Освајачка природа је стално ван себе саме, поседничка је у себи самој, и зато прва добија спољашњу, а друга унутрашњу историју. Љубав расцветава индивидуалност. Идеалност смерности не састоји се у томе што је идеална у тренутку, него што је стална. Романтична љубав се може сјајно приказати у тренутку, али не и брачна љубав, јер идеалан супруг није онај који је то једном у свом животу, него онај који је то свакодневно. Храброст се да сјајно згуснути у тренутак, али не стрпљење, баш зато што се стрпљење бори против времена. Стварна патња, оно што се испољава као борац против времена је, у ствари, стрпљење. Када само стрпљење само себе дотиче у стрпљењу, онда је то унутрашња историја. Душа се стиче у стрпљењу. Разлика између романтичне и брачне љубави може се изразити и овако: У романтичној љубави је њена вечност илузорна. Брачна љубав почиње са поседовањем. Идеални супруг је сачувао вечност у времену, зато га не можемо приказати : јер суштина је време у свом ширењу. Он се борио против најопаснијег непријатеља, наиме, против времена. Он је имао вечност у времену и сачувао је вечност у времену. Тек зато је он победио време. За романтичног витеза можемо рећи да је убио време, јер оно за њега не поседује никакву стварност. Супруг није, као прави победник, убио време, него га је спасао и сачувао у вечности. Супруг који тако поступа живи одиста поетски, он решава велику загонетку да се живи у вечности, слушајући, ипак, како сат избија из собе, како то каже Кјеркегор. Такве ствари се не могу уметнички приказати, јер о највишој и најлепшој ствари у животу не можемо ни читати ни слушати како се говори, не можемо је ни гледати, али је свакако ( под претпоставком да то желимо ) можемо доживети. Брачна љубав се не може приказати. У то се осведочавамо испитивањем атрибута које морамо

применити на брачну љубав. Кјеркегор каже<sup>70</sup> : „Она је верна, постојана, смерна, стрпљива, попустљива, искрена, чиста, задовољна, будна, трајна, послушна, весела. Све те врлине имају својство да су у појединцу одређења окренута ка унутрашњости...Брачна љубав је...истовремено...сасвим свакодневна, а ипак божанска.“ Оно чега се под називом навика естетичар ужасава као неизбежности брака, само је историчност у њему. Они који се воле виде једно друго.<sup>71</sup> Задатак љубави је да се очува у времену. Ако то није могуће, онда ни љубав није могућа.<sup>72</sup> Несрећа естетичара је у томе што он суштину љубави поистовећује са видљивим знацима. Зато он не може стићи даље од очајања. Брачна љубав има своју борбу, своју победу у времену, свој благослов у времену. Људи се, према Кјеркегору, деле у две велике класе : у оне који претежно живе у нади и у оне који претежно живе у сећању. Оба типа људи показују неправилан однос према времену. Права индивидуа истовремено живи како у нади тако и у сећању, и тек тиме њен живот добија истинску садржајну повезаност. Обично се каже како је прво био златни век, онда сребрни, затим бронзани и коначно гвоздени. С браком постоји супротно : прво долази сребрна свадба, а онда златна свадба. Брачна терминологија сматра оба та славља још лепшим од прве свадбе. Супружници се стално надају и сећају узајамно и у садашњости. Неженство не може, у ствари, никада добро разумети садашњицу, која је јединство наде и сећања, и зато је најчешће или у нади или у сећању. Правилан однос према времену има брачни живот. „Такав је и брачни породични живот,“ каже Кјеркегор.<sup>73</sup> „Он је тих, скроман, не много гласан; без великих промена..., али који има своју мелодију, слатку за онога ко је познаје, драгу њему баш зато што је познаје; он је без сјаја, а ипак се над њим шири неки сјај, али који не прекида уобичајени ток.“ Естетичар не верује у вечност прве љубави. Љубав зато, за њега, очигледно није најважнија ствар. Плаши се преображаја. Умишљена или наивна вечност прве или романтичне љубави, захваљујући етици и побожности преображава се у брачну љубав. Захваљујући

---

<sup>70</sup> Исто ( : 508-509 )

<sup>71</sup> Овај мотив се код Мерло-Понтија појављује као питање телепатије.

<sup>72</sup> Ова Кјеркегорова размишљања на тему како је могућа љубав, већ упућују на Мерло-Понтијева схватања о томе како су могућа егзистенцијална осећања, и како је могуће друштвено егзистенцијално биће

<sup>73</sup> Серен Кјеркегор (1979: 513): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

етици и побожности брачна љубав већ има у себи дужност. Естетичар дужност посматра као непријатеља љубави, етичар је сматра њеним пријатељем. Кјеркегоров етичар, каже естетичару<sup>74</sup> : „Ако не успеваш да видиш естетику, етику и религију као велике савезнике, ако не можеш сачувати јединство различитих манифестација, које постављаш у те три различите сфере, онда је живот бесмислен...дужност чини за мене од љубави истинску умерену климу, љубав чини да ми дужност постане истински умерена клима, и то јединство је савршенство.“ Дужност је само једна, да се воли истински, искреном осећајношћу срца; дужност је исто тако вечно променљив Протеј као и љубав сама и сматра све светим и добрим што произилази из љубави, и баца громове на све, каже етичар, ма колико било лепо и углађено, ако не проистиче из љубави. Моћи чинити то што дужност захтева да се чини, увек је више од онога што могу чинити. Преводим дужност из спољашњости у унутрашњост, и тако превазилазим дужност. Дужност увек одјекује у љубави. Ако љубав намерава да постане сувише мека да се не може задржати, онда јој дужност поставља границе. Етичар каже естетичару да потцењује не само дужност него и љубав. У дужности постоји једно „ти треба“ које, уједно обележава футур, а тиме се наговештава и историчност. Постоји једна пословица која се вековима одржала, којом се обележавала мудра римска политика : *divide et impera* ( подели па владај ). У знатно дубљем смислу речи може се то применити и на интелектуални развитак, јер његова лукава политика јесте баш да се подели и да он том поделом осигура себи власт, утолико што се силе које се као савезници не би могле савладати, сада међусабно укидају као одвојене и непријатељске, и разум задржава власт. Тиме се укида унутрашње кретање и историчност. На пример постоји апстрактно, разумско супротстављање љубави и дужности или природне непосредности и посредоване духовности. Духовност ставља границе, умерав и усклађује непосредне и чулне силе природе. Кјеркегор наводи једну српску народну причу<sup>75</sup> : „у којој се описује један огроман див који има исто тако циновски апетит. Он долази једном сиромашном човеку и хоће с њим да подели обед. Човек према својим оскудним приликама износи оно што може пружити. Похлепне очи дива прогутале су већ све и сигурно прорачунале да он,

---

<sup>74</sup> Исто ( : 516 )

<sup>75</sup> Исто ( : 522 )



ако би то стварно појео, ни за длаку не би постао ситији. Они седају за сто Сиромашном човеку уопште не пада на памет да то не може бити довољно за обојицу. Див пружа руку према чинији, али сиромашан човек га задржава речима: „Код мене је обичај да се претходно помолимо богу.“ Див то прихвати и, гле, за обојицу је довољно.“ Слично је, према Кјеркегору, и са љубављу и дужности у истинском браку.

Јунак је онај који у животу чини подвиге, он тада живи јуначким животом. Баш захваљујући етици брак може бити естетички израз љубави. У браку етичар налази животно начело душе. Брачни живот даје услове могућности за борбу против умора, успаваности и кукавичлука у животу. Било би вређање да човек жели да се исто тако веже за неко друго биће, као што ступамо у везу с коначним и случајним стварима, наиме условно, да бисмо се, уколико накнадно искусимо тешкоће, могли опет повући. Онај који се жени остварује опште. Етика је увек апстрактна, она човеку може рећи само оно што је опште. Чисто етички избор у ствари је бесконачан избор; тако, и несвесно етика помаже сваком човеку. Етички поглед на брак има, дакле, више предности пред сваким естетичким схватањем љубави. Он разјашњава општост, а не случајност. Види однос као апсолут и зато посматра љубав према њеној истинској лепоти, наиме, према њеној слободи, схвата историјску лепоту. Етички јунак је пун храбрости, поуздања и наде, пун је одушевљења и изјављује са жаром<sup>76</sup> : „Однос је апсолут.“ Он је чвршће од свега другог, убеђен у то да ће однос имати моћи да у обичној девојци развије све што је велико и лепо; његова жена је, у својој скромности, истог мишљења. Он захваљује својој жени пре свега, на томе што је време за њега добило једно лепо значење. То спада у суштину смерног брака. Прозаичан брак скрио је под својим неприметним и скромним инкогнитом песника, који није преображавао живот само у ретким приликама, него је увек био при руци и, како каже Кјеркегор, својим гласом и звуцима потресао и најсиромашније часове. Брак овде испољава своју стварно веома велику предност, коју нема само пред животом усамљеника, него и пред сваком чисто еротичком везом. Кјеркегор за девојку каже да је она рођена уметница, у начину провођења времена, па се даље пита: Да ли је савршенство жене тај потајни однос који има с временом, или је то

---

<sup>76</sup> Исто ( : 657 )

несавршенство? Да ли то долази одатле што је она више земаљско биће од човека ( мушкарца ) или од тога што у себи има више вечности? Етичар каже да му никада ми не би досадило да посматра своју жену, како она све ради са дражесном љупкошћу, неописивом лакоћом, искрено и без икаквих церемонија, исто као што птица пева своју песму.<sup>77</sup> У том погледу она је његово истинско прибежиште. Жена је природно умешна, она на најзанимљивији и најлепши начин решава питање које је, каже Кјеркегор, многе филозофе стајало разума, питање о суштини времена. Она тако решава то питање, тако решава и многа друга питања, примећује етичар, на начин који побуђује највеће дивљење. Етичар каже да морамо живети у лепој сагласности са другим полом, и објашњава то на следећи начин<sup>78</sup> : „Жена уопште има урођени дар и првобитан дар, безусловну виртуозност да објасни коначност.“ Њено постојање објашњава „најдубљи смисао живота. Жена схвата вечност, разуме је из основе, зато је дивна, ...љупка...срећна...у складу је са животом... Живот жене је срећнији од живота мушкарца.; јер коначност може свакако усрећити људско биће, али бесконачност као таква не може никада. Жена је савршенија од мушкарца, јер онај који нешто објашњава ипак је савршенији од оног који тражи неко објашњење. Жена објашњава коначност, мушкарац тежи за бесконачношћу...свако има своју бол...баш зато што жена тако објашњава коначност, она је најдубљи живот мушкарца, али живот који треба да буде скривен и тајан, као што је увек живот корена...Жена“ је „радост...прибежиште, корен мога живота.“ Што се тиче еманципације жене, Кјеркегор мисли да ни један подли заводник не би могао смислити опасније учење по жену, јер оно представља опасност да мушкарци постану полумушкарци, а да жене, како каже, аванзују до исте беде. Жена је права господарица природе; природа је схвата и она схвата природу. Природа, каже Кјеркегор, послушкује сваки њен миг. Жена је мушкарцу све зато што му поклања коначност, он је без ње немиран и ћудљив дух, несрећник који не може наћи мир, који нема никакво прибежиште. Значај жене је у томе да је она је симбол за заједницу уопште. Дајући мушкарцу коначност, жена је јача од њега. Зато ништа не може

---

<sup>77</sup> Мотив птичијег певања Кјеркегор разматра посебно говорећи о срећи, у текстовима о љиљану у пољу и птици у ваздуху.

<sup>78</sup> Серен Кјеркегор (1979: 663): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

представљати лепшу слику заједнице од жене. Заједницу увек треба да представља жена. Жени је у суштини својствено да се моли за друге. Мушкарцу је у суштини својствено да се моли за самога себе. Молитва жене је много садржајнија ( супстанцијалнија), њена резигнација је другачија. Жена и мушкарац представљају у том погледу два уда. Прво се појављује жена са својом алтруистичком молитвом, а затим се појављује мушкарац који је у својим молитвама окренут борби и тежњи ка бесконачности. Зато у извесном смислу жена много више верује од мушкарца; јер жена верује да је у бога све могуће, док мушкарац верује да богу није све могуће. Из разлога што је окренут ка бесконачном, мушкарцу суштински припада да очајава.

Етичар каже да је услов породичне брачне среће то да муж има неограничено поверење у своју жену. Етичарова жена види веома добро да је оно што естетичару недостаје извесна мера женствености. Естетичар је сувише поносан да би се могао препустити, а она сматра истинском величином да се човек може предати.

#### 5.3.2.2. Емоционалност у породици. Емоционалност у односу родитеља и деце

Породица као егзистенцијално-социјална структура. Емоције које су битне у односу између родитеља и деце. Кјеркегор као и увек не тражи неку скривену силу која човека присиљава да се несвесно њој подвргава, па тако ни прелаз од брака у породицу није нужан. Разлика је као и увек у прелазу, код њега, квалитативном. Из дијадног односа се прелази у тријадни и поливалентни. Кјеркегор се овде са ретком дубином бави и питањем васпитања деце од стране родитеља.

За Кјеркегора веома је важно да се дете подиже представом о узвишеној затворености и да се спасава од погрешно схваћене затворености. У физичком погледу је лако оценити када је дошао тренутак да се дете пусти да иде само, у духовном погледу то није тако лако У духовном погледу задатак је врло тежак и не можемо се искупити тиме, каже Кјеркегор, што ћемо купити оградицу за дете и ангажовати гувернанту. „Уметност је у томе да будемо стално присутни и да ипак нисмо присутни, да дете има могућност да се слободно развија, али да нам је увек јасно пред очима шта се с њим дешава. Уметност је у томе да се дете у што већој мери препусти само себи и да се том привидном препуштању да такав

вид да се у исто време неприметно прати сваки његов корак. За то се увек може наћи времена...само ако се хоће. Само ако се хоће, све се може. А отац или васпитач који је све учинио за дете које му је поверено, а није спречио да се оно затвори у себе, преузима велику одговорност.<sup>79</sup>

### 5.3.2.3. Питање пријатељства и емоционалности

Питање пријатељства. Да ли је пријатељство егзистенцијално-социјална структура естетичког или етичког стадијума погледа на свет. Врсте пријатељстава. Кјеркегор нас увек изненађује својим необичном снагом интуитивног сагледавања и својом несравњивом изворношћу. И тамо где је нешто тако готово самоочевидно као што је пријатељство, он открива много скривених питања и одмерава друштвени значај и домет различитих видова и аспеката овог друштвеног односа за разумевање друштвеног бића човека. Сматрамо да је у том погледу, на изванредан начин, ненадмашан, како у односу на античка разматрања исте теме (Аристотел)<sup>80</sup>, тако и у односу на савремена схватања (Дерида)<sup>81</sup>, и да, при том, заузима неку средњу позицију између схватања ова два аутора.

Пријатељство уопште нема никакав етички значај, него потпуно потпада под естетичка одређења, јер пријатељство је, несумњиво, први сан младости: баш у раној младости душа је довољно нежна и довољно одушевљена да тражи пријатељство. Пријатељство има своју праву вредност, другачију од оне коју има свети брак. Етичар сматра да етика у пријатељству нема исту ваљаност као етика у браку, и баш у томе види његово несавршенство. Постоји осетљива разлика међу индивидуама која се лако може препознати по томе да ли период њиховог пријатељства пада у веома рану младост или тек у доцнији узраст. Површније природе, чије је властито ја од почетка прилагодљиво, како етичар каже, као текући новац, одмах долази до оног преокрета који се зове пријатељство. Дубље природе не могу желети да им неко понуди пријатељство које не могу узвратити. Такве природе се повлаче у саме себе, и осим тога су

---

<sup>79</sup> Серен Кјеркегор (1970: 125): *Појам стрепње*; СКЗ, Београд

<sup>80</sup> Вид. : Аристотел ( 1970) : *Никомахова етика*; Култура, Београд

<sup>81</sup> Вид. : Дерида, Ж. (2002.): *Политике пријатељства*; Чигоја, Београд

посматрачи, али посматрач није пријатељ. Морамо, за разумевање пријатељства узети у обзир и однос према другом полу. Онима који у веома раном узрасту траже пријатељске односе дешава се често да пријатељство потпуно избледи када љубав почиње да стиче вредност. Они налазе да је пријатељство било веома несавршена форма живота, кидају раније односе и усредсређују сву своју душу искључиво на брак. Други пролазе супротно. То су они који су сувише рано окусили сласт љубави, који су у пијанству младости уживали њене радости, али можда нису стекли правилан поглед на други пол и можда су према њему постали неправедни. Осећања која су имали показала су се као непостојана, и она су ишчилела као сан. Пустили су, дакле, да љубав прође, јер су дошли у додир са дијалектиком љубави, а да нису могли да је реше. Затим су изабрали пријатељство. Обе ове форме животног тока морају се сматрати ненормалним, констатује етичар. Његов пријатељ је у својој љубави нашао најдубље и најпотпуније задовољење; али баш зато што је сам тако био потпуно умирен појавила се могућност других односа. Он зна да пријатељство губи свој значај ако га не посматрамо са етичког гледишта. За естетичарово схватање пријатељства он каже да је интелектуално пријатељство, или пригодно практично пријатељство. У ствари апсолутан услов за истинско пријатељство јесте јединственост у погледу на живот између пријатеља, при чему мора бити присутна и узајамна симпатија међу њима. Право пријатељство захтева увек да се буде свестан и, у том случају, ослобађа се од тога да буде сањарење. Поглед на живот у коме се слажемо мора бити позитиван поглед. Неко ко је песимиста, или презире свет тешко да може имати правог пријатеља. Неко ко се смеје када је сам не може имати пријатеља, и то из два разлога; делимично зато што се не може смејати у присуству пријатеља, делимично зато што се пријатељ мора бојати да други само чека да он оде како би му се могао смејати. Зато се, каже Кјеркегор, и за ђавола каже да се смеје када је сам. Етичар каже<sup>82</sup> : „Пријатељство, према томе, захтева позитиван поглед на живот. Али позитиван поглед на живот не може се замислити, а да бар у себи не носи етички момент. Тачно је да данас срећемо људе који имају систем у коме нема никакве етике. Нека чувају свој систем колико желе, они немају никакав поглед на живот.“ Јединство у погледу на живот основна је ствар у пријатељству. Аристотел чак

---

<sup>82</sup> Серен Кјеркегор (1979: 672): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

заснива појам права на идеји пријатељства. Његова категорија права је тако у извесном смислу савршенија од модерне, која право заснива на дужности, на апстрактној категорији; он га заснива на друштвеној чињеници. У овом случају види се да право пријатељство доприноси етичком постизању стварности. Онај ко етички посматра пријатељство види га, дакле, као дужност. Дужност сваког човека је да се другом открије. Кјеркегоров став је следећи<sup>83</sup> : „Етика каже : значење живота и стварности јесте да се човек открије...Естетичар, напротив, не жели да призна никакав значај стварности, он остаје стално скривен“...то се...“освећује... тако што човек самоме себи постаје загонетка. И зато сви мистичари, утолико што не признају захтев стварности који жели да се све открије, сасвим нормално наилазе на тешкоће и муке о којима нико ништа не зна. Изгледа као да су открили сасвим други свет, као да је њихово биће удвојено у њима самима. Онај ко не жели да се бори са стварношћу имаће да се бори са приказима." Такође је значајан и следећи Кјеркегоров став о етици<sup>84</sup> : "...је етика у подручјима у којима се меша са естетиком тако далеко од тога да живот лиши његове лепоте, придајући, овом, напротив, управо лепоту. Она животу пружа мир, сигурност и присност, јер нас стално позива: овде је то што тражиш. Она...ослобађа од сваке детињарије која изнурује душу, и даје овој снагу и здравље...етика нас учи да будемо сретни у несрећи. "

#### 5.2.3.4. Рад као позив и емоционалност

Рад као позив, као еминентно етички аспект људске егзистенције. Рад као позив, као захтев за остваривање аутентичне егзистенције. Поштовање, достојанство, смисао, као емоције суприпадајуће раду као позиву. Рад као позив, за разлику од рада као средства за зарађивање, тражи посвећеност и ангажованост целовитог бића човека. Кјеркегор показује како само неинструментални рад има смисла и задовољава човека на етичком ступњу развоја.

---

<sup>83</sup> Исто ( : 673 )

<sup>84</sup> Исто ( : 673 - 674 )

Етичар каже<sup>85</sup> : „Дужност сваког човека је да ради, да би живео.“ Естетичару недостаје етичка снага да схвати и призна смисао и значај рада, недостаје му етичка убеђеност у значај рада. Браку не шкоде заводници, него кукавички супрузи, каже етичар. Исто тако је и овде. На који начин млади човек треба да стекне поштовање за свој живот. Питање естетичара да ли бисмо могли замислити свет у којем не би било потребно да се ради како би се живело, за етичара спада у докона питања, то је ипак увек покушај да се деградира етичко питање, и морало би се сматрати несавршенством живота када човеку не би било потребно да ради. Што се људски живот налази на нижем ступњу, утолико се мање испољава нужност да се ради; што се налази на вишем, утолико је више нужност присутна. Човек је, за етичара, велик, већи од сваког другог створења, зато што се може бринути за своје потребе. Знати радити израз је савршености човека, и зато је још виши израз да он треба да ради. Етичар каже естетичару да када би осетио да је лепо радити како би се живело, да би тада нашао у томе своје људско достојанство. Рад даје човеку услове да живи мирно и са ведрим достојанством, даје снагу, храброст као и задовољство и жељу да се се ангажује у борби са људским бригаама и задацима. Он опомиње да ништа није тако подмукло и варљиво као људско срце естетичара. Ако човек посматра материјалне бриге тако као борбу за част у још строжем смислу речи него што је свака друга борба, онда је већ учињен корак напред. Овде, као и свуда, треба да се правилно оријентишемо, да не проћердамо своје време у жељама, него да схватимо свој задатак. Борба против материјалних брига има то својство, које је у високој мери корисно за образовање. Материјалне бриге тако оплемењују и користе образовању, јер не допуштају човеку да превари самога себе, и да се не руководи у животу честољубљем, таштином или поносом, тим естетичким снагама које имају огромну нагонску силу. И која борба би требало да буде кориснија за образовање од борбе против материјалних брига, јер она доприноси свести о суштинској вредности непоколебљивае вере, љубави, искренности и прожимања са другима, истрајности, колико и будности. Етичар каже<sup>86</sup> : „...захтевам очи које виде тајну, које се неће уморити гледања, које виде борбу и опасност, захтевам уши које које чују рад мисли, које наслућују како се

---

<sup>85</sup> Исто ( : 635 )

<sup>86</sup> Исто ( : 640 )

из мучне борбе развија моје боље биће.“ Кјеркегор верује да етичар мора тако посматрати борбу онога који води борбу с материјалним бригама. Порицати присуство такве бриге за њега је чиста лудост; заборавити њено присуство, јер пролази поред вас, чисто је немање свести; и уколико положемо право да имамо неки поглед на живот, то је бездушност или кукавичлук. Етичко схватање које жели да је дужност сваког човека да ради како би живео има, дакле, две предности пред естетичким схватањем. Прво, оно се налази у складу са стварношћу, објашњава у њој нешто опште, насупротив чему естетичко схватање износи нешто случајно и ништа не објашњава. Затим оно схвата човека према његовом савршенству, види га у његовој истинској лепоти. Тако често хваљена независност естетичара је, каже етичар, замка, јер га удаљава од задатака збиљског живота. Да би могао живети естетичар мора обратити пажњу на то да загосподари својом урођеном меланхолијом. За етичара баш зато што је вољан да ради, његова делатност може постати рад, али не кулук и зато га сматра најлепшом и најсавршенојом ствари. Естетичар од посматрања живота прави професију. Са друге стране, етичар каже<sup>87</sup> : „Дужност сваког човека је да има неки позив.“ Схватање живота естетичара налази се стално у следећем разликовању: неки људи су обдарени, а други нису. Па ипак је оно што људе разликује квантитативно ступњевање, чисто количинско одређење. Естетичар самовољно поступа утолико што се зауставља код појединачне тачке, а срж његовог схватања живота се налази баш управо у том самовољном поступку. Његов поглед на свет уноси, дакле, расцеп у читав живот. Етичар, напротив, мири људе са животом, изјављујући да сваки човек има неки позив, да најистакнутији дар јесте позив и занимање, да и најбезначајнији појединац има неки позив. Етички став да сваки човек има неки позив изражава, дакле, то да постоји неки разуман поредак ствари, у којем сваки човек, ако хоће, испуњава своје место, тако да истовремено изражава и општељудско и индивидуално. Аристократија је, етички гледано, нешто сасвим случајно. Такође, за етичара свако ко заснива свој живот на дару заснива, колико може, разбојничку егзистенцију. Ако истовремено постоји дар друге природе, онда се та два дара боре на живот и смрт, јер они немају никакво средиште, никакав виши заједнички израз. Када етичар каже да је његов рад позив, њиме је он суштински

---

<sup>87</sup>Исто ( : 644 )



стављен на исти ступањ са свим другим људима, то је апсолут етичке егзистенције. Етички поглед који каже да сваки човек има неки позив, има, дакле, две предности пред естетичком теоријом о раду. Са једне стране он не излаже нешто случајно у људском животу, него опште, а са друге стране, показује опште у својој истинској лепоти. Рад је, наиме, само тада леп када је објашњен као позив, и тек тада је људски живот леп када сваки човек има свој позив. Етичар је именујући свој рад позивом нашао израз за однос тог рада према другим људима. Он је, дакле, признат, он је испунио свој мандат. Обављајући свој позив, налази у томе своје задовољење, али уједно тражи неки израз за однос његове делатности према другим људима, захтева да уради нешто стварно и корисно. Естетичар може изјавити да је задовољење дара највиши циљ и да је потпуно споредно да ли обавља користан посао или не. Етичар каже да ако човек нема у животу неки збиљски задатак он заступа скептицизам који оправдава човеково избегавање ангажованости и његову лењост и равнодушност. У суштини сваки човек обавља подједнако корисне послове као и други. Израз „урадити нешто корисно“ обележава однос између моје радње, каже етичар, и нечег другог што се налази ван мене. Сваки човек може нешто корисно урадити, може обављати свој посао. Обавити неки користан посао и извршити своју дужност јесу, дакле, две истоветне ствари. Само такво схватања рада чини да се човек осећа сретним. Етичар ради, дакле, да би живео; тај рад уједно је његово задовољство. Он каже<sup>88</sup> : „...онај који испољава велику храброст јесте свакако јунак. Да бисмо неког могли назвати јунаком, не морамо толико обратити пажњу на то шта чини, колико на то како он чини.“<sup>89</sup> Појединац може освојити царство и земље, а да не буде јунак, други се може, загосподарујући својим срцем, испољити као јунак. Један може показати храброст чинећи необично, други, чинећи обично. Питање ће увек бити како он то чини.“

---

<sup>88</sup> Исто ( : 651 )

<sup>89</sup> По питању бивства и суштине јунаштва Мерло-Понти има донекле сличан став о односу између онога „шта“ и онога „како“ у делању јунака.

### 5.3.2.5. Однос естетичког и етичког стадијума развоја личности са становишта разумевања емоционалности и социјалног бића човека

Однос естетичког и етичког погледа на свет. Непомирљивост ових парадигми. Став Или-Или. Етички поглед на свет ипак инкорпорира естетику на једном вишем стадијуму развоја личности. То значи да на етичком стадијуму постоји заједница на етичким принципима, али да због тога човек у аутентичној етичкој љубави није неки сужањ апстрактних присиљавајућих моралних начела дужности, већ да овај вид постојања укључује и радости неслућене на нивоу естетичког погледа на свет.

#### Равнотежа између естетике и етике у изграђивању личности

Етичар каже да на раскрсници, када му је душа сазрела у часу одлучивања, треба направити избор, у апсолутном смислу и значењу, треба, у дилеми или - или : када се на једној страни налази истина, правичност и светост, а на другој жеље и склоности, мрачне срасти и пропаст, извршити правилан избор, што је ствар од пресудне важности. Живот, каже етичар, исто тако, у извесној мери, има своју алтернативу, своје „или – или.“ Реч је о оштром испиту. Естетичар учи да је „живот бал под маскама“ и да му то даје неисцрпну материју за забаву. Свако његово откривање је стално нека варка. Он налази своју делатност у томе да се стално крије, да мења одела, и то му полази за руком, јер његова маска је од свих најзагонетнија; он, наиме, није ништа, и стално је у односу само са другима, и то што јесте, само је захваљујући том односу. Његова тешкоћа и несрећа је у томе што се он на тај начин лишава онога што је најинтимније и најсветије у човеку - кохезивне силе личности. У сваком човеку постоји нешто што га у извесној мери спречава у томе да самоме себи постане потпуно провидан, али онај ко се не може открити не може ни волети, а онај који не може волети најнесретнији је од свих. Никада није свеједно како се употреби своја младост,<sup>90</sup> када се пред човеком налази избор, стварно „или – или.“ Питање је услова могућности да сазри човекова личност, јер жалосна је последица неспособности чисто људске природе да се

---

<sup>90</sup> Мерло-Понти такође каже да свако окајава своју младост.

хармонично испољи. Оно што је у животу главна ствар, наиме, поново добити самога себе, самога себе стећи, за естетичара је питање, да ли за то има снаге, или тачније, да ли жели да има снагу потребну да то учини. Сам избор је пресудан за садржај личности. С избором она пада у изабрано, и ако не бира, она вене од исцрпљености. Оно што треба да буде изабрано налази се у најдубљем односу према оном који бира, и када је реч о избору који се тиче неког животног питања, пресудан је унутрашњи глас личности. За онога за кога су други извршили избор можемо рећи да се сам изгубио. Посматрање избора етичара суштински се разликује од оног код естетичара који, у ствари, жели да спречи избор. Тренутак избора је за њега крајње озбиљан, нарочито зато што се излаже опасности која се налази у одлагању, опасности да када прође одређени тренутак, већ следећег неће више бити исто тако у стању да бира. Личност је већ пре бирања заинтересована за избор, и ако избор одгађамо, личност или мрачне силе у њој бирају несвесно.<sup>91</sup> Као што је у бајкама, каже Кјеркегор, да би се ослободили чаролија, потребно да зачарани превале исти део пута али уназад, а да ниједном не погреше, што је крајње тешко извести, тако ствари одиста стоје и у стварности : заблуда која је овладала појединцем мора се баш тако искоренити и сваки пут када погрешити, мора кренути од почетка.<sup>92</sup> Важно је бирати и благовремено изабрати. Заоштрено постављајући, избор је : или проповедник - или глумац. Овде је дилема. Став из Светог писма : „Таштина над таштинама, све је таштина,“ за етичара<sup>93</sup> није никакав избор, као и другачије речено : „нека иде како иде.“ Кјеркегоров етичар каже естетичару<sup>94</sup> : „Твој избор је естетички избор, али естетички избор није избор. У суштини „бирати“ је уопште узевши прави и строги израз за етику. Свуда, где је у строгом смислу реч о неком „или – или,“ које постоји,“ ( то ) „јесте избор између добра и зла, али тај избор такође је потпуно етичан. Естетички избор је или савршено непосредан али, утолико, није никакав избор, или се губи у различитости.“ ( У етичком избору реч је ) „о енергији, озбиљности и страсти којима се бира. У томе се испољава личност у својој унутрашњој бескрајности, и тиме се опет

<sup>91</sup> Овде је видљив јасан наговештај мотива несвесног који је развијан, касније, у психоанализи а затим реинтерпретиран од стране Мерло-Понтија.

<sup>92</sup> Овде се већ наговештава феноменолошки поступак Хусерла, и касније, Мерло-Понтија.

<sup>93</sup> Према : Серен Кјеркегор ( 1979: 531 ) : *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

<sup>94</sup> Серен Кјеркегор (1979: 531 - 532 ) : *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

личност чврсто утемељује. Онај који бира само естетички не долази никада до тог преображаја, тог вишег посвећења.“ Без духовне озбиљности може естетичару поћи за руком да начини много шта, можда чак и да запањи свет, а ипак ће се лишити највишег, једине ствари која животу заиста придаје највиши значај, можда ће добити цео свет, али души ће својој наудити. Све се окреће око тога да се дође до тог места на коме ће избор одиста постати значајан. Према томе : категоричан је Кјеркегор, човек мора живети или естетички или мора живети етички. Крајња суштина етике је онај елемент који избор чини избором. Има толико много људи који живе у тихој изгубљености, констатује етичар. Они не живе естетички али ни етика им се није показала у својој целини. Код питања „или – или“ ради се о томе да теба знати како желимо да сами живимо, и под каквим одређењима посматрамо цео живот. Естетика није зла, него равнодушност. „Или – или“ значи бирати „хтење.“ Онај који бира етику, бира добро. Крајње је важно правовремено донети ову значајну одлуку, јер што више време пролази, утолико избор постаје тежи. За етичара је положај супруга најдражи, најдрагоценији и , у извесном смислу, најзначајнији положај који заузима у животу. Он се посвећује свом позиву, својој жени, својој деци, али то, прецизно схваћено, није никаква жртва, него у томе налази своје задовољење, своју радост. То је све естетичару потпуно неважно. Етичар каже да цени науку и њене чуваре, али да и живот поставља своје захтеве. Етичар и естетичар се у суштини разилазе у филозофском медитирању. Сфере с којима филозофија има, у ствари, посла суштинске сфере мишљења, јесу, каже Кјеркегор, логика, природа и историја. Ту влада нужност и овде зато категорија посредовања ( медитације, медијације ) има своје оправдање. Али онај који дела у ствари не зна шта ће из тога произаћи. Ако се та делатност неке светско - историјске индивидуе посматра као моменат неке више нужности, онда се та делатност посматра као спољашња и не види се као појединачна, издвојена, него се види укључена у светско - историјски процес и преображена његовим посредовањем. Тај процес је прави предмет филозофије, и она га посматра под одређењем нужности. Њој је зато далеко она рефлексија која обраћа пажњу на то да би све могло бити и другачије. Она посматра историју света као да нема некаквог питања о неком „или – или.“ Филозофија посматра историју са тачке гледишта нужности, а не слободе. С друге стране тешко је признати посредовање у унутрашњем деловању које се темељи на слободи. Потпуно посредовање

постаје могуће тек када се историја заврши, пре тога мора се прихватити да ниједан систем није завршен, већ да је систем у сталном настајању. Ако се безусловно прихвати свеобухватна примењивост категорије посредовања, онда нема никаквог безусловног избора, и ако таквог избора нема, онда нема никаквог безусловног „или – или.“ Филозофија посматра историју и њене јунаке под одређењем нужности. Одатле произлази њена неспособност да човека доведе до делања, као и њена склоност да све доводи до мировања. Етичар човека посматра са становишта категорије слободе, могућности.<sup>95</sup> Тако чак најмања индивидуа има двоструку егзистенцију. Са његовом спољашњом егзистенцијом у свету има посла филозофија. Насупрот томе у његовом унутрашњем свету влада једна безусловно „или – или,“ али с њим филозофија нема никаква посла. У дубини душе однос према избору „или – или,“ може да прати само кајање, али кајање није никакво посредовање, то је, такорећи, искључивање, супротност посредовању. Ова размишљања Кјеркегоровог етичара важна су у вези са питањем која се тичу зла. Он каже<sup>96</sup> : „Ту се уједно види да не прихватам никакво радикално зло, будући да афирмишем стварност кајања; кајање је, додуше, израз помирења, но уједно апсолутно универзалан израз непомирљивости.“ Зато се поставља питање који је од два живота бољи, да ли живот филозофа, или живот слободног човека. Етичар се бори за слободу, за будућност и за „или – или.“ Он каже да се благо које човека може учинити богатијим од целог света, налази у његовом властитом срцу, које људе чини већим од анђела. Оно што се појављује у том „или – или“ јесте, у ствари, етика. Пресудно је при том да ту није реч о томе да се бира нешто, и још није реч о стварности онога што се бира, него о стварности које бирање као такво поседује. До ове тачке човек може другоме помоћи; али када до ње дође утицај који човек може вршити на другог постаје нешто секундарно. Чињеница бирања пружа неку свечаност човековом бићу, неко тихо достојанство које се никада потпуно не губи. У чину избора личност се рукополаже у витеза, и то рукоположење оплемењује је за читаву вечност. Човек не постаје другачији него што је био пре, не, он постаје властито ја; свест се затвара у прстен и он постаје

<sup>95</sup> Овим питањима, слободе и могућности на својеврстан начин се бавио Никола Абањано. Вид. : Абањано, Н. (1967): *Могућност и слобода*; Нолит, Београд. Другачије је овим питањима прилазио Мерло-Понти.

<sup>96</sup> Серен Кјеркегор (1979: 540) : *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

властито ја. Величина није у томе бити ово или оно, него да се буде властито Ја; а то може свако, ако жели. Овде је реч о апсолутном избору, јер, како каже Кјеркегоров етичар<sup>97</sup> : „Само кад безусловно бирамо, можемо изабрати етику. Кроз апсолутни избор поставља се, дакле, етика; али из тога никако не проистиче да је естетика искључена“ (напротив) „...сва естетика се поново враћа у своју релативност. То „или – или“ је апсолутно, јер код њега се ради о избору или неизбору.“ Кад се живот посматра под етичким одређењем, онда се појављује нужност избора. Тек када је избор постављен, сва естетика се враћа. Сада се поставља питање шта то значи естетички живети, и шта значи етички живети ? Шта је у човеку естетичко, а шта је етичко?. Естетика у човеку је оно путем чега он непосредно јесте оно што јесте; етика је оно посредством чега он постаје то што постаје. Сваки човек има природну потребу да створи себи поглед на живот, представу о значењу и циљу живота. Уобичајени израз којим се при том служи онај ко естетички живи одувек је био : живот треба уживати. Али онај ко каже да жели да ужива живот поставља стално један услов који се налази или ван индивидуе или је на неки начин у индивидуи, али независтан од њене воље. Сам естетички поглед на свет има више стадијума. Али ма колике разлике у оквиру естетике биле велике, сви стадијуми су ипак суштински исти у томе да дух није одређен као дух него је непосредно одређен. Разлике могу бити велике, почевши од савршене плиткости до највишег ступња духовитости, али чак у стадијуму када се појављује духовитост, дух није одређен као дух, него као обдареност. Непосредно одређена личност није духовно одређена, него је одређена физички. Ту имамо поглед на свет који учи да је здравље највеће богатство, око чега се све окреће. Исти поглед може се изразити поетичније, када гласи : лепота је највиша ствар. Оба животна погледа слажу се у томе да живот треба уживати - услов за то налази се у самој индивидуи, али тако да га не поставља воља саме индивидуе. Други облици погледа на живот који учи да живот треба уживати су они који имају услов за то који се налази ван индивидуе. Овде спадају богатство, углед, племство, итд., који постају циљ или садржај живота. Следећи облици погледа на живот који уче да треба уживати живот су такви да услов за то налази, додуше, у самој индивидуи, само што га не поставља сама индивидуа. Личност је овде углавном одређена као таленат.

---

<sup>97</sup> Исто ( : 542 )

То је занатски таленат, трговачки таленат, математички таленат, песнички таленат, таленат за ликовне уметности, филозофски таленат. Животно задовољење, уживање, тражи се у развијању таквог талента. Последњи стадијум естетичког погледа на живот је онај који каже : живи за своју жељу да уживаш. Уживање је, међутим, само по себи разноврсност, и то тако лако видимо да се такав живот расипа у безграничној разноврсности, осим, уколико, жеље те појединачне индивидуе, нису биле оријентисане од њеног детињства према једној јединој жељи за уживањем, која би се, дакле, пре могла назвати склоношћу, тежњом, на пример жеља да се пеца, лови, држе коњи итд. Ако се тај поглед на живот расипа у некој разноврсности, у области рефлексije, она се испољава ипак увек само као коначна рефлексija, и личност остаје у својој непосредности. У самом уживању индивидуа је непосредна и ма колико жеља била префињена, рафинирана, или лукава и неспекулативна, индивидуа је ипак непосредна у томе; у уживању човек се налази у тренутку и стално је ипак, при том непосредан, јер се налази у тренутку. Живети да би се задовољила жеља, то је, наравно, веома отмен животни став. Да би се тај поглед на свет могао спровести, индивидуа мора имати мноштво спољашњих услова, што ретко пада човеку у дело, као када су у питању римски императори као што су били Нерон или Калигула. Човек постаје сетан само због своје властите грешке. Царски поглед, једног Нерона од којег дрхти цео свет, у својој суштинској природи јесте страх, страх од људи. Страх је његово биће. Зато он, у ствари, не жели да импонује, он жели да улива страх. Да није римски цар, каже Кјеркегор, можда би окончао живот самоубиством, јер, у ствари, то је само различит израз за исту ствар. Целовита личност је сачувала детињство, али је престара да буде дете, не испољава се непосредно као дете. Другачије је код Нерона. У естетичком животу Нерона, као и код сваког естетичара присутна је сета. Шта је, дакле сета? Сета је хистерија духа. „У животу човека,“ каже Кјеркегор<sup>98</sup>, „јавља се тренутак када је непосредност, тако рећи сазрела, и када дух прижељкује неку вишу форму у којој сам жели себе да стекне као дух...личност жели да постане свесна сама себе у својој вечној важности. Ако се то не догађа, кретање се зауставља, и ако се оно потискује, појављује се сета.“ У сети се налази нешто необјашњиво. Онај који осећа патњу, или има брига, зна зашто је тужан или

---

<sup>98</sup> Исто ( : 552 )

забринут. Ако питамо неког сетног човека шта је разлог његове сете, шта га притискује, он ће одговорити : не знам, не могу то да објасним. У томе се налази бесконачност сете. Чим човек сазна за разлог, сета више не постоји. Супротно томе, туга онога који је ојађен уопште не престаје чињеницом да он зна зашто пати. Међутим, сета је грех, јер грех је не желети дубоко и искрено, и то је, дакле, мајка свих порока. Та болест, или, тачније тај грех веома је био раширен у његовом времену, каже Кјеркегор. У најдубљем смислу, сета је повезана са наследним грехом, и то се објашњава чињеницом што ниједан човек не може постати прозиран ( транспарентан ) самоме себи. Напротив, људи чије душе уопште не познају сету јесу они чија душа ништа не наслућује од неке метаморфозе. Једино дух може укинути сету, јер се она налази у духу - зато сету не могу излечити лекари који су мишљења да је сета телесне природе. Још виши стадијум погледа на живот који тврди да треба живети за задовољење жеље је онај који учи : „Уживај живот,“ и то опет овако изражен : „Уживај самог себе; ти у уживању треба да уживаш самога себе.“ То је виша рефлексивност; али она ипак не улази у саму личност која остаје у својој случајној непосредности. Услов за уживањем је овде, међутим, такође спољашњи услов, који се не налази у моћи појединца, јер, како већ изјављује, уживај самога себе, он ужива самога себе, ипак, само у уживању, али само уживање зависи од једног спољашњег услова. Читава разлика је, дакле, таква да он ужива путем рефлексивности, а не непосредно. Утолико је овај епикуреизам чак завистан од једног услова који се не налази у његовој моћи. Сви стадијуми имају заједничко, да је циљ живота оно по чему је човек непосредно оно што јест; јер рефлексивност никада не иде толико високо да се храни неком ствари која се налази ван њених граница. У том смислу ни епикурејац ни киничар не могу да утекну од естетички одређеног очајања. На крају, изводи Кјеркегор, сваки естетички поглед на живот је очајање и свака индивидуа која живи естетички је очајна, знала она то или не. Али онај ко то зна, томе је онда преко потребан нужан захтев за вишим обликом живота. Постоји још један стадијум, један естетички поглед на живот, најчистији и најотменији од свих и тај последњи поглед на живот само је очајање. Он је естетички поглед на живот, јер личност се држи своје непосредности; он је последњи естетички поглед на живот, јер је у извесној мери примио у себе свест о ништавности таквог погледа. Међутим између очајања и очајања постоји велика разлика. Са једне стране имамо актуелно - стварношћу одређено очајање.



Оно може настати услед нарушеног здравља, периодичне неплодности духа у уметничком стваралаштву, а са друге стране је право, истинско очајање, очајање духа. Живот оваквог, префињеног естетичара налази се између две огромне супротности : понекад је пун неке луде енергије, а понекад је исто тако бескрајно равнодушан. Што је драгоценији флуид којим се човек у животу опија, утолики га је теже лечити, опојност је лепша и последице привидно нису тако штетне. Најфинији флуид је опојност очајања. Ту је посреди очајање мисли. Таква особа је мрзитељ сваке делатности у животу, јер да би таква делатност имала смисла, живот мора бити повезан, а тога нема у његовом животу. Беспослен је и само посматра живот. Очајан је; ништа га не занима. Обраћајући се таквом естетичару Кјеркегоров етичар каже<sup>99</sup> : „Ти си као човек који умире, ти сваки дан умиреш, не у дубоком и озбиљном смислу, у којем обично употребљавамо ту реч, него је твој живот изгубио своју стварност...Смртник који умире има надпросечну енергију, а исто тако стоји и с тобом.“ Његова делатност је огромна превара. Он не успева да доврши свој започети посао зато што није стрпљив, и зато што не зна да је за окончање започетог дела потребна једна сасвим друга врста истрајности од оне коју он поседује. Душевна способност која му недостаје, у ствари, је памћење, памћење свог властитог живота, памћење онога што је доживео у њему. Он воли да вара и друге и себе. Јак је у тренутку страсти, али се брзо повлачи и мирно одмара у равнодушности. Стално се плаши повезаности. Како му Кјеркегоров етичар каже<sup>100</sup> : „и то претежно с тог разлога што те лишава прилике да обмањујеш самог себе. Снага коју поседујеш је снага очајања; она је интензивнија од обичне људске снаге, али такође краће траје. Ти стално лебдиш над самим собом; али виши етар, финији сублимат у коме си се расплинуо, јесте ништавило очајања.“ За њега је живот бајка. Он лебди над самим собом, и оно што запажа под собом јесте велико мноштво расположења и ситуација којима се користи да би нашао занимљиве аналогije са животом. Он може да буде осећајан, бездушан, ироничан, духовит, добро је наоружан свим заводничким талентима духа. Он поседује неку врсту прорачунате мудрости која прожима све што он чини, у краткој паузи када га покреће страст; јер страст га никада не

---

<sup>99</sup> Исто ( : 558 -559 )

<sup>100</sup> Исто ( : 561 )

чини слепим, већ му само више отвара очи. Његово излагање се увек завршава скепсом. Етичар му каже<sup>101</sup> : „Можда намераваш да превариш људе, али у датом тренутку вараш самог себе, чак ако то не знаш.“ Етичар естетичару каже и следеће<sup>102</sup> : „У теоретском погледу, свет за тебе више не постоји, коначност не може постојати за твоје мишљење, и у практичном погледу исто тако си у извесној мери изашао на крај са светом, што ће рећи у естетичком смислу. Но без обзира на то, немаш никакав поглед на живот...У односу на уживање безусловно си отмено поносан...оно у чему си стекао задовољење јесте потпуно незадовољство...ти живиш са друге стране етичких одређења...твоје“ је „присуство увек лажно.“<sup>103</sup> Сваки естетички поглед на живот је сујетан и ништаван. За човека је боље да буде поносан него сујетан. За естетичара живот је очајање. Међутим, у једном другом смислу, тај живот није очајање, естетичар је сувише лакомислен да би могао очајавати и сувише је сетан да не би могао доћи у додир с очајањем. Он је као нека породиља, али ипак увек задржава тренутак, стално остаје у боловима. Снага којом човек у духовном смислу рађа, каже Кјеркегор, јесте *nisus formativus* воље ( тежња за обликовањем ), и он се налази у властитој моћи човека. Човек треба да роди једино самога себе. У томе се налази нешто озбиљно, што потреса сву душу, бити свестан тога у његовој вечној важности јесте тренутак значајнији од свега на свету. Етичар каже естетичару<sup>104</sup> : „Имај, пре свега, мало више поштовања за жену; веруј ми да спас ипак долази од ње, као што је сигурно да пропаст долази од мушкарца.“ Одлука „или – или“ је чин за који је потребна сва душевна снага, сва озбиљност и сва њена прибраност, јер у питању је избор, опредељење за смисао живота.<sup>105</sup> Опасност од погрешке у избору је у томе да ако кривица и грехови, нечиста савест, доводе човека до очајања, можда ће му тешко поћи за руком да поново стекне своју радост. Само дубоко религиозна душа очајава док не нађе апсолутну тачку, тачку где не влада равнодушност него апсолутно важење. Песнички идеал је увек неистинит идеал, јер прави идеал је увек стваран.

---

<sup>101</sup> Исто ( : 563 )

<sup>102</sup> Исто ( : 564 - 565 )

<sup>103</sup> Овде већ видимо искру касније Мерло-Понтијеве критике емпиризма и интелектуализма.

<sup>104</sup> Серен Кјеркегор (1979: 568 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

<sup>105</sup> Овде запажамо мотив који је сличан оном код Мерло-Понтија о осуђаности егзистенције на смисао.

Песничка егзистенција је зато, као таква, несрећна егзистенција; она је виша од коначности, а ипак није бесконачност. Само очајавање јесте избор; сумњати, наиме, можемо без избора, али очајавати не можемо без бирања, то што ту бирамо јесте сам човек, не у својој непосредности, не као произвољна индивидуа, него човек бира самога себе у свом вечном важењу. Сумња се разликује од очајања. Кјеркегор каже<sup>106</sup> : „оно што у најдубљем смислу чини важност живота мора свакако бити приступачно схватању и најједноставнијег човека.“ Сумња је очајање мисли, очајање је сумња личности. Сумња је унутрашње кретање саме мисли и самог духа, и у својој сумњи понашам се што могу више безлично. Сама сумња је одређење нужности, а мировање исто тако. Скептик каже<sup>107</sup> : „Радо бих веровао, али не могу, ја морам сумњати.“ Сумња и очајање су, према томе, у сасвим различитим сферама код куће, то су савршено различите стране душе које се покрећу. Очајање је много дубљи и потпунији израз од сумње, и његово кретање је далеко шире од кретања сумње. Очајање је управо репрезентативно за целокупну личност, сумња - само за мисао. Тобожња објективност, на коју је сумња тако поносна управо је израз њене несавршености. Сумња се налази у подручју разликовања ( у диференцији), очајање - у апсолуту. За сумњу је потребан дар, али за очајање уопште није потребан. Таленат, као такав, јесте диференција. Најбезначајнији, најнеобдаренији човек може очајавати. Разлог за то што сумња може умирити човека, а да он ипак буде очајан што ствари тако теку, јесте тај што човек, у дубљем смислу уопште не жели очајање. Уопште не можемо очајавати ако то не желимо, и да би се стварно очајавало морамо стварно желети; али ако то стварно желимо, онда смо заиста превазишли очајање; ако смо очајање стварно изабрали, у ствари смо изабрали оно што је изабрало очајање: себе у свом пуном важењу. Тек у очајању личност се може задовољити и смирити, никада не нужношћу, јер никада не очајавам нужно, него захваљујући слободи и тек у томе постижемо апсолутност. Кјеркегор каже<sup>108</sup> : „...није далеко час када ћемо, по врло скупој цени, можда сазнати да стварна полазна тачка за налажење апсолута није сумња него очајање.“ Значење избора је апсолутно; тек тиме што

---

<sup>106</sup> Серен Кјеркегор (1979: 572 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

<sup>107</sup> Исто ( : 573 )

<sup>108</sup> Исто ( : 574 )

бирам избор, постајем као личност, а иначе мој избор би био илузија. Бирам апсолутно које ме бира, постављам апсолутно које ме поставља. Важи истоветност једног и другог. Бирам апсолутно у апсолутном смислу, а шта је апсолут, пита Кјеркегор? То је властито ја у свом вечном важењу. Али шта је то, властито ја, наставља Кјеркегор испитивање? То је најапстрактнија, а уједно ипак најконкретнија ствар од свих, то је слобода. Властито ја, које тако бира признање вечне важности личности, бесконачно је конкретно, јер је то он сам, а ипак се апсолутно разликује од његовог ранијег апсолутног ја, јер је то изабрао у апсолутном смислу. Кјеркегор о томе каже<sup>109</sup> : „То властито ја није било присутно, јер је постало путем избора, а ипак је ту било, јер је било „он сам.“ Избор овде уједно изводи следећа два дијалектичка кретања : оно што се бира не постоји и настаје само избором - и оно што се бира постоји, јер иначе не би било избора. Уколико, наиме, оно што бирам не би постојало, него би постало апсолутно путем избора, не би изабрао, него створио; али ја не стварам властито ја, ја бирам властито ја. Зато природа није ни из чега створена, и док сам ја као непосредна личност, нисам створен ни из чега, као слободан дух рођен сам из принципа супротности, или сам рођен тако што сам самога себе изабрао.“ Потребна је храброст да човек самога себе изабере. У избору се буди страст слободе, тада започиње борба за самог себе, за тај посед, као за своје блаженство и свој спас, а тај јесте човеково блаженство и његов спас. Израз за ту борбу, за то стицање је кајање. Његово кајање враћа се у прошлост, има за предмет властито ја, породицу, људски род - док самог себе не налази у богу. Само под овим условом може самога себе изабрати, и то је једини услов који он жели, јер само тако може себе изабрати у апсолутном смислу. Шта је човек без љубави, пита се Кјеркегор?, па каже<sup>110</sup>: „Има много врста љубави : оца волим другачије него мајку, и своју жену опет другачије, и свака различита љубав има различит израз, али постоји, такође једна љубав којом волим бога и та у језику има само један израз : кајање. Чим волим слободно и волим бога, ја се кајем. Кајање је човекова љубав према богу.“ Етичар каже да је лепо када се син може кајати због очеве грешке. То ипак неће чинити због оца, него зато што само тако може себе изабрати. Тако се види одакле долази то да људима тешко пада избор

---

<sup>109</sup> Исто ( : 576 )

<sup>110</sup> Исто ( : 577 - 578 )

самих себе, отуда што се овде апсолутно издвајање ( изолација ) подудара са најдубљом заједницом ( континуитетом ), јер све док човек не изабере самога себе, постоји, тако рећи, могућност да, на овај или онај начин, постане нешто друго. Свака љубав има своју посебност, и њен израз јесте кајање. Кајање је тек у хришћанству нашло свој истински израз. За Кјеркегора, што је већа слобода, утолико је већа кривица, и то је тајна блаженства.; и ако није кукавичлук, оно је барем малодушност душе, не хтети се кајати због кривице својих предака; и ако то није нискост, онда је ипак ситничарство и недостатак великодушности. „Или – или,“ избор између естетичког и етичког живота, није права дилема, јер је, у ствари, реч само о једном једином избору. Тим избором не бирам у ствари између добра и зла, него бирам оно што је добро; али бирајући добро, баш тиме ( ео ipso ) бирам избор између добра и зла. Првобитни избор стално је присутан у сваком следећем избору. Етичар каже естетичару:<sup>111</sup> „Очајање, и твој дух више никада неће уздисати од сете, јер свет ће ти поново бити леп и ведар, мада ћеш на њега гледати другим очима, а не оним којим си га раније гледао, и твој дух, ослободивши се, винуће се у свет слободе. Хтео сам да се отргнеш од илузије естетике и снова једног полуочајања, да би постао свестан озбиљности духа, и етичког погледа на свет.“ Просечност је главна особина свег етичког. Ту важи, каже Кјеркегор, став : *nil ad ostentationem, omnia ad conscienciam* ( ништа према изгледу, све према савести ). Шта је, дакле, моја душа, медитира етичар, шта је то моје унутрашње биће. Она је унутрашње кретање које постаје видљиво само за онога ко очајава., то је ситуација када човек ( душа ) на једној страни, види сав свет, а на другој, самога себе, своју душу. Ова подела постаје видљива у тренутку очајања. Сада се ради о томе како он очајава, јер у тренутку очајања човек се налази у опасности, јер се овде појављују нове и ужасне замке и странпутице. У естетичком погледу на свет очајање је стећи цео свет наудивши својој души, па ипак је етичар убеђен да је очајање истински спас за човека. Кјеркегоров етичар каже<sup>112</sup> : „...важно“ је „желети своје очајање, да се жели у бесконачном смислу, у апсолутном смислу, јер таква жеља је истоветна с потпуним заборављањем самога себе. Супротно томе, ако желим своје очајање у коначном смислу, моја душа трпи штете, јер онда се моје најинтимније биће не

---

<sup>111</sup> Исто ( : 579 - 580 )

<sup>112</sup> Исто ( : 581 )

испољава у очајању пробијајући се - напротив, оно се затвара у њега, окорева, тако да очајање коначно постаје нека окорелост, али апсолутно очајање је ширење бескрајности.“ Свако коначно очајање је бирање коначности; коначно очајање зато је неслободно очајање, оно у ствари не жели очајање, оно жели коначност, али то је очајање. У ситуацији избора душа се налази на крајње опасном месту. Сваког тренутка постоји могућност да се ту изгуби. У мисли да је човекова душа претрпела штету на свом путу, доживљавајући искуство странпутице, и изгубљености, ниједан човек се не усуђује да ту суди другом. Етичар каже<sup>113</sup> : „...што се више удубљујеш у самог себе, утолико више осећаш значај чак најбезначајнијих ствари, не у коначном, него у бесконачном смислу, јер си то поставио; и бирајући то тако у етичком смислу, бирамо сами себе...Ако се...пробуди страст слободе ...у првом тренутку избора личност“ се „појављује привидно исто толико нага као дете када излази из мајчине утробе; следећег тренутка она је конкретна у самој себи...Он остаје...он сам, сасвим исти као и пре тога, до најбезначајније особине, а ипак постаје други, јер избор прожима и преображава. Тако је његова коначна личност постала бесконачна у избору, којим бира самога себе у бескрајном смислу.“ Како се уопште ствара супротност између добра и зла? Да ли се она може замислити, што ће рећи, да ли она постоји за мисао? Не. Мислећи, изводи етичар, човек чини, наравно, самога себе бесконачним, али не апсолутним, јер *ја* нестаје у апсолуту; тек бирајући самога себе у апсолутном смислу, он чини себе бесконачним у апсолутном, па је тако поставио и апсолутну супротност, наиме, супротност која постоји између добра и зла. Кјеркегор каже<sup>114</sup> : „Моје мишљење је...тренутак у апсолутном, и у томе се налази нужност мога мишљења. Другачије стоји с оним што је добро. Добро постаје тиме што га ја желим, а иначе не постоји. То је израз за слободу, а исто тако стоји и са злом : оно постоји само када га желим...Добро...то је слобода...да самога себе искајавам у читавом животу. Кајање је, наиме, израз за то - да ми зло суштински припада и уједно израз за то - да ми суштински не припада. Уколико ми зло у мени не би припадало суштински, не бих могао бирати ; али ако у мени не би било нечег што не бих

---

<sup>113</sup> Исто ( : 583 )

<sup>114</sup> Исто ( : 584 )

могао бирати у апсолутном смислу, не бих био само апсолут, него само производ.“

Следеће питање је како етички поглед на живот посматра личност, живот и његово значење. Сваки естетски поглед на свет јесте очајање; естетичка озбиљност захтева да постанемо нешто одређено, да развијемо клицу онога што се налази у мени самом, у свој својој пуноћи. Ту постоји естетички развитак; тај развитак је као развитак биљке, и мада индивидуа нешто постаје - постаје ипак оно што је непосредно; тај развитак се испољава са нужношћу, не са слободом, код њега не долази до метаморфозе ни до каквих бесконачних покрета којима он долазећи до места, с кога, полазећи, постаје онај који постаје. Онај који личност етички посматра налази одмах апсолутну супротност, наиме супротност која постоји између добра и зла. Ако се човек, дакле, развија етички, онда постаје оно што постаје; јер такође када допушта да естетичко у њему садржи своју легитимност ( које за њега у том случају значи нешто друго у односу на онога који живи само естетички ) естетика је ипак лишена престола. Чак чиста естетичка озбиљност , као и свака озбиљност, користи човеку, али не може му донети право спасење. Естетичка озбиљност, каже етичар естетичару, не може човека излечити. Кјеркегоров етичар такође каже<sup>115</sup> : „...зло можда никада више не делује заводнички него када се појави под естетичким одређењима; потребна је висока мера етичке озбиљности да се зло не жели схватити у естетичким категоријама. Такво схватање зла увлачи се кришом и подмукло у сваког човека и нарочито естетичко образовање нашег доба (времена ) доста доприноси, на жалост, томе...Ипак, у сваком човеку остаје толико доброг да он осећа како је највећа ствар бити добар човек, али да би се, упркос томе, мало разликовао од велике гомиле, захтева зато дубоко признање, што је - с толико дарова да постане лош - постао ипак добар...потребно је заиста много етичке храбрости да признамо оно што је добро као највишу ствар, јер тиме потпадамо под савршено општа одређења. То је људима тешко да учине, они желе да имају свој живот у разликама, Јер добар човек може бити свако ко то жели, али да би био зао, потребан је увек таленат. Зато толико многи људи жарко жели да буду филозофи, а не хришћани, јер за филозофа је потребан таленат, за хришћанина смерност, и њу може имати свако ко то жели.“

---

<sup>115</sup> Исто ( : 586 -587 )

Покушаји ослабљивања етичког посматрања у новије доба, огледају се и у томе да људи обично сматрају да је то веома јадна животна ситуација бити добар човек, мада ипак још увек имају извесно страхопоштовање за њу. Потребно је много етичке храбрости да се не жели озбиљно живети свој живот у разликама, него уопште. У том погледу, пророчки говори Кјеркегор, времену у којем живи потребан је неки потрес који свакако неће изостати, јер ситуација естетског живљења у разликама и очајање због таквог живота, тежи томе да постане опште, што је у суштини и погодно тле за радикалне, суштинске промене ка етичкој стратегији живљења. Сваки човек који живи само естетички осећа зато неко потајно ужасавање од очајања јер зна веома добро да је очајање избацило општост и уједно зна да се његов живот налази у разлици. Етичар каже<sup>116</sup> : „Естетичке главе изражавају своју одвратност према очајању говорећи да је то слом. И тај израз био би такође прикладан уколико би животни развој био у нужном развијању непосредности. Ако то није случај, онда очајање није никакав слом, него преображај. Само онај који очајава због нечег појединачног доживљава од тога неки слом, али то долази због тога што он не очајава потпуно...У очајању не пропада ништа, сва естетика остаје у човеку...истина је да не живимо као раније...Етичар то очајање само доводи до краја, које је виши естетичар већ започео, али које је хотимично прекинуто...то“ је „у ствари ипак неки кукавичлук...и тај кукавичлук није достојан човека. „Естетички поглед посматра личност с обзором на њен однос према средини, израз за то је у његовом враћању личности, уживање. Међутим, етички израз за уживање у том односу према личности јесте расположење. У расположењу је личност, наиме, присутна, али нејасно присутна. Онај који живи естетички тражи, колико је то само могуће, да се потпуно изгуби у расположењу, он тражи да се потпуно сакрије у њему. Што се више личност појављује у нејасном апатичном расположењу, утолико је индивидуа више у тренутку, и то је још једном најприкладнији израз естетичке егзистенције : она је у тренутку. Одатле велика колебања , којима је изложен онај који естетички живи. Чак и онај који живи етички познаје расположење, али оно му није најважнија ствар; избравши самога себе у бесконачном смислу, он види расположење под собом. Оно, више, које, дакле, неће у расположењу да се апсорбује, управо је она трајност

---

<sup>116</sup> Исто ( : 588 -589 )



која ја њему највиша ствар. Онај који живи етички има сећање на властити живот, то што онај који естетички живи уопште нема. Вештина да се буде господар над уживањем не налази се толико у томе да се оно уништава или да га се човек потпуно одриче, колико пре у томе да се одреди тај тренутак. Изабери, каже Кјеркегор, уживање који хоћеш, његова тајна, његова моћ, налази се у томе да буде апсолутно у тренутку. Расположење онога који живи естетички увек је ексцентрично, јер има средиште на периферији. Личност има средиште у самој себи, и онај који није овладао самим собом ексцентричан је. Расположење онога који живи етички усредсређено је, он није у расположењу, он није расположен, него има расположење у себи.<sup>117</sup> Он ради с обзиром на трајност, која је увек мајстор расположења. Његовом животу не недостаје расположење, он чак има неко опште расположење; али ово је стечено; оно је што бисмо могли назвати, каже Кјеркегор, *aegale temperamentum* ( уједначен темперамент ), али то није никакво естетичко расположење, и ниједан човек га нема по природи или непосредно. Када је појединац захватио себе у свом вечном важењу то важење савладава га свом својом пуноћом. За њега нестаје време. У првом тренутку то га испуњава неописивим блаженством и пружа му потпуну сигурност. За њега се све зауставља, а он је, тако рећи, доспео до вечности пре времена. Он тада пада у контемплацију, фиксира самога себе, али то фиксирање погледа не може испунити време. Он тако открива да је време, категорија времена, његова пропаст, он прижељкује савршенији вид постојања, и ту се поново, појављује неки умор, нека апатија, која подсећа на онај умор који прати уживање. Та апатија може тако снажно да тишти човека да му самоубиство изгледа као једини излаз. Он није изабрао самога себе, он је као Нарцис заљубљен у самога себе. Такво стање свакако се доста често завршава самоубиством. Грешка се састоји у томе што он није правилно бирао, зато што је самога себе посматрао под одређењем нужности, он је посматрао „властито ја,“ ту личност као неку ствар која спада у светски ток, али није видео самога себе у својој слободи, није

---

<sup>117</sup> У, иначе, значајној књизи : McCarthy, V.A. (1978): *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*; Martinus Nijhof.; Hague, Boston, није, у довољној мери наглашена разлика коју Кјеркегор прави између расположења у суштински естетском, и схватању расположењу у етичком смислу речи.

се у њој изабрао, Он може остати у својој слободи само уколико је стално остварује. Зато онај који је самога себе изабрао, управо је тиме ( eo ipso ) активан. Једино олакшање које жели онај који естетички пати јесу - речи. Његова душа непобитно зна, каже етичар естетичару, да постоји једна туга која се не може укинути. Сав модеран развој показује да постоји већа склоност ка туговању него ка радости, а такође и ка испољавању захвалности. Осим тога, модерно време, констатује Кјеркегор, толико је много искусило таштину живота да не верује у радост, а да би ипак могло веровати у нешто, оно верује у тугу. Етичар признаје естетичару да је довољно мудар, да заобилази етичку тугу. Естетичар не мисли на кајање; не, он мисли на естетичку тугу и, посебно, на рефлектовану тугу. Она нема свој узрок у кривици, него у несрећи, у судбоносном стицају околности, у невеселој ситуацији, у утицају других итд. У истом смислу у коме кажемо да радост пролази, у истом смислу важи да и туга пролази. Сваки поглед на живот који има свој услов ван самога себе јесте очајање. Туговање као смисао живота налази Кјеркегор код безусловног фатализма који стално има нечег заводничког у себи. Пре свега естетичар уопште не тугује. То је ковање лажног новца, сматра етичар, лаж ужаснија од свих других, лаж која се окреће против вечне моћи која управља светом, то је побуна против бога исто као жеља да се смејемо када треба плакати; али постоји једно очајање које је способно за то, постоји један пркос који се противи чак самом богу. Али то је, осим тога, за етичара, издаја људског рода. За њега естетичар је издао најдубље и најсветије право или милост човека. Етичар категорички каже<sup>118</sup>: „Међу нама двојицом постоји апсолутна разлика која са никада не може укинути. Ја не могу живети под естетичким одређењима, осећам да би онда све оно што је најсветије у мом животу пропало, па тражим један виши израз, и налазим га у етици. И тек овде туга добија своје истинско и дубоко значење.“ За Кјеркегора ни истинског васпитања нема без етичког погледа на свет. Обележје ваљаног васпитавања детета јесте његова склоност да моли да му се опрости, не питајући се много да ли је у праву или није, исто као што је и обележје високо моралног човека, дубоке душе, да је склон кајању, да не рачуна са богом, него да се каје и да воли бога у свом кајању. Без тога његов

---

<sup>118</sup> Серен Кјеркегор (1979: 596 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

живот није ништа, само је пена на води. Етичар каже:<sup>119</sup> „Ја сам учинио свој избор, одбацујем одору јунака и трагичан патос, нисам онај кога муче, који може бити поносан на своје патње, ја сам понизан и осећам своје грешке, имам само један израз уз оно што патим - кривица, само један израз за моју бол - кајање, само једну наду пред очима - опроштај.“ Став етичара је : не искоренити естетику у тузи, него етички њоме овладати. Кјеркегоров етичар, такође, каже<sup>120</sup> : „Хришћански поглед осећамо друкчије од свих мудрости филозофа - као помоћ. Хришћански поглед све приписује греху, филозоф је сувише естетичан да би имао етичке храбросзи да то учини, А ипак, ова храброст је једина ствар која може спасти човека и живот, осим ако не бисмо желели да ћудљиво и хотимично одбацимо своју скепсу и да се сложимо у схватању истине с неколицином људи истог мишљења.“ Етички поглед на свет је у Грчкој нашао свој израз у тежњи појединачне индивидуе да човек обликује самог себе у узор врлине. Унутрашња делатност је ( у том погледу ) истовремено човеков задатак и његово задовољење. Оставио је политику, да се никада њој више не врати, задовољавао се самим собом у том самоизграђивању, а не да би касније служио држави. Додир са разноврсношћу живота била му је потребна из педагошких, а не из политичких разлога. Врлине које је развио нису, биле грађанске врлине (те врлине, које су, ипак биле истините врлине у паганству, одговарају религиозним врлинама у хришћанству ), него су то биле личне врлине : одважност, храброст, уздржавање, умереност итд. Несавршенство и грешка овог погледа на живот је у томе што је појединац сасвим апстрактно изабрао самога себе, и зато што је савршенство за којим је тежио и које је изабрао остало исто тако потпуно апстрактно. Тек су у хришћанству кајање и самоизбор две истоветне ствари; јер кајање доводи индивидуу у најинтимнији однос с неком средином и повезује је најпрецизније с њом.

Конкретно биће јесте човекова стварност, али како га бира према својој слободи, може се, такође, рећи да је то његова могућност или, да се не би употребио естетичан израз, да је то његов задатак. Онај ко живи естетички, види, свуда само могућности, које за њега чине садржај будућности. Томе насупрот, онај који етички живи види свуда задатке. Појединац види, то своје

---

<sup>119</sup> Исто

<sup>120</sup> Исто ( : 598 )

конкретно биће као задатак, као одређење, као циљ. Та сувереност етичкој индивидуи пружа сигурност која потпуно недостаје човеку који живи само естетички. Онај који живи естетички очекује све споља. Одатле долази, каже Кјеркегор, болестан страх с којим многи људи причају о ужасима што нису нашли своје место у свету. Онај који живи етички не губи храброст; одмах види шта треба да ради и да уметност није желети него хтети. Онај који живи етички зна да оно што вреди јесте то што видимо у било којој прилици, и енергија којом то посматрамо, и да онај који се сам формира у најбезначајнијим животним условима може бити сведок много већег броја догађаја од онога који је био сведок, па чак и учесник најзначајнијих догађаја. Старе речи<sup>121</sup> : „Бити или не бити“ важе за онога који естетички живи, јер његов живот суштински зависи од великог броја услова изван његове личности над којима нема контролу, а онај који живи етички налази увек неки излаз, јер и у најтежим околностима постоји једна тачка које се он држи, а то је он сам. Етика не жели да уништи естетику, него да је преобрази. Да би човек могао етички живети, потребно је да постане свестан самога себе, и то тако потпуно да му не промакне никаква случајност. Етика не жели да искорени то његово конкретно биће, него у њему види свој задатак; види материју из које треба да створи и види шта треба да створи. То што ипак има много људи који не могу истински етички живети, јер имају спољашњи однос према дужности, док етика има унутрашњи однос према дужности, то не зависи од дужности, него од људи, пошто је дужност израз најинтимнијег човековог бића. Страх од смрти је у истој равни са страхом од етике и са бежањем од транспарентности. Стварно етички човек има неки унутрашњи мир и сигурност, јер дужност нема ван самога себе, него у себи. Што је човек дубље етички засновао свој живот, утолико ће мање осећати потребу да стално говори о дужности, јер ако етику схватимо правилно, она особу чини бескрајно сигурном у саму себе, услед чега она без двоумљења препознаје етичке задатке у конкретним ситуацијама, а дужности не схвата као нешто о чему треба причати, већ деловати. Етика је општост, утолико, апстрактност. Ако етичка заповест делује ограничавајуће она прелази у закон, а тиме у нешто нужно, што значи апстрактно, и не етичко. Када етика постаје конкретнија, она прелази у одређење обичаја, а носилац

---

<sup>121</sup> Према: Серен Кјеркегор ( 1979: 610 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

стварности ове обичајне етике је једна народна индивидуа. И закон и обичај садрже у себи етику која је у себе примила естетички моменат. Тек када је сама индивидуа општост, тек тада се етика може остварити. То је тајна која се налази у савести. Онај који посматра живот етички види општост; онај који живи етички изражава општост у свом животу, чини од њега општег човека не лишавајући се свог конкретног бића. Онај ко живи естетички је случајан човек, он верује да ће постати савршен човек, јер мисли да је једини човек; онај ко живи етички ради на томе да постане општи човек; онај који живи етички ступајући у брак, остварује општост. Зато, међутим, неће мрзити конкретност, али он има један израз више, дубљи, од сваког естетичког израза, будући да у љубави види откровење онога што је општељудско. Његов задатак се састоји у томе да се ускладе и међусобно повежу случајност и општост, а права уметност живљења се и састоји у томе да свакодневно партикуларно деловање прожме оним општим. Има људи чију малодушност управо препознајемо по томе што никада не излазе на крај са целином, јер је ова за њих управо разноврсност; али такви људи налазе се ван подручја етике, не само због слабости воље, коју као и сваку другу духовну слабост, каже Кјеркегор, можемо посматрати као неку врсту лудила.<sup>122</sup> Онај који самога себе бира етички има самога себе као свој задатак, а не као могућност, не као играчку за ђуди његове самовоље. Етички се може изабрати само ако се бира у повезаности, тако да човек долази до самог себе као разноврсно одређен задатак. Бирајући самога себе са кајањем, он је активан, не у правцу изолације, него у правцу повезаности ( континуитета). Главна разлика око које се све врти, од које све зависи, јесте да је етичка индивидуа самој себи транспарентна и не живи „насумце,“ као што је то случај с естетичком индивидуом. Ова разлика све објашњава. „Онај који живи етички,“ каже Кјеркегор<sup>123</sup>, „самог је себе видео, схвата самога себе у читавом свом конкретном бићу прожетом свешћу и не дозвољава неодређеним мислима да у њему газдују, и не дозвољава примамљивим могућностима да га забављају својим шарлатанством...Он упознаје самога себе...Општењем индивидуе са самом собом, индивидуа постаје бременита од саме себе и саму себе рађа...

<sup>122</sup> О важности воље у одређењу човека вид. : Говедарица, М. (2006): *Филозофска анализа ирационалности: измењена стања свести и слабост воље*; Мали Немо, Панчево

<sup>123</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 615 - 616 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

Једино у самој себи човек се може обавестити о самој себи. Етички живот има то двоструко обличје зато што појединац има самога себе ван самога себе и у себи.“ Врло реко срећемо људе који имају неку представу о томе шта значи живети, сматра Кјеркегор. „Естетичка озбиљност“ естетичке индивидуе има карактер неке „помаме за оригиналношћу.“ Задатак који је етичка индивидуа поставила себи јесте да се сам човек преобрази у општу индивидуу, што се препознаје тако што њега красе озбиљност и честитост. Етички човек жели у свом животу да развија личне, грађанске и религиозне врлине и његов живот се остварује тако што се стално прелази из једног стадијума у други. Истина се налази у јединству и истоветности изолације и повезаности ( континуитета ).<sup>124</sup> Кјеркегор каже<sup>125</sup>: „Онај ко је самог себе изабрао и нашао етички, одредио се и поседује самога себе у читавом свом конкретном бићу. Он себе поседује, дакле, као индивидуу која има ове способности, ове страсти, ове склоности, ове навике, која се налази под овим спољашњим утицајима и која осећа тај утицај час у једном, час у другом правцу. Он овде има, дакле, самог себе као свој задатак који се састоји, најпре, у томе да се среди, образује, усмери, распали, потисне-укратко, да оствари неку равнотежу у души, неки склад који је плод личних врлина. Циљ његове делатности овде је он сам , али не самовољно одређен... „ Властито ја“ које је циљ није само лично „властито ја,“ него друштвено и грађанско „властито ја.“ Он, дакле, има само себе као задатак за своју делатност, тиме што он као ова одређена личност улази у животне односе. Овде није његов задатак да образује самога себе него да дела, а ипак, он истовремено образује самога себе,... етички човек живи тако што стално прелази из једног стадијума у други.“ Личност није анархична, личност се испољава као јединство општег и појединачног. Само код етичке личности разлика између доброг и зла стално остаје, а и одговорност и дужност такође. Сумња се не налази у спољашњости него у унутрашњости, у нашим односима са општим. Етику вреба опасност од скептицизма који пориче могућност доношења моралних судова и одлука заснованих на осећању дужности, јер је дужност нешто опште а свака особа изводи само партикуларне акте. Грешка скептицизма је у томе што он не води рачуна о томе да сваки човек има своје дужности, које

---

<sup>124</sup> Код Мерло-Понтија овоме одговара идеја узајамног одређивања особе и друштва.

<sup>125</sup> Исто ( : 618 – 619 )

су у исто време и нешто партикуларно и нешто опште. Дијалектика дужности се налази у мени самом. Ако, напротив, прихватим да је дужност нешто спољашње онда је укинута разлика између добра и зла. У етици се уопште не пита за спољашњост него за унутрашњост. Слободан мислилац схвата веома добро да је начин на који се етика најлакше може отупити, отварање врата историјској бесконачности. Ако је личност апсолут, онда је она сама Архимедова тачка, из које можемо подићи свет. Та свест не може човека довести до тога да пожели да одбаци стварност, јер ако тако жели да буде апсолут, онда он није савршено ништа, апстракција. Само као појединац он је апсолут и та свест сачуваће га, сматра Кјеркегор, од сваког револуционарног радикализма. Он верује да се код етике не ради о разноврсности дужности, него о њеној интензивности. Појединац је етички сазрео, када је својом енергијом осетио интензивност дужности, и онда ће дужност избити у њему. Главна ствар зато није да ли неки човек на прсте може избројати колико има дужности, него да ли је једном за свагда осетио интензитет дужности ( тако да му свест у том погледу даје сигурност у вечно важење његовог бића ). Кјеркегоров етичар каже<sup>126</sup> : „Главна ствар, једина без које нема никаквог благослова, јесте да човек у односу на свој властити живот није свој ујак, него свој отац.“ Карактеристичан је у вези са овим разматрањима један Кјеркегоров утисак из његовог најранијег детињства<sup>127</sup> : „...имао сам само једну једину дужност: да научим своју лекцију; али ипак све своје етичко посматрање живота могу извести из овог утиска... Главна ствар ипак је енергија...Што је тај догађај оставио на мене такав утисак, захваљујем озбиљности свог оца, и чак ако не бих имао да му захвалим одмах за нешто друго, то би било довољно да му будем вечито дужан. То је важно приликом сваког васпитања, а не да дете научи ову или ону ствар, него да дух постане зрео, да се енергија пробуди...Дајте човеку енергију и страст, и он ће бити све...Могу рећи да је у том погледу моје детињство било срећно, јер ме је обогатило етичким утисцима,...отац је најдража успомена коју имам...је општи утисак дужности главна ствар, а никако разноврсност дужности...У том погледу био сам срећан као дете, нисам никада имао много дужности, већ у суштини само једну, али она ме је учинила смерним...из узвишеног утиска о томе шта је

---

<sup>126</sup> Исто ( : 622 )

<sup>127</sup> Исто ( : 622 – 625 )

дужност човека. ...имао сам саму једну дужност - да будем ученик и, у том погледу, био сам потпуно одговоран...одлучивао сам ја, а не он...како би моја душа могла сазрети у одговорности...Уколико могу имати поверења у своју способност да неке ствари поставим филозофски, захваљујем то овом утиску из свог детињства... То о чему се ради јесте, дакле, енергија којом сам постао светан самога себе, или тачније : не могу бити етички свестан самога себе без енергије. Не могу зато никада бити етички свестан, будући да нисам свестан свог вечног бића, и то је истински доказ за бесмртност душе. Наравно, потпуно оправдан је тек када се задатак слаже са дужношћу. Али оно чему сам вечно дужан јесте вечни задатак.<sup>128</sup> Како се живот показује када га етички посматрамо, пита се Кјеркегор? Етика неминовно подразумева и један однос спрам очајања, које у први мах изгледа као неки прекид, али није тако, већ је особа укључена у један преображај. Све се враћа али преображено. „Према томе,“ закључује Кјеркегор,<sup>129</sup> „тек када живот посматрамо етички, он стиче своју лепоту, истинитост, смисао, егзистенцију, трајност: јер тек тада, кад човек етички живи, његов живот стиче лепоту, истинитост, смисао, сигурност; само у етичком погледу на живот дошле су до мировања аутопатска и симпатишућа сумња,... односно мисао да се властити живот, као и живот других људи или живот свих људи чини бесмислен.“ Када естетичар каже да је лепо то што своју телеологију има у самом себи, етичар му каже следеће: да је лепота о којој он (естетичар) говори индивидуална лепота; да он, дакле, посматра сваког човека као тренутак; али ако је човек сума тренутака, онда он нема своју телеологију у самоме себи, него ван самог себе. Тек онда када је сваки појединац уједно и тренутак и целина, тек онда га посматрамо према његовој лепоти, али чим га тако посматрамо, посматрамо га етички, посматрамо га према његовој слободи. У кретању ка самом себи, појединац се на може односити негативно према својој средини. Тако се његово кретање одвија од њега самог, кроз свет до самога себе. Ту је кретање, и то стварно кретање, јер то кретање је дело слободе, али је уједно иманентна телеологија, и зато тек овде може бити речи о лепоти. Тек онда када етички посматрамо живот, ми га видимо у његовој лепоти, тек

---

<sup>128</sup> Однос између Кјеркегоровог живота и његовог дела изврсно је приказан у књизи: Thompson, J. (1974): *Kierkegaard – A critical biography of the philosopher who has been called the father of Existentialism*; Victor Gollancz, London

<sup>129</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 622-625 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево



онда када етички посматрамо властити живот, видимо га у његовој лепоти. И ако би естетичар рекао да је та лепота невидљива, етичар би одговорио<sup>130</sup> : „у извесном смислу јесте, у другом није; јер она је видљива у траговима историје... Исто тако, тачно је и то да не видимо довршење, него борбу; али видим такође, довршење сваки пут када то хоћу, ако за то имам храбрости; без храбрости не видим уопште ништа вечно, а тако ништа ни лепо.“<sup>131</sup> Када посматра живот етички, етичар га посматра у његовој лепоти. Он верује у победу лепоте, јер изгубивши ту веру, изгубио би цео свет. За Кјеркегора, естетика и етика се међусобно оплођују, при чему нам етика пружа једну вишу лепоту. Естетичар може рећи да је новац стварни услов без кога се не може, да је он апсолутни предуслов живота. У таквом схватању живота налази се, за етичара, ипак нека ужасна бездушност.

Етичар каже да смрт чак није највећи задатак за човека, већ постати обичан човек, уместо постати дефектан човек У наше време, за Кјеркегора, прави необичан човек је прави обичан човек. Ако дакле, човек у тренутку када наиђе на тешкоће, пожели да отклони задатак који му је био постављен, као и сваком другом, он може повампирити, за објашњење тога узмицања неку манастирску теорију или неко, њој потпуно одговарајуће, естетичко схватање. Ако је, међутим, његову душу, напротив, опленила љубав према општем, ако воли живот човека у овом свету, шта ће тада учинити? Општост, наиме, као таква није нигде присутна и зависи од мене, каже етичар, од енергије моје свести, да ли ћу појединачно видети опште, или само појединачно. Кјеркегор каже<sup>132</sup> „Људи...не треба да желе да постану необични људи...схвативши да је у извесној мери сваки човек изузетак, и да је истина да представља оно што је заједничко у људском роду, и поред тога, оно што је изузетак.“ Кјеркегор констатује да етичар имо отворено, а естетичар сувише затворено биће.

\* \* \*

У другом поглављу књиге *Стадијуми на животном путу* који има наслов *Неке рефлексије о браку и одговор на примедбе* Кјеркегор говори о етичком стадијуму егзистенције. За разлику од одговарајућег поглавља у књизи

---

<sup>130</sup> Исто ( : 630 )

<sup>131</sup> У претходним Мерло-Понтијевим ставовима назире се у траговима Мерло-Понтијеве идеје о седиментацији, установљењу, објективацији егзистенције.

<sup>132</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 681-682 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

*Или-или* у којем се истиче овај стадијум у контрастирању са естетичким стадијумом, или животним стилем, при чему је било речи о већем броју друштвених форми карактеристичних за етички животни стил, у овом тексту реч је искључиво о, за Кјеркегора, централној друштвеној институцији, у којој у пуној мери долази до изражаја карактер етичког друштвеног и међуљудског феномена, а то значи о браку. Док је у претходној књизи о браку писано са становишта богатог и свеобухватног описа бића брачне заједнице, њених карактеристика, њеног значења, смисла и значаја, овде Кјеркегор питању брака прилази са вишег стадијума рефлексije, указујући на суштину неких важних појава у вези са њим, суштину неких важних тешкоћа, компликација, и ризика, који су значајни да се осветле када се говори о овој теми, приступајући дакле у већој мери критички.

#### Неке рефлексije о браку и одговор на примедбе

Као и обично, Кјеркегор, било експлицитно, када се потписује испод написаног текста, или имплицитно, када пушта да га заступа неки од његових бројних псеудонима, читаоцима се обраћа у првом лицу, у личном и страстvenом стилу излагања. У овом тексту, у складу са темом, а то је брак, Кјеркегор се прерушава и обраћа се читаоцу у лику ожењеног мушкарца.

„Слављен нека је брак,“ обраћа се читаоцу Кјеркегоров ожењени мушкарац<sup>133</sup>, „слављени нека су сви који говоре у његову част. Уобичајено се говори о неверству ожењеног човека, али оно што је управо лоше је недостатак поверења, и поуздања које испољава ожењени човек у браку, чију суштину слабо познаје. Поверење и поуздање је све што се захтева, и они су надокнада за све. Ја сам ожењен човек, и од када сам ожењен никога се не бојим. Шта сам ја кроз моју жену, она је кроз мене, и ниједно од нас није само за себе, већ смо ми оно што јесмо кроз брачну заједницу. Кроз њу ја сам Мушкарац, и једино је ожењени мушкарац један аутентични мушкарац, и у поређењу са тим сваки други назив је ништаван и у ствари га претпоставља... Кроз њу ја сам Отац; кроз њу ја сам Глава Породице; кроз њу ја сам бранилац Дома, Хранилац породице, Старатељ и Заштитник Деце. Ја сам њен муж; Ја сам њен пријатељ; Ја сам њен саветник; Ја сам њена утеха и њено охрабрење; Ја сам њен дужник; када нас смрт једног дана растави ја ћу бити њено сећање... За мене брак је једина

---

<sup>133</sup> Seren Kierkegaard ( 1991-a: 89-95 ); *Stages on life's way*; Princeton University Press, Princeton

хармонија, једино сагласје... Она је у извесном смислу коаутор ( у овом његовом размишљању о браку)... Слављен нека је брак, слављени нека су сви који му говоре у част!“

Оно што ожењени мушкарац хоће да каже није неко ново откриће-у ствари било би сумњиво правити нова открића, каже он, у погледу најстарије институције на свету. Сваки ожењени човек зна исто што и он зна. Главне, основне идеје јесу и остају исте.

Све зависи од идеалитета. Брак не сме бити нешто фрагментарно, што иде успут са временом и неким приликама и околностима. Одлука за брак садржи идеју вечности. Сваки брак који је настао из неких других разлога на основу неких идеја које своју супстанцу добијају из сфере релативности и коначности може подржати у себи неки идеалитет, али то је идеалитет зла, демонски идеалитет. У паганизму казна је наметана самцима, а они који су имали много деце били су награђивани; у Средњем Веку било је савршенство не бити ожењен. То су екстреми. Одлука за брак је позитивна одлука и суштински најпозитивнија од свих. Човекова свеукупна идеалност лежи од почетка до краја у његовој одлучности. За Кјеркегора, свака друга идеалност је тричарија. Позитивна одлука је уверена у сретан исход. Негативна одлука је непрестано амбивалентна чак и у погледу сретног исхода.

Брак је управо конституисан, као утврђен и признат, претпостављам, каже ожењени мушкарац, за све време од како постоји, као синтеза заљубљивања и одлучности. То је истина сваке одлучности да садржи вечност у себи, која се протеже такође и на негативне одлуке, обезбеђујући да је негативна само у односу на временост, али је оријентисана позитивно према вечности. Негативна одлука је само за вечност; позитивна одлука је за обоје и за времено и за вечно, и отуда таква особа је истовремено и времена и вечна.

Права, искрено идеализована одлука има следеће карактеристике: она је потписана и оверена на небу и сапотписана у времену. Права, искрено идеализована одлука мора бити исто толико симпатетичка колико и аутопатетичка. Међутим, особе које су негативне према времености немају канал за реализацију симпатије, и симпатија у том случају се претвара у мучење, која изједа душу јер не може да се изрази. Симпатија је један суштински квалитет људског бића; свака одлука која то занемари је у широком смислу речи не идеализована, а такође није идеализована ако симпатија не добије адекватан

израз. Што конкретнија особа постаје у идеалитету, то је савршенији идеалитет. Према томе, мушкарац који се неће ожени одбио је најидеалистичнију одлуку. И више од тога, то је стварно неконзистентно одбити ожени се и онда желети одлучивати о нечему позитивно и непристрасно у времену.

Брачна срећа; који живот је сретнији од овога за који све има смисла. Права, искрена идеализујућа одлука уопште, па тако и када је брак у питању, мора бити исто тако дијалектична у погледу слободе, као и у погледу вечног божанског закона. Ниједна одлука се не доноси без одважности, без неког стављања на коцку. Доношење одлуке је смион подухват, једна авантура. Ожењен мушкарац ризикује сваки дан, он ризикује све за све, и ако је услед своје одговорности брак епски, он је такође зацело услед своје среће идиличан.

Тако је брак красна централна тачка живота и егзистенције, центар који рефлектује исто тако дубоко као што се манифестује и у висину: обелодањивање да се у њему прикривено манифестује божанствено. Бити ожењен човек је најдивнији и најзначајнији и најсмисаонији задатак. Одлучност је савесно тумачење и превођење које тумачи и преводи ентузијазам у стварност. За одлучност, брак је истинита форма љубави, истинито објашњење и преображење; отуда је брак свет и благословен од Бога. „Ево шта је брак,“ каже ожењени мушкарац<sup>134</sup>, „... Брак је испуњено време...Он је небески, за заљубљене је чудо; он је земаљски, јер заљубљивање је природно најдубљи мит...Он је сретан као дете; Он је смиран и прикривен; Он је скроман а ипак храбар и одважан; Он је веран и одан; Он је сигурност, у миру, и даје слободу у животу; Он се задовољава са малим; Он је задовољан па ипак пун ишчекивања; Он је обичан, једноставан и свакодневан; Он је у потпуности временит, па ипак сећање на вечност је присутно и ништа не заборавља."

#### Приговори – примедбе

У наставку свог излагања о браку ожењени човек разматра неке тешкоће, приговоре и примедбе у вези са предметом којим се бави.

У наше рефлексивно доба лако је постати несретна особа. Разлози за то су у суштини следећи. Таква особа је изгубила непосредност која носи особу кроз живот, непосредност без које је заљубљивање немогуће; јер свако заљубљивање је чудо, а сумњичава и скептична рефлексивност човека модерног

---

<sup>134</sup> Исто (: 117–118)

доба не верује у чуда. Млади човек који је растворио љубав у љубав према ономе што је достојно љубави, на крају крајева мора да бира. Међутим, за њега је то немогуће, услед претеране рефлексивности, која нагриза сваки спонтанитет у кретању душе. У паганству, љубав је била приписивана Еросу. Брачна одлука додала је оно етично. Од када је Бог присутан у свести он се налази и у браку. Бедни витез рефлексивне модерне доба жели да проникне и докучи синтезу заљубљености и одлуке само на бази еротске љубави. Он је направио збрку и помешао инстинкте са идеалом лепоте.<sup>135</sup>

Остаје питање: како може непосредност (заљубљеност) наћи свој еквивалент у непосредности обогатој кроз рефлексивност? Ту је место где се бије одсудна, круцијална битка. Волети значи не критиковати, и брачна верност, поузданост и поштење не саастоје се у подробном критицизму. Право говорећи, каже ожењени мушкарац, његова љубав (у Хришћанском смислу) је за њега све; све критичке примедбе су ту по његовом мишљењу чисти бесмисао. Ако би величао женски пол на начин који би људи назвали естетички начин, он би то чинио само хумористички. Он сматра да је јадан муж који не постане хуморист кроз брак, у истом смислу као што је јадан љубавник који не постане песник; и сматра да сваки муж постаје бар мало хумористичан, и бива додирнут тиме, као што сваки љубавник постаје бар мало песник.

У заљубљености много тога у еротици има апсолутно значење и смисао; у браку то апсолутно значење и тај апсолутни смисао наизменично се мења са хумористичким погледом, који је поетска артикулација тихе и задовољне сигурности брачног живота. Он је онај који верује: баш као што љубавник верује да је вољена његов живот, тако он духовно верује да нежност (у браку) делује спасилачки на оне који су болесни на смрт, тојест на оне који су очајни.

Истина је да човек воли само један пут, али са годинама лепота жене се све више повећава и обогатоје. Како он види, као мајка она је још много лепша него, као млада девојка. Млада девојка је уосталом фантазам. Мајка, међутим, у потпуности припада збиљи; и мајчинска љубав по себи је неисцпан извор

---

<sup>135</sup> О модерном схватању телесности и сексуалности вид. : Фуко, М. (1982.): *Историја сексуалности: Воља за знањем*; Просвета, Београд; Фуко, М. (1988.): *Историја сексуалности: Старање о себи*; Просвета, Београд; а такође: Грос, Е. (2005) : *Променљива тела: Ка телесном Феминизму*; Центар за женске студије и истраживања рода, Београд

унутрашњости, суштине. Унутрашњост није више присутна у недрима младе девојке него у мајчинском млеку. Ту је присутна једна метаморфоза, један преображај који нема аналогije код мушкарца. Развој жене није потпун док она не постане мајка; само онда она стварно егзистира у својој пуној красоти, и у својој дивној актуелности. У браку суштинска лепота жене расте са њеним годинама.

Љубомора је тамна страст; гнев и огорчење су такође тамне страсти. Ту је пакао чија ватра разара, уништава, упропаштава цели живот; али ту је такође и пакао чија хладноћа убија цео живот. Ове тамне страсти су погубне у људском животу, а када су присутне у браку оне га разарају, уништавају.

Радост мужа је нова сваког дана. Мајчинска љубав пружа свој живот деци; у тој својој ангажованости она ожењеном мушкарцу изгледа подједнако дивна. Мајчинска љубав је исто тако дивна у рутини, навици свакодневног живота, пошто је то једно од најпресуднијих прилика, и она је збиља суштински лепа у рутини свакодневног живота, будући да је ту она у свом правом елементу. Само ожењен човек, међутим има живо осећање за дивоту проистеклу из мајчинске љубави; Он такође има и искрену, изворну, генину симпатију, која се формира и изграђује са озбиљношћу.

Као невеста, жена је много лепша него неудата девојка; као мајка жена је много лепша него невеста; Са годинама лепота жене, услед метаморфоза које су уследиле животом у брачној заједници, постаје све интензивнија и све конкретнија. У истом степену како лепота постаје све више и више конкретна, она постаје све мање и мање предмет евалуације на начин уобичајене процене и избора. Ако је жена као мајка толико дивна у својој срећи или, тачније, ако је она благослов за онога коме припада, онда она у својој несрећи и у данима невоље и жалости постаје много поетичнија него млада девојка.

Управо због тога што је брак центар, жена мора бити сагледана у вези са тим, а исто важи и за мушкарца, и цео тај говор и поглед на полове издвојено један од другог је нешто конфузно и профано, будући да их је Бог ујединио да буду заједно; пошто је живот предодређен да буду једно за друго, мисао се такође мора мислити заједно.

Одлучност је исто тако пресудна као заљубљивање која је узета у својој непосредности. Када се разуме на тај начин, брак је најдубљи, највиши, и најкраснији израз љубави. Љубав је божији дар, али у одлуци за брак они који се

воле чине себе достојним и вредним да је приме. Заљубљивање у свом критичком аспекту открива да је заводник, којем је брак стран у својим љубавним подухватима, вођен једном демонском одлуком.

Рефлексија помоћу које је одлука дошла до егзистенције да би докучила и схватила заљубљеност прави грубу грешку.; она постаје рефлексија изнад заљубљености. Поетизација збиљских међуљудских односа у смислу дистанцирања, није ни мање ни више него фалсификовање етичког у њима, и давање њима лажног печата као догађаја, и интелектуалне потраге, тежње. Тај таленат да се поетизује, то јест, да се дистанцира од међуљудских односа збиљског живота у поетским обрисима, се често налази међу криминалцима; она се такође често среће и међу депресивнима, констатује ожењени мушкарац. Та природна тенденција за поетизовањем збиљских међуљудских односа је општа и сумњива. Међутим, у својој суштини етичко је непоткупљиво.

Одлука о склапању брака је своја најбоља препорука, будући као установљена она је једина адекватна форма бивствовања у љубави. Постоји само једно доба у којем је право време за брак, а то је оно доба када је човек заљубљен; у свако друго доба човек је или сувише млад или сувише стар. Круцијална тачка је: одлука се мора наставити на заљубљеност. Али одлука претпоставља рефлексију, међутим рефлексија је анђеоској смрти непосредности. Рефлексија се окреће према релацији између заљубљености и стварности. Ући у брак укључује изванредну конкретизацију. Па ипак та конкретизација је задатак рефлексије. Одлучност је истински почетак слободe. Кроз чисту идеалну исцрпну рефлексију одлучност задобија једну нову непосредност, која тачно одговара непосредности заљубљивања. Одлучност је религиозни поглед на живот конструисан над етичким претпоставкама.

Страст заљубљивања је битна, и без страсти човек никада не стигне до било какве одлучности. „Човек који нема страсти,“ каже ожењени мушкарац<sup>136</sup>, „никада не види обећану земљу већ пропада у пустињи.“

Шта одлучност жели то је пре свега да се држи што ближе љубави. У тој новој непосредности, која допире много даље и преко сваке рефлексије, они који се воле се спасавају од постајања знацима. Одлучност жели даље да тријумфује над свим тешкоћама и духовним испитима и искушењима. Чудо

---

<sup>136</sup> Seren Kierkegaard ( 1991: 164 ); *Stages on life's way*; Princeton University Press, Princeton

заљубљивања наставља се у чуду вере; чудо заљубљивања се наставља у чисто религиозно чудо; апсурдност заљубљивања се наставља у божанском разумевању са апсурдношћу религиозног. Једноставан, пристојан човек који поштује обичан здрав разум може добро да разуме да апсурд егзистира и да он не може да се разуме: на срећу то је сакривено од мислилаца систематичара, каже Кјеркегор, алудирајући, при том, првенствено, на Хегела. На крају, у одлучности човек хоће, кроз универзално, да нађе себи место у односу са Богом. Одлучност је медијум за прочишћавање.

Муж је у потпуности млад љубавник. Његова љубав је непромењена, осим што она има нешто што младост нема, свету лепоту одлучности. Женска душа нема и не треба да има рефлексију на начин како је то код мушкарца. То је отуда што то није начин како она доноси одлуке. Брзо као птица, како каже Кјеркегор, она прелази из естетичке у религиозну непосредност, и човек може рећи о жени, у сасвим другом смислу него код мушкарца, да је то лишавање код жене, код које заљубљивање не производи побожност. Мушкарац и жена се сусрећу у религиозној непосредности као брачни пар. Али мушкарац задатак остварује кроз етички развој. Грчка мудрост и разборитост кажу да кћери треба да се удају када су по годинама девојке, али су по разумевању жене. Лепо је то речено, каже ожењени мушкарац, само човек мора да се сети да женско разумевање није исто као разумевање мушкарца. Највише разумевање које има жена – и има га са искреношћу и лепотом – је религиозна непосредност. Прелаз у религиозно код жена се одвија без рефлексије; она прелази из непосредности еротске љубави у религиозну непосредност. Сада је она спремна за венчање; потребна је још одлучност, будући да без ње нема брака.

Сада ожењени мушкарац прави један одскок, па после панегирика браку, а затим и неких рефлексија о критичним питањима у вези са њим, он изјављује<sup>137</sup>: „Ја не кажем, тако, да је брак највиши живот; ја знам живот који је виши, али на несрећу за особу која произвољно, без разлога жели да га (брак) прескочи.“ То се може десити ако човек узме озбиљно идолизовану интелектуалност, ако особа има довољно демонске идеалности да обликује свој живот према својој претпостављеној хипотези и прихвати духовни изазов, испит, искушење, ризикујући чак и свој живот. У извесном смислу, таква особа

---

<sup>137</sup> Исто (: 169)



је изузетак; она је такође изузетак у смислу да је она демонска, да има много више вољне снаге од просечног човека; која говорећи демонски, не иде толико далеко да би била зла. Чиста интелектуалност је чудесна апстракција, али са друге стране апстракције тамо нема ничега, нема чак ни далеког наговештаја религиозне идеје. Овде је наглашена бесконачна разлика религиозно – негативног које је окренуто чистој вечности у односу на брак који је централна форма и институција друштвеног живота у времену.

Ожењени мушкарац налази да истинско срашћивање за религиозно није лако, јер религиозно има непрестано бесконачну апстракцију, као своју претпоставку и није проста непосредност. Религиозна апстракција жели да припада једино Богу. Нехуманост према људским бићима је такође наметнуто ради Бога. Прихватање религиозног на такав начин значи раскид са земаљским, па тако и са браком. Раскид по себи мора да се осећа као фаталност, страва и ужас. Онај ко се одлучи за овај корак, боље рећи скок, мора схватити да га нико не може разумети. Он мора осетити мучење неразумевања.

Овде Кјеркегор већ прави прелаз ка изучавању и експлицирању проблема који прате сферу религиозне егзистенције.

\* \* \*

У поглављу књиге *Три говора у замисљеним приликама*, са насловом *Поводом венчања*, Кјеркегор етичку сферу егзистенције разматра на, по њему, пресудној социјалној категорији на овом стадијуму живота, а то је, дакако, брак. У овом тексту он заокружује разматрање ове значајне теме, стављајући нагласак на одговорност и озбиљност као суштинским карактеристикама особа у браку. Акцент који се тиче религиозне суштине брака Кјеркегор постиже и тиме што у овом тексту о браку говори проповедник у форми говора, односно у форми проповеди о венчању.

Расположења која се не могу изразити изгледа да почивају у дубинама душе заједно са дивним обећањем еротске љубави. Са друге стране, шта је више прозрано и усмерено ка будућности од светог обећања, и чиме је будућност мање преокупирана од у садашњости присутне еротске љубави између оних који се воле; па ипак се и ту захтева обећање љубави.

Церемонија венчања је као венац вечности, а свечано обећање дато том приликом је почетак вечности у времену. Приликом свечаности венчања присутна је озбиљност. Озбиљност није нешто што своје место има негде

напољу. Озбиљност истински претпоставља ауторитет венчаног пара а то значи да су особе зреле. Одлучност је важна за брак, јер са њом, каже Кјеркегор<sup>138</sup>: „љубав све побеђује.“ Бог је присутан приликом тог свечаног обећања.

У ранијим временима постојала је изрека да је љубав ( Хришћанска ) старија од свега осталог. Иако се за сваки почетак уобичајено каже да је тежак, то не значи да то важи и за почетак љубави. Њено срећно буђење се не познаје радом, и ту нема неких претходних припрема. Иако љубав задаје порођајне муке, она не добија снагу из тих мука. Весело, усхићено, она букне и избија даље у свом загонетном доласку у егзистенцију. Какав предиван и чудесан почетак! – каже Кјеркегор.

Али живот слободе захтева почетак, и овде је у питању почетак одлучивања, а одлучивање има свој рад и своје муке – тако да почетак стварно има својих тешкоћа. Поуздана особа која одраста под поузданом, верном, оданом подршком љубави мора показати одлучност. Човек вредан поштовања, онај који је кроз многе године задобио богатство и непоткупљиву лепоту оданости, веран, одан својој привржености, у сагласности са налозима своје савести, одан и веран са мушком храброшћу и женском нежношћу, са мушком храброшћу и моралном величином и женском симпатијом, саосећањем, са сталоженошћу и прибраношћу у разумевању унутрашњости свога срца, је одлучна особа. Чак ни смрт каже Кјеркегор, нема снагу да створи, произведе несрећу, када је у питању особа коју одликује одлучност. Младост ако поседује ентузијазам има потребан, али не још и довољан, услов за истинску срећу. Потребна је још и одлучност. Први услов за одлучност је имати, то јест хтети имати, истински концепт о животу и о себи. Равнодушна искључивост и затвореност раздваја, удаљују и отуђују мужа од жене. Не постоји неслога и раздор унутар брачног пара, не постоје непријатељски несређени рачуни, та осећања су, чини се, уклоњена из њиховог заједничког живота, ако имају правилан концепт о животу и о себи самима. Досада утиче на јединство заједнице, али треба пазити и избегавати развод као грех, али живот је дуг, и одлучност је ту, за Кјеркегора, на непрестаној кушњи, испиту.

---

<sup>138</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-с: 46 ); *Three discourses on imagined occasions*; Princeton University Press, Princeton

Особа која браком везује живот друге особе за свој живот, која браком ствара оданост и приврженост, које ниједно време неће раздвојити и сваког дана захтева да буду испуњени и задовољени, и у тој одлучности, од те особе се захтева истинска одлучност, и у тој одлучности, захтева се, значи, истинска концепција о себи. А истинска концепција о себи, унутрашњост, суштина тог концепта, то је озбиљност.

Чежња, жеља, те жудње се могу назвати водичима и учитељима у животу. За дете је то лако, јер оно живи у невиној блажености, где нема истинске слободе и тешкоћа које са њом искрсавају. Али када дође време за младост и слободу настаје конфузија у схватању односа и дијалектике између жудње и слободе. Еротска љубав и брак су свакако нешто у чему се сви тестирају, подвргавају испиту и о чему свако, такође, има своје мишљење и заиста га може имати истинитим, ако она то озбиљно жели.

Где се, онда, озбиљност учи – пита Кјеркегор проповедник ? У животу. Зацело, најсигурније, а богоугодна ситуација брака пружа заиста ретку прилику за то. Тако, озбиљност се учи ако човек чини одлуке кроз и у оквиру истинске концепције о себи. Одлучност о себи јесте озбиљност. Да би се озбиљност учила из, како се каже, озбиљности живота, озбиљност мора бити већ претпостављена. Особа налази водича, ако она ради на спасу своје душе, у страху и дрхтању; онда она истински постаје озбиљна. Ако и нема других водича у животу, озбиљна особа не иде по мраку. Озбиљност лежи у одлучности. Одлучност је највећи благослов, највећа милост божија; одлучност представља чудо на свечаности венчања.

Брачна одлучност јесте управо то да љубав (Хришћанска ) све побеђује. Еротска љубав остаје; она води кроз живот када јој се одлучност прикључује; али она застрањује када одлучност не води; Проповедник каже<sup>139</sup> : „Еротска љубав даје смисао животу, када одлучност, њена кретања свакодневно, из дана у дан, интерпретира. Она је довољна за цео живот, када одлучност употребљава ограничавајуће утицаје; она достиже до вечности, када одлучност тамо припреми место; она увек побеђује када јој се одлучност придружи у дневним биткама-и крајња слава, врлина и достојанство су такође и оне прве и једине.“

---

<sup>139</sup> Исто (: 63 )

Истинити концепт живота и себе самог се захтева за одлучност у браку; али то већ подразумева и укључује други велики захтев, који личи на онај први, а то је: истински концепт о Богу. Један у потпуности одговара другом. Поетске креативне фантазије, или концепти из удаљености индиферентног мишљења, нису истински концепти. Заљубљени су зацело сретни, и у дану среће човек је свакако затворен према Богу. Али захтева се истинска концепција бога. Проповедник каже<sup>140</sup> : „једно разумевање између Бога и онога који је сретан се захтева, па се захтева и такав језик на којем ће они један са другим разговарати. Тај језик јесте одговорност, једини језик помоћу којег се Бог укључује у однос са људским бићем." Паметна или мудра особа је људско биће, и као таква она је нешто спољашње. Али Бог је само у унутрашњости. Па тако, ако неко ко говори са њим тако као што један човек разговара са једним паметном или мудро особом, у ствари уопше збиљски ни не разговара са њим.

Одлучност је почетак, и одлучно благодарење и захваљивање је стварни почетак благодарења и захваљивања, почетак свечаности након које ће ипак долазити многе нежељене опасности, оно ће давати снагу у збиљским опасностима, то ће бити ехо химне благосиљања на дан победе. То је почетак будности; почетак онога што је срећа, угодна и благодарна захвалност. Бракови који не узимају у обзир његову духовну страну, одлучности и озбиљности јесу детињаста бракови. Одлучност је почетак, и у тој одлучности садржан је истински концепт живота и самога себе, па тако и Бога – тада крај стварно постаје сличан почетку, наиме да љубав све побеђује. Постоје две врсте бракова, каже Кјеркегор. Бракови прве врсте морају марљиво изграђивати свој тежак пут кроз многе недаће и неповољне околности; Бракови друге врсте пролазе кроз живот као да су ношени руком добре судбине, односно среће. За први од ових врста бракова може се рећи да брачни пар у таквом браку научи много више из религиозне школе живота, него они из друге врсте бракова.

Озбиљност младих, која се изграђује одлучношћу, се не формира фрагментарно, парче по парче, већ се формира помоћу Бога и помоћу концепције живота и себе и Бога, и отуда је једно вечно здравље, и можда се никада више не може задобити на тај начин касније.

---

<sup>140</sup> Исто (: 64 )

### 5.3.3. Емоционалност и социјално биће човека на религиозном стадијуму погледа на свет

#### Религиозни став

Поука која проистиче из општости човековог положаја и односа према богу је, каже Кјеркегор<sup>141</sup>, да „у односу на бога никада нисмо у праву“.

Кјеркегоров религиозни човек своје ставове исказује често молитвом. Молитвом у делу *Или-или* он у бити изражава следеће<sup>142</sup>: " Дом мој дом је молитве...све оно што се збива у великом, збива се такође и у малом...ти не смеш желети да будеш у праву у односу на бога, ти се можеш само тако с њим опходити што постајеш свестан да ниси у праву...само човек није у праву...у односу на бога... никаква озбиљнија сумња и никаква озбиљнија брига не могу се смирити овим речима : „Човек чини оно што може,“... Поука која се налази у мисли да у односу на бога никада нисмо у праву... Сваки пут када јад сумње жели да га учини тужним, човек се уздиже изнад коначности у бесконачност; јер то што никада није у праву, то су крила којима он узлеће изнад коначности, то је чежња којом тражи бога, то је љубав коју налази у богу... Зар нас није одушевљавала помисао да у односу на бога никада нисмо у праву, јер шта друго она изражава него да је божанска љубав увек већа од наше љубави. Зар та помисао не даје људима ведрину за активност ( јер онај који сумња нема снаге за делање); зар не чини да човек постаје огњем у духу ( јер ако коначно рачуна, онда се гаси огањ духа ) ...У односу на бога нисмо никада у праву, та мисао, дакле, зауставља сумњу и смирује муку сумње, она даје храбрости и одушевљење за делање...ради се о животу и блаженству...тек дубока унутрашња узбуђеност, тек неописива дирнутост срца, тек те она чини сигурним да је оно што си схватио твоје, да ти то никаква сила не може одузети; јер само истина која те изграђује јесте за тебе истина.“

На религиозном стадијуму погледа на свет појављују се следећа питања и проблеми везани за емоционалност људске егзистенције у социјалном контексту.

---

<sup>141</sup> Серен Кјеркегор ( 1979: 685 ): *Или-или*; ИРО Веселин Маслеша; Сарајево

<sup>142</sup> Исто ( : 685 – 687 )

### 5.3.3.1. Духовна личност и емоционалност

Духовна личност је парадоксална и тиче се односа човека и бога. Том односу суприпадајуће су емоције парадоксалног, стрепње, кривице, кајања, испаштања, трпљења, резигнације, очајања, али и радости и мира. Велики део Кјеркегоровог опуса посвећен је управо овим питањима. Он том приликом показује границе могућности тумачења и разумевања других, па и самог себе. Стрепња се показује као темељна емоција, не само на овом стадијуму, већ и у целини људског постојања, јер од начина суочавања са њом и у одношењу према њој, отварају се путеви у радикално дивергентним правцима и смеровима: у веру и трансценденцију, љубав и срећу, или у трајну резигнацију или очајање.

### 5.3.3.2. Питање монаштва и мистике у односу на проблем емоционалности у социјалном контексту

Питање путева развоја духовне религиозне свести. Ограничења и странпутице монаштва и мистике. Наглашавање развоја религиозне егзистенције у друштвеном контексту, а не издвајањем из њега. Овде Кјеркегор показује да за њега вера и религиозност нису путеви бежања из стварности, нека врста наркотика, већ обрнуто, он тражи ангажовану религиозност, преданост у свакодневном животу.

Живот мистичара много је дубљи од тежњи појединачне индивидуе да обликује самог себе у узор врлине, као што је то био израз етичког погледа у Античкој Грчкој. Мистичар је самога себе изабрао у апсолутном смислу, он се налази у слободном односу према богу, а у слободи се управо налази карактеристична црта хришћанске побожности. У језику мистичара тај слободан однос често се изражава апсолутним Ти. Живот мистичара је мало у ствари етички устројен, јер његово кајање се само због тога појављује што он није раније изабрао бога, пре него што је у животу постао конкретан. Његова активност је унутрашње деловање; при чему бира самога себе или бога у својој савшеној изолацији, за њега је читав свет мртав или уништен. Уколико је активан, његов живот има, дакле неко кретање, неки развој, неку историју.

Његов развитак је, међутим, у толикој мери метафизички или естетички до те тачке да не можемо знати у којој мери га можемо у буквалном смислу назвати историјом, будући да се код историје мисли на развитак под формом слободе. Кретање може бити тако ћудљиво да не можемо знати у којој мери га можемо назвати развитком. Живот мистичара свакако има кретање, али не и развој. Његовом животу недостаје повезаност. Оно што чини развитак у животу мистичара, у ствари је неко осећање, нека чежња. Развитак мистичара тако је метафизички и естетички одређен да се не би могао назвати историјом, осим у истом смислу у којем се говори о историји неке биљке. За мистичара је сав свет мртав, он се заљубио у Бога. Развој те његове љубави постао је и развој његовог живота. Његова унутрашња активност не састоји се, дакле, у стицању личних врлина, него у развијању религиозних и контемплативних врлина. Међутим, то је сувише етичан израз за његов живот, и зато је молитва његов стварни живот. Молитва спада у етички живот, и што човек живи етичније, утолико више има интенцију у карактеру молитве, тако да је чак у молитви захвалности присутан неки тренутак интенције. Али другачије стоји с молитвом мистичара. За њега је она утолико значајнија што је еротичнија, што ју је више разбуктала љубав. Молитва је израз његове љубави, језик на коме може говорити божанству у које је заљубљен. По мишљењу етичара не можемо оправдати мистичара од извесне наметљивости у његовим односима са богом. Етичару је непријатно у животу мистичара мекоћа и слабост од којих га не можемо оправдати. И коначно, живот мистичара му се не допада зато шта га сматра неком преваром света у коме он живи, као превару људи с којима је везан или с којима би могао ступити у однос да му се није прохтело да буде мистичар. Кјеркегоров етичар каже<sup>143</sup> : „Ја сам, пре свега као супруг, као отац непријатељ мистицизма. Мој домаћи живот има исто тако своју неприступачну светињу ( АДИТОН ), али ако бих био мистичар, морао бих имати још једну другу за самог себе и онда бих био лош супруг. Но како је, према мом мишљењу...дужност сваког човека, да се ожени, а како не може бити моје мишљење да човек треба да се ожени да би постао лош супруг...морам осећати одбојност према сваком мистизизму.“ Тешко да бисмо могли замислити, према етичару, ужаснији сукоб него када би стварно постојао сукоб између љубави према богу и љубави према људима, за које је он сам унео

---

<sup>143</sup> Исто ( : 603 )

љубав у наша срца. Специфичност мистике није религиозност него изолација. Понекада, потресно истинит и крајње објективан израз последње агоније потпуне изолованости је чин самоубиства мистика. Самоубиство је негативан израз за бесконачну слободу. То је форма бесконачне слободе, али њена негативна форма. Треба наћи позитивну форму; у томе је решење проблема. Код мистичара се види да што може бити тако здраво као чист тренутак постаје веома забрињавајућа болест када се развије сувише једнострано. Гледајући са етичког становишта пут мистичара постаје не само опасан пут него и странпутица. У томе се увек налази нека недоследност. Ако мистичар уопште не води рачуна о стварности, не види се зашто он с истим неповерењем не посматра сваки тренутак стварности, где га је дотакла божанска моћ. Грешка мистичара је у томе што он не бира правилно; он бира према својој слободи, а ипак, не бира етички, јер етички можемо бирати себе само ако се сами кајемо, и само кајући се постајемо конкретни, и само као конкретна индивидуа постајемо слободна индивидуа. Грешка мистичара се налази у читавом покрету. Његова грешка јесте што он не постаје конкретан ни за самога себе, ни за бога; он бира самог себе апстрактно, и зато му недостаје транспарентност. Уколико, наиме, мислимо да је апстрактност провидна, ми смо у заблуди, апстрактност је нејасна, магловита. Заљубљеност мистичара у бога за то има свој најчистији израз у једном осећању, у једном расположењу, у сумраку, у магловитом времену, стапа се са својим богом у неодређеним покретима. Међутим, када човек бира самога себе апстрактно, онда он не бира етички. Тек када је у избору он стекао самог себе, анда се оденуо самим собом, најпотпуније се прожео самим собом, тако да сваки покрет свести прати нека одговорност према самоме себи, тек тада је самога себе етички изабрао, тек тада се сам покајао, тек тада је конкретан, тек тада је у свој потпуној усамљености ( изолацији ), у потпуној повезаности са стварношћу којој припада. Самоизбор је истоветан чин са самокајањем, све се окреће око те дефиниције. Мистичар се такође каје, али он се каје ван самог себе, не у самоме себи, он се каје метафизички, а не етички. Кајати се естетички, ужасно је, јер је то мекушност; метафизички се кајати - неумесна је сувишност, каже етичар, јер индивидуа није створила свет, и зато не треба, под претпоставком да је свет стварно ташт и ништаван, да то прими к срцу. Мистичар бира себе апстрактно а зато се и сам мора апстрактно кајати. Мистичар, наиме, учи да је стварност таштина, варка, грех; али сваки такав суд



јесте метафизички суд и не одређује човеков однос према стварности. Етичко кајање познаје само два кретања у којима или укида или носи свој предмет. Оба ова покрета такође наговештавају конкретан однос између индивидуе која се каје и онога што је предмет њеног кајања. Супротно томе, бегство означава неки апстрактан однос. Мистичар бира себе апстрактно. Прави конкретан избор је онај код кога се у истом тренутку када се ја, бирајући се да изађем из света, бирам да се вратим у свет. Како је мистичар самога себе изабрао апстрактно, његов неуспех је у томе што му тако тешко пада да се покрене, или тачније речено, то му није могуће. Етичар каже и естетичару, да и он исто као и мистичар пролази са својом првом земаљском љубављу, као што пролази мистичар са својом религиозном првом љубављу. Стварност је кочница за мистичара. Мистичар показује несхватање значења временитости, као могућности преображаја коначног духа. Временост постоји због човека и највиша је од свих небеских дарова. Наиме, у њој се налази вечно достојанство сваког човека што он може добити неку историју, у њој се налази божански моменат човека, што он сам, ако хоће, може дати повезаност овој историји, да она буде његово властито дело, тако да преображава, преводи нужност у слободу. И стоицизам и мистицизам могу се посматрати као покушаји остварења неког етичког погледа на свет. Разлог зашто им то не полази за руком јесте тај што је индивидуа изабрала саму себе у својој изолацији, или је саму себе изабрала у својој апстрактности. То значи да се појединац није овде етички изабрао. Он зато није везан за стварност и, у том случају, не може се остварити никакав етички поглед на живот. Напротив, каже етичар,<sup>144</sup> „онај који бира самога себе етички бира себе конкретно као та одређена индивидуа, и постиже ту конкретност тако што је тај његов избор истоветан са оним кајањем, које потврђује избор. Појединац постаје, дакле, свестан самога себе, као та одређена индивидуа, са својим способностима, својим склоностима, својим тежњама, својим страстима, на које утиче ова одређена средина, као овај одређени производ одређене средине. Но бивајући тако свестан самога себе, преузима за те ствари одговорност.“ У тренутку избора он је, на крају, јер се његова личност затвара, а ипак је истог тренутка на свом почетку, јер бира самог себе према својој слободи.

---

<sup>144</sup> Исто ( : 608 )

### 5.3.3.3. Питање емоционалности у заједници духовних личности

Заједница духовних личности је аутентично хришћанство. Важност традиције за одржавање аутентичних односа измађу временитог и вечног, егзистенције и есенције. Ова врста заједнице није институционализована, она чак није објективирана у Цркви. Она је, по Кјеркегору, историјски постојала само у раном, апостолском, периоду хришћанства. Оваква заједница не може бити објективне, али ни чисто субјективне природе. Сваки човек може, потенцијално, бити хришћанин, и партиципирати у таквој хришћанској заједници.

\* \* \*

Други текст у којем Кјеркегор расправља о питањима која су у вези са религиозном сфером егзистенције налази се у књизи *Стадијуми на животном путу*, и то у поглављу које има наслов „*Крив? /“Није крив?“ – Прича о патњи.* Кјеркегор овде говори кроз личност свог псеудонима фратера Тацитурнуса.

За Кјеркегора, права, истинска љубав, која се крунише браком, мора проћи кроз фазу романтичне љубави. Само њоме ћу се оженити, говори он у име заљубљеног, који говори о својој вољеној, или се никада нећу женити. Човек нема него само једанпут да прође кроз сав тај напор због којег само заљубљивање може пружити сво то блаженство и сјај чаролије. Ако се човек не заљубљује, њега прати тихи очај, он почиње да се троши, да се исцрпљује, да се вуче по свом животном путу. Заљубљени благосиља прву љубав, а за први пољубац са нескривеним одушевљењем каже : „какво блаженство.“ Заљубљени не треба да имају никаквих разлика између себе, они имају свет између себе, управо свет. Па ипак, религиозна криза нављује на њега Његов поглед на живот постаје двосмислен. Он разуме много тога, свака рефлексивна коју чује или прочита толико му је блиска као да му припада. Али овај живот, каже он, ипак, не разуме. Он за однос са изабраницом свог срца каже да они имају неку врсту тајног разумевања. Ипак, он сумња и стрепи, јер како каже, он не може да одржи своју душу у непосредности која је потребна за заљубљивање. Потпуно је свестан да је она дивна, да је она красна, у његовим очима је то неописиво, али он, ипак, не осећа да стремљење страсти његове душе иде, у крајњој инстанци, у том правцу. Зато он, свестан парадоксалности ситуације констатује да је најнесретнији када је она, његова драга, најлепша. У тој контрадикцији,

подигнутој до највишег ступња и интензитета он је подвргнуо себе коначном избору. Тако, он је изабрао религиозно. То му је, како каже, најприсније; његова вера је садржана у том избору. Тај избор је, он то зна, његова патња, а та патња је, у исто време, и његова казна. Он зна да он није паћеник у чисто еротском смислу; он је спреман за религиозни преображај. Метаморфоза може да почне. При томе, он жели да задржи љубав своје изабранице као жртву коју она чини. Може ли, пита се он, љубав (Хришћанска) бити више оцењена или плаћена од тога? Како се Ромео и Јулија могу упоредити са разумевањем кроз такво духовно искушење, духовни испит, упоредити са победом задобијеном кроз такве ризике и такве опасности, упоредити са срећом која произилази из најдубљег очајања, преиспитује се религиозни искушеник, па се пита : Шта је уопште људски живот? Он о томе медитира на следећи начин: Бог, каже он, ствара човека по својој слици, и у повратном процесу човек ствара њега у себи, позивајући се, при том, на Лихтенберга (Lichtenberg). Ипак, њега жестоко нагриза црв сумње, изједајуће скепсе. „Можда ја њу уопште ни не волим“; каже он<sup>145</sup>, „можда сам ја у целини сувише рефлексиван да бих био способан да волим?“ Готово са ставом једног скептика он се пита: Шта је уопште људска самилост, људско сажаљење? Религиозни преобраћеник схвата да би његова изабраница на један еротски начин узалудно примала његову религиозност. У том смислу, он каже<sup>146</sup> : „Религиозно је мој принцип једнакости, и моја душа није, уствари погодна за еротске заплете.“ За њега је патос мистриозна сила. Он размишља о патосу резигнације, бесконачној резигнацији духа, апсолутној релација духа са духом. Тако он схвата да његова драгана више воли особу него Бога. То га доводи до следећег питања: Може ли људско биће, у том случају, стварно , истински, разумевати другог, или је тада у питању, ипак, у крајњој инстанци, не разумевање другог?; да ли, онда, нема једнакости у религиозном? Са друге стране, религиозни искушеник је свестан тога, да без своје изабранице он уопште није способан да употпуни свој поглед на живот, будући да кроз њу он саосећа са сваким људским бићем. Рефлексија је, међутим, с друге стране, у потпуности неисцрпна, сасвим је неуморна. Он увиђа да уколико се све више и више развијао у правцу религиозности, да је религиозна конверзија, преображај,

---

<sup>145</sup> Seren Kierkegaard ( 1991-a: 231 ); *Stages on life's way*; Princeton University Press, Princeton

<sup>146</sup> Исто ( : 235 )

утолико добра, уколико је у потпуности без рефлексије. Са друге стране, за своју драгану, он увиђа, да она налази сатисфакцију, задовољство у самоизражавању. Његова душа је у суштински другачијој екстази. Он своју ситуацију дефинише на следећи начин<sup>147</sup>: „Ја сам слободан и независтан, беспослен, ниједног човека слуга или службеник, ниједне жене, ниједне животне прилике.“ Што човек више пати, све више осећања, верује он, добија за комично. Тиме он наговештава улогу хумора у трансформацији особе из етичке у религиозну сферу егзистенције. Ипак, он схвата да су му за религиозни подвиг потребни храброст, смелост и истрајност, постојаност! Он такође схвата да ће достићи религиозно, на неки начин, узимајући у обзир свој однос према својој драгој.

За религиозног преобраћеника само је однос са Богом истинско идеализујуће пријатељство. Однос са богом може бити троврстан. Постоје три религиозна прототипа, парадигме. Једна парадигма се обраћа визији, друга обожавању и трећа сновима. За себе он каже<sup>148</sup>: „Ја немам ни визије ни снове да ме воде; мој сукоб је сасвим једноставно сукоб кајања са егзистенцијом, сукоб суспензије, укидања са присутном збиљом.“ Религиозни живот захтева да се човек одреди по питањима о сретном и несретном животу. Испушеник се пита о томе, и даје следеће одговоре. Шта је најсретнији живот? То је живот чедне девојке од 16 година. А ко је, онда, најнесретнији човек? То је богат и млад човек који се потуца по улицама, алудирајући, помало, на самога себе. Религијски живот не значи хватати се теорије, водити теоријски живот- теорија може служити само као начин вежбања, испитивања.

Да би показао тешкоћу, можда потпуну немогућност разумевања ситуације религиозног човека од стране других људи, поготово оних који при том нису ни религиозни, Кјеркегор то илуструје следећим дијалогом<sup>149</sup>: „Где вас тачно боли?“ пита лекар пацијента. „Авај, докторе, свуда,“ одговара он. „Али како вас боли?“ наставља лекар, „тако да могу да дам дијагнозу болести.“ Нико ме није то питао, нити ми је то потребно. Ја знам веома добро како ја патим – ја патим симпатетички.“ Религиозни испушеник схвата да је његов проблем оно

---

<sup>147</sup> Исто (: 243 )

<sup>148</sup> Исто (: 261 )

<sup>149</sup> Исто (: 265 )

што се назива депресија. Он зна да је та његова ситуација опасна и двосмислена, када се сећа старе изреке<sup>150</sup>: „Кога бог хоће да уништи прво га учини лудим.“ Искушеник увиђа да је за хришћанску религиозност погоднија мушка од женске душе. За женску душу, каже он, рефлексивна је као бомбона за дете. Мала количина је примамљива, заводнички, али на велико бомбоне губе своју заводничку моћ. Жене ретко, каже он, имају много дијалектике. Она им, у суштини, каже, није ни неопходна. Превише рефлексивне, поготово за жене, има, закључује он, дејство као отров рефлексивне.

Своју депресију он клинички описује на следећи начин када каже: Најбоље се осећам када је свуда око мене мрак а ја сам у тишини. Ипак, свестан је опасности те ситуације, када каже: „О тишино, тишино, како ти можеш довести човека у контрадикцију са самим собом?“ Да не би залутао на путу ка истинској религиозности он схвата да му је неопходно потребна једна идеална концепција дужности. Зато, он каже да има дужност према свим људима. Одређујући положај религиозног човека о оквиру универзалних стадијума човека на животном путу, искушеник указује на примитивитет детињства, ентузијазам младих, и бригу депресивнога. Религиозни искушеник схвата важност практичних принципа, као регулатора понашања, када каже да човек који лоше ради у једној ствари, лоше ради у свим стварима, а особа који згреши у једној ствари грешна је у свим стварима. Пошто је религиозност повезана са категоријом могућности, пре него са категоријом стварности, искушеник схвата да је тешко тестирати, испитати некога, у могућностима.

Он каже да жена може имати страст исто тако јаку или чак и јачу него што је има мушкарац, али контрадикција у страсти није задатак за њу, као што је задатак истовременог одустајања од жеље и очување жеље. Ако она делује чисто религиозно на одустајању од жеље, она се преображава; ако тренутак за њено задовољење икада дође, она то више неће разумети.

Размишљајући о осећањима из домена религиозне сфере искушеник каже<sup>151</sup>: „Заиста је истина да је туга милост јада, као што је очајање њена јарост, али човек прво јауче у болу пре него што се одважи да буде тужан. Постати тужан непосредно је понекада знак дна душе.“ Он је свестан да је постојао неки

---

<sup>150</sup> Исто ( : 267 )

<sup>151</sup> Исто ( : 310 )

немир у његовом целом бићу, у време његове религиозне трансформације Та трансформација му је помогла тако да је могао непосредно да се оријентише у односу на целину. Он запажа резултате своје религиозне трансформације, у односу на своју драгану, па каже<sup>152</sup>: „Постоји језичка разлика између нас, свет између нас, дистанца која се сада манифестује у својем болу.“ Он схвата да га његова духовна егзистенција окупира сувише много, и да његова драга никада више неће бити сретна са њим. Он каже<sup>153</sup>: „Што је за мене витална снага духовне егзистенције- једнакост у људској суштини – она је уништила. Њу не брине уопште бесконачна страст те слободе ; она је изградила једну илузију, и она је задовољна са тим; Ја, такође, верујем да човек може да воли, може све да жртвује за нечију љубав,“ али, при том, Бог користи снажну дијалектичку снагу личности да је увуче тачно против саме себе. Искушеникова религиозна трансформација је већ поодмакла кад он констатује<sup>154</sup>: „Она не разуме мене, а ни ја не разумем њу.“ Он сматра да је са таквом заједницом каква је брак он постао несретан; и да је, при том он алармиран из највеће дубине своје егзистенције. Бити у делузији, обмани, варци, зар то не значи бити несретан, размишља он? Он своју непоколебљивост налази у својој одговорности. Бесконачни стимулуси могу помоћи за једно кратко време, али то је још увек једна илузија. „Живот који се проводи за идеју“, каже искушеник,<sup>155</sup>: „ја могу да разумем; изван тога, то је стварно, практично немогуће за мене да саосећам са било ким, било да је он сретан или несретан.“

Шта је смрт, преиспитује се он у области чисто религиозне тематике, и одговара: Само кратка пауза на једном утабаном путу, ако човек остаје веран идеји. Али прекид са идејом значи да је човек изабрао погрешан правац. Он каже да он има једну чежњу, а то је носталгија за самим собом. Али његов однос са његовом драгом је још увек пун проблема које није решио. Зато он каже<sup>156</sup>: „Ја имам људски живот у својој савести и вечну одговорност. Али какав однос ја сада имам са њом? Религиозна тачка уједињавања је бесмислена.“ На врхунцу

---

<sup>152</sup> Исто ( : 314 )

<sup>153</sup> Исто ( : 315 )

<sup>154</sup> Исто ( : 320 )

<sup>155</sup> Исто ( : 321 )

<sup>156</sup> Исто ( : 331 )

очајања искушеник вапи<sup>157</sup>: „О слатка судбино, пошаљи ми водича, мени који сам изгубљен.“ За њега, то је сигурно истинито да је он своју драгану желео, да ју је заиста желео, али да он није, при том, имао спољашњих препрека које би му показале да постоји нешто више што везује његову жељу. То нешто више је идеја. Заједно са тим он је желео њу, бесконачно. Са друге стране, искушеник, као са неком наговешћујућом психоаналитичком видовитошћу каже<sup>158</sup>: „Свет жели да буде преварен, обманут.“ Свако у свету жели да ради за друге. Али човек мора имати своју апсолутну идеју у духу где год да крене. Сваки карактер да би био од користи мора доћи у постојање, у егзистенцију за мисао, чист у својој дијалектичкој структури; У противном то је само шала нудити га као парадигму.

У педагошком погледу, човек може подучавати друге када су у питању језици, уметности, мануелне вештине, ит.д., али етичко-религиозно човек не може суштински користити другоме, одлучан је религиозни искушеник. Искушеник је ригорозан, он каже да не жели ничију симпатију, а свестан да разум нема шта да ради са религиозном вером и религиозном сфером у целини, он каже да нема намеру да било кога лишава његових разлога, који су ионако у тој области, сви до једног недостатни и сувишни. Зато, за њега смејање јесте и наставља да буде најбољи метод истраживања. Смејање, каже он, истражује у свим правцима. Опет се набацује тема хумора као суштинског елемента у процесу религиозне трансформације. За њега нема промена времена, годишњих доба, само за њега, религиознога, нема промена. Само на религиозни начин може он постати интелигибилан себи пред Богом; у односу са људима неразумевање је страни језик који он говори. Он је желео да има снаге да буде способан да изрази себе у општости када год то пожели; али сада, у процесу религиозног преображаја, он то више не може да учини. Он примећује да је његова идеја била да структурише живот етички у својем најунутарњијем бићу и да прикрије ту унутрашњост у форми обмане, привида. Зато он каже<sup>159</sup>: „Ако сам невољан да се помирим са издржавањем бола нужности, ја сам уништен, и немам нигде да будем осим међу људима у неразумевању. Ако издржим бол нужности, тада се појављује трансформација.“ Зашто однос искушеника и

---

<sup>157</sup> Исто (: 337)

<sup>158</sup> Исто (: 340)

<sup>159</sup> Исто (: 352)

његове драгане не може прерастати у брак. Зато, каже он, што је он сам ограђен, обухваћен својом депресијом. За брак, захтева се венчање. Шта је венчање? То је давање завета, светог обећања да је то узајамно, обавезујуће везивање. Али узајамна оданост, приврженост захтева узајамно разумевање. Поредиши љубав према жени и љубав према богу, искушеник запажа: Какво чудно, необично и красно створење је жена, и како је чудна и необична снага љубави! Кулминација његове егзистенције, фокус читавог његовог бића, усмерена је ка религиозно оријентисаној бескрајности, која би, за њега требало да буде и јесте оно највише. Са тачке гледишта идеје, за њега је циљ, заобићи венчање, без обзира да ли би његова драгана била вољна за то или не, без обзира да ли би она могла зависити од његове верности или не, јер то је, по његовом схватању, нешто срамно, увредљиво.

Испит тихе одговорности, каже искушеник, учи особу да мора да помогне сама себи помоћу духовних врлина. Важност религиозности за искушеника постаје све одсуднија, и он схвата да докле год је изван свог религијског разумевања, он се осећа као што се мора осећати инсект са којим се играју деца, док унутар религијског разумевања, он разуме да управо то има апсолутно значење и смисао за њега. Ту је потребно увести појам озбиљности. Озбиљност у основи није нешто просто, једноставно, већ је спој, будући да је истинска озбиљност јединство шале и озбиљности, и да озбиљност гледа кроз комично, чиме искушеник наново додирује тему хумора, који је суштински аспект процеса трансформације из етичког у религиозни начин егзистенције. Такође, он каже да озбиљност гледа кроз комично. За њега, Сократ је био најозбиљнији човек у Грчкој.

Да је процес његове религиозне трансформације истинит, аутентичан, он види по томе што његов патос не потиче од његове драгане, или од њених жестоких излива, већ да је то дело његове душевне унутрашњости. То је разлог зашто промена не може играти игру са њим. Он се чврсто држи идеје, и комично које долази споља нема снагу над њим. У току религиозне конверзије ситуација се непрестано мења, а при том и изазови да се схвати суштина тих промена, јер без значења и смисла он не може живети. Оно због чега је осећао највећи страх је то да његова драгана ипак не развије у својој уобразиљи њега као нешто важно. Он у процесу религиозног преображаја открива психолошки значај категорије понављања. У Средњем Веку особа је спасавала своју душу



повнављајући своју молитву више пута; на сличан начин он каже да може да спасе своју душу понављањем себи приче о својим патњама. Важност религиозног за њега је постала енормна. „За мене“, каже искушеник<sup>160</sup>, „религиозно испуњење је вредније од целокупне младости.“ Веома је важно да у том стремљењу ка религиозном испуњењу, у својој самоћи никада није желео смрт.

Једну од кључних тачака потенцијалног неразумевања свог положаја религиозног искушеника од стране своје драгане, он види у томе што за њу депресивна идеја не може задобити значај настајања тачке поласка за религијско испуњење. „Да ли сам, онда, крив?“, пита се искушеник, и затим одговара<sup>161</sup>, „Да. Како? Тако што сам започињао оно што нисам могао испунити, спровести у дело“, мислећи при томе, свакако на брак са својом драганом. Па ипак, он каже да га она није уопште разумевала, јер њена идеја о њему је била превише земаљског укуса.

Искушеник сада започиње већ један процес опраштања. Међутим, реч „опроштај“ између њега и његове драгане сада све ставља на религиозну основу. Он примећује да пре него што му она може стварно опростити, она мора бити способна да се стави у његову позицију, у његову ситуацију, што укључује и разумевање његовог раскида са збиљом. Ту њену способност он ставља под знак питања. Па ипак, нада у истинско разумевање темељи се на његовом увиду да истинит додир са религиозном сфером даје човеку услове могућности да схвати како је живот конзистентан, да нема ништа што је истинито у једној сфери а да у исто време није истинито и у другој. Процес опраштања је болан, он захтева једно дубоко преиспитивање. Његов захтев од живота је овај: учинити га прозирним било да је он заробљен у само-обмани или да је своју драгану волео верно и одано, можда много верније него она њега.

Његова припрема за одлучан скок у религиозну сферу суочава га са највећим мистеријама. За њега најтежа мистерија за коју се такође претпоставља да је најдубља мудрост, је уредити човеков живот тако као да је данас последњи дан који човек живи и такође први у низу година. Припремати се за живот у религиозној сфери значи припремити се за могућност немогућности. „Човек

---

<sup>160</sup> Исто ( : 376 )

<sup>161</sup> Исто ( : 380 )

који је осуђен на живот је преузео хазардан посао; то је такође тако са мном и мојим радом“, свестан је тога искушеник<sup>162</sup>. Крајњу тежину свог положаја искушеник сагледава и у томе да му је његова драгана рекла како је стварно мислила да је у фази религиозног преображаја био луд. Он о томе мисли тако што каже да истину говорећи депресивна особа је луда, али разумети лудило даје важну дијалектику и значајан патос.

Размишљајући ретроспективно о свом дотадашњем животу искушеник схвата да је истинска љубав, реална љубав, незамислива без поштовања, уважавања. Он схвата да је земаљски живот везан за промене, да је промена по себи време, да је промена квалификација времена. Као човек везан за земаљске интересе целог живота он се надао дану венчања. Међутим, он нову егзистенцијалну ситуацију у којој се налази види на следећи начин. Особа која је у очајној и безнадежној муци увек има надприродну снагу и отуда је његово прибрано држање остало у потпуности неизмењено. То му даје, за човека са само земаљским интересима, непојмљиву снагу, храброст, одлучност и озбиљност. Зато он никада до сада у свом животу није осетио искушење самоубиства.

Искушеник, сходно ситуацији иницијације у религиозну сферу, бави се следећим питањима: Да ли у вечности има сигурно довољно времена за разумевање? Где је вечност? Када је вечност почела? Којим језиком се говори тамо? Или, да ли се можда тамо уопште ни не говори? Да ли је, у поређењу са вечношћу, време снажније? Да ли време има моћи да раздваја као што то чини вечност? Прихватајући да говорећи са становишта везаности за земаљски живот, у психолошком смислу његово стање може да се окарактерише као болест, религиозни искушеник се пита, и одговара. Која је моја болест? Депресија. Где та болест има своје седиште? У снази имагинације, и могућности је њена храна.

Да ли, и како је могуће збиљско разумевање између особа које живе по различитим принципима, земаљском и небеском – религиозном, то је питање и односа искушеника и његове драгане. Он то схвата овако: Она је одбила да буде задовољна са еротиком, са тиме да буде вољена, или да не буде вољена, и са последицама тога за њу; она се ухватила за религиозно и у одговорности је

---

<sup>162</sup> Исто (: 385)

постала гигантска фигура за њега. Сигурно је, каже он, да се догодио рат између две велике силе. У својој тежњи да разуме свог драгог млада девојка се изложила огромним опасностима. Искушеник то сагледава на следећи начин, када каже<sup>163</sup>: „Која је моја кривица? Изложити се опасности да се упустим у нешто што нећу моћи спровести у дело, Која је моја саблазан? Учинити особу несретном.“ Он сматра да те екскурзије његове драге у област религиозног, да све то неће, у крајњој инстанци имати никаквих битних последица по њу. Он у сваком случају рачуна на универзалну снагу симпатије, и каже да се симпатија, обично, најснажније буди када човек побеђује. Ипак симпатија за земаљским и симпатија за религиозним су две супротстављене силе. О тој борби сила, оличеној у односу њега и његове драгане, искушеник каже<sup>164</sup>: „Гонећи ме у екстреме, она ми је помогла да испетљам своју личност од ње што је даље могуће...сада ја сам се зауставио за биће времена. Моја сезона хибернације што се ње тиче почиње. Ја се повлачим.“

Парафразирајући једну Цицеронову сентенцу Кјеркегоров религиозни искушеник каже да је понекада најтежи живот немати посла ни са чим, односно имати посла са ничим, то јест са ништавилком, које је предмет за религиозну свет и религиозну егзистенцију.

\* \* \*

Трећи текст у којем Кјеркегор расправља о питањима која су у вези са религиозном сфером егзистенције налази се у књизи *Три говора ( проповеди ) у замислињеним приликама*, и то у поглављу које има наслов *На гробљу ( На сахрани )*. Кјеркегорове ставове у тексту изриче проповедник.

Овај текст посвећен је разматрању граничне људске и социјалне ситуације, на гробљу и на сахрани, и за свој предмет има, за обични живот крајње, а за религиозни живот централне и суштинске теме: смрти и њој одговарајућег става озбиљности.

У гробу нема сећања, успомена чак ни на Бога. Преминула особа се сећала Бога док је била у животу. За оне који су остали у животу постоји један рад: сећање на онога који је преминуо.

---

<sup>163</sup> Исто ( : 394 )

<sup>164</sup> Исто ( : 396 )

Смрт има свакако своју сопствену озбиљност. Смрт може изричито да поучи да озбиљност лежи у унутрашњости бивствујућег, у његовим мислима. Пагани су се већ изјаснили да човек не треба да се боји смрти зато што : „када је она Ја нисам, а када сам Ја, она није,“ при чему Кјеркегор наводи<sup>165</sup> Епикурову мисао. Озбиљност је у ударцу; озбиљност је озбиљност унутрашњег бића, не озбиљност службе, посла, намештења. Животна озбиљност је озбиљност, и тако нема озбиљности док спољашњост не оплемени човекову свест; ту лежи могућност илузије. Али озбиљност смрти је без обмане или преваре, зато што није смрт та која је озбиљна, већ свест о смрти.

Мислити о себи као о покојнику јесте озбиљност. Бити сведоком смрти неке друге особе јесте расположење. Ту је присутан лаки додир сете. Сета је расположење озбиљности, не озбиљност сама, права, истинска озбиљност. Озбиљност је мислити смрт саму. Смрт је учитељица озбиљности. Смрт има своја посла у животу. Смрт каже<sup>166</sup>, : „Ја постојим; ако неко хоће да учи од мене, онда га пошаљите код мене.“ Само на тај начин смрт запошљава човекову озбиљност.

Тема проповеди је: смртна одлука

Разматрајући смртну одлуку, прва ствар коју треба рећи јесте та да је она пресудна. Све силе живота су неспособне да се супротставе времену. Смрт, међутим, има ту моћ. Смрт, када се појави, спроводи ту моћ кроз озбиљност. Смрт нема појма и не обраћа пажњу на појмове. Изазов који смрт поставља озбиљности живих је да замисле ситуацију када је све готово, да долази време када ће све бити готово. То је тежак задатак. Озбиљна особа зна да је смрт јача. Ништа, ништа не може узнемирити смрт. Смртна одлука је као ноћ, када ноћ дође човек не може више да ради. „Ово је позиција смрти,“ каже проповедник,<sup>167</sup>: „један кревет на коме се тихо одмара, кревет смрти; један сан који не одлази, сан смрти; једно хладно место, гроб; једно скривено место где свет остаје напољу, гроб где се сећање задржава напољу, као лаки поветарац у дрвећу; један покривач којег тихи човек не може збацити, под којим он мирно

---

<sup>165</sup> Према : Seren Kierkegaard ( 2009-b : 73 ); *Three discourses on imagined occasions*; Princeton University Press,Princeton

<sup>166</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-b : 76 ); *Three discourses on imagined occasions*; Princeton University Press,Princeton

<sup>167</sup> Исто ( : 80 – 81 )

спава, покривач од зелене траве.“ Овакве и другачије слике изазивају само расположења, и мислити о смрти на овај начин није озбиљност. Држати се само расположења је уствари само једна попустљива летаргија, мртвило које жели да иде у кревет – то је попустљива жеља да се спава утешен, попустљива жеља да се спава далеко од патње.

Жива особа која мисли о својој сопственој смрти, не може бити обманута, доведена у илузију, не може погрешити у томе да јасно, дефинитивно и коначно разликује живот и смрт. Смрт није ту неки други начин живота, сада је смрт супротна од живота; живот и смрт су узајамно не сводљиви једно на друго.

Док је сета расположење које прати неку врсту поетског представљања смрти, депресија је, обично, знак присуства озбиљног смртог мишљења. Озбиљност разумева смрт тако да је онда све готово. Озбиљност не губи време у решавању загонетки; она не седи утонула у контемплацију; она не прерађује изразе; не размишља о генијалности измаштаних слика; она не дискутује, она дејствује, она дела. Озбиљно разумевање је да, ако је смрт ноћ, онда је живот дан. Смрт код озбиљних особа даје животну снагу као што ништа друго не чини; она човека чини будним и приправним као ништа друго. Смрт побуђује сензуалну особу да каже: „ Хајде да једемо и пијемо, пошто ћемо сутра умрети.“ Са друге стране, идеја смрти може изазати слабост у много дубљој особи тако да она падне у опуштеност у расположењима; али мишљење о смрти даје озбиљним особама прави импулс у животу и прави циљ према којем она усмерава свој импулс.

Заиста, време је такође добро, када је живот у питању. Али смрт производи несташницу времена при умирању.

Разматрајући смртну одлучност, следећа ствар која мора да буде казана је то да је смрт неодредива, недефинљива, необјашњива, загонетна. Смрт заиста све чини једнаким, али ако је та једнакост у ништавилу, у уништењу, тада је једнакост по себи неодредива. Које год концепте из живота желели да узмемо, чак и неке који имају значаја за вечност, човек неће говорити о смрти, јер човек не може да направи прелаз према вечности помоћу језика, и са последњим дахом сви ће они бити принуђени на тишину. Смрт свакога узима издвојено, појединачно – и он постаје нем, ћутљив. Мртав човек је нем, ћутљив.

Смртна одлука је отуда неодредива помоћу изједначавања, зато што се изједначавање састоји у уништењу. Озбиљност, дакле, разуме исту ствар о смрти, као и онда када се изазивају одређене представе и расположења, али је разуме на другачији начин.

Озбиљна особа открива различитости, наиме, своју сопствену различитост у односу на циљеве који су јој у свакодневном животу задати, и одређени, и открива да је стање које је најудаљеније од тих циљева, нешто као изједначавање, које је дело смрти. Озбиљно размишљање о смрти учи живу особу да се прожме најсуровијом различитошћу са једнакошћу пред Богом. Озбиљно размишљање о смрти поседује нешто управо велико; она помаже озбиљним особама да покорно подреде најнапредније различитости једнакости пред Богом, и да јој помогне да васпита себе под најсуровијом различитошћу на покорну и смерну једнакост пред Богом. Једнакост смрти је ужасавајућа. Као што се смртна одлучност не може одредити једнакошћу, тако се слично томе, она не може одредити ни неједнакошћу. Тако, смрт је неодредива –само једна извесност, и једина је ствар око које ништа није сигурно и поуздано. Смрт је сигурно једна јединствена загонетка, али само озбиљност је може одредити. Извесност смрти је озбиљност. Озбиљна особа је она која је кроз неизвесност одрасла до озбиљности са врлином извесности.

Како се особа учи озбиљности, пита се Кјеркегор? Озбиљна особа је тиха, такорећи као нема, када се смирено загледа у себе, па размишљајући о постојању смрти, на крају каже: „Да, то је могуће!“ Сада је ученик постао страстан. Када особа помно обрати пажњу на извесност, тада озбиљност улази у егзистенцију. Извесност смрти одређује ученика једном за свагда у озбиљности.

На крају, мора се рећи да је смртна одлучност необјашњива. То значи да било да људи нађу неко објашњење за њу или га не нађу, смрт по себи не објашњава ништа. Смрт је прелаз, она не зна ништа о околностима, о приликама, уопште ништа. Уздржавање од објашњења је већ индикација неке озбиљности. Смрт онда таквој особи постаје учитељица.

За паганизам најхрабрија, најсмелија особа је била мудра особа. Она је знала да смрт постоји. Али смрт није дошла да продре у њен живот и промени га. Особа са својим објашњењем има детињасту или адолесцентну концепцију пријатности и непријатности. Објашњења узимају друге дескриптивне термине и називају смрт као : прелаз, трансформација, патња, битка, последња битка,

казна, накнада за грех. Свако од тих објашњења садржи читав један поглед на свет. Смрт нема потребу за објашњавањем. Све што се каже о смрти је једна интелектуална апстракција. Необјашњивост је један гранични концепт. Али смртна одлучност упозорава живе: " Ја немам потребу за објашњавањем". Учитељи озбиљности деци и младима када постану зреле одрасле особе постају пријатељи.

Докле год су отворена врата неизвесности, смрт, учитељица озбиљности, је тамо присутна, учитељица која понекада дође да зада тест и испита ученике: без обзира да ли су они били жељни да се служе њеним поукама или не. И то испитивање које проводи смрт, или како се то обично каже последњи испит живота, је подједнако тежак за све. Овај тест постаје једнак за све зато што је то испит озбиљности, каже Кјеркегор.

#### 5.3.4. Однос естетичког, етичког и религиозног стадијума развоја личности са становишта разумевања емоционалности и социјалног бића човека

Однос привида (естетичког), стварности (етичког) и духовног (религиозног) је такав да сваки следећи укључује претходне (обрнуто не важи), што је од значаја за разумевање садржаја и структуре емоционалности у конкретним случајевима егзистенцијално-социјалних структура. Прелаз из једног у други стадијум је скоковит, он предпоставља постојање храбрости човекове, и представља скок из стварности у могућност, што значи да је скопчана са ризиком и неизвесношћу. Међутим, за Кјеркегора је могућност онтолошки надређена категорија категорији стварности, па постоји и неки спонтани афинитет слободе према њој.

Одређени дух времена, као и одређени поглед на живот и свет преферирао је или је чак смисаоно одређивао парадигматичан тип егзистенције, који је изграђивао одговарајуће типове личности и одговарајуће културне обрасце и облике. Сваки тип егзистенције повезан је са одређеном страшћу, или одређеним страстима. Тако, поезија захтева поетску страст. Без страсти, нема песника, нема поезије. Естетички херој мора имати своју супротност изван себе, не унутар себе. Волети, као и све страсти, постала је дијалектична за садашњу генерацију. Непосредна љубав као таква постала је неразумљива, несхватљива. Сада, када љубав по себи постаје дијалектична, поезија се те дијалектичности

мора одрећи, да би остала поезија. Ако поезија треба да настави да постоји она мора открити неку другу страст, неку, која ће бити исто тако легитимна за поезију, као што је то била љубав. Ако се политика сагледа као страст бесконачног, она ће природно бити способна да рађа хероје, као што је то некада било у антици када су људи такође веровали у љубав. Иста рефлексивна која је нагрисала љубав такође ће нагрисати бесконачну страст политичког. Све инспирације имају свој извор у страсти бесконачности. Аристотел је већ поделио људска бића на: теологе, филозофе и политичаре. Свака инспирација има свој извор или у поверењу у нечију личну страст или, дубље, у поверењу у провиђење, у промисао. Дани поезије изгледа да су завршени, поготову када је реч о трагедији. Да је време поезије завршено збиља значи да је непосредност на свом крају. Непосредност је у потпуности без рефлексивне; како поезија то види и разуме, она има релативну рефлексивну имајући своју супротност изван себе. Сада, љубав провоцира ресантиман, зловољу, и чини да се особа нађе у стању да има несретну љубав. Поезија је воља да учини све за љубав; али у својој чаробној наивности она мора бити сигурна у једну ствар – у еротску љубав. Али да би био повезан са својим задатком, човек мора непрестано чинити двоструко кретање. Бесконачна рефлексивна је бесконачно виша од непосредности, и у њој се непосредност односи према себи у идеји. Идеја је такође непосредност, песници то заиста увиђају и схватају. Несретни љубавни заплет је онај у којем је љубав дијалектична у себи и у кризи бесконачне рефлексивне задобија религиозни аспект.

Где год постоји хетерогеност ту постоји неразумевање. Ако немогућност није присутна, тада ни неразумевање није присутно. Са могућношћу, међутим, постоји неразумевање, и гледајући на то дијалектички и оно је и једно и друго, трагично и комично. Поезија не може бити укључена у ту двострукост неразумевања; она мора употребљавати неразумевање или комично или трагично. Поезија мора бити сигурна у могућност разумевања, у супротном она не би могла уопште ни да отпочне. Када је потребно да се разматра симултани контраст то је сувише дијалектично за поезију. Поезија неће никада бити способна да схвати Сократову смрт. Сократ поседује двострукост коју поезија не може да изрази. Смрт трагичног јунака је нешто једноставно, поезија је воли. Када није постављена нека суштинска страст тада имамо једну траги-комичну ситуацију. Када се хетерогеност, на пример женске и мушке особе одржава како



ју је религиозни искушеник одржавао, онда су обе стране у праву када кажу да воле једна другу. Љубав ( Хришћанска ) по себи има етички и естетички елемент. Жена, изјављује да она воли; ту остоји један естетички елемент и естетичко разумевање; мушкарац, религиозни искушеник каже да воли и разумева то етички. Тако они обоје воле и воле једно друго, па ипак ту је у питању не разумевање. Паганизам достиже врхунац у менталној моралној чврстости да види симултано комично и трагично у истој ствари.

Са друге стране, у *Стадијумима на животном путу*, Кјеркегор показује да неспоразум у виду нерасветљених разлика у начинима егзистирања различитих типова егзистенција, угрожава, тим својим неразумевашем, и саму брачну комуникацију, заједнички складан живот, као и личну и брачну срећу. То неразумеваше, по Кјеркегору, може бити схваћено као трагично и траги-комично. Он истражује однос религиозног искушеника и његове драгане. У периоду збиље он је снажнији зато што он њу има само као актуалност. Али у моменту када је он поново види, не у збиљи већ у светлости свог сопственог идеалитета, она се трансформише у једну гигантску фигуру. Његова индивидуалност је била структурисана етички-религиозно. Он је имао довољно енергије да трпи и поднесе своју обману и превару, довољно енергије да изабере религиозно. Он је постао дијалектичан. Он је унутрашње уздржан, она чак то не може бити. Језик унутрашње уздржаности је језик једино у тишини. Унутрашња уздржаност може, међутим, означавати различите ствари, ова унутрашња уздржаност је у суштини једна форма депресије. Најапстрактнија форма уздржаности је да је она затворена у себи. То је најапстрактнија форма стања уздржаности, када је она антиципација вишег живота у кондензованој могућности. Он је имао њен живот у својој савести, што му помаже и помагаће му - она је имала његов целокупни духовни живот, који се налази над њеном свести и савести, о којем она никада није ни сањала. Он је у депресији - она је пуна радости и живота. Има различитих облика депресивности. Постоји облик депресије за поету, глумца, мислиоца у кризи, а код жена може постојати еротска депресија. Он је узео њен живот у своју свест и савест - она је имала његову целокупну личност у себи и природно није ни сањала да је то тако. Он је суштински мислилац - она је све друго сем тога. Они су у потпуности неспособни да се узајамно разумеју. Он је етичар-дијалектичар – она је непосредни естетичар. Са сваког од ових становишта, концепт патње је потпуно

различит. Он не може да разуме шта је суштина њене патње (ако те суштине уопште има), односно, да губи власт над другом особом - она уопште не може да разуме шта је суштина његове патње – одговорност и кривица. Отуда, обоје су несретни. Он је симпатетичан-она је у стању непосредности невино само-заљубљена. То само-љубље није ружно и знак је природног здравља. Његова позиција је тако дијалектична, тако двосмислена. Он је крив. Али ако је он крив зато што је започео, тада је она крива што је искористила етичку страну њихове везе да га веже за себе. Стадијуми су структурирани на следећи начин: естетско-етички поглед на живот илузорно, са свитањем могућности религиозног; етички поглед на живот је онај који овоме суди. Исход целокупног процеса неразумевања је стварно у томе да они ипак нису волели. Он није волео услед недостатка непосредности - она није волела, односно, она има импулс и постојаност непосредности, али када је у питању љубав, она мора имати резигнацију, тако да може постати јасно да она није волела себе саму. Трагично има потребу за историјом много више него што је то случај када је у питању комично. Оно што је трагични херој у естетици, религиозни прототип (побожне индивидуе) је за религиозну свесност. Религиозна парадигма, у религиозној сфери, држи се искључиво пато-филне категорије непосредности. Религиозна озбиљност, као религиозна, је виша страствени поступак од јединства комичног и трагичног. Поезија се састоји у упоређивању спољашњег и унутрашњег, и отуда показује видљиви исход. Религиозно лежи у унутрашњости. Ту се резултат не може показати у спољашњости. Естетички исход је спољашњи и може се приказати. Етички исход је мање способан ба буде приказан, или много исправније, то је захтев збиље са својом ужурбанашћу да човек нема времена да погледа унаоколо пре него што се тај исход појави. Етичар пита само о бити крив или не бити крив. Религиозност игра исту улогу као естетичар али супериорније, јер нема журбе као код етичара, сцена је за њега вечност. Религиозно је једноставно и једино квалитативна дијалектика и презире квантитет у којем естетичар налази свој задатак. Кјеркегор, који на више места упоређује веровање са пливањем, каже<sup>168</sup>: „Веровање је исто као и пливање...“ За њега је негативно више од позитивног. Понављање дијалектички спречава конституцију себе: последња граница између естетичког и религиозног лежи у

---

<sup>168</sup> Seren Kierkegaard ( 1991-a: 443 ); *Stages on life's way*; Princeton University Press, Princeton

психолошком ставу. Позија не може употребити понављање. Систем га такође не може употребљавати, користити. Религиозност која проистиче директно из збиље је једна сумњива религиозност.

Несретни, љубоморни љубавник може о љубави знати исто толико много колико и сретни љубавник, и, слично, неко ко је саблажњен религиозним може на свој начин бити исто толико потпуно информисан о томе колико и верник. Однос између особа различитих егзистенцијалних усмерења оличава се и у разлици између Хероја и Мученика. Трагедија има за циљ да прочишћава страсти кроз страх и сажаљење, саучешће. Гледаочева симпатија варира са различитим погледима на свет. Естетички херој је велики као победник, религиозни херој као мученик. Естетичар сасвим ваљано каже да патња по себи нема значења и нема интереса; само када се доведе у везу са идејом она је предмет интереса и бриге. То је безпоговорна истина. Није свака патња естетичка брига – на пример када је неки боленик у питању. Када се религиозно појави оно каже: Свака патња се може самерити са идејом. Идеја-однос, за религиозног је однос са Богом. Патња је унутар саме индивидуе; Та индивидуа није естетички херој, и његов однос је однос са Богом. Паскал каже потпуно исто: Патња је Хришћанско природно стање. За Аристотела, се кроз емоције страха и саосећања, доживљава катарза, прочишћавање етичке личности. Чисто чулна особа не осећа ни страх ни симпатију, саосећање. Религиозна особа има другачије концепте о томе шта буди страх, и њено саосећање је у другом подручју. Болест и сиромаштво не брину естетичара, он нема симпатије за ту врсту патње; он нема људских, колегијалних осећања за то. Као што Берн (Bern) каже: „Он је здрав и нема жељу да чује било шта о патњи.“ Међутим, погрешно је за религиознога да се љути на поету. Није лоше за гледаоца да жели да се изгуби у поезији. У религиозности, поново у смислу страха и саосећања, те страсти треба да се прочисте. Али, страх настаје нешто другачије, а због тога и саосећање такође. За религиозног човека оно од чега се треба плашити је кривица, његово саосећање мора бити за особу која је пала на тај начин, јер се опасност прво ту налази, ту су у питању унутрашње емоције. За религиозног човека страх и саосећање су нешто друго и пречишћавају се не окрећући се према напоље, него окрећући се према унутра. За сваку особу са истинским религиозним претензијама питање почетка религиозности је битно. Религиозно

га интересује као феномен. Религиозни говорник који је покренут својом унутрашњошћу, не говори о себи, већ о свему другом.

Поставља се и питање само-наметнуте патње – само-мучења. Са тачке гледишта естетичара, свако само-мучење је комично. У том смислу различита доба су производила различите типове само-мученика. Религиозно се не састоји у непосредној релацији између снаге, чврстине и страдања, односно, патње, него у унутрашњости, када се они односе по себи. Само-мучење је гледано естетички комично, оно је гледајући религиозно, вредно прекора, вредно осуде. Са религиозне тачке гледишта, највећа опасност је да човек не открије, да човек није увек откривање, да је човек у опасности, иако човек иначе има новаца и најсимпатичнију девојку и дивну децу и био је краљ земље или онај човек у земљи који има свој мир и слободан је од свих брига. Религиозна особа је увек радосна. То је најславнији исказ на свету, каже Кјеркегор. Пливати у плићак у друштву барских птица није за оног који је религиозан. Ако ниси постао сретан сада, онда знај то, да је то онда твоја сопствена грешка. Свако зна да је људска душа бесмртна. Сократ је био сретан да се оженио Ксантипом. Кајање од ништавила је највиша мудрост. Оно води ка опроштају грехова. Све у свему такав негативан принцип је овакав: не диви се, не обожава ништа, не очекује ништа, ит.д. је негативан принцип: Кајање од ништавила или, користећи друге речи које можда нису као етичке узнемирујуће: Не жали ништа. Збиљска тајна те мудрости је у томе да један естетички принцип може бити украшен и дати привид једног етичког принципа. Естетичар мисли екстремно недијалектички. Ништа га не плаши више од дијалектике. Само особа која је у промишљању исцрпно дијалектична, само она делује, и само особа која је у кајању исцрпно дијалектична, само она се каје. Постоје три егзистенцијалне сфере: естетичка, етичка и религиозна. Метафизичка је апстракција, и не постоји ниједно људско биће које егзистира метафизички. Метафизички јесте, али то не егзистира, као што је то чине естетичар, етичар или религиозна особа, и када то јесте онда је то апстракција или нешто пре од естетичког, етичког или религиозног. Етичка сфера је само прелазна сфера, и због тога њен највиши израз покајања је негативна акција. Естетичка сфера је сфера непосредности, етичка сфера је сфера тражења и захтева, религиозна сфера је сфера испуњења, остварења. Баш као што је етичка сфера пролаз, баш тако је покајање њен израз, тако да је покајање најдијалектичније.

Непосредна релација између непосредности и опроштаја грехова значи да се грех тада схвата као нешто партикуларно, и да се тако партикуларно опроштени грехови могу уклонити. Али то није опроштај грехова. Али ако за грех претпоставимо да је радикалан (откривен захваљујући кајању, које увек претходи опроштају) то значи управо да непосредност сматра као нешто што није пуноважно, али ако ће се то узети у разматрање, да се онда мора претпостављати да ће бити опозивања. Тешкоћа у вези опраштања грехова, ако то није посвећено на папиру, или посвећено декларацијом живог света, који се час креће у радости и весељу, час у сузама, је да постане јасно особи да човек зна да он никада не егзистира ни у којој тачки помоћу врлина непосредности, већ тако да човек постаје друга особа. У супротном, опроштај грехова би био само једна тачка гледишта; и јединство комичног и трагичног.

Према виђењу фратра Тацитурнуса религиозна особа је мудра. Али особа која умишља себи да је она то а да она то није, је глупан, а особа која види једну страну религиозног је софиста. Фратар и за себе каже да је и сам један од тих софиста. Он каже да је гледао на религиозну позицију са свих страна, и да по тој ширини он непрестано има једну страну више него софиста, који види само једну страну, али да оно што га чини софистом је то да он није постао религиозна особа. У најмању руку човек који је у религиозној сфери је бесконачно већи од највећег софисте. Софисти се могу груписати у три класе. 1. Они који из естетичког досеже непосредном релацијом до религиозног. 2. Они који из непосредно етичког улази у непосредну релацију са религиозним. 3. Они који постављају метафизичко у непосредну релацију са религиозним. Масе се диве софистима, оне обожавају софисте.

#### 5.4. Емоционалност, социјално биће човека и Кјеркегорова критика духа времена

Питање доминације одређеног погледа на свет (естетичког, етичког или религиозног) и суприпадајућих емоција у појединим епохама које одликује одређени дух времена. Тенденције у савременом добу да доминира естетички поглед на свет. Опасности у вези са тим. Ово је проблемски важно место за нас. Из Кјеркегорове анализе естетичког погледа на свет, види се да је то један у себе затворени свет јединки. У садашњој друштвено - политичкој и идеолошкој

ситуацији у којој се преферира естетички животни став, а што је ситуација коју већ и Кјеркегор доживљава и осећа, човек може да никада не доживи праву стрепњу и задобије услов могућности за егзистенцијални скок у етички стадијум начина живљења.

Кјеркегорова критика духа времена у којем је живео необично је важна и значајна, јер резултати његових анализа у свему су актуелни и данас, на почетку 21-ог века. Он предузима једну компаративну анализу двају друштвених епоха, двају доба, једног који нестаје, револуционарног, и једног наступајућег, савременог. Кјеркегорове анализе, оцене и преференције, у вези са ова два доба, дате су са становишта духовно – егзистенцијалистичког разумевања суштине емоционално – егзистенцијалне бити човека као социјалног, психолошког и духовног бића.

Кјеркегор два доба посматра са становишта суприпадајућег одређујућег менталитета. За њега су два доба различита по свом менталитету. Суштинска разлика може се, прелиминарно, сумирати као однос измађу унутрашњости и болести егзибиционизма, а садашње доба је често оптуживано за ово друго. Страст за идеалним карактеристика је претходног доба, а оријентација ка спољашњости, и рефлексивности, одређења су садашње доба. У присутности дубље проосећане суштинске страсти, физичка околина је заборављана. То је било у првом, од ова два доба. Све страсти су као једрење, каже Кјеркегор. Ствар је страсти да даје снагу и власт да заврши –употпуни контролу над оним што се појављује неочекивано. Прави, истински, почетак увек је страст. Истинске љубавне приче дело су романтизма, који има карактеристике првог, страсног доба. Заљубљивање је врхунац особне чисте хумане егзистенције, која је двострука егзистенција, и из тог јаког разлога заљубљивање је истовремено исто толико унутрашњост, колико је и веза усмерена напоље ка актуалности-стварности. Сретна еротска љубав је равнотежа односа-веза. Слабија унутрашњост и доминирајућа веза са стварношћу је мање лепа љубав, док доминантна унутрашњост и слабија веза са стварношћу има тенденцију ка несретној љубави. Једнако је тежак задатак умрети као и живети. Унутрашњост је генино-изворни бисер-драгуљ-узор. Генина индивидуалност љубавне приче је формирана надом или сећањем-кроз успомене. Ако је то случај са сваком страшћу, то је истина и еротске љубави да она није нека луцкаста, прстодушна сентиментална симпатија. Носилац страсног животног покрета, друштвеног, као

и психолошког је спонтани, ентузијастички љубавник. Мања је уметност описати два доба понаособ, већа је она уметност која у опису захвата прелаз који их уједињује. У револуционарном добу таква особа, која би егзистирала на прелазу епоха, би без сумње припадала заједничкој граници. „У садашњем добу“, каже Кјеркегор<sup>169</sup>, „она би вероватно задобила хармоничну и скроз-наскроз културну равнотежу која карактерише његово узвишено-племенито и независно држање-владање-понашање, чак иако његова душа понешто сетно-тужно-замишљено-туробно повлачи за собом успомене-сећање. Постајући несретна индивидуа (тако морамо називати онога ко је немотивисан својим савременим добом или било каквом везом-односом) она је сретна, али ипак још није сретна индивидуа.“

Доба револуције Доба револуције је суштински страсно, и отуда оно суштински има форму. Само за потпуно спољашњу и индиферентну дијалектику, није форма alter ego садржаја, и отуда свог садржаја, већ пре нешто ирелевантно треће.

Доба револуције је суштински страсно и отуда има културу. Другим речима, тензија и замах-покретљивост унутрашњег бића је мера суштинске културе.

Револуционарно доба је суштински страсно; отуда оно мора бити способно да буде насилно, необузвано, бунтовничко, дивље, окрутно-немилосрдно према свему што се замера његовој идеји, или тачније зато што оно још има један мотив, она је мање отворена за пражњење грубости-суровости. Иако су споља оријентисане њихове амбиције, те особе су суштински окренуте ка унутрашњости, зато што је она суштински распаљена-узбуђена једном идејом, и зато оне никада нису примитивно грубе-сирове. У свету индивидуа, ако суштинска страст застрани-узме погрешан правац, мотивација, и све интенције и акције постају крајње бесмислени, лишени карактера, онда свежина идеалитета престаје да цвета-буја и заједнички живот постаје непокретна вода-то је онда грубост, суровост. Када су индивидуе (свака индивидуа) суштински и страсно везане неком идејом и заједнички су суштински везане истом идејом, веза је оптимална и нормативна. Идеалистичке

---

<sup>169</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-d: 58 ); *Two ages: The age of revolution and the present age*; Princeton University Press, Princeton

везе деле их (свако има себе само за себе), и идеално она их уједињује. Када постоји суштинска унутрашњост, постоји пристојна-часна-искрена скромност-умереност-једноставност између човека и човека, као превентива суровој егзистенцији; у вези са једнодушности према идеји, она расте поново, ако се разматра целина и забораве случајни детаљи. Тако индивидуе никада не долазе сувише блиско једне другима у смислу крда, једноставно зато што су оне уједињене на бази идеалне дистанце. У једнодушју одвојености је створена потпуно оркестрирана музика. С друге стране, ако се индивидуе односе према идеји просто en masse (консеквентно без индивидуалне одвојености унутрашњости), ми имамо насиље, анархију, необузаност-бунтовништво; али ако не постоји идеја индивидуалитета en masse и не постоји индивидуална одвојеност суштинских унутрашњости, такође, онда ми имамо грубост-суровост. Хармонија сфера је јединство планета које су у односу према себи и према целини. Удаљавање од веза доводи до настајања хаоса.

Револуционарно доба је суштински страшно и због тога оно има такође појам исправности-прикладности-пристојности. Разлика између два доба може се окарактерисати и као разлика између прозе и поезије. Револуционарно доба је доба поезије. Поетска прикладност је осећајна и страствена сопствена инвенција. Тако Кјеркегор каже<sup>170</sup> „Фундаментална, суштинска страст је сопствена гаранција да је у питању нешто свето, што омогућава да се појави и развије одлучујући фактор пристојности-прикладности. Када је страст суштински присутна код пагана-незнабожаца, ипак, њихова идолатрија није лишена побожности-усрдности; међутим, она има погрешан појам, она има идеју да се човек треба плашити Бога. Али прозаичност-једноличност нема појам...Удаљавање од страсти и пристојност-прикладност такође ишчезава; претпостављена веза неће се развити, али постојаће говор о њој-о томе.“

Револуционарно доба је суштински страствено и, следствено томе, има непосредност. Та непосредност, међутим није првобитна непосредност, и у вишем смислу то није ни коначно-завршена непосредност, такође, то је непосредност реакције, и у том смислу је провизорна-привремена. То је кључно, с обзиром на константност-трајност те страсти. У животу може бити добро да мноштво-мултиплицитет садржи истину по себи до краја, али гледајући са

---

<sup>170</sup> Исто ( : 64 )



становишта идеје, то се мора завршити са појављивањем, за појединачног човека, као неистина за њега, зато што је то противречна идеја. Са становишта идеје особа налази свој коначни мир само у највишој идеји, која је религиозна. Непосредност револуционарног доба је поново успостављање природних односа-веза у супротности са фосилизованим формализмима који, губећи од своје етичке очигледности-изворности, морају постати исушене руине, ускогруде навике и рутине.

Доба револуције је суштински страсно; отуда је оно суштински откривање-објављивање; откривање-објављивање манифестацијом енергије која несумњиво тежи одређењу нечега и неће се варљиво мењати под утицајем вероватних-наслућених-предвидивих критика и погледа тога што доба стварно жели.

Доба револуције је суштински страсно; услед тога оно не пориче принцип контрадикције, и може постати или добро или зло, и који год пут-правац био изабран, импулс-нагон страсти је такав да се стазе-путеви акције која обележава њен прогрес или води у погрешном правцу мора бити опажљив. Присутност круцијалног или-или зависи од појединчеве узбуђене-страсне жеље усмерене према одређивалачкој активности, на основу индивидуалних личних интринзичних способности, и отуда компетентан човек покрива или-или у свакој ситуацији, будући да он не жели ништа више. Он на тај начин изражава један есенцијални ентузијазам. На исти начин тиме се исказује кохеренција његовог живота.<sup>171</sup> „Активност...страсне, револуционарне, особе“, каже Кјеркегор<sup>172</sup> „не може бити локализована-уопште...она постаје флукс, мешавина незнатних-малих одлука и малих ситуација...малих разборитости-мудрости и незнатних храбрости, малих вероватноћа и мале вере, мале акције и малих инцидената-немилих догађаја.“

Садашње доба Садашње доба је суштински чулно, рефлектирајуће доба, лишено страсти, али присутне надувене и охولة извршности и техничке ефикасности; ентузијазам је кратког века-живота и опрезног-штедљивог опуштања-слабости-млитавости-малаксалости у лењости-тромости-

<sup>171</sup> Један стил, како би то рекао Мерло-Понти.

<sup>172</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-d: 67 ); *Two ages: The age of revolution and the present age*, Princeton Universitz Press, Princeton. Ова формулација је сасвим блиска Мерло-Понтијевом схватању суштинске двосмислености у настајању друштвених феномена.

равнодушности. Када се каже за доба револуције да оно иде у страну, онда се мора рећи за садашње доба да оно иде лоше - да је оно безвредно-покварено-недостатно. Индивидуа и генерације су непрестано у контрадикцији сами са собом и једни са другима, тако да је немогуће наставити-ићи за чим-терати даље-пренети на пуномоћника да настави било коју чињеницу зато што таквих чињеница нема.

Садашње доба се карактерише заводничком двосмисленошћу рефлексije. Свет у садашње време нема ни случаја-догађаја ни страсти за интеграцијом, већ у негативном јединству рефлексije ствара рефлексивне опозиције које су у игри једно кратко време-за трен, са нереалним предвиђањима и онда прибежиште-последње средство налазе у изванредним двосмисленостима-околишању-и лагању да је најпаметнија ствар, на крају крајева, да се не чини ништа. *Vis inertiae* (снага инерције) је основ-темељ изговарања доба, и свако пасивно не чињење честита себи као да је оригинални проналазач, и умишља као да постаје чак много паметнији. Оно што је оружије значило у револуционарно доба, каже Кјеркегор, то данас преузимају прагматичка правила и калкулације. У супротности са револуционарним добом, које предузима активност, садашње доба је доба публициитета-јавности-рекламе, доба мешавине огласа-вести-саопштавања – информација - ; ништа се не дешава, али стално је присутна текућа јавност- кроз проток информација. Побуна-буна-устанак је у таквим данима и добима крајње-потпуно-сасвим незамисливо, таква манифестација снаге би изгледала смешна-апсурдна-бесмислена за калкулаторски сензибилитет садашњег доба. Усвајање продубљеног и богатијег учешћа практично је незамисливо за младе људе данас, они би то сматрали смешним, немогућим, комичним.<sup>173</sup>

Доба великих и добрих акција је прошло. Садашње доба је доба антиципације. Нико више не жели да буде задовољан тиме да ради нешто специфично-посебно, свако жели да се наслађује у дневним сновима, да он на крају крајева може да открива неки нови део света. Ми смо у доба антиципације: чак и признања која се могу предвидети прихватају се у напред, каже Кјеркегор. Акција и одлучност су толико ретки ових дана као у шали о

---

<sup>173</sup> Кјеркегорову констатацију да је рефлексивно време оскудно у страстима, у новије време варира Хајдегер питањем: чему песници у оскудно време

опасности од пливања за оне који пливају у плићаку-у плиткој води. Учесници се лукаво трансформишу у гомилу посматрача. Да се особа одржава или пада у својој активности постаје застарело, уместо тога сви седе унаоколо и баве се дивним послом петљања, при чему, уз помоћ неке врсте рефлексije, и такође уз декларисање-изјављивање умишљају да сви они веома добро знају шта треба да се ради. „Садашње доба“, каже Кјеркегор<sup>174</sup>, „са својим бљесковима ентузијазма који се смењују са оптичком идолатријом која веома личи на шалу, веома је близу тога да буде комична;...али свако ко разуме шта је комично, одмах види да се комично уопште не састоји у ономе што садашње доба замишља, већ да је то сатира у нашем добу.“

Као доба без страсти оно не поседује ослонац осећања у еротичности, не поседује ентузијазам и унутрашњост у политици и религији, не поседује интимност-љубав према дому, и кућном животу, побожност-љубав-поштовање, право разумевање свакодневног живота и социјалног живота. Као доба без страсти оно не поседује право-истинско разумевање; све постаје, ако ишта, а оно, трансакција у папирном новцу. Извесне фразе и запажања циркулишу између људи, делимично истините и смислене, а ипак које су лишене виталности, јер ту нема ни хероја, ни љубавника, ни мислилаца, ни витезова вере, ни великих хуманиста. Тако, крајњи објект жеље је новац, али у ствари жетони, апстракција. А млад човек данас једва да ће завидети другима на њиховим капацитетима или њиховим вештинама или љубави према лепој девојци или њиховој слави, али ће им завидети на њиховом новцу. Дај ми новаца, казаће млад човек данас, и све ће бити у реду. У данашњем добу нема чак ни спонтанитета у еротској љубави. Постоји еротски критицизам и обесхрабрани здрави разум. Љубавници остављају-напуштају своје љубавнице из страха од финансијских тешкоћа.

Опасности рефлексije Једно је сигурно, рефлексija, као и знање повећава тугу-јад-чемер-жалост, каже Кјеркегор. Страсно, бурно, жестоко, дивље, немирно, необузвано доба желело је да надмаши све, да одбаци-опозове-поништи све. У револуционарном добу, али оном које исто тако рефлектује и лишеност страсти, оно израз своје снаге изражава у дијалектичком обрту (а

---

<sup>174</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-d: 74 ); *Two ages: The age of revolution and the present age*; Princeton University Press

dialectical tour de force), што је очигледна Кјеркегорова алузија на Хегелову филозофију. Моралност је карактер, а карактер је унутрашњост. Као енергија, иморалност је такође карактер. Установљени поредак наставља да се одржава, али будући да је нејасан и двосмислен, безстрасна рефлексивна га поново осигурава. Крајња тензија рефлексивне установљава себе као принцип, и само као ентузијазам је уједињујући принцип у страсно доба, тако да завист постаје негативни уједињавајући принцип у безстрасно и веома рефлектовано доба. „Рефлексивна идеја,“ каже Кјеркегор, „је, може се тако рећи, завист“<sup>175</sup>. Рефлексивна завист носи моћ и енергију у једној врсти ропства. Индивидуа се мора, пре свега, ослободити заробљеништва - затвора у који га је довело његова сопствена рефлексивна, а то може постићи, према Кјеркегору, само помоћу религиозне унутрашњости. Рефлексивна је држала индивидуе и доба у затвору-заробљеништву. Рефлексивна ради све што је у њеној моћи, она се показује као готово свемоћна. У форми жеље себична завист захтева толико много од индивидуе лично и тако их фрустрира. Виша рефлексивна завист, шта више, ће се преокренути у етичку завист. Грчки остракизам је био израз зависти. Али ако завист још има карактер, остракизам је негативна част, почаст. Како рефлексивна постаје све више доминантна, и развија се у неки вид индугенције, то више постаје завист опасна, зато што она више нема карактера да дође до само-освешћења о њеном сопственом значају. Завист се прекреће у принцип безкарактерности.

Изједначавање Завист у процесу свог установљавања поприма форму изједначавања, и док страствено доба убрзава, подиже-уздиже-оживљава и превазилази, уздиже и понижава, рефлексивно-апатично доба чини све супротно: оно пригушује, спречава-зауставља-смита-успорава, оно изједначава. Изједначавање је тихо, математичко, апстрактни подухват, који избегава свако покретање-кретање-узбуђење-немир. Поједина индивидуа може узети вођство у побуни, али ни једна поједина индивидуа не може узети вођство у изједначавању. Изједначавање је једна апстрактна снага и она је апстрактна победа над индивидуом. У модерним временима изједначавање је рефлексивни корелат за судбину у антици, каже Кјеркегор. Дијалектика антике је била оријентисана према узвишености, према слави, угледу (велике индивидуе а онда

---

<sup>175</sup> Овакве и сличне идеје страсно је касније заступао Ниче (Nietzsche)

гомила; један слободан човек и онда робови); у садашњости Хришћанска дијалектика је оријентисана ка заступању (већина види себе у узору-заступнику, и слободни су да буду свесни да он заступа њих у смислу неке врсте самосвести). Дијалектика садашњег доба је оријентисана на једнакост, и њено најлогичније оруђе примене, иако неуспело, је изједначавање, негативно јединство негативних узајамних реципроцитета индивидуа. Изједначавање има дубоког значаја на уздизање категорије „генерација“ над категоријом „индивидуа“. ( Антика – индивидуа; данас – генерација ). Идолатријски позитиван принцип друштвености у нашем добу је, према Кјеркегору, разорни-уништавајући, деморалишући принцип. Изједначавање није акција једне индивидуе, већ рефлексивна игра у рукама апстрактне моћи; закон изједначавања се може израчунати-изразити математички – бројевима. Безстрасвеност данашњег доба огледа се у скептицизму изједначавања. Ниједна посебна индивидуа ( еминентна личност из разлога своје изврности и дијалектичке судбине) није способна да заустави апстракцију изједначавања, јер је та негативност супериорнија сила, и доба хероја је прошлост.<sup>176</sup> Чак ни национална индивидуалност није у стању да тај процес заустави, јер је апстракција изједначавања у вези са вишом негативнишћу: чистим хуманизмом.<sup>177</sup> Доба изједначавања је корелативна са бесконачном апстракцијом „чистог хуманизма.“ Ослобођење-спасење долази, каже Кјеркегор, једино кроз суштину религиозности у појединој индивидуи. Апстракција изједначавања је принцип који формира-уобличава не персоналне-личне, интимне-блиске релације у било којој појединачној индивидуи, него само релације-односе апстракције (апстрактне односе ) који су исти за све. Са своје стране, у својој вечној истини, принцип индивидуализације користи апстракције, у своје сврхе (време је у служби вечности...) За изједначавање је управо снага којом се поштује темпоралност-временитост оно што чини, како каже Кјеркегор, да буде импотентна у смислу поштовања вечног. Рефлексија јесте и остаје најпостојанији и тврд-укочен поузданик у егзистенцији. Већ дуго времена, основна тенденција нашег модерног доба према изједначавању врши

---

<sup>176</sup> Макс Вебер је то касније изразио кроз појам свеопштег процеса рационализације.

<sup>177</sup> Мартин Хајдегер је, нарочито у *Писму о хуманизму* разматрао ово питање домашаја појма хуманости.

се - кроз бројне преокрете-побуне—устанке; ипак ниједан од њих није био изједначавање, зато што ниједан није био довољно апстрактан, већ је имао конкретност актуализације. Сличност-приближавање изједначавању очитује се кроз борбе лидера-вођа, које се окончавају или слабљењем обојице, или тако што један лидер неутралише другог, или кроз уједињавање суштински слабијих, тако да они постану јачи од истакнутог лидера. Приближавање изједначавању може се провести-постићи у појединим социјалним класама или професијама, на примера: свештенство, средња класа, фармери-закупци-пољопривредни радници, између необразованих људи, али су све то још увек кретања апстракција унутар појава конституције индивидуалности.

Јавност Да би изједначавање реално-стварно заузело своје место, фантом мора прво бити постављен, дух изједначавања, монструм апстракције, нешто свеобухватно, које је ништавило, опсена-илузија-утвара-варка и тај фантом је јавност, каже Кјеркегор. Само у безстрасном али рефлексивном добу може се тај фантом развити уз помоћ штампе, где штампа по себи постаје фантом.<sup>178</sup> Не постоји таква ствар као што је то јавност у духовним, страсним, жестоки-дивљим, немирним, бучним временима. Рефлексивно време је оно у којем се пуно седи, слабо креће, доба свеобухватне и суштинске пасивности.<sup>179</sup> Јавност је актуални-стварни господар изједначавања. Јавност је појам који једноставно није могао да се појави у антици. Само када постоји слаб комунални-заједнички живот да да супстанцу да конкретизује вољу, штампа ствара ту апстрактну „јавност“ градећи-производећи несупстанцијалне индивидуе које нису никада уједињене, или никада не могу бити уједињене у истовременост-симултаност било које ситуације или организације, а које, при том, још и захтевају-својатају право на целовитост. Постојање јавности не ствара ни ситуације ни заједнице.<sup>180</sup> Јавност постоји само in abstracto ( као апстракција-на апстрактан начин) Ако индивидуа не буде разорена у том процесу који креира јавност, она ће бити образована на тај веома апстрактан начин и та апстрактна дисциплина (толико удаљена, ако особа није већ образована у својој сопственој унутрашњости)

---

<sup>178</sup> Кјеркегорова пророчка антиципација савременог значаја медија и медијског креирања стварности, медијског доба.

<sup>179</sup> Антиципација медијске јавности, производње фантома стварности, виртуелне стварности.

<sup>180</sup> Антиципација савременог доба без догађаја.

доводи до губитка сваке конкретности у индивиди. „Јавност“, каже Кјеркегор,<sup>181</sup> „није народ, није генерација, није ниједно доба, није ниједна вероисповест, ниједно друштво, нити неке појединачне особе, јер су сви ти ентитети оно што јесу само тако што постоје на конкретан начин...јавност је врста колосалног-огромног нечег, апстракција празна-јалова-узалудна и вакуум који је све и није ништа.“ Јавност је све и ништа, најопаснија од свих снага-моћи и, при том, најбесмисленија. Заједно са безстрасношћу и рефлексивношћу доба, апстракција „штампе“ уздиже апстрактни фантом „јавности“ који је стварни изједначивач. Ново доба је доба исцрпљено-испражњено блеском ентузијазма. Залазак доба које карактерише страст, и долазак доба лишеног страсти је управо исто што и дегенерација, језгровито карактерише Кјеркегор услове настанка савременог, новог доба. Садашње време је суштински чулно - осећајно доба лишено страсти, и због тога поништава принцип контрадикције. Уопштено говорећи, у поређењу са страсним добом, рефлексивно доба које је лишено страсти, добија у екстензитету оно што губи у интензитету.<sup>182</sup> Егзистенцијални израз поништавања принципа контрадикције је то да је у контрадикцији сама са собом. Креативна онипотенција имплицитна у страсти апсолутне дисјункције који води индивидуу одлучно да изгради свој дух, се трансформише-преображава у екстензитет опрезности, разборитости, знања и рефлексije – то јест са знањем да је све знање и биће свега могућег у контрадикцији само са собом, то јест да уопште није ништа. Међутим принцип контрадикције јача-снажи индивидуу.

Говор, брбљање и тишина Шта значи то брбљати, пита се Кјеркегор, и каже да је то поништавање дисјункције између бића тишине и говора. Само особа која може задржати суштинску тишину, може говорити суштински, може деловати суштински. Тишина је унутрашњост. Брбљање промашује суштину говора, и дати израз за рефлексiju има ослабљујући ефекат на акцију скрећући-удаљавајући се од ње<sup>183</sup>. Али особа која може да говори суштински, зато што је способна да се држи тишине, неће хтети обиље-богатство ствари да би причала о њима, већ само једну ствар, и он ће наћи времена да говори и да чува тајну.

<sup>181</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-d: 92 ); *Two ages: The age of revolution and the present age*; Princeton Universitz Press. Таква јавност такође подсећа на *To* Стивена Кинга (King)

<sup>182</sup> Код Мерло-Понтија то се карактерише појмовима хоризонтално-вертикално.

<sup>183</sup> О овој теми, у новије време, нарочито је говорио Хајдегер

Говорљивост-брбљивост добија у екстензитету: оно брбља о свему и свачему и наставља то непрестано. „Када индивидуе“, каже Кјеркегор<sup>184</sup>, „нису окренуте унутра у тихо задовољство, у унутрашњу сатисфакцију-задовољење, у религиозни сензибилитет, већ је у вези са рефлексивом оријентисана према спољашњости и једна према другој, када ниједан важан догађај не везује изгубљене конце заједно у једнодушно-једногласно круцијалне промене – тада брбљање почиње.“ Важни догађаји дају страствену добу (ово двоје иде заједно) нешто о чему се говори, сви желе да причају о истој ствари. То је једина ствар о којој песници певају. Разговори су само ехо тога. То је све у свему једно те исто. У страсно време, постоји само једна ствар о којој се говори – прича, увек иста ствар, али је она такође нешто суштинско. Брбљање почиње када особе немају идеалности у себи и њихови савременици немају светско-историјски догађај, такав о којем би они говорили – разговарали – причали. Али у сасвим другачијем смислу брбљање има велики удео у ономе о чему се брбља. И онда када се важан догађај заврши, када се поново врати тишина, увек има нешто што је за сећање, о чему треба мислити у тишини, док нова генерација говори о крајње различитим стварима. Али брбљање се грози тренутка тишине, која ће га обелоданити-открити-одати празнину (брбљања). Тишина је услов за културну конверзацију између човека и човека. Док је унутрашња оријентација тишине услов за културну конверзацију, брбљање је карикатурална екстернализација унутрашњости, она је некултурна. У брбљању разлика између оног приватног и оног јавног се поништава у приватно-јавну брбљивост, што је управо оно што јавност јесте. За јавност је јавно мишљење за које је оно заинтересовано, оно што је крајње-сасвим-посве приватно за разговор.

Принцип Шта је бесформност, пита Кјеркегор, и каже: То је поништена страствена дистинкција-разлика између форме и садржаја. „Принцип“, каже Кјеркегор<sup>185</sup>, „је примарно, супстанца, идеја у неоствареној форми осећања и инспирације, и гони индивидуу унутрашњом присилом-нагоном. Особи без страсти недостаје управо то; за њу принцип постаје нешто спољашње због чега

---

<sup>184</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-d: 97-98 ); *Two ages: The age of revolution and the present age*; Princeton University Press;

<sup>185</sup> Исто ( : 101 )



она жели да ради ово или оно или супротно.“ Живот особе лишене страсти није само-манifestација и развијање принципа; супротно томе њен унутрашњи живот је ужурбан-непромишљен, нешто стално у покрету, ловећи-тражећи нешто да се ради „из принципа.“ Принцип, у том смислу, је нешто бескрајно-неизмерно-големо ово или оно, једна апстракција као што је јавност. Човек може чинити све и свашта из (таквог) принципа, партиципирати у нечему и свачему, и (таква) личност је не-хумани не-ентитет.

Скривеност – нескривеност Шта је то површност и њена карактеристична наклоност-склоност-нагнуће, пита Кјеркегор и каже: Површност је поништавање страсне разлике између скривености и нескривености-откривености.<sup>186</sup> Она је обелодањивање испразности за коју не постоји суштинско откривање које показује, и има сагласну супстанцу дубине, док површност даје појавну страну бића свега и свачега. Егзибиционистичка тежња је самозаслепљеност-занесеност-залуђеност уображене рефлексije.

Љубав – разуданост Шта је то бити заљубљен-љубакати се- удварати се-враголати, пита Кјеркегор, и каже: То је поништавање страствене разлике између суштинске љубави и бити суштинске покварености-разуданости-раскалашности. Заљубљеност је једна врста благиости-милости-уживања-повластица која се усуђује-одважује-дрзне се-прихвата се-изазива-пркоси да додирне зло, и у исто време, способност обуздати се –уздржати се-суспрегнути се од актуализованог добра.

Субјективност – објективност Шта значи бити говорљив-брбљив-речит? То је, каже Кјеркегор, поништити страсну дисјункцију између субјективитета и објективитета. Анонимност је карактеристика нашег доба. Све се ради под видом анонимности.<sup>187</sup> Постоје приручници за све, и уопштено говорећи, образовање ће се ускоро састојати у знању мањег или већег компендијума запажања из таквих приручника, и људи ће се истицати у уделу своје вештине да извуку што више из њих.<sup>188</sup> У садашње време, каже и Кјеркегор, сви су добро информисани. Постоји узајамна радозналост: свако је искусан у неодлучности и избегавању-бежању-околишању-изговору и чека на некога да

---

<sup>186</sup> Темом скривености – нескривености бавили су се касније Хајдегер и Мерло-Понти. Код Мерло-Понтија реч је о видљивом и невидљивом.

<sup>187</sup> Код Хајдегера безлично Се.

<sup>188</sup> Антиципација информатичког доба, база података и компјутера.

дође са стране ко хоће нешто - тако да се они могу кладити на њега. Насупрот томе, према њему, животни егзистенцијални задаци морају изгубити интерес за актуелност: ниједна илузија не чува-брани-штити и подржава божански раст унутрашњости који доводи до зрелости одлучивања.<sup>189</sup>

Друштвеност Веома је сумњиво, каже Кјеркегор, да ће доба бити спасено помоћу идеје друштвености, удруживања. Напротив, то је скептичка идеја, која је неопходна за оне који живе у апстракцији, за оне који нису кренули путем истинске религиозности. У наше доба принцип удруживања (који најбоље може имати ваљаност када је у питању материјални интерес) није позитиван-афирмативан већ негативан; то је избегавање-бег-изговор, расипање-растресеност-разузданост, једна илузија чија дијалектика је следећа: као што оснажује индивидуе, она их квари; она снажи бројношћу, приањањем-лепљењем заједно, али са етичке тачке гледишта, то их ослабљује. Све док појединачна индивидуа не установи свој етички положај упркос целом свету, све до тада неће моћи бити ни говора од гетуиног-изворног-правог-искреног јединства; са друге стране ако се деси да се уједине људи који су појединачно слаби, јединство тога није лепо и зло је-опако је-изопачено је, као бракови између деце. Јавно мњење-мишљење је нешто неорганско, једна апстракција, једна безнадежна апстракција изједначавања-нивелирања. Садашње доба по општем признању мораће да има предност у екстензитету али не и у интензитету. Оно поседује један заводљиви шарм.

Емоционалност у публици, гомили, маси, јавном мњењу. Ово питање је веома важно и болно за Кјеркегора. У овим социјалним структурама он види место ирационализовања емоционалности. Емоционалност се изрођава у неаутентичну, и као таква може служити у манипулативне сврхе. Већ је Кјеркегор запазио да је то највећа опасност истинској егзистенцијалној емоционалности и друштвености.

Кјеркегор је био непоштедни критичар свеколике неаутентичности у људском животу. За њега је аутентично било, пре свега, одлика духовности. Духовност није по својој суштини одлика коју производи скупина људи, већ су њени ствараоци, носиоци и преносиоци – учитељи, појединци – особе –

---

<sup>189</sup> Овим Кјеркегоровим запажањима антиципирано је питање увођења обавезног програма филозофског васпитања и образовања почев од основне школе.

личности. Личност је суштински везана за моралност, и етичност, па самим тим и за карактер. Зато естетички тип егзистенције не може бити карактеран, у изричитом смислу речи, ни етичан, а још мање религиозан, па тако не може бити ни свесно духовно биће. У првој фази свог стваралаштва Кјеркегор је у хришћанству признавао само једну аутентичну хришћанску личност, и то самог Христа. Пред крај свог живота, када је са истраживања дубина личног индивидуалитета, прешао на друштвено ангажованији терен, признавао је и разблаженију форму хришћанства, отелотворену у личностима апостола. Они су били носиоци и преносиоци изворног Христовог научавања, у заједници. Апостоли су чинили духовну заједницу и једини били, догматски, кодификовани као ауторитативни преносиоци и тумачи Христове речи. Формално, широко распрострањено државно Хришћанство, базирано на томе да се неко називао хришћанином, само на основу тога да је прошао кроз обред крштења, Кјеркегор није признавао као право, истинско Хришћанство, а крштење као истинско увођење у Хришћанство. То Хришћанство је за њега било лажно, а ти људи су били лажни хришћани, односно нити је то било Хришћанство, нити су то били хришћани. У световном животу Кјеркегор није признавао друштво као духовну заједницу људи, већ само као конгломерат људи који имају у виду неке увек и искључиво прагматичне интересе, којима се воде приликом уједињавања. Тај критеријум је нарочито карактеристичан за модерно, уједначавалачко, безстрасно друштво, које је он видео како се шири у његово време. Појединце модерног доба Кјеркегор види као духовно пасивне, емоционално равнодушне и практично неангажоване. Они су посматрачи своје сопствене средине и чине једно апстрактно, безлично друштвено тело, које се зове јавност. Људи су појединачно посматрачи, а сви заједно чине публику.

О односу индивидуалности, друштвености, добу – епохи и религиозности Кјеркегор каже да<sup>190</sup>: „Одлучне религиозне категорије не могу бити захтеване од доба, зато што је доба сувише апстрактна квалификација за ангажовање у религији. Коначни религиозни избор захтева лично индивидуално учешће-занимање, ту где целокупни колективитет и бука-галама престаје.“

---

<sup>190</sup> Seren Kierkegaard ( 2009-d: 123 ); *Two ages: The age of revolution and the present age*; Princeton University Press;

Кјеркегор, на свој парадоксални начин, каже да кроз апстракцију, изједначавање настаје тријумф комичног над релативним пато-филним ауторитетима, и отуда – на тај начин – се у најузвишенијем – највишем – смислу стварају услови могућности за достизање религиозног.

#### 5.5. Однос емоционалности и погледа на свет

Структура и разлике емоционалности у различитим културама и цивилизацијама: античкој, хришћанској, модерној. У маниру великана егзистенцијалистичког разумевања историје култура, Кјеркегор нам осветљава емоционалност и егзистенцијалну суштину различитих култура и њихових вредности.

Кјеркегор је истраживања егзистенције увек конкретизовао смештајући их у оквир основних типова естетичке, етичке или религиозне сфере, или у њихове прелазне - транзитивне форме – ироничну или хумористичну. Тим типовима егзистенције одговарале су, као духовни медијум, одређене културе, са својим особеним погледима на свет. Пре-античким културама Кјеркегор се углавном бавио разматрајући принцип непосредности, пре свега имајући у виду еротску љубав и А-тип религиозности, не правећи, при том, стриктну и доследну дистинкцију између носилаца тих феномена, то јест, да ли је њихово порекло у преисторијским друштвима или оним друштвима, које Кјеркегор назива једним именом источна друштва, при чему, у највећем броју својих анализа, он спомиње, пре свега, Индију, али и друге друштвено-културне средине, као на пример, арапску културу. Ипак, Кјеркегор је у културолошком смислу много више пажње посветио оним културним епохама које и он сам назива западним, будући да се у њима развио дух у својем манифестном виду, као принцип, а не само као дух у свом нерођеном или уснулом виду, као што је то случај на Истоку. На Западу Кјеркегор разликује паганску Антику, средњовековну културу и модерно доба. Свака од ових културних епоха развила је особен поглед на свет. Особеност тих погледа на свет Кјеркегор је експлицирао на разне начине, у својим разним текстовима, али је његов егзистенцијалистички приступ карактеристичан, пре свега, стављањем у међусобни однос и контрастирањем узвишених парадигматичних носилаца паганског и хришћанског погледа на свет, оличених у генију и апостолу.

Њиховим портретисањем бави се Кјеркегор, опет, у разним и различитим приликама, а понајпре у другој, од две расправе, у делу *Две кратке религиозне расправе*, у расправи која носи наслов *О разлици између генија и апостола*.

Геније и апостол су квалитативно различити; геније спада у сферу иманентности, а апостол припада сфери трансцендентности. Геније доноси нешто ново у односу на род, али то ново нестаје чим се помисли на вечност. Апостол треба да донесе нешто ново као парадоксално, и никаква га иманентност вечности не поставља на исту раван са свима људима, јер је битно и парадоксално од њих различит. Геније јесте што јесте по ономе што је у самоме себи, а апостол је то што јесте кроз свој божански ауторитет. Геније има само иманентну телеологију, док је апостол безусловно парадоксално одређен.

Читаво мишљење живи у иманентности, док оно парадоксално и вера чине за себе другу квалитативну сферу. Однос генија између људи је иманентан, ту се губи свака разлика за битно и вечно мишљење. Значење речи геније је урођеност, првобитност, оригиналност, изворност, непосредност. Геније се рађа. „Геније“, каже Кјеркегор<sup>191</sup>, „може бити парадоксалан у својим првим изјавама, али што више долази до себе самог, постаје свеснији себе самог, утолико више нестаје парадоксалност. Геније је, можда, у стању да претекне своје време, и зато да стоји као парадокс, али на крају род ће ипак асимилovati негдашњи парадокс, тако да више не буде парадоксалан.“ Са друге стране, апостол се не рађа; апостол је човек кога, како Кјеркегор каже, Бог одређује и позива и шаље га са неким налогом. Апостолско именовање парадоксна је чињеница. Новина коју је могао проповедати, битни је парадокс. Битан парадокс је управо протест против иманентности, а начин на који је учење које проповеда апостол, ушло у свет, баш је то оно квалитативно пресудно.

Генија људи цене чисто естетски; код апостола Божански квалитет је оно квалитативно пресудно. Он стиче ауторитет чињеницом откривења. Ауторитет је оно квалитативно пресудно. Бог се, у ствари, тера из практичног живота; чудо је предмет веровања. Богопослани има божански ауторитет. Шта је уствари ауторитет, пита Кјеркегор и каже<sup>192</sup>: „Ауторитет је специфични квалитет, који долази из другог места и квалитативно управо истиче се тада када

---

<sup>191</sup> Серен Кјеркегор ( 1990-6 : 51 ); *Две кратке етичко – религиозне расправе*; Графос; Београд

<sup>192</sup> Исто ( : 55 )

је садржај исказа или дела естетски стављен у индиферентно стање.“ У сфери иманентности ауторитет је уопште незамислив, или се може замислити као онај који се губи. Ауторитет је специфични квалитет. Проповедати значи користити ауторитет. За заснивање сваког односа између човека и човека као човека можемо мислити само као на разлику у оквиру идентитета иманентности, при чему је задржана битна једнакост међу њима. О човеку као појединцу може се, са друге стране, мислити само као различитом од свих других људи, али све разлике се, при том, бришу пред иманентности рода. Међутим између Бога и човека постоји и остаје вечна, битна квалитативна разлика. Богопозвани се налази у парадоксално-религиозном односу. У квалитативној разлици, он се парадоксално односи, што значи, чак и против мишљења самог. Одредба „апостол“ спада у сферу трансценденције, парадоксално-религиозну сферу. Такође, вера није пролазна одредба, као што ни парадоксална квалификација апостола није нешто пролазно. За краља се претпоставља да има ауторитет, краљевски ауторитет. Оно што Платон каже када говори о бесмртности доиста је дубокоумно, стечено дубокоумним размишљањем; али ни један Платон нема стварни, истински, на трансценденцији заснован ауторитет. Читава модерна спекулација је, према Кјеркегору, метафизичка, или чак, естетичка, и изгубила је ауторитет; она се налази у домену иманенције и, евентуално, генија: Када је у питању апостол, сви односи су квалитативно измењени; однос у који он ступа је парадоксалан однос, који га повезује и доводи у везу – контакт са парадоксалном хетерогеношћу.

Геније има само иманентну телеологију, апостол је апсолутно парадоксално постављен. Геније живи у самом себи, он се сам развија, то је његов саморазвој, који има своју иманентну телеологију. Дијалектика генија трпи суштинска оспоравања нарочито данас, у времену у којем гомила, маса, публика и друге такве апстракције теже да све сруше. Како каже Кјеркегор<sup>193</sup>: „Веома поштована публика и властољубива маса желе да то геније изрази, да постоји ради њих или ради њихове воље...Веома поштована публика и властољубива маса ће...и постојање апостола схватати сујетно.“

Место, и значај генија и апостола је у садашње време другачији. Хумористичко задовољство генија је у јединству скромне резигнације у свету и

---

<sup>193</sup> Исто ( : 64 )

поносног уздицања над светом, што је за Кјеркегора јединство које је некорисна сувишност и скупоцен накит. С друге стране, поред многих пролазних и привидних ауторитета, за Кјеркегора, стварају се услови и за процват истинске религиозности. За религиозног човека господар је само Бог, а апостол је онај који има божански ауторитет да заповеда како гомили тако и публици.

#### 5.6. Разумевање односа емоционалности и педагогије

Структура и разлике између античке (паганске) и хришћанске педагогије, и њима супприпадајућим емоцијама: радозналости, сумње, очајања...Парадигматично је контрастирање између Сократа као етичког учитеља, и Исуса као учитеља парадоксалног. На естетичком стадијуму нема правих учитеља, односно има софиста, ретора и демагога.

Педагошки однос између ученика и учитеља, између онога који зна и онога који не зна, између посвећенога и онога који се уводи у тајну, веома је значајан у Кјеркегоровом опусу. Тај однос, у својим разноврсним појавним облицима, појављује се као тема практично у свему чега се Кјеркегор дотакне. То и није тако необично, будући да Кјеркегор разматра увек питања комуникације човека са самим собом, са другим људима, са друштвом, са богом. Подучавања, на свој начин има у еротској љубави, у пријатељству, у брачном односу, у породичним релацијама између родитеља и деце, у односу између световног учитеља и ученика, између бога, као учитеља и судије и верника, између појединца и јавног мњења.

О свим овим типовима педагошких односа било је говора у овом раду на одговарајућим местима ( а биће речи и у наставку овог рада ). Постоје особености педагошких односа у естетичкој сфери ( спонтано дечије учење, али и деловање заводника ), у етичкој сфери ( супружанско међусобно обогаћивање, односи са световним обавезама у свим световним облицима подучавања ), у религиозној сфери, где подучавање има две форме: једну у области паганских култура и другу у области хришћанске, парадоксалне религиозности. Та тема је за религиозног Кјеркегора најважнија у области педагогије, па јој он посвећује знатан део простора у свом делу *Филозофске мрвице*. То је сасвим у духу тог дела, који заједно са делом *Закључни ненаучни постскрипtum за Филозофске мрвице*, разматра, пре свега, тему хумористичке – транзитивне сфере, која се

налази између етичког и религиозног стадијума у животном развоју. За транзицију је потребна подука, јер сфера религиозности је нешто са чиме се човек, у смислу светог, тек треба сродити, кроз процес иницијације у емоционалном, мотивационом и когнитивном смислу. Такође транзиција из естетичког у етичко подручје духа остварује се подучавањем у области ироничког става према свету, што Кјеркегор исцрпно обрађује у свом делу *Појам ироније*. Парадигматична личност учитеља у паганском, античком свету, у области етичке сфере егзистенције је Сократ, а у хришћанској парадоксалној религијској сфери духа то је Христ. Разлика између световног подучавања и подучавања у области светог, религиозног и, посебно, парадоксалног, плодно је тло за Кјеркегорова размишљања о границама могућности подучавања и разумевања у различитим сферама егзистенције. Кјеркегор показује да је Сократовска мајеутичка метода подучавања максимум који педагогија може остварити у световној области. Као први, негативни, корак она може користити и у процесу увођења у сакралне тајне и мистерије. Ипак, коначни скок из једне сфере егзистенције у другу не може обавити учитељ, већ то мора обавити сам ученик. У световној сфери етике, духовни медијум подучавања може бити филозофија, схваћена на сократовски начин, док за скок у религиозну сферу егзистенције не може бити довољна филозофија, већ се тај скок може обавити само уз посредовање божанског ауторитета, при чему филозофску сумњу, рефлексију и спекулацију замењује религиозна вера.

Педагошка проблематика је посебно значајна за наше савремено доба, доба нестајања – скривања – етичко-религиозних фундамената смисаоне егзистенције у савременом друштву.<sup>194</sup>

### 5.7. Иронија и социјално биће човека

До сада су односи емоционалности и социјалног бића човека разматрани како их Кјеркегор види као припадајуће одређеним формама или парадигматичним типовима погледа на свет, а то су естетички, етички и религиозни. У наставку рада исту проблематику – однос емоционалности и

---

<sup>194</sup> Ту се отвара и хоризонт Мерло-Понтијевом доприносу, за подуку о човеку као бићу осуђеном на смисао.



човековог друштвеног бића – разматраћемо узимајући у обзир две међуфазе: једну која се налази између естетичког и етичког стадијума, а то је ироничка позиција и одговарајућа емоција ироније, и затим ћемо разматрати емоцију хумора и међуфазу хумора, која се налази између етичке и религиозне фазе егзистенције.

О иронији Кјеркегор је написао дело *Појам ироније – са сталним освртом на Сократа*. Кјеркегорово упућивање на Сократа има за циљ да укаже на место ироније у античкој традицији, и њено место које она има у педагошком раду, односно у привођењу природне и здраворазумске свести из области мњења у сферу знања, што је од нарочитог значаја за етичку област у човековом процесу самоспознавања. Иронија код Сократа, Сократовска иронја, је саставни део његовог дисциплинованог вођења дијалога, уметности разговарања, односно уметности постављања питања. За Кјеркегора, Сократово постављање питања је донекле аналогно поступку негације у Хегеловој дијалектици. У свом начину истраживања истине, и довођење спознаје до појма, Сократ је посебно практиковао иронички метод и предпостављао га је другом, спекулативном – дедуктивном методу. Поставити питање, то јест апстрактни однос између субјекта и објекта, на крају крајева, је био примаран поступак за њега. Сократ почиње свој говор са једном иронијом ( на један ироничан начин). Њему је права, истинска сфера била разговор, дијалог. Код њега су теорија и пракса били у складу, у хармонији. Ово је свакако један битан моменат Кјеркегорове наклоности, симпатије према Сократу, а тај склад између теорије и праксе, живот у складу са принципима своје филозофије, је заслужан што Сократа, сматрамо, а и Кјеркегор га сврстава, у неком веома широком смислу, у категорију особа који су на истински, непатворен начин живели у складу са својом егзистенцијом, односно, може се сматрати, да је био егзистенцијалист у пракси, ако не баш и у теорији, у Кјеркегором смислу речи, то јест у теоријском схватању питања шта је то егзистенција. Иронија је негативна и делује као побуђивање, потицање у љубави, она је део љубавних игара. Жеља и чежња – жудња су негативне стране љубави и у иронији имају своју истину. Сократов поглед и Платонов поглед, односно ироничан и спекулативан поглед, колико год да су различити, морају да имају суштинску тачку сједињавања, а то је дијалектичко кретање. Ироничар издиже особу изнад и изван непосредне

егзистенције, као што, како каже Кјеркегор<sup>195</sup>, по легенди Мухамедов мртвачки сандук – ковчег – лебди између два пола магнета, позитивног и негативног. Због своје природе иронија се никада не демаскира, и будући да је Протејске природе мењање маски је за њу нешто суштинско. Заслепљени млади, морају под дејством ироније, неизбежно, доживети велику мучнину због тога, јер ироничар увек захтева да буде разумљен на дистанци, иако са друге стране захтева обострану бесконачну симпатију. Иронија изгледа као нешто бесконачно заводљиво и фасцинантно. Ироничар је зато често изгледао као вампир који сиса крв љубавница, и док то чини, забавља се хладно, успављујући их, и мучећи их грозним сновима. Ипак, у плодном смислу употребе ироније, Кјеркегор каже да је такав, рецимо Сократов ентузијазам према Алкибијаду. У сфери емоција тај ентузијазам, каже Кјеркегор<sup>196</sup>, изгледа паралелан са оним што Ла Рошфуко (La Rochefoucault) назива грозница размене у сфери разумевања. Ипак код ироничара није присутна права непосредност, зато што се пуноћа те непосредности не може захватити кроз рефлексију. Дијалог може резултирати негативним закључцима, али само иронија допушта негативни закључак у својој најчистијој, непатвореној и истинитој форми. Чак и скептицизам, каже Кјеркегор, увек нешто тврди (потврђује), док иронија као стара вештица непрестано чини танталовске покушаје да, пре свега, све поједе, а одмах затим да поједе себе, или у случају вештице да поједе свој сопствени стомак. Ироничан дијалог је потпуно свестан тога да му недостаје закључак, у ствари, изгледа, да он пружа извесно задовољство у фасцинантној игри, разбијања, али не може му се приписати само пракса уништавања коју су примењивали софисти.

Иронија је суштински везана за дух, слободу, игру дијалектичког негирања и посредовања, тако да се она првобитно јавља у дијалозима у античкој Грчкој, а нема је на Оријенту, и на Истоку уопште. Сократовска позиција се може изразити и на следећи начин: она је иронија у свом тоталном настајању и дијалектика у својој негативној ослобађајућој активности. Негативна сила – иронија - је у служби позитивне идеје – дијалектика. У

---

<sup>195</sup> Према: Seren Kierkegaard (1989: 48 ); *The concept of ironi with continual reference to Socrates*; Princeton University Press, Princeton

<sup>196</sup> Исто (: 49 )

процесу освешћивања – долажења до знања, Сократ користи двофазну мајеутичку методу. Он, како сам каже, има функцију бабице при порођајним трудовима, мукама, при којим бремените душе порађају идеје, односно знање. Код Сократа прва фаза ове методе је негативна, односно негативна фаза је она која је посебно наглашена. Личност је нужно тачка полазишта за обоје, и за иронију и за субјективно мишљење: активност те личности постаје ослобођена у обема тим позицијама; али позиција ироније је негативна, а она размишљања је позитивна. Сократ ироничким раскрчивањем терена у емпирији, настоји да обезбеди, кантовски речено, да омогући услове, дохватања идеалности. Иронија тако осцилује између емпиријског Ја и идеалног Ја; отуда једни желе Сократа да учине софистом, обраћајући пажњу само на његово емпиријско Ја, а други настоје да га учине филозофом, наглашавајући страну његовог идеалног Ја. Али оно што га чини да буде више него софист је то што његово емпиријско Ја има универзалну вредност, а оно што га чини другачијим од спекулативних филозофа је управо наглашена жива веза личности и знања, а не акценат на чистој идеји по себи.

Везу између емпирије и идеалности, људског и божанског Сократ је актуализовао кроз медијум демонског. Сократов демон, у првом одређењу, је нешто апстрактно ( не лично ), нешто божанско, а услед своје апстрактности је изнад сваке дефиниције да је нешто неизрециво и неописиво, будући да не води употреби говора, односно гласа. Суштина демонског је да се његов утицај, његово деловање испољава на негативан начин, он репрезентује само опомињање, а не заповедање. Сократ је говорио да има демона у себи који га саветује шта да ради, и открива му шта су предности-користи за његове пријатеље. Појава демона значи ступањ еманципације духа као почетак само-спознавања, а такође и генине, праве, изворне слободе. Тако се Сократ у моралном аспекту свог мишљења јавља и као родоначелник природне моралности. Уместо пророчанства ( као у ранијој грчкој култури ) Сократ је имао свог демона. Демон се у том случају налази на прелазу са становишта непогрешивог ауторитета, спољашњих релација пророчанства у односу на индивидуалну особу, ка потпуној унутрашњој слободи, и још увек бивајући у том прелазу, он је субјект за репрезентацију. Демон није лично Сократов, није његово мишљење, нити његово уверење, него је нешто несвесно. Сократ је принуђен, присиљен. То није неко спољашње пророчиште, већ његово лично

пророчиште. Демон се налази на средини између спољашњости пророчанстава и чисте унутрашњости духа; он је нешто унутрашње али је представљен као издвојен; демон је одвојен од човекове воље и није као његова сопствена мудрост- разборитост и лични избор. Демонско је обележје субјективитета које је такође у вези са грчким менталитетом. Субјективност ту још није довршена, усавршена, изведена до краја у њему. Демон је у односу на чисту, духовну субјективност још увек нешто спољашње. За Хегела, тај Сократовски демон још увек није савест. За Сократа је демон био довољан и дејствовао је само у неким одређеним ситуацијама. Сократ није прихватао богове које је прихватала држава, и увео је нова божанства. То је била последица деловања његовог демона. Стари, народни богови нису могли да прођу тест Сократовске ироније. Преко ироније Сократ је доспео до идеје дијалектике – до негативности -, али није имао дијалектику идеја – позитивност. Тај акценат на позитивности је остварен код Платона. Тако Ерос – љубав делује као негативна страна дијалектичког кретања, а лепота која јој коренспондира, као позитиван пол тог кретања. Сократовско филозофско незнање имплицира упућивање на отвореност ка спекулативном елементу идеје. То незнање је било победа вечности над пролазним феноменом. Сократова позиција била је - *gnōti sauton* (спознај себе ). Спознаја општег неодвојива је од спознаје самог себе. Израз „упознај себе самог“ значи: одвој се од других. Упознати особу за Сократа значи, како каже Кјеркегор, схватити ту особу под дејством дијалектичке вакуум пумпе, која је усисава у сферу дијалектичког кретања појма, и отрже од супстанцијалне атмосфере мњења. Тако је Сократ је био у сукобу са државним гледиштем. Он је био нека врста ентузијасте што се тиче знања, настојао је да из немира и разноврсности емпиријских феномена излучи апстрактно знање, али се у практичном, емпиријском смислу није дистанцирао од живота – напротив он је био у врло живом контакту са њим, али те везе су биле чисто личне везе са особама, и размена са њима је упражњавана са иронијом. За њега су, дакле, људи били од бесконачне важности.

У извесном смислу, за Кјеркегора, Сократ је био револуционар, не толико што је нешто чинио, већ због тога што нешто није чинио, али, прецизира даље Кјеркегор, партизан или, лидер-вођа он није био. Његова иронија га је спасавала од тога. У целини, његова позиција је била далеко од личне изолације. Он је стајао иронично изнад свих веза. Његова веза са појединим особама била

је само тренутна. Да је Сократ био аристократ је тачно, ако се то схвати у интелектуалном смислу. Уживао је ироничну слободу, јер ни један однос га није везивао довољно јако, и он се непрестано осећао слободним, и изнад њих (односа), уживајући у томе да буде довољан сам себи. Сократ као грађанин је био узоран, али он није улазио у дубље односе са другима, са онима које је издизао из њиховог природног става, али је у исто време био иронично изнад и преко њих.

За свој филозофски педагошки рад Сократ је био оптуживан као заводник младих, неискусних душа. Проблем је био у томе што је Сократ под моћ ироније стављао све спољашње ауторитете, који нису имали квалитет који је имао појединац, а то је субјективитет демона. Као што је Сократова иронија израсла изнад вредности супстанцијалног живота државе, тако исто и породични живот није имао вредност за њега. За њега и држава и породица су биле само збир појединаца. Са становишта државе, његова иронија, његов злочин био је управо то што је он неутралисао вредност породичног живота, поштовање појединца према породици. Међутим, са Сократом је морална филозофија била конституисана. Као таква она је привлачила младе. Невоља са његовом позицијом је пре свега била у апстрактној позицији коју је он заузимао. Недостатак је дефинитивно у вези са апстрактном позицијом коју је он заузимао у погледу знања. Човек га је могао волети у идеји. Сократ је свакако, са традиционалног становишта гледано, био један аморалиста највишег реда; поседујући, при томе, један изванрени ентузијазам за знањем, имао је све заводничке дарове духа, али, у исто време, испуњавајућу, обогаћујућу, комуникацију, то он није умео да оствари, констатује Кјеркегор. Његови односи са ученицима били су без сумње стимулативни, али не лични, у позитивном смислу речи. Оно што се ту опет може научити, то је опет његова иронија. Као Сократовски блиски однос са његовим ученицима, његов однос према Алкибијаду мора бити пример *instar omnium* (за углед). Сократ је љубавник у интелектуалном смислу речи, то је страст за вољеном особом која је сједињена са љубављу према мудрости. Кјеркегор верује да у томе налази још једну потврду за Сократву иронију. И за Хегела је интелектуална љубав израз "лепе индивидуалности".

Ентузијазам није увек повезан са стрпљивошћу-издржљивошћу-подношењем, напротив, ентузијазам је трошење жара-одушевљење, горљивост у

служби могућега. Отуда је ироничар увек ентузијаста, осим што његов ентузијазам никада не дохвата ништа, зато што он никада не иде даље-преко категорије могућега. У том смислу Сократ је волео младе. Али као што је очигледно, то је негативна љубав. Сократов грех, према мерилима времена у којем је живео, била је равнодушност или индиферентност у верским питањима. Његов начин живота је показао његову несамерљивост по уобичајеним стандардима. У тој потпуној изолацији, Сократов живот је повезан са изгледом потпуне хетерогености са сваким одређењем државе, и из тог разлога мисаони процес, дијалектика којом је Сократ остварио везе, такође су се манифестовале као крајња супротност, уобичајеноме. Он је проглашен кривим од стране државе. Сада је питање коју казну заслужује. Сократ сам је мислио да је смрт казна која највише одговара. Сократова позиција је крајње негативна у односу према држави. Са једне стране постоји објективна сила-моћ државе. Са друге стране у Сократу се испољава актуално, не очигледно, врхунац ироније, зато што је Сократ дошао до идеје добра, лепог и истине само као границе, то јест подигао се до идеалне бесконачности колико је могуће. Сократ представља прекретницу у историји. Рефлексија је почела са софистима. У односу на Сократа, каже Кјеркегор, софисти се могу назвати лажним месијама (спасиоцима). Водећи принцип софиста је био: „Човек је мерило свих ствари.“ Протагорина изјава веома подсећа на опомену Мефистофелову из Гетеовог Фауста, према изучавању различитих способности. За софисте човек је само субјективно биће са својим интересима. Главни интерес софиста, поред зарађивања-згртања новца, био је задобијање утицаја у политичким пословима. Култура која је задобијена захваљујући софистима је суштински негативна. Софисти демонстрирају тезу: „Све је истина,“ која када уђе у сферу рефлексије, лако, то јест, сместа се преокреће у своју супротност: „Ништа није истина.“ У целини, софисти су схватили себе као физичаре-физиологе свог времена-доба. Сократова теза, да постоји само јена врлина је свакако негативна у поређењу са Протагориним обиљем-мноштвом врлина, али је исто тако спекулативна; Она је негативна бесконачност, у којој је свака поједина врлина слободна. Софисти су имали у виду позитивне карактеристике врлина које доводе до успешних реализовања интереса; Сократ је величао негативне, спекулативне стране врлине које омогућују долажење до знања, до идеје врлине по себи. Радикално лечење је било нужно, констатује Кјеркегор. Софисти су били рођени

Сократови непријатељи. Истина захтева тишину пре него што се дигне њен глас, и Сократ је водио бригу о тој тишини. Из тог разлога он је био чисто негативан. Ако су софисти имали одговор за све, онда он може поставити питање : ако софисти све знају, онда он ( Сократ ) не зна ништа; ако софисти могу говорити без престанка, онда он мора бити тих ( бити у тишини ), то јест, он се може преобразити. Индиректна полемика, како Кјеркегор каже, против одвратних софистичких злоупотреба-завођења-полемике омогућила је, са друге стране, и рађање унутрашње бесконачности ироније. Рана Грчка култура је одживела своје, и нови принцип је морао да се створи. Нови принцип морао је да се избори; светска историја требала је акушера. Сократ је испунио-заузео то место у том међустању, у којем је потенцијално, не актуелно, у ствари, била иронија. У Сократовској иронији постојала је истинска светско-историјска страст. У Сократу један процес се завршава и са њим је нови почео. Он је био последња класична фигура, а у исто време је био и рефлексивна особа. Рефлексивне особе никада не поседују складност која краси лепу индивидуалност. Хармонично јединство лепе индивидуалности је поремећено иронијом. Ироничари су развијали став ироничне атараксије-равнодушности у кризним друштвеним приликама. Иронија је захтев, огроман захтев, зато што она одбацује реалитет и захтева идеалитет. Очито је да је идеалитет већ у тој жељи, иако само као могућност, зато што интелектуално, то што се жели је увек већ у жељама. Оно што је Сократ радио са софистима је то да их је доводио до ситуације када се тренутна истина раствара у ништа; другим речима он је дао да бесконачно уништи коначно. Али Сократова иронија није била усмерена само против софиста; она је била усмерена против целокупног установљеног поретка. Он је захтевао идеалитет, у време доминације реалитета. Отуда је иронија била његова позиција. Што се тиче односа између Сократовских захтева и њихових задовољавања, ситуација је следећа: У Сократовим захтевима задовољење је била потенцијална садашњост. Утолико је иронија била почетак, и ништа више него почетак. Сократ није имао позитиван систем. Не само што није имао позитиван систем, већ је он такође био лишен позитивитета. Он није почео од добра већ је стигао до добра, завршио је са добрим. Бесконачна негативност ироније је учинила сваку позитивност могућном, била је бескрајно потицање-наговарање за позитивитет. Ентузијазам Сократове позиције је актуализовао енергију у каснији последични позитивитет. Сократова иронична сатисфакција

била је његова иронична слобода. Против установљених уређења ствари, који је супстанцијално стање ствари државе, цео његов живот био је протест. Он је на друштвено историјску сцену дошао са софистима, са њиховим напором-настојањем да створе сурогат-замену за установљени поредак.

За Кјеркегора, сличност између Сократа и Христа, мора се видети у вредности да су обојица као личности имали веома продуктивне погледе-визије. Према Хегеловој историјској периодизацији Сократ је био зачетник – родоначелник – форме субјективног духа за себе. Иронична личност је актуално само нацрт личности. Ту се види да ту постоји једна потпуна-апсолутна различитост између Сократа и Христа, зато што је непосредна испуњеност божанског настањена у Христу, и његова веза са светом је у највећој мери апсолутно реална веза, при чему је Црква свесна себе као члана његовог тела.

Са Сократом се уздижући дух ситуира као субјективна свест човека. Облик у којем се дух сада манифестује у Сократу је демон, али како, запажа Кјеркегор, Хегел исправно наглашава да демон још увек није савест, човек види како субјективност у Сократу вибрира између коначне субјективности и бесконачности, будући да тек у савести коначни субјективитет чини себе бесконачним. Савест је репрезентација универзалне индивидуалности, духа сигурног у себе, који је у исто време универзална истина. Сократов демон је крајње неопходна друга страна те универзалности; он је имао идеју добра као крајње негативности. Индивидуално биће неће више деловати због страха, већ због закона, који свако може открити као општост у себи, захваљујући демону којег поседује. За софисте основ за деловање је емпиријска корист коју констатује произвољно емпиричар, психолошка субјективност индивидуе. Сократ је разорио непосредну супстанцијалност политичке свести. Он је био парадигма врлине, он је био модел моралне врлине. Сократове врлине нису биле грађанске врлине него персоналне, личне врлине. Хегел, кога наводи Кјеркегор, каже да је Сократ учинио да врлина уђе у перцепцију (Logos), али да ми кажемо да врлина егзистира са перцепцијом. Принцип субјективне слободе је да тражи свесност унутар појединца. Универзалност тако долази у видљиво. Кретање у Сократовом животу је било окренуто достизању доброг, његов живот је био непрестано достизање доброг и настојање да и другима омогући исто.

Насупрот Сократовској иронији, према Кјеркегору, у модерном добу је карактеристично постојање романтичке ироније. За нови начин ироније, да би



била у могућности да се појави, потребно је да буде резултат потврђивања у знатно вишој форми. То мора бити субјективност која је израсла до секундарне моћи-снаге, субјективног субјективитета, који коренспондира са рефлектујућом рефлексијом. Док прва форма ироније (Грчка) није била борбена, већ је умиривана од стране субјекта када оствари своје право, секундарна форма ироније је борбена и деструктивна, и с обзиром на то да је субјективитет самовољан, он може остварити своја права само тиме што ће бити поништен.

Ироничне говорне фигуре су оне у којима постоји иронични говорни обрт: озбиљно није озбољно. Најуобичајенија форма ироније је да се каже нешто озбиљно што није мишљено за озбиљно. Други облик ироније је рећи нешто као шалу, шаљиво, што се стварно сматра озбиљним, што је много ређе. Иронична фигура говора има и другу особину која карактерише све облике ироније, а то је извесна супериорност, која проистиче из тога што она не жели да буде разумљена непосредно. Има тако мало, каже Кјеркегор, социјалног јединства у котерији – затвореном друштву – клики ироничара као што има реалног поштења, честитости, искрености, часности, отворености у банди лопова.

Једна је од карактеристика ироније да избија у антитетичким ситуацијама. Иронија је субјективна слобода која у свако време има своју моћ-снагу у могућности неког почетка и није хендикепирана-ометена у ранијим ситуацијама. Има нечег заводничког у вези свих почетака, зато што је субјекат још увек слободан, и уживање је оно за чим ироничар чезне-жуди. Дипломатски поглед на свет је ироничан на много начина, и Таљеранова (Talleyrand) чувена изрека, коју наводи Кјеркегор, да људи нису установили говор у циљу да открију своје мисли, већ ради тога да их сакрију, садржи дубоку иронију о свету из угла политичке разборитости-мудрости, која одговара у потпуности једном другом генијалном дипломатском принципу, који гласи да: свет жели да буде преварен-заведен-разочаран, па нека онда буде преварен-заведен-разочаран.

Када се разматра питање односа суштине и појаве, унутрашњег и спољашњег, може изгледати да су иронија и сумња једно те исто. Али сумња је контемплативно-појмовна квалификација, а иронија је субјективно биће за себе; друго: иронија је суштински практична, и она је теоретска само да би поново

постала практичном. О разлици између сумње и ироније Кјеркегор каже<sup>197</sup>: „У сумњи субјекат непрестано жели да уђе у објекат и његова је несрећа то да му објекат непрестано измиче. У иронији субјекат непрестано жели да изађе напоље изван објекта и он то постиже чинећи у сваком моменту да објект не поседује реалност. У сумњи субјект је очевидац (сведок) борбе за признавање, у којој свака појава бива разорена-пропада, зато што суштина непрестано лежи у њиховој позадини. У иронији субјект се непрестано повлачи, забављајући се-ћаскајући-брбљајући-разговарајући о свакој појави изван њене стварности-реалности да себе спасе, то јест, у циљу да задржи себе у позицији негативне незаинтересованости од било чега.“ Иронија може изгледати као врста религиозне посвећености. Међутим у религиозном посвећењу, ако за субјект односи са светом губе вредност, појављују се зато односи према Богу, чиме се истовремено афирмише његова апсолутна реалност-стварност. У иронији, будући да се све показује као испразно, субјекат постаје слободан. За иронију све постаје ништа, али, каже Кјеркегор, ништавило може бити узето-схваћено на више начина, то јест као спекулативно ништавило, мистично ништавило или иронично ништавило.

За Кјеркегора је важно да се разјасни светска историјска важност ироније, и посебно, место које у томе има Сократова иронија. Целокупна егзистенција постаје страна ироничном субјекту и иронични субјект се отуђује од егзистенције. Историјски смисао и значај ироније појављује се у одређеним временима и у одређеном ситуацијама. Светски процес, према Кјеркегору, није револуција већ еволуција. У сваком преокрету у историји запажају се два кретања: Са једне стране ново се мора искивати у напред; са друге стране старо мора бити замењено. Пророчке индивидуе не поседују будућност, оне само имају предосећај за њу. Иронија је бесконачно апсолутни негативитет. Она је негативна, зато што само негира; она је бесконачна, јер не негира овај или онај феномен; она је апсолутна, зато што је то на основу чега она негира, нешто највише што ипак није (ништа). Иронија ништа не установљава, зато што оно што је установљено лежи иза ње. Она је, каже Кјеркегор, божанско лудило које хара и бесни као Тамерлан и не оставља камен на камену. Ту, дакле имамо

---

<sup>197</sup> Исто (: 257)

иронију. У извесној мери, сваки светско-историјски преокрет мора имати такву формацију такође.

Иронија је квалификација субјективности. У иронији, субјект је негативно слободан, будући да актуелност за коју се предпоставља да субјекту даје садржај није присутан. Та изразита слобода, тај прекид, то одгађање, даје иронији известан ентузијазам за деструкцију. Али будући да ироничар нема ново у својој моћи, он разара дату стварност-актуалност помоћу саме те стварности-актуелности, разарањем стварности саме по себи у служби светске ироније – ироније света, универзалне светске ироније, како то каже Хегел. То је, према Кјеркегору, веома продубљено схватање – интерпретација ироније света. Иронија је прва и најапстрактнија квалификација субјективитета. Та тачка историјског преокрета када се субјективност појавила по први пут, оличује се, парадигматично, у лику Сократа. Хегел увек дискутује о иронији, констатује Кјеркегор, на веома несимпатичан начин, у његовим очима иронија је анатема-проклетство. Када је у питању Сократова иронија, она код њега поприма субјективну форму дијалектике, она је начин ступања у везу са људима; иронија је ту специјалан-посебан начин ступања у везу особе са особом. Сократова иронија је комплетна по себи. За Сократову егзистенцију, Кјеркегор каже да је то једно иронично плутање. За иронију, ништа није установљено правило; она се игра збркано-без реда (ad libitum-без одређеног краја-докле хоћемо) са свачим. То у једном особеном смислу долази до изражаја у романтичкој иронији, рецимо код Шлегела (Schlegel) или Золгера (Zolger). Стварност је ту само појавност, постоје само сличности, само испразност, ништавило. Стриктно говорећи иронија стварно није способна да унапреди тезу, зато што је иронија карактеристика и квалификација бића за-себе субјекта. Према Кјеркегору, за иронију се може рећи да је она озбиљност о ништавилу. Што се тиче Сократовог незнања: његово незнање је ништавило са којим је он деструисао свако знање. То се најбоље види у његовом виђењу смрти. Сократовска позиција је да је цео супстанцијални живот Грчке културе изгубио вредност за њега. Ипак, каже Кјеркегор, Сократова смрт није у основи трагична, јер за трагичног хероја, смрт има важност.

У модерном добу Кјеркегор посматра иронију после Фихтеа (Fichte). Канту је, каже Кјеркегор, недостајала негативна бесконачност, Фихтеу позитивна бесконачност. Код Фихтеа субјективност постаје слободна,

бесконачна, негативна. Фихте је желео да конструише свет, али је он имао на уму систематичну конструкцију. Са друге стране Шлегел и Тик (Tieck) су желели да превладају свет. Овде се види да ова иронија није у служби духа света. Иронија ( при чему сада појмови „иронија“ и „ироничар“ значе исто што и „романтизам“ и „романтичар“ ) сада функционише тако да као да ништа није установљено, и као да је свршено са свим, и такође као да има апсолутну моћ да чини било шта. Ироничар зна да појава није суштина. Највећа заслуга ироније била је живети поетски. У поезији романтичарске школе је Taugenichts ( добар-за-ништа) увек најпоетскији карактер. У иронији душа је увек на животном путу-ходочашћу. За иронију све је могуће. Оно што ироничар мисли када каже да неко може живети поетично, то је што он постиже поетички компонујући самог себе. За њега постаје важно да суспендује оно што је конститутивно у стварности, што је уређује и подржава: то јест моралност и етику. Све установљено у датој стварности нема друго до поетску вредност за ироничара, јер он, поврх свега, живи поетски, изван и изнад морала и етике. Он живи крајње апстрактно, крајње метафизички и естетички да би могао досегнути конкретност морала или етике. За њега, живот је драма, и што га апсорбује је ингениозна компликованост – сложеност те драме. Он лично је посматрач, чак и онда када је лично у некој акцији. Како ироничар поетски компонује себе и своју околину са највећим могућим поетским овлашћењем и разуданошћу, како он живи на тај тотално хипотетички и „као да“ начин, његов живот губи у потпуности свој континуитет. Он потпуно подлеже расположењима. Његов живот није ништа друго него расположења. У дубоком и здравом животу, међутим, расположења су само интензификација живота. Будући да нема континуитета, код ироничара најпротивречнија расположења замењују једно друго. Он поетизује све, поетизује своја расположења, такође. Са циљем да буде изворно слободан, он мора имати контролу над својим расположењима: због тога једно расположење мора у тренутку, спремно бити замењено другим. Расположење по себи нема реалности за ироничара. Иронични школско-научни покушаји такође завршавају у расположењима, само у расположењима.

Досада је једини континуитет који поседује ироничар. То објашњава распрострањеност сплин клубова, чији чланови, често, постају ироничари романтичарске епохе. Основно расположење за ироничаре, често је била, смртна

досада, у којој ироничар, у изразитој дуалности своје егзистенције, губи саму егзистенцију.

Будући да је у суштини поезија, романтика је сасвим неспособна да измири негативности на нивоу неке више стварности-актуелности, јер иронични дух непрестано изнова започиње са настајањем. Настајање је нужни аспект актуализације духа. Права-истинска стварност-актуалност постаје оно што јесте; Са друге стране актуалност ироничног романтизма је само у настајању. Иронија и ентузијазам су овде дати као нужни конститутивни елементи поетске, уметничке продукције, а не реалног захвата у стварност света.

Кјеркегор испитује истину као контролисан елемент, и истину ироније. Он каже да свако ко уопште не разуме иронију, ко нема уво (слух) за њено шапутање, губи самим тим оно што би се могло назвати апсолутним почетком личног живота; он губи, њему недостаје, оно што је у сваком тренутку неопходно за лични живот; њему недостаје купка за регенерацију и подмлађивање, иронично крштење прочишћавања, чиме се ослобађа-спасава душа човека од тога да има ограничен живот, живот у коначности, иако он, при томе може заиста да живи енергично и робусно. Он не зна за освежавање и оснаживање, које долази бивањем у атмосфери ироније, али не са намером да ту и остане, него са намером да му она допринесе остварењу здравља, среће и ведрине-живахности. Истинска дијалектика живота не може се остварити – постићи без уплитања ироније. Она човеку даје храброст и брани и штити човека од очајања. Иако човек мора бити обазрив у свом односу према иронији, као и у односу према нечему веома заводљивом, исто тако особи се она препоручује као водич. Посебно у наше доба, каже Кјеркегор за 40-те године 19-ог века, иронија се мора препоручивати, чак захтевати, то јест, у доба изванредне научне учености и научних остварења и сумњивих знања у погледу човека и Бога. У том контексту значајно је и важно место ироније у животу. Иронија која је негативитет је пут; она није истина, али је пут. „Ако наша генерација“, каже Кјеркегор,<sup>198</sup> „има неки задатак уопште, он мора бити да проведе постигнућа школске учености у лични живот, који одговара личности.“ У свачијем животу иронија има функцију екстремно нужну да омогућава да лични живот задобије здравље и истину. Иронија као контролисан елемент

---

<sup>198</sup> Исто ( : 328 )

манifestује се у својој истини, управо тако што учи како да се оствари стварно, стављајући одговарајући нагласак на стварност.

Практична страна ироније је, да она кроз романтичку жудњу – чежњу, индиректно, готово парадоксално, учи да актуалност – стварност задобија своју вредност кроз акцију.

Хумор, са друге стране, наглашава Кјеркегор, има много дубљи скептицизам него иронија, зато што је ту фокус на грешности, а не на коначности. Скептицизам хумора је повезан са скептицизмом ироније као што је незнање повезано са старом тезом: *credo quia absurdum* (верујем јер је апсурдно), али је исто тако много дубље позитиван; будући да се не креће у људским већ у теантрополошким (бого људским) категоријама. Он налази одмор не стварајући човека човеком, већ чинећи човека Бого-човеком.

Овим увиђењем теме хумора, на крају дела посвећеног иронији, и разграничавајући значај ироније од оног код хумора, Кјеркегор указује на још већу озбиљност хумора од ироније, јер он посредује између позиција етичке и религиозне сфере егзистенције. Том наведеном темом хумора код Кјеркегора, бавићемо се у наставку овога рада.

## 5.8. Хумор и социјално биће човека

Место хумора у Кјеркегоровом делу је веома значајно. Хумор за Кјеркегора има подједнако важну улогу као и иронија, а може се рећи чак и важнију, па чак и много важнију. Иронија је ближа искуству свакодневног живота, јер она свој *modus vivendi* има у међупростору између естетичког и етичког модуса бивствовања. Тај транзициони положај егзистирања једноставнији је за разумевање и доживљајно психолошки и социјално – психолошки и концептуално филозофски, од феномена хумора. Хумор своје место, и значење налази у другој транзиционој зони, оној између етичког и религиозног начина и стадијума егзистенције. Биће, суштину и појавне облике искуства етичког и религиозног живота Кјеркегор је подробно описао, анализирао и протумачио у различитим својим делима. Али тој, у суштини веома значајној теми о условима могућности прелаза са етичког стадијума на религиозни стадијум није посветио ниједно дело које у свом наслову садржи једну од кључних речи за тај процес трансформације у начинима егзистирања, а

то је хумор ( као што је то био случај са одговарајућим појмом ироније који објашњава феноменологију, структуру и дијалектику прелазне области између естетичке и етичке сфере егзистенције ). Како је етички начин живљења незаобилазно повезан са слободом, а религиозни тип егзистирања, је, исто тако, незаобилазно повезан са питањем вере, за тај прелаз или скок из једног у други начин постојања, уз истовремено разумевање и свесност о тој диспаратности двеју позиција, који се треба промислити као област искуства која није ни мало сама по себи одмах саморазумљива, потребан је посебан напор да се област тих несвакодневних искустава учини живо присутним за једну доживљајну, а исто тако и рефлексивну и разумевајућу свест. Та тематика је и за Кјеркегора остала као последња коју је он обрадио у вези са свим стадијумима на животном путу као и транзитивних међуположаја. Она је своје место нашла у некој врсти Кјеркегоровог стваралачког тестаментa, који је он објавио под насловом *Завршни ненаучни постскриптум уз Филозофске мрвице*, дела које је он написао када је био одлучио да се после тога више не бави списатељском активношћу. То дело је, као и дело *Филозофске мрвице* Кјеркегор написао под псеудонимом Јоханес Климакус, за којег се у самом тексту *Постскриптума* каже да је писано у хумористичко, духу. Како је *Постскриптум* Кјеркегор писао у циљу разјашњавања и свеобухватног проширивања и допуњавања тема из *Филозофских мрвица*, за приступ Кјеркегоровом схватању хумора најбоље је прићи узимајући у обзир и један и други његов спис.

Хумор у Филозофским мрвицама није обрађиван у неком ужем смислу просте психолошке емоције, већ се у једном веома широком смислу хумористичког оцртавају услови могућности заузимања, у много чему тог несвакидашњег, у једну руку парадоксалног става и држања, којем је својствено екстремно напрезање читаве егзистенције, које је неопходо за транзицију из етичког у религиозни начин постојања.

Основно питање овде је педагошко питање, у најширем смислу речи – педагогика, а то је питање: Који су предуслови, то јест, услови могућности, које треба остварити да би особа могла да узапредује из високог положаја етике у још виши, односно, највиши положај религиозне егзистенције. Зато је Кјеркегорова прво питање: Колико се истина може поучавати и учити?

Као и када је разматрао питања у вези са иронијом, и овде Кјеркегор уводи Сократа као референтну личност у подручје педагогије, с којим после

полемише уводећи своје схватање о темама које претреса. Овде је присуство Сократа знатно важније него у претходној ситуацији, то јест, у случају ироније. То је тако, јер док у случају ироније Сократ за Кјеркегора представља један готово недостижни узор, код питања хумора, он стално мора да компарира Сократовско – античко и своје, хришћанско схватање науковања на путу ка религиозном животу. Кјеркегорово питање о могућности учења и подучавања истини, има пандан у одговарајућем Сократовом питању. То је било сократовско питање, колико се врлина може научити. Уколико истина треба да се учи, она се истражује. Сократ решава тешкоћу тако што је за њега сећање доказ за бесмртност душе ( свакако посматрајући уназад ), или доказ за преегзистенцију душе. Сократ је схватио да је највиши однос који човек може заузети спрам другог човека, да одигра улогу бабице, и помогне у уздизању човекове душе до оног божанског. „ Сократ је био бабица“, каже сликовито Кјеркегор<sup>199</sup>, „ којој је, испитавши је, сам бог доделио диплому; дело које је остварио било је наређено од бога.“ Своју констатацију Кјеркегор поткрепљује Сократовим речима из Платоновог *Теетета*.<sup>200</sup> „ На порађање ме присиљава бог, али ми је ускратио рађање.“ Овде Кјеркегор указује на то да Сократ, у односу на античка божанства има исти дигнитет као апостоли у односу на хришћанског бога. Сократ је схватио да је између човека и човека „ порађање“ ( *maieusthai* ) оно што је највише, а да је рађање својствено само богу. Дубоко значење Сократовске ситуације је његова савршена племенита хуманост, ситуације Сократа, који се са свима могао осећати сродно, и са свима је расправљао, пре свега, о етичким питањима; Да је тај његов став био једна егзистенцијална настројеност, показује и то да ма с ким да је расправљао он је одмах апсолутно филозофирао. Са Сокративске тачке гледишта сваки је човек себи средиште и цео свет се усредсређује само у односу на њега, јер је његово самосазнање – сазнање бога. По његовом мишљењу сваки човек требало би тако да себе схвата, и на основу тог схватања морао би схватити и свој однос према другим људима, што Кјеркегор карактерише као став смерности, поноситости, племенитости, храбрости и разборитости, што су све одлике карактера које се, како и сам наглашава, ретко срећу у нашем времену. Коначна мисао у целом

---

<sup>199</sup> Кјеркегор, С. (1990-а: 12); *Филозофске мрвице*; Графос; Београд

<sup>200</sup> Исто



питању, код Сократа, јесте та да испитивани ипак лично мора имати истину, и добити је преко себе самог. Само питање времена у Сократовом науковању није битно, јер оног тренутка кад човек сам открије истину, он схвата да је то истина које се он само сетио и да је ова истина одувек већ пребивала у преегзистентној вечности у којој као неважни нестају сви временски тренутци пролазне, емпиријске егзистенције.

Томе схватању учења истине о божанским стварима Кјеркегор супротставља схватање, у основи хришћанско, да у процесу религиозног науковања временски тренутак мора бити од пресудне важности. Како у процесу учења постоји онај који подучава – учитељ, као и онај који подуку прима - ученик, Кјеркегор расветљава положај и значење и учитеља и ученика, као што разматра и услове могућности реализације ефикасне комуникације, односно трансфера међу њима.

Учитељ Ако ученик треба да прими истину, мора му је донети учитељ, и не само то, већ му мора пружити и услове да је разуме. Свако подучавање заснива се на томе да је услов коначно присутан; ако овај недостаје, учитељ онда ништа не може учинити. За разлику од Сократовског – античког науковања, где се у процесу долажења до истине јавља тренутак јасног постизања знања, односно истине, где сам тренутак долажења до истине нема никаквог посебног егзистенцијалног значаја, Кјеркегор показује да када је учитељ сам хришћански бог, онда је за улажење у истину тренутак остваривања истините комуникације и предаје од стране бога битан услов за достизање те истине. Учитељ је, дакле, Бог који пружа и услове и истину. Живети у складу са божанским науком значи, у исто време, бити у складу са спасиоцем, ослободиоцем и миритељем. Услов религиозног учења – преображавања није чисто интелигибилни, као што је то случај у антици, већ је вољно – емоционални. Услов за улажење у божанску истину је одрицање од своје егоистичне слободе, чак и од световне – етички засноване слободе, и у исти мах желети то. То су предуслови за дуг пут у сферу религијског егзистирања, који је пут из религиозног незнања – греха, у религиозну истину. За тај, чисто емпиријским очима гледано, подвиг, потребно је искуство и разумевање различитих искушења на том путу. Он води путевима стрепње, очајања, наде, вере, љубави и среће. За достизање религиозности потребно је време испуњено тренутцима који су посебне природе и пресудни су по свом значају. То су

временски тренутци испуњени вечношћу – који су божанске природе и никада се не забрављају. Бог у ствари тако није само учитељ, већ је у ствари судија. Кјеркегор је опрезан, јер зна колико је тај пут у религиозност тежак, мукотрпан, несигуран, неизван, пун искушења, парадоксалности и апсурдности. Ипак, онај који крене тим путем не сме превише журити. Зато он каже<sup>201</sup> : „ Када се иде полако, свакако се каткада не долази до циља, но када се превише жури, каткада се промаши циљ.“

Ученик Учеником се постаје када се испуне услови, који се пре свега састоје у томе, да се особа одриче сваког облика воље који није везан за божанску духовну сферу стварности. Испуњавањем тог услова постаје се други човек, постаје се човек другог квалитета, нови човек. Остварење, тачније добитак тог услова, егзистенцијално се дешава у тренутку, и Кјеркегор га назива окретањем – обраћањем. Човек се тада опрашта од пре-религиозног начина живота, како каже Кјеркегор, са тугом у срцу, али не са носталгијом, већ због тога што се толико дуго било у том ранијем стању. Такву тугу Кјеркегор назива кајањем. Ову промену из живота у неистини, у с условом примњену истину има не само онтичке – психолошке консеквенце, већ и онтолошке – бивствене консеквенце, јер се са том променом јавља и нека промена као она од не – бивства ка бивству. А тај прелаз од не – бивства ка бивству је рађање, прецизније поновно рађање – за један нови, духовни свет. У тренутку човек постаје свестан да је рођен – поновно рођен – рођен у духу. Тренутак прелаза – поновног рођења је чудо.

Бог као учитељ и спаситељ За истинско сократовско разумевање учитељевања, учитељ се налази у неком узајамном односу, утолико што га живот и односи побуђују да постане учитељ, док обрнуто, другима пружа прилику да нешто науче. Његово понашање је, стога стално паћеничка побуда , као и сапатња. Тек је Сократ то схватио, и зато је за своје подучавање одбијао да прими части, почасне положаје и новац. Између човека и човека немогућ је виши однос: ученик пружа побуду учитељу да разуме самог себе, а учитељ пружа прилику ученику да разуме себе самог. Однос између човека и бога међутим није однос једнакости, јер ту постоји једна духовна различитост која онемогућава разумевање. Пресудно значење тренутка у религиозном доживљају

---

<sup>201</sup> Исто (: 18 )

– преображају – настајање новим човеком, је човеково откриће – односно откривање бога – то јест, откриће да бог воли свог ученика. То откриће јединства човека и бога у љубави није без тешкоћа и оно мора нужним начином проћи кроз фазе и искушења несретне љубави. Потребни су, каже Кјеркегор, велика храброст и уздање ученика да прими милост неизрециве љубави и недокучиве божанске љубави.

Јединство човека и бога може се остварити на два, у свом кретању опречна начина. Један је уздицање ученика до бога, као што је то случај у паганским религијама. Други начин је силазак божанства међу људе, при чему он у људском облику, својим животом у људском облику даје архетипску слику божанског живота у људском животу, који се води принципом присутности живог бога у људском облику, што има значење судбине или животног тока хришћанског бога као бого – човека на земљи. Сваки тренутак тога живота је присутност живог бога љубави као вечне духовне љубави на земљи у обојеној личности човековој. Бог се тако показује узевши облик слуге, да би могао све да пропати, све да поднесе, све да искуси, да буде изложен свим могућим стрепњама кривице и саблазнима, које се појављују да помуте мир љубави. Јединство са богом не долази након уздицања до бога различитим техникама које су у власти човека и његове воље, као што је то случај у различитим варијантама паганске вере, било оне простије какве су развијене у доба прецивизацијских култура, у доба дивљаштва – на пример у широко распрострањеним шаманистичким обредима, или у религијама варварских култура, великих земљорадничких царстава Истока, па чак и у филозофском смислу, на пример код Платона, или у неоплатонизму. Јединство са богом долази у хришћанству путем егзистенцијалне имитације бивствовања бога на земљи у облику Христа као бого – човека, за којег се у јеванђељу по Матеју – 12,20, каже: „ессе homo“ (ево човека). То сједињавање је плод услова – вере – и истине - љубави – коју је бог својом милошћу подарио човеку. То сједињавање није резултат судбине, као скривених токова природних појава и узрока, оно је резултат надприродних утицаја и дејства божанске милости, која своју духовну и вечну суштину излива у човеково биће, преображавајући га у богу сличног, у тренутцима у којима се догађа то чудо. Сам Христов живот је чудо, његова земаљска егзистенција је сачињена од тренутака као бесконачно кратких

временских јединица у којима је време прожето, испуњено вечношћу, вечном божанском суштином љубави.

Област религиозног је област парадокса. Та област је неприступачна за разум, који је заузет овоземаљским прагматичним интересима. Религиозна сфера није достижна ни за етичку димензију личности, јер сви морали и све етике имају посла са питањима људске воље, слободе и избора. За све њих је парадокс хришћанског услова одрицања од благодети разумски схваћене слободе саблазан. Али како каже Кјеркегор<sup>202</sup> : „ о парадоксу не треба лоше мислити, јер је парадокс извор страсти мислиоца, и мислилац без парадокса јесте као онај који воли без осећања : осредња личност.“ ( Ту мисао са којом је сагласан, Кјеркегор преузима , из Платоновог дела *Гозба* ): „ Али највиши продукт сваког мишљења јесте: покушај да се открије нешто што се не може мислити. Та страст мишљења у основи је присутна у читавом мишљењу, утолико што он мислећи учествује у нечему што га превазилази. Али навика отупљује нашу сензибилност и спречава нас да то запажамо.“ Тако, парадокс љубави који, уопште говорећи, измиче разуму, потпуно мења онога који воли, тако да самога себе више не препознаје, о чему говоре и они који се воле и песници, који су браниоци и тумачи љубави. Парадоксална страст разума састоји се у томе што он безуспешно покушава да превазиђе своју коначност и ограниченост; та граница до које разум долази је мука њене страсти, мада, уједно и њен подражај. Тешкоћа је разумским путем доказати да ишта постоји, а посебно нешто бесконачно као што је бог, па зато Кјеркегор каже да разум никада не долази до закључка о постојању – егзистенцији, већ полази од постојања. Такође, каже Кјеркегор, човек који доиста жели да сазна нешто о оном непознатом – о богу, прво треба да се разликује од њега. Квалитативну, потпуну разлику човека од бога, човек је сам скривио, згрешио, па је зато за грех сам крив. Човек то може спознати у искушењу одрицања од егоистичне, самољубиве овоземаљске љубави а такође и у пропасти разума, који парадокс жели, а и једно и друго се дешава само у тренутку страсти.

Саблазан од парадокса Проблем прелаза са етичког, у бити, земаљским, овоостраним постојањем, вреднованог живота, на онај религијски, који је оностран у односу на природан ток ствари, је у томе што је оно што је за

---

<sup>202</sup> Исто ( : 40 )

земаљски разум срећа, то је за религиозни став несрећа и обрнуто; срећа овоземаљског живота је за религиозну свест саблазан. Дакле, свака саблазан је у основи патња, бол рањене душе, која се бори за свој спас. Саблазан је увек патња, јер је то борба са јачим од себе. Кјеркегор утврђујући етимологију речи *саблазнити се*, и утврђује да она своје порекло води од грчке речи *скандалон* која значи шок; дакле, саблазнити се значи шокирати се. Човек који се саблажњава открива парадокс. Парадокс настаје захваљујући саблазни. Саблазан не схвата саму себе, већ је схвата парадокс. Парадокс се разјашњава појмом тренутка, јер парадокс у свом најскривенијем облику можемо назвати тренутком. Свака саблазан је у бити неразумевање тренутка, јер човека у целини саблажњује парадокс који је са своје стране опет тренутак. Дијалектика тренутка је са Сократовске тачке гледишта схваћена тако да је тренутак одлуке безумље. Хришћанска дијалектика тренутка захвата га у његовој истини уводећи појам парадокса. Разум каже да је парадокс апсурд, а таквим га сматра јер му је несхватљив, па га назива и безумљем – пошто је недохатљив за ум (разум), у античком смилу речи, док је парадокс логички гледано врхунац невероватности, он је једно чудо. Зато се саблазан, који је саблазан за разум, држи подаље од парадокса пошто му је несхватљив.

Савременост ученика Ако би сви односи били налик на односе једног човека са другим човеком, онда би сви односи били сократовски, значи ако сам бог не би дошао – као што је то у хришћанству – не би смо добили тренутак, а изгубили би парадокс. Поставља се питање како се ученик може учити религиозности. Ако је нека религија настала у прошлости како је може преузети у доживљајном и идејном изворном смислу ученик наш савременик, на аутентичан и истинит начин. Када имамо у виду паганске религије питање увођења у њихове тајне и мистерије принципијелно се решава сократовским путем, уз вођење ученика од стране шамана, гуруа, свећеника.<sup>203</sup> Само доживљајно време ученика у процесу учења о оностраном – трансцендентном, мења свој квалитет, утапа се у вечно трајање, или губи на важности и тежи томе да се угаси, али у принципу може се уз мудрог учитеља и даровитог ученика

---

<sup>203</sup> Ритуали прелаза, као граничне ситуације, прелаза из једне у другу форму егзистенције веома је важна тема. О тим прелазима вид. значајну књигу: Генеп, А. ван (2005): *Обреди прелаза: Систематско изучавање ритуала*; Српска књижевна задруга; Београд

обавити иницијација у свако време, у свакој епохи, без битних тешкоћа. Код хришћанства није такав случај. Битна разлика је у кључном значају категорија парадокса и тренутка. Само у овом случају може бити ученика из прве и ученика из друге руке. Ученици из прве руке су они којима је историјско као ток емпиријски опажљивог времена безначајно. Он почиње од парадокса, а парадокс је присутан само ако постоји тренутак као полазна тачка за вечност. Само у оној сретној страсти, страсти коју Кјеркегор назива вером, и чији је предмет парадокс који једино спаја супротности, претвара се оно историјско у вечно, а вечно у историјско. Ученик се вернички односи према свом учитељу, тек пошто се непрестано бави историјском егзистенцијом тог учитеља. Вера није облик сазнања, јер се свако сазнање односи или на неко сазнање вечности за које је индиферентно оно што је временско и историјско, или је само чисто историјско сазнање. Вера није ни чин воље, јер сва људска воља је могућа само у границама услова. Како се онда постаје верник или ученик, када се бог не може непосредно упознати, ни замислити? Тако што ће он бити сведок истине бого – човекове овоземаљске егзистенције. Бог је ученику дао услов да га види отворивши му очи вере. „ Вера је“, каже Кјеркегор<sup>204</sup>, „ чудо и све што важи за парадокс важи и за веру: да нико другоме не може да поклони веру.“ Чудо је да је вечни услов дат у времену. Кјеркегор каже да савремени ученик поседује предност у односу на неког ученика који је био историјски савременик Христов пре око два миленијума, из разлога што је савремени ученик мање у искушењу да се везује само за разумске истине, рецимо утврђивање постојања искључиво као чулно перципиране егзистенције, што није никакав пут вере и који може завести ученика и омести га у задобијању вечног услова вере којим се Христ схвата као присуство вечности у времену и тренутку и у парадоксу. Дакле, потомак који добије услов од самог бога јесте савременик, стварни савременик; привилегија коју, каже Кјеркегор, ужива само верник, али је такође ужива сваки верник. Свака непосредна стварност само је повод да се постане савременик и сведок божије егзистенције.

Вера и сумња Вера је супротност сумње. Вера и сумња нису две врсте сазнања, одредиве у међусобној повезаности, јер ни једна ни друга нису чинови сазнања, већ међу собом супротстављене страсти. Вера је чуло за постајање, а

---

<sup>204</sup> Кјеркегор, С. (1990-а: 69); *Филозофске мрвице*; Графос; Београд

сумња је протест против сваког закључка; она жели превазићи непосредно чулно опажање и непосредно сазнање, каже Кјеркегор. Вера и постајање одговарају једно другом.

Бивство бога за Сократа никако није било историјско. Вера нема никакве везе са суштином, већ је има са бивством. Страст веровања, то јесте страст која је интензивна као и вера. Вера може постати друга човекова природа.

Питање о ученику из друге руке Свака историјска чињеница само је релативна чињеница.. Ако је та чињеница вечна чињеница, свака епоха је њој подједнако близу. Апсолутна чињеница је уједно и историјска чињеница, и као таква је предмет вере. Нема разлике између непосредног савременика и потомка. Од самог бога добија услов сваки онај који захваљујући услову постаје ученик.

Сваки појединац мора поступити у длаку на исти начин, мора одлучивати сам. Ако гледамо суштински нема ученика из друге руке. Не може бити питања о ученику из друге руке. За сваку генерацију постављени задатак остаје исти, а вера је увек борбена. Но док је могућа борба, могућ је и пораз и зато, што се тиче вере, не треба прерано тријумфовати, то јест у времену.

О преображају – трансформацији из етичког у религиозни стадијум егзистенције, Кјеркегор лапидарно каже<sup>205</sup>: „Пројекат несумњиво иде даље од сократизма... Овде су прихваћени нови орган: вера и нова претпоставка: свет о греху, нова одлука: тренутак и нов учитељ: бог у времену.“

Хумор у Закључном ненаучном постскриптуму за Филозофске мрвице  
*У Закључном ненаучном постскриптуму за Филозофске мрвице* Кјеркегор разрађује и вишеструко превазилази по дубини захвата и свеобухватности приступа обради теме из *Филозофских мрвица*. Основна тема оба ова дела је у суштини иста: дефинисање и разрађивање питања услова могућности задобијања религиозног животног става, религиозног погледа на свет. *Постскриптум* у извесном смислу сматрамо стожером у Кјеркегоровом опусу, будући да се у њему осветљава оно тајанствено подручје човекове духовне трансформације из мунданог – световног у сакрални – религиозни, свети начин егзистирања. Сам Кјеркегор је ово дело сматрао, у време његовог стварања,

---

<sup>205</sup> Исто (: 118)

круном свога рада, и својим најзначајнијим „теоријским“ делом. По својој тематици *Постскрипtum* је један синтетички склоп тема из транзитне фазе коју Кјеркегор назива хумористичном, у најширем смислу речи. У делу се, такође, говори и о хумору у његовом ужем и више психолошком и социолошком смислу речи.

Кјеркегор супротставља објективно и субјективно разумевање истине.

Објективно разумевање истине Да ли историјска тачка поласка, пита Кјеркегор, може бити узета за вечну свесност; како може таква тачка поласка бити нешто више од историјског интереса; да ли може вечна срећа да буде изграђена на историјском знању? Да би дао одговор на ова питања он мора прићи проблему испитивањем објективне и субјективне истине хришћанства. Објективно разумевање истине за Кјеркегора, може значити: 1. историјску истину, 2. филозофску истину.

Историјска тачка гледишта Кјеркегор одбацује могућност свођења истине Хришћанства са чисто историјске тачке гледишта које Хришћанство третира као чисто временску друштвену и културну чињеницу. Он каже<sup>206</sup>: „Хришћанство је дух, дух је унутрашњост, унутрашњост је субјективност; субјективност је суштински страст и то страст на њеном максимуму бесконачности, лично заинтересована страст за личну вечну срећу.“

Спекулативна тачка гледишта Спекулативна тачка гледишта, према Кјеркегору, има добар квалитет да нема претпоставки. Међутим, спекулативни мислилац мисли о Хришћанству као о историјској појави. Нико не пориче, каже Кјеркегор, да је спекулативна тачка гледишта објективна. Он, међутим, одбацује могућност свођења истине хришћанства са чисто спекулативне тачке гледишта, која хришћанство третира као чисту безвремену, вечну, интелигибилну идеју. Филозофско – спекулативна тачка гледишта је такође објективна, као што је то и историјска, мада на потпуно обрнут начин. Док једна у њој налази само оно временито, друга у њој открива само оно суштинско, идеално и вечно. Оба приступа – становишта су објективна, па самим тим, значи, и погрешна. Кјеркегор каже да ако је спекулативни мислилац такође и верник он већ мора увидети да спекулативно мишљење никада за њега нема исто значење и смисао

---

<sup>206</sup> Seren Kierkegaard ( 1992-a : 33 ); *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*; I; Princeton University Press, Princeton



као вера. Ако, са друге стране, спекулативни мислилац није верник, он се уопште не пита о својој вечној срећи.

Кјеркегор затим обрађује главно питање, а то је излагање субјективне индивидуалне релације према суштини хришћанства, или расправљање о томе како се постаје – настаје хришћнином. Религиозни мислилац је, према Кјеркегору, субјективни мислилац.

Субјективно разумевање истине Субјективно егзистирајући мислилац је свестан дијалектичке комуникације. Док је објективно мишљење индиферентно у вези мишљеног предмета и његове егзистенције, субјективни мислилац као егзистирајући је суштински заинтересован за своје сопствено мишљење, а и егзистира у њему. Отуда његово мишљење поседује другачију врсту рефлексије, и то посебно ону која се тиче унутрашњости. Док објективни мислилац улаже – инвестира све у резултат свог мишљења, субјективни мислилац улаже – инвестира све у процес настајања и занемарује резултат, првенствено због тога јер је он као егзистенција у непрестаном процесу настајања. Рефлексија из унутрашњости - рефлексија субјективног мислиоца је двострука. У мишљењу он мисли опште, али, као егзистирајући у том мишљењу којег задобија у својој унутрашњости, он постаје све више и више субјективно изолован. Разлика између субјективног и објективног мислиоца мора се такође манифестовати у форми комуникације. Двострука рефлексија је већ имплицитно укључена у саму идеју комуникације. Таква врста комуникације, каже Кјеркегор, увек укључује индиректни тип комуникације. Парадигматични примери тог индиректног типа комуникације је онај који се појављује у еротској љубави или у односу човека и Бога. Уобичајена - директна комуникација између једног људског бића и другог људског бића је у потпуности непосредна, зато што људи обично егзистирају у непосредности. Субјективни религиозни мислилац који је схватио двострукост егзистенције, да би био такав мислилац, одмах запажа да је директна комуникација варка – превара према Богу, према себи, према другим људским бићима, превара која га гони у контрадикцију са целокупним мишљењем. Објективни мислилац је потпуно индиферентан (незаинтересован) за субјективност, и отуда за унутрашњост и присвајање-опредељивање; његова комуникација је стога директна. Објективно мишљење је, као што је то код већине људи, тако жарко-ватрено-свесрдно-које иде из душе-из срца-љубазно-сусретљиво-услужно и разговорљиво-дружељубиво-

поверљиво. Међутим, форма комуникације је, за Кјеркегора, нешто друго од изражавања саопштења - обавештења-информисања. За њега више уметности, значи исто што и више унутрашњости. „Обична комуникација, објективно мишљење,“ каже Кјеркегор,<sup>207</sup> „нема тајни, само двострука рефлексija и следствено томе, субјективно мишљење има тајни, то јест, сав њен суштински садржај је суштински тајна, зато што она не може да се саопшти-пренесе директно. То је значење-смисао-важност-значај-изражајност тајности.“ Ту лежи могућност разликовања суштинске тајне и оне случајне-акциденталне-успутне. У свом егзистенцијалном односу према истини егзистирајући субјективни мислилац је како негативан тако и позитиван, он има нешто како од комичног као што има суштински и од страствених одушевљења-заноса-топлине-јаких и узвишених осећања, и непрестано је у процесу настајања, то јест, настајања-тежње-труда-борбе, каже Кјеркегор.

Он пореди негативне и позитивне мислиоце. Негативни мислиоци, за њега, увек имају предност, јер имају нешто позитивно, наиме то, да су свесни (те негативности); позитивни мислиоци немају ништа-било шта, зато што су преварени-заварани-засењни-заведени. Исправније би било рећи, зато што је та негативност присутна у егзистенцији-постојању и присутна свуда, зато што бивајући тако, егзистенција, је непрестано у процесу настајања, и једино ослобођење-избављење-спас од тога је да постане непрестано свесна тога. Онај који егзистира непрестано је и у процесу настајања. То је слично као имати стил. „ Онај који егзистира,“ каже Кјеркегор,<sup>208</sup> „ непрестано је у процесу настајања; актуелно – стварни егзистирајући субјективни мислилац, мисли, непрестано то репродукује у својој егзистенцији, и улаже све своје мишљење у настајање. То је слично као имати стил. Само онај има стварно стил који никада није готов са нечим осим што „ покрене – узбурка воду језика“, увек кад год да започиње, тако да за њега најобичнији израз дође у постојање са новорођеном оригиналношћу.“ За разлику од никада довршене егзистенције, објективни спекулативни системи и закљученост – завршеност су у ствари једно те исто, тако да ако систем није завршен, ту и нема никаквог система. Непрестани

---

<sup>207</sup> Исто ( : 79 )

<sup>208</sup> Исто ( : 86 ) Мерло-Понтијево схватања стила и егзистенције потпуно је у духу ових Кјеркегорових размишљања.

процес настајања је неизвесност људског живота у којем је све неизвесно и несигурно. Да је субјективни мислилац како позитиван тако и негативан може се такође изразити када се каже да он има колико комичног толико и страственог-(патхос). Егзистирајући субјективни мислилац је непрекидни борац, он се бори бесконачно, непрестано је у процесу настајања. Егзистенција се, егзистирајући, бори, и као што је испуњена заносом-пуна је заноса, тако са друге стране може изгледати као да је комичан лик; Логички систем мора бити дат; али систем егзистенције не може бити дат. У логичком систему, ништа не може бити инкорпорирано што има везе са егзистенцијом, што није индиферентно према егзистенцији. Систем егзистенције не може бити дат. Егзистенција по себи је систем за Бога. Егзистенција мора бити поништена у вечном пре него што се систем доврши.<sup>209</sup> Систематска идеја је субјект-објект, она је јединство мишљења и бића; егзистенција, са друге стране је управо раздвајање. Кјеркегор егзистирање метафорично приказује као различите врсте кретања, па тако наводи ходање, скакање, па и пливање, или једрење, зато што се у свим наведеним облицима кретања, егзистирајући држи коначне Земље, иако духовно живи и тежи бесконачном, али зато каже да егзистенцији не одговара метафора летења, будући да се ту губи однос са коначним елементом Земље.

За Кјеркегора је субјективно одлучно питање како субјективност мора бити конституисана да би се исход-резултат могао манифестовати у њему.

Настајање субјективности Уопште се мисли, сматра Кјеркегор, да бити субјективан није уметност. Он показује да је то мишљење погрешно. Еротска љубав је, на пример квалификација субјективности. Вера је, за њега, највиша страст субјективности. Постоје и карактеристике личности које су показатељи субјективности. Озбиљност је на пример одлика личне унутрашњости живота. Постати субјективност је веома хвале-вредан задатак довољно вредан-ваљан за људски живот. Постати субјективност требало би да буде највиши задатак додељен-приписан сваком људском бићу. Тај задатак у вези је и са питањима као што су следећа: Шта значи умрети? или: Шта значи бити бесмртан? Тешкоћа је у томе што се на објективан начин на њих уопште не може

---

<sup>209</sup> Кјеркегор овде, као и на многим другим местима, посебно када се критички осврће на спекулативно мишљење, алудира на Хегела.

одговорити. Такође, са становишта друштва на та питања се уопште не може одговорити, зато што друштвено то није исказиво, будући да субјект који жели – настоји – да буде субјективан мора захватити – зграбити – питање и одмах питати: „Да ли Ја постојим бесмртан или Ја јесам бесмртан? Слично је и са питањем: Да ли ја постајем бесмртан или је појам бесмртан? Бесмртност се такође не може приказати-доказати-демонстрирати систематски. Бесмртност је најдубљи субјективно индивидуални страсни интерес; а доказ за то лежи управо у интересу.

Истина и субјективност Кјеркегор повезује субјективну истину и унутрашњост; за њега истина је субјективност. „За објективно размишљање“, каже Кјеркегор, „ истина постаје објекат, нешто објективно, и мисао се мора усмерити од субјекта. За субјективно размишљање истина постаје питање усвајања, унутрашњости, субјективности, и мисао мора продирати дубље и дубље у субјект и његову субјективност.“<sup>210</sup>

Поставља се питање може ли начело медијације помоћи егзистирајућем појединцу; како ће вечну истину разумети у временском одредницама онај који сам егзистира у времену. Који је од два пута пут истине за егзистирајући дух? Један је пут објективног размишљања. Он води према објективној истини. Равнодушност је њена објективна вредност; Са друге стране свако је занимање, као и сва одлучност, утемељена је на субјективности, и као што каже Хамлет, кога наводи Кјеркегор<sup>211</sup>, егзистенција и неегзистенција имају само субјективну важност. Објективна истина је са субјективног стајалишта или хипотеза или апроксимација, јер свака вечна одлучност је утемељена на субјективности. Међутим, објективни начин мисли за себе да има сигурност коју субјективни начин нема. Он мисли да ће избећи опасност која прети субјективном путу, а та је опасност у својој крајности - лудило. У пуком субјективном одређењу истине, истина се од лудила разликује по томе што лудило никада нема специфичну унутрашњост бесконачнога. Са друге стране непостојање унутрашњости такође је лудило. Објективна истина као таква није нипошто прикладна да се одреди како је онај који је изговори ментално здрав. Оно што доба захтева чини се да

---

<sup>210</sup> Seren Kierkegaard ( 1992-a : 192 ); *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments; I*; Princeton University Press

<sup>211</sup> Према: Seren Kierkegaard ( 1992-a : 193 ); *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments; I*; Princeton University Press

има велики утицај, сматра Кјеркегор, на питање што је лудило. Модерно доба је, каже он, модернизовало питање Понција Пилата: „Шта је истина?“ И сада у доба науке, и свеопште научне страсти сумње може поставити питање: „Шта је лудило?“ Дон Кихот (Don Quijote) је прототип субјективног лудила, у којему страст унутрашњости прихвата неку коначну фиксну идеју. Али непостојање унутрашњости даје нам с друге стране брбљиво лудило које је једнако комично. „У типу лудила које се манифестује као поремећена унутрашњост“, каже Кјеркегор<sup>212</sup>, „ трагично је и комично да је оно што је од толике безграничне важности за несретног појединца нека фиксација која заправо никога не занима. У типу лудила које се састоји у непостојању унутрашњости, комично је што се, премда је оно што сретни појединац зна стварно истина, истина која се тиче свих људи, ни најмање не тиче врло цењеног брбљивца Тај је тип лудила нељудскији од оног првог“, јер такав човек је у суштини један „вештачки производ“, а његов „се поремећај састоји у томе да он уопше нема осећања.“ Субјективно размишљање управља своју пажњу према унутра на субјект и жели у том интензивирању унутрашњости схватити истину. Ни на тренутак се не заборавља да је субјект егзистирајући појединац и да је егзистенција процес постајања, докле год он живи у времену, а не да је он идентитет мисли и битка, што је за Кјеркегора само једна варка апстракције. Само на тренутак може неки појединац егзистенцијално остварити јединство бесконачнога и коначнога које трансцендира егзистенцију. То се јединство остварује у тренутку страсти. Модерна је филозофија покушала све и сва у настојању да помогне појединцу да трансцендира самога себе објективно, што је немогућ потхват; егзистенција врши свој ограничавајући утицај. Према Кјеркегору, следи да је самоубиство једино подношљиво практично тумачење тежње модерне филозофије. При томе модерна филозофија презире страст; па ипак страст је врхунац егзистенције, за егзистирајућег појединца, а за Кјеркегора сви смо ми егзистирајући појединци. У страсти, према њему, егзистирајући субјект постаје бесконачан у вечности имагинарног представљања, а истовремено је највише он сам. Фантастично „ја сам ја“ није идентитет бесконачнога и коначнога, будући да ни једно ни друго није збиљско; то је фантастични *rendez-vous*, каже Кјеркегор, у облацима,

---

<sup>212</sup> Seren Kierkegaard ( 1992-a : 196 ); *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*; I; Princeton University Press

бесплодни загрљај. Све је битно у вези с егзистенцијом, или : оно знање које има битну везу с егзистенцијом јест битно знање. Само етичко-верско знање има битну везу с егзистенцијом познаваатеља.

Медијација је, према Кјеркегору, утвара као и став „ја сам ја“ . Спекулативни филозоф се чврсто држи принципа медијације али важно је, за Кјеркегора, не бавити се медијацијом већ чврсто се држати онога што значи бити људским бићем. Субјективно размишљање у унутрашњости креће путем према унутра. Унутрашњост у егзистирајућем субјекту кулминира страшћу; одговарајући страсти, у субјекту истина постаје парадоксом. У заборава да је човек егзистирајући субјект страст пропада, а истина више није парадокс. Објективно размишљање је усмерено на питање да ли је објект са којим је позавалац у вези истинити Бог; субјективно размишљање је усмерено на питање да ли је појединац у вези са нечим, на такав начин да је његова веза уистину веза са Богом? Разлика у ставовима је у томе што, бити у стању медијације, значи бити готов, док егзистирати значи настајати. Када је најближе бивању на два мјеста истодобно појединац је у страсти ; али страст је тренутна, и страст је, такође, највиши израз субјективности. Бог је, такође, субјект и стога егзистира само за субјективност у унутрашњости. У разумевању страсти пут заокреће за свакога ко зна што значи мислити, и то мислити егзистенцијално, субјективно. Објективни је нагласак на ономе ШТО је речено, субјективни је нагласак на ономе КАКО је речено. У етичко-верској сфери нагласак је на „ како“. Објективно, занимање је усмерено само на садржај мисли, субјективно на унутрашњост. У својој крајности, то је унутрашње „како“ страст бесконачнога, а страст бесконачнога је истина. Али страст је бесконачнога управо субјективност, и тако субјективност постаје истина. Објективно нема бесконачне одлучности. Само у субјективности постоји одлучност, тражити објективност значи грешити. Страст бесконачнога је одлучујући фактор. Субјективност и субјективно „како“ представљају истину. Субјект који је егзистирајући појединац такође је и субјект дијалектике с обзиром на време. Та дијалектика своју суштину задобија у страственом тренутку одлуке. Дефиниција субјективне истине коју даје Кјеркегор<sup>213</sup> је следећа: „Објективна несигурност установљена у процесу усвајања најстраственије унутрашњости

---

<sup>213</sup> Исто ( : 203 )

јесте истина, највиша истина до које може доћи егзистирајући појединац.“  
Истина је управо подухват који изабера објективну несигурност са страшћу бесконачнога. Горња дефиниција истине једнако је вредан израз вјере. Без ризика нема вере. Вера је управо противречност између бесконачне страсти појединчеве унутрашњости и објективне несигурности. Ако сам способен, каже Кјеркегор, схватити Бога објективно, не верујем, али управо зато што то не могу учинити, морам веровати. Желим ли устрајати у вери морам непрестано чврсто се држати објективне несигурности. Кад је субјективност, унутрашњост, истина, истина објективно постаје парадокс. Парадоксални карактер истине њена је објективна несигурност, та је несигурност израз страствене унутрашњости, а управо је та страст истина. У начелу да је субјективност, унутрашњост, истина, садржана је, према Кјеркегору, и у Сократовој мудрости. Сократово незнање је израз објективне несигурности повезане са истином, а његова је унутрашњост у егзистенцији истина. Његово незнање аналогија је категорији апсурда. Сократска унутрашњост у егзистенцији аналогија је вјери; Сократ се битно концентрише на наглашавање егзистенције, док Платон то заборавља и губи се у спекулацији, каже Кјеркегор. Сократова је бесмртна заслуга у томе што је био егзистирајући мислилац. За њега је егзистенција, процес трансформације у унутрашњост, а такође, садржана је могућност враћања у вечност кроз сећање, што је могућност коју је, за разлику од Сократа наглашавао Платон у свом иманентном спекулативном, а не егзистенцијалном мишљењу. Бесконачна заслуга Сократова става била је управо у наглашавању чињенице да је познавалац егзистирајући појединац и да је његов задатак један битни задатак. Субјективност, унутрашњост, постављена је, за Кјеркегора, као истина. Са друге стране, спекулативна филозофија одређује субјективност негативно, као тежњу према објективности. Кјеркегор каже, да, Сократски говорећи, субјективност је неистина ако одбија схватити да је субјективност истина, али, на примјер, жели бити објективна.

Парадокс, грех, апсурд Ове појмове Кјеркегор уводи када говори о религијском типу субјективности. Парадокс се јавља кад су вечна истина и егзистенција стављени једна до друге. Кјеркегор у духу Хришћанства, неистину појединца назива Грехом, прецизније, Источним грехом. Грех може настати само у ситуацији парадокса. Субјективност је истина, парадокс. На извештајан начин, вечна битна истина је сама по себи парадокс.

Како парадокс постаје, пита Кјеркегор, и каже<sup>214</sup>: „Вечна је истина постала у времену: то је парадокс. Грех је тражити супстанцијалну истину у прошлости, у сећању, човек истину мора тражити испред у настајању. Ако појединац егзистенцијално и у настојању не ухвати истину, никад је неће ухватити. Кад је вечна истина доведена у везу с егзистирајућим појединцем, постаје парадокс. Без ризика нема вере, а што је већи ризик, већа је и вера. Страст унутрашњости јесте вера. У муци и боли греха изложен големом ризику објективне несигурности, појединац верује. Али без ризика нема вере, чак ни сократског облика вере, а још мање облика о којем је овде реч.“

Што је у Хришћанству апсурд? Апсурд је, према Кјеркегору, да је вечна истина постала у времену. У односу на апсурд објективни је процес апроксимације попут комедије. Апсурд је управо својом објективном одбојношћу мерило интензивности вере у унутрашњости. Апсурд је облик вере, и то једини објект у који је могуће веровати. Хришћанство се прогласило вечном битном истином која је постала у времену. Прогласила се парадоксом. Кјеркегор каже да се може претпоставити да хришћанству никад није била намера да га разумеју, јер апсурд је немогуће разумети људским мерилима, а хришћанство је апсурд, чврсто држан у страсти бесконачнога, оно је схваћање да не може бити схваћено. У школи егзистенције у којој се сазрева само кроз унутрашњост у егзистенцији бити човеком значи бити одређен као егзистирајуће биће, за кога је егзистенција битна докле год он егзистира. Шта, са друге стране значи објективна вјера? Она значи збир доктринарних поставки. Ако је некад било тешко бити хришћанином, данас, мисли Кјеркегор, то постаје све теже и теже, из године у годину, јер данас је постало тако лако да је једина амбиција која подстиче било какво такмичење постати спекултивни филозоф. А ипак је, при том, спекулативни филозоф можда најудаљенији од хришћанства. Спекулативна филозофија не мисли ништа одлучно у вези с најодлучнијим категоријама, као што је апсолутни парадокс, да је Бог егзистирао у људском облику. Апсолутна разлика између Бога и човека састоји се управо у томе да је човек појединачно егзистирајуће биће чији је битни задатак усредсредити се на унутрашњост у егзистенцији, док је Бог бесконачан и вјечан. У вези с

---

<sup>214</sup> Према: Seren Kierkegaard ( 1992-a : 209 ); *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments;I*; Princeton University Press, Princeton



апсолутним парадоксом једино је могуће разумијевање да га се не може разумјети. Ако је тако, спекулативна филозофија га уопште не може ухватити. Али је вјечна битна истина везана за егзистирајуће појединце, што им доказује потребу даљњег напредовања у унутрашњост вере. Објаснити парадокс значило би дакле разумјети све дубље што је парадокс и како је парадокс парадокс. Бог је највиши појам, који се не може објаснити помоћу других ствари, него само све дубљим истраживањем самог тог појма. Највиша начела свих мисли могу се показати само индиректно, односно, негативно. Хришћанство као што га схвата спекулативни филозоф нешто је друго него хришћанство тумачено припростима. За њих је оно парадокс, али спекулативни филозоф зна како укинути парадокс.

Спекулативна је филозофија објективна. Хришћанство је, напротив, субјективно. Јер једини смисаони став осим Хришћанства јест пантеизам, излажење из егзистенције сећањем на вечност. „Субјективност“, каже Кјеркегор<sup>215</sup>, „кулминира страшћу, хришћанство је парадокс, парадокс и страст узајамно се уклапају, а парадокс је потпуно прикладан ономе чија ситуација јесте да се налази у крајности егзистенције. Егзистирајући појединац помоћу парадокса смешта се у крајност егзистенције; спекулативни филозоф је друге врсте, он вјерује само у одређеној мјери; он се лаћа посла и осврће се како би нашао нешто што би спознавао.“ Кјеркегор каже<sup>216</sup> да су: „због нашег врло повећаног знања људи заборавили шта значи егзистирати, и шта значи унутрашњост.“ Патос је оно што недостаје човеку у епохи науке, а управо је патос, открива Кјеркегор, уистину унутрашњост. „Моја је главна мисао била“, каже Кјеркегор<sup>217</sup>, „да смо у наше вријеме, због големог повећања знања, заборавили што значи егзистирати, и што значи унутрашњост, и да је неразумијевање између спекулативне филозофије и Хришћанства објашњиво на темељу тога...Ако су људи заборавили што значи религијски егзистирати, недвосмислено су заборавили и што значи егзистирати као људска бића.“

За Кјеркегора постоји однос дијалектичке напетости између етичког и религиозног. Да је мишљење супериорније од осећања и имагинације, то је

---

<sup>215</sup> Исто ( : 230 )

<sup>216</sup> Исто ( : 242 )

<sup>217</sup> Исто ( : 249 )

дидактички изложено-тумачено-објашњено од стране мислиоца који нема ни патоса ни страсти. Језик апстрактне реалности не допушта да се тешкоће егзистенције и егзистирајуће особе појаве-искрсну. Сви логички мислиоци су у језику апстракције, *sub specie aeterni* (под видом вечности). Мислити егзистенцију на тај начин значи занемарити, подценити, или чак презрети тешкоћу, то јест тешкоћу мислити вечно у процесу настајања, при чему је и сам мислилац у процесу настајања. Мислити апстрактно је лакше него егзистирати. Мислити егзистенцију *sub specie aeterni* и у апстракцијама је суштински поништити је. Етичка потврда-овлашћење-поткрепљење је то што свака егзистирајућа особа има легитимно право да захтева од свега што се назива мудрост. Егзистирати, ако се оно не разуме као само једна од врста постојања, не може да се чини-оствари без страсти. Егзистенција је увек неко суштински схваћено кретање. За егзистирајућу особу, циљ-сврха је кретање вечности и понављање. Вечност је настављање кретања, али апстрактна вечност је изван кретања, а са друге стране, конкретна вечност у егзистирајућој особи је максимум страсти. Апстракција је безинтересна, али егзистирати је највећи интерес за егзистирајућу особу. За егзистирајућу особу, егзистирати је највиши интерес, и њена егзистенцијална заинтересованост - заинтересованост потекла из егзистенције - је његова збиља. Та збиља не може бити изведена у језику апстракције. Сво знање о збиљи је вероватност. Једина збиља за једну егзистирајућу особу је њена етичка збиља. Поузданост чулне перцепције је варка. Са друге стране, чисто мишљење је фантом. Збиљски субјективитет није сазнавајући субјективитет, зато што са сазнањем он је у медијуму могућности, већ је он етички егзистирајући субјективитет. Довршити егзистенцију је за мишљење контрадикција. У Грчкој се обраћала пажња на то шта то значи егзистирати. Скептичка атараксија је тако један покушај апстракције од егзистенције.

Етика је изван система. Она се фокусира на индивидуу, и етички разумети то је за сваког појединца индивидуални задатак, задатак да постане целовито људско биће. Постављати научно-академски-учени процес, радије него егзистенцијалну савременост као задатак уноси у ствари пустош-расуло-упропаштавање-уништавање које утиче на цели-сав живот. Ујединити елементе живота у савремености, то је уистину задатак. Код Кјеркегора педагошко-андрагошка тема је изузетно значајна. Тако, он каже да је код индивидуе

централни интерес, да је нагласак на оплемењивању следбеника у савремености. Оплемењавање иде у правцу егзистирања на начин субјективног мислиоца. Зато се Кјеркегор још продубљеније бави испитивањима у вези са субјективним мислиоцем.

Субјективни мислилац Одређење субјективног мислиоца; Његов задатак; Његов начин, то јест, његов стил. За субјективног мислиоца се захтева имагинација, осећања и дијалектика у страсној егзистенцијалној унутрашњости. Али, прво и последње, захтева се страст, зато што за егзистирајућу особу је немогуће да мисли о егзистенцији без тога да постане страствена. Субјективни мислилац је дијалектички оријентисан ка егзистенцијалном. Он има интелектуалну страст да стално-чврсто-постојано-не поколебљиво одржава квалитативну дисјункцију или – или, иако је ту увек присутан ризик од угрожености егзистенције. Субјективни мислилац такође има естетску страст и етичку страст чија конкретност је задобијена. Егзистенцијално одлучна питања су страствена, зато што егзистенција, ако је човек постане свестан, укључује страст. Субјективни мислилац није песник, иако је он такође и песник, он није етичар, иако је он такође етичар, али он је такође и дијалектичар. Субјективни мислилац није научник-ерудита; он је уметник. Егзистирати је уметност. Егзистенцијални мислилац је естетска довољно да његов живот има естетике садржај; етичар довољно да га (живот) регулише; дијалектичар довољно да га савледа-да њиме влада. Задатак субјективног мислиоца је да разуме себе у егзистенцији. Субјективни мислилац је егзистирајућа особа, али исто тако и мисаона особа.

Патос – занос и дијалектика Одлучно питање је испуњеност патосом - заносом и дијалектика. Патос је први део-страна, будући да страст личности кулминира у пато-филној релацији са вечном срећом. Дијалектика је последњи део - страна, и тешкоћа је управо у томе да је одлучно питање састављено-компоновано-(сложено) на овај начин. Волети је једноставан и прост патос-занос; повезати се са вечном срећом, је у сфери рефлексije, једноставан и прост патос-занос. Дијалектика се састоји у томе да се вечна срећа, са којом се претпоставља да индивидуа стоји у вези са правим-подесним-погодним патосом-заносом, по себи буде учињена дијалектичком са додатним квалификацијама, које заузврат делују као подстицај који доводи страст до

њеног екстрема. Одлучно питање егзистенције је дакле патос – филно и дијалектичко.

Патос-занос-страствено одушевљење Кјеркегор се бави важним питањима почетног изражавања егзистенцијалног патоса, апсолутне оријентације (поштовања-уважавања) ка-према апсолутном telos-у израженом кроз акцију у трансформацији-преображају егзистенције, затим, естетским патосом, илузивности-варавости медијације-посредовања, питањем монашког покрета у Средњем веку, као и питањем симултаности-истовремености везе некога апсолутно са његовим апсолутним telos-ом и релативно са његовим релативним везама. „У релацији са вечном срећом као са апсолутним добром“, каже Кјеркегор<sup>218</sup>, „патос не значи речи него да та идеја трансформише – преображава целу-комплетну егзистенцију егзистирајуће особе.“ Естетски патос, изражава се у речима и може у својој истини означавати да је индивидуа заборавила-напустила-одбацила себе, на начин да се изгубила у идеји, док егзистенцијални патос резултује из трансформације-преображаја релације-везе идеје у индивидуалну егзистенцију. За егзистирајућу особу, вечна срећа односи се по себи битно према егзистирању, према идеалности актуалности-збиље, и последично патос-занос мора му одговарати. Ако се заљубљивање интерпретира естетички, оно држи за истинито да је поетска концепција заљубљивања виша од свега што актуалност-збиља нуди. Песник-поета може имати идеалност у поређењу са којом је збиља не више од слабе рефлексије; за поету, збиља је само случај који га наводи да заборави-напусти-одбаци збиљу ради тражења идеалности могућности. Поетски патос, је отуда, каже Кјеркегор, суштински фантазија. Патос који кореспондира и који је адекватанечној срећи је трансформација-преображај којим егзистирајућа особа у егзистенцији мења све у својој егзистенцији у вези са тим највишим добром. У односу на могућност, речи су највиши патос; у односу на збиљу, дела су највиши патос. Естетички су песничке продукције и могућност највиши. Али етички то је супротно од оног што је од бескрајне важности, зато што је етички гледано, поетски рад - дело ствар бескрајне равнодушности-небриге-нехаја, али његова егзистенција треба да буде бескрајно много важнија за поету него све друго.

---

<sup>218</sup> Seren Kierkegaard ( 1992-a : 387 ); *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments;I*; Princeton University Press, Princeton

Етички патос је деловати. Гдегод да је етичко присутно, сва пажња се враћа натраг на саму индивидуу и на деловање. Отуда, каже Кјеркегор<sup>219</sup>, „патос брака је деловање; патос заљубљивања је поезија.“ Етички највиши патос је патос заинтересованости, која се изражава на тај начин, да особа, делујући, трансформише своју целокупну егзистенцију у вези са објектом интересовања<sup>220</sup>; естетички највиши патос је патос незаинтересованости. Ако се индивидуа расипа са намером да схвати-ухвати- докучи-шчепа нешто велико, она је естетички инспирисана; ако она одустаје од свега са намером да спасава себе, она је етички инспирисана. Егзистирати је као ходати, кретање по земљи без везивања за њу, а не летети, не бити ни у каквој вези са њом.

Медијација Медијација, како каже Кјеркегор, изгледа сасвим добро на папиру. Прво неко претпостави коначно, затим бесконачно, и онда тај неко каже у папир: То се мора посредовати. Егзистирајућа особа је несумњиво нашла овде сигурно упориште изван егзистенције где она може посредовати – на папиру. Архимедова тачка је пронађена, али тај неко није приметио-уочио-запазио да је он успео да покрене цели свет. Међутим, постављање није на папиру него у егзистенцији, зато што особа која посредује је егзистирајућа особа, и отуда је она уствари спречена-осујећена да буде посредујућа особа. Бесконачно и коначно су сједињени-уједињени заједно у егзистенцији и у егзистирајућој особи. Уз помоћ медијација чак и егзистенција се производи на папиру. Медијација жели да учини егзистенцију лакшом за егзистирајућу особу изостављањем апсолутне релације према апсолутном telos-у. Практиковање апсолутне дистинкције чини живот апсолутно озбиљним, посебно када особа мора такође остати у коначном и истовремено се односити апсолутно према апсолутном telos-у и релативно према релативним крајевима-завршецима-сврхама-намерама-циљевима. Вечна срећа, као апсолутно добро, има изванредан-вредан пажње квалитет да може бити дефинисана само на начин на који је стечена-(задобијена), док друга-остала-добра, баш због тога што је начин задобијања акциденталан-случајан, или у сваком случају релативно дијалектичан, морају бити дефинисана помоћу добра по себи. Такве вредности су на пример новац или знање.

---

<sup>219</sup> Исто ( : 390 )

<sup>220</sup> Веома слично Мерло-Понти говори у вези са правом, егзистенцијалном љубави

Циљ религијског дискурса, према Кјеркегору, може се окарактерисати као: „Опасан подухват“- „Изложити се опасности“- „Усудити се.“ Заслуга религијског дискурса је у чињењу пута тешким, зато што начин-пут-метод је одлучујућа ствар – у супротном ми имамо естетику. Али Хришћанство чини начин-пут-метод најтежим.

Кјеркегор испитује патњу као суштински израз егзистенцијалног патоса. У транзитном пољу на прагу религиозне сфере важно је оно што Кјеркегор назива изграђујућа диверзија-маневар-напад, као и питање хумора као инкогнито религиозног феномена. Естетички патос се дистанцира од егзистенције или је присутан у њој кроз илузије, док је егзистенцијални патос урођен у само егзистирајуће, пробијајући све илузије свесношћу о егзистенцији, и постајући све више и више конкретна, делујући при том, на трансформацију-преображај егзистенције.

Срећа, несрећа, патња Непосредност је добра срећа-судбина, зато што у непосредности нема контрадикције; непосредна особа сагледана суштински, је сретна, и животни поглед непосредности је добра срећа-судбина. Контрадикција долази споља и то је несрећа. Када она не дође споља, непосредна особа остаје она која не зна за њено постојање. Непосредна особа када се несрећа појави осећа несрећу, али не схвата патњу. Срећа, несрећа, судбина, непосредни ентузијазам, очајање-безданност – то је оно што естетски животни поглед има на располагању. Унутрашњост ( етичка и етичко-религиозна индивидуална), међутим, схвата патњу суштински. Суштински, религиозни говор има задатак да уздиже кроз патњу. Као што је вера непосредности у срећи, тако је вера религиозног у томе, да живот лежи тачно у патњи, прецизира Кјеркегор однос патње и религиозног живота. Патња као суштински израз егзистенцијалног патоса значи да постоји збиљска патња или да је збиља патње егзистенцијални патос, и да је помоћу збиље патње разумљено њено настављање као оно што је суштинско за пато-филну релацију у односу на вечну срећу. Непосредна особа не може схватити несрећу; она је само осећа. Збиља патње није идентична са истином израза, иако особа која збиљски пати хоће себе да изрази истинито, али одлучно питање није оно о изразу, зато што је, како каже Кјеркегор, сам говор увек понешто скраћен, пошто су речи много апстрактнији медијум од егзистенције. Збиља патње значи њено суштинско настављање и њену суштинску релацију у односу на религиозни живот. Естетски, патити је

повезано са егзистенцијом као нешто акцидентално-случајно. Иако та акцидентална-случајна патња може да се настави, настављање оног што је акцидентално-случајно није суштинско настављање. Збиљска патња значи њено суштинско настављање као суштинско за религиозни живот, а, посматрано естетски, патња стоји у акциденталној-случајној релацији у односу на егзистенцију. Естетички гледано она може постојати, али се може и завршити, међутим, гледајући религиозно, са крајем патње, религиозни живот се завршава. Према Кјеркегору не постоји патња у вечној срећи, али када се егзистирајућа особа односи према њој, однос је сасвим ваљано-како треба-прикаладно-долично изражен патњом. Непосредна особа није суштински егзистирајућа особа, због тога што је као непосредна она у сретном јединству коначног и бесконачног, чему коредпондира-одговара срећа и несрећа, које долазе споља. Религиозна особа је окренута према унутра и свесна је да је она, егзистирајућа, у процесу настајања, али се при том увек односи и према вечној срећи. Особа која егзистира на религиозан начин тежи ка вечној срећи, и та веза је одређена и разликује се од свих других помоћу патње, а патња је за егзистирајућу особу, суштински израз те везе. За егзистирајућу особу највиши принцип мишљења може бити показан само негативно. Према Кјеркегору, патњу треба схватити као негативни знак вечне среће.

Ако је религиозност илузија, онда за Кјеркегора постоје три врсте илузија: илузија поезије, дивна илузија непосредности ( срећа је илузија, и тада са збиљом патња долази накнадно-доцније); комична илузија ограничености-тупости-глупости; и сретна илузија религиозног (бол је у илузији, а срећа долази накнадно-доцније). Илузија ограничености-тупости-глупости је, према Кјеркегору, једина интринзично комична.

Етичко искушење и духовни испит Ближе одређујући суштину и разлике деловања субјективности егзистирајуће особе у етичкој и религиозној сфери Кјеркегор каже<sup>221</sup>: „Унутар религиозне патње лежи категорија спиритуално-духовног искушења-јада-бриге-невоље-пробе-испита...У сфери односа према Богу, то је оно што је искушење-оглед у сфери етичких односа. Када је индивидуални максимум етички однос према стварности, искушење је његова

---

<sup>221</sup> Seren Kierkegaard ( 1992-a : 458 ); *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments; I*; Princeton University Press, Princeton

највиша опасност... Индивидуалне позиције се такође разликују. У искушењу то је нешто ниже што доводи у искушење-изазива-покушава; у духовној проби то је нешто више. У искушењу то је нешто ниже што жели да мами-привлачи-дражи индивидуу; у духовној проби то је нешто више, које, како се чини, завидно-љубоморно жели да га уплаши-препадне-застраши да се повуче у назад.“ Отуда духовни јад започиње само у сфери праве религиозности, и ту само у финалном-закључном току-протицању-у последњем делу, и сасвим онако како треба он расте пропорционално са религиозношћу, зато што индивидуа открива границу, и духовни јад изражава одговор-одзив-узвраћање границе против коначне индивидуе. Отуда то је погрешни аларм ако се укаже-покаже-наговести раније. Етичко искушење напада индивидуу у њеном тренутку слабости; духовни јад је осветничка правда, како каже Кјеркегор, код интензивних-јаких-жестоких-силних тренутака у апсолутној релацији. Отуда, је искушење повезано са индивидуалном етичком конституцијом, док је духовни јад без континуитета и сопствени је отпор апсолута. Патња се у суштини јавља у ситуацији смрти непосредности. Егзистенцијални израз тог умирања непосредности, било да се о њему говори или не говори, ипак мора да се деси. У вези дечије форма религиозности Кјеркегор каже да је за дете, најозбиљнији моменат онај када оно мора тражити дозволу – допуштење од својих родитеља. Ефекат који хоће имати човекова концепција Бога или његове вечне среће је да она трансформише - преображава његову целокупну егзистенцију у релацији са њом, а то је трансформација која је умирање непосредног. Религиозна особа је изгубила релативност непосредности, како каже Кјеркегор, њену разбистригу-одвраћање пажње-разоноду, доконо траћење времена, то јест, управо баш траћење времена, односно то, бити доконим.

Дијалектика сама, наглашава Кјеркегор, не види апсолут, али она води, такорећи, индивидуу ка њему и каже: Овде он мора бити, то ја могу да гарантујем, ако обожаваш-служиш Богу овде, ти обожаваш-служиш Бога. Али само обожавање-богослужење није дијалектично. Дијалектика која посредује је, лапидарно каже Кјеркегор, побачени геније.

Егзистенцијални дијалог са самим собом Кјеркегор води на следећи начин када овако размишља<sup>222</sup>: „Постоји апсолутна разлика између Бога и

---

<sup>222</sup> Исто (: 492 )



човека...Пошто постоји апсолутна разлика између Бога и човека, како се изражава онда једнакост у љубави? Помоћу апсолутне диференције. А која је форма-начин апсолутне диференције? Понизност-смерност. Која форма-начин понизности-смерности? Понизност-смерност потпуног признања-потврде своје људске нискости-скромности-понизности са скромним-понизним-смерним-покорним смелим-одважним-срчаним поверењем пред Богом као неким ко сигурно-извесно зна то боље него особа сама.“ Значење религиозне патње је умирање непоредности; њена збиља је суштинско настављање, али она припада унутрашњости, и не може се изразити споља ( као што то покушавају монаси у монашком покрету ). Када се узме религиозна особа као витез скривене унутрашњости и постави се у егзистенцију-медијум, контрадикција се појављује у томе како се она односи према свету око ње-који је окружује, и при томе она сама мора постајати тога свесна.

Апсолутна страст О овој кључној категорији - егзистенцијалији Кјеркегор каже<sup>223</sup>: „Апсолутна страст не може бити разумљена са треће стране; Трећа страна се држи-ослања на однос других према њој и ње према другима. У апсолутној страсти, страсна особа је на врхунцу своје конкретне субјективности имајући рефлексију о себи изван сваке земаљске релативности, али трећа страна је дефинитивно-недвосмиалено релативна. Неко апсолутно у љубави већ-ионако зна о томе. Неко ко је апсолутно у љубави не зна да ли је он више у љубави или мање у љубави од других, зато што било ко то зна дефинитивно-недвосмислено није у апсолутној љубави. Исто тако он не зна да ли је он једина особа која је истински била у љубави зато што ако то зна, она дефинитивно-недвосмислено не би била у апсолутној љубави – а ипак-још она зна да је трећа страна не може разумети, зато што трећа страна њу разуме генерално-уопштено у односу са објектом страсти али не у односу са апсолутном страсти...Неко ко је апсолутно у љубави нема ништа да ради са трећом страном; он радо-спремно претпоставља- (прихвата) да је свако други исто толико у љубави – колико је то и он.“

Кривица У егзистенцији, индивидуа је конкретна, време је конкретно, и чак док индивидуа промишља она је етички одговорна за коришћење-употребу времена. Свест о кривици постаје одлучни израз за пато-филни однос егзистирајуће особе са вечном срећом. Што је апстрактнија индивидуа, она је

---

<sup>223</sup> Исто ( : 509-510 )

мање у личној вези са вечном срећом, и више се она дистанцира од кривице зато што апстракција ставља егзистенцију у сферу индиферентности; али кривица је израз за најјаче-најснажније само-потврђивање егзистенције, и то је, на крају крајева, егзистирајућа особа која би требала да се, путем кривице, лично повеже са вечном срећом. Постоји увек извесна наивност и спољашњост све док трећа страна говори о томе што се суштински тиче-односи на индивидуу, посебно у њеној осамљености пред Богом. Свако урањање у егзистенцију састоји се у спајању (заједно). Суштинска свесност о кривици је највећа могућа урођеност у егзистенцију, и такође изражава то да се егзистирајућа особа односи премаечној срећи. У истину кривице спада и то да она може да намамљује-да хвата у замку. Свест о кривици која још увек лежи суштински у иманенцији се разликује од свести о греху. Права свест о кривици је одлучан израз за егзистенцијални патос у релацији премаечној срећи. За Кјеркегора, патити као крив је нижи израз него патити када је особа без кривице, а исто тако то је и виши израз, будући да је негативно знак-ознака-обележје које је више од позитивног. Вечно сећање на свест о кривици је њен одлучни израз.

Свест о кривици јесте оно што је одлучно, будући да концепт кривице као тоталитет-целина-целокупност – категорија припада суштински у религиозну сферу.

Уз концепт кривица иде и одговарајући концепт задовољења-задовољства, који су, оба, нижи концепти од концептаечној срећи кривице у скривеној унутрашњости.

Обележје Хришћанства је парадокс, апсолутни парадокс, који је у вези са категоријом тренутка, који је у вези са категоријом сећања, као условом за могућност схватања кривице. Отуда, дете има много памћења (оријентисаног према напоље) али не и сећања, највише унутрашњости тренутка. Отуда дете нема истинско, право разумевање кривице. Свака медијација-посредовање је нижи концепт кривице. Нижим концепцијама кривице одговарају задовољења која су нижа од највише концепције која јеечно сећање, која отуда не прихвата-не признаје-не уважава ниједно задовољење, иако основна-фундаментална иманенција, унутар које постоји дијалектика, је једна наговештена-интимна могућност. Грађански-цивилни концепт казне је ниже задовољење. Етичко-метафизички концепт Немезе је ниже задовољење. Сва

само-нанесена испаштања су ниже задовољење. Респектабилан-угледан-поштован аспект испаштања у Средњем Веку је био да је индивидуа примењивала апсолутни критеријум на себе. За разлику од одраслог истински религиозног човека који је схватио категорију кривице у свој њеној озбиљности, живот детета лаким чини, каже Кјеркегор, то да оно веома често може признати да је постигнуто „задовољавајуће измирење“ и да је нови почетак тако поново учињен.

Хумор Хумор као гранична област религиозности скривене унутрашњости, према Кјеркегору, схвата тоталитет-целину-целокупност свести о кривици. Хумор повезује вечно сећање на кривицу са свачим, али у том сећању се сам не повезује са вечном срећом. Хумор открива комично повезивањем тоталне-целовите-целокупне кривице са свим релативностима између индивидуа. Хумор завршава иманентност у оквиру иманентности. Он је последњи стадијум у егзистенцији пре вере. Хумор није вера, него је пре вере, није после вере или развијена вера. Чак и када хумор жели да се опроба са парадоксом, то није вера. Хумор не даје аспекте патње код парадокса или етички аспект вере, већ само забавни аспект. Хумор је равнотежа између трагедије и комедије. Симултано видети комично и трагично у истој ствари је тешко - то је суштина позиције хумористе. Хумориста схвата смисао-значење патње као инхерентне егзистенцији, али тада је он у потпуности опозива-укида-обеснажује, зато што објашњење остаје позади-иза егзистенције. Хумор схвата патњу заједно са егзистенцијом, али опозива-укида-обеснажује суштински смисао-значење патње за егзистирајућу особу. Да ли је хумор инкогнито религиозне особе, пита Кјеркегор, и каже: Религиозна особа није хуморист, али у својој спољашњој појавности она јесте хуморист.

Када се погледа из перспективе стадијума на животном путу за Кјеркегора постоје три егзистенцијалне сфере: естетичка, етичка и религиозна. Њима одговарају-кореспондирају респективно (следеће)граничне области-територије: иронија је гранична област-територија између естетичке и етичке (сфере); хумор је гранична област између етичке и религиозне (сфере). Иронија се појављује-искрсава са непрестаним повезивањем посебног коначног са етичким бесконачним захтевом омогућавајући да контрадикција дође у егзистенцију. Етичар користи иронију инкогнито. Иронија је једна егзистенцијална квалификација. Особа која је суштински иронична има је током целог дана и

није везана ни за један стил, зато што је бесконачно у њој. Иронија је култивација духа и отуда следи одмах након непосредности; онда долази етичко, онда хумориста, затим религиозна особа.

Релација хумора и религиозне особе. Хуморист непрестано спаја концепције Бога заједно са нечим другим и извлачи-изводи контрадикцију – али он се не повезује са Богом у религиозној страсти( у стриктном смислу речи). Он се мења у шаљивцију а ипак продубљује прелазну област-зону за све те трансакције, али он лично није у вези са Богом. „Религиозност са хумором као инкогнитом“, каже Кјеркегор<sup>224</sup>, „је јединство апсолутне религиозне страсти (унутра продубљене дијалектички) и духовне зрелости, која позива религиозност натраг од свих спољашњости у унутрашњост и у њој је опет заиста апсолутна религиозна страст.“ Комично се појављује-искрсава кроз релацију скривене унутрашњости са околним светом. Религиозна особа тада чује и види да се комичан ефекат производи када се он (спољашњи свет) уједини заједно са њеном унутрашњом страсти. Отуда, чак, каже Кјеркегор<sup>225</sup>: „ако две религиозне особе разговарају једна са другом, једна ће да производи комичан ефекат у оној другој особи, зато што свака од њих има непрестано своју унутрашњост у духу и сада чује, заједно са тим, шта друга (особа) каже и чује то као комично, зато што се ниједна од њих (двеју особа) не би усудила да изрази директно скривену унутрашњост. Највише што оне могу учинити је да једна за другу сумњају-претпостављају-слуте да се слажу као хумористи.“ Комично је присутно на сваком стадијуму-сфери живота (осим што је позиција различита), зато што где постоји живот, постоји контрадикција, и где год да постоји контрадикција, присутно је и комично. Трагично и комично су исти утолико-пошто су обоје контрадикција, али трагично је контрадикција патње, а комично је контрадикција безболности. Сатира такође узрокује бол, али тај бол је телеолошки дијалектичан и оријентисан да служи као лековито средство. Разлика између трагичног и комичног се састоји у односу на контрадикцију према идеји. Комична интерпретација призводи контрадикцију или допушта да она постане очигледна имајући на уму ситуацију - случај забуне; отуда је

---

<sup>224</sup> Исто ( : 505-506 )

<sup>225</sup> Исто ( : 511 )

контрадикција безболна. Трагична интерпретација види контрадикцију и очајава за време ситуације када доживљава неки губитак. Различити егзистенцијални ступњеви - сфере рангирају се према њиховој релацији-односу са комичним у пропорцији у којој имају комично унутар или изван себе, па ипак то не у смислу да ће комично бити оно највише. Оно што легитимизује хумор, наглашава Кјеркегор, јесте она трагична страна. Иронија се легитимизује у вези са непосредношћу. Непосредност има комично изван себе; иронија непосредност има унутар себе; хумор има комично унутар себе. Скривена унутрашњост је недоследна - за комично. Хумористичком разликом Кјеркегор означава разлику између религиозне особе и особе која није претрпела религиозну трансформацију своје егзистенције.

Религиозност А и Б За Кјеркегора религиозни говори репрезентују пато-филну укљученост и прецртавају-не укључују дијалектику. Разлика између пато-филне укључености и дијалектике мора, међутим, бити квалификована много специфичније. Пре свега, основна дистинкција која постоји у религиозној сфери је она између религиозности типа А и типа Б. Са једне стране та дистинкција је битна зато што је религиозност А свакако дијалектична, али није парадоксално дијалектична. Религиозност А је дијалектика унутрашњег продубљавања. Са друге стране, религиозност Б, или парадоксална религиозност, како се, према Кјеркегору, може назвати, или религиозност која има дијалектику на другом месту, у специфичној квалификацији има релацију спрам вечне среће. Религиозност А мора бити прво присутна у индивидуи пре него што може бити било каквог разматрања о постајању свесним дијалектике Б. Религиозност А може бити присутна у паганизму, а у Хришћанству она може бити религиозност за сваког ко није одлучни Хришћанин, било да је крштен или не. По Кјеркегоровом мишљењу, религиозност А (унутар чијих граница особа има своју егзистенцију) је тако напорна за људско биће да је и егзистирање у њеним оквирима увек већ довољан задатак за њега. Особа која егзистира религиозно може изразити свој однос према-каечној срећи (бесмртности, вечном животу) изван Хришћанства, и то ће сигурно-извесно морати бити речено и учињено, у случају религиозности А, која има за претпоставку само универзалну људску природу. Специфичност Хришћанства је дијалектика на другом месту. У религиозности А, вечна срећа је партикуларна, и пато-филно укључивање постаје дијалектика у дијалектици унутрашњег продубљавања; у

религиозности Б, дијалектика постаје дијалектика на другом месту, пошто-како је – будући да је комуникација оријентисана-усмерена ка егзистенцији, патофилно укључујућа у унутрашњем продубљавању. Хришћанство је једна егзистенцијална-комуникација. Религиозност А има такође своју изградњу. Тоталитет-целовитост-целокупност свести о кривици је највише изграђујући елемент у религиозности А. Уздижући елемент у сфери религиозности А је такав да је он у оквиру иманенције. У религиозности Б, оно што изграђује је нешто изван индивидуе. Парадоксално изграђивање отуда кореспондира категорији Бога у времену.

Дијалектика Према Кјеркегору, дијалектички аспект разматрања главног питања захтева мисаону страст – не зато што желимо да га разумемо, него да разумемо шта значи прекид у том смислу са разумевањем и мишљењем и иманенцијом, у циљу-са циљем губљења последњег упоришта у имаменцији, и вечности која се налази иза-позади – у позадини, и да особа егзистира, ситуирана на ивици-рубру егзистенције на основу чистог апсурда. Дијалектичка контрадикција парадоксалне дијалектике конституише прекид-расцеп; она је у непосредној вези са очекивањем вечне среће у времену кроз релацију са нечим другим у времену. У тој контрадикцији, егзистенција је парадоксално наглашена, и дистинкција „овде и на другом свету“ је апсолутно дефинисана парадоксалним наглашавањем егзистенције, зато што вечно по себи може доћи у егзистенцију у тренутку времена. Интерпретације дистинкције „овде и на другом свету“ је одлучна за сваку егзистенцијалну комуникацију. Спекулативно мишљење је апсолутно поништава ( то је израз за принцип контрадикције) у чистом бивању; то поништење за узврат изражава да спекулативна мисао није егзистенцијално-комуникативна, и она чини спекулацију сумњивом у мери у којој она жели да објасни егзистенцију. Религиозност А која није спекулација али је ипак спекулативна, бива у оквиру иманенције. Парадоксална религиозност дефинише дистинкцију апсолутно наглашавајући парадоксалну егзистенцију у свом односу са трансценденцијом. Интерпретација дистинкције „овде и на другом свету“ је фундаментална интерпретација егзистирања. Спекулативна мисао игнорише егзистенцију; за спекулацију, „егзистирати“ постаје „имати егзистенцију“ (прошлост); егзистенција је ту нестајућа-ишчезавајућа и поништени елемент у чистом бићу вечности. Спекулација као апстракција никада не може постати савремена са егзистенцијом, и отуда не

може схватити егзистенцију као егзистенцију, већ само накнадно-касније. То је оно што објашњава зашто се спекулација, како каже Кјеркегор, мудро уздржава од етике и због чега она постаје смешна када се она да на посао око тога. Религиозност А наглашава егзистирање као акталност-збиљу. За религиозност А само актуална-реална егзистенција јесте, а ипак вечно је непрестано скривено тиме и у скривености је присутна. Парадоксална-религиозност – религиозност Б установљава апсолутну контрадикцију између егзистенције и вечног. У Религиозности А вечно је свуда и нигде, али је скривено актуелном-збиљском егзистенцијом; у парадоксалој-религиозности, вечно је присутно на специфичној тачки- у специфичном тренутку, а то је прекид са иманенцијом. Све интерпретације егзистенције задобијају свој ранг у вези са одређивањем индивидуалног дијалектичког унутрашњег продубљивања, то јест у релацији са интерпретацијом егзистирајућег. Тако Кјеркегор каже<sup>226</sup>: „Ако је у себи индивидуа недијалектична и ако своју дијалектику има изван себе, онда имамо естетску интерпретацију. Ако је индивидуална дијалектика окренута унутра у служби само – доказивања и само – потврђивања, на такав начин да последњи – крајњи темељ није у себи постао дијалектичан, тада ми имамо етичку интерпретацију. Ако се индивидуа дефинише као дијалектички окренута унутрашњости у самопоништавању пред Богом, тада ми имамо Религиозност А. Ако је индивидуа парадоксало – дијалектична, сваки остатак оригиналне иманенције је поништен, и све су везе прекинуте, и при том је индивидуа ситуирана на граници – ивици егзистенције, тада ми имамо религиозност Б или парадоксалну религиозност. Та парадоксална религиозност је највиша могућност.“ Непосредност, естетичка, не садржи никакве контрадикције у егзистенцији.; егзистирати је једна ствар, контрадикција је нешто друго што долази споља – с друге стране. Етика налази контрадикцију, али унутар само – доказивања, само – потврђивања. Религиозност А схвата контрадикцију као патњу у само – поништавању, још увек у иманенцији. Парадоксална религиозност раскида са иманенцијом и чини постојећом апсолутну контрадикцију – не унутар иманенције него насупрот иманенцији. Ту нема иманентно наглашене сродности између темпоралног и вечног, зато што само вечно улази у време и жели ту да установи сродност. У естетичкој

---

<sup>226</sup> Исто ( : 572 )

интерпретацији један је учитељ, а други је ученик, а релација међу њима је релативна. Религиозно нема ни ученика ни учитеља. Свака индивидуа је, каже Кјеркегор, суштински структурисана подједнако вечно и суштински је у релацији са вечним; људски учитељ је секундаран, чак ишчезава у прелазу. Парадоксално – религиозни учитељ је Бог у времену, а ученик је нова креација. Унутар парадоксалне – религиозности, религиозност А задржава своју истину између особа. У религиозности А, егзистенција, човекова егзистенција је елемент унутар вечне свести. Насупрот томе, у религиозности Б, вечност је бескрајно више од егзистенције.

Људско биће према својој могућности је вечно и постаје свесно тога у времену: то је контрадикција унутар иманенције, религиозности А. Али да је контрадикција рођена, да расте и развија се, и умире, од изван природне вечности која долази у егзистенцију у времену, то је прекид са целокупним мишљењем. То, да долазак вечности у егзистенцију у времену, претпоставља да вечност тако долази у егзистенцију, то је друга контрадикција. За религиозност Б се на тај начин не може применити став да „је сва теологија антропологија“. Како за религиозност Б, у оквиру које, дакле, целокупна теологија није сводива на антропологију, у питању је један несводив дисконтинуитет између иманенције и трансценденције. Кјеркегор говори о ретроактивном ефекту дијалектике на патос који води ка суженом патосу, као и о савременом елементу тог патоса. У Религиозности А постоји непрестана могућност враћања егзистенције у вечност која лежи позади - у позадини. Религиозност Б је изолована, одвојена, полемичка. Сваки Хришћанин има прво патос који је као онај у религиозности А, и онда долази тај други патос сепарације-одвајања, тај патос у ужем смислу. Сретна особа, са друге стране, не може суштински симпатисати са другима који немају или који нису способни да имају повлашћени, естетички третман-поступак.

Патос у ужем смислу-(у суженом смислу-значењу) је, према Кјеркегору, пре свега свест о греху. Та свесност је израз за парадоксалну трансформацију-преображај егзистенције. Грех је нови егзистенцијални-медијум. Са доласком у егзистенцију индивидуа постаје друга особа. То значи да индивидуа није грешник из-(од) вечности. У Религиозности А, постоји симпатија са целим човечанством. У религиозности Б основни став није симпатија већ онај греха, грешности. При том грех није учење или доктрина за мислиоце; онда то све



постаје ништа. То је егзистенцијална-категорија и једноставно не може бити мишљена- не може се мислити. Друга карактеристика патоса у ужем смислу је могућност саблазни или, како Кјеркегор каже, аутопатетичка колизија. У религиозности А, саблазан уопште није могућна, зато што је чак и најодлучнија квалификација унутар иманенције. Али парадокс који захтева вера насупрот разумевању, сместа – одмах чини саблазан манифестним. Тај изоштрени патос – уствари значи непрестано поседовати способност да, ако је актуализован, он пада све дубље, колико је виша вера, односно, колико је виша од целокупне религиозности иманенције. Хришћанство је, отуда, једина снага-сила-моћ која истински може проузрочити саблазан. Трећа карактеристика изоштреног патоса, или патоса у ужем смислу је бол симпатије, која одликује само верника у оквиру парадоксалне – религиозности Б, будући да онај који парадоксално верује није онај који, као у религиозности А, латентно симпатише са сваким људским бићем, као људским бићем, већ симпатише суштински само са Хришћанима.

Подучавање у Хришћанству Хришћанство у својој одлучној форми није погодно за свако доба-узраст у животу, као што оно није ушло у свет у детињству људског рода већ, како Кјеркегор каже, у испуњено време. Оно се не може налити-пресути у дете, будући да дете нема одлучност употребљиву-која је од користи за Хришћанство. Нико не почиње са тим да бивствује као Хришћанин, свако то постаје у навршено време – ако тај неко уопште постане то ( Хришћанин ). Ако је дете застрашено-заплашено Хришћанством у својој тотално озбиљној форми, то обично-редовно чини веома несретну омладину-младе. Ретки изузеци су ударци среће, каже Кјеркегор. Вера је како и треба најтежа од свега, али квалитативно-дијалектички, она је, подједнако тешка за све, јер ту нема компарација. Парадокс је да је Христ дошао на свет са циљем да пати. Детињаста-перцепција Христа је суштински фантазија-перцепција, а идеја фантазије-перцепције је самерљивост, а самерљивост је суштински паганизам. У вези са постајањем Хришћанином, тако, детињство (дословце схваћено) није истинско доба. Напротив, одраслост, зрелост, је време када се одлучује да ли ће особа бити хришћанин или неће. Религиозност детињства је универзална, апстрактна, а ипак имагинативно-унутрашња основа-база за сваку каснију религиозност; постати Хришћанин је одлука која припада много старијем добу-узрасту. Дечија рецептивност-пријемчивост је тако потпуно-сасвим искључиво без одлуке, тако да то није чудо, како наводи Кјеркегор, када људи кажу: Дете

се може учинити да верује у све. Апостоли су постали Хришћани као одрасли. Апостолски директни однос са другим људима је парадоксално-дијалектички. Директни однос је један естетски однос (оријентисан напоље), и тако се распростире ниже, па ипак, као изузетак он је виши за апостоле – то је парадоксална дијалектика. Парадокс је то да је директни однос виши за апостола, али то није случај са осталима.

Поредећи епохе Кјеркегор каже да Ортодоксија дефинише Хришћанство са најстрашнијом-најужаснијом-најгрознијом страшћу, док је наше доба, са једне стране, доба спекулативних мислилаца и великих људи са неупоредивим открићима, а са друге стране, доба наметљивости и бучности-галаме, што су обележја делузије-обмане-варке, знак, како каже Кјеркегор, абнормалног стања, као што је бити надут. То је дијагноза стања доба у којем нема страсти, а посебно хришћанске, апсолутне, парадоксалне.

#### 5.9. Стрепња и социјално биће човека

За Кјеркегорово схватање човековог начина постојања као егзистенције, најбоље је, а вероватно је и нужно поћи од његовог разматрање стрепње. Најсвестраније и најпродубљеније о тој егзистенцијалији он је писао у делу *Појам стрепње*. Ова књига је најбољи почетак у систематско увођење у разумевање човековог емоционалног егзистенцијалног бића, јер у обради свог предмета захвата поред етичког и религиозног аспекта и психолошки аспект приступа који омогућава разумевање прелаза са природног – емпиријског на егзистенцијални, етички и религиозни ниво питања која су повезана са феноменом и појмом стрепње.<sup>227</sup>

Питање стрепње је по Кјеркегору од интереса за психологију и догматику. Он психолошки обрађује појам „стрепње“ имајући у виду догму о наследном греху. При том оно чиме се психологија ту може бавити јесте како грех може настати, а не чињеница да он настаје. Кјеркегор каже<sup>228</sup>: „ Док психологија трага за реалном могућношћу греха, догматика објашњава наследни

<sup>227</sup> Кјеркегорова егзистенцијалија стрепње је дијаметрално супротно интерпретирана од стране Фројда. Мерло-Понтијева позиција у разумевању феномена стрепње се налази негде на средини пута између ових екстрема.

<sup>228</sup> Серен Кјеркегор ( 1970: 21 ); *Појам стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд

грех, то јест идеалну могућност греха.“ Одлучујуће је, за Кјеркегора, да се увиди како се психологија као учење о субјективном духу ( према Хегелу ), дошавши до проблема греха, мора претворити у учење о апсолутном духу, што је домен догматике.

Стрепња је, по Кјеркегору, претпоставка наследног греха. Човек је, што је и битно у његовој егзистенцији, индивидуум, и као такав он је у исто време он сам и цео људски род, тако да цео људски род учествује у индивидууму и индивидуум у целом роду. Адам је, како каже Кјеркегор, први човек, он је у исто време он сам и род. Оно што објашњава Адама објашњава и род, и обрнуто. Тако, објашњење Адамовог греха значи и објашњење наследног греха.

Недужност За Кјеркегора грех је у вези са кривицом и недужношћу. Појам недужност спада у етику. Недужност се може укинути само кривицом. Она се губи само кривицом. Сваки човек губи недужност у суштини на исти начин као и Адам. Недужност је нешто што се укида трансценденцијом, управо стога, каже Кјеркегор, што је недужност *нешто* ( док је најтачнији израз за непосредност онај који Хегел употребљава за чисто биће : ништа ). Недужност је квалитет. Она је сама себи увек довољна. *Прича о постању* даје тачно објашњење недужности. Недужност је незнање. Род има своју историју, у њој грешност има своју трајну квантитативну одређеност, а само се недужност стално губи квалитативним скоком појединца..

Стрепња Недужност је незнање. У недужности човек није одређен као дух, већ је одређен душевно у непосредном јединству са својом природношћу. Дух дрема у човеку. Кјеркегор каже<sup>229</sup>: „У том стању је мир и спокојство; али ту је у исто време и нешто друго, што није немир и спор; јер и нема још ништа чиме би се спорило. Па шта је то? Ништа. А какво дејство може имати ништа? Оно рађа стрепњу. То је дубока тајанственост недужности : она је у исти мах стрепња“. Као одредба непробуђеног духа стрепња спада у психологију. Са друге стране, духовно посматрана, стрепња је стварност слободе као могућности за могућност. Кјеркегор каже<sup>230</sup>: „У стрепњи слобода још није реализована : стрепња је претходна стварност слободе. У тој претходној лабилности слобода је присутна само као могућност човека да реализује своје

---

<sup>229</sup> Исто ( : 38 )

<sup>230</sup> Исто ( : 174 )-Напомена 80.

стварне могућности Слобода је у исто време привлачна и застрашујућа, па је и стрепња аналогно томе двосмислена.“ Посматрамо ли дијалектичке одредбе стрепње, показује се, према Кјеркегору, да су оне управо дијалектички двосмислене. Стрепња је симпатизирајућа антипатија и антипатизирајућа симпатија. Стрепња која је постављена у недужности није никаква кривица; са друге стране она није никакав мучан терет, није патња која се не би могла довести у склад са блаженством недужности. При посматрању деце, каже Кјеркегор, пре ће се наићи на зачетке ове стрепње него на тежњу ка пустоловном, чудовишном, загонетном. Онај ко кроз стрепњу постаје крив, у ствари је недужан. Да стрепња постаје видна, то је стожер свега. Човек је синтеза душевног и телесног. Али синтеза је незамишљива ако се двоје не сједињује у нећем трећем. Треће је дух. Са настајањем стрепње у недужности дух је присутан, али као непосредан, као у сну. Разлика између добра и зла која не постоји у стању недужности, постоји једино за слободу. Стрепња као претпоставка греха Чим је постављен однос рода, -Адам и Ева - више ниједан човек, каже Кјеркегор, није ништа сувишно, јер сваки појединац је он сам и род. И сада долазе забрана и постављање казне. Мит о изгону из Раја, у којем се говори о овим темама, као и сваки мит, преноси у спољашње догађаје оно што је унутрашње.

Сваког куша његова сласт, која га вуче и мами; свако сам себе доводи у искушење; следи грешни пад, а он је квалитативни скок. Последица грешног пада је била двострука : грех је ушао у свет, и полно ( сексуално ) је постављено, и једно од другог треба да буду неодвојиви. Ово је од изузетне важности, према Кјеркегору, за приказивање првобитног стања човекова, то јест, синтеза душе и тела коју носи дух је важна јер је са грешношћу дошло оно што је у вези са полным животом.<sup>231</sup> Кјеркегор каже<sup>232</sup>: „У недужности је Адам као дух био сневајући дух. Синтеза, дакле, није створена; јер оно што повезује јесте дух, а он још није био постављен као дух. Код животиње могу полне разлике бити инстинкивно развијене, али човек их на такав начин не може имати управо зато

<sup>231</sup> Према: Серен Кјеркегор ( 1970: 174 ); *Појам Стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд; (Напомена-85) Франц Бадер (Baader) је развијао мисао преузету од Јакоба Бемеа (Boehme) о андрогинном карактеру човека пре „грешног пада.“-

<sup>232</sup> Серен Кјеркегор ( 1970: 46 ); *Појам Стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд;

Кјеркегорову идеју да без полности нема ни историје, налазимо поново и код Мерло-Понтија.

што је он синтеза. У тренутку када дух сам себе поставља он поставља синтезу, али да би синтезу поставио, он је мора најпре прожети разликом, а екстремно у чулном и јесте баш полно. Ово екстремно човек може постићи тек оног тренутка када дух постане стварно. Пре тога он није животиња, али ни човек у правом смислу. Грешност, према томе, није чулност. Нипошто, али без греха нема полности, нити без полности историје...Тек у полном је синтеза постављена као противречност, али уједно, попут сваке противречности, као задатак чија историја почиње у истом тренутку. Она је стварност којој претходи могућност слободе“. Могућност је у томе да се нешто може. Како Кјеркегор каже човек не грешити тако што врши погрешан избор у условима када је могао извршити и тачан избор само да је боље размислио. Адам није бирао свесно између добра и зла, јер још није познавао разлику између њих. Свесни интелект је део личности, а слобода је израз целе личности. Утолико избор није само чин свести.

Са грешношћу постављена је сексуалност. У истом тренутку почиње историја људског рода. Последица или присуство наследног греха у појединцу је стрепња. У стању недужности наследни грех мора имати дијалектичку двозначност, из које кривица пробија у квалитативном скоку. Грех је дошао са стрепњом, али грех је и донео стрепњу са собом. Стварност греха је, наиме, стварност која нема постојаности. Тек у тренутку кад је спасење стварно постављено, тек тада је ова стрепња надвладана. Кад је спасење постављено, стрепња је превазиђена као и могућност.

Објективна стрепња Разлика између објективне и субјективне стрепње спада у разматрање о свету и о стању недужности каснијег индивидуума. Субјективна стрепња означава стрепњу која постоји у недужности појединца и која одговара стрепњи Адамовој, али она се квантитативном детерминацијом генерација ипак квантитативно разликује од Адамове. Насупрот томе, под објективном стрепњом разумемо рефлекс оне грешности генерације на цео свет. Грешност у људском роду своди се, дакле, само на квалитативну апроксимацију; ова, међутим, почиње с Адамом. Откако је грех ушао у свет и сваки пут кад грех уђе у свет, чулност постаје грешност, али она није била раније то што постаје. Дејство греха у не-људској егзистенцији Кјеркегор означава као објективну стрепњу. Постоји, дакле, објективна стрепња у природи и субјективна стрепња у индивидууму; при том, како каже Кјеркегор, од ове две,

последња садржи нешто више, а прва нешто мање у поређењу са оном стрепњом у Адаму.

Субјективна стрепња Веза субјективне стрепње и кривице, је у томе што кривица квалитативним скоком избија у стрепњи. Кјеркегор каже<sup>233</sup>: „Стрепња се може упоредити са вртоглавицом, јер се може рећи да је стрепња вртоглавица од слободе, која се јавља због тога што дух хоће да настави синтезу, а слобода заглављена у своју сопствену могућност, хвата у том моменту коначност и држи се ње. У тој вртоглавици слобода малаксава....Даље психологија не може и неће. У истом тренутку све је измењено, и кад се слобода поново усправи, она увиђа да је крива. Између ова два тренутка лежи скок који који ниједна наука није објаснила, нити га може објаснити. Грешност онога ко се у стрепњи осећа кривим дводмислена је у највећој мери“. У човеку после Адама стрепња је рефлектованија. Чулност је посредством греха постала грешност. Она настаје квалитативним скоком сваког индивидуума. Каснији индивидуум је у бити исто тако изворан као и први човек. Мушкарац и жена су у суштини, у духовном смислу, једнаки упркос различитости. Израз разлике међу њима је у томе што је код Еве, каже Кјеркегор, стрепња рефлектованија него код Адама. А разлог је тај што је жена чулнија од мушкарца. Дакле, постоји кореспонденција између чулности и стрепње. Као што је жена је чулнија од мушкарца па следствено више стрепи, тако и пораст чулности у генерацији повлачи са собом и пораст стрепње. Наивна је само недужност, али она се налази у тами незнања. Чим је сексуално допрло до свести, приче о наивности су бесмислица, наглашава Кјеркегор.

Стид Сексуално као такво није грех. Истинско незнање у том погледу, ако треба да је суштински присутно, својствено је само животињи, која је стога потчињена слепом инстинкту и поступа слепо. Једна врста незнања, али која је у исто време незнање о ономе чега нема јесте незнање детета. Невиност је знање које значи незнање. Његова разлика, према Кјеркегору, од моралног незнања уочава се лако, јер је оријентисана према знању. Са невиношћу почиње знање чија је прва одредба незнање. То је појам стида ( Scham ). „У стиду има стрепње“, каже Кјеркегор<sup>234</sup>, „јер се дух налази на врху подвајања синтезе тако

<sup>233</sup> Према: Серен Кјеркегор ( 1970: 59 ); *Појам Стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд;

<sup>234</sup> Серен Кјеркегор ( 1970: 66-67 ); *Појам Стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд;

да није одређен само као тело, већ као тело са разликом у полу. Ипак је стид знање о тој разлици, али не као однос знања према њој, то јест полни нагон као такав није присутан. Право значење стида је да дух, тако рећи, није у стању да се определи за врх синтезе. Због тога је стрепња стида тако двосмислена. Нема трага од чулне пожуде, али има стида – од чега? Ни од чега. Па, ипак, може се умрети од стида и повређена стидљивост је један од најдубљих болова јер је најнеобјашњивији. Зато се стрепња стида може пробудити сама од себе“. У стиду је постављена разлика полова, али без односа једног према другом. То се дешава у нагону. Док се не појави нагон, који је у вези са свести о могућности размножавања, у питању је једно стање мировања које је љубав, чисти еротизам. У том моменту дух још није постављен. Чим се он постави, не само као конституенс синтезе, већ као дух, еротизам престаје.

У хришћанству је еротизам потиснут религиозним, и то не само, како Кјеркегор каже, етичким неспоразумом као грешно, већ као нешто индиферентно, јер дух не прави никакву разлику између мушког рода и женског. За хришћанина еротизам није неутрализован иронијом, као у хеленизму, већ је потиснут, пошто је хришћанство усмерено на то да даље развија дух. Као што је стрепња постављена у стиду, тако је она присутна и у сваком еротском уживању, тако да и сви песници, у љубав коју описују, ма како она била невина и чиста, уносе и стрепњу. На врхунцу еротског нема места духу. Али ако еротско није чисто, каже Кјеркегор, стрепња се претвара у гнев, а ако стрепње уопште нема, еротско је сведено на бестијалност. У тренутку зачећа дух је најдаље и зато је стрепња највећа. У тој стрепњи ствара се нов индивидуум. У тренутку рађања стрепња достиже свој врхунац други пут код жене, и у том тренутку нови индивидуум долази на свет. Стрепња је, каже Кјеркегор, израз савршености људске природе и стога се само код примитивних народа налази сличност лаком рађању код животиња. Али, уколико је већа стрепња, утолико је већа чулност. Рођени индивидуум је чулнији од оног који је био први, а ово више је опште више генерације за сваки каснији индивидуум у поређењу са Адамом.

Кјеркегор не каже да је чулност грешност, већ да њу грех чини таквом. Дух, према томе, није постављен само односом супротности према чулности већ и према грешности. Могућност спасења открива се у слободи, а могућност слободе открива се у стрепњи. Важно је да појединац чини грех не због тога што

стрепи да не почини грех, већ због тога што стрепи да у очима других не важи као грешан. Чулност није грешност, али грех, кад је једном постављен и кад се поставља, чини чулност грешношћу. Тиме што су Адам и Ева окусили плод са дрвета знања на свет је дошло разликовање добра и зла, али у исто време и разлика међу половима као нагон. Ако се претпостави да Адам није згрешио, онда ни сексуално никад не би постало нагон. Савршени дух се не да замислити као детерминисан сексуалношћу.<sup>235</sup> Тек у оном тренутку кад је грех постављен постављена је и разлика полова као нагон. Са друге стране, Кјеркегор наглашава да стрепња бива одагнана када је чулност сублимирана, када је озарена духом.

Кјеркегор однос између сексуалности и грешности прецизира и на следећи начин<sup>236</sup>: „Сексуалност...није грех, тек постављањем греха, постављам сексуалност као грешност. Из тога не следи да грешим кад се женим, јер тежим да изађем из противречности, да нагон претворим у морално; јер сексуално је грешно само утолико уколико се нагон показује као чисти нагон, духовно говорећи - уколико се показује у својој голотињи; јер то се може десити само својевољним напуштањем духа. Индивидуум који за своје постојање има мени да захвали није постао грешан због мене, већ грешан постаје тиме што сам поставља грех и тако сам поново поставља сексуалност као грешност“. Стрепња као последица греха због одсуства свести о греху Стрепња је тренутак у животу индивидуе који настаје у процесу синтезе душе и тела, коју конституише и носи дух. Насупрот томе Кјеркегор наводи Хегела и покретачке принципе његове филозофије: негацију, прелаз и посредовање, за које каже<sup>237</sup> да „су три камуфлирана, сумњива тајна агента (agentia ), који иницирају сва кретања... Реч прелазак јесте и остаје празна довитљивост у логици. Њено право место је у сфери историјске слободе; јер прелазак је стање, реалност“. Категорија тренутка која је у антици, код Платона, била категорија преласка уопште, и у посебном случају се налази између кретања и мировања, није, према Кјеркегору, због тадашњег схватања вечности, могла да захвати смисао који има, на егзистенцијални начин схваћен, тренутак. Тек са хришћанством чулност,

<sup>235</sup> Код Фројда је, супротно томе, све душевно детерминисано сексуалношћу. Код Мерло-Понтија, људска сексуалност је преплет чулности и идеалности.

<sup>236</sup> Серен Кјеркегор ( 1970: 179 ); *Појам Стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд; Напомена 133.

<sup>237</sup> Исто ( : 81 )



временост, тренутак постају разумљиви управо зато што у њему вечност постаје битна. Човек је синтеза душе и тела, али је он у исто време синтеза временог (пролазног ) и вечног. Садашњост није временски појам, осим управо као нешто бесконачно празно, које је, каже Кјеркегор, само бесконачно ишчезавање. Насупрот томе, вечност је садашњост. Живот који је у времену и само у времену, нема ништа садашње. „Садашњост је“, каже Кјеркегор<sup>238</sup>, „вечност или, тачније, вечност је садашњост, а садашњост је нешто испуњено (божанском присутношћу)...Моменат означава садашње као нешто што нема ни прошлости ни будућности; јер управо у томе лежи несавршеност чулног живота. Вечно такође означава садашње као нешто што нема ни прошлости ни будућности, и у томе је савршеност вечног...Тренутак није чисто времеска одредба... Ако време и вечност треба да се додирују, то мора бити у времену, и ево нас пред тренутком. Иако је тренутак брз као трен ока, он ипак има заједничку меру са садржајем вечности. Трен је ознака времена или, тачније, времена у оном судбоносном конфликту у коме се оно додирује са вечношћу“. Оно што ми зовемо тренутком, каже Кјеркегор, Платон назива: оно што је изненадно. Ту реч Кјеркегор повезује са категоријом невидљивог. У латинском језику постоји реч *momentum* која је изведена од глагола *movere* (кретати се ) и изражава просто ишчезавање. Тако схваћен тренутак није у самој ствари атом времена, већ атом вечности. Грци, дакле, према Кјеркегору, нису разумели тренутак. Међутим, како он каже, чим је дух као синтеза душе и тела постављен, тренутак је ту. Стога се за човека с правом може рећи да живи само у тренутку. С друге стране Природа не лежи у тренутку. Тако Кјеркегор каже<sup>239</sup> : " Тренутак је она двосмисленост у којој се време и вечност додирују, а тај додир поставља појам времености, где време непрестано прекида вечност, а вечност непрекидно прожима време. Тек овде добија своје значење подела...: садашње време, прошло време, будуће време. " Као што у дубљем смислу нису имали појам вечности, Грци нису имали ни појам будућности. Ако тренутка нема, каже Кјеркегор, вечност се појављује накнадно као прошлост. Ако је тренутак постављен, али само као *discrimen* ( граница, разлика ), онда је будућност вечност. Ако је тренутак постављен, тада је вечност већ ту, али у исто време и

---

<sup>238</sup> Исто ( : 86-87 )

<sup>239</sup> Исто ( : 88 )

будућност, која опет долази као прошлост. Ове разлике се показују у грчким, јеврејским и хришћанским схватањима. Како Кјеркегор каже<sup>240</sup> : „Појам око кога се у хришћанству све окреће, онај који све обнавља, јесте „навршење времена“, али навршење времена је тренутак као вечност, а та вечност је ипак уједно и будућност и прошлост ”.

За Адама као и за човека после њега тренутак постоји. Док вечно није постављено, нема тренутка или постоји само као уснули дух. Када је вечност постављена као дух, будућност, могућност вечности ( слободе ) појављује се у индивидуалитету као стрепња. Могућност у сваком случају одговара будућности. Могућност је за слободу будућност, а будућност је за време могућност. И у једној и у другој у индивидуалном животу одговара стрепња. Стога су стрепња и будућност повезане. У тренутку када је грех постављен, временост је постала грешност. Према Кјеркегору<sup>241</sup>: „Из дефиниције времености као грешности следи опет смрт као казна...Стрепња смрти одговара стрепњи рођења...У тренутку смрти човек се налази на врхунцу синтезе : дух, тако рећи, не може да буде присутан, јер он не може умрети, а ипак мора да чека да тело мора умрети“

Стрепња бездуховности По мишљењу Кјеркегора, одсуство духа није ствар знања, већ воље. Изгубљеност бездуховности је, према Кјеркегору, најстрашније од свега. Човек без духа је постао машина. Према Кјеркегору има само један доказ духа, то је доказ духа у сваком *ја*. „У бездуховности“, каже Кјеркегор<sup>242</sup>, „човек је сувише срећан, задовољан и лишен духа да би знао за стрепњу. Али то је врло бедан разлог и у томе се паганство разликује од бездуховности: оно је оријентисано према духу, док се ова удаљава од духа. Паганство је стога, може се рећи одсуство духа, и тиме знатно различито од плитке бездуховности. Утолико паганство треба претпоставити бездуховности. Бездуховност је стагнација духа и карикатура идеалитета. Њена пропаст, али њена сигурност, и лежи баш у томе што не разуме духовно“. За бездуховност нема никаквог ауторитета, она постаје потпуни идолопоклоник, а њен истински фетиш је, како каже Кјеркегор, шарлатан. Стрепња је ипак ту , само у ишчекивању, али постоји, како то каже Кјеркегор, бар један поверилац кога

---

<sup>240</sup> Исто ( : 89 )

<sup>241</sup> Исто ( : 91 )

<sup>242</sup> Исто ( : 94 )

нико не може да преварити, а то је дух. Стога је са становишта духа стрепња присутна и у бездуховности, али скривена и маскирана.

Стрепња и њен дијалектички однос према судбини Паганство је, уопште узевши, чулност, и то чулност која стоји у одређеном односу према духу, иако дух, при том, није у најдубљем смислу постављен као дух. Али та могућност и јесте баш стрепња. Предмет стрепње је ништа. Стрепња и ништа су у сталној корелацији. Чим је постављена стварност слободе и духа, стрепње нема. За паганина судбина је оно ништа стрепње. Стрепња паганина има, дакле, свој предмет, своје ништа у судбини. Однос паганина према двосмислености судбине је двосмисленост коју му доноси пророчанство. Однос паганина према пророчанству је, дакле, опет стрепња. У томе је дубока необјашњива трагика паганства која се, како каже Кјеркегор, састоји у томе да паганин није имао храбрости да не тражи савет од пророчанства, с којим је, на крају крајева, био у двосмисленом односу симпатије и антипатије.

Појам кривице и греха у правом смислу се није појавио у паганству, већ у хришћанству. Појам хришћанског греха и кривице управо и поставља појединца као појединца. Појму греха одговара провиђење. Тек у греху се поставља провиђење.

Парадигматична личност у паганизму оличана је у генију. Однос генија и стрепње је, према Кјеркегору, следећи: У својој непосредности геније је као такав углавном субјективитет. Геније стално открива судбину, и уколико је геније дубљи, утолико је дубље открива. За непосредни дух, што је геније увек, само што је то непосредни дух у правом-пуном смислу, судбина је граница. Спољашње као такво не значи за генија ништа и зато га нико не може разумети. Све зависи од тога како он сам схвата то спољашње у присуству свога потајног пријатеља ( судбине ). Геније је постављен изван обичног. Он је велик својом вером у судбину, било да побеђује или да пада. Њега обузима стрепња у друго време него обичне људе. Геније је најјачи у тренутку опасности, док његова стрепње лежи у тренутку пре или у тренутку после опасности, у оном моменту дрхтања када је заокупљен оном великом непознаницом, судбином. Геније као такав не може се схватити са становишта религије, он не стиже ни до греха ни до провиђења и због тога он остаје у односу стрепње према судбини. Себи самом геније, каже Кјеркегор, у најдубљем смислу никад није значајан. Свака дубља дијалектичка одредба стрепње тако је искључена. Ипак, геније и таленат

могу се истински оправдати само религиозним враћањем у себе сама. Геније се уопште од сваког другог човека разликује само по томе што он, у оквиру историјских датости, свесно почиње исто онако од почетка као Адам.

Стрепња и њен дијалектички однос према кривици Постоји двосмисленост између стрепње и *ништа*. Чим је кривица постављена, стрепње више нема, а кајање је ту. Као и увек однос стрепње је и овде у исто време однос симпатије и антипатије. Стрепња својствена јеврејству јесте стрепња од кривице. Паганском пророчанству одговара јеврејска жртва. Зато нико, каже Кјеркегор, не може да разуме ту жртву У томе је дубока трагика јеврејства, која има своју аналогију у односу паганства према пророчанству. Тек се у хришћанству са грехом поставља искупљење. Сваки људски живот је диспониран религиозно.

Стрепња греха или стрепња као последица греха у појединцу Разумевање стрепње и греха зависи од тога како схватамо шта је то добро. Стрепња је дефинисана као показивање слободе саме себи у могућности. Али, каже Кјеркегор<sup>243</sup>, „добро се уопште не да дефинисати. Оно је слобода. Само за слободу и у слободи постоји разлика између добра и зла, а ова разлика никада не бивствује in abstracto ( апстрактно ) већ само in concreto ( конкретно )“. Кад је грех квалитативним скоком постављен у појединцу, постављена је и разлика између добра и зла. Говорити о добру и злу као предмету слободе значи учинити коначним и слободу и појмове добра и зла. Слобода је бесконачна и извире из *ничега*. Стога тврдња да човек нужно греши, каже Кјеркегор, значи свођење круга скока на праву линију. Историја индивидуалног живота је кретање од једног стања ка другом. Свако стање се поставља скоком. У сваком стању је присутна могућност, а самим тим и стрепња. Ствари стоје тако од како је постављен грех; јер само у добру постоји јединство стања и преласка. Стрепња од зла Када разматра питање стрепње од зла, или од греха, Кјеркегор разматра три врсте греха или стрепње од греха: а) покушај да се као у сну пренесе у стање греха; б) стрепња да се не потоне још дубље у грех. И једно и друго су, за Кјеркегора, облици греха, јер искључују кајање. в) Насупрот томе, у трећем облику кајање искључује стваро увиђање греха. У првом случају, по Кјеркегору, постављени грех је свакако укинута могућност, али он је у исто

---

<sup>243</sup> Исто ( : 109 )

време неоправдана стварност. Утолико стрепња може бити у односу према њему. Пошто је он неоправдана стварност, он поново треба да буде негиран. Тога посла ће се прихватити стрепња. У другом случају ма колико појединац дубоко пао, он увек може пасти још дубље, и ово „може“ је предмет стрепње. Стрепња би хтела да уклони стварност греха, не сасвим, већ до извесне мере. Ипак, свест о греху дубоко и озбиљно посведочена у изразима кајања представља велику реткост. Међутим требало би да сваки човек партиципира у апсолутном, у супротном, онда је свему крај. У трећем случају када је постављени грех неоправдана стварност, он је стварност и од индивидуума постављен као стварност у кајању, али кајање не постаје слобода индивидуума. Такво кајање не може укинути грех, оно се може само ражалостити над њим. Никаква дијалектика није у стању да савлада софизам који избезумљено кајање може сваког тренутка да створи. Такво кајање носи у себи потштеност. Оно се може манифестовати, према Кјеркегору, у односу на чулност ( оданост пићу, дрогама, разврату итд.) исто тако добро као и у односу на људске склоности вишег реда ( понос, сујета, срџба, мржња, пркос, завист итд. ). Кајање које се заснива на речима и говорним обртима узалудан је труд, и оно човека не може учинити слободним, као када је у питању истинско кајање. Најпоузданије средство за одбрану од узнемиравања духа јесте сиромаштво духом и уколико се човек пре отараси духа, утолико боље. „Једино што одистински може разоружати софизам кајања“, каже Кјеркегор<sup>244</sup>, „јесте вера, храброст да се верује да је само наше стање нов грех, а за то је способна само вера, која при том ипак не уништава стрепњу, већ вечито млада, стално измиче ужасима стрепње. То може само вера, јер само у вери је синтеза вечита и у сваком тренутку могућна.“ Ово све је у домену психологије. Са етичког становишта све се окреће око тога да се индивидуум постави у прави положај према греху. Чим је тако постављен, он стоји, кајући се, у греху. У истом тренутку са становишта идеје, он припада догматици. Кјеркегор каже<sup>245</sup>: „Кајање је највиша етичка противречност; с једне стране зато што се етика, захтевајући идеалитет, мора задовољити кајањем, с друге стране зато што кајање добија дијалектичку двосмисленост у погледу оног што треба укинути, двосмисленост коју тек догматика укида у испаштању“.

<sup>244</sup> Исто (: 116)

<sup>245</sup> Исто

Стрепња од доброг ( Демонско ) Робовање греху још није демонско. Чим је грех постављен, и човек остаје у њему појављују се два стања. Прво стање је стрепња од зла и она није демонско. Друго стање је демонско. Тада је индивидуум у злу и стрепи од добра. Робовање греху је неслободан однос према злу, а демонско је неслободан однос према добру. Стога демонско постаје јасно тек онда кад дође у додир са добрим, које се споља приближава његовој граници. Стрепња се може добро изразити као немоћ, а исто тако и криком, али то још не значи достизање до доброг. Добро значи поново успостављање слободе, испуњење, спас, што све има синонимно значење.

Демонско се може посматрати естетичко - метафизички. Затим, демонско се разматрало под углом етичког суђења. Најзад, демонско се третирао и са медицинско-терапеутског становишта. Ова могућност трију тако различитих посматрања показује двосмисленост појаве, као и то да она на извештан начин спада у све сфере : у телесну ( соматску ), душевну ( психичку ) и духовну ( пнеуматску ), а то се може објаснити тиме да је човек синтеза душе и тела ношена духом.

У недужности не може бити говора о демонском. Демонско је стрепња од добра. Демонско је неслобода која би хтела да се затвори у себе. Демонско је у себе затворено и невољно се отвара. Затворено је управо немо. Са друге стране, каже Кјеркегор<sup>246</sup>, „никад индивидуалитет није у лепшем и племенитијем смислу проширен него кад је затворен у мајчинску утробу једне велике идеје. Слобода је управо оно што проширује. У супротности с тим је оно што мислим да се реч „затворен“ може ... у правом смислу, у пуном смислу употребити за неслободу. За зло се обично употребљава више метафизички израз: оно је оно што негира : етички израз за то је, кад се посматра његово дејство у индивидууму, управо затвореност. Демонско...се затвара само у себе...Слобода је стално „комуницирајуће“...( Религијско значење речи комуникација је причест. ) ...неслобода се све више затвара и неће комуникацију. То се може посматрати у свим сферама. Показује се у хипохондрији, у тешкој меланхолији, показује се у жестоцима страстима кад ове у својим дубоким аберацијама увде ћутање као систем...У себе затворено је немо, језик, реч је оно што ослобађа...закон самооткривања демонског је да „проговара“ против воље. А у

---

<sup>246</sup> Исто ( : 123 )

језику лежи комуникација“. Ниједан човек који има нечисту савест не може издржати ћутање. Једина снага која може да присили затвореника да проговори јесте или јачи демон јер, како каже Кјеркегор, сваки ђаво влада у своје време, или добро које је у стању да апсолутно ћути. Потчињене демоне и инфериорне људске природе ћутање безусловно побеђује. Затвореност у себе самим тим значи лаж или неистину. Али неистина је управо неслобода, јер стрепи од отварања. Зато се ђаво, каже Кјеркегор, назива оцем лажи.

Да ли је нека појава демонска, каже Кјеркегор, зависи од става индивидуума према отварању, од тога да ли он хоће да прожме слободом тај ранији чин, да ли у слободи хоће да га призна као свој. Чим он то неће, појава је демонска; чак и онај ко тада показује да жели да се отвори у суштини је опседнут демоном. Наиме, он има две воље, једну потчињену, немоћну, која би хтела да се отвори, и другу јачу, која захтева затвореност; а то што је ова друга јача показује да је он у суштини опседнут демоном. Затворено у себе је недобровољно отварање. Отварање се може извршити речима. Може се извршити и изразом лица, погледом, такав је на пример оптужујући поглед или скрушени и молећиви поглед. Демонско је изненадно. Изненадно је нови израз, са друге стране, за оно што је у себи затворено. Затвореност је била последица негирајућег односа према себи у индивидуалитету. Затвореност се све више затварала пред комуникацијом. Али комуникација је опет израз континуитета, а негација континуитета је изненадно. Ако би демонско било нешто телесно, оно никад не би било изненадно јер оно што је изненадно не познаје никакав закон. Отуда оно не спада у физичке феномене, већ у психичке, оно је спољашње неслободе. Прва манифестација ослобођења је континуитет. Изненадно има своју основу увек у стрепњи од добра, јер ту има нешто што слобода неће да прожме. У формацијама које леже у стрепњи од зла изненадном ће одговарати слабост. Реч и говор могу изразити континуитет. А изненадно је потпуно одсуство континуитета. Мимика може изразити изненадност а да мимичко као такво не буде изненадно. Суштина Мефиста је у мимици. Тежња демонског је за мимичним.

Демонско је такође бесадржајно, досадно. Континуитет, који је пандан изненадном, јесте, каже Кјеркегор, нешто што би се могло назвати неисцрпност. Досадност, неисцрпност, у ствари је континуитет у празном. Досадност призива представу о језовитој празнини и бесадржајности зла. Бесадржајно, досадно

означавају опет у себе затворено. У погледу изненадног одредба затворености се односи на садржај, док се форма бесадржајности односи на затвореност у себе. „Ако се човек опседнут демонским издваја из света“, каже Кјеркегор<sup>247</sup>, „он тиме постаје завистан од њега као и онај обични човек којег околности бацају тамо-амо као лопту. Човек је слободан само онда када, поред осталог, разлог своје неслободе нађе у самоме себи, а не у спољашњим околностима“. Неслобода, демонско је, дакле стање. Тако то посматра психологија. Етика, насупрот томе, види како из њега стално извире нов грех; јер само је добро јединство стања и кретања.

Кјеркегор запажа да демонско ваљда још никад није било тако распрострањено као у наше време, само што се данас показује углавном у духовној сфери.

Слобода се може изгубити на разне начине, па тако и демонско може бити различито.

Слобода изгубљена соматско-психички „Тело је“, према Кјеркегору<sup>248</sup>, „орган душе и према томе орган духа. Чим се поремети овај однос потчињености, чим се тело побуни, чим се слобода уроти с њим, против саме себе, ту је неслобода као демонско...Док год слобода не пређе на страну побуњеника, стрепња од револуције ће бити присутна, али као стрепња од зла, а не као стрепња од добра...Висока осетљивост, претерана раздражљивост, нервна напетост, хистерија, хипохондрија итд. - све су то нијансе демонског или то могу бити“. Екстремни случај у овој сфери је, каже Кјеркегор, оно што се у обичном говору назива : животињска изгубљеност. Таква особа избегава сваки додир било да тај додир стварно прети да ће одвести ка неслободи, било да је само случајан. И то је већ довољно, јер стрепња је преко сваке мере брза. Таквог човека не плаши ни казна ни претња, већ напротив свака реч која би хтела да дође у однос са слободом потонулом на дно његове неслободе. Стрепња се у овом феномену манифестује на још један начин. Међу људима опседнутим демонским ове врсте, запажа Кјеркегор, наилази се на узајамни афинитет, они се држе један другог тако уплашено и грчевито да сличну интимност не може да створи никакво пријатељство.

Слобода изгубљена пнеуматички Овај вид демонског је, према

<sup>247</sup> Исто (: 185 ); Напомена: 192.

<sup>248</sup> Исто (: 135-136 )



Кјеркегору, јако раширен и око њега се срећу најразличитије појаве. Он се у Новом завету јавља под именом Ђаволска мудрост. Овај тип демонског „може се,“ каже Кјеркегор<sup>249</sup>, „манифестовати на различите начине: као лежерност која одлаже размишљање за неки други пут, као радозналост која вечито остаје само радозналост, као непоштена самообмана; као женско мекуштво које се узда у другога; као аристократско игнорисање; као бесмислена ужурбаност...“

Са интелектуалног становишта посматрана, садржина слободе је истина, а истина чини човека слободним. Али баш због тога што је истина дело слободе тако да она стално производи истину, она постоји само за појединца, који је сам производи у делатности. Ако истина постоји на неки други начин за индивидуум и ако је човек спречава да на онај начин постоји за њега, онда пред собом имамо појаву демонског. „Питање је“, каже Кјеркегор<sup>250</sup>, „у овоме : да ли човек у најдубљем смислу хоће да сазна истину, жели ли да она прожме његово биће, да ли је спреман да прихвати све њене консеквенце, а да у невољи не тражи прибежиште за себе и Јудин пољубац за последице“. Унутрашња извесност, унутрашњост која се постиже само делатношћу и само се у делатности налази, према Кјеркегору, одлучује да ли је индивидуум опседнут демоном или није.

Демонском као што је произвољност, безверје или исмејавање вере недостаје, не садржај, него извесност, као што она недостаје и сујеверју, робовању религији или богомољству, каже Кјеркегор. Негативним појавама недостаје управо извесност, јер су обузете стрепњом од саджаја. И сујеверје и безверје су облици неслободе. Највиши, привидно најслободнији израз безверја јесте исмевање, а репрезентује га подругљивац. Извесност и унутрашњост су, свакако одлике субјективитета, али, напомиње Кјеркегор, не у чисто апстрактном смислу. Апстрактни субјективитет је исто тако неизвестан и у истој мери лишен унутрашњости као и апстрактни објективитет. Индивидуалитету који себе хоће да претвори у апстракцију, унутрашњост недостаје у истој мери као и индивидуалитету који себе своди на обичног церемонијара.

Схеме за случајеве кад је унутрашњост искључена или одсутна Одсуство унутрашњости је увек одредба рефлексije, па ће стога овде сваки облик бити

---

<sup>249</sup> Исто (: 137)

<sup>250</sup> Исто

двојак. „Сваки облик одсуства унутрашњости је“, каже Кјеркегор<sup>251</sup>, „или активни пасивитет, или пасивни активитет, и био он једно или друго, увек је у саморефлексији...Унутрашњост је разумевање, али in concreto питање је како се схвата ово разумевање...Уколико је конкретнији садржај свести, уколико је конкретније разумевање, и чим овога нема у односу према свести, имамо феномен неслободе, који хоће да се затвори према слободи“ у демонско. У домену религијског демонско може, према Кјеркегору, имати запањујућу сличност са немирном савешћу. Најконкретнији садржај који свест може имати јесте свест о себи самом, о себи самом као индивидууму, не чиста самосвест. Та самосвест није контемплација, већ је ова самосвест делање, а ово је делање опет унутрашњост, а кад год унутрашњост не одговара овој свести имамо један облик демонског. Кјеркегор наводи и описује следеће схеме:

Безверје - сујеверје Њихова кореспонденција је потпуна: и једном и другом недостаје унутрашњост, само што је, према Кјеркегору, безверје пасивно кроз активитет, а сујеверје активно кроз пасивност; једно је, тако рећи, више мужевна, а друго више женствена формација; садржај и једне и друге формације је саморефлексија. И безверје и сујеверје стрепе од вере. Сујеверје је безверно према самом себи, безверје је сујеверно према самом себи. Лењост сујеверја, његов кукавичлук и малодушност налазе да је лагодније остати у њему него га напустити. Пркос безверја, његова охолост и надменост налазе да је дрскије остати у њему него га напустити.

Лицемерност - саблажњивање И они одговарају једно другом. Лицемерност почиње активитетом, саблажњивање пасивитетом. Лицемерност је стога саблажњивање пред самим собом, а саблажњивање је лицемерје према самом себи. И једном и другом недостаје унутрашњост и не усуђују се да се отворено суоче сами са собом.

Охолост - кукавичлук Охолост почиње активитетом, кукавичлук пасивитетом, у осталом су идентични. Охолост је само подмукли кукавичлук. Кукавичлук је подмукла охолост.

Унутрашња извесност и унутрашњост Унутрашња извесност и унутрашњост то је озбиљност. „Сваки човек који је изгубио унутрашњост

---

<sup>251</sup> Исто (: 141 )

изгубио је, каже Кјеркегор<sup>252</sup>, наводећи речи из Светог писма, извор воде која тече у живот вечни, будући да је унутрашњост управо онај извор „који тече у живот вјечни,“...а оно што из тог извора долази и јесте управо озбиљност...Таштина...пошто је озбиљност изгубљена, каже да је све таштина...“

Кјеркегор сумира неке моменте у погрешном схватању вечног, па самим тим и у схватању озбиљности.

Вечно у човеку се негира. Вечног се у данашње време, каже Кјеркегор, и сувише плашимо. Као што је пут у пакао поплочан добрим намерама, тако се и вечност најбоље уништава пустим моментима. Стрепња пред вечношћу претвара тренутак у апстракцију.

Вечно се схвата на сасвим апстрактан начин То се дешава ономе ко интензивно живи у времености јер он никада не стиже до вечности.

Вечност се помоћу имагинације савија и сабија у време. Тако схваћена, она производи магично дејство, нешто за машту, за уметност која је антиципација вечног живота, која поседује продорност интуиције, али никако не и унутрашњост озбиљности.

Вечност се схвата метафизички. Чисто метафизички ниједан човек не постаје бесмртан, нити иједан човек постаје уверен у своју бесмртност Хришћанско учење не може боље осветлити него као контраст представи Грка. Такође, комично припада управо времености, док у вечности нема ни трага од комичног. О вечности се нерадо размишља са озбиљношћу, од ње се стрепи, а стрепња изналази, каже Кјеркегор, стотине изговора. А то управо и јесте демонско.

Стрепња као спасење помоћу вере „Свако мора научити да се плаши“, каже Кјеркегор<sup>253</sup>, „ако неће да пропадне било зато што не уме да се плаши или зато што ће се изгубити у стрепњи; ко је научио да стрепи на правом месту и у право време, тај је овладао највишим знањем. Када би човек био животиња или анђео, он не би могао доживети стрепњу. Пошто је он синтеза, он може да стрепи...Стрепња је могућност слободе, само таква стрепња уз помоћ вере обликује човека растачући све коначности, откривајући све обмане

<sup>252</sup> Према: Серен Кјеркегор ( 1970: 145; 187; Напомена 215 ); *Појам Стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд;

<sup>253</sup> Серен Кјеркегор ( 1970: 154-155 ); *Појам Стрепње*; Српска књижевна задруга; Београд;

њихове...Кога стрепња обликује, обликује га могућност, и само онај кога је обликовала могућност обликован је према својој бесконачности. Стога је могућност најтежа од свих категорија...у могућности је све једнако могућно, а онај ко се одиста на могућности васпитавао, у стању је да схвати оно што је ужасно као и оно што обећава пријатности<sup>254</sup>. Човека који изађе из такве школе могућности, само њега и само на тај начин, може могућност да обликује. „Да би могућност могла тако апсолутно и бесконачно да обликује појединца“, каже Кјеркегор<sup>254</sup>, „он се мора према њој поштено односити и имати вере. Под вером овде разумем оно што Хегел негде на себи својствен начин тачно назива унутрашњом извесношћу која антиципира бесконачност...тек онај ко је прошао стрепњу могућности, оспособљен је да не стрепи...Ако индивидуум изигра могућност која га је могла обликовати, он никад не долази до вере, његова вера постаје промућурност коначности, као што је и његова школа била школа коначности. Али могућност се изиграва на сваки могући начин“. Најобичнији свакодневни живот, за Кјеркегора, несумњиво обилује догађајима, али нема заинтересованих посматрача сем могућности у индивидууму који се поштено односи према самом себи. Могућност има апсолутну формативну моћ., и када прође курс могућности ученик могућности је, каже Кјеркегор, добрио бесконачност. „Онај кога формира могућност“, опомиње Кјеркегор<sup>255</sup>, „изложен је опасности другог пада, односно, опасности самоубиства. Ако он на почетку свог образовања погрешно схвати стрепњу тако да га она не води вери, већ од вере, он је изгубљен. А онај који се, напротив, да образовати, он се држи стрепње, он се не да преварити њеним безбројним обманама, он се добро сећа прошлости; тада напади стрепње, мада страшни, ипак нису такви да од њих бежи. Стрепња постаје његов добри дух који га и против своје воље води онамо куда он хоће“.

Када у животу, каже Кјеркегор, наступи неки изузетан догађај, кад наступи криза и све постане значајно, тада људи пожеле да у томе учествују; јер то подиже човека. Али постоји и начин, наглашава Кјеркегор, за далеко темељитије образовање. Тако, код ученика могућности сви догађаји се доживљавају пуније, тачније, дубље, него када је у питању онај коме се

---

<sup>254</sup> Исто (: 156 )

<sup>255</sup> Исто (: 158 )

аплаудира на позорници светске историје ако га није обликовала могућност. Обликујући нас за веру, стрепња ће разорити управо оно што је сама изградила. „Стрепња“, каже Кјеркегор<sup>256</sup>, „ради по кратком поступку: она одмах долази са адутом бесконачности, с адутом категорије, а њега индивидуалитет не може да сече. Индивидуалитет образован стрепњом не плаши се судбине“. Онај ко не жели да утоне у беду коначности мора се истински, из дубине своје унутрашњости, окренути бесконачности. Таква претходна оријентација је аналогија образовању у могућности и једино се посредством могућности може реализовати. Стварност, прецизира Кјеркегор, није тако оштар испитивач као стрепња. Ако се индивидуум сам не одвикне мудријашења, већ на неки други начин, то му никад неће бити од користи. Помоћу вере стрепња нас учи да тражимо спокојство у провиђењу. Исти је случај и са кривицом, која је друго откриће стрепње. Ако је човек крив, он је бесконачно крив. „Коначност“, каже Кјеркегор<sup>257</sup>, „може нас много чему научити, али не и стрепњи, сем у врло ограниченом и искривљеном смислу. Напротив, онај ко је одиста научио да стрепи може да се држи као на плесу када стрепње коначности почну да наступају, док ученици коначности губе главу и храброст“. Истински аутодидакт је, према Кјеркегору, у истој мери и теодидакт. Стога ће онај ко се у односу према кривици васпитава посредством стрепње отпочинути тек у покајању.

#### 5.10. Очајање и социјално биће човека

Како Кјеркегор каже<sup>258</sup>: „Ако индивидуум изигра могућност која га је могла обликовати, он никада не долази до вере“. Та ситуација у којој вера није достигнута је очајање. О овој важној теми очајања Кјеркегор је најпотпуније, најисцрпније и најсвеобухватније говорио у свом делу *Болест на смрт*.

По хришћанском правилу мора, како каже Кјеркегор, све служити поуци. Научност која у крајњој линији није поучна, управо је тиме не хришћанска. Свако хришћанско излагање мора бити слично излагању лекара крај кревета

---

<sup>256</sup> Исто (: 159 )

<sup>257</sup> Исто (: 161 )

<sup>258</sup> Вид. нап. 197

болесника. Сво хришћанско сазнање, ма колико његов облик био строг, мора бити испуњен бригом, и та забринутост управо је поука. Забринутост је прави однос према животу, према стварности личности.<sup>259</sup> Брига укључује и разумевање проблематике очајања, његове структуре, дијалектике, феноменологије. Брига је овде схваћена пре свега хришћански, а не као брига природног човека или паганина. Однос између природног човека и хришћанина, то је, каже Кјеркегор, као однос између детета и зрелог мушкарца, чега се дете ужасава, то за одраслог мушкарца савршено ништа не представља. Дете не зна шта је ужасно; одрасли човек то зна, и он се тога ужасава. А тако стоји и са природним човеком. Само хришћанин зна шта се схвата под болешћу на смрт. Он је као хришћанин стекао храброст непознату природном човеку. „Ужас, који су хришћани упознали, каже Кјеркегор<sup>260</sup>, јесте „болест на смрт“.“

Очајање-болест на смрт Болест на смрт је очајање. Очајање је, за Кјеркегора, болест духа, властитог ја. Та болест духа може бити трострука: прво: да човек у очајању није свестан да има властито ја ( што није право очајање ); друго: да човек у очајању неће да буде он сам; треће: да човек очајавајући хоће да буде он сам.

Питање могућности и стварности очајања На питање да ли је очајање предност или мана, за Кјеркегора, чисто дијалектички посматрано, оно је и једно и друго. Могућност ове болести је предност човека у односу на животињу. Такође, обраћати пажњу на ту болест предност је хришћанина пред природним човеком; са друге стране, бити излечен од ове болести блаженство је хришћанина. „Дакле“, каже Кјеркегор<sup>261</sup> „бескрајна је предност моћи очајавати; а ипак бити очајан није само највећа несрећа и јад, не, то је наша изгубљеност“.

Очајање је, уопштено говорећи, унутрашњи несклад неке синтезе који се односи на самога себе. Очајање се налази у самом човеку; али да човек није синтеза, према Кјеркегору, он уопште не би могао очајавати, и да ту синтезу није првобитно добио из божијих руку, у правом односу, он такође не би могао очајавати. Очајање је одређење духа и тиче се односа према вечном у човеку. Појам очајања као „болести на смрт“ мора се схватити на посебан, хришћански,

---

<sup>259</sup> Овај став је касније постао стожерни код Хајдегера из периода *Бића и времена*.

<sup>260</sup> Серен Кјеркегор ( 1974: 10 ); *Болест на смрт*; Посебно издање часописа „Идеје“; Београд.

<sup>261</sup> Исто ( : 13 )

начин, јер је према хришћанском схватању сама смрт прелаз у живот. Али очајање је у другом смислу, наглашава Кјеркегор, још одређеније болест на смрт, а та мука очајања је управо у томе што се од њега не може умрети, то јест, бити-на-смрт-болестан јесте не-моћи-умрети. Очајање је безнадежност што се чак не може умрети. Постоји мучна противречност, будући да се умирање у очајању стално претвара у живот. Истинско очајање или очајање у својој истинитости је такво да је њиме запаљено нешто што не може сагорети, властито ја. Очајавати због нечега ипак још није у пуном смислу право очајање. То је почетак, или то је, како каже Кјеркегор, као када лекар каже о некој болести да се још није јасно испољила. Затим се очајање јасно испољава, човек очајава због самога себе. Очајавати због самога себе, очајнички желети да се човек ослободи самога себе, формула је сваког очајања. „Да не постоји оно што је вечно у човеку“, каже Кјеркегор<sup>262</sup>, „он уопште не би могао очајавати, али ако би очајање могло прождрети његово властито ја, онда не би било очајања. Тако је очајање, та болест властитог ја, болест на смрт. Очајник је смртно болестан... Не можемо се ослободити те болести, чак ни смрћу, јер је овде болест са својом патњом – и смрћу, управо то да се не може умрети... То је стање очајања... јер имати то властито ја, бити властито ја, највеће је, бескрајно признање које је учињено човеку, али уједно захтев вечности од њега“.

Стање човека посматраног као дух увек је дијалектично, значи у кризи, критично. У духовном погледу, или када човека посматрамо као дух, како здравље тако и болест су критични; непосредно здравље духа не постоји. Потребна је изванредна рефлексивност, или тачније, потребна је велика вера за то да би се могло издржати да се размишља о ништавилу, што ће рећи да се размишља о бесконачности, а то је потребно и када осећамо стрепњу од ништавила, као и када имамо у виду стрепњу која је очајање. „Очајање је“, каже Кјеркегор<sup>263</sup>, „баш зато што је потпуно дијалектично, болест за коју можемо рећи да је највећа несрећа, што се никада није имала, и права је божанска срећа да је добијемо, чак ако је очајање најопаснија болест, ако од ње не желимо да се излечимо. Иначе може бити само речи о томе да је срећа бити излечен од неке болести и да је сама болест несрећа“. Добит вечности не стиче се никад без

---

<sup>262</sup> Исто (: 17)

<sup>263</sup> Исто (: 21)

очајања; оно што је највише, оно једино за шта вреди да се живи је вечност, а она човека кроз властито ја ставља у очајање.

Облици очајања Очајање Кјеркегор у првом реду посматра под одређењем свести, будући да то да ли је оно свесно или није свесно чини квалитативну разлику између њених различитих појавних облика. Уопште је свест, још прецизније, самосвест, пресудна ствар с обзиром на властито ја. Што је више свести, утолико је више властитог ја; јер што је више свести, утолико је више воље, и што је више воље утолико је више властитог ја. Савршено безвољан човек нема ја; али што више има воље, утолико више има и самосвести. Властито ја је сачињено из бесконачности и коначности, и оно је у суштини слобода, која је дијалектички елемент у одређењима могућности и нужности.

Када очајање посматра тако да се не размишља о томе да ли је оно свесно или није свесно, него се само размишља о моментима синтезе властитог ја, Кјеркегор налази више варијанти у посматрању очајања.

Један начин је када се очајање посматра под двоструким одређењем коначности и бесконачности. Властито ја је свесна синтеза коначности и бесконачности, која се односи на само себе и чији је задатак да постане оно само собом, што се може остварити само односом према Богу. Али властито ја у сваком тренутку свога постојања се налази у настајању, где властито ја, у моћи не постоји као такво, него само такво које треба да постане. Уколико, дакле, властито ја не постаје самим собом, властито ја није оно само; али то што није оно само, каже Кјеркегор, управо је очајање.

Прва подврста овог начина посматрања је да очајање бесконачности потиче из недостатка коначности

Да је тако стварно, произлази из дијалектике властитог ја, које је синтеза два момента, од којих је један моменат стално супротност другог. Властито ја јесте синтеза, у којој је коначност ограничавајући моменат, а бесконачност проширујући. Очајање бесконачности је зато нешто фантастично, безгранично. Фантазија је уопште медијум у чињењу бесконачним. Машта је рефлексивна која ствара бесконачност, и зато је, каже Кјеркегор, стари Фихте сасвим тачно претпоставио, чак у односу на сазнање, да је машта порекло категорија. Машта је могућност сваке рефлексивне. Фантастични могу постати и осећања и сазнање и воља. Фантастични елемент је уопште то што човека тако далеко води у



бесконачност, да га то одводи од њега самог и тако га задржава од тога да се врати самомоме себи.

Друга подврста је да очајање коначности јесте недостатак бесконачности Недостатак бесконачности је очајничка ограниченост и борнираност. Овде је реч, како каже Кјеркегор, о етичкој, а не о интелектуалној борнираности. Очајничка борнираност је недостатак примитивности ( првобитности ) или што се човек лишио своје примитивности, чиме је, у духовном смислу, каже Кјеркегор, самога себе кастрирао. Свет такорећи уопште не обраћа пажњу на тај облик очајања, јер он уопште, што је и природно, према Кјеркегору, нема никаквог разумевања за истински ужас.

Други начин посматрања очајања је онај када је очајање виђено под одређењем могућност - нужност Могућност и нужност подједнако су битне. Властито ја које нема никакве могућности пада и очајање, а исто тако властито ја које нема нужности.

Прва подврста: Очајање могућности је недостатак нужности Као што коначност ограничава бесконачност, тако и нужност пружа отпор могућности. Тиме што је властито *ја* синтеза коначности и бесконачности, да би то *ја* постало, рефлектује се у медијум маште, и тако се показује бесконачност могућности. Али, ако могућност претекне нужност, тако да властито ја утекне од самог себе у могућност, тако да нема никакве нужности куда треба да се врати, тада је то очајање могућности. У таквом случају у тренутку када се нешто показује као могућност, рађа се нова могућност, тако да, како каже Кјеркегор, на крају те фантазмагорије све индивидуално за индивидуу постаје чиста фатаморгана. Таква особа је изгубила осећање за стварност. При томе, према Кјеркегору, није тако како изјављују филозофи, да је нужност јединство могућности и стварности, не, стварност је јединство могућности и нужности. Огледало могућности, опомиње Кјеркегор, није обично огледало и оно се мора веома опрезно користити. Јер за огледало у најдубњем смислу, треба рећи да је нестварно. Но за могућност све је могуће. Зато можемо у могућности на све могуће начине лутати, али суштински на два начина. Један је облик жеље, чежње, а други је сетно-фантастичан начин ( нада - зебња или страх ).

Друга подврста: Очајање нужности је недостатак могућности Ако нема могућност нема ни властитог ја, а онда не би били ни Бога. Пресудно је то да је за Бога је све могуће. То је увек истина и истина у сваком тренутку. Све зависи

од тога да ли човек верује да је за Бога све могуће, што ће рећи: да ли жели веровати. Од тога зависи спасење или пропаст човекова. Спасење је, људски речено најнемогућнија ствар у свету; али за Бога све је могуће. То је борба вере, која се, ако се, ако тако можемо рећи, каже Кјеркегор, лудо бори за могућност. Јер је могућност једина спасавајућа сила. Када треба веровати, помаже само то да је за Бога све могуће. Таква је борба, наглашава Кјеркегор. Да ли ће у борби борац морати да страда зависи само и једино од тога да ли може створити могућност; то значи да ли ће веровати. А ипак, људски речено, он зна да је његова пропаст најизвеснија од свих ствари То је дијалектика вере. Верник поседује увек сигуран противотров за очајање; могућност - јер код Бога је све у сваком тренутку могуће. То је здравље вере која разрешава противречности. Противречност је ту да је људски речено, пропаст сигурна и да затим ипак постоји нека могућност. Здравље је уопште моћ разрешавања противречности.

Недостатак могућности значи или да је некоме постало све нужност или да му је све постало тривијалност. Детерминиста или фаталиста очајава, он је као очајник изгубио своје властито ја, зато што је за њега све нужност, а властито ја или личност је синтеза могућности и нужности. Фаталиста је у очајању изгубио Бога, и тиме своје властито ја; јер онај који нема Бога, нема ни властито ја. Но фаталиста нема Бога, или што је исто његов Бог је постао нужност. Да би се могло молити, што фаталиста не може, мора постојати Бог, властито ја - и могућност у прегнантном смислу, јер Бог означава све могућности или да све што је могуће јесте Бог.

Са малограђанштином, тривијалном свакодневницом, којој такође суштински недостаје могућност, ствари стоје, према Кјеркегору, нешто другачије. Малограђанштина је бездуховност, детерминизам и фатализам. Малограђанштини недостаје свако духовно одређење и она се раствара у вероватном. Малограђанин нема маште, он се ње гади; њему дакле недостаје могућност веровања, тако да он суштински стално очајава.

Други начин посматрања је онај када је очајање виђено под одређењем свести

Што је више свести, утолико је интензивније очајање. То се види свуда, а најјасније у максимуму и минимуму очајања.

Очајање ђавола је најинтензивније, у њему је присутан најинтензивнији пркос. То је максимум очајања.

Ако несвесност долази до свога максимума, очајање је најмање. То је минимум очајања.

Прва подврста је: Очајање које не зна да је очајање или очајничко незнање о томе да се има властито ја и то вечно властито ја Са одсуством свести о очајању стоји, повлачи паралелу Кјеркегор, као и са односом према стрепњи. Стрепња бездуховности управо се препознаје по бездуховној сигурности. Само очајање је негативност, а одсуство свести о томе је нова негативност. Али да би се стигло до истине, по Кјеркегору, човек мора проћи кроз сваку негативност. У чисто дијалектичком смислу, као и у једном другом смислу, етичко-дијалектичком, човек несвестан свога очајања, удаљенији је од истине и од спасења у поређењу са оним који је свестан очајања. У одсуству свести о томе да је очајан, човек је најдање од тога да буде свестан самога себе као духа. Тај облик очајања ( одсуство свести о њему ) је, како запажа Кјеркегор, најопштији у свету. Естетички одређен појам бездуховности никако не омогућава да се просуди шта је очајање а шта није, јер се естетички не може одредити шта је дух у ствари. Естетичка дефиниција бездуховности не даје мерило за то шта је очајање, а шта то није; дефиниција која се мора употребити је - етичко-религиозна. Када говори о односу очајања и самоубиства Кјеркегор каже да је паганству недостајало становиште за самоубиство, будући да је паганину недостајао однос према Богу и према властитом ја. Паганин, услед тога, сматра Кјеркегор, потпуно испушта из вида поенту да је самоубиство управо грех..

Друга подврста је: Очајање које је свесно тога да је очајање, које је дакле свесно тога да има властито ја, у којем се ипак налази нешто вечно, а поред тога је у очајању што не жели да буде самим собом или је у очајању што жели да буде самим собом

Ова подврста свесног очајања има две варијанте, које је важно разликовати.

Прва варијанта је: Очајање зато што се не жели бити самим собом, очајање слабости Ову варијанту Кјеркегор условно назива очајање женствености, а другу – ону насталу услед пркоса, назива очајање мушкости, при чему су то само релативне супротности. Што се тиче детета, према Кјеркегору, не можемо говорити о очајању, него само о раздражености и љутњи.

Први облик прве варијанте је: Очајање због земаљских ствари или одређених земаљских ствари

То је чиста непосредност, али непосредност са квантитативном рефлексијом у себи. Ту нема бесконачне свести о властитом ја, о томе шта је очајање, ни о томе да је то стање у коме се човек налази очајање; очајање је овде, каже Кјеркегор, чиста патња, трпљење под спољашњим притиском, које никако не долази из унутрашњости као делатност. Човек непосредности може бити одређен само душевно. Његова дијалектика је : пријатно и непријатно; његови појмови су : срећа, несрећа, судбина. То што га доводи до очајања мора доћи од споља и то очајање је чиста пасивност. Нагли догађај који изазива неки животни важни губитак за непосредног човека, који га доводи до очајања назива се „ударац судбине.“ Једини начин на који непосредност уме да се бори, једини за који зна, каже Кјеркегор, је очајавати и постати немоћан, а затим потпуно мировати као мртвац. То све ипак ни мало не доприноси томе да човек зна шта је очајање.

Овај облик очајања, према Кјеркегору, има три вида испољавања, гледајући по дубини: Прво: оно може настати из разлога што се не жели бити самим собом; нижи ступањ је: очајање из разлога не хтења да се постане властито ја; или најнижи ступањ: очајање из жеље да се постане неко други него што човек јесте, из жеље да се има неко ново властито ја. Непосредност у ствари, нема властито ја, не препознаје саму себе, и не може саму себе препознати, па зато она често завршава у пустоловном ( фантастичним сањаријама ). Тиме што човек непосредности очајава, нема чак ни довољно властитог ја да би желео или сањарио, да би ипак постао онај који није могао постати.

Кјеркегор разматра питање узраста човека којем је својствено појављивање очајања. Он сматра да је површно опште мишљење да је очајање нешто што припада младости. То је очајничка заблуда, или тачније очајничко погрешно мишљење које превиђа већина људи да је младост уствари непосредан живот са малим додатком рефлексије у себи. Утолико је млади човек способан за очајање које је у складу са његовом, у суштини, илузорном свешћу, а из илузије се, каже Кјеркегор, и не израста и нико није толико луд да у то поверује. Илузија суштински има два облика; облик наде и облик успомене. Младост има илузију наде, а са друге стране старост има илузију успомене. И

једни и други, и млади и стари, каже Кјеркегор, лажу или измишљају (поетизују). Али знатно очајније је, при том, ипак, погрешно мишљење које очајање приписује само младости. Младић очајава због будућности, старији човек очајава због прошлости. У ствари, каже Кјеркегор, да би се појавило кајање, морало би се најпре очајавати до краја и духовни живот пробити до темеља. У својој суштини очајање таквог младића и таквог старије човека остаје исто, не долази до преображаја у којем се пробија свест вечности у властитом ја, тако да би могла започети борба, која очајање или још више појачава или води веровању.

Други облик прве варијанте је: Очајање због вечности или због самог себе Услов за спасење и оздрављење увек је промена пажње. Услед тога ово очајање је значајан напредак, јер ако је у претходном случају у питању било очајање слабости, сада је у питању очајање због своје слабости. Иако, овде постоји само релативна разлика, човек ипак потпуно мења своје становиште. Он сада постаје свеснији свог очајања, судећи да очајава због вечности очајава због самог себе што је могао бити толико слаб да земаљским стварима прида толико велики значај; што за њега постаје очајнички израз да је изгубио и вечност и самога себе. Пошто је очајање управо то да се изгубила вечност и своје ја, постаје јасно да очајање на овом ступњу није само патња (трпљење), него и радња. Како је у овом случају свест о томе шта је очајање већа него у претходном случају, то је и само очајање сада веће, али је и човек, потенцијално ближи истини и спасењу. У принципу у сваком тренутку када се очајање задржава постоји и могућност спасења. Очајање на овом ступњу је за квалитативни степен јаче и дубље од претходног и спада у та очајања која, како констатује Кјеркегор, су ређа у свету. У њему се јавља оно што се зове затвореношћу, интроверзијом, која је управо супротност чисте непосредности. Може се рећи да су само потпуно непосредни људи ти који уопште ништа не могу задржати и собом владати. Свако ма колико мало промишљено властито ја ипак донекле зна да влада собом. Потреба за усамљеношћу уопште значи код човека да у њему постоји дух и мерило је тога какав је то дух. То је услов за даље степенско повећавање очајања, али и спаса.

Друга варијанта је: Очајање у коме се жели бити самим собом или очајање пркоса Прво, према Кјеркегору долази очајање због земаљског или неке земаљске ствари, затим очајање због самог себе што се тиче вечности.

Онда долази пркос који је у ствари очајање захваљујући вечности, и где очајник злоупотребљава вечност инхерентну у властитом ја да би се било самим собом. У овом облику подиже се свест о властитом ја, дакле такође свест о томе шта је очајање и природа тог очајничког стања у коме се човек налази; ту је очајање свесно себе самог као неког чина и не долази споља као пасивна патња под спољњим притиском, него долази непосредно из властитог ја. И тако је пркос, ипак, у односу на очајање због властите слабости нова квалификација. За очајање где се жели бити самим собом потребна је свест неког бескрајног властитог ја. То бесконачно властито ја је, констатује Кјеркегор, апстрактно властито ја, слободно од сваког односа према сили која га је поставила, или чак отргнуто од представе да таква сила постоји. Помоћу тог бескрајног облика властито ја очајнички жели самоме себи да заповеда или да само себе ствара. Човек који на такав начин очајава жели, у ствари, да сам конструише своје властито ја. Ако је очајно властито ја активно, на овакав начин, оно се у ствари увек само експериментално односи према самом себи. Ту је ипак у питању само лажна озбиљност, јер очајно властито ја, се овде задовољава тиме да гледа на само себе. У читавој дијалектици која уоквирује његову акцију, нема ниједне чврсте тачке; постоји само хипотетичко властито ја; у тој дијалектици самовоље однос властитог ја и вечности остаје и даље загонетка. Кјеркегор каже<sup>264</sup>: „Очајник који жели да буде самим собом превија се од болова у једној или другој муци која се не може чак ни одузети или одвојити од његовог конкретног властитог ја. Баш на ову бол баца се читавом својом страшћу, која коначно постаје демонско беснило...демонско лудило, ... највише бесни при помисли да би вечности могло пасти на памет да га лиши његове беде. Ту врсту очајања ретко срећемо у свету, такви ликови појављују се у ствари само код песника, код највећих међу њима“. Демонско очајање највише је потенција оног очајања које очајно жели да буде самим собом. Очајник, примећује Кјеркегор, тиме што се побунио против читавог живота, мисли, ласкајући себи, да је добио доказ и против његове доброте. Овај очајник верује да је он сам тај доказ. Док очајање из слабости неће ништа да чује о томе какву утеху за њега има вечност, овај демонски очајник, према Кјеркегору, исто тако не жели ништа да зна о томе, али

---

<sup>264</sup> Исто (: 55-56)

из другог разлога: баш та утеха била би његова пропаст – његова пропаст као његово кретање против читавог живота.

Очајање и грех „Грех је“, каже Кјеркегор<sup>265</sup>: „пред Богом или представом Бога очајнички не хтети бити самим собом или очајнички хтети бити самим собом. Грех је тако, или потенцирана слабост или потенцирани пркос: грех је дакле потенцирано очајање. Нагласак се налази на пред Богом, или да се има представа о Богу“. Мора се ипак овде, као у дијалектичком граничном простору између очајања и греха назначити, према Кјеркегору, оно што би се могло назвати песничка егзистенција религиозне оријентације. Таква песничка егзистенција била би највиша песничка егзистенција. Међутим, за хришћанина, наглашава Кјеркегор, свака песничка егзистенција јесте грех: грех да се сања и пева уместо да се буде, да се има само естетички однос према добром и истинитом кроз машту, уместо стварног односа, уместо напора да се то створи самим својим животом. Религиозни песник је у односу на религиозност несрећан љубавник, то значи он у строжем смислу речи није верник: он има само први елемент вере, очајање.

Трећа подврста у оквиру посматрања када је очајање виђено под одређењем свести је одређено: Ступњевима у свести властитог ја, када је присутно његово одређење пред Богом. Властито ја добија нов квалитет и квалификацију кроз то што је то властито ја управо пред Богом. То властито ја није више само људско властито ја, него, како истиче Кјеркегор, теолошко ја, властито ја које је суочено са Богом. Мерило за властито ја увек је оно што властито ја има пред собом, али то је опет дефиниција онога што је „мерило.“ Сада се може рећи да је сваки грех у ствари грех пред Богом или, тачније, то што људску кривицу чини грехом јесте да је кривац свестан тога да се налази пред Богом. На овом ступњу очајање је највеће, јер се оно појачава (кондензује) пропорционално према свести о властитом ја. Паганин и природни човек имају за мерило само људско властито ја. Грех паганства је у ствари само очајничко незнање о Богу, незнање о томе да се човек налази пред Богом. Али са друге стране је истина да паганин није, у строжем смислу речи грешно, јер није грешно пред Богом; а сваки грех одиграва се пред Богом. Грех је, значи: пред Богом очајнички не желети бити самим собом. Човек најпре грешно из слабости,

---

<sup>265</sup> Исто (: 59 )

а затим он очајава због своје слабости и постаје или фарисеј који очајнички долази до извесне легалне правичности или очајнички поново тоне у грех. Ова дефиниција обухвата све замисливе и све стварне облике греха, она, каже Кјеркегор, истиче то што је пресудно : да је грех очајање и да је пред Богом. Са друге стране веровање је, како каже Кјеркегор, да се властито ја које жели да буде самим собом транспарентно заснива на Богу. Следи, да све што не потиче из вере јесте грех. И једно је од пресудних одређења читавог хришћанства да супротност греху није врлина него вера.

Саблазан      Дефиниција греха имплицира могућност саблазни На пресудном хришћанском критеријуму да ли се човек налази или не налази пред Богом, имплициран је други, такође пресудан критеријум за хришћанство: апсурдност, парадокс, могућност саблазни. Како Кјеркегор каже, саблазан хришћанство чува од сваке спекулације. Где се дакле налази могућност саблазни? Она се састоји у томе што човек треба да буде свестан: да као појединац стоји пред Богом и, дакле, што опет произилази из тога да се људским грехом треба да бави Бог. Саблазан је, каже Кјеркегор, несрећно дивљење. Она је сродна са завишћу, али то је завист која се окреће против нас самих и у још строжем смислу, највише против самог себе. Ускогрудост природног човека, према Кјеркегору, не може себи приуштити ту изванредност коју му је наменио Бог: тако он прихвата саблазан. Но степен саблазни зависи од тога колико страсти човек уноси у дивљење. Прозаични људи без маште и страсти који дакле нису баш обдарени да се диве, као што су на пример скептици такође се свакако саблажњавају. Али што човек има више страсти и маште и што се дакле, у извесном смислу приближава могућности да верује, он је способан да се све више и страственије саблажњава. Да би се схватила саблазан добро је разумети и следеће: Однос између зависти и саблазни може се схватити на следећи начин: Завист је скривено дивљење. Дивљење је срећно самопредавање, завист - несрећно самопотврђивање. Тако стоји и са саблазни, прецизира Кјеркегор, јер оно што је у односу између човека и човека дивљење-завист, то је у односу између бога и човека обожавање-саблазан.

Парадокс, вера, догма, та три одређења, према Кјеркегору, творе једну алијансу слагања, која је најсигурније упориште и брана од сваке паганске мудрости.



Настављање греха Свако настављање греха је, каже Кјеркегор, нови грех, или прецизније, остајати у греху је нов грех. „Што год није по вјери грех је“<sup>266</sup>

Сваки неокајани грех је нов грех. Грешнику чија унутрашња свест нема континуитет, а вечност је сталан континуитет и захтева овај од људи, њему је грех постала друга природа. У својој изгубљености он не види да његов живот, уместо да има суштински континуитет вечности тиме што је веровање пред Богом, има парадоксално говорећи не само дисконтинуитет у односу на добро (веру), већ има један континуитет греха. За хришћане, је у ствари остајање у греху већи грех, нов грех. Чак једна пословица, каже Кјеркегор, вели да је грешити људски, али је остајати у греху нов грех. Остајање у греху је у најдубљем смислу речи грех. Остајање у греху је гори грех од изолованих грехова, оно је тај грех. У ствари, остајати у греху је ђаволски. Свака егзистенција, коју одређује дух, чак ако је тај дух само на властиту одговорност сматрајући се аутономном, има, каже Кјеркегор, суштинску консеквенцију у себи и трансцендентну консеквенцију у вишем извору, барем у некој идеји. Верник, дакле онај који има свој живот и чији живот почива на консеквенцији доброг, бескрајно се плаши чак најмањег греха; јер има ужасно много да изгуби. Непосредни, детињаста људи немају ништа тотално да изгубе, они губе или добијају само у појединачном и појединачно. Али како са верником, тако стоји и са његовом супротном копијом, демонским, у односу према последици греха. Човек којим влада демонско, каже Кјеркегор<sup>267</sup>: „се суштински одрекао добра, и ма шта радио не очекује од њега помоћ...Само у настављању греха он је самим собом, само у њему он живи, и ту осећа да живи. Али шта то значи? То значи да је остајање у греху то што га, сасвим на дну његовог пада, још одржава, дијаболички га јачајући консеквенцијом; то није појединачан нов грех, који му...помаже, него појединачан нови грех само је израз за стање (континуитет) у греху, које је у ствари грех...континуирано стање греха, које опет постаје потенцирање интензитета греха“.

Грех очајавања због свог греха Пошто је грех очајавање; потенцирање је нови грех очајавања због свога греха. Очајавати због свога греха израз је тога

<sup>266</sup> Исто (: 80) Кјеркегор често наводи одређене делове текста из *Светог писма*; овде: Рим. 14, 23.

<sup>267</sup> Исто (: 83)

да је грех постао у себи консеквентан или ће консеквентан постати. Сам грех је отргнуће од доброг, али очајање због греха је понавно откидање. Кјеркегор каже<sup>268</sup>: „Да би смо означили снагу моћи до које се пење грех када се очајава, могли би смо рећи да се, у првом реду, кида са добрим, а да се, затим, кида са кајањем...Очајавање због греха је покушај одржавања у којем се још дубље тоне...Сам грех је борба очајања; али када су снаге исцрпљене, потребно је ново потенцирање, нова демонска затвореност у самога себе; и то је очајање због греха...очајање због греха управо је свесно своје властите празноће... Кроз грех, што ће рећи очајавајући због греха, изгубио се сваки однос према милости и - уједно према самој себи. Његово егоистично властито ја врхуни у амбицији...У животу...не поимамо често то очајање због греха, вероватно зато што се у свету обично срећемо само са лакомисленошћу, безмисаоношћу и чистом брбљивошћу“. Очајање због греха, у свом лицемерству, својој двосмислености и софистерији, чак страственој мистификацији, није несклоно да се, у својој дијаболичкој форми, прави како је нешто добро. „Што је човек бољи“, каже Кјеркегор<sup>269</sup>, као прави, истински психолог, „утолико наравно дубље боли појединачан грех, и утолико је опасније, када не учини истинит преокрет, опасно је већ мало нестрпљење. Он може вероватно из туге утонути у најцрњу меланхолију и нека будала од душебрижника може бити поред њега, дивити се његовој дубокој души и какву моћ добро има у њему – као да је то нешто добро... Можда су његове речи још варљивије, он можда не каже: не могу то себи никада опростити...он говори о томе да му то Бог никада не може опростити... и то је само мистификација. Његова туга, његов јад, његово очајање је егоистично...и утеха је то што му је најмање потребно; зато огромне дозе утешних разлога, које прописују душебрижници, само још погоршавају болест“.

Грех очајања који се тиче опроштаја грехова Потенцирање у свести властитог ја овде је још интензивније, а самим тим и очајање је веће, него на претходним ступњевима, и оно је, дакле, овде, знање о Христу, властито ја пред Христом. Сада се јавља очајање у опроштај грехова које се може свести или на очајање слабости, које се у саблазни не усуђује да верује, или на очајање пркоса које у саблазни не жели да верује. Властито ја је квалитативно то што је

---

<sup>268</sup> Исто (: 84 )

<sup>269</sup> Исто (: 86 )

његово мерило, само у Христу је истина да је бог мерило људи или мерило и циљ. Са своје стране, Бог грешном човеку нуди поравнавање у виду опроштаја грехова. У животу су људи често у заблуди с обзиром на овај грех ( очајавати што се тиче опроштаја грехова ); нарочито, наглашава Кјеркегор, од времена како је етика укинута, тако да се ретко или никада не чује нека здрава етичка реч. Грех очајања у опроштај грехова јесте саблазан. Веровати у опроштај грехова је за људски разум најнемогућнија ствар од свију. Међутим, у духовном животу је све дијалектично. Саблазан је тако као укинута могућност тренутак у вери; али саблазан у правцу од вере јесте грех. „Ти треба“ – да верујеш - је једини регулатив. То „Ти треба“ мора се садржавати у сваком одређењу религиозности. Хришћанство почиње учењем о греху. „Категорија греха“, каже Кјеркегор<sup>270</sup>, „је категорија појединачног. Грех се уопште не може спекулативно замислити... Грех се управо не да мислити. То мора сама спекулација свакако признати јер је, како каже Кјеркегор, грех отпадништво од појма. Спекулација не води рачуна о томе да је у односу према греху присутна и етика која увек обрнуто од спекулације истиче ствари и управо чини супротне кораке; јер етика не апстрахује од стварности, него се удубљује у стварност, оперише суштински помоћу категорије коју је спекулација превидела и презрела: појединачности. Грех је одређење појединца...Ту наступа хришћанство, ставља крст пред спекулацију...Тежина греха је његова стварност у појединачном човеку, био то ти или ја; спекулативно, појединац се мора апстраховати; дакле можемо само лакомислено спекулативно говорити о греху.“

Однос појединца према својим учињеним делима врши се помоћу савести, пред критеријумом вечности, при чему, сама вечност врши ревизију савести. „У основи“, каже Кјеркегор<sup>271</sup>, „свако долази у вечност тако што он лично доноси са собом и предаје најпрецизнији оглас о најситнијој безначајности коју је учинио или пропустио. Очајавање због опраштања грехова јесте саблазан. А саблазан је потенцирање греха. На то се обично уопште не мисли...а то долази одатле, што се не, хришћански, образује супротност: грех - вера, него, пагански, супротност: грех – врлина“.

Највећи грех Највећи је грех, грех напуштања хришћанства, грех прогласити га за неистину. То је грех против Светог духа. Властито ја је овде

---

<sup>270</sup> Исто ( : 91-92 )

<sup>271</sup> Исто ( : 94-95 )

најочајничкије потенцирано; оно не одбацује само читаво хришћанство од себе, него га чини лажју и неистином.

Кјеркегор говори о три ступња или три врсте саблазни. Најнижи облик саблазни, људски говорећи најневинији, јесте онај да се целина и Христос остављају неодређеним и тако се пресуђују: не дозвољавам себи да о томе судим, не верујем али не осуђујем. Али ако је човеку Христос откривен (објављен), онда је грех рећи: нећу о томе да имам никакво мишљење. Следећи облик саблазни је негативан или патнички. Човек добро осећа да не може игнорисати Христа, оставити га по страни за време читавог овог питања о Христу, но бацајући се у животне послове нема за то времена. Али такође не може веровати; он остаје код једне исте тачке, код парадокса. Ко се тако налази у саблазни живи онда као сенка. Последња форма саблазни о којој је овде реч јеста позитивна. Она проглашава хришћанство неистином и лажју, она пориче Христа. Ова форма саблазни је грех против светог духа. Та саблазан је највећа потенција греха.

„Томе насупрот је,“ каже Кјеркегор<sup>272</sup>, „...стање у коме уопште нема очајања; у томе да се човек односи према себи самоме и у томе да се жели бити самим собом властито ја се транспарентно заснива на моћи која га је поставила. Та је формула...дефиниција вере.“

#### 5.11. Вера и социјално биће човека

Ситуација човекове егзистенције у којој он надилази позицију очајања задобија најпотпунији вид религиозног начина егзистенције остварујући се кроз веру и љубав. Дело у којем је вера централна тема Кјеркегоровог изучавања, ове емоционално, изузетно засићене егзистенцијалије, је *Страх и дрхтање*. Посебна тешкоћа са којом се Кјеркегор суочава при разматрању ове централне религијске категорије је њен парадоксани дух, који је са не хришћанског, било етичког, па чак и религиозног, а да не говоримо о естетичком становишту, тешко, или чак немогуће, схватљив и прихватљив, у њеном хришћанском смислу.

---

<sup>272</sup> Исто (: 100 )

Испитивање вере је по природи ствари чисто дијалектичко, а како је у питању област најдубље субјективности, оно је и лирично. Кјеркегор то испитивање и назива дијалектичка лирика. На један начин који је комбинација исповести, дивљења и проповеди, аутор о страсти вере и најдубљем патосу људске субјективности говори кроз казивање једног од својих псеудонима са карактеристичним иманом: Јоханес де Силенцио.

Као и у свим другим истраживањима Кјеркегор и испитивања која се тичу вере смешта и тумачи не апстрактно, као неки издвојени феномен по себи, него конкретно у оквиру одређене друштвене ситуације и одређеног духа времена. Тако он каже да у његовом времену – које ми у том смислу како га он разматра увек можемо сматрати и својим, садашњим – нико не остаје код вере, него свако иде даље, што је сигуран знак одређене културе и васпитања. У старим временима је по Кјеркегору било другачије, вера је била задатак за читав живот јер се сматрало да се способност веровања не стиче на брзину, за неколико дана или недеља.

Он схвата које су тешкоће говорити о вери у једном времену у коме је страст избрисана да би се служило науци. Питање вере не само што није питање из домена науке, па ни спекулативне филозофије, него како Кјеркегор, емфатички каже<sup>273</sup>: „Ово није Систем, ово нема ни најмање везе са Системом,“ имајући при томе у виду пре свега Хегела и његов панлогистичку позицију. Да би егзистенцијалистички разматрао питања о вери Кјеркегор мора да обезбеди одређену ситуацију и одређени штимунг, атмосферу, расположење, и то налази у митској причи о Авраму, који је испит вере издржао и веру сачувао, који је показао шта значи имати веру, чак и када нико не би знао за њу. За Кјеркегора Аврам је отац вере, и дивећи му се каже: „Нико ипак не беше тако велик као Аврам, ко га може разумети“?

Повест о Авраму је прича о човеку вере. Он је био Божији изабраник, каже Кјеркегор. Он истражује питање шта значи то, бити изабраник Божји, бити отац вере. Тако, он утврђује да Аврам вероваше, стога беше млад, а онај који верује сачуваће вечиту младост. У дубљем смислу, чудо вере се показује и у томе што када вера сачува у човеку жељу тиме се чува и његова младост. Као

---

<sup>273</sup> Серен Кјеркегор (1975 : 33 ): *Страх и дрхтање*; Београдски издавачко-графички завод; Београд

отац вере Аврам је још једном морао бити искушан, на грозан начин. Али Аврам веровао, и не сумњао, веровао у оно противно разуму.

Резигнација Према Кјеркегору спољашњи свет подлеже закону несавршености. У том свету све припада ономе који то управо већ држи у рукама; ту се човек подвргава закону равнодушности. У свету духа је другачије. Ту влада вечни божански ред, ту важи став, наглашава Кјеркегор, да онај који хоће да ради, тај рађа и свог властитог оца. Међутим, људи не желе да раде, а ипак хоће да разумеју причу о оцу вере, Авраму, која говори о величини која се не може разумети без рада и напора. Из Аврамове приповести, запажа Кјеркегор, људи испуштају стрепњу, а она је главно. Јер стрепња је опасна ствар за мекушце. Међутим онај који ради, не пропада, али то није без тешкоћа и треба то тек расветлити и по могућству разумети. Етички израз онога што је Аврам урадио, када је решио да жртвује сина, је исказ да је он хтео да убије Исака, а религиозни је, да га је хтео жртвовати; али управо у овој противречности лежи стрепња. Ако се вера узима као целовита вредност, тј. као оно што она и јесте онда се и данас, у нашем времену мора схватити да човек само преко вере постаје сличан Авраму, не преко смрти. Величина, каже Кјеркегор, коју неки човек задобија на основу неког извршеног чина је као двосекли мач, који усмрћује и спасава. Велико је увек такође повезано са ужасним, и потребна је огромна храброст да се оно схвати, а још много већа храброст је потребна да би се такво нешто велико спровело у дело. Схватити неизмерни парадокс, који представља садржај Аврамовог живота исто је што и схватити шта је то вера, схватити шта је то велико и племенито, у хришћанском смислу за разлику од од оне величине коју познаје паганство. О величини тих тешкоћа, у исповедном тону Кјеркегор каже<sup>274</sup>: „У хероју видим и замишљам себе, али у Аврама себе не могу пренети...моја храброст ипак није никаква храброст вере нити било шта што би се са овом могло упоредити. Ја не могу да изведем кретање вере...ја не верујем, таква храброст ми недостаје. ..моја радост није радост вере, и у поређењу с њом она је несрећна...даље од тога не могу доспети...моја огромна резигнација била би само сурогат за веру.“ Насупрот томе Кјеркегор је свестан тога да је Аврамова величина у томе што је он веровао снагом апсурда, који ужасава. Тешкоћа у разумевању вере је у томе што је

---

<sup>274</sup> Исто ( : 65-67 )

дијалектика вере најтананије и најчудесније од свега, која укључује велики скок којим се прелази у бесконачност, што како признаје Кјеркегор недостаје и њему самом. Важну дистинкцију Кјеркегор чини када каже<sup>275</sup>: „онај који воли Бога, без икакве вере, тај размишља у самом себи, а онај пак, који верујући воли Бога, тај размишља у Богу. На овом врху стоји Аврам. Последњи стадијум, који му не недостаје из вида, је стадијум бесконачне резигнације. Он доиста иде даље и долази до вере“. Са друге стране стално поредећи своју позицију са оном правог верника или Аврама, Кјеркегор је поштен када констатује да он не може да разуме Аврама; да у једном одређеном смислу он не може од њега ништа да научи, осим да се нађе у чуду. То је свакако у складу са Кјеркегоровим ставом да религиозност Б остаје парадоксална свакоме који стоји испод ње, чак и ако тај може да изведе бесконачно кретање резигнације.

У свом увек полемичком освртању на савременост Кјеркегор констатује да у нашем времену људи не желе да остану код љубави, што се објављује на различите начине, и тада иду ка земаљској промућурности и ситном прорачунавању ка јаду и беди. Ништа боља ситуација није ни што се тиче вере. Важно је не заборавити да кретање вере мора бити постојано извођено снагом апсурда, а ипак никада тако да се изгуби коначност, него да се она у целости и сасвим добије.

Исто тако у самокритичном тону Кјеркегор каже<sup>276</sup>: „Што се мене тиче, ја лако могу описати кретања вере, али их не могу извести...ја изводим кретања бесконачности, док вера чини управо супротно, она, пошто је извела кретања бесконачности, прави кретање коначности. Благо оном ко може да изведе ова кретања, он чини чудо, и мене никада неће обузети умор докле год му се будем дивео“. Кјеркегор особе које се боре да задобију веру назива вitezови бесконачне резигнације, а оне који су већ у сфери верске егзистенције назива вitezовима вере. Међутим он искрено признаје да у својој пракси није наишао ни на један истински пример витеза вере. Кјеркегор сматра да истинских витезова вере може на свету бити и приличан број, али да је тешкоћа у томе како их препознати. Кјеркегор каже<sup>277</sup>, да: „иако је он витез бесконачности он је

---

<sup>275</sup> Исто ( : 70 )

<sup>276</sup> Исто ( : 71 )

<sup>277</sup> Исто ( 73-75 )

као појава скроз-наскроз чврст, ход му је снажан, потпуно припада коначности...он се свему радује, у свему суделује, и сваки пут кад га човек угледа како учествује у нечем појединачном, он то чини са истрајношћу, која је карактеристична за овоземаљског човека, чија душа чврсто пристаје уз такве ствари...Он се брине за свој посао...када га човек не би позавао, било би немогуће разлучити га од преосталог мноштва у коме се находи.. Радује се свему што види...он није никакав песник...он није никакав геније...свакога тренутка у свом животу он своје најслађе време купује по најскупљој цени, јер чак и оно најтричавије он изводи снагом апсурда...овај је човек извршио кретање бесконачности и сваког тренутка га врши...читава...земаљска појавност, коју он производи и излаже јесте ново стварање снагом апсурда. Он се бесконачном резигнацијом одрекао свега, да би изнова све захватио снагом апсурда“. Најтежи задатак који могу људи имати је онај који имају витезови бесконачности, који су играчи који имају довољно достојанства у животу али су при том, они ипак туђинци у свету. Човек их препознаје по томе што апсолутно узвишено непрестано изражавају у прозаичном - што може само витез вере, и то је једноставно чудо. Витезу бесконачне резигнације је потребна страст. Свако кретање бесконачности се догађа преко страсти и никаква рефлексивна не може да оствари то кретање. То је непрекидни скок у постојање. Нашем добу, насупротив томе, често опомиње Кјеркегор, не недостаје рефлексивна него баш страст. Кјеркегор каже<sup>278</sup>: „Пре свега витез мора поседовати довољно снаге како би у једну једину жељу сконцентрисао читав садржај живота и значење стварности...Витез, затим, мора имати довољно снаге да читав резултат једне мисаоне операције сабере у једном једином акту свести“. Постоје разлике у томе како се изводе духовна кретања. Само ниске природе у кретању заборављају саме себе и постају нешто ново. Дубље природе никада не заборављају саме себе и никада не постају другачије, него остају оно што јесу. Са духовног становишта, све је могуће, али у свету коначности има много тога што није могуће. Међутим витез оно немогуће чини могућим. Од тренутка када је извршио кретање чак и љубав према једном другом људском бићу за њега постаје израз једне вечне љубави, она је добила религиозни карактер, преобратила се у љубав према Вечном Бићу. Такође, он је схватио, сматра

---

<sup>278</sup> Исто (: 78-79 )



Кјеркегор, дубоку тајну да човек чак и у љубави према неком другом мора самоме себи бити довољан. Онај који је бесконачно резигниран, тај је самоме себи довољан. Витез не укида своју резигнацију. Он своју љубав очувава управо тако младом каква је била у првом тренутку, он никада не пушта да му она умакне управо зато што врши бесконачна кретања. У витешки ред могу увести саме себе и припаднице женског пола сличног кова, у ред чији је члан свако ко има храбрости да себе самог уведе у њега; у витешки ред који, констатује Кјеркегор, своју бесмртност доказује тиме што не прави никакву разлику између мушкарца и жене.

„У бесконачној резигнацији“, каже Кјеркегор<sup>279</sup>, „лежи мир и спокој и утеха у болу; сваки човек који то жели а себе није понизио тиме што самог себе презире, - а што је још страшније, него бити превише охол, - може се обучити да врши ово болно кретање које мири са постојањем“. Људи веома мало верују у дух, а о духу се управо ради, ако човек хоће да спроведе ово кретање. Посебно у нашем времену људи се све мање брину за извођење оваквих чистих кретања да би саме себе достигли.

Према Кјеркегору бесконачна резигнација је последњи стадијум који претходи вери, тако да нико нема веру ко није извео ово кретање; јер тек у бесконачној резигнацији човек постаје свестан самог себе у свом вечном важењу, и тек онда се може говорити о схватању постојања снагом вере. Апсурдно не спада у разликовања која леже унутар области поседнуте разумом. Па ипак једино што витеза може спасити је апсурд, а њега он схвата вером. Он дакле спознаје немогућност, и у истом тренутку верује у апсурд. Вера није никакво естетичко гануће, него нешто далеко више, она нас суочава са парадоксом постојања, за шта је потребно научити и вештину извођења кретања. Снага, енергија и слобода духа су неопходне да би се извело бесконачно кретање резигнације, али сада задобити вечност путем вере снагом апсурда то превазилази људске моћи, то је чудо. За резигнацију није потребна никаква вера, јер човек резигнацијом задобија своју вечну свест, а то је чисто филозофско кретање. Али да би се добила и најмања ситница изнад особне вечне свести, за то је, наглашава Кјеркегор, потребна вера, јер то је парадокс. У

---

<sup>279</sup> Према: Серен Кјеркегор (1975 : 82-83 ): *Страх и дрхтање*; Београдски издавачко-графички завод; Београд

резигнацији човек се одриче свега, и ово кретање човек изводи у самом себи. Вером се човек ничега не одриче, супротно, у вери добија све, баш у оном смислу, напомиње Кјеркегор, наводећи једно место из Светог писма,<sup>280</sup> у коме се каже да онај који има веру може премештати планине као зрна горушице. Чисто људска храброст довољна је за кретање бесконачне резигнације, а парадоксална и смерна храброст је неопходна да би се читава временитост схватила снагом апсурда, а ова храброст је храброст вере. Оно што сваки човек може да учини је бесконачно кретање резигнације. Са вером ствар стоји другачије јер је она уистину нешто највеће и најтеже, јер вера је неизмеран парадокс, будући да започиње управо тамо где мишљење престаје.

Витез вере - Питање телеолошке суспензије етичког Кјеркегор поставља важно питање односа етичког и религиозног критеријума у вредновању понашања. Етичко као такво је опште а као опште оно важи за свакога. Чим појединац пожели да себе у својој појединачности учини важећим насупрот општости, он, са етичке тачке гледишта греши, а себе може поново помирити са општим само уколико спозна ово опште. Са друге стране вера је парадокс да појединачно стоји више од општег, али нека се добро запамти, инсистира Кјеркегор, на такав начин да се кретање понавља<sup>281</sup>, дакле да појединац, пошто је био у општем, сада себе издваја као нешто више од општег. У том смислу, дакле, паганство није имало никакву веру. Јер хришћанска вера је управо овај парадокс да је појединац као појединац виши од општег. „Ово становиште се“, каже Кјеркегор<sup>282</sup>, „не може посредовати, - јер свако посредовање дешава се снагом општег, - оно јесте и вечно остаје парадокс, недоступан мишљењу...Приповест о Авраму... садржи једну такву телеолошку суспензију етичког...Аврам...његов живот није само најпарадоксалнији који би се могао замислити, него је толико парадоксалан да се уопште не може мислити. Аврам дела снагом апсурда; јер апсурд је управо то да је он као појединац виши од општег. Овај парадокс не може се посредовати...он ни у једном тренутку није трагични херој, него нешто сасвим друго; или убица или један верник“.

---

<sup>280</sup> Исто ( : 87 )

<sup>281</sup> Овој важној теми повнављања Кјеркегор је посветио једно посебно дело.

<sup>282</sup> Серен Кјеркегор (1975 : 98-99 ) : *Страх и дрхтање*; Београдски издавачко-графички завод, Београд

Разлика између трагичног хероја и Аврама, према Кјеркегору, лако пада у очи. Трагични херој још остаје унутар етичког. Ту о телеолошкој суспензији самог етичког не може бити ни говора. Са Аврамом ствар стоји другачије. Он је својим чином потпуно прекорачио читаву област етичког. Док је трагични херој велик на основу своје моралне врлине, Аврам је велик на основу једне чисто личне врлине. Зашто је онда Аврам учинио то грозно дело? Кјеркегор каже да је он то учинио за љубав Бога, и у потпуној сагласности са тим, ради самог себе, то је био један испит, једно искушење. О овој непојмљивој ситуацији Кјеркегор каже<sup>283</sup>: „Аврам се не може посредовати, а то се такође може и овако изразити: он не може да говори“. Он ужасава, а у исто време изазива дивљење. Трагични херој је онај који самог себе негира и жртвује за дужност, тај се одриче коначног да би дохватио бесконачно. Али онај који оставља опште да би захватио нешто још више, што није опште, шта он чини и како то разумети? Можда се, сматра Кјеркегор, уопште не да извести то што верник поставља као циљ, пошто се то никако не може ни замислити. Над Аврамом се не може плакати, као када је у питању трагички херој. Њему се човек приближава уз један *horror religiosus* - религиозни страх. На који је онда начин егзистирао Аврам? Он је веровао. Ово је парадокс, који га држи на самој ивици амбиса. Да ли је његов чин оправдан? Његово оправдање је изнова парадокс; јер чак и уколико има оправдање, он га не добија снагом било чега што је опште, него снагом тога што је појединац. Он изазива саблазан. Саблазан означава сусрет разума са парадоксом, сусрет у коме се разум саблажњава, јер удара о парадокс без могућности да га схвати. У саблазни парадокс игра активну улогу а разум пасивну, јер саблазан није производ разума, него доказ да разум трпи од немогућности да разуме парадокс. Човек, како то примећује Кјеркегор, ако уистину хоће да научи о великом, мора обратити пажњу управо на почетак, који је у случају великог увек повезан са духом, а самим тим и са тешкоћама. Али људи прећуткују муку, стрепњу, парадок, без чега се, опет, не може разумети вера и чин проистекао из вере. Како се духовно тумачи Марија. Без сумње, Марија је дете донела на чудесан начин, али се у тим догађајима понашала као и друге жене, а ти догађаји су време стрепње, муке и парадокса, јер Бог у истом даху проклиње онога кога благосиља. Њој је световно дивљење исто тако мало

---

<sup>283</sup> Исто (: 103 )

потребно као што су и Авраму потребне сузе, јер она није била никаква хероина, а ни он није био никакав херој. „Аврамова повест,“ каже Кјеркегор,<sup>284</sup> „садржи дакле телеолошку суспензију етичког. Он је као појединац постао већи од општег. То је парадокс који се не може посредовати. Управо исто тако је необјашњиво како је он у њега доспео, као што је такође необјашњиво на који је начин у њему истрајао...Човек својим властитим снагама може постати трагични херој, али не и витез вере...Вера је чудо, па ипак ни један човек није из њега искључен; јер, оно у чему читав људски живот налази јединство је страст<sup>285</sup> а вера је страст“.

Апсолутна дужност - Питање апсолутне дужности према Богу Етичко је опште, а као такво оно је још и божанско. Парадокс вере је изгубио посредни члан, тј. опште. Вера је онај парадокс да појединац себе уопште не може учинити разумљивим неком другом. Један витез вере уопште не може притећи у помоћ другом. Или појединац постаје витез вере тиме што парадокс прима на себе, или он то никада не постаје. Ортаклуци су, каже Кјеркегор, у овим областима потпуно незамисливи. У овој области свако сам себе може испробати. За то му је потребна храброст вере која је једина смерна храброст. Мука и тескоба парадокса је у томе што он себе, људски гледано, ни на који начин не може учинити разумљивим. Чим је појединац доспео у парадокс, каже Кјеркегор, он не долази до идеје цркве; он не излази из парадокса, него нужно у њему налази или своје блаженство или своју пропаст. Једна од кључних мисли које Кјеркегор казује у овој области дијалектичке лирике је следећа<sup>286</sup>: „ људи који доиста поштују сами себе и брину за своју душу, сигурни су у то да онај ко под својом властитом одговорношћу и контролом живи потпуно сам на свету, живи много строжије и повученије него девојка у својој девичанској кули“.

„Истински витез вере је сведок, никад учитељ, и ту лежи“, каже контроверзно Кјеркегор,<sup>287</sup> „оно дубоко хумано које има далеко више смисла од...саучествовања у болу и радости других људи, коме се под именом симпатије одаје сувише поштовања. Јер за сведока вере људско саучешће је

---

<sup>284</sup> Исто ( : 113 )

<sup>285</sup> Лесинг (Lessing), којег Кјеркегор наводи на истом кесту ( : 113, Напомена\* ) каже да страсти све људе изнова чине једнакима.

<sup>286</sup> Исто ( : 124 )

<sup>287</sup> Исто ( : 132 )

једно понижење када се има у виду истински велико при чему он ...зна да је оно истински велико једнако доступно свима“.

Сведок Према Кјеркегору племенита природа се одушевљава само оним што је тешко! То је правило у свим временима. Међутим, каже Кјеркегор<sup>288</sup> : „ма колико једно покољење учило од другог, оно истински хумано ниједно покољење не учи од претходног. У овом погледу свако покољење започиње примитивно, изнова, полазећи од почетка. Оно истински хумано је страст у којој једно покољење савршено разумева друго, а такође и само себе...ниједно касније покољење нема лакши краћи задатак од претходног...Највиша страст у једном човеку је вера...свако покољење започиње изнова, а следеће покољење не иде даље од оног које му је претходило, наравно уколико...свако покољење има у ствари само свој задатак...Чим би се само покољење бринуло око свог задатка, који представља оно највише, оно се не би могло досађивати; јер овај задатак је увек довољан за један људски живот...Вера је највиша страст у једном човеку. У сваком покољењу вероватно има много људи који до ње не доспевају, али сигурно је да нико не доспева даље...у нашем времену...могу једино да се позовем на самога себе, и да у својству сведока изјавим како не могу прикривати да ми предстоји још прилично много тешкоћа у будућности...Али живот има довољно задатака чак и за онога који никада не долази до вере...и ако им он прилази са искреном љубављу, онда ни његов живот неће бити проигран и изгубљен, иако никада не може бити једнак животу оних који су схватили и достигли оно највише“.

#### 5.12. Љубав и социјално биће човека

Истраживањем егзистенцијалије вере Кјеркегор је допро до крајњих дубина субјективности, до крајње могуће замисливе интроверзије. Он сада прави један одлучујући преокрет: не напуштајући достигнути степен субјективности он ту субјективност обогаћује новим кретањем, које садржи суштински карактер екстраверзије и отварања према свету, људима, друштву. Нова тема је љубав. Најважније дело у којем Кјеркегор подробно разматра, пре свега, религиозно, и то хришћанско схватање љубави јесте *Дела љубави*. Ово

---

<sup>288</sup> Исто ( 188-191 )

дело је врхунац Кјеркегоровог разматања о еротској љубави и Хришћанској љубави. У њему се разматра фундаментална карактеристика љубави у Хришћанској етици љубави која је одвојена од сваке сентименталне етике. У само-порицању да се хвали-слави-велича љубав је, по Кјеркегору, дело љубави. Скривени живот љубави Кјекегор разматра и изучава скривени живот љубави и његово препознавање на основу својих плодова. Проверити себе у погледу љубави, за њега, је нешто најгрозније-најужасније-најстрашније, јесте један вечни губитак, за који не постоји компензација-надокнада било у времену или у вечности. Сваки живот, љубавни живот такође је у нечему скривен, али се манифестује у нечем другом. Живот биљака је скривен, плод је манифестација-испољавање. Живот мисли је скривен, њихов израз је манифестован. Такође и скривени живот љубави се препознаје кроз његове плодове. Питање је најпре одакле љубав долази, где она има своје порекло и своје изворе, где је место у којем има своје пребивалиште из којег извире-истиче? „То место је“, каже Кјеркегор,<sup>289</sup> „скривено или (то) је тајна. Постоји место у најунутрашњијем бићу особе; из тог места извире живот љубави, јер „из срца истиче живот.“ Из тог места извире љубав кроз много путева...Скривени живот љубави је у најунутрашњијем бићу неизмеран-бездан-несхватљив-недокучив-необјашњив, и онда у обрту је у недокучивом споју-вези са свим што постоји“. Биће човекове љубави, према Кјеркегору, је мистериозно и носи порекло из Божије љубави. Живот љубави је скривен, али тај скривени живот је по себи покретач и има-поседује вечност унутар себе. Скривени живот љубави је препознатљив кроз своје плодове – у ствари-заиста, бити способан да се буде препознат по тим плодовима је потреба-нужност-(захтев) љубави. „Емоције“, каже Кјеркегор<sup>290</sup>, „нису твој посед, већ (оне) припадају другоме; израз је твој дуг њему, будући да у емоцијама ти заиста припадаш (другоме) њему који те покреће, ти постајеш свестан да му припадаш“. Вечна је истина, наглашава Кјеркегор, да љубав формира срце. Ми морамо веровати у љубав, јер у супротном ми једноставно нећемо ни запазити да она постоји. Зато Кјеркегор, емфатички понавља: Веруј у љубав! Он за љубав каже да је то дивно, узвишено-племенито, и свето воће (плод) које људи дарују једни другима. Благословен и безусловно уверљив знак

<sup>289</sup> Seren Kierkegaard ( 1998. 8-9 ); *Works of love*; Princeton Universitz Press, Princeton

<sup>290</sup> Исто ( : 12 )

љубави који остаје и одређује саму љубав, по себи је да је то она љубав која постаје спозната и препозната у љубави другог. Слично се познаје само сличним; само онај који живи-пребива-обитава у љубави може спознати шта је љубав, и на исти начин његова љубав ће бити спозната.

Приступи љубави Кјеркегор разматра различите приступе љубави. Хришћанство, каже он, свакако зна много боље од песника шта је љубав и који је смисао љубави. За њега је хришћанска љубав супериорнија од еротске љубави, јер еротска љубав још није вечна; она је прекрасна-дивна вртоглавица бесконачног; њен највиши израз је смионост-дрскост-луда одважност загонетке-тајне. Еротска љубав и пријатељство имају повлашћена имена „вољени“, „пријатељ“ који су вољени у контрасту – у супротности са целим светом. Хришћанска доктрина, насупрот томе, је љубав према ближњем, волети цео људски род, све људе и народе, чак и непријатеље, без прављења – чињења изузетака, нити у смислу повлашћености -симпатије – наклоности, нити у смислу аверзије – антипатије – ненаклоности. Има само један кога особа може са вечном истином волети више него себе – то је Бог. Особа треба да воли Бога безусловно у послушности-покорности-зависности и волети га са обожавањем-дивљењем-клањањем-поштовањем. У Хришћанству човек воли ближњег. Ближњи је особа која је, прецизира Кјеркегор, ближа теби од било ког другог. „Ближњи“ је што мислиоци кажу „други.“ У себичном смислу, у бићу живог ја (self) немогуће је свесно бити два: само-љубав мора бити за себе. Али ако неко није вољан да учи од Хришћанства да воли самог себе на прави начин, он неће моћи, такође, волети ни свога ближњег. У Хришћанству постоји заповест у вези са љубави према ближњем. Да човек мора да воли реч је краљевског закона, то је, каже Кјеркегор, Хришћански императив; а да би се тај императив прихватио потребна је храброст, као и вера у божански ауторитет.

Спонтана љубав може се мењати унутар себе; и може се променити у своју супротност, у мржњу. Мржња је, каже Кјеркегор, љубав која је постала своја супротност, љубав која је престала-нестала-умрла –пропала-која је уништена. Истинска љубав која се подвргава променама вечности постајући дужност, никада се не мења: једноставно волиш и никада не мрзиш, никада не мрзиш љубљенога.

Љубомора Спонтана љубав се може променити у себи, самозапаљењем она може постати болест љубоморе; из највеће среће она може постати највеће мучење-патња-бол.

Као и у свакој дијалектици, каже Кјеркегор, и овде је суштински важно да ли је фрагментација јача од јединства-уједињавања или није. Спонтана љубав може се мењати из себе, може се мењати годинама, што се често може видети, у односима између људи. Ако је, међутим, љубав подвргнута вечном променом постајући дужност, то не значи да је она навика-обичај, и навика не може никада задобити моћ-снагу над њом. Вечно никада не постаје старо и никада навика. Само када је то дужност да се воли, само тада љубав вечно чини слободу у благословеној-поштованој-сретној-блаженој независности. Жеља слободног човека је истински израз слободе. Кјеркегор каже<sup>291</sup>: „Ако неко каже „Или љубав или смрт,“ и при том мисли да живот без љубави није вредан живљења, ми се са тим у потпуности слажемо“. Непроменљивост је истинска независност. Свака промена је зависност. Очајање је погрешна веза у најдубљем бићу особе. Оно што чини особу очајном то није недостатак среће већ недостатак вечности. Само је она особа спасена од очајања коју вечност спасе од очајања.

Еротска љубав и пријатељство Чињеница је, према Кјеркегору, да је Хришћанска љубав та која открива и познаје да ближњи постоји, што је иста ствар, да је свако ближњи. Ако то није дужност да се воли, појам „ближњег“ не би ни постојао, али само тада када човек воли ближњег, само тада је себичност у повлашћеној љубави искорењена и исто тако вечно сачувана. Похвала еротској љубави и пријатељству припада паганима, зато песници стварно припадају паганству. Еротска љубав и пријатељство су у вези са страшћу, која је као и свака друга страст делујућа по принципу или – или. Страсти су у паганству увек ексклузивне – искључујуће. О њима певају световни песници. Религиозни песник је посебан-специјалан случај, али световни песник, као песник, није Хришћанин. Страст увек има безусловни карактер – тако да искључује трећег – то јест трећи значи, према Кјеркегору, конфузију-збрку. Волети без страсти је једна немогућност. Али отуда разлика између еротичне љубави и Хришћанске

---

<sup>291</sup> Исто ( : 38 )



љубави је једино могућа вечна разлика у страсти. Друга разлика између еротске љубави и Хришћанске љубави је незамислива.

На врхунцу еротске љубави и пријатељства двоје збиља – стварно – актуално постају једно сопство ( self ), једно Ја. Љубав према ближњем не може да ме уједини са ближњим у заједнички живо ја. Љубав према ближњем је љубав између два бића вечно и независно одређена као дух. Љубав према ближњем је духовна љубав, али два духа никада нису способна да постану једно Ја у себичном смислу. О специфичној разлици између еротске љубави и пријатељства Кјеркегор каже<sup>292</sup>: „У еротској љубави Ја је дефинисано као чулно-душевно (психичко)-духовно; љубљени је чулно-душевно (психички)-духовно спецификован-одређен. У пријатељству Ја је дефинисано као душевно (психички)-духовно; пријатељ је душевно-духовно спецификован-одређен“.

Ближњи Ближњи је онај који је једнак, отуда Хришћанин увек има утеху. О томе Кјеркегор каже<sup>293</sup>: „Људски говорећи утеха је последњи изум-проналазак. Прво долазе патња и бол и губитак радости, и затим након тога, авај, дуго, дуго након тога, људи су открили стазу утехе. Исти је случај са људским животом: прво долази-иде патња и бол, затим губитак радости и онда, након тога, авај, дуго, дуго, долази утеха. Али за Хришћанина утеха се не може рећи да долази после-касније, зато што, будући да је вечна утеха, она је старија од свих временских радости“. Љубав према ближњем има, значи, савршеност вечности. Еротска љубав је дефинисана објектом, пријатељство је дефинисано објектом; само љубав према ближњем је дефинисана љубављу.

Љубав и закон У Хришћанству љубав је испуњење Закона. Христ је био испуњење Закона. Упркос свим његовим привременостима Закон је ипак нешто неодређено, али љубав је испуњење. Нема сукоба између Закона и љубави. Људско биће, каже Кјеркегор, стење-уздише-цвили-ломи се- савија се- живо чезне под Законом.

Земаљска мудрост је мишљења да је љубав однос између особа; Хришћанство учи да је љубав однос између: особа-Бог-особа, то јест, да је Бог средњи члан. „Волети Бога је,“ каже Кјеркегор<sup>294</sup>, „волети неког (себе)

---

<sup>292</sup> Исто ( : 56 )

<sup>293</sup> Исто ( : 64 )

<sup>294</sup> Исто ( : 106-107 )

истински; помоћи другој особи да воли Бога је волети другу особу; када ти нека друга особа помогне да волиш Бога, значи бити вољен...Љубав је заиста обожавање и жртвовање“. Са Хришћанством дошло је божанско објашњење шта је љубав. Фундаментална неистина је просто људски поглед на љубав. Љубав је емоционална страст, али у тој емоцији, особа, чак и пре него што је ступила у однос са објектом љубави, прво се односи према Богу, и тако учи заповед, да је љубав испуњење Закона. Према чисто људском разумевању основна идеја о томе шта је љубав мора суштински имати упориште у заједничком, у општости. Само према Хришћанском разумевању колизија-сукоб је могућа, будући да је у питању сукоб између суштински Хришћанског и простог људског. Хришћанство зна како да уклони сукоб, међутим, без уклањања љубави. Оно захтева само-жртвовање. „Суштински (бити) Хришћанин је“, каже Кјеркегор,<sup>295</sup>: „истински волети некога је волети Бога; суштински волети друго биће је са свим пожртвовањем (такође жртвовати настанак мржње према некоме) помагати другој особи да воли Бога или да буде пуна љубави према Богу“.

Посвећивање Љубав је испуњење Закона. Међутим, Закон има неизмерно много провизорних-привремених облика. Круцијално испитивање показује да заповест Закона може, суштински, бити двострука – наиме, понекад заповест унутрашњости; а понекад заповест настављања. Шта је захтев унутрашњости? О томе Кјеркегор каже<sup>296</sup>: „Прост људски поглед на љубав захтева унутрашњост, посвећивање, жртвовање, али дефинисане само људски. Посвећивање унутрашњости захтева унутрашњост која се само-пориче, која се много експлицитније дефинише не у релацији са љубљеном ( објективном ) идејом љубави, већ у вези у којој љубљеном помажемо да воли Бога. Последично, како љубавна веза као та мора бити жртвовање, она је захтевна. Унутрашњост љубави мора бити само – жртвујућа па отуда без захтева за било каквом наградом – платом – узвраћањем“.

Савест Хришћанство жели да прожме све са везом савести, при чему најтежи товар лежи на особи (зато што она лично носи терет греха са собом). Хришћанство трансформише-преображава све односе између особе и особе у везе савести, то је такође и веза љубави. Хришћански смисао: љубав је ствар савести. Посебна врста љубави, где као предмет постоји Хришћанска савест је

<sup>295</sup> Исто (: 114 )

<sup>296</sup> Исто (: 130 )

брак. Хришћанство кроз брак чини еротску љубав предметом савести. Промена бесконачног је оно што Хришћанство жели да учини свуда, и отуда оно жели да трансформише-преобрази сву љубав као ствар савести.

Хришћанска доктрина љубави Хришћанство је почело од темеља и отуда са Духовном доктрином о томе шта је љубав. Према Хришћанству љубав је неодвојива од категорије ближњег. Категорија „ближњи“ је као категорија „људско биће.“ Љубав је квалификована-одређена као ствар савести једино када су или Бог или ближњи средњи члан, што није случај у еротској љубави и пријатељству. Хришћанство мења еротску љубав и пријатељство. Љубав је ствар савести и тако није ствар присиле-нагона и наклоности, или ствар осећања, или ствар интелектуалних калкулација.

Хришћанство мења све, мења љубав у целини, то је једна фундаментална промена. Љубав је ствар савести и отуда мора произаћи из читавог срца и са искуством вере.

Чисто срце Чисто срце је, као прво и последње, везано срце. Срце мора бити везано – за Бога. Хришћанство учи да у односу човека, света и Бога, Бог има први приоритет. Даље разматрање које предузима човек је одлучно: из тог разматрања нема одвајања од Бога без кривице и греха. О томе Кјеркегор каже<sup>297</sup>: „Чисто срце нема историју; када се оно дарује, оно задобија историју да воли, срећу или несрећу. Али срце везано бесконачно за Бога има претходну историју и отуда разумевање да су еротска љубав и пријатељство само интерлудиј-међуигра, допринос томе, једне и саме историје љубави, прве и последње...историја вечне љубави почиње много раније..., почиње са (човековим) почетком, када долази у егзистенцију ни из чега“. Еротска љубав и земаљска љубав су, како каже Кјеркегор, радости живота, тако да сретна особа каже: „Сада ја живим по први пут.“ Искрена вера и часност-поштење, суштинске су одлике Хришћанског става и немогуће је повезати и незнатан недостатак часности-поштења са љубављу. Особа која не познаје себе не може обећати љубав са искреном вером. Појам поверљивости-поузданости укључује подвостручавање, у дијалектици љубави између човека и Бога. Са ким човек има најинтимнији однос, са ким човек може да има нејинтимније односе, пита

---

<sup>297</sup> Исто (: 149-150 )

Кјеркегор, и каже: Само је Бог поверљивост, зато што је он Љубав, отуда, однос са Богом је најинтимнији, најповерљивији.

Дужност Хришћански гледано дужност је волети људе које видимо. Када је то дужност, како каже Кјеркегор, задатак није да се нађе објекат вредан љубави, већ је задатак бити способан да се, једном нађен или изабран-вредан љубави, настави да се налази да је вредан љубави без обзира како да се он мења.

Дужност је први услов да би се био способан – да би се био у стању да почне да воли уопште људе које види. Када је, примећује Кјеркегор, дужност љубави да волиш људе које видиш, онда нема границе у љубави; ако је дужност да будеш испуњен, љубав мора бити безгранична, да је непроменљива, без обзира како се објекат почиње мењати. Хришћанска тачка гледишта је то да је љубав, волети управо човека кога видимо. „Нагласак“, каже Кјеркегор<sup>298</sup> „није на вољењу савршенства које човек види у особи, већ је нагласак на вољењу особе коју видимо, без обзира (на то) да ли он види савршенство или несавршенство у тој особи, да, иако болно-мучно-жалосно се та особа мења, будући-с обзиром на то да она не престаје да бива иста особа“. Хришћанска љубав се рађа на небу – у Богу – она је Бог сам -, међутим, она силази са неба на земљу.

Дефиниције љубави: Кјеркегор теми љубави присупа темељно и свеобухватно што се види и из његових разноврсних дефиниција испитиваног феномена. Он тако каже: Љубав је осећање, расположење, живот, страст; Љубав је жеља; Љубав је син богатства и сиромаштва; Љубав све узима и све даје; „Љубав је можда најконкретније описана“, каже Кјеркегор<sup>299</sup>, „као бесконачан дуг; када је особа зграбљена љубављу, она осећа да то личи на бити у бесконачном дугу-бити бесконачни дужник. Уобичајено ми кажемо да особа која је вољена трчи-жури у дуг бивајући вољена“. Такав однос Кјеркегор налази и између деце и родитеља. Можемо рећи, према Кјеркегору, да је дистинктивна карактеристика љубави: да човек који воли давајући, безгранично жури у безгранични дуг. Али то је релација-однос бесконачности, а љубав је бесконачна. Наша дужност је остати у љубавном дугу према другоме. Када је дужност остати у дугу љубави према другоме мора бити-постојати вечна

---

<sup>298</sup> Исто (: 173 )

<sup>299</sup> Исто (: 176 )

будност,<sup>300</sup> пре или касније, тако да љубав никада не почиње да се задржава – пребива код себе, или да пореди себе са љубављу других људи, или да пореди себе са делима која су већ извршена. Све што се мора држати живо мора бити сачувано-очувано у његовом елементу; али љубавни елемент је безграничан, неисцрпан, несамерљив. У бесконачности љубави постоји узајамна веза, али бесконачна са обе стране. Љубав не може бесконачно упоређивати себе са собом. Такође у бесконачном поређењу нема трећег фактора; већ је то удвостручавање, и отуда то и није поређење. Свако поређење захтева трећи фактор, као што су сличност или несличност. Љубав код индивидуалних особа може љубав код себе упоредити са љубављу код других. У поређењу, све је изгубљено, љубав је начињена коначном, дуг се чини нечим што се може отплатити-тачно као сваки други дуг. Шта поређење увек губи? „Оно“, каже Кјеркегор<sup>301</sup>, „губи тренутак, тренутак када треба да је био испуњен са изразом љубавног живота. Али изгубити тренутак је постати моменталан. Када се тренутак губи, тада је ланац вечности разорен, са губитком тренутка, је повезаност са вечности поремећена; губитак тренутка, тада се вечност губи – губитак вечности је у ствари губитак тренутка. Тренутак је опустошен поређењем, и сада је све пропало. Тренутак поређења је, у ствари, себичан тренутак-моменат, моменат који жели бити за себе; то је слом, то је пад“. Путем поређења волети (некога) више од свих других људи – то није љубав. Волети је одржати у бесконачности дуг; дужничка бесконачност је веза савршенства. Бити особа са највише ентузијазма на начин поређења је правилно говорећи, наглашава Кјеркегор, не бити ентузијастичан. Поређење је, према Кјеркегору, најкатастрофалнија-најстрашнија-најкобнија-најзлокобнија-најпоразнија асоцијација у коју љубав може ући; поређење је најопасније познанство које љубав може учинити, поређење је завођење најгоре од свих.

За схватање Хришћанске љубави важно је исправно схватање категорије само – порицања. Према Кјеркегору, свет има само оштроумно разумевање само-порицања. Према том становишту људско само-порицање је када дете пориче себе док га родитељи грле, храбре и потичу, отварајући се према њему. Људско само-порицање је када особа пориче-себе а свет му се онда отвара.

---

<sup>300</sup> Као код Кјеркегора категорија будности заузима истакнуто место и код Мерло-Понтија.

<sup>301</sup> Seren Kierkegaard ( 1998: 183 ); *Works of love*; Princeton University Press, Princeton

Хришћанско само-порицање је када се особа само-пориче, и тера натраг према свету, управо зато што се свет затвара за њега, он сада мора тежити поверљивој вези са Богом.

Било где да је суштински Хришћанин, ту је могућност саблажњивања-саблазни, али саблазан је, опомиње Кјеркегор, највећа опасност. Особа у којој се дух пробудио, као последица тога, не одбацује видљиви свет, јер би и то била једна саблазан, односно грех.

Љубав изграђује „Изградити“-„Побољшати“-„Развијати се“ је, како каже Кјеркегор, један метафорички израз, који ипак упућује на то да љубав изграђује-побољшава-развија. При томе од пресудне је важности Кјеркегорово схватање да је љубав дар. Било где да се изграђује ту је љубав, и где год је љубав, ту се изграђује. Љубав је извор свега и, у духовном смислу, љубав је најдубља основа-темељ духовног живота. Само особа која није вољена, каже Кјеркегор, уображава-машта да ће се изградити контролисањем других; онај који воли претпоставља непрестано да је љубав дар-и да је непрестано присутна и да се баш управо на тај начин изграђује. Љубав може и хоће да буде третирана само на један начин, бивајући вољена и даље; волети то и даље је градити. Али волети и даље је заиста претпоставити да је она присутна у основи-темељу. „Послови-бизнис и световност-временитост, то,“ оштро овде говори Кјеркегор,<sup>302</sup> „је највећа глупост: то јест у извесном смислу не радити ништа, може бити најтежи посао“. Кјеркегор каже<sup>303</sup> да: „ми можемо упоредити изграђивање љубави само са тајним радом природе.“ Љубав изграђује уз претпоставку да је љубав дар-да је присутна. Љубав никада није сасвим-потпуно присутна ни у једном људском бићу, јер би се у том случају оно изједначило са Богом. Али ономе који много воли, много се прашта. Љубав изграђује уз претпоставку да је љубав присутна у основи-у темељу. Супротно од изграђивања је рушење-разарање. У основи ниједано људско биће није способно да положи темељ љубави у другог човека, већ то може учинити само Бог. Кјеркегор наводи неке карактеристике љубави. Љубав је стрпљива,<sup>304</sup> и она је

---

<sup>302</sup> Исто ( : 218 )

<sup>303</sup> Исто; Ова Кјеркегорова мисао је веома блиска са Мерло-Понтијевим схватањем деловања у природи. У основи то је једна романтичарска идеја.

<sup>304</sup> Кјеркегорова категорија стрпљивости има свој аналогон у Мерло-Понтијевој категорији пасивности.

таква зато што је она заиста присутна у основи. Љубав изграђује стрпљивошћу. Љубави не недостаје њена сопственост; зато она изграђује. Љубав се не радује не весели када је нешто лоше. Љубав рађа све ствари. Љубав верује у све ствари. Љубав се нада свим стварима. Љубав издржава-подноси-трпи све ствари. Љубав је стрпљиво тиха. „Овако“, каже Кјеркегор<sup>305</sup>, „љубав изграђује: Она није арогантна, она није нагла-брза-плаховита-бучна, она није раздражљива-претерано осетљива...Љубав изграђује под претпоставком да је љубав дар и да је присутна“. Љубав је када неко има став у односу са другом особом, која би имала следећи смисао: „Хајде да разумемо један другог“. Љубав није биће-за-себе квалитет већ квалитет помоћу којег или у којем човек јесте за другог. Дакле, само љубав изграђује. Ако се уклони љубав – онда нема никога ко изграђује и нема никога ко је изграђен.

Љубав верује Љубав верује свим стварима – и зато никада не разочарава не вара-не заводи. Сумња-неповерење не верује ни у шта. Љубав је нешто веома супротно од сумње-не поузданости. Знање као такво је имперсонално и зато је за имперсоналну комуникацију. Индивидуа прво почиње свој живот, каже Кјеркегор, са вером, а не са знањем. „Не веровати ни у шта“, каже Кјеркегор<sup>306</sup>, „то се веома приближава граници где почиње веровање у зло; другим речима, добро је објект вере, и отуда неко ко не верује ни у шта почиње да се понаша зло. Не веровати ни у шта је настајање злог бића ( бића зла)“. Волети да верујеш свим старима је избор на бази љубави. Љубав верује у све ствари – отуда она никада не вара-не заводи-не разочарава. У односу на Бога особа може да вара само себе саму; као што примећује Кјеркегор, деца варају саме себе. Истинска супериорност не може никада бити заварана-заведена-разочарана ако се држи искрено-поштено-савесно-поуздано-веродостојно саме себе. Истинска љубав је безусловно супериорна. У бесконачној концепцији љубави, једино варање које је могућно је самозаваравање. Онај који истински воли, онај који у све верује, не може бити заваран, зато што варати њега значи, у ствари, варати себе. Варалица-заводник, каже Кјеркегор, говори у магли, и ни сам не зна шта говори. Волети је заиста највеће добро, али у том случају само љубав која захтева реципрочну – узвраћену љубав је лажна – преварна – дволична – неистинита – неверна – тобожња – назови – привидна љубав. Волети је заиста највише добро

<sup>305</sup> Seren Kierkegaard ( 1998: 221-222 ); *Works of love*; Princeton University Press, Princeton

<sup>306</sup> Исто ( : 233 )

и највиши благослов-највиша милост. Варалица је, каже Кјеркегор, слеп; он чак ни не запажа своју запањујућу слабост. Како изгледа конфликт између варалице и онога који воли? Варалица жели да га превари-опсени изван става љубави. Али то не може бити учињено. Онај који истински воли штити себе веровањем у све ствари, то јест, волећи варалицу. Кјеркегор каже да ако варалица то може разумети, он може изгубити памет. Према Кјеркегору, само особа која мисли да има више разумевања од других, али није сасвим сигурна у то, или је површна и глупа-луда-блесавана-неразборита довољно да се хвали-поноси-умишља о односу помоћу поређења – само она настоји-тежи томе да изгледа супериорнија у разумевању. Онај који воли, ко верује свим стварима, не манифестује се директно, већ само индиректно. Онај који истински воли верује свим стварима – и зато није никада преварен-заведен.

Љубав се нада Хришћанство, како то Кјеркегор види, у сваком тренутку ствара свеж ваздух и видик-преглед-очекивања. Оно, при том увек реферира на вечност. Вечност је живот победе; зато је она свечаност-светковина; за обитавање у њеној близини потребна је озбиљност. Хришћанска нада је вечност, а, како Кјеркегор каже<sup>307</sup>, : „љубав... је већа и од вере и наде“. Љубав се нада свим стварима - и зато се никада не срамоти. Хришћански је надати се свим стварима или, што је исто, надати се увек. Нада је у вези са будућношћу, са могућношћу, што је у кризи-промени друкчије од актуалности, увек двојност-дуалитет, способност напредовања или назадовања, раста или пада, добра или зла. Садашњост, тренутак је елемент вечности. Када је вечност овремењена, то је у будућности или у могућности. Прошlost је актуалност, будућност је могућност; у времену вечност је могућност, будућност; зато се вечни живот назива будућношћу, каже Кјеркегор.

Очекивати садржај унутар себе исте дуалности коју могућност има, је очекивати то да вежемо себе за могућност. Тада се однос дели у сагласности са очекивањима које особа изабере. „Да се веже“, каже Кјеркегор,<sup>308</sup> „очекујући могућност добра је нада, која из много разлога не може бити временско очекивање, већ је вечна нада. Везивање себе за очекивање могућности зла је

---

<sup>307</sup> Исто ( : 248 ); Ово је јединствено место на којем Кјеркегор даје примат љубави у односу на веру, у оквиру Хришћански схваћене религиозности.

<sup>308</sup> Исто ( : 249 )



страх“. Оба и онај који се нада и онај који страхује очекују, али дијаметрално различито. У диференцијацији, а избор је заиста диференцијација, каже Кјеркегор, могућност добра је више него могућност, зато што је вечност. Гледајући развојно деца и млади су још могућности. У својој младости особа је пуна очекивања и могућности, али када постане старија, свакодневница, ако се егзистира чисто на начин емпиријске времености, прети репетитивним понављањем, што неизоставно доводи до досаде, те демонске против-страсти, у деловању које се рађа зло, и нада која је осуђена на очајавање. „Без вечности“, каже Кјеркегор<sup>309</sup>, човек живи уз помоћ навика, оштроумности, мајмунисања-опонашања-имитирања, искуства-практичног опажања, обичаја и (рутине)...све је то практична оштроумност“ Вечно се протеже преко целог живота и човеков цели живот може бити време надања, у супротном, чиста емпиријска временитост је укидање – поништавање вечности. Ако човек жели да помогне детету са великим задатком, како то да изведе, пита се Кјеркегор и каже да то треба постићи подучавањем и уздизањем мало по мало, да дете не би очајавало, да не би губило наду. Свест о вечности треба постепено уграђивати у темпоралност како би дете задобијало, мало по мало карактеристике озбиљности која треба да одликује одрасло људско биће. У смислу будућности, вечност је непрестано довољно близу и довољно удаљена. Могућности су медијум за истинско уздизање за подучавање уз помоћ наде. Особа која очајава јер нема могућности је она која нема могућност избора добра; очајање је у једној важној варијанти, каже Кјеркегор, управо немогућност избора добра. Особа која се плаши, стрепи, у основи има страх од могућности зла. Зло је одсуство љубави. Нико се не може надати док у исто време не воли; он се не може надати за себе док он такође није у љубави. Гдегод је љубав присутна, каже Кјеркегор, ту постоји нешто бесконачно дубоко. Онај кога је други престао да воли је губитник.

Срамота Љубав се нада свим стварима – и онда се нико неће срамотити, каже Кјеркегор. Деловати оштроумно је, актуално половичан приступ. Човек је суштински у срамоти ако се нада нечему што је срамотно без обзира да ли су се очекивања испунила или не. Човек може доспети до срамоте надајући се некој

---

<sup>309</sup> Исто ( : 251 ); Кјеркегорове речи могу се односити како на позитивизам, прагматизам тако и на постмодернизам.

земаљској предности – ако се она и не материјализује. Човек се може осрамотити не дајући наду другој особи; ту се човек актуално осрамоћује и показује своју нечасност. Човек се осрамоћује надајући се злу за другу особу. Човек се не срамоти само онда када је у неком односу са вечности, то јест када истински воли.

Љубав је револуција „Љубав је“, каже Кјеркегор,<sup>310</sup> „догађај, највећи од свих и такође најсретнији. Љубав је промена, најзначајнија-најзнаменитија-најчуднија-најузвишенија-најизврснија од свих, али најжељенија – у ствари ми кажемо у најбољем смислу речи да неко кога је љубав зграбила је промењен или да је постао промењен. Љубав је револуција, најдубља од свих, али најблагословенија-најмилосрднија. Што је дубља револуција, све потпуније нестаје разлика између "моје и твоје", све је савршенија љубав. Што је револуција дубља, више правда-право страхује, што је револуција дубља, савршенија је љубав. Еротска љубав је безпоговорно највећа људска срећа а пријатељство је највеће временско добро“. Ипак еротска љубав и пријатељство имају своје границе, одређене извесним степеном нужне ексклузивности Са друге стране, истинска љубав, само-жртвујућа љубав, која воли свако људско биће, у складу са његовим разликама настоји-хоће да све учини светим-она не тражи своју сопственост, она радије даје у том смислу да дарове гледа као да су примаочеве одлике-карактеристике. Највећи благослов за праву – истинску љубав је-молитва-захвалница. „Онај који воли“, каже Кјеркегор,<sup>311</sup> „његова активност, изнад свега, састоји се у томе да помаже другоме или другим особама, да им буде лични учитељ, да постану нешто што, у извесном смислу су они већ били“.

Љубав и опроштење Временитост има три периода тако да актуално никада не егзистира комплетно - потпуно, нити егзистира комплетно – потпуно у сваком од њих; вечно јесте, и актуално само преко ње задобија на значајности. Вечност пробија у временитост кроз тренутак. Тако је исто и са љубављу. Што љубав чини то она јесте, што она јесте то и чини – у једном и истом тренутку. „Када кажемо: „Љубав даје храбро-смионо-срчано-одважно-неустрашиво поуздање,““ каже Кјеркегор,<sup>312</sup> „ми онда кажемо да онај који воли по својој

<sup>310</sup> Исто ( : 265-266 )

<sup>311</sup> Исто ( : 279 )

<sup>312</sup> Исто ( : 280 )

природи чини друге да буду храбрије поуздани. Гдегод да је љубав присутна, она шири храбро поуздање. Ми волимо да смо близу неког ко воли, зато што он тера страх". За љубав, према Кјеркегору, може се рећи и то да она даје смионо поуздање на Судњи дан. То се може рећи и на други начин овако<sup>313</sup>: „Када кажемо: „Љубав чува од смрти“ удвостручење у мисли је тренутно: онај ко воли спасава-избављује-чува другу особу од смрти, и на потпуно исти, или чак и други начин, он избављује себе од смрти. То се дешава одједном; то је једно те исто“. Када онај ко воли заборави на себе и мисли за другу особу, Бог мисли за оног ко воли. Само-љубав је у журби, она није предана. Онај који воли, он заборавља себе, он је сабраних мисли помоћу љубави. Љубав је увек удвостручена у себи. Она носи истину када се каже да љубав сакрива мноштво-множину-гомилу грехова. Једно од суштинских испољавања дела љубави је управо то да љубав скрива множину грехова. О разлици између науке и религиозне љубави, према Кјеркегору, може се у бити рећи као о разлици између откривања и скривања. Откривати (као што чини научник) је заиста нешто хвале вредно, нешто за дивљење-нешто за цењење. Са друге стране онај ко воли, ко не открива ништа, и чини се веома сиромашан-убог-бедан-неплодан-слаб-јадан у очима света. Несхватљиво је-непојмљиво-чудно-невероватно, колико се свет променио у поређењу са оним из античког времена; онда је било само неколико оних који су себе познавали, а данас је свако судија о људској природи – иронично примећује Кјеркегор. Онај који воли сигурно је да он, када се има у виду мноштво грехова, не открива ништа. Он не открива ништа, зато што он скрива мноштво грехова који могу бити пронађени кроз истраживање-откривање. Живот оног који воли, каже Кјеркегор, изражава апостолски изричити налог да будемо деца у злу. Оно што земља-свет стварно објашњава као оштроумност је знање зла – док је мудрост знање добра. Онај који воли нема, и не жели да има знање зла; У том погледу он јесте и остаје дете. Онај који воли је као дете. У основи свих разумевања лежи, прво и пре свега, разумевање између онога ко разумева и онога што треба разумети. Онај који истински разумева има став који је као попут дететовог-недужан-безазлен. Особа која воли, она која има велико разумевање добра и не жели било какво разумевање зла изгледа, према спољашњим критеријумима, као збуњена-

---

<sup>313</sup> Исто (: 281 )

сметена особа. Онај који воли вољеном не открива мноштво грехова – не откривајући ништа. Он је прототип; онај који учи од оног који воли учи од њега када он ништа не открива, и на тај начин скрива мноштво грехова. Љубав сакрива мноштво грехова и на тај начин што она оно што се не може избећи да се чује и види, сакривајући ћутањем-тишином, љубав онда испољава у виду ублажавајућег-олакшавајућег објашњења, помоћу опраштања. Помоћу тишине она (љубав) штити-сакрива, опрашта мноштвеност грехова. Са ублажавајућим-олакшавајућим објашњењем онај који воли сакрива мноштвеност грехова. Опраштање је по том питању најзначајнији-најистакнутији-најугледнији пут. Опраштање уклања опроштене грехове; при том, опраштање је суштински повезано са вером. Вера је увек у вези са нечим што се не види. У опраштању и греху постоји такође однос вере, чега смо ми, према Кјеркегору, ретко свесни. Онај који воли види грех који опрашта, али верује да ће га опроштај уклонити. Благословен-милосрдан је онај који верује, он верује у нешто што не може видети; благословен-милосрдан је онај који воли, он верује даље него што он може заиста видети! Ко у то може веровати? Онај који воли може то. Само љубав има довољно спретности-вештине-окретности-довитљивости да уклони грех на опраштајући начин. Особа је игнорант-незналица само за оно што не зна и никада није знала; што је неко заборавио, тај је то некада и знао. Заборављање у свом највишем смислу, према Кјеркегору, није супротност од сећања већ од надања. Надање то је давање бивства у мишљењу. Заборавити је у мишљењу уклонити бивство из онога што упркос тога постоји, избрисати га – прецртати га – уништити га. Онај ко воли, према Кјеркегору, опрашта на следећи начин: он опрашта, он заборавља, он брише – прецртава грех, у љубави он се окреће ка ономе коме опрашта, али када се окрене ка њему, он наравно не може видети шта лежи иза његових леђа. Вероватно је врло тешко постати онај који воли ономе ко уз помоћ опраштања поставља други грех иза својих леђа. Али таква тешкоћа не постоји и за оног који воли, зато што он сакрива мноштво грехова. Љубав скрива мноштво грехова, и зато што љубав спречава-предусреће-одвраћа да грех дође у егзистенцију-појаву, прикривајући га при рођењу. Постоји једно окружење које безусловно не даје и није прилика-случај за грех – то је љубав. Када се грех окружи у особи са љубављу, она је изван тог елемента.

Љубав издржава Поредиши позиције човека и Бога Кјеркегор каже<sup>314</sup>: „Како дивну-чаробну-чудесну снагу има љубав! Најмоћније речи изговорене, заиста, то су Божије стваралачке речи: „Нека буде.“ Али најмоћније речи које може рећи свако људско биће су: „Ја издржавам-подносим-преживљавам,“ када су изговорене од стране оног који воли“. Љубав издржава-подноси-преживљава она никада не пропада- никада се не троши-не расипа. Живот у љубави и свет бизниса се разликују. У свету бизниса људи, према Кјеркегору, имају довољно снаге само за моменат, али кроз трајање времена они постају неспособни да плате-постају инсолвентни.; Са друге стране, љубав издржава. Љубав је повезана са жртвом. То је највећа ствар која може бити речена једном људском бићу: да је неко жртвован. У вечном смислу бити жртвован јесте и наставља да буде, све док свет остаје свет, далеко највеће постигнуће које јесте победоносно – славодобитно. Поуздање-верност-поштење-истинитост-савесност у Хришћанској љубави која издржава, је оно одлучно у љубави.

Милосрђе Хришћанство говори суштински о милосрђу-сажаљењу-сућути-благослову-срећи. Милосрђе-благослов-срећа, су дела љубави чак и када ништа не дају и нису способна ништа да учине. Милосрђе нема ништа да да, па ипак је од велике је важности. Кјеркегор каже<sup>315</sup>: „Свет разуме само о новцу – Хришћанство само о милосрђу“. Озбиљност је повезана са Богом, новац није. Шта је озбиљност живота? Озбиљност је веза коју особа има са Богом. Међутим, примећује Кјеркегор, од најранијег детињства ми смо дисциплиновани у безбожном поштовању-обожавању-вредновању новца. Милосрђе Кјеркегор карактерише на различите начине: Милосрђе је снажни миомирис; Милосрђе чини чуда; Милосрђе је способно да не чини ништа; Милосрђе се по себи манифестује најконкретније–најодређеније. Постоји само једна опасност, наглашава Кјеркегор, а то је, да се милосрђе не практикује. Нагласак је на томе да свет не разуме вечност, већ само временост. Кјеркегор каже<sup>316</sup>: „Вечност каже: најважниа ствар је да се милосрђе практикује, или да је помоћ, помоћ која долази од милосрђа. „Обезбеди-прибави новац за нас, обезбеди-прибави болнице за нас, то је наважније!“ Не, каже вечност,

---

<sup>314</sup> Исто ( : 308 )

<sup>315</sup> Исто ( : 318 )

<sup>316</sup> Исто ( : 326-327 )

најважније је милосрђе. Са тачке гледишта вечности, да неко умре није несрећа, али то да се милосрдност-милосрђе не практикује сигурно јесте...Вечност тврди упорно-неумољиво да је милосрђе најважније“. Оно што се подразумева под значајном-важном особом, неодвојиво је од схватања да је милосрђе истински значајно-важно. Кјеркегор каже: „Вечност разуме само милосрђе; отуда ако желиш да разумеш милосрђе, ти је мораш учити од вечности. Али ако ти треба разумевање вечности тада мора бити мир-тишина око тебе док концентришеш своју пажњу у потпуности на унутрашњост...Милосрђе то је рад љубави чак иако оно нема ништа да да и није способно да учини било шта“<sup>317</sup>.

Победа духа у љубави Парадоксалност Хришћанске љубави је да она помирљива али победоносна. Победа помирљивог духа у љубави, је она која постиже да појединац победи-надвлада-надјача. На једној страни стоји онај који воли и он има добро на својој страни. На другој страни стоји онај који не воли, који се бори уз помоћ зла. Тако они се боре, каже Кјеркегор. Помирљив дух у љубави јесте по својој суштини битка за љубав или битка у љубави! Кјеркегор зна да постоји погрешно разумевање код обичног света о природи озбиљности па каже<sup>318</sup>: „Никада не веруј да је озбиљност мрзовоља...(већ да је то) свеж прилив-продирање-притицање-навала љубави“. То је света чедност-скромност-пристојност-уљудност-ћудоредност-моралност-умереност која је неодвојива од истинске љубави. Човек није чедан-скроман пред другим особама, већ пред трећом која је присутна, или је човек чедан-скроман пред другом особом ако толико схвата да присуство треће особе чини-гради другу особу. Мисао о Божијем присуству чини људе чедним-скромним у односима са другом особом. Значајне су следеће Кјеркегорове речи<sup>319</sup>: „Онај који воли не гледа да другога победи-порази. То је прва ствар. То је за превенцију осећања понижења, Али у другом смислу онај који воли гледа ка њему. То је следећа ствар“. Онај који воли има, према Кјеркегору, последњу реч у свим недоумицама и тешкоћама.

Љубав и смрт Посебно важна тема је она о вези између љубави и смрти. У овој вези Хришћанско схватање љубави доведено је до највишег степена парадоксалности и озбиљности. У смрти живот се враћа у детињој-недужној-

---

<sup>317</sup> Исто ( : 329-330 )

<sup>318</sup> Исто ( : 340 )

<sup>319</sup> Исто ( : 342 )

безазленој једноставности. „Истински, ако желиш да потврдиш,“ каже Кјеркегор,<sup>320</sup> „шта је љубав у теби или у другој особи, онда обрати пажњу како се она односи према неком ко је преминуо, то је веома важно“. Ми свакако имамо дужности-(обавеза) такође према преминулом. Задатак је, дужност-обавеза је, сећати се преминулога. Дело љубави је у сећању на преминулога. Дело љубави у сећању на преминулога је дело најнесебичније љубави. Ту постоји сличност, примећује Кјеркегор, измађу сећања на преминулог и родитељске љубави према деци. Родитељи воле своју децу готово пре него што стигну у постојање и много пре него што постану свесна бића, дакле као не – бића. Али човек који је умро – преминуо је такође не – биће, и два највећа добра дела су дати живот људском бићу и сећање на преминулог, па ипак прво дело љубави има отплату-наплату-(надокнаду) док онај који је преминуо не чини никакву отплату-надокнаду. „Ако,...желиш да се тестираш да ли волиш несебично,“ каже Кјеркегор,<sup>321</sup> „само поведи рачуна-обрати пажњу како се односиш према преминулом. Дело љубави које је сећање на преминулог је дело најслободноје љубави“. Што је јача присила-принуда, мање је слободна љубав. Обично то се такође узима у обзир, према Кјеркегору, када се позивамо-упућујемо на родитељску љубав према својој деци. Кјеркегор такође наглашава да ако човек жели да тестира-провери-истражи да ли је његова љубав слободна, нека само погледа како се после извесног периода времена односи према преминулом. Тест садржи ту тешкоћу да је снага времена огромна. Време је опасна моћ-снага-сила. Ипак, ниједна љубав није тако слободна као дело љубави које се сећа покојника-преминулог зато што сећати га се нешто је сасвим другачије-различита ствар од тога да не можемо да га заборавимо, то је као прво, каже Кјеркегор. Дело љубави у сећању на преминулу особу је највернија-најпоштенија-најистинскија-најсавеснија-најпоузданија-најверодостојнија љубав. Не ретко је присутан говор о недостатку искрености у љубави између људи. Ако желите, каже Кјеркегор, да се тестирате да ли је ваша љубав искрена само обратите пажњу како се односите према покојнику. Особеност односа према покојнику је да никаква веза-савез-уговор-споразум-пакт-удружење-заједница није могућна са њим. Покојник је снажан човек-он

---

<sup>320</sup> Исто ( : 347 )

<sup>321</sup> Исто ( : 350-351 )

има снагу непроменљивости-постојаности. И ко је покојник он је поносан човек, каже Кјеркегор. Од покојника и исправније од њега као једног од покојника, можемо учити. Покојник је постојан-непроменљив он је веран-одан-поуздан. „Дело љубави у сећању на покојника,“ каже Кјеркегор<sup>322</sup>, „је тако дело најнесебичније, најслободније, најискреније...љубави. Тако иди и практикуј је...(Она је ) критеријум за тестирање себе...Овим делом љубави човек има такође најбољег водича за истинско разумевање живота...да је наша дужност да волимо људе вечна“.

Похвала љубави "Рећи нешто то није уметност-вештина, већ то нешто учинити": „Дело љубави је“, каже Кјеркегор<sup>323</sup> „у похвали љубави“. Дело похвале љубави мора бити учињено изнутра у само-порицању. Дело хваљења љубави мора бити учињено видљивим у само-жртвујућој несебичности. Видљиво-оспољено само-жртвовање се захтева да би се љубав истинито хвалила, и то, да се жели да се хвали љубав у љубави истине је, заиста, дело љубави. Истина Хришћанске љубави није контемплативна, индиферентна, већ практична. Истина мора суштински бити захтевана као борба-напрезање-мучење у свету. Оно што држи сву љубав истине с обзиром на тренутак, такође одржава-држи истину у односу - с обзиром на истинско хваљење љубави. Истинска љубав је само-поричућа љубав. Али шта је само-порицање? То је напуштање-одрицање од момента и пролазности-моменталног. Треба бити опрезан приликом васпитавања-одгајања, посебно када је у питању Хришћанство. Истинско васпитавање-одгајање мора бити исто толико строго колико је и благо – обазриво – увиђавно, и обрнуто. Када човек васпитач-педагог има много деце да васпитава, најбољи начин не састоји се у томе да се много прича. Најкомпетентнији васпитач-педагог преферира да користи своје очи. Он скреће пажњу учениквих погледа са емпиријског вида себе, на онај који је лични. Бог чини управо исто то. Шта је савест? У савести то је Бог који гледа у особу. Тако сада кроз савест особа у свему мора видети Бога. То је начин како нас Бог одгаја, каже Кјеркегор. Бог је васпитач; његова љубав је највећа благод-мекоћа-обазривост-увиђавност и највећа строгост-неумољивост. Бог је

---

<sup>322</sup> Исто ( : 358 )

<sup>323</sup> Исто ( : 360 ); Похвала љубави код Кјеркегора има слично значење као похвала филозофији код Мерло-Понтија.



увек присутан; и ако је присутан, он такође гледа на тебе. Шта је онда кривица: То, каже Кјеркегор, „да си ти заборавио себе, заборавио да је Бог присутан (и он је заиста увек присутан), или да ти заборављаш себе у његовом присуству.“ Усмерење ка унутрашњости суштински усмерава особу да мора да дела само тако да је пред Богом. Кјеркегор каже<sup>324</sup>: „Ако никада ниси био сам-усамљен-самотан-једини-појединачан, онда такође ниси ни окусио да Бог јесте; али ако си истински био сам... онда си такође научио да Бог само понавља што ти говориш и чиниш другим људима; он понавља то са слављењем-величањем-уздицањем бесконачности. (Тakoђе) прва ствар коју учиш када си у односу са Богом у погледу било чега је да никада немаш никаквих заслуга“.

Своју Хришћанску визију религиозности коју је Кјеркегор у делу *Или – или* започео тезом да је човек пред Богом увек у било чему у неистини, он у књизи *Дела љубави* заокружује другим парадоксалним ставом да човек у односу са Богом у погледу било чега никада нема никакви заслуга. Човек као, по природи грешно биће, путем стрепње и очајања може, уз милост Божију доспети до најдубљег патоса и страсти вере, као и до егзистенције у свету испуњене делима божанске љубави.

### 5.13. Срећа и социјално биће човека

Своје схватање човека као егзистенцијалног бића сагледаног са становишта бивственог емоционалног односа према свету и бићу у целини, може се рећи, Кјеркегор заокружује у потпуности, тек, разматрањем егзистенцијалије среће. Ову тему Кјеркегор је додиривао, испитивао и истраживао у разном приликама, али ју је потпуније развијао у своја два краћа списа са готово истим насловом, у првом, који је насловљен: *Шта ми можемо научити од љиљана у пољу и птица у ваздуху*, објављеном у његовим сабраним делима у тому са насловом: *Говори за изграђивање у различитом духу*, а затим, две године касније, објавио је спис са насловом: *Љиљан у пољу и птица у ваздуху*, који је објављен у сабраним делима у тому са насловом: *Без ауторитета*.

---

<sup>324</sup> Исто ( : 384-385 )

Показаће се да је срећа можда кључни емоционални егзистенцијал за разумевање човека као оствареног бића, у Кјеркегоровом смислу ових речи.

Кјеркегор увек наглашава круцијални значај посвећености, увек и у свакој прилици. Зато, за њега „сваки дан има довољно својих тешкоћа.“ Сретна и снажна особа усредсређена је на садашњост, док је узнемирена особа увек заузета неким жаловањем или ишчекивањем, другим речима, неким поређењем своје ситуације у садашњости са неком другом ситуацијом, било да је она у прошлости или је у будућности. Према Кјеркегору, све невоље, у крајњој линији, долазе од поређења. Он каже<sup>325</sup>: „ Ни једна особа не може бити у садашњости – бити присутна, чак ни у тишини, на такав начин да његова присутност значи ништа друго до начин поређења.“ Зато Кјеркегор каже да узнемирена особа треба да учи да буде задовољна бивајући људско биће, и то учећи од љиљана у пољу и од птице у ваздуху. Као прво, каже он, љиљани не раде, не врте се, они у ствари ништа не раде осим што се украшавају, или су тачније говорећи, украшени. Такође, ни птице нису узнемирене изумевањем живљења. То је због тога, како каже Кјеркегор<sup>326</sup>: „зато што оне живе само у тренутку, зато што нема ничег вечног у птици.“ Са друге стране, човек је свесно биће, он је место где вечно и темпорално-временито континуирано-непрекидно додирују једно друго, где се вечно прелама у темпорално-временито. Отуда, људска бића имају, према Кјеркегору, опасног непријатеља којег птица нема – време. Временито и вечно имају много начина да се на болан начин додирују у људској свести, али један од посебно болних контаката је брига у изумевању живљења. Та брига је, наглашава Кјеркегор, готово бескрајно удаљена од вечности. У својој безбрижности птица је, са једне стране, човеков учитељ среће, додуше не у највишем смислу речи. Ипак, рад је зрелост, врхунац за људски начин постојања-егзистирања. Радећи, човек постаје сличан Богу, који, уистину, такође ради. Радити је, дакле, подвлачи Кјеркегор, оно што даје извршност људском бићу, оно што чини да не буде дете целог свог живота, које ће имати родитеље који ће све време бринути о њему.

---

<sup>325</sup> Kierkegaard, S. (2009-e: 161): *Upbuilding discourses in various spirits*, Princeton University Press, Princeton

<sup>326</sup> Исто (: 165 )

Љиљан и птица су симболи лепоте, младости, красоте-дивоте-чаробности у природи. Они су израз савршенства у природи, природног савршенства. Али, такође, како примећује Кјеркегор, и њеног несавршенства, зато што у њој нема слободе. Најузвишенија, најславнија ствар је, наглашава Кјеркегор, да је људском бићу допуштен избор. Каква је благословена срећа обећана, отуда, ономе који заиста-стварно-истински бира. Избор, како каже Кјеркегор<sup>327</sup>: „не између црвене и зелене, не између сребра и злата – не, избор између Бога и света... У том смислу људско биће не само што може да бира, већ оно мора да бира.“

Људско биће мора бирати између Бога и мамона. То је вечан, непроменљиви услов избора, он се не може заобићи, никада, он је предуслов задобијања контакта са вечности. Ту је, каже Кјеркегор, Божије присуство-садашњост у избору који поседује избор између Бога и мамона. Он истиче да је та борба тешка-ужасна, битка у унутрашњости човековог бића између Бога и света. При том, Божије царство је име благословене-блажене среће која је обећана људском бићу, емфатичан је овде Кјеркегор. Особа у чијој је души уграђена вечност тражи и тежи. Људско биће тражи Божије царство на небесима и у себи. Са своје стране, цвеће не тражи ништа. Оно не зна за невидљиву унутрашњу славу. Људска срећа је живети за вечност, а почиње са тражењем Божијег царства, будући да је, како каже Кјеркегор, Божије царство праведност, мир и срећа у Светом Духу.

За Кјеркегора, пагани живе безбрижно, и невино, као деца. Деца никада не питају за разлоге. Исто тако, деца никада не траже дуга разјашњавања. Она су у том смислу блиска природним бићима. Али суштинска разлика и предност људских бића у односу на животиње је способност говора, али говора у односу према Богу, док сама жеља за говорењем може лако бити или постати изопачена од стране људског бића, које је способно за говор. Почетак озбиљности је, како каже Кјеркегор, уметност постојати тих пред Богом, будући да бити тих као природа није уметност. Љиљан и птица су тихи на природан начин. Птица, па и љиљан су у стању да пате – то је чиста безодносна патња – природна патња – патња по себи. Љиљан и птица су као такви учитељи послушности-покорности-зависности. Они су безусловно покорни Богу, њихова покорност је, каже

---

<sup>327</sup> Исто ( : 206 )

Кјеркегор, тако једноставна да они верују да је све што се дешава-догађа безусловно Божија воља, и да они уопште немају шта друго да чине на свету осим да или чине и изражавају Божију вољу са безусловном покорности, или да се подвргну-подчине Божијој вољи у безусловној покорности. Једино безусловна покорност може са безусловном и безпрекорном тачности-исправности наћи-достигнути тренутак. Једино безусловна покорност може учинити корисним-употребљивим тренутак, безусловно неометан од следећег тренутка. Љиљан и птица тако уче да безусловна покорност значи не служити двама господарима, зато што неко може служити само једног; значи, како каже Кјеркегор, или-или. Ту нема амбиваленције-двосмислености-недоумице-колебања уопште, код љиљана и птице, једноставно зато што безусловна покорност је најдубље присутна свуда у основи. Због тог јаког-чврстог разлога, зато што нема амбиваленције код љиљана и птице, немогуће их је навести-заводити у напаст-искушење. Тако, каже Кјеркегор,<sup>328</sup>: „где нема амбиваленције, Сатана је немоћан-без снаге је...Такође, и особа која је уз помоћ безусловне покорности скривена у Богу је безусловно сигурна, и из свог сигурног-безбедног скровитог места она може видети ђавола. Али ђаво не може видети њу.“ Особа као људско биће се налази у великој опасности, коју љиљан и птица, у својој безусловној покорности, која је сретна невиност, избегавају, будући да се нити Бог и свет, нити добро и зло не боре у њима, дакле, особа је у великој опасности јер је људско биће постављено између те две енормне силе-снаге, а она се, при том, мора одлучити којег господара од та два ће служити. При том, она мора имати на уму да је сваки грех непокорност, и свака непокорност грех, каже Кјеркегор.

Птице не брину о будућности, трава у пољу бивствује у садашњости, и они уче срећи-радости. Љиљан и птица су красни-дивни учитељи-учитељи среће. Учитељи среће немају у ствари шта да друго да чине осим а буду сретни по себи или да буду једноставно сретни. Ако не би били сретни њихово научавање би било несавршено, отуда тамо где љиљан и птица подучавају срећи ту је увек срећа. Радосна, блажена, сретна егзистенција, каже Кјеркегор, тако је богата у срећи. Љиљан и птица су блажени учитељи среће, зато што су они

---

<sup>328</sup> Kierkegaard,S. (2009-f: 33): *Without Authority*, Princeton University Press, Princeton

безусловно блажени-сретни, блажени-сретни по себи. Тако, онај који је сретан-блажен, по себи је безусловно сретан-блажен, као и обрнуто, онај који је безусловно сретан-блажен, сретан-блажен је по себи. Једноставност, као када су у питању љиљан и птица, је у томе, што је сам учитељ оно што учи. Али њихово подучавање среће-блаженства које они живе и претварају у израз, показује једну једноставну и круцијалну истину: Постоји садашњост, при чему, како каже Кјеркегор, коначни нагласак пада на оно јесте-постоји. Постоји садашњост – и нема бриге, било чега што је у вези нечега сутра или прекосутра. У тихој природи сутра-будућност не постоји. Када, услед тишине и покорности, сутра не постоји, тада у тишини и покорности постоји садашњост, и тада постоји срећа-блаженост, као када су у питању љиљан и птица.

Бити сретан-блажен јесте бити истински-стварно присутан у себи; а истински-стварно бити присутан у себи јесте садашњост. Још тачније је, да што је особа у садашњости много потпуније присутна за себе у садашњости, то мање дневних невоља, сутрашњице постоји за њу. Кјеркегор страсно наглашава<sup>329</sup>: „Срећа-блаженост је садашње време, са целовитим нагласком на: садашњем времену...учи од љиљана и птице да будеш у потпуности присутан у самоме себи у бићу садашњости; тако си и ти сретан-блажен.“ Безусловна срећа-блаженство је једноставна срећа са Богом, са којим и у којем човек може увек безусловно уживати. Ако човек није постао безусловно сретан-блажен у тој вези-релацији, онда, каже Кјеркегор, грешка лежи, безусловно, у њему, у његовој уображености, таштини, у његовој себичној вољи, укратко, лежи у томе што не егзистира налик на љиљана и птицу. Уживање-срећа-блаженство у односу према Богу је само-довољна срећа, коју ни друштво не може узнемирити. У тој безусловној срећи задобија се царство Божије, и сила-снага и слава – за увек. За увек, јер, како каже Кјеркегор, дан среће, дан вечности, никада не престаје. То је дан у којем вечност постаје присутна садашњост у особи. Уживање у већној срећи-блаженству, у царству Божијем је, истиче Кјеркегор, живот у рају, које је остварено након најтеже борбе и транзиције-преласка од временитости ка вечности – при чему је пређена највећа могућа дистанца.

---

<sup>329</sup> Исто (: 39 )

Док љиљан и птица живе у срећи вечности једног дана, како Кјеркегор каже, малог дана, који се појављује у природи, људско биће, обдарено свешћу, ако живи у безусловном односу зависности од Бога, живи у срећи-блаженству једног великог дана, који никада не престаје да траје.

\* \* \*

Кјеркегор је страшно настојао да буде сведок истине у свету. Он је био свестан цене тог свог става. Тако, он каже<sup>330</sup>: „Хришћански, бити сведок и бити у опасности је еквивалентно.“ Он је томе тежио из суштински личних разлога. Тако он каже: „Веома једноставно-ја желим часност.“<sup>331</sup> То у исто време говори о његовом схватању озбиљности, о чему каже следеће: „...озбиљност је тиха свест о одговорности...“<sup>332</sup> Када пише своју значајну *Књигу о Адлеру*, Кјеркегор прави подробну анализу карактеристичних разлика између право-истинитог и лажног учитеља. Он, тако и писце види као оне који треба да буду прави-истински учитељи. С тим у вези он каже: „Прави писац је у суштини учитељ, и онај који није прави писац или то не би могао бити у суштини је ученик.“<sup>333</sup> Истински писци, који су значи часни озбиљни и одговорни, морају на неки начин бити и учитељи. То значи да они морају бити бескомпромисни учесници и критичари свога доба, али и самих себе. Тако Кјеркегор каже. „Да је наше доба доба менталне депресије у то нема сумње, и да је то тако то не долази у питање; питање је само шта се може учинити са тим.“<sup>334</sup> Он није веровао у вредност револуција, као средства које служи човековом побољшању у личном, особном смислу. Коментаришуће јулску револуцију из 1830. године, којој је био савременик, Кјеркегор каже: „Револуција прати исти правац као болест.“<sup>335</sup> За њега пут који треба да следи частан, озбиљан, одговоран човек води кроз самоиспитивање и суђењу самом себи. Тако он каже<sup>336</sup>: „Ја сам без ауторитета; далеко је од мене да судим било којој особи.“ Свакако, Кјеркегор увек мисли а

---

<sup>330</sup> Kierkegaard, S. (2009-j: 6): *Letters and documents*, Princeton University Press, Princeton

<sup>331</sup> Исто ( : 46)

<sup>332</sup> Кјеркегор, С. (1982: 26): *Књига о Адлеру*, Графос, Београд

<sup>333</sup> Исто ( : 15)

<sup>334</sup> Kierkegaard, S. (2009-б: 137): *Prefaces: writing sampler*, Princeton University Press, Princeton

<sup>335</sup> Kierkegaard, S. (2009-а: 39), *Early polemical writings*, Princeton University Press, Princeton

<sup>336</sup> Kierkegaard, S. (1991-с: 17): *For self-examination: Judge for yourself*, Princeton University Press, Princeton

ауторитету као оном који је раван Божанском. За њега, кључни моменат који карактерише истинску личност је савест. У вези са тим он каже: „Шта то значи бити и хтети бити једноставно особа? То значи имати и хтети имати савест.“<sup>337</sup> Савест значи отвореност према егзистенцији. Савест захтева ангажовање целокупног бића човека. Она захтева страст. Она је пут ка вери кроз страх и дрхтање. Кјеркегор каже: „Страх и дрхтање означавају да смо ми у процесу настајања...страх и дрхтање означавају да постоји Бог.“<sup>338</sup> Значи настајање је процес задобијања егзистенције, и он се јавља у односу са Богом. За Кјеркегора<sup>339</sup> истински однос (са Богом) се остварује „на чудесан симпатетички начин ( објашњив једино помоћу несхватљиве *communicatio idiomatum* (комуникацијом између две природе).“ Посебно су надахнуто писани текстови које је Кјеркегор приредио у виду проповеди и говора за духовно изграђивање.<sup>340</sup> Кјеркегор је, са друге стране, са талентом изузетног психолога умео да објасни дијалектику криза у особном развоју.<sup>341</sup> За своја истраживања, посебно она психолошка, он каже да је потребан одређени таленат. „...у ретком степену ја имам одређени детективски таленат.“<sup>342</sup> Своје сукобе и несхватања од стране безличне јавности оличене у штампи Кјеркегор је истраживао веома подробно.<sup>343</sup> О својој позицији као писцу, односно аутору говорио је у више наврата, јер је сматрао да је то важно, али да је ту несхваћен.<sup>344</sup> Током целог живота Кјеркегор је водио дневник и писао писма, а и из разних докумената који су остали у његовој заоставштини може се наћи много тога значајног писаног, често, спонтанијим стилем него у делима приређиваним за јавност.<sup>345</sup>

---

<sup>337</sup> Исто (: 91)

<sup>338</sup> Kierkegaard, S. (1991-b: 88): *Practice in Christianity*, Princeton University Press, Princeton

<sup>339</sup> Kierkegaard, S. (2009-a: 56), *Early polemical writings*, Princeton University Press, Princeton

<sup>340</sup> Вид. о томе, посебно: Kierkegaard, S. (1992-д): *Eighteen upbuiding discourses*, Princeton University Press, Princeton;

<sup>341</sup> Вид. о томе у: Kierkegaard, S. (2009-h): *Cristian Discourses; The Crisis and a crisis in the life of an actress*, Princeton University Press, Princeton

<sup>342</sup> Kierkegaard, S. (2009-i: 40): *The Moment and Late Writings*, Princeton University Press, Princeton

<sup>343</sup> Вид. о томе: Kierkegaard, S. (1982): *The Corsair affair*, Princeton University Press, Princeton

<sup>344</sup> Вид. о томе посебно: Kierkegaard, S. (2009-d): *The point of view*, Princeton University Press, Princeton

<sup>345</sup> *Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 1. A-E* (1967), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana Universitu PressHong, Bloomington and London; *Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 2. F-*

Извештаји из болнице у току последњих дана Кјеркегоровог живота<sup>346</sup> говоре да је он до последњег тренутка живота био бистре и луцидне свести што говори у прилог томе да је и тада духовни став код њега био доминантан у односу на душевни, који је више непосредан, и према Кјеркегоровом схватању, више пагански, а мање хришћански.

Кјеркегор је показао да су брак и породица друштвене институције у којој је друштвено биће најпотпуније и најцеловитије, јер садржи у свом бићу сва три основна модалитета начина егзистенције – естетички, етички и религиозни – који су складно уплетени међу собом. Једну врсту трагичног неспоразума представља његово очекивање да, на извештан начин и у извесном смислу, парадоксална Хришћанска вера може и треба да буде довољна да се оствари централна социјална институција брака. Тако он у својим дневницима пише : „Да сам имао више вере Регина би била моја.“ Та његова, у основи мушка или очинска вера можда и у принципу није довољна за остварење такве намере. Ту се сада отвара поље за схватање фундаменталне категорије вере на један други, можемо рећи, више женски и мајчински начин, како је то тематизовано и елаборирано код Мерло-Понтија, који је развио такво једно схватање вере, која је заснована на примордијарној перцепцији, и тиме указао на примат једну перцептивне, а не чисто духовне вере.

---

K (1975), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana University Press, Bloomington and London; *Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 3. L-R* (1975), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana University Press, Bloomington and London; *Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 4. S-Z* (1975), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana University Press, Bloomington and London; Kierkegaard, S. (2009-j): *Letters and documents*, Princeton University Press, Princeton

<sup>346</sup> Вид.: Kierkegaard, S. (2009-j: 28-32): *Letters and documents*, Princeton University Press, Princeton



## 6. Мерло-Понтијево разумевање емоционалности и социјалног бића човека

Кјеркегор је показао како егзистенција вођена очинским духом, уз помоћ парадоксалне, квалитативне дијалектике, пролази кроз страсти стрепње, очајања, вере, љубави и среће схваћене на Хришћански начин. Већ је он схватио да и само доба, како каже, све више бездуховног модерног времена, нема разумевања за такав приступ, приписујући тај став принципијелној бездуховности научно-техничког доба, које је уништавало сваку аутентичност и етичност својим апстракцијама, конструкцијама и удаљавањем од изворног, страственог и пато-филног искуства. Тог заборава бића, који је на нов начин осветлио Хајдегер, био је на свој начин свестан и сам Кјеркегор. Мерло-Понти<sup>347</sup> је, међутим, показао да, поред афирмације бића, треба афирмисати и

---

<sup>347</sup> Мерло-Понтијев живот и његово дело треба, као и Када је у питању био Кјеркегор, сагледати у пресеку више перспектива: психолошко-породично-социолошкој, као и филозофској. У вези првог пресека наведених перспектива незаобилазан је и драгоцен текст једног значајног његовог савременика: Сартр, Ж.-П. (1981-а); Мерло-Понти – у Портрети; Изабрана дела, књига 7; Нолит, Београд; У оквиру филозофске перспективе рецепције Мерло-Понтијевог дела прво треба истаћи следеће радове о његовом схватању телесности: Gillan, G. (Ed.) (1973): *The Horizons of the Flesh: Critical perspectives on the thought of Merleau-Ponty*; Southern Illinois University Press; London and Amsterdam; Siche, B. (1982): *Merleau-Ponty ou Le corp de la philosophie*, Grasset; (Figures); Lefevre, M. (1976): *Merleau - Ponty au dela de la phenomenologie; Du corps, De l'etre et du langage*; Librairie Klincksieck; Пејовић, Д. (1978.): *Тјелесност човека као битак у свету* – разговор у: Merleau-Ponty, М.: Феноменологија перцепције; Веселин Маслеша, Сарајево; Зуровац, М. (1983): *Метафизика тијела*; Theoria, 3, 25-34; О Мерло-Понтијевом схватању сексуалности вид.: Lingis, A.F.(1977): *Sense and Non-sense in the Sexed Body*, in Cultural Hermeneutics, n. 4, (3), pp. 345-65.; Krell, D.F. (1977): *M. Merleau-Ponty on Eros and Logos*, in Man and World, n.1, (7), pp. 37-51.; О Мерло-Понтијевој психологији и антропологији вид.: Hoeller, K.(Ed.) (1982): *Merleau-Ponty and Psychology*; Humanities Press, New Jersey; Olkowski, D.(Ed.) and Morley, J.(Ed.) (1999): *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*; State University of New York Press; Barral, M.R. (1965): *The Role of The Body-Subject in Interpersonal Relations*; Duquesne Press; USA; Tilliette, X. (1970): *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*; Soghers, Paris; О социолошкој, политичкој и историјској мисли Мерло-Понтија вид.: Rabil, A. Jr. (1970): *Merleau-Ponty: Existentialist of social world*; Columbia University Press; New York and London; Spurling, L. (1977): *Phenomenology and the social world: the philosophy of Merleau-Ponty and its relation to the social sciences*; Routledge and K. Paul, London, Boston; Miller, J. (1982): *History and Human Existence; From Marx to Merleau-Ponty*; University of California Press; Berkeley, Los Angeles, London; О Мерло-Понтијевом схватању емоционалности вид.: Cataldi, S.L.

(1993): *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space: Reflection on Merleau-Ponty's Philosophy of Embodiment*; State University of New York Press, Albany; Matustik, M. (1991): *Merleau-Ponty's Phenomenology of Sympathy*, in *Auslegung*, 17/1, 41-65; О Мерло-Понтијевој херменеутици и критици разума вид.: Lanigan, R.L. ( 1988): *Phenomenology of Communication: Merleau-Ponty's Thematics in Commucicology and Semiology*; Duquesn University Press; Pittsburg, Pennsylvania; Lanigan, R.L. ( 1991): *Speaking and Semiology: Maurice-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*; Mouton de Gruyter; Berlin, New York; Langan, T. (1966): *Merleau-Ponty's Critique of Reason*; New Haven and London Yale University Press; О Мерло-Понтијевом схватању експресије и уметности вид.: Kwant, R.C. (1969): *Phenomenology of Expresion*; Duquesne University Press; Pittsburgh, USA; Зуровац, М. (1984): *Мерло-Понтијава доктрина примордијалног израза*, *Theoria*, 3-4. 43-51; Зуровац, М. (1986): *Уметност као истина и лаж бића ( Јасперс, Хајдегер, Сартр, Мерло - Понти )*; Матица српска, Нови Сад; Wadhens, A. de (1980): *Merleau-Ponty: филозоф сликарства*; Идеје, 6-7, 123-138; О Мерло-Понтијевој онтологији вид.: Barbaras, R. ( 2004): *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis; О смислу и егзистенцији у мисли Мерло-Понтија вид.: Hyppolit, J. (1963): *Sens et existence dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Clarendon Presse; Waelhens , A. de (1970): *Une philosophie de l'ambiguite. L'existentialisme de Marice Merleau-Ponty*; Louven; О структурализму, трансценденталној перспективи и дијалектици код Мерло-Понтија вид.: Schmidt, J. (1985): *Maurice Merleau-Ponty: Between phenomenology and structuralism*, St. Martin's Press, New York; Geracts, T.F. (1971.): *Vers une nuvelle philosophie transcendente: La genese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'a la Phenomenologie de la perception*; Martinus/ La Haye, Netherlands; Hyppolit, J. (1971): *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Figures de la pensee philosophique, P.U.F., Paris; Delivoyatzis, S. (1987.): *La dialectique du phenomene ( Sur Merleau - Ponty)*; Meridiens Klicksieck, Paris; О присутности Мерло-Понтија у савременом свету говоре и следећа дела: Dillon, M.C. (Ed.) (1991): *Merleau-Ponty Vivant*; State University of New York Press, Albany; *Les Temps Modernes* (1961); no. 184-185; numero special: Maurice Merleau-Ponty; Ландгребе, Ј. (1975): *Мерло - Понтијев дијалог са Хусерловом феноменологијом*, *Израз*, бр. 11-12, стр. 409-422; Lanigan, R.L. ( 1992): *The Human Science of Communicology: A Phenomenology of Discourse in Foucault and Merleau-Ponty*; Duquesne University Press; Pittsburg, Pennsylvania; Влаисављевић, У. (2011): *Феноменолошки пут у деконструкцију: Шта Дерида дузује Мерло-Понтију*; Mediterran publishing, Нови Сад; Busch, T.W.(Ed.) and Gallagher, S,(Ed.) (1992): *Merleau-Ponty, Hermeneutics, and Postmodernism*; State University of New York Press, Albany; За увод у Мерло-Понтијеву мисао корисно је консултовати следеће текстове: Barbaras, R. ( 1997): *Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris; Hass, L. (2008): *Merleau-Ponty's Philosophy*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis Козомара, М. (1973-а): *Феноменологија и емпиристичке предрасуде*; Видици,155; Козомара, М. (1973-б): *Критика интелектуалистичких предрасуда*; Видици,158, 3-4; Козомара, М. (1980): *Говор и двосмисленост - Белешка о Мерлеау-Понтију*, *Theoria*, 1-2, 55-61; О различитим посебним питањима Мерло-Понтијеве филозофије корисно је вид. Carman, T.(Ed.) and Hansen, M.B.N.(Ed.) (2007): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*; Cambridge University Press, Cambridge.

заборављено тело, и тиме је дошао у непосредни додир са дубљим разумевањем човека, друштва, културе, историје и природе.

#### 6.1. Увод у разумевање емоционалности и социјалног бића човека у мисли Мерло-Понтија

Откриће, или боље речено, поновно откриће митске и магијске мисли и праксе, само је један, али један од најважнијих доприноса 19-ог века у позиционирању кризе човека и друштва, и настојања да се нарастајућа нелагода у култури, или пре, у цивилизацији сагледа у свој потребној дубини и свеобухватности, ради сагледавања услова могућности за превазилажење светско-историјске кризне ситуације.

Еманципација која настаје на свим пољима, од супстанцијалног, пре свега теолошког, и у филозофији онто-теолошког темеља Грчке и Хришћанске традиције, доводи до прогресивног схватања, и пре свега, осећања, о контингентности човековог бића. Доживљај контингентности пролази кроз различите фазе које се могу пратити у области уметничког стваралаштва од романтизма до симболизма у 19-ом веку, а касније и надреализма у 20-ом веку. Читава рационална структура духовне ситуације Запада доводи се у питање. Кантов рационално-критички однос према догматском рационализму и емпиризму, током 19-ог века има свој даљи развој у неокантијанизму, а крајем века и своје кризно манифестовање у Маховом (Mach) и Авенаријусовом (Avenarius) епистемолошком агностичком емпириокритицизму, и једном још општијем Фаихингеровом (Vaihinger) онтолошком агностицизму, који отвара путеве нихилизма и друштвеног цинизма, а што је он изложио у свом делу, са карактеристичним насловом: *Филозофија као да*.<sup>348</sup> У њему, аутор показује да је свеколико људско знање провизорно, и да има карактер илузије.

---

<sup>348</sup> Вид.: Vaihinger, H. (2009): *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical and Religious Fictions of Mankind*; Martino Publishing; USA

Са друге стране, Хегелов спекулативни покушај превазилажења Кантовог агностицизма и спознајног релативизма имао је и свој унутрашњи развој од *Феноменологије духа* до *Енциклопедије филозофских наука*. Док је у првом од ова два дела Хегел пратио историју искуства феномена духа, у којем човек партиципира барем као саучесник, у другом делу, заснованом на примату логике над историјом и искуством, све је дато као логички нужно кретање, не лукавог духа, већ логички нужног кретања духа.

Кјеркегор је започео критику тог апсолутног приоритета објективног духа државе и цркве као институције, у односу на субјективни дух – појединца, продубљујући теме из *Феноменологије духа* о стрепњи и несретној свести контингентног, отуђеног духа и од природе и од друштва.

Шелинг је показао да поред развоја негативног и критичког духа постоји и дубљи приступ позитивном искуству који захтева једну врсту продубљеније археологије искуства, оног пре рефлексije, оног која чини супстрат уметничког и митског искуства и свести, као што захтева и разумевање које није логички фундирано, већ је партиципативно, и практички и емоционално засићено. За разлику од негативне мисли која се у субјективном смислу заснива на осећању, или пре, барем почевши од Кјеркегора, егзистенцијалији стрепње, ово позитивно мишљење, заснива се, осим на стрепњи, истовремено и на исто тако битном осећању, егзистенцијалији дивљења, обожавања, партиципације. Овај пут позитивног вредновања искуства је онај који је касни Мело-Понти означио именом не-филозофије.

На плану социологије насупрот утемељењу и аутономији научне социологије, која се отцепила од филозофије и њене претензије за целовитим, свеобухватним тумачењем феномена људске заједнице и људског друштва, имамо Маркову филозофски утемељену социолошко-историјску мисао, у којој је човек важнији од државе, а човекова се животна мука, патња, и страдања објашњавају диференцираним и изнијансираним раскринкавањем модалитета свеобухватне категорије, пре, егзистенцијалије отуђења.

У 19-ом веку, имамо такође, свеобухватно Ничеово превладавање свих утемељених вредности и отварање према изворном искуству, ономе што ће за Мерло-Понтија бити идеја дивљег, сировог бића. За Ничеа је већ тело било већа тајна и загонетка од оних које крије душа.

Такође, ту је и Фројд, који је, за разлику од научне психологије, утемељене на епистемолошким и методолошким принципима природних наука, открио једну феноменологију људске душе засновану на дубљим структурама, развивши једну дубинску херменеутику и археологију, којом открива исконску повезаност душе са друштвеном и културном ситуацијом, са једне стране, и природном, биолошком и телесном структуром са друге стране. Он открива испод слојева спознајног субјекта и делатног субјекта, основу човека као биће жеље, која је примарнија од сваке рефлексивне и делатне свести.

Крајем 19-ог века Едвард фон Хартман (Hartman) даје свеобухватну филозофску интерпретацију несвесног, у свим модалитетима: у природи, човековој души и друштвеним институцијама, у свом делу: *Филозофија несвесног*.<sup>349</sup> Његове анализе показују да несвесне могу бити или идеје, дакле, несвесно може бити когнитивно-спознајног типа, при чему је филозофија овог типа у чистом виду Платонова филозофија, или да несвесна може бити воља, дакле, несвесно може бити волунтаристичког типа, при чему је филозофија овог типа у чистом виду Шопенхаура (Schopenhauer) филозофија. Хартман показује да би искуство несвесних и идеја или знања и воље били немогући без постојања треће инстанце, оне осећања – емоција, које никада нису несвесне, већ су бивствена карактеристика свих искуствених феномена. То је, уједно, и једно уопштавање Фројдових налаза, које се тичу искуственог примата емоционалног или ониричког у односу на предметно или објективно.

Хусерлово место у духовном превирању на размеђи 19-ог и 20-ог века је од кардиналног значаја. Његово дело сведочи о једном добу које је било принуђено да призна контингенцију човека који своје искуство и институције мора поново, изворније доживети и осветлити, него што је то био случај до тада. То се показује не као једна интелектуална научна или филозофска игра, већ као што је и сам Хусерл схватио, као откривање услова могућности опстанка човека као телесно-психолошког и друштвено-историјског бића, али и бића природе.

За разлику од реално историјског кретања митско-магијске свести друштвених заједница, од оних најнепосредније везаних за пан виталистичку концепцију онтолошког јединства целине живе природе, која је доживела даље

---

<sup>349</sup> Вид.: Hartmann, E. Von;(1893): *Philosophy of the Unconscious; VI,2,3*; Kessinger Legacy - Reprints

трансформације кроз пан теистичке форме партиципације, у једном више духовном принципу јединаства, до постепеног преласка у свет историјског човека, који је принцип јединства и тоталитета налазио, не више у чулно-телесној животној пракси, па ни у живим друштвеним представама тог колективног јединства и порекла, дошло је до заснивања појмовног, спекулативног, посредованог, филозофско-метафизичког схватања бића и суштине појединачне и друштвене егзистенције, процеса који је у различитим фазама схватања духа, од субјективног, објективног и апсолутног био и судбина или историја, пре свега, европског, метафизички прожетог, духа у последњих 2500 година, дакле, за разлику од тог кретања, Хусерл је кренуо обрнутим путем, и феноменолошким, или археолошким поступком, почевши од постојећег стања, метафизички и епистемолошки засићеног појмовног и идејног знања, скидао слој по слој историјски наненесених седимената, не би ли открио, односно, поново задобио темеље свеколиког знања филозофског, теолошког и научног, у пре-рефлексивном искуству мњења чулно-телесног човека. Хусерл је у првим фазама свог рада показао доколоске корене математике – аритметике и геометрије, затим, целокупног подручја логике, да би се касније посветио темама човековог психичког искуства, друштвеног живота и институција, па и саме природе. Најзрелија дела која је стварао пред крај свог живота, од којих су нека објевљена тек после његове смрти, била су, са психолошког становишта: „*Искусство и суђење*“, са социолошког становишта: „*Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*“, а такође и фундаментална истраживања о пасивности и активности, која је он презентовао у низу предавања, а која су објављена у делу са насловом: „*Анализа која се односи на пасивне и активне синтезе*“.<sup>350</sup>

Према Хусерлу криза науке се јавља као израз радикалне кризе европског човека. Криза једне науке не значи ништа мање него то да је постала спорна њена стварна научност; целокупни начин на који је она одредила свој задатак, и за који је одредила своју методу. То, можда, Према Хусерлу, важи и за

---

<sup>350</sup> Вид.: Хусерл, Е. (1991.): *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*; Дечије новине, Горњи Милановац; Husserl, E. (1973.): *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*; Routledge and Kegan Paul, London; Husserl, E. (2001): *Analyses concerning passive and active Synthesis*; Lectures on Transcendental Logic; Kluwer Academic Publishers; Dordrecht / Boston / London

филозофију, којој прети да подлегне скепси, ирационализму и мистицизму. Исто то може важити и за психологију, у оној мери у којој она још има филозофске претензије, не желећи да буде само једна међу позитивним наукама. Криза науке је у ствари у вези са губитком њеног значаја за живот. „Пуке чињеничке науке,“ каже Хусерл<sup>351</sup>, „стварају пуке чињеничке људе.“ Ова наука, нарочито младима, нема шта да каже о животној контингенцији и угрожености. Она принципијено искључује управо она питања која су од горућег значаја за човека: питања о смислу или бесмислености читаве људске егзистенције. Одлика данашњих позитивистичких наука, које воде порекло од новозасноване идеје модерне науке у доба ренесансе, јесте у напуштању свих метафизичких питања, а међу њима,“ како каже Хусерл, „и свих оних нејасно названих „највиша и последња питања.“

Већ од Галилеја (Galileo Galilei) основна идеја физике је: природа као математички универзум. Свет се конструише, а при том се математика нуди за учитеља, у спознаји тог објективног, вештачког света. Испражњење смисла математичке природне науке огледа се поред конструисања формално-логичке идеје неког „света уопште,“ и у њеном „технификовању.“ У бити свих метода нове науке постоји тенденција да се отуђује упоредо са технификовањем. Свет живота остаје као заборављена основа смисла природне науке. Делање посредством техничког мишљења лишено је смисла, ако се не развије и способност да се постави питање управљено унатраг ка смислу порекла свих научно-техничких творевина и метода. Треба, према Хусерлу, савладати велике тешкоће да се ослободи начин мишљења који тежи да свуда афирмише „изворно опажање,“ дакле преднаучни и ваннаучни свет живота, који сав актуелни живот, па тако и научни мисаони живот, обухвата и храни као извор техничких формирања смисла. Истински повратак наивности живота, али у једној рефлексiji која се издиже изнад те наивности, указује се као једино могући пут за превладавање филозофске наивности, која лежи у „научности“ традиционалне објективистичке филозофије. За отварање према свету живота потребна је промена става свести у односу на природно-научни став објективне, предметне спознаје. Враћање на „чулно“ искуствени-сазнајни опажај игра при

---

<sup>351</sup> Хусерл, Е. (1991: 15): *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*; Дечије новине, Горњи Милановац

том проминентну улогу. Перцепција је прамодус опажања; њено представљање јесте изворно оригинално, то јест, у модусу самоприсутности.

Веома је значајно Хусерлово повезивање проблематике перцепције и тела. Тело је на сасвим јединствен начин непрекидно у пољу перцепције, сасвим непосредно, у једном сасвим јединственом смислу бивства. Тело се перципира као укупни систем кинестезија. Хусерл чак говори о и о „телесној јаствености.“

У домену свести саприпадајуће свету живота фунгирајућа Ми-субјективност може постати тематски присутна. И објективна наука поставља само питања на тлу овог света који, полазећи од преднаучног живота, стално унапред бивствује. Она претпоставља његово бивство. Пуноћу смисла проистеклу из партиципирања у свету живота Хусерл експлицира кад каже да сваки феномен који је у развијању смисла досегнут, и који је у свету живота најпре дат као нешто што саморазумљиво бивствује, сам већ носи импликације смисла и важења чије излагање затим води опет новим феноменима итд. Бивствену важност света живота Хусерл истиче на много начина. Свет живота је, каже он, постојао за све људе већ пре науке, као што он свој начин постојања наставља и у епохи науке. Свет живота је царство изворних евиденција. Објективна теорија у свом логичком смислу има свој корен, темељи се у свету живота, у изворним евиденцијама које припадају свету живота. Захваљујући овој укореењености, објективна наука је у сталној смисаоној повезаности са светом , у којем непрекидно живимо, такође као научници, а онда и у заједници са другим научницима – дакле у повезаности са општим светом живота. Конкретни свет живота укључује све наслаге значења које су људи за свег свог заједничког живота стекли и која их повезују са језгром света, света интерсубјективних искустава.<sup>352</sup>

Раскривање становишта која омогућавају избијање хоризоната примарних евиденција остварује се кроз низ корака, при чему, како Хусерл каже<sup>353</sup>, тотално феноменолошки став позива особу прво да изазове у себи

---

<sup>352</sup> За савремена истраживања о свету живота са социолошке тачке гледишта вид.: Спасић, И. (2004.): *Социологија свакодневног живота*; Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд; О истој теми са филозофске тачке гледишта вид.: Weldenfels, В. (1991): *У мрежама животног света*; Веселин Маслеша, Сарајево

<sup>353</sup> Хусерл, Е. (1991: 114 ): *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*; Дечије новине, Горњи Милановац



лични преображај, који би се могао поредити са религиозним преображајем, који у себи носи значење највећег егзистенцијалног преображаја које је задато човечанству као човечанству.

Примат практичног и света живота Хусерл изражава ставом: На почетку је дело. Тај стари став треба разумети на начин феноменологије. Деловање, стварање, за свесни субјект је увек у извесном смислу повезано са перцепцијом. Перцепција, односно „интенционална анализа“ перцепције, којом се се и Хусерл бавио, постала је једна од централних категорија у егзистенцијалистички интонираној феноменологији Мерло-Понтија. Већ Хусерлова анализа показује да се перцепција односи само на садашњост.

Хусерл антиципра и Мерло-Понтијеву продубљену анализу тела. Он (Хусерл) говори о двостраности тела. Тело је, са једне стране, „моје тело,“ које перципирам на основу унутрашњих кинестеза, а са друге стране опадам га као физичко тело са телесним покретима (који се разликују од кинестеза). Субјективност, та кључна категорија феноменолошке филозофије, код Хусерла је интринзично повезана са интерсубјективношћу, јер субјект је само у интерсубјективности то што јесте: конститутивно фунгирајуће Ја. Конституција и синтеза „Ја“ (и корелативна конституција „света“) није могућа без заједничког живота, у којем свако може учествовати у животу другог. На тај начин свет не бивствује сам за појединачне људе него за људску заједницу. Интерсубјективна сагласност важења и тиме интерсубјективно јединство у разноврсности важења основа је *Ја-Ти*-синтеза, а исто тако и за сложеније и компликованије *Ми*-синтезе.

Свет живота је у сталној промени релативности упућен на субјективност. Међутим, Хусерл поставља питање о инваријантним структурама света живота, он тематизује једну онтологију света живота искључиво као искуственог света. Тај мотив развија Мерло-Понти у својој „другој-позној-онтолошкој фази,“ посебно у недовршеној и постхумно објављеној књизи *Видљиво и невидљиво*.

Сваки човек је, изричит је Хусерл, потенцијални феноменолог. Такође, Хусерл тврди да је једини истински филозоф, који полази из истинских дубина само трансцендентални филозоф, а да је феноменолошка трансцендентална филозофија од пресудног значаја за разумевање егзистенцијалне угрожености европског човека. Тешкоћа у афирмацији овог становишта налази се у кобном раздвајању трасценденталне филозофије и психологије. Трансцендентална

филозофија се карактерише тиме да она никад не може доживети неприметан преображај у пуку техне (вештину), и тиме испражњење. Њен извор је један „коперникански преокрет“ наиме, принципијелно окретање од начина утемељења наивно-објективистичке науке. У свом праоблику, као клица, наступа она у првим картезијанским медитацијама. Овај преокрет садржи у себи један потенцијал за истинско приближавање филозофије и психологије. Од „открића“ трансценденталног мотива све је очигледније, каже Хусерл, да су психологија и трансцендентална филозофија у ствари упућене једна на другу у унутрашњој збртимљености. Дескрипција остварљива преко доиста искуственог опажања мора карактерисати почетак изворно непатворене, једино могуће психологије. Та дескрипција има посла са светом живота, светом искуства; просто искуство, у којем је дат свет живота, представља последњу основу свег објективног сазнања.

Хусерл закључује да чиста психологија као позитивна наука, психологија која људе што живе у свету жели да универзално истражи као реалне чињенице у свету, као што то чине друге позитивне науке, природне и духовне – не постоји. Постоји само трансцендентална психологија која је идентична са трансценденталном филозофијом, као науком о трансценденталној субјективности. У том смислу чисти психолог је трансцендентални филозоф. Ову тему о односу филозофије и психологије на сличан, аналоган, начин разматрао је и Мерло-Понти.

Хусерл, почетак кризе европске културе и субјективности, у неким текстовима помера већ у доба античке Грчке и смешта је у после Сократовски период, у мисли Платона и Аристотела. Тиме, Хусерл мотив кризе субјективности (ума) не везује само за појаву нововековне природнонаучне рационалности, већ за изворе европске метафизике. Ту линију аргументације пратили су и (неки) филозофи егзистенције, и они њима блиски, а по својој интенцији није била страна ни Мерло-Понтију.

У својој онтологији Хусерл је најдаље отишао када каже<sup>354</sup> као у следећем тексту: „Једна чиста психологија (као чиста онтологија душа) садржи, иако треба да буде само исечак реалног света, онтологију света, као што, с друге

---

<sup>354</sup> Исто ( : 381 ) – прилог ххv

стране, онтологија света садржи онтологију душе.“ Овде се већ види наговештај Мерло-Понтијево метафизике или онтологије дивљег, сировог бића.

Хусерл говори не само о утемељењу изворних евиденција у феноменолошкој структури људског тела, о интерсубјективности, о свету живота заједнице, већ и о судбинској и контингентној вези за нашу Земљу. Тиме је Хусерл довео у везу не само човека као појдинца са социумом и традицијом, већ и са природом. Тема природе је касније, код Мерло-Понтија, од несагледиве важности.

Сагледавајући перспективе изласка Европе из кризе Хусерл каже<sup>355</sup>: „Криза европске егзистенције има само два излаза: Пропаст Европе у отуђењу од властитог рационалног смисла живота, расуло у нетрпељивости према духовности и пад у варварство, или препород Европе у духу филозофије, преко хероизма духа који коначно превладава натурализам. Највећа опасност за Европу јесте умор. Будемо ли се против те највеће од свих опасности борили као „добри Европљани,“ са храброшћу која не преза ни од бесконачне борбе, из уништавајућег пожара неверице, из ватре очајања што тиња над човечанским послањем Запада, из пепела заморености ускрснуће Феникс нове животне осећајности и одуховљености, као залог велике и далеке људске будућности: јер једино је дух бесмртан.“ Мерло-Понти је ишао, мада на свој начин, другим од ова два пута.

Мерло-Понтијево дело је скроз наскроз полемичко. Он је „дискутовао“ са огромним бројем аутора. Ипак, најзначајнији његови саговорници били су Маркс, Сартр, па све више и Бергсон (Bergson), а веома истакнуто и повлашћено место у току целог његовог опуса имао је Фројд, а такође и Хусерл, којем је посветио и један цео курс на College de France, са насловом: *Хусерл и границе феноменологије*.

## 6.2. Претходници Мерло-Понтија

Откриће емоционалности у модерној епохи десило се у доба процвата математике и природних наука, у срцу рационалистичког духа епохе, у 17.ом веку. Оно је везано за име Блеза Паскала, великог математичара и суптилног

---

<sup>355</sup> Исто ( : 263 )

истраживача људске душе. Он већ носи део потенцијала каснијег Мерло-Понтијевог настојања да уједини крајње субјективно са крајње објективним. Поред логике објективног света, која је у домену математике и природних наука, Паскал, као једнаковредну, а за људску егзистенцију и вреднију, открива логику срца, емоционалног и страственог бића човека.

У другој половини 18-ог века, Жан-Жак Русо (Rousseau), у контрасту са рационалистичком тенденцијом просветитељства, показује примат емоционалности у суштини и развоју људског бића, у односу на друге човекове психичке моћи – интуицију, перцепцију и разум и инспирисао је страствени друштвено-културни покрет : „ Sturm und drang“.

Романтизам 19-ог века је у целини као културни покрет инаугурисао емоционалност као централну категорију за разумевање свих егзистенцијално важних релација које успоставља човек са светом. Новалис је својим животом и делом и начином умирања показао шта значи страст, шта значи водити живот са космичком страственошћу.<sup>356</sup>

Кјеркегор је средином 19-ог века, супротстављајући се, у једном гигантском захвату, панлогистичкој метафизици Хегела, открио егзистенцију, пре свега етичку и религиозну, која је у свом како-бићу изграђена на темељу емоционалних егзистенцијалија.

Почетком 20-ог века Бергсон као филозоф живота, емоционалност поставља у сам центар живота вођеног стваралачком силом – *elan vital* – и доводи је у везу са природним начином постојања и доживљавањем времена као трајања.

Од почетка 20-ог века у оквиру феноменолошког покрета, који настаје као реакција на свеколику метафизику европске културе и цивилизације, са својом субјект – објект релацијом, откривен је свет пре-рефлексивног искуства. У том искуству значајно место имају емоције. Код Хусерла емоције су, мада је установљен њихов фундаментални карактер у изворном искуству, још увек у сенци других феномена свести, као што су опажање и суђење.

Централно место и значај категорије вредности установио је и разрадио Макс Шелер (Scheler), оснивач модерне аксиологије. Вредности су човекови

---

<sup>356</sup> Вид.: Новалис (1964): *Изабрана дела*; Нолит, Београд; Такође вид. Новалис (2008): *Интимни дневник*; Службени гласник, Београд

оријентира у животу, а основу свих вредности, у хијерархији вредности, чине емоције. Посебно је важна емоција емпатије – саосећања – уживљавања.

Хајдегер је учинио велики пробој у разматрању емоција, преневши њихово разматрање из гносеолошке области, па и аксиологије, који су, обоје, у оквиру феноменологије још увек засноване на филозофији свести, на онтолошки план. Користећи другачији вокабулар и теоријски оквир, као и методолошки приступ, он поново уводи Кјеркегорове теме стрепње, расположења, разумевања, неразумевања, живота упућеног ка смрти..., стављајући их, као и Кјеркегор, у само средиште, језгро човекове егзистенције, као бића-у-свету.

Сартр је средином 20-ог века у оквиру хоризонта феноменологије, изграђене на прочишћеним претпоставкама Декартове (Descartes) филозофије свести проблематици емоционалности пришао са једне стране, градећи једну типично феноменолошку теорију емоција, а са друге стране, говор о емоцијама уткао је у феноменолошко – егзистенцијалистички приступ схватању човековог бића. Данак субјективистичког приступа био је тај да је човекова егзистенција остала заробљена у оквиру методолошког и епистемолошког, и на граници онтолошког солипсизма.

Мерло – Понти је у исто време када и Сартр, пришао проблему емоционалности, превазилазећи солипсистичку позицију и развијајући концепције изворне онтолошке човекове друштвености, емоционалности и комуникативности, схватајући човека као отеловљено друштвено биће, егзистенцију као коегзистенцију, као телесно-биће-у-свету-у-сталном-непрестаном-настајању, како у оквиру друштва, тако и у оквиру природе.

### 6.3. Разумевање егзистенције код Мерло-Понтија

У искуству пре-историјског човека није постојала оштра разлика између личне душе и душе заједнице, предака или природе. Тема разлике између суштине и појаве није била ни постављена. По својој природи душа човека партиципира, пре свега емоционалним путем, са једнако суштаственим општим душама. Та тема је као таква постављена у Источним културама, али није одсечно, појмовно – спекулативно једно раздвојено од другог. Суштина појединачног бића – *атман* – једнака је суштини свеобухватног бића – *браман* -. Питање је само путева довођења до њиховог изједначавања – до њиховог

идентитета. То је у суштини психолошки подухват, који се реализује различитим путевима: интелектуалним, вољним или емоционалним. Систем јоге представља један репрезентативан скуп разноврсних метода и техника за остваривање тог циља.<sup>357</sup>

Европски метафизички дух је од почетка, од доба Античке Грчке филозофије, а најјасније код Аристотела, поставио непремостиву разлику између есенције – оног трајног – вечног – непропадљивог – бесмртног – идеалног – божанског, и егзистенције – оног временитог – пролазног – пропадљивог – смртног – материјалног – природног. Није више постојала једнакост између неорганске природе, биљног и животињског света и идеалности бога или идеје, а човек је као троструко биће, својом душевном и нагонском страном припадао свету природе и егзистенције, а својом умном – духовном страном је, на овај или онај начин, - у историји метафизике – био близак богу или чак једнак богу.

Средњи век је, нарочито у доба схоластике, као настојање да се осветли идеја бога, начин његовог вечног постојања и његов однос према човеку, историји и природи, пре свега, заинтересован за питања суштине – есенције, а егзистенцијом се бавио, у најбољем случају, само као акциденцијом – неважним – несуштаственим – случајним, саме есенције.

Нови век модернизма, науке и технике, такође се бавио питањем есенције – суштине – законитости, не више божанске суштине, већ научних есенција, општости и нужности. У свом завршном и коначном облику, западноевропска метафизика је апсолутни примат есенције над егзистенцијом изразила у Хегеловом панлогистичком систему, кретању апсолутног духа.

Каснији развој есенцијализма, уз подређеност егзистенције, поред области сазнања обухвата и област воље, и своје највеће домете изражава у волунтаризму Шопенхауера, а затим Ничеа. Примат есенције над егзистенцијом је у области емоционалности своје најзначајније домете остварио у оквиру феноменологије, и то, пре свега, код Макса Шелера.

Први значајни кораци еманципације теме егзистенције остварен је код Шелинга, у његовом супротстављању како – бивствујућег егзистенције, оном шта – бивствујућег есенције. Тај мотив је Кјеркегор преузео и развио до

---

<sup>357</sup> О Јоги вид.: Aurobindo, S. (1980.): *The Synthesis of Yoga*; Sri Aurobindo Ashram, India

неслућених димензија и размера. Он је преузео тему развоја Хегеловог субјективног духа из *Феноменологије духа*, где апсолутни дух у својој субјективној форми на свом врхунцу у стању ужаса истрајава и решење налази у прелазу у нову фазу свог развоја, у објективни дух.

Кјеркегор на том критичном и кризном положају духа истрајава упорније од Хегела и продубљује ту кризу духа са егзистенцијалистичким патосом у психолошком, етичком и религиозном смислу. Уопште, Кјеркегор је показао да се за разлику од питања о есенцији, која се заснивају на кретањима спознајног интелекта, питања о егзистенцији базирају на страстима, емоцијама и афирмацији посебног – егзистенције у односу на опште – есенцију.

Обрада питања егзистенције доживела је троструку разраду, као: 1. Филозофија егзистенције – Јасперс; 2. Егзистенцијална филозофија – Хајдегер и 3. Егзистенцијализам – Сартр. Мерло-Понтијева мисао има елемената 2. и 3. струје, и при томе их још и надмашује.

Основна карактеристика егзистенцијалистичког схватања је то да се питању егзистенције не може прићи другачије осим онтолошким приступом. Гносеолошки приступ, искључиво чисто интелектуалистички, не захвата, чак ни не допире, до првог питања – о егзистенцији. До егзистенције се допире уз заједнички подухват интелекта, воље и емоција. Већ је Кјеркегор показао примат воље и емоција над чистим интелектом, када су у питању услови могућности искуства и разумевања на начин егзистенције. Одлучан корак даље је био и показивање да у религиозном односу егзистенције примат имају страсне емоције – вера, нада и љубав, чак и у односу на вољу, а поготово у односу на интелект.

Хајдегерова фундаментално – онтолошка истраживања су показала да се човек схваћен као егзистенција мора схватити као биће-у-свету, биће контингентно, суштински одређено својом темпоралном структуром. Онтолошки приступ теми временитости дозволио је да се емоционално – разумевајуће језгро егзистенције, у изворном доживљају кретања темпоралних екстаза прошлости, садашњости и будућности, повеже у смисаони контекст бивања у свету, без заборављања онтолошке проблематике, односно, проблематике бића. Поновно откривање димензије бивствовања из заборављања, у који је запала у току европске метафизичке традиције, и супремације теме есенције над егзистенцијом, крупан је корак у афирмацији егзистенције.

Даљи корак у том правцу је укључивање теме телесности у оквире разматрања питања о егзистенцији. То питање постављено и принципијелно и донекле разрађено, среће се већ у феноменологији код позног Хусерла. Оно је своју онтолошку разраду затим доживело код Габријела Марсела, а у потпуности код Сартра и посебно код Мерло-Понтија.

Сартр је вишеструко значајан за афирмацију егзистенцијализма. За њега су егзистенција и слобода онтолошки синоними. Човек као егзистенција је биће осуђено на слободу. Без слободе нема ни егзистенције. Све што човека чини човеком потиче од његове слободе. Човек је творац своје судбине. Он производи есенцију Утолико је онтолошки егзистенција пре есенције. Човек у својој изворној слободи гради своје визије и егзистенцијалне пројекте, које кроз страсну ангажованост настоји да реализује у свету. Како је слобода есенција – суштина његове егзистенције, човек није суштински детерминисан ничим сем самим собом. Човек суштински жели да постане бог. То је његова изворна мотивација. Мотивације које имају другачије одређене циљеве егзистенције су производ лоше или лажне вере. Слобода је увек страсна, циљ који достиже је контингентан, и према Сартру, узалудан, јер човек ипак не може постати бог, због разних околности које условљавају, ометају, скрећу, модификују, осујећују реализацију његових, слободом одређених пројеката. Зато Сартр човека дефинише као узалудну страст. Ту тему узалудности у први план је истакао Албер Ками, за кога је човек као егзистенција, чак апсурдно биће. Сартрово безрезервно апсолутизовање слободе као онтолошког одређења човека, водило је ка незгодним консеквенцама у погледу услова могућности аутентичне комуникације између људи. Ту тешкоћу изразио је један Сартров јунак, у једној његовој драми, када у том смислу каже: „Пакао то су други.“ Егзистенцијализам је ту, код Сартра и Камија дошао до својих крајњих консеквенци, које су настале као логични резултат, логична последица Одисеје западно-европске субјективности у својој позној грађанској форми. И Сартр и Ками су ту солипсистичку и аутистичну позицију покушали да превазиђу окрећући се марксизму, његовом схватању друштвеног бића и његовој етици.

Мерло-Понти је све претходно, експлицитно или имплицитно, имао у виду, када је направио још један, последњи, одлучујући корак ка схватању човека као егзистенције. За то је од необичне важности његова методолошка оријентација. За разлику од свих мислилаца о егзистенцији који су до својих



увида дошли пре свега у дијалогу и критичком односу са историјом спекулативне, филозофске и друштвене, и, донекле, психоаналитичке мисли, Мерло-Понти је почео од појма организма схваћеног прво као биолошког ентитета. Он је постепено, до краја живота, разматрао све више и у исто време све дубље, психолошке, социјалне, онтолошке, природно-космолошке димензије до којих допире појам егзистенције. Појам емоционалности је у претежној рецепцији његових дела остало у другом плану, чему је једним делом и свесно кумовао сам Мерло-Понти. Знајући да један мислилац може дати кључни, судбински допринос само у вези једне теме, једног питања, једне категорије коју настоји да афирмише, он се свесно определио за то да на много начина укаже на примат перцепције у односу на, пре свега, интелигенцију, у егзистенцијалном начину постојања човека. Тиме је он хтео да задобије једно полазиште онкрај етаблиране историје идеја западне, пре свега европске, традиције и културе, за шта је утрошио готово сву духовну и животну енергију. У овом делу рада посвећеном Мерло-Понтију желимо да у први план истакнемо тему емоционалности и њене егзистенцијалне и друштвене суштаствености за човека, теме које су у његовом делу мање обрађиване изравно-експлицитно, као на пример у текстовима о психологији деце и адолесцената и васпитно-одгојно-педагошким питањима, или када говори о питању сексуалности, већ и имплицитно, када се бави питањем основних структура организма, односима организма са околином, средином, светом, затим метафизичком суштином човека као егзистенције, такође, када разматра питања односа човека и света, као и када се бави односом човека и природе.

Темељни, разграничавајући појам, који Мерло-Понтија разликује од свих мислилаца егзистенције је појам коегзистенције. Онтолошки идентитет егзистенције и коегзистенције прво упућује на изворну друштвену утемељеност појединца у изворни социјални миље. Ту идеју је већ Хусерл наслутио у својим позним делима, али услед изворно субјективистичке полазне тачке није могао да превазиђе солипсизам и покаже услове могућности остваривања изворне друштвене везе. Мерло-Понтијево истраживање укорењености егзистенције у Природи, омогућило му је да утемељи услове могућности изворне друштвености која је онкрај солипсистичког односа једног индивидуалног *ега* са другим *его*-има у друштву. Док би Хусерлов приступ у суштини показао врсту веза у друштву, у егоистичном смислу, Мерло-Понти показује услове

могућности за врсту веза у заједници у партиципативном смислу. Смисао који Мерло-Понти даје кеогзистенцији није само везан за социјални контекст, као начин везе у друштву, он има и шири смисао везе који егзистенција остварује са целином Природе – у космолошком смислу речи. Кеогзистенција у друштвеном контексту остварује се под приматом перцепције и емоционалности. Кеогзистенција која обухвата однос човека и Природе је још дубљи однос, и он се може схватити разумевајући природу чулно-емоционално-магијског односа човека са природом, који се појављује пре јасне перцепције света, а још мање јасне интелекције односа Природа - Друштво, и односа човек – свет. Као што Бенедето Кроче (Сросе) каже за једног песника: да би се разумела једна његова песма, мора се знати целокупно његово стваралаштво, тако се и за Мерло-Понтија може рећи: да би се схватили емоционалност и друштвено биће човека, код њега, мора се претходно упознати целокупно његово дело.

Егзистенција код Мерло-Понтија није гносеолошки, епистемолошки, спознајно-теоријски појам. Она није ни одређење апсолутног – спекулативног духа, ни одређење било ког бивствујућег у оквиру неке позитивне науке. Егзистенција није ни чисти субјективни дух, ни биће за себе, ни само чисто биће-у-свету без даљњих специфичних одређења. Није ни чисти дух, ни нешто чисто материјално – емпиријско или пак само чулно – сензуално. Она није ни чиста супстанција, ни чиста слобода, нити супстанција која тежи чистој слободи. Није ни неки разумски конструкт, ни чиста умна идеја. Није ни апсолутно – потпуно хомогена, нити је састављена из делова, нити се може свести на било какав тип функционалних, несупстанцијалних односа. Она чак није ни супротност есенцији-суштини у традиционалном – спекулативном – метафизичком смислу речи. Код Мерло-Понтија егзистенција је једнака есенцији. То значи да у егзистенцији нема ничег сувишног, све је у њој битно – суштаствено, нема битног и небитног, јер оно што на неки начин, са једне тачке гледишта, у егзистенцији изгледа небитно, са друге тачке гледишта је битно. Егзистенција је онтолошки аспект организма. Она говори о томе шта тај организам јесте по свом бивству. Она не изражава овај или онај део или функцију организма, већ његов тоталитет, не тоталитет по себи, или за себе, ни по себи и за себе – јер све су то одређења метафизичког мишљења, која Мерло-Понтијеву егзистенцију не захватају у потпуности, па чак је ни не домашују и дохватају. Са једне стране, Мерло-Понтијева егзистенција јесте бивствено једно

уметничко дело – особеног типа. Као уметничко дело она је нешто у исто време универзално и непоновљиво. Сваки диференцијални израз егзистенције израз је интегралне целовитости егзистенције. Са друге стране, метафорички исказано, егзистенција се према природном организму може схватити као поларизована светлост у односу на обичну, расејану светлост. Сваки диференцијално уски снопа зрака природне светлости обасјава само један исто тако диференцијално партикуларни део или аспект предмета, а никада предмет у целини. Томе насупрот, сваки квант поларизоване светлости израз је целокупне егзистенције холограмске тродимензионалне слике.

За разумевање егзистенције потребан је напор схватања простора, времена, каузалности, на другачији начин од оног који влада у свету еуклидовског простора и линеарног времена, као и механичких узрочно-последичних односа. Тај Мерло-Понтијев напор пратићемо у даљњем излагању.

#### 6.4. Егзистенција схваћена као коегзистенција

Аналогија Мерло-Понтијеве егзистенције са поларизованом светлости је само први, још увек недовољни, корак у разумевању њене особености. Њена права одлика је то да је она у исто време коегзистенција. То да егзистенција јесте онтолошки коегзистенција, јесте новум Мерло-Понтијевог схватања егзистенције. То схватање је нухватљиво у хоризонту емпиристичког, рационалистичког и спекулативног односа према бивствујућем. Те путеве, развоја мишљења, посебно прва два, критиковао је Мерло-Понти. У оквиру тих мисаоних традиција и парадигми, није могуће ни замислити нешто попут тога да егзистенција јесте коегзистенција. То, да је један у исто време два, а да није у питању ни чисти монизам ни чисти дуализам је нешто несхватљиво за разумску свест. То је за њу нешто парадоксално, то је апсурдно, у Кјеркегоровом смислу речи, права саблазан. Разум који свој телос налази у сазнању које је јасно и разветно, сусреће се овде са једном онтолошком неодређеношћу. Спекулативни дух излаз из nelaгодности опречности изналази крећући се у конструкцији нових синтеза. Тако он стиже на крају до апсолутне идеје, идеје као синтезе свих идеја. Ту је крај. Крај развоја идеје, али не егзистенције. Егзистенције практично нема у систему, било каквом, а посебно логичком. То је утврдио већ и Кјеркегор. Мерло-Понти уводи једну нову, не спекулативну,

крајњим циљем вођену, дијалектику, већ једну хипер-дијалектику, дијалектику иманентне неодређености, ношену егзистенцијом као коегзистенцијом. Помоћ у њеном разумевању можемо потражити у савременој физици, која је, такође, настала, стављањем у питање традиционалне физике, која је настала у хоризонту западно-европског, рационално-научно-техничког духа. У Ајнштајновој (Einstein) релативистичкој физици маса и енергија су једно те исто. Са друге стране, време није нешто статично-униформно-опште, већ је просто нешто живо, и зависи од брзине кретања ентитета у простору. Што се брзина ентитета приближава брзини светлости то време за њих спорије протиче. За ентитете који би се хипотетички кретали брзином светлости време би у физичком смислу стало. Ти ентитети не би тада старили. Ни простор релативистичке физике није апсолутан, тродимензионалан, еуклидовски, већ је закривљен, конвексан или конкаван, онај Риманов (Riemann), или онај Лобачевског (Лобачевский), који је простор, не правих трајекторија, већ онај који одређују линије сила. Квантна физика показује да један ентитет може у исто време да буде на два места, што је саблазан за онтологију захваћеном Аристотеловом логиком, па чак, у пуном физичком смислу, и Хегловом дијалектиком – код њене игре суштине и појаве. Хајзенбергов (Heisenberg) принцип неодређености такође даје слику о немогућности потпуног упознавања једног физичког ентитета. У пару коњугованих одређења, ако један можемо прецизно квантитативно да одредимо – рецимо положај – друго одређење, друга величина остаје неодређена – у датом примеру импус силе – а такође важи и обрнут случај. Савремена физика уводи и појмове, не спекулативним путем, већ тумачењем појава у физичком свету, као што су светла материја, тамна материја и антиматерија, чак одређује и приближан удео сваке од њих у свемиру, на следећи начин: приближно; 5%, 25% и 70% респективно. Та структура која веома подсећа на ону Фројдову о свесном, предсвесном и подсвесном, односно, несвесном, аналогна је онтолошкој структури три душе код Мерло-Понтија. И физичка теорија космичких струна - које вибрирају – у хармонији између материје и антиматерије, структурално и смисаоно блиска је Мерло-Понтијевој онтологији видљивог и невидљивог.

Мерло-Понтијева егзистенција као коегзистенција није неки логички конструкт, научна хипотеза, спекулативно-дијалектичка синтеза, то је увек однос неког ентитета и његове позадине, као однос унутрашњег и спољашњег,

једно постојање које укључује и тополошки простор. То је однос без којег нема ни ентитета ни позадине, јер се они не могу ни теоријски разлучити. То је на пример однос ембриона или фетуса у „свету“ мајчине утробе, однос новорођенчета и мајчине дојке, однос детета према родитељима у едипалној ситуацији, однос две особе које се воле, где је свака од њих оној другој као један свет, једна историја и судбина, однос појединца и традиције, културе, савремене мега-констелације друштвених односа. Такође, и то је још један кључни допринос Мерло-Понтијеве мисли, однос сваког појединца као партикуле људског рода према Природи. Однос ентитета према позадини која је његова хранитељица и саодгајивач, никада није изворно, у нормалним условима, чисто логички, математички, апстрактан, интелектуалан. Он је један преплет емоционалног, интуитивно-перцептивног и симболичко-језичког. Експликација путева расветљавања овако прелиминарног одређења егзистенције као коегзистенције и њен значај за разумевање емоција, друштвеног бића и емоционалног друштвеног бића човека, предмет је наших следећих излагања.

#### 6.5. Емоционалност као егзистенцијалија

Језик који је а priori структурисан на разликовању субјекта и објекта већ посредованих, имплицитно или експлицитно релацијом једнакости или неједнакости или идентитета, или неидентитета, већ је пред великим тешкоћама да изрази егзистенцију или како-биће, па самим тим и оно бивствено и суштинско емоционалности. Емоционалност по својој бивствености, није ни субјект, као чисти идеалитет, ни објект, као чисти реалитет; Иманицом она може бити изражена само у посредном, опредмећеном, ако не и отуђеном виду и смислу (срећа, љубав, мржња). Глагол је захвата у њеном полету, непосредности, животности (волети, мрзити). У реченицама постоји именски део реченице и глаголски део реченице. Глагол је, при том, ипак, у повлашћеном положају, јер, у целини узевши, он је језгро реченице. Он увек мора постојати у њој. У непотпуним, али смисленим реченицама, постоји глагол али не мора постојати именица, као што је то случај у узвичним реченицама, на пример: „ Пази.“; „Дођи.“; „Скочи.“ - које у кондензованом облику изражавају читаву једну ситуацију, која садржи и когнитивно-информатички, и конативно-бихевиорални и емоционално-експресивни набој.

То се у још већој мери односи на ускличне реченице у којима преовладава готово само емоционално-експресивна компонента у целовитом интегрално схваћеном понашању, као на пример у реченицама: „Ух.“; „Јао.“; „ Ау.“ За предметно схваћени и одређени језик денотација је придавање објективног значења неком појму, некој класи ентитета, то је један чисто интелектуални процес, који у најчистијем виду до изражаја долази у логичком поступку дефинисања, али такође и класификовања, или структурисања. Конотација је са друге стране субјективно придавање личног смисла или колективних вредности, које се базирају на личним преференцијама и наклоностима и нису интелектуална, већ емоционално одређена. Постоји опасност да интимно, емоционално постане чисто приватно, осуђено од интелекта као ирационално, некомуникабилно и у крајњој линији безначајно, или са друге стране узнемиравајуће или чак опасно. Нису сви језици подједнако отворени за признавање важности субјективног и емотивног. Француски језик је вероватно у том погледу јединствен, барем међу европским језицима. Поред индикатива и императива, у француском језику постоји и субјонктив (subjunctive) глаголски начин, којим се не изражавају интелектуално одређене информације, правилност и релације из објективног света (индикатив), нити вољно одређене радње заповести, наређења или претње (императив), већ један сублимни свет личног перцептивног, идеационог и емотивног живота човека. Субјонктив је језички симболички основ и темељ фиксирања унутрашњости у спољашњости, интимног и приватног у сфери друштвене свести и јавности, језички пут ка схватању егзистенције као коегзистенције. Петар (Марија) воли Марију (Петра) није једна денотација плус једна или две конотације, већ је то један кондензовани опис једног двоструког заснивања егзистенције као коегзистенције, једног узајамног одређивања ентитета и њиховог света. Од професора француског језика могу се чути и узнемиравајуће, мада не и посве неочекиване, а ипак, алармантне речи, а то је да је субјонктив, традиционални начин употребе језика којим се руководи и егзистенција, у опадању у употреби, и да ће његова примена и употреба, ако се настави садашњи тренд смањивања употребе, довести до тога да ће он готово изаћи из употребе за 50 или нешто више година, и да га неумољивим начиним замењује индикатив, дакле лични језик се замењује безличним језиком. Узроке томе свакако треба тражити у општој светској ситуацији развоја друштва, и стварања разлога за употребу

језика у којима емоционално-перцептивно-идеациони начин његове употребе има мањи или скоро никакав значај. Немачки језик има нешто слично француском сибжонктиву, а то је коњуктив, мада он обухвата знатно мањи семантички обим унутрашњег живота од сибжонктива, а и далеко је мање присутан у употреби у свакодневном језику. У енглеском језику нема језичког начина који је еквивалентан сибжонктиву или коњунктиву. Постоје неки остаци, рудиментарни остаци коњуктива који је крајње сиромашан и није уопште у употреби. Он се по свом облику уствари готово изједначио са кондиционалом, погодбеним начином и изгубио је сваку супстанцијалност.

У исказу: „Петар (Марија) воли Марију (Петра)“ реч воли је глагол. Од ње тек супстацијализацијом настаје реч љубав, која је по својој структури и пореклу поименичени глагол. Такође, поред именица, од глагола настају и придеви, као у исказу: „Он (она) је заљубљен (а) младић (девојка),“ или прилози, као у исказу: „Он (она) заљубљено гледа (слуша, говори).“ Индикатив све опредмећује и умртвљује, па и друштвене односе и емоције. Он све претвара у именице, напор му се исцрпљује у бесконачном процесу све прецизнијих формално-техничких одређења-дефинисања свих појава. Он има значење деловања краља Миде који је све што дотакне претварао злато, али и животне феномене које дотакне задеси иста судбина. За индикатив постоје именице, добро дефинисани предмети, и глаголи који су у ствари начини промене места предмета у простору. Искључиво коришћење индикатива нужно завршава у физикализму. Он уништава и само разумевање времена. Промена – кретање – само је сукцесија конструкција које је, испражњене од садржаја, разум произвео у сарадњи са својим близанцем, индикативном употребом предметног језика. У оквиру савремених мега-друштвених конфигурација<sup>358</sup> употреба језика у инфинитиву, као и суприпадајући примат употребе разума као симболичке функције одговара пост-модернизму. Са друге стране, употреба императива, са приматом сврсисходне делатности, вођене идејом или системом хијерархијски подређених и надређених идеја у хијерархији сврха, не допирући, при том, неким нужним начином до најсубјективнијег емоционалног језгра особе, карактеристика је, заједно са суприпадајућом умно-дијалектичко-

---

<sup>358</sup> О мета-друштвеним конфигурацијама вид.: Бек, У. (2001.): *Ризично друштво: У сусрет новој модерни*; Филип Вишњић, Београд

херменеутичком симболичком функцијом, космополитској мега-друштвеној конфигурацији. Утолико је подухват Мерло-Понтија од судбоносног значаја. Његова афирмација онтолошти схваћеног језика, делимично на Хајдегеровом трагу, да се осветли феномен егзистенције као живог ентитета, је један титански покушај да се јавности, навикнутој на безличност индикатива и понекада недовољне и некритичке неумољивости императива, који ни један ни други, у ствари ни бивствено ни суштински, не знају ни за шта лично, приближи један истински интимни и блиски начин постојања који је бивствено и суштински емоционалан и социјалан у истом тренутку. Тај напор указује да се емоционалност у истинском бивственом и суштинском смислу мора задобити поновним промишљањем митске свести и митског начина егзистенције. То мишљење и тај начин егзистенције, који на изворни начин захватају емоционалност, у савременим европским језицима се најаутентичније може изразити француским сибжонтивом, којем одговара, суприпадајућа егзистенцијалистичка форма симболичке рационалне мисаоне функције, а на нивоу савремених мега-друштвених конфигурација не може се изворно захватити и разумети изван токова нео-трибализма. То заснивање почиње већ на нивоу елементарних разматрања живог света , на нивоу разматрања организма и његовог понашања.

#### 6.5.1. Емоционалност и човек као телесно биће

Истраживањима питања која су везана за човека схваћеног као телесно биће у смислу организма и његовог понашања, са једне стране, и схваћеног као егзистенције и феноменолошког тела, са друге стране, при чему се на одговарајући начин расветава структура човекове емоционалности, као и човековог друштвеног бића, на овом месту ћемо прићи разматрајући оно што је о свему томе Мерло-Понти писао у делима: *Структура понашања и Феноменологија перцепције*.

У *Структури понашања* Мерло-Понти разматра питања емоционалности и човека као телесно биће, са једне, филозофски захваћене, биолошке позиције. Емоционалност је карактеристика само живих бића, неживој материји не приписујемо осећања и емоције. За земљу, воду, ваздух и ватру четири



„елемента“ неорганске природе, не кажемо да имају расположења или страсти. Емоције говоре о како-бићу. Како-биће нам казује о начину постојања бивствујућег у односу на средину у којој се налази. Живо биће Мерло-Понти назива организмом. То је у складу са његовим основним методолошким приступом проблемима – критиком емпиризма и интелектуализма, при експлицирању свих аспеката егзистенције. Организам је неутрално одређење за биолошки ентитет, којим се превазилазе тешкоће које настају у механицистичком и виталистичком приступу разумевању живота и биолошких феномена. Камен се не понаша, ствари се не понашају. Понашају се биљке, животиње и човек. Емоционалност је карактеристика понашања. У емоцијама се у бити крије један динамички, чак дијалектички однос просторности, временитости и каузалности између организма и околине, средине, света.

Понашање је једна тотална чињеница. Оно није реакција на елементарне стимулусе. Оно што покреће организам на активност није збир парцијалних стимулуса, већ, како каже Мерло-Понти<sup>359</sup>: „једна констелација, један ред, укупност која даје свој моментални смисао сваком од локалних положаја.“ Форму понашања креира сам организам, али при том, организам може бивствовати само ако у свету налази адекватну средину. „Покушаји“ увек имају систематски карактер. И када су у питању феномени посебно људског искуства, било наивног или научног, увек је у питању реакција на једну структуру ситуације. При томе, реални делови стимулуса нису нужно реални делови ситуације. Може се правити разлика, према Мерло-Понтију, између „по себи“ стимулуса и његове присутност „за организам“ који реагује. Стимулус никада није присутан као физичка реалност него увек као структура као „вредност“ за организам.

Мерло-Понтијева класификација понашања заснива се, како сам каже<sup>360</sup>, на томе „да ли је код њих структура утопљена у садржај, или напротив, она израња из њега да би постала истинском темом делатности. Са овог становишта могле би се разликовати „синкретичке форме“, „променљиве форме“ и „симболичке форме“. Ове три категорије не одговарају трима групама животиња: не постоји животињска врста чије понашање никада не превладава

---

<sup>359</sup> Maurice Merleau-Ponty (1942: 12 ): *La structure du comportement*; Quadrige, France

<sup>360</sup> Исто ( : 113-114 )

синкретички ниво или се никада не спушта испод симболичких форми. Упркос томе животиње се на овој скали могу распоредити према типу понашања који је најприсутнији“. Фундаменталне димензије простора и времена се сусрећу на сва три нивоа. Но оне немају исти смисао.

Синкретичке форме понашања сусрећу се на пример код безкичмењака. И код ових организама учење – дресура – доводи до усвајања једног глобалног одговора који је усмерен само на аналогне виталне ситуације. Чак и код њих реакције нису одређене физичким посебностима дате ситуације, него биолошким законима понашања, што поред Мерло-Понтија утврђује, такође и Бутендијк ( Buytendijk ).

Променљиве форме понашања појављују се са појавом сигнала. При том сигнал је једна конфигурација; сигнали су фундирани у структурама релативно независним од садржаја у којима се реализују. Оно што на крају недостаје у сваком понашању животиње јесте, каже Мерло-Понти<sup>361</sup>: „успоставити једну релацију између релација, једну структуру или једну интенцију у другој потенцији...Животиња се не може пренети на место објекта кретања и саму себе видети као циљ. Она не може варирати становишта, као што не може једну ствар препознати у различитим перспективама...Оно што животињи недостаје је симболичко понашање...где постоји могућа структура ствари у актуелном простору...а не у виртуелном простору виђења, које је чуло за виртуелно“.

Симболичке форме понашања су најсложеније. У животињском понашању знакови увек остају сигнали и никада не постају симболи. Мерло-Понти каже<sup>362</sup>: „Могућност варијабилних израза за једну исту тему, ово „перспективно мноштво“ недостаје животињском понашању. Она је та, која уводи једно когнитивно и једно слободно понашање...Са симболичким формама појављује се једно понашање које изражава стимулус за себе, које се отвара властитој истини и властитој вредности ствари, које тежи адекватацији означавајућег и означеног, интенције и интендираног. Овде понашање нема само једно значење, оно само јесте значење.“ У ствари структура понашања, онако како се пружа перцептивном искуству, није ни ствар ни свет и управо то је чини непрозирном за интелект. Понашање је саткано од релација, то јест оно

---

<sup>361</sup> Исто ( : 128-129 )

<sup>362</sup> Исто ( : 133 )

је мишљено и не егзистира по себи, као, уосталом, сваки други објект; оно није ствар, али није ни идеја, оно је форма, структура, гешталт.

Према Мерло-Понтију збиља у којој се одвија понашање организма се може структурирати у три реда; физички, витални и људски ред. „Понашање, каже Мерло-Понти<sup>363</sup>, „није ефекат физичког света ни у грубом значењу једне продуктивне каузалности, нити чак у смислу односа функција према варијабли. Изнад физичког поља – система оријентисаних сила – у којем понашање налази места, мора се препознати оригинални карактер једног физиолошког поља, један други „систем тензија и струјања“, који једино на одлучујући начин детерминише фактичко понашање. А ако узмемо у обзир симболичко понашање и његове властите карактеристике, има места да уведемо једно треће поље које ћемо, посредством номиналне дефиниције, назвати менталним пољем... Појам форме...једнако је применљив на сва три управо дефинисана поља и може их интересати као три типа структуре, превладавајући антиномије материјализма и спиритуализма, материјализма и витализма. Квантитет, ред, вредност или значење, која важе као свакидашња својства материје, живота или духа, били би само још доминирајуће обележје унутар дотичног реда и постали би универзално примењиве категорије.“ Материја, живот и дух морају неједнако учествовати у у природи форме, представљати различите ступњеве и интеграције, и коначно, конституисати једну хијерархију у којој се индивидуалитет увек све више реализује. Важно је, при том, да ниједна форма нема свој довољни разлог изван себе. Исто тако, материја, живот и дух се морају разумети као три реда значења. Са формом се, дакле, уводи један принцип дисконтинуитета, и дати су сви услови једног развоја, једног збивања и једне историје на темељу скокова или криза.

Организам није машина која је подешена према принципу апсолутне економичности. Односи органског индивидуума и његове средине су стварно дијалектички односи; његове се чак елементарне реакције не могу класификовати према апаратима у којима се остварују, већ према њиховом виталном значењу. Наука о животу се може конституисати, каже Мерло-Понти, само са појмовима који се по мери конституишу и позајмљују из нашег животног искуства. Чак и тропизме, који су дуго посматрани као реакције на

---

<sup>363</sup> Исто (: 141 )

физичке и хемијске агенсе околине, према Мерло-Понтију треба процењивати узимајући укупну биолошку вредност тог понашања, барем у нормалним условима живота животиња. Међутим властита дијалектика организма и околине може бити прекинута „катастрофичним понашањима,“ а организам тренутно бити сведен на стање физичког система. Ту је реч о патолошким или лабораторијским феноменима. Особеност организма је да, као што је то случај са свим целинама, у једној форми, није збир делова. Такође и конструисати један физички модел од организма, значило би конструисати један организам. Физички модели немају ништа заједничко са феноменима живота, као кристализација са кариокинезом, како то запажа Мерло-Понти. Живот није збир реакција. Потребно је ментално издвојити одређене парцијалне феномене из њиховог реалног контекста, на пример фазе органског развоја, раст, зрело доба, и подвести их под једну идеју коју они не садрже, већ изражавају. Смисао организма је, каже Мерло-Понти, позивајући се на Голдштајна ( Goldstein ), његово биће, а организам којим се бави биолошка анализа јесте једно идеално јединство. Овај метод организације искуства није ограничен на биолошку спознају. Принцип разумевања и у историји има исту структуру. Такође, идеја значења омогућава да се, без хипотезе о једној животној снази, задржи категорија живота. Јединство физичких система је једно јединство корелације, јединство организма је једно јединство значења. Када је реч о структури тела, она је код човека израз његовог карактера. Поимање структура мора истовремено у психологији и у биологији бити признато као једна форма знања која се не може свести на разумевање закона, који своју валидност имају у домену физичког реда. Живо је, напомиње Мерло-Понти, дуго пре знано него неорганско – што се обично доста лоше изражава говорећи о једном дечијем анимизму – па је посматрања перцепције живог као секундарног један анахронизам. Ишчитавања егзистенције путем феноменолошког тела дозвољавају да, како Мерло-Понти каже, физиономија лица, рукопис, мишљење, глас, гестови једног човека показују унутрашњу сродност, једно јединство значења која су иманентна живом, феноменолошком телу или организму, који може одмах бити прочитан и откривен у једном изразу лица, у једном гесту. „Сваки је организам“, говорио је Икскил (Uexkull),<sup>364</sup> „једна

---

<sup>364</sup> Према: Maurice Merleau-Ponty (1942: 172): *La structure du comportement*; Quadrige, France

мелодија која се сама пева“, он је значењска укупност, а не ствар која по себи почива.

Док се један физици систем у односу на дате силе околине уравнотежује и док животињски организам уређује једну стабилну околину која кореспондира монотоним априоријима потребе и инстинкта, људски ред инаугурише једну трећу дијалектику. „Он између човека и физичко-хемијских стимулуса,“ каже Мерло-Понти,<sup>365</sup> „пројектује „употребне предмете“ – одело, сто, врт и „културне објекте“ - књига, музички инструмент, говор, - који конституишу властиту човекову средину и чине да се појаве нови циклуси понашања. Као што нам је изгледало немогуће свести пар животна ситуација – инстинктивна реакција на пар стимулус-рефлекс, исто тако би требало признати изворност пара перципирана ситуација-рад“.

„Једна комплетна психологија“, каже МерлоПонти,<sup>366</sup> „која развија оно што је затворено у искуству другог, мора у њему наћи упућивање на Природу и на свет. Психолошка и трансцендентална анализа немају, дакле, један различит задатак под условом да психологија престане бити једно слепо бележење „психичких догађаја“ да би постала дескрипција њиховог смисла“. У питању је значење Природе као примордијалне Природе, пре-објективног осетљивог поља у којем се појављује понашање другог, то је поље, које по свом смислу, претходи перцепцији другог као и природи наука.

Почињућа, примордијарна перцепција има двосмислени карактер да пре интендира људске намере него природне објекте или чисте квалитете ( топло хладно, бело, црно ) којих су они носиоци – и да их пре досеже као искушане реалитете него као истинске објекте. Представе о природним објектима и свест о истини припадају, како примећује Мерло-Понти, једној вишој дијалектици. Позната је чињеница да се дечја перцепција најпре везује за лица и гестове, посебно за мајчине; за осмех, физиономију...

Људско значење је дато пре тобожњих чулних знакова. Једно лице је један центар људског израза, прозирни омот ставова и жеља другог, место његовог појављивања, једва материјално упориште једног мноштва интенција. Одатле произлази да је нама изгледа немогуће, према Мерло-Понтију,

---

<sup>365</sup> Maurice Merleau-Ponty (1942: 175-176 ): *La structure du comportement*; Quadrige, France

<sup>366</sup> Исто ( : 180 ): Напомена

третирати једно лице или чак једно мртво тело као ствар. То нису „датости погледа“, каже он, већ су то свети ентитети. Могло би се рећи да су, након људског тела, употребни предмети које човек стваара – рукавица, ципела - оно што сачињава поље почињуће, примордијарне перцепције. И, у ствари, њихова је превласт код одраслог фрапантна. Овде је први пут, наглашава Мерло-Понти, прекинута наша веза са људским светом.

Употребити један људски објект, увек мање или више значи схватити и на свој начин преузети смисао људског рада. Међутим дете би пре сваке логичке елаборације разумело људски смисао тела и употребних предмета или значењску вредност говора. Када је у питању искуство детета као и у сваком феноменолошком искуству, важно је разумети избијање једног несводљивог јединства смисла. Реч је, дакле о томе да се, с ону страну артифицијелне противуречности између урођеног и стеченог, у самом тренутку искушавања, било да је оно рано или касно, унутрашње или спољашње, моторичко или сензорно, опише понашање једног нерашчлањивог значења. За феноменолошко искуство битнија је модулација гласа и интонација, него садржај говорног материјала. То је зато што је првобитна, примордијарна перцепција обузета људском присутношћу. „Акти мишљења“, каже Мерло-Понти<sup>367</sup>, „нису једини који имају неко значење, који у себи садрже предзнање онога што траже; постоји једна врста слепог препознавања жељеног објекта посредством жеље и доброг посредством воље“. Пре дугог рада интерпретације која га изводи из једног универзума представа, овим путем се детету може открити други пол његових жеља и његових стрепњи.

Почињућа, примордијарна перцепција, што је посебно значајно није уопште нека интелектуална делатност, па чак ни чисто когнитивна делатност у ширем смислу речи, већ пре свега један емоционални контакт, сусрет. Будући да је почињућа, примордијарна перцепција мање једна когнитивна и незаинтересована делатност, а више емоционални контакт детета са центрима интереса његове средине, Мерло-Понти жели на примеру фројдизма да прецизира односе специфично људске дијалектике са виталном дијалектиком. Развој би се могао посматрати не као фиксирање једне дате моћи на објекте који су такође дати изван ње, већ као прогресивно, дисконтинуирано

---

<sup>367</sup> Исто (: 187)

структурисање понашања. Нормално структурисање је оно које реорганизује понашање из темеља, тако да дечји ставови, у новом ставу, немају више ни места ни смисла; структурисање би водило једном савршено интегрисаном понашању, код којег би сваки момент био изнутра везан за целину. Комплекси, или катастрофички став индивидуе или, како Мерло-Понти каже, тобожња несвесност манифестације су повратка примитивном начину организовања понашања, то су одступања најкомплекснијих структура и узмак према најлакшим.

Могућност да се исконструише каузално објашњење понашања управо је пропорционално инсуфицијенцији структурисања које остварује субјект. „Фројдово дело“, каже Мерло-Понти<sup>368</sup>, „није једна слика људске егзистенције, већ једна слика аномалија, ма колико оне биле честе. Поред механизма компензације, сублимације, премештања, који претпостављају исте енергетичке метафоре и који, дакле, представљају болесничково решење, могућ је истински развој, једна трансформација људске егзистенције.“ Могуће је, дакле и нужно, разликовати случајеве у којима делују фројдовски механизми и друге случајеве у којима се ови механизми трансцендирају. Има људи чије се укупно понашање може објаснити историјом њиховог либида, чији су сви акти једино у односу на биолошки универзум. Код њих се реорганизација, ново рођење одраслог или човека, реализују на речи а не на делу. Псеудорешења се препознају по томе што биће човека никада не коинцидира са оним што он каже, што мисли, или чак што чини.

Важно је, за Мерло-Понтија, правилно разумети односе између различитих редова стварности. Ни психичко према виталном, ни духовно према психичком не могу се третирали као супстанције или као нови светови. Сваки ред односи се према вишем реду као део према целини. Наступање виших редова, у мери у којој се остварује, укида аутономију нижих редова и даје путевима који их конституишу једно ново значење. То не значи да је ум схваћен апстрактно, метафизички нека врста специфичне разлике којом се одликује човек у односу према животињи. Не, човек није умна животиња. Човек, каже Мерло-Понти, никада не може бити животиња: његов живот је увек мање или више интегрисан од животињског живота. Ум или дух или није

---

<sup>368</sup> Исто (: 194 )

ништа, или је једна реална, а не идеална, трансформација човека; он се мора схватити као једна нова врста јединства. То је јединство структуре и значења; захваљујући оваквом јединству постоји једна објективна дефиниција перцепције, интелигенције и емоције као структуре понашања. Одређујући природу редова стварности, Мерло-Понти каже да „физичко“, „животно“ и „психичко“ не представљају три моћи бића, него три дијалектике. Свака следећа дијалектика је, једна реприза и једна „нова структурација“ претходног, свака дијалектика доприноси потпунијој интеграцији егзистенције. Свако се уобличење појављује као један догађај у свету идеја, утемељење једне нове дијалектике, отварање нове регије феномена, успостављање новог конститутивног слоја који укида претходни као изоловани моменат, али га задржава и интегрише.

Однос духа и тела, за Мерло-Понтија, је далеко од неког метафизичког односа у традиционалном смислу речи. Дух се не служи телом, већ се остварује кроз њега преносећи га изван физичког простора.

У случајевима дезинтеграције душа и тело су очигледно одвојени и то је, примећује Мерло-Понти, истина дуализма. Али душа, уколико не располаже никаквим начином изражавања – пре би требало рећи: никаквим начином свог отеловљења – ускоро престаје да буде било шта, а поготово престаје да буде душа, и као мисао афазика, слаби, расплињава се; тело које губи свој смисао престаје да буде живо тело да би пало натраг на стање физичко-хемијске масе, она до бесмисла доспева једино умирући. „Појмови душе и тела морају бити“, каже Мерло-Понти<sup>369</sup>, „релативизовани: постоји тело као маса хемијских елемената у међусобном односу, тело као дијалектика живог бића и његове биолошке средине, тело као дијалектика друштвеног субјекта и његове групе, чак су и све наше навике једно неопипљиво тело за Ја сваког тренутка. Сваки од ових ступњева јесте душа у односу на претходни, тело у односу на следећи. Тело уопште јесте укупност већ трасираних путева, већ конституисаних моћи, стечено дијалектичко тло на којем се одиграва једно више уобличење, а душа је смисао који се при томе успоставља.“

---

<sup>369</sup> Исто (: 227 )



Мерло-Понти је свестан да у оквиру феноменологије понашања организма још није у потпуности описао структуру властитог тела, која садржи и једну афективну перспективу чији је значај, како и сам констатује, евидентан.

Истина је да ми претварамо, каже он, описујући је, доживљену перспективу, која по дефиницији није значење, у значење. Но на ту алогичку бит перцептивних бића може се јасно указати. У делу посвећеном феноменологији перцепције тој алогичкој, па и емоционалној страни феноменолошког искуства указана је далеко већа пажња.

Важан проблем перцепције, у социјалном смислу се састоји у истраживању тога како се кроз ово поље поима интерсубјективни свет. О томе Мерло-Понти каже<sup>370</sup>: „Перцепција коју имам о другом никад није у случају бола или туге, еквивалентна његовој самоперцепцији, осим ако смо толико везани да наши осећаји заједни конституишу једну једину „форму“ и да наши животи више не теку одвојено. Управо га овим ретким и тешким једногласјем могу истински досегнути, као што у своје природне побуде могу проникнути и самога себе искрено упознати једино одлуком да будем властит.“

Такође, о кључној теми коезистенције, Мерло-Понти, говорећи у овом контексту, тек је набацује када каже<sup>371</sup>: „Понашање другог изражава одређени начин егзистирања пре него што значи одређени начин мишљења. А кад се ово понашање обраћа мени, као што се дешева у дијалогу и прихвата моје мисли да би на њих одговорило – тада сам ја увучен у једну коезистенцију чији једини конституент нисам ја, а који фундира феномен друштвене природе. Свест може живети у егзистирајућим стварима, без рефлексije, препустити се њиховој конкретној структури која још није преображена у експресивно значење...Пре него што смо промислили нашу класу или нашу средину, ми јесмо та класа и та средина.“

Мерло-Понти закључује да ако се под перцепцијом подразумева акт који доводи до спознаје егзистенција, онда се сви проблеми који су дотакнути своде на проблем перцепције. То је основна нит водила која прати истраживања у делу *Феноменологија перцепције*.

---

<sup>370</sup> Исто ( : 238-239 )

<sup>371</sup> Исто ( : 239 )

У *Феноменологији перцепције* Мерло-Понти емоционалности и човеку као телесном бићу у свету прилази са једне психолошке тачке гледишта.

До феноменологије се, како истиче Мерло-Понти, може стићи само феноменолошким методом. Ради се о томе да се феномен, на ваљан начин, опише, а не да се објасни и анализира. Вратити се самим стварима, што је суштина феноменолошког поступка, значи вратити се овоме свету пре спознаје, о којем спознаја увек говори и с обзиром на који је свако научно одређење апстрактно, знаковно и зависно, као географија с обзиром на пејсаж где смо најпре научили шта је шума, ливада или река. Стварноме припада да буде описано, а не конструисано или конституисано. Човек је у свету, он се познаје у свету. „Када се враћам себи полазећи од догматизма здравог разума или од догматизма науке,“ каже Мерло-Понти,<sup>372</sup> „не наилазим на жариште унутрашње истине, већ на субјект предан свету.“

Најбоља формула феноменолошког поступка, без сумње је она коју је дао Еуген Финк (Fink), Хусерлов асистент, кад говори о „чуђењу“ пред светом. До крајњих граница проведен феноменолошки посупак доводи нас до схватања о немотивисаном извирању света. Највећа поука редукције, као еминентно феноменолошке методе, је немогућност једне потпуне редукције. Ево, зашто се Хусерл увек изнова пита о могућности редукције. Да смо апсолутни дух, редукција не би била проблематична. Но како смо, напротив у свету нема мисли која обухвата сваку нашу мисао. Филозоф је, каже Хусерл вечни почетник.

Феноменолошка редукција је, наглашава Мерло-Понти, формула једне егзистенцијалне филозофије; у том смислу и Хајдегерово биће-у-свету појављује се само на основу феноменолошке редукције. Ејдетска редукција, као битна фаза у феноменолошком поступку, је одлука да се омогући појављивање света таквог какав је он пре сваког враћања на нас саме, то је амбиција да се изједначи рефлексија с нерелектираним животом свести.

Евиденција перцепције, је оно чему тежи феноменолошки поступак. То није адекватна мисао или аподиктичка евиденција. „Свет,“ каже Мерло-Понти<sup>373</sup>, „није оно што ја мислим, већ оно што живим, ја сам отворен свету, несумњиво, с њиме комуницирам, али га не поседујем, он је неисцрпљив.“

---

<sup>372</sup> Maurice Merleau-Ponty (1945: V): *Phenomenologie de la perception*; Gallimard, France

<sup>373</sup> Исто (: XI)

Феноменолошко истраживање је и историјско. Али, треба ли историју разумети полазећи од идеологије, или од политике, или од религије, или од економије? Треба ли једну доктрину разумевати помоћу њеног очевидног садржаја или помоћу ауторове психологије и догађаја из његовога живота? Разумевати ваља, истиче Мерло-Понти, у исти мах на све начине, све има смисао, испод свих односа налазимо исту структуру бића. Сви су ови видови истинити само ако се не изолују, само ако се иде до дна историје и само ако се сустиже једина језгра егзистенцијалног значења што се изјашњава у свакој перпективи. „Ми не треба да се бавимо ни својом „главом“ ни својим „ногама“ него својим телом,“ каже Мерло-Понти<sup>374</sup>. Сва су економска, психолошка објашњења неке доктрине истинита, јер мислилац увек мисли полазећи једино од онога што јест. Сама рефлексија на неку доктрину биће тотална једино тада када она успе да се повеже са историјом доктрине у једну структуру егзистенције. Постоји, како каже Хусерл „генега смисла“ која нас једина, у последњој анализи, поучава шта ова доктрина „хоће да каже“ („значи“). Значење у продубљеној анализи налази се у егзистенцији и коегзистенцији.

С обзиром на своје основне димензије, сва историјска раздобља појављују се као очитовања једне једина егзистенције или као епизоде једне једине драме – а ми не знамо има ли она расплет. „Будући да смо у свету,“ каже Мерло-Понти, „то смо осуђени на смисао,“<sup>375</sup> и не можемо ништа учинити ни рећи што у историји не би било именовано.

Најзнаменитија је тековина феноменологије, према Мерло-Понтију, несумњиво, то што је она, у својем појму света или рационалности, спојила екстремни субјективизам и екстремни објективизам. Феноменолошки свет није објашњавање неког претходног бића, него заснивање бића, а филозофија није одраз неке претходне истине, него, као и уметност, остварење истине.

Ми, како наглашава Мерло-Понти, узимамо у руке своју судбину, постајемо одговорни за своју историју по рефлексији, али свакако и по одлуци у којој ангажујемо свој живот, и у оба случаја се ради о насилном акту који се вршећи се проверава. Такође је важно схватити, према овом аутору, да недовршеност феноменологије и њено инкоактивно понашање нису знак

---

<sup>374</sup> Исто ( : XIV )

<sup>375</sup> Исто

неуспеха, они су неизбежни, јер је задатак феноменологије открити мистерију света и мистерију ума. Ако је феноменологија била покрет пре него да је постала наука или систем, то није ни случај ни превара. Она је мукотрпна, као и дела уметника, по истој врсти пажње и чуђења, по истом захтеву свести, по истој вољи „да се схвати смисао света или историје у стању настајања.“<sup>376</sup>

Мерло-Понти своје истраживање и повратак феноменима започиње испитивањем класичних предрасуда. Прва од тих предрасуда је емпиристичка психолошка предрасуда да је осет елементарни облик психичког живота. У свету осета, свету узетом по себи све је детерминисано. Међутим, сензорни процеси нису неприступачи централним утицајима. Чулно искуство није процес по себи, то је витални процес, једнако као рађање, дисање или растење.

Пре-рефлексивно искуство и мишљење је оно које су настојали проучавати антрополози, етнографи и етнологи. Међутим, о „примитивном мишљењу“ дата је слика која се не разуме, премда се извештава о одговорима примитиваца, о њиховим исказима и тумачењу социолога на фонду перцептивног искуства које они сви настоје протумачити. Ми морамо, како поручује Мерло-Понти, у нама самима истраживати ово предобјективно подручје ако хоћемо схватити осећање.

„Асоцијација“ и „пројекција сећања“ су пререфлексивни ментални процеси који се руководе, не формалном логиком, већ оном која показује један други смисао. Питање је да се сазна од чега је сачињен тај смисао, шта се догађа када је скуп квалитета схваћен као лик на подлози, који изазива доживљај значења или смисла. Осет сам по себи нема неки смисао, он није ни фигура ни позадина, он није, строго узевши, у неком смисаоном свету. Место истине, и чулне истине је неки свет. Свет се може захватити перцепцијом, а не чистим осетом, а у изворном смислу та перцепција је један оригинарни акт, и не може се сводити на неко, па чак ни на Платоновско, сећање. Перципирати не значи искушавати мноштво утисака који би са собом доводили сећања способна да их употпуне, то значи видети како из једне констелације датости извире један иманентни смисао, без којег није могуће никакво позивање на сећање. Перципирати не значи сећати се.

---

<sup>376</sup> Исто (: XVI)

Свет наших искустава је увек већ један „културни свет“ или „људски свет“ у којем се ипак збива готово сав наш живот. „Људски свет“ је средина и домовина наших мисли. У том свету перципирајући субјект престаје бити „акосмички“ мислећи субјект, а акција, емоције и воља треба да се истражују као оригинални начини постављања неког објекта, јер „објект“ се појављује, како каже Мерло-Понти, привлачећи или одбијајући, пре него што се појави као црн или бео, округлао или четвороугласт.

Као што се са једне стране, предрасуда емпириста запажа у наглашавању чулне стране искуства, при чему се губи искуство света, и другог, тако је са друге стране, предрасуда интелектуалиста у пренаглашавању когнитивистички схваћених „пажње“ и „суђења“. Пажња феноменолошки сагледано уопште није нека изолована когнитивна функција. Она, пре свега, претпоставља једну трансформацију менталног поља, један нов начин за свест да буде присутна својим објектима. Пажња не постоји као општа и формална активност. У сваком случају, треба стећи извесну слободу, припремити изванштан ментални простор. Преостаје учинити да се појави сам објект пажње. Овде се, дословце, како то наглашава Мерло-Понти, ради о стварању. Акт пажње веже се уз претходне акте, па се тако јединство свести мало-помало изграђује једном „синтезом прелаза.“<sup>377</sup> Чудо свести се састоји баш у томе што се помоћу пажње појављују феномени који успостављају јединство објеката.

Пажња је делатна конституција новог објекта која исказује и тематизује оно што је до тада било понуђено само као неодређени хоризонт. У исто време када покреће пажњу, објект бива у сваком тренутку поново схваћен и изнова стављен у њену зависност. Он тај „спознавајући догађај“, који ће га променити, проузрокује још нејасним смислом и пружа му га на одређење, тако да је овај смисао, како прецизира Мерло-Понти, његов „мотив“ а не узрок. Али бар је акт пажње укоренен у животу свести, па је, напослетку разумљиво да она произлази из своје слободе индиференције да себи да актуелни објект. Овај „прелаз“ од индетерминисаног на детерминисано, ово непрестано настављање своје властите историје у јединству једног смисла, то је сама мисао.“<sup>378</sup>

---

<sup>377</sup> Исто ( : 39 )

<sup>378</sup> Исто

Суђење се често уводи као оно што недостаје осету да би се омогућила перцепција. Међутим, већ и пре рефлексивне анализе и обично искуство прави веома јасну разлику између осећања- чулног доживљаја и суђења. Суђење је и за обично искуство заузимање једног става који у себи има нешто од општих вредности и важи и за друге свести, док осећање-чулно искуство значи ослонити се на очевидност не тражећи да се зна њена истина.

Феномен истините перцепције пружа, уистину, значење инхерентно знаковима, а његово просуђивање је само необавезан израз. Перцепција није објективно знање о објектима. „Постоји...с ову страну објективних односа, једна перцептивна синтакса која се артикулише према својим сопственим правилима.“<sup>379</sup> Перцепција је акт који ствара у један мах, с констелацијом података, смисао који их повезује, - не само смисао који они имају него, како прецизира Мерло-Понти, и чини да они имају неки смисао. У збиљској перцепцији и узетој у стању настајања, пре сваке речи, чулни знак и његово значење нису ни идеално одвојиви. Постоји људски акт који једним ударцем пробија све сумње да би се инсталирао у пуној истини: овај акт је перцепција у широком смислу спознаје егзистенција. Овај одлучан акт, који испуњава, у срцу времена, функцију спинозистичке вечности, јесте „оригинарна doxa,” еминентно пре-рефлексивно искуство. Свака перцепција, и не само она призора који откривам први пут, за себе изнова рађа интелигенцију и поседује, како то Мерло-Понти готово песнички каже, нешто од генијалне инвенције. Перцепција је искуство присутности, садашњости. Искуство садашњости је искуство бића које је једном за увек утемељено и које ништа не би могло спречити да није било. Перцепција као спознаја садашњости, јесте средишњи феномен који омогућује јединство Ја и с њим идеју објективности истине. У самом акту перцепције дата је егзистенција у искуству. Повезаност есенције и егзистенције не проналази се у искуству, него у идеји бесконачног. Перцепција није акт разума. Перцепција властитог тела и спољашња перцепција дају нам пример једне не-тетичке свести, то јест свести која не поседује пуно одређење својих објеката, оне доживљене логике која не води рачуна о самој себи, и оне иманентног значења која није јасна за себе, и спознаје се једино искушавањем

---

<sup>379</sup> Исто ( : 45-46 )

извесних природних знакова. Ови феномени не могу бити асимиловани од објективне мисли.

За разумевање перцепције и феноменолошког значења и смисла, као и јединства као синтезе потребно је прецизније одредити феноменолошки појам мотивације. У њој један феномен покреће други, не објективном делотворношћу попут оне која повезује збивања природе, већ смислом који он пружа – постоји разлог постојања који оријентише струју феномена не постављајући ни у једноме од њих неку врсту оперативног ума. Оригинални однос мотивације јавља се пре сваке науке. Феноменално поље перцепције отвара свет за приступ присуству директног искуства. Перцепција се отвара на стварима. Она омогућује заузимање афективних и практичких ставова живог субјекта наспрам света.

Природа у својој изворности није геометријска; људско друштво није ни изворно, ни свакодневно заједница разумних духова. За непатворени доживљај и схватање природе и људског друштва морамо се вратити изворној перцепцији. „Први филозофски чин биће,“ како каже Мерло-Понти,<sup>380</sup> „да се вратимо доживљеном свету с ову страну објективног света, јер у њему ћемо моћи схватити право и границе објективног света, вратити ствари њену конкретну физиономију, организмима њихов властити начин поступања са светом, субјективности њену историјску инхеренцију, поновно наћи феномене, слој живог искуства кроз који су нам најпре дати други и ствари, систем „Ја-Други-ствари“ у стању настајања.“ Феноменологија се тако и може одредити као проучавање појављивања бића свести.

Суштински је допринос феноменологије, а самим тим и перцепције као органа бића-у-свету, ново схватање субјективности и другога. Проблем спознаје другога никада није постављен у Кантовој филозофији. Међутим, са феноменолошким ставом, средиште филозофије, констатује Мерло-Понти, није више аутономна трансцендентална субјективност, ситуирана свагда и нигде, оно се налази у вечном почетку рефлексije, у оној тачки где се индивидуални живот предаје рефлектирању на самога себе. Рефлексија је заиста рефлексија само ако не иступа изван саме себе, ако се спознаје као рефлексија-на-нешто-нерефлектовано, и према томе, као промена структуре наше егзистенције.

---

<sup>380</sup> Исто ( : 69 )

Мерло-Понтијева метода је стално настојање да у различитим захватима који имају концентричну структуру, разјашњава питања бића и смисла егзистенције, када разматра теме тела, субјективности, друштвености, историчност, животности и природности, као и место, удео и значај перцепције, емоционалности и интелектуалности у тим настојањима. За тај подухват он мора непрестано и симултано бити присутан у две равни: психолошкој и филозофској. Тако, он каже<sup>381</sup>: „Нисмо могли почети без психологије, а нисмо могли почети ни са самом психологијом. Искуство антиципира филозофију као што је и филозофија само разјашљено искуство.“

Тело Веома повлашћени „објект“ Мерло-Понтијевог истраживања је тело.<sup>382</sup> Тело је структура која осигурава услове за појаву свести, пре свега оне емоционалне и чулно-перцептивне, примордијарне модусе свесности. Наша перцепција допире до објеката, а објект, једном конституисан, појављује се као разлог свих искустава која смо о њему имали или која бисмо могли о њему имати. Перцепција не даје објективно, нити апсолутно искуство о предмету, оно

---

<sup>381</sup> Исто ( : 77 )

<sup>382</sup> Први Мерло-Понтијев рад посвећен теми тела био је: Merleau-Ponty, M. (1997-a): *L'union de l'eme et du corps chey Malbranche, Biran et Bergson*; Libraire philosophique J. Vrin, Paris; О истраживањима у вези са телом вид., такође: Ловен, А. (1998): *Спиритуалност тела: Биоенергетика за грациозноцт и хармонију*; Езотерија, Београд; Ловен, А. (2005): *Радост: Преданост телу и животу*; Esoteria, Београд; О'Браун, Н. (1989): *Тело љубави*; Градина, Ниш; Дежур, К. (1990.): *Тело између биологије и психоанализе – Покушај упоредног тумачења*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Епштејн, М.Н. (2009.): *Филозофија тела*; Геопоетика, Београд; Сирилинк, Б. (2010.): *О души и телу*; Академска књига, Нови Сад; Candland, D. K. (1962): *Emotion: Bodily Change*, D. Van Nostrand Company, INC, Princeton; Csordas, T.J. (Ed.)(2005): *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*; Cambridge University Press, Cambridge; Helley, M. (Ed.)(2001.): *The Flesh of the Soul: The Body we Work with*; Peter Lang, Bern; Kuriyama, S. (1999.): *The Expresiveness of the Body and the Divergence of Greak and Chinese Medicine*; Zone Books, New York; Rothchild, B. (2000): *The Body Remembers: The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*; W.W. Norton art Company, New York – London; Rosen, S.M. (2006): *Topologies of the Flesh: A Multidimensional Exploration of the Lifeworld*; Ohio University Press, USA; Lakoff, G.: Johnson, M. (1999): *Philosophy in the Flesh; The embodied Mind and Its challenge to Western Thought*; Basic Books, New York; Reeves, J.W. (1958): *Body and Mind in Western Thoughts- An introduction to some origins of modern psychology*, Penguin books, Great Britain; Копицл, В. (Пр.)(2005.): *Врата панике: Тело, друштво и уметност у мрежи технолошке дераализације*; Orpheus, Нови Сад



настањује предмет. Структура објект-хоризонт, је перспектива. Видети значи ући у универзум бића која се показују. Сваки предмет једне ситуације видим узимајући у обзир перспективе под којим видим и све друге предмете исте ситуације. Тако, предмети нису захваћени као да су међусобно независни, као предмети по себи, већ живи, осећајни и осетљиви субјект све их настањује и сваки објект је огледало свих других објеката.

Мерло-Понти наводи дубоку теорију емоција, Пјера Жанеа (Janet), као рушења нашег уобичајеног живота, бега из нашега света и према томе као варијације нашег бића у свету. Тело је возило бића у свету, а „имати тело, то за живо биће значи спојити се са одређеном средином, стопити се са извесним пројектима и у њима се непрестано ангажовати.“<sup>383</sup>

Живети у свету кроз своје тело основа је је сигурности у свој идентитет и интегритет. Ако је истина, каже Мерло-Понти, да сам свестан свога тела преко света, да је оно у средишту света, неперципирани термин према коме објекти окрећу своје лице, онда је с истог разлога истина да је моје тело стожер света.

Увек треба имати на уму двосмисленост одношења према предметима, дакле двосмисленост свести и знања. Двосмисленост знања своди се на то да наше тело допушта као два различита слоја онај уобичајеног тела и онај збиљског тела. У првом се налазе гесте руковања које су ишчезле из другог. Само феноменолошко тело, а не објективно тело научног интереса, допушта евиденцију и смисаону интерпретацију феномена које је инаугурисала психоанализа као што су потискивање, лично време, фиксација, регресија, или рецимо, трауматско искуство, при којем привилеговани свет губи своју супстанцију, и при чему остаје на крају само још извесна тескоба, услед нарастајуће угрожености и безличности. Тако исто свако потискивање је прелаз из егзистенције у првом лицу у неку врсту сколастике ове егзистенције, која живи на неком старом искуству или, радије, на сећању да се имало. Затим на сећању да се имало ово сећање, и тако редом, све док на крају од њега не задржи само типичан облик. Међутим, као надолазак неособног, потискивање је универзалан феномен, оно чини да схватамо наш положај утеловљених бића везујући га с временом структуром бића у свету.

---

<sup>383</sup>Maurice Merleau-Ponty (1945: 97 ): *Phenomenologie de la perception*; Gallimard, France

Мерло-Понти критички разматра начин на који се искуство тела разматра у класичној психологији. У њој се понашање сагледава из перспективе концепта навике. При томе се тело сматра првобитном навиком. Међутим, рецимо, кретање тела схваћеног као афективни објект који је афициран кинестетичким осетима, не може се објаснити навиком, односно каузално. Односи моје одлуке и мога тела у покрету су магички односи. „Бити свест или, радије, бити искуство, значи изнутра комуницирати са светом, телом и другима, бити са њима уместо бити покрај њих. Бавити се психологијом, нужно значи наићи, испод објективне мисли која се креће међу сасвим готовим стварима, на прву отвореност према стварима без које не би било објективне спознаје. Психолог није могао пропустити да се поново открије као искуство, то јест као присутност без дистанције од прошлости, од света, од тела и од другог, у истом тренутку када је хтео да се опази као објект међу објектима.“<sup>384</sup> То је повратак психологије искуству.

Однос према телесности за Мерло-Понтија је показатељ за разликовање нормалног и болесног типа егзистенције. „Нормалан човек и глумац не узимају имагинарне ситуације као стварне, већ обратно, одвајају своје реално тело од своје виталне ситуације како би учинили да оно дише, говори и, ако треба, плаче у имагинарном. То је оно што болесник, у егзистенцијалном смислу, не може више учинити. Болест, као детињство и као „примитивно“ стање, јесте облик потпуне егзистенције, а поступци којима се она служи да надомести разорене нормалне функције јесу патолошки феномени. Не може се дедуковати нормално из патолошког, недостаци из замена, једноставном променом предзнака. Замена треба схватити као замене, као алузије на једну темељну функцију које оне покушавају надокнадити и чију нам директну слику оне не дају.“<sup>385</sup> Нормалан субјект се може непосредно „упрети“ о своје тело. Тело као просторна егзистенција, је првобитни услов сваке живе перцепције. Међутим, болесник располаже својим телом само као аморфном масом у коју једино збиљски покрет уводи поделе и артикулације. Код нормалног човека сваки покрет има једну позадину, при чему су покрет и његова позадина моменти једног јединственог тоталитета.

---

<sup>384</sup> Исто ( : 113 )

<sup>385</sup> Исто ( : 125 )

Позадина покрета је иманентна покрету, она га сваког тренутка оживљава и носи; кинетишка иницијација је за субјект оригиналан начин да се односи на објект исто тако као и перцепција. Испод питања о интелектуалном увек већ постоји питање постављено на базичном егзистенцијалном плану.

Ако, рецимо, болесник губи интенционални став према свом телу или апстрактном покрету он губи способност да заузме „категоријални став“-моћ објективације-позицију „симболичке функције“- „репрезентационе функције“- „моћ пројекције“, и не може се рећи да свест има ову моћ, она је сама ова моћ. Мерло-Понти каже<sup>386</sup>: „Чим има свести, и да буде свести, потребно је нешто о чему је она свест, интенционални објект...она...је...чисти акт значења. Ако је неко биће свест, не треба да буде ништа друго него ткање интенција. Ако престане да се дефинише актом значења, он пада у стање ствари. Ако болесник не егзистира више као свест, треба да егзистира као ствар...Дистинкција између конкретног покрета и апстрактног покрета била би она физиолошког и психичког, егзистенције по себи и егзистенције за себе...Трећи термин између психичког и физиолошког, између бића за себе и бића по себи,...назваћемо егзистенцијом.“

Чула и уопште властито тело пружају мистериј целине. Симболичка функција почива на визији (видном опажању) као на једном тлу, тлу чулног универзума. При том, нормалном субјекту лакше је схватити аналогију неголи је анализирати, а напротив, болесник је успева схватити тек када ју је објаснио појмовном анализом. Живо мишљење не састоји се, дакле, у супсумирању под једну категорију. Категорија намеће терминима што их она обједињују значење које им је спољашње.

Синтезу ваља извршити сада, у живој садашњости, иначе би мисао била одсечена од својих трансценденталних премиса. Истински субјект мишљења је онај код којег се временом мишљење веже за само себе и остварује своју властиту синтезу. Првобитни свет је увек партиципативан и има предпредикативну евиденцију једног јединственог света. Кантовски субјект поставља један свет, стечени свет. Међутим, стечени светови који моме искуству дају други смисао већ су скројени у првобитном свету који утемељује њихов први, изворни смисао. Искуство којим располажемо сваког часа изражава енергију наше

---

<sup>386</sup> Исто ( : 141-142 )

садашње свести. Искуство је уистину искуство само ако се наставља у новом кретању мишљења, а мишљење је ситуирано једино ако само преузима на себе своју ситуацију. Како каже Мерло-Понти, код норманог човека објект „говори“ и значајан је, док код болесника значење мора бити донесено са другог места правим актом интерпретације. Код нормалног човека интенције субјекта непосредно се одражавају на перцептивном пољу, код болесника је перцептивно поље изгубило пластичност, а свет за њега нема више физиономију. То је оно што чини и особитости његовог цртежа. Превођење перципираног у покрет пролази, код болесног субјекта, кроз изричита говорна значења, док нормалан субјект продире у објект перцепцијом, усваја његову структуру, док објект кроз његово тело управља његовим покретима. Овај дијалог субјекта са објектом, ово субјектово преузимање раштрканог смисла у објекту, и објектово преузимање интенција субјекта који (дијалог) јесте физиомичка перцепција, распоређује око субјекта свет који њему говори о самоме себи и инсталира у свету његове властите мисли.

„Говорећи уопштено, за болесника није присутно ништа друго него оно што је непосредно дато. Мисао другог, јер је не може непосредно искушавати, никада му неће бити присутна...Као и објект, други му не „казује“ ништа, а фантоми који му се приказују, лишени су, без сумње, не онога интелектуалног значења који се задобија анализом, већ онога исконског значења које се задобија коегзистенцијом.<sup>387</sup> Чисто интелектуалне сметње – оне суђења и значења – неће моћи да се сматрају последњим дефицијенцијама и мораће са своје стране бити враћене у исти егзистенцијални контекст. Егзистенцијална база интелигенције, код болесника, много више је погођена од саме интелигенције. „Испод интелигенције као анонимне функције и као категоријалне операције ваља признати једно особно језгро, које је биће болесника, његова моћ егзистирања. Ту лежи болест.“<sup>388</sup> У целом владању болесника има нешто ситничаво и озбиљно, што долази одатле што је он неспособан да се игра. Играти се, значи поставити се за тренутак у једну имагинарну ситуацију, значи уживати у мењању „средине“. Болесник, напротив, не може ући у фиктивну

---

<sup>387</sup> Исто ( : 154-155 )

<sup>388</sup> Исто ( : 156 ); Болесник о којем углавном све време говори Мерло-Понти, је Голдштајнов пацијент са презименом Шнајдер ( Schneider ).

ситуацију а да је при томе не обрати у реалну ситуацију; он не разликује загонетку од проблема. Он је изгубио способност гледања по временом вектору, која је својствена нормалном субјекту. Такође, он је везан за збиљност, њему „недостаје слобода“, она конкретна слобода која се састоји у општој способности да се постави у ситуацију. „Испод интелигенције, као и испод перцепције, каже Мерло-Понти,<sup>389</sup> „откривамо једну основну функцију, један вектор који је покретљив у свим смеровима...једну централну функцију...која је везана за живот свести – спознавајући живот, живот жудње или перцептивни живот – који је подапет једним „интенционалним луком“ који око нас одапиње нашу прошлост, нашу будућност, нашу људску средину, нашу физичку ситуацију, нашу идеолошку ситуацију, нашу моралну ситуацију или боље, који чини да смо ситуирани у сваком овом погледу. Овај интенционални лук је тај који чини јединство чула, оно чула и интелигенције, оно осетљивости и покретности. Он је тај који се у болети „опушта“.“ Мерло-Понти дакле предлаже један нов начин анализе -егзистенцијалну анализу, која прелази класичне алтернативе емпиризма и интелектуализма, експликације и рефлексije. Свест као кретање егзистенције је рањива и сама по себи може трпети болест. Да је психичка болест, са своје стране, повезана са неком телесном незгодом, то се, у принципу, за Мерло-Понтија, исто тако разуме.

Покретљивост, је као и перцепција једна оригинална интенционалност. Свест је, као повезана са кретањем, оригинарно, не једно „мислим да“ већ, једно „могу“, каже Мерло-Понти. Гледање и покрет су специфични начини да се односимо према објектима, они представљају начине кретања егзистенције. Свест је биће, заправо, посредством тела. Један покрет је научен када га је тело схватило, то јест када га је увело у свој „свет“, а покретати своје тело значи њиме смерати ствари, значи пустити га да на њихово наваљивање на њега одговара без икаквих представа. Тело је услов могућности бића у свету.

Стицање навике, треба схватити као прерађивање и обнављање телесне схеме. Навика изражава моћ коју имамо да ширимо своје биће у свету. Стицање нове навике је моћ да мењамо егзистенцију припајајући себи нове инструменте. Пример свирача показује како навика не лежи ни у мишљењу ни у објективном телу, него у телу као посреднику једног света. Његови гестови за време

---

<sup>389</sup> Исто (: 158 )

извођења су, каже Мерло-Понти, гестови посвећења: они напињу афективне векторе, откривају емоционалне изворе, стварају један изражајни простор, као што, каже Мерло-Понти, гестови аугура омеђују *templum*. Тело је еминентно један изражајни простор. Оно је наше главно средство да имамо свет. Тако и плес представља више него само једну моторичку навику, он изражава израз телесне егзистенције и начин настањивања и комуницирања са светом.

„Искуство тела даје нам да увидимо једно полагање смисла које није оно универзалне конституирајуће свести, један смисао који пристаје уз извесне садржаје. Моје је тело ова значењска језгра која се понаша као општа функција, а која ипак егзистира и приступачна је болести. У њему се учимо упознавати онај чвор есенције и егзистенције..као и у перцепцији.“<sup>390</sup>

Синтеза властитог тела Услов сваке синтезе искуства телесне егзистенције као бића у свету је синтеза властитог тела. Постоји, како то прецизира Мерло-Понти, нека афективна присутност и нека афективна протежност којих објективна просторност није довољан услов, како то показује анозогнозија, па чак ни нужан услов, како то показује фантомска рука. Просторност тела је распростирање његовог бића тела, начин на који се реализује као тело. Властито тело поучава нас о једном начину јединства који није супсумција под закон. Тело је, наводи Мерло-Понти Лајбницову реч, „делотворни закон“ својих промена. Оно не може бити упоређено са физичким објектом, већ пре са делом уметности. Слично као телесна егзистенција и поезија је битно једна модулација егзистенције. Отуда, „роман, песма, слика, музички комад јесу индивидууми, то јест бића у којима се не може разликовати израз од израженога, чији је смисао приступачан само директним контактом и која зраче своје значење не напуштајући своје временско и просторно место. У том смислу наше је тело упоредиво са делом уметности. Оно је чвориште живих значења, а не извесног броја коваријантних термина.“<sup>391</sup>

Понекада се, каже Мерло-Понти, створи ново чвориште значења, а његов долазак изненада реорганизује нашу равнотежу и испуњава наше слепо очекивање. Тема испуњавања наших слепих, пререклексивних очекивања, као и тема пасивне синтезе од пресудне је важности за разумевање људске полности.

---

<sup>390</sup> Исто ( : 172)

<sup>391</sup> Исто ( : 177 )

Тело као полно одређено биће За Мерло-Понтија је стални циљ изнети на видело исконску функцију којом чинимо да нешто постоји за нас, којом преузимамо простор, објект или инструмент, и описати тело као место овога присвајања. Тек са тематизовањем начина постојања у смислу полности долази у први план емоционално и друштвено биће човека.<sup>392</sup> „Ако...желимо изнети на видело генезу бића за нас, треба на крају размотрити сектор нашег искуства који очиглено има смисла и стварности једино за нас, то јест нашу афективну средину. Настојмо видети како неки објект или неко биће почиње егзистирати за нас жудњом или љубављу па ћемо помоћу тога боље разумети како објекти и бића уопште егзистирају.“<sup>393</sup>

Афективност се обично поима као мозаик афективних стања, угодности и боли затворених саме у себе, које се не разумеју а могу се само објаснити нашом телесном организацијом. Из аналогних разлога као код осета, Мерло-Понти, одбацује овакво, емпиристичко схватање емоционалности. Такође, он исто тако одбацује интелектуалистичко поимање афективности, за које емоционалност нема своју аутономност која не би била под ингеренцијом представа или других облика интенционалне и когнитивне свести. То је позиција коју ни Хусерл није успео у суштини да превазиђе. Ниједна од ових позиција није у стању да на задовољавајући начин објасни полни живот болесника, који има елементарне афективне одговоре, као и очуване интелектуалне функције. Један такав болесник сам од себе, ипак, не жели сексуални акт. Такође, такав болесник љуби мало и пољубац нема за њега вредност сексуалне стимулације. Како схватити ову сексуалну инерцију. О томе Мерло-Понти каже<sup>394</sup>: „Треба да постоји једна, сексуалном животу иманентна, функција...Треба да постоји неки Ерос или Либидо који оживљују један оригиналан свет, дају сексуалну вредност или сексуално значење спољашњим стимулусима и за сваки субјект оцртавају

---

<sup>392</sup> Сексуалност је повлашћена тема психоанализе. Вид, о тој теми и следеће: Андреас, С.Л. (1986): *Шта је ерос*; Просвета, Београд ; Ferenzi, S. (1989.): *Thalassa: Теорија гениталности*; Напријед, Загреб; Евола, Ј. (1990): *Метафизика секса I*; Градац, Чачак; Theoria (1983): бр. 3: Тема броја: *Ерос и Логос*, стр. 3-75; Говедарица, М. (1996): *Ерос, сексуалност и Танатос*; Theoria: 39, стр. : 109-121; Деламатер, Ц.Д. (2002): *Егзистенцијализам наспрот социјалном конструкционизму у проучавању људске сексуалности*; Реч; бр. 67 (13)

<sup>393</sup> Maurice Merleau-Ponty (1945: 180 ): *Phenomenologie de la perception*; Gallimard, France

<sup>394</sup> Исто (: 182 )

како ће се служити својим објективним телом.“ Сексуалност нормалног и болесног човека се разликују на фундаменталном, егзистенцијалном нивоу.

У нормална човека, тело се не пеципира само као било који објект, ова објективна перцепција настањена је једном дискретнијом перцепцијом: видљиво је тело подапето строго индивидуалном телесном схемом, која акцентуира ерогене зоне, оцртава једну сексуалну физиономију и дозива гестове самог мушког тела интегрисаног у овај афективни тоталитет.

За болесника перцепција је изгубила своју еротску структуру, као и према простору и према времену. У болесника је нестала моћ да пред собом пројектује сексуални свет, да се стави у еротску ситуацију, или, кад је једном ситуација започета, да је одржи и да је послуша до задовољења. Сама реч задовољење за њега више ништа не значи, због недостатка једне интенције сексуалне иницијативе која дозива циклус покрета и стања, која их „обликује“ и која у њима налази своје остварење. Болесник је престао околина упућивати оно немо и непрекидно питање које је нормална сексуалност. Како каже Мерло-Понти, већина импотентних субјеката, не „припадају оном што чине.“ Ако субјект хладно прима ситуацију, то је пре свега зато што је он не живи и што није у њој ангажован. Овде се слуги „свет различит од објективне перцепције, једна врста значења различита од интелектуалног значења, интенционалност која није чиста „свест о нечему.“ Еротичка перцепција није cogitatio која смера на cogitatum; кроз једно тело смера она на друго тело, она се збива у свету а не у свести...Има једно еротско „схватање“ које није из реда разума, јер разум схвата аперципирајући неко искуство по идеји, док жудња схвата слепо, вежући тело уз тело.“<sup>395</sup> Болесник се више не може ставити у сексуалну ситуацију као што он уопште више није у афективној или идеолошкој ситуацији. Опет ћемо, каже Мерло-Понти, у исто време открити сексуални живот као оригиналну интенционалност и виталне корене перцепције, моторичности и представе заснивајући све ове „процесе“ на „интенционалном луку“ који попушта код болесника, а у нормалног човека даје искуству његов ступањ виталности и плодности. Сексуалност није, дакле, један самосталан циклус. Она је изнутра везана уз целокупно спознајно и делатно биће. Ова три сектора, понашању

---

<sup>395</sup> Исто ( : 182-183 )



очитују само једну типичну структуру, они су у односу узајамног израза. Овде достижемо, истиче Мерло-Понти, најтрајније тековине психоанализе.

Значење психоанализе је у томе што она реинтегрише сексуалност људском бићу. Према Мерло-Понтију, код самог Фројда сексуално није генитално, сексуални живот није обични учинак процеса чије су седиште генитални органи, либидо није инстинкт, то јест, делатност која је природно оријентисана према одређеним циљевима, она је општа моћ коју има психофизички субјект да се срасте са разним срединама, да се устали разним искуствима, да стекне структура понашања. Сексуалност за човека има суштински и егзистенцијални значај. „Она је оно што чини да један човек има историју. Ако сексуална историја једног човека даје кључ његовог живота, то је зато што се у сексуалности човека пројектује његов начин постојања с обзиром на свет, то јест с обзиром на време и с обзиром на друге људе.“<sup>396</sup> Сексуалних симптома има у почетку свих неуроза, али ови симптоми, ако се добро читају, симболизују цео један став, било, на пример, став освајања, било став бега. Сексуална историја треба, према Мерло-Понтију, бити схваћена као израда опшег облика живота.

Психоанализа тако представља двоструки покрет мишљења: она, с једне стране, инсистира на сексуалној инфраструктури живота, са друге, критичан је Мерло-Понти, толико „надувава“ појам сексуалности да у њега интегрише целу егзистенцију. Па опет, сексуални живот није само један обичан рефлекс егзистенције. Са друге стране, вратити се егзистенцији као средини у којој се разуме комуникација тела и духа, не значи вратити се Свести или Духу. Егзистенцијална психоанализа, дакле, не сме служити као изговор за једну рестаурацију спиритуализма. Конкретан однос душе и тела дефинисан је егзистенцијалним избором субјекта у датој егзистенцијалној ситуацији. Једна девојка којој је мајка забранила да се састаје са младићем којег воли, губи сан, апетит и на крају престаје да говори. Ако емоција изабире да се изрази афонијом, значи да је реч од свих функција тела најтесније везана за егзистенцију у заједници, или како то Мерло-Понти каже, за коегзистенцију. Афонија представља, дакле, одбијање коегзистенције, као што је у других субјеката живчана криза средство да се избегне ситуација. Болесница прекида са

---

<sup>396</sup> Исто (: 185)

животом односа у породичној средини. Говорећи уопштеније, она тежи да прекине са животом.<sup>397</sup> Сексуалним значењем симптома открива се, филигрански нацртано, шта они значе уопштеније с обзиром на прошлост и на будућност, на мене и на другога, то јест с обзиром на фундаменталне димензије егзистенције. Симптом као и оздрављење не припремају се на нивоу објективне или тетичке свести, него испод. Ми остајемо слободни с обзиром на сан и на болест тачно онолико колико остајемо увек ангажовани у стању будности и здравља, наша се слобода ослања на наше биће у ситуацији, и она је сама једна ситуација. Сан, буђење, болест, здравље нису модалитети свести или воље, они представљају једно „егзистенцијално не“. Афонија или анорексија јесу одбијање другога или одбијање живота у фактичкој ситуацији. Улога је тела да осигура метаморфозу идеје у реалност путем израза. Ако тело може симболизовати егзистенцију, значи да је оно остварује и да је оно њена збиља. Покрет егзистенције према другоме, према будућности, према свету може поново започети, каже Мерло-Понти, као што се река одмрзава, процес није, у принципу, иреверзибилан. Чак одсечено од кружења егзистенције, тело се никада сасвим не враћа само себи. Ја никада не постајем ствар у свету. Утеловљени смисао је централни феномен чији су тело и дух, знак и значење, апстрактни моменти. „Оригиналом људског бића не могу се сматрати ни тело ни егзистенција, јер свако претпоставља друго, и јер је тело укрућена или генерализована егзистенција, а егзистенција непрестано утеловљење.“<sup>398</sup>

Треба без сваке сумње признати, наглашава Мерло-Понти, да стид, жудња, љубав уопште имају метафизичко значење, то јест да су они несхватљиви ако се човек третира као машина управљена природним законима, или чак као „свежањ инстинката“, и да се они тичу човека као свести и као слободе. Стид и бестидност заузимају, дакле, место у дијалектици мене и другога који је она господара и роба. Пред мишљењем, будући да је објект, тело није двосмислено; оно то постаје само у искуству које о њему имамо, еминентно у сексуалном искуству, и чињеницом сексуалности. Третирати сексуалност као дијалектику, каже Мерло-Понти, не значи сводити је на процес спознаје, ни сводити историју једног човека на историју његове свести. Дијалектика није однос међу контрадикторним и неодвојивим мислима: то је напетост једне

---

<sup>397</sup> Исто (: 187)

<sup>398</sup> Исто (: 194)

егзистенције спрам друге која је негира и без које се она ипак не одржава. Метафизика – избијање оностраности природе – није локализована на нивоу спознаје: она започиње отварањем „другоме“, она је свагде и већ у властитом развоју сексуалности. Сексуалност није ни трансцендирана у људском животу ни у својем средишту представљена несвесним представама. Она је у њему стално присутна као атмосфера. Сексуалност, иако није објект изричитог акта свести, може мотивисати привилеговане облике искуства особе. Узета тако, то јест, као двосмислена атмосфера, сексуалност је коекстензивна животу. Другим речима, двосмисленост је битна за људску егзистенцију, и све што доживљавамо или мислимо има увек више значења. Мерло-Понтијева егзистенцијална психоанализа, као егзистенцијално тумачење психоаналитички откривених феномена изражава се и на следећи начин: Један стил живота – став бега или потреба за самоћом – можда је уопштен израз једног извесног стања сексуалности. Тако сексуалност постаје егзистенција. Ова егзистенција је преузимање и експликација једне сексуалне ситуације и она тако увек има бар двострук смисао. „Међу сексуалношћу и егзистенцијом постоји осмоза, то ће рећи да ако се егзистенција шири у сексуалност, обрнуто се сексуалност шири у егзистенцију, тако да је за дату одлуку или дату акцију немогуће утврдити удео сексуалне мотивације и онај других мотивација, неку одлуку или чин немогуће је карактерисати као „сексуалан“ или „несексуалан“.“<sup>399</sup> Тако у људској егзистенцији постоји принцип индетерминације, која, ипак не долази из неке несавршености наше спознаје. Егзистенција је индетерминисана по себи, због своје темељне структуре, уколико је она сама операција којом се оно што није имало смисла добија један смисао. Покрет којим егзистенција на свој рачун преузима и преображава једну фактичну ситуацију, Мерло-Понти назива трансценденцијом. „Управо зато што је трансценденција, егзистенција никада ништа не надилази дефинитивно, јер би онда ишчезла напетост која је дефинише. Она саму себе никада не напушта. Што она јесте не остаје јој никада спољашње и акцидентално, јер то она преузима у себе. Сексуалност, као ни тело уопште, не сме, дакле, бити сматрана случајним садржајем нашег искуства. Егзистенција нема случајних атрибута, нема садржаја који не припомаже у

---

<sup>399</sup> Исто (: 197)

стварању њеног облика, она сама по себи не допушта чисту чињеницу, јер је она покрет којим се чињенице преузимају.<sup>400</sup>

То да је човек спој највећих супротности очитује се и томе што је у човеку све нужност, која се испољава у свим видовима понашања, рецимо моторичком колико и идеационом, али је у исто време, у човеку све и контингенција, у том смислу што овај људски начин егзистенције није зајамчени сваком људском детету неком есенцијом коју би добило приликом свог рођења. У том случају човек би био једна природна врста. Али човек је историјска идеја, а не природна врста, у људској егзистенцији нема никаквих неусловљених поседа, а ипак, и никаквих случајних атрибута. Људска егзистенција је, каже Мерло-Понти, мењање контингенције у нужност актом преузимања. „Сексуалност је драматична зато што у њој ангажујемо цели наш особни живот...Наше тело је огледало нашег бића...зато што је оно природно *ја*, струја дате егзистенције, тако да никада не знамо да ли су снаге које нас носе њене или наше – или, боље, да оне нису никада потпуно ни њене ни наше. Нема надилажења сексуалности, као што нема ни сексуалности затворене у саму себе. Нико није посве поштеђен и нико није посве изгубљен.“<sup>401</sup>

Као што психолошку страну егзистенције осветљава уз помоћ психоанализе, Мерло-Понти, ону социолошку страну осветава користећи тековине историјског материјализма. Тако, као што се не можемо отарасити психоанализе, не можемо ни историјског материјализма. Историјски материјализам није искључиво каузалност економије. Он не поставља историју и начине мишљења на производњу и начин рада, него општије на начин егзистирања и коегзистирања, на међуљудске односе. Он не своди историју идеја на економску историју, него их враћа у јединствену историју, коју обе изражавају и која је она друштвене егзистенције. Тако треба схватити и то да солипсизам, као филозофска доктрина, није учинак приватног власништва, него се у економско уређење и у концепцију света пројектује исто егзистенцијално пристајање уз осамљење и неповерење. Једна егзистенцијална теорија историје је двосмислена, али ова двосмисленост не може јој бити измерена, јер је она у стварима. Егзистенцијална концепција историје не одузима економским

---

<sup>400</sup> Исто ( : 197-198 )

<sup>401</sup> Исто ( : 199 )

ситуацијама њихову моћ мотивације. Историја постоји само за субјект који живи, и постоји само историјски ситуиран субјект. Не постоји само једно значење историје, оно што чинимо има увек више значења. „Концепција права, морал, религија, економска структура узајамно се осмишљавају у јединству друштвеног догађаја, и немогуће је међуљудски живот редуковати било на економске односе, било на правне или моралне односе које су замислили људи. Али ипак, у сваком случају, један од редова значења може се сматрати доминантним, у неком добу, у неком времену.“<sup>402</sup>

Однос и веза између тела као израза и говорне речи није однос хијерархије, то је концентрични однос две регије бића. Освешћивање речи као оригинарне регије је, наравно, касно. Питања о речи, њеној природи, суштини и пореклу има, као и сва питања којима се Мерло-Понти бави, своју емпиристичку, и своју интелектуалистичку варијанту. Међутим он каже да се једноставном примедбом да реч има неки смисао превладава исто тако интелектуализам као и емпиризам.

Именовање објекта не долази после препознавања, оно је само препознавање. За пред-научно мишљење, именовати објект значи учинити да он постоји или променити га: Бог ствара бића именујући их, а магија делује на њих говорећи о њима. Реч у онога ко говори не показује једну већ готову мисао, него је изводи. Утолико пре треба допустити да онај ко слуша добија мисао од саме речи. Ту у говору опет имамо присутан феномен осмозе, као што је то случај кад је у питању сексуалност. Постоји преузимање мисли другог помоћу речи, рефлексија у другом, моћ да се мисли према другом (попут другог) која обогаћује наше властите мисли. Изоморфност речи и сексуалности иде и даље. Речи, ако оне у мени перзистирају, каже Мерло-Понти, то је као фројдовска *Imago*, једна емоционална есенција. Реч и мисао су, мада различите, судбински испреплетане, оне су умотане једна у другу, смисао је ухваћен у речи, а реч је спољашњи опстанак смисла. Под појмовним значењем говорних речи откривамо егзистенцијално значење, које не бива њима тек изражено, него их настањује и од њих је неодвојиво. Замисао израза добија овде нови смисао. Операција израза као нови чулни орган, отвара нашем искуству ново поље или нову димензију. Ова моћ израза добро је позната у уметности, на пример у

---

<sup>402</sup> Исто (: 202 )

музици. За време изведбе звуци нису само „знаци“ композиције, него је она ту кроз њих, кроз њих се појављује. Мисао и израз конституишу се симултано. Говорна је реч истински гест, она садржи свој смисао као што гест садржи свој. То је оно што омогућава комуникацију. Да бих разумео речи другог мора са моје стране постојати једно преузимање интенције, једна синхроничка модулација моје властите егзистенције, трансформација мога бића. Живимо у свету где је говорна реч установљена, констатује Мерло-Понти.

Елементарни говор „прачовека“ је, према Мерло-Понтију, био, по свему судећи, језик гестова или емоционална мимика, као готово „природних знакова,“ за разлику од говорне речи као мање или више „конвенционалних знакова.“ Али конвенције су начин позног односа међу људима, оне претпостављају једну претходну комуникацију, па треба говор вратити у ту комуникативну струју. Емоционални смисао речи, гестуални смисао речи је битан у поезији, оне омогућавају, каже Мерло-Понти, да се на различите начине пева свет. Постоје многи начини за људско тело да слави свет и да га доживи. Одатле би произлазило то да пуни смисао једног језика није никада преводив на други. Можемо говорити више језика, али само један од њих увек остаје онај у којем живимо. Прве почетке говора требало би, дакле, каже Мерло-Понти, тражити у емоционалној гестикулацији којом човек у датом свету суперпонира свет према човеку. Код човека строго узевши нема ни чисто природног знака. Мимика срџбе или она љубави није иста у једног Јапанца и у једног западњака. Тачније, разлика мимика прекрива разлику самих емоција. Није само гест контингентан с обзиром на телесну организацију, то је и сам начин да се ситуација дочека и доживи. Начин како ће се човек служити својим телом трансцендентан је с обзиром на ово тело као на просто биолошко биће. Мерло-Понти каже да није природније или мање конвенционално викати у срџби или грлити у љубави него сто звати сто. Осећаји – осети или страствена понашања изумљени су као речи. Чак и они који, као очинство, изгледају уписани у људско тело у ствари су установе (институције). „Код човека је немогуће суперпонирати неки први слој понашања која бисмо назвали „природним“ и неки културни или духовни патворени свет. У човека је све патворено-вештачко и све је природно.“<sup>403</sup>

---

<sup>403</sup> Исто ( : 220-221 )

Чудо израза јесте у отварању према свету, вези коју он успоставља између видљивог и невидљивог. Проблем света, а за почетак онај властитог тела, састоји се у томе да све пребива у њему. Искуство властитог тела открива нам двосмислен начин егзистенције. Тело није, дакле, објект. Из истог разлога, свест коју имам о њему није мисао, то јест ја га не могу раставити и поново саставити како бих о њему формирао јасну идеју. „Када је реч о телу другог или о мом властитом телу, немам другог средства да упознам људско тело него да га доживљавам, то јест да за свој рачун преузmem драму која кроз њега пролази и да се помешам са њим.“<sup>404</sup> Доживљајни свет је емоционални и перципирани свет.

Перципирани свет То је свет који настањује живо, властито тело. Сваки чулни орган испитује објект на свој начин, он је покретна сила извесног типа синтезе, али ако се реч простор по номиналној дефиницији не резервише да се означи визуелна синтеза, не може се додиру ускратити просторност у смислу схватања коегзистенција. Тотално значење нашег живота било би другачије када би неко од наших чула заказало у извесном смислу, као што је то случај код одређених болесника. Чула су различита једна од других и различита од интелекције, уколико свако од њих доноси са собом једну структуру бића која се никада не да тачно транспоновати. Чула комуницирају. Простор сваког чула садејствује у заједничком захтеву на тотално биће. Чулно је искуство нестално и оно је страно природној перцепцији која се врши у исти мах целим нашим телом и отвара се према интерсензорном свету. Као што у сваком чулу ваља пронаћи природно јединство, треба омогућити да се појави „оригинаран слој“ осећања који претходи подели чула. До тог заједничког слоја свих чула може се доћи и на вештачки начин, рецимо, помоћу дејства одређених дрога. Интоксинација мескалином, јер она доводи у питање непристрасан став и изручује субјекта његовој виталности, мораће дакле, поспешивати синестезије. У објективној перспективи света, са својим непрозирним квалитетима, и онима објективног тела, с његовим одвојеним органима, феномен синестезије је парадоксалан. „Синестезијска перцепција је правило, па, ако ми то не увиђамо, то је зато што научно знање истискује искуство, и што смо заборавили гледати, слушати и, уопште, осећати, не би смо ли из своје телесне организације и света како га

---

<sup>404</sup> Исто ( : 231 )

поима физичар дедуковали оно што морамо видети, чути и осећати.<sup>405</sup> Чула међусобно комуницирају отварајући се структури ствари. „Није епистемолошки субјект онај који врши синтезу, то је тело...када једина интенција у њему ниче из феномена синергије. Ми одузимамо синтезу објективном телу само зато да би смо је дали феноменалном телу...ова интенционалност није мисао...Наслоњена на предлогично јединство телесне схеме, перцептивна синтеза није више у поседу тајне објекта неголи оне властита тела, и зато се перципирани објект увек показује као трансцендентан, зато се чини да се синтеза догађа на самом објекту, у свету, а не у оној метафизичкој тачки, који је мисаони субјект, и то је оно у чему се перцептивна синтеза разликује од мисаоне синтезе.“<sup>406</sup> Чула комуницирају у перцепцији као што два ока сарађују у визији. Моје је тело синергички систем чије се све функције настављају и повезују у општем кретању бића-у-свету, уколико је оно укрућен лик егзистенције. Покрет, каже Мерло-Понти, схваћен не као објективан покрет и премештање у простору, већ као пројект покрета или „виртуални покрет“ јесте темељ јединства чула. Моје тело је систем који је сав сачињен из интерсензорних еквиваленција и транспозиција. Чула једно друго изражавају не требајући неког тумача, једно друго разумеју, не морају проћи кроз идеју. Моје тело је место или, радије, сама збиља феномена израза, у њему се, на пример, визуелно искуство и аудитивно искуство међусобно оплођују, а њихова изражајна вредност утемељује предпедикативно јединство перцептивног света, и њиме, вербални израз и интелектуално значење. Моје тело је заједнички склоп свих објеката и оно је, каже Мерло-Понти, бар с обзиром на перципирани свет, општи инструмент моје „компрехензије“. Оно је то које даје мисао не само једном природном објекту него и културним објектима као што су речи. Речи имају физиономију, јер ми с обзиром на њих, као и с обзиром на сваку особу, имамо једно извесно понашање које се појављује наједном чим су оне дане.

Перцептивна синтеза за нас је времена синтеза, субјективност, на нивоу перцепције, није ништа друго него временост-темпоралност. Могли бисмо, према Мерло-Понтију, рећи да перцепција више него што је истинска историја, посведичује и у нама обнавља „предисторију“. „Задатак корените рефлексije је

---

<sup>405</sup> Исто ( : 265 )

<sup>406</sup> Исто ( : 269 )



да се поново нађе нерефлектовано искуство света. У оригинарном пољу нема неког мозаика квалитета, него једна тотална конфигурација која распоређује функционалне вредност према потреби целине... Оно што се назива осетом само је најједноставнија од перцепција, и као модалитет егзистенције, не може се, као ни једна перцепција, одвојити од позадине која је, напослетку, свет. Корелативно, сваки перцептивни акт појављује се као предуслов на глобално пристајање уза свет. У средишту овог система појављује се моћ обустављања виталне комуникације или бар њеног ограничења, упирући наш поглед на један део призора и посвећујући му цело перцептивно поље... оригинарна перцепција је једно не-тетичко, предобјективно, и предсвесно искуство.<sup>407</sup> Она сачињава само једну могућу материју спознаје. Рефлективни идеал тетичке мисли темељи се на искуству ствари. Дакле, сама рефлексија, каже Мерло-Понти, схвата свој пуни смисао само ако спомиње нерефлектовано земљиште, које она претпоставља, на којему успева и које за њу конституира као једну изворну прошлост, прошлост која није никада била садашња.

Простор се такође мора схватити не као категорија света објеката, већ као егзистенцијалија живог света. Емпиризам, као и ителектуализам остају с ове стране проблема оријентисаног простора живог организма. Тело као мозаик датих осета не одређује никакав смер, али другачије је код тела као покретне снаге. Промена мишићног тонуца организма већ назначује модификацију просторне оријентације тела. Оно што је важно за оријентацију призора, каже Мерло-Понти, то није моје тело какво је оно фактичко, као ствар у објективном простору, већ моје тело као систем могућих акција, једно виртуално тело чије је феноменално „место“ дефинисано његовим задатком и његовом ситуацијом. Моје тело је онде где оно мора нешто да учини. Моје тело утиче на свет дејством перцептивних и моторичких структура. У питању су органске релације субјекта и простора, утицај субјекта на свој свет који је порекло простора.

Перцептивно и моторичко искуство обележавају наш исконски сусрет с бићем, јер је биће, како каже Мерло-Понти, синоним за бити ситуиран. При томе не можемо раставити биће од оријентисаног бића. „Има...један други субјект испод мене, за који егзистира један свет пре него што сам ја ту, и који је у њему означио моје место. Овај засужњени или природан дух је моје

---

<sup>407</sup> Исто (: 279 )

тело...Простор и уопште перцепција обележавају у срцу субјекта чињеницу његовог рођења, непрестани принос његове телесности, једну комуникацију са светом старију од мишљења.<sup>408</sup> Интелектуализам и емпиризам не дају нам приказ људског искуства света; они о њему кажу оно што би Бог могао о њему мислити.

Много више него остале димензије простора, дубина нас принуђује да одбацимо предрасуду света и да поново нађемо првобитно искуство из којег он извире; она је, од свих димензија, примећује Мерло-Понти,, „најегзистенцијалистичкија“ јер она припада перспективи, а не стварима.

Перцепција је иницијација за свет, и пре ње нема ништа што би било дух, а чисти опис феномена пре објективног света даје нам да назиремо дубину доживљену изван сваке геометрије. Зато се може рећи да искуство није ништа, или треба да оно буде тотално. Тотално искуство нас доводи у везу са структуром феномена. Искушавати неку структуру то не значи пасивно је примати у себе: то значи доживети је, преузети је, усвојити је, наћи њен иманентан смисао. То није никакво изричито искуство, већ пре једно нететичко искуство. Искуство није детерминисано узрочно (емпиризам), ни финалистички (интелектуализам), већ мотивом, оно је мотивисано. Мерло-Понти каже да је мотив антецеденс који делује једино својим смислом, и треба у ствари додати да је одлука та која потврђује овај смисао као ваљан, и која му даје своју снагу и своју делотворност. Мотив и одлука два су елемента једне ситуације; први је ситуација као чињеница, други је преузета ситуација.

Идентитет тела у покрету није логички, ни посредован. Перцепција кретања садржи овај непосредан идентитет. Логичар, у принципу, познаје само тетичку свест, и тај постулат, та претпоставка једног сасвим детерминисаног света, једног чистог бића, оптерећује његову концепцију многоструког, и према томе његову концепцију синтезе. Тело у покрету, или радије, оно покретно, није идентично испод фаза кретања, оно је идентично у њима. Кретање пре објективног света, је кретање феномена пре чистог бића, који имају смисао, иако још нису тематизовани, јер феноменални слој је, дословно предлогичан, и то ће увек остати. Ово утиче и на наш предлогички, доживљајни однос према стварима. Перцепција ониричког простора је она феномена и предлогичка је.

---

<sup>408</sup> Исто (: 294 )

Може се говорити и о перцепцији ноћи, доживљај које производи у нама неку врсту исуства мистичког јединства.

Такође, каже Мерло-Понти, фантазме сна, оне мита, омиљене слике сваког човека, или напосред песничка слика, нису везане за свој смисао односом знака према значењу, попут онога који постоји између телефонског броја и имена претплатника; оне заиста задржавају свој смисао, који није појмовни смисао, већ један смер наше егзистенције. Простор фантазма, ониричке свести и простор стварности будне свести модалитети су егзистенције у свету. Тако, може се рећи да постоји једна детерминација места, која претходи „перцепцији“. „Живот и сексуалност посећују свој свет и свој простор. Примитивци, уколико живе у миту, не прекорачују овај егзистенцијални простор, и зато снови за њих вреде колико и перцепције. Има један митски простор где су смерови и положаји одређени пребивањем великих афективних ентитета. За примитивца знати где се налази логор клана, не значи одредити његово место према неком објекту оријентиром: он је оријентир свих оријентира – то значи тежити према њему као према природном месту једног извесног мира или једне извесне радости...У сну, као и у миту, учимо где се налази феномен искушавајући према чему иде наша жудња, пред чиме страхује наше срце, од чега зависи наш живот. Чак и у будном стању то није другачије...“<sup>409</sup>

Мит држи бит у привидности, митски феномен није низ представа, него истинска присност. Демон кише присутан је у свакој капи кише која пада после заклинања, као што је душа присутна у сваком делу тела. Свака „појава“ овде је теловљење, а бића се не дефинишу толико „својствима“ колико физиогномичким карактеристикама-обележјима. Ту лежи, каже Мерло-Понти, оно исправно што се жели рећи говорећи о детињском и примитивном анимизму. „Будући да митска свест нема још појам о ствари или онај о објективној истини, како би она могла провести критику онога што она мисли да искушава, где би нашла чврсту тачку да се заустави, да саму себе разабере као чисту свест и да уочи с ону страну фантазма, истински свет?...Да би смо сазнали шта значи митски или шизофренички простор, немамо другог средства него да у себи, у својој збиљској перцепцији, обновимо однос субјекта и његовог света који рефлексивна анализа чини неприметљивим. Пре „аката

---

<sup>409</sup> Исто ( : 330 )

значења“ теоријске и тетичке мисли треба распознати „изражајна искуства“, пре означеног смисла, изражајни смисао, пре супсумције садржаја под облик, симболичку „бременитост“ облика у садржају...Митска или ониричка свест, лудило, перцепција у својој диферентности, нису затворени сами у себе, нису острвца искуства без комуникације, одакле се не би могло изаћи...Митска свест је отворена према хоризонту могућих објективација. Примитивац доживљава своје митове на доста јасно артикулисану перцептивну позадину зато да би актови свакодневног живота, риболов, лов, односи са цивилизованим људима били могући.<sup>410</sup>

Као што се може рећи да је простор егзистенцијалан, може се исто тако рећи да је егзистенција просторна. Антрополошки простори сами се показују као конструисани према природном простору, као што се према Хусерлу, „не-објективирајући акти“ односе према „објективирајућим“ актима.

Апсолутни контакт мене са собом, идентитет бића и појављивања, каже Мерло-Понти, не мође бити постављен, него само доживљен с ову страну сваке тврдње. То је, дакле, на обе стране исто ћутање – иста тишина и иста празнина. Искушавање апсурда и оно апсолутне очевидности једно друго импликују, и не могу се, штавише, разликовати. Свет се показује апсурдан само ако један захтев апсолутне свести у свакоме часу раздваја значења, и обратно, овај је захтев мотивисан сукобом ових значења. Апсолутна очевидност и апсурд еквивалентни су не само као филозофске тврдње него и као искуства. Рационализам и скептицизам хране се стварним животом свести који и један и други лицемерно подразумевају, без којег не могу бити ни мишљени, чак ни доживљени, и у којем се не може рећи да све има неки смисао или да је све не-смисао, него само да има смисла. Перципирати, за Мерло-Понтија, значи једним потезом ангажовати читаву једну будућност у садашњости, која је строго узевши никада не јамчи, значи веровати у један свет. То је оно отварање свету које омогућује перцептивну истину, збиљску реализацију. Постоји апсолутна извесност света уопште, али ни једне ствари посебно. За живи субјект однос ствари и света није формални ни логички, већ је феноменалан и егзистенцијалан.

---

<sup>410</sup> Исто ( 336-338 )

Ствар и природни свет Постојаност облика и величина у перцепцији није интелектуална функција, него егзистенцијална функција, то јест она се мора довести у везу са предлогичким актом којим се субјект смешта у своме свету.

Перцептивна искуства, каже Мерло-Понти, се сувисло везују, једно друго укључују, перцепција света је само ширење мог поља присутности, она не трансцендира његове битне структуре, тело остаје у њему увек покретачка снага и никада не постаје објект. Свет је отворено и недиференцирано искуство у којем сам ситуиран. Перципирамо према светлости, као што мислимо према другоме у вербалној комуникацији. За сваку тактилну перцепцију важи такође однос да је покрет властитог тела за додир оно што је осветљење за вид. Као и истраживачки поглед истинског гледања, „познавајући додир“ баца нас покретом изван нашег тела. Није свест она која дотиче и пипа, то је рука, а рука је, како каже Кант, „спољашњи мозак човека“. „У визуелном искуству које шири објективацију даље него тактилно искуство, можемо, бар на први поглед, умишљати да конституишемо свет, јер оно нам пружа призор изложен пред нама у даљини, даје нам илузију да смо увек непосредно присутни и да нисмо нигде ситуирани. Али тактилно искуство пристаје уз површину нашег тела, не можемо га пред собом распоредити, оно не постаје сасвим објект...Нисам ја тај који дотиче, то је моје тело...Јединство и идентитет тактилног феномена не реализује се синтезом препознавања појма у њему, они су засновани на јединству и идентитету тела као синергичне целине.“<sup>411</sup> Анализа интерсензорне ствари није логичка анализа. Перципирам једну ствар зато што имам поље егзистенције и зато што сваки феномен који се појави усмерава према себи цело моје тело као систем перцептивних моћи. Искуством о ствари или о стварности називам, каже Мерло-Понти, - не више само оно о стварности-за-вид или за-опип, него о апсолутној стварности - само пуну коегзистенцију са феноменом. Јединство сензорних искустава почива на њиховој интеграцији у једном једином животу, и она тако постају његова видљива потврда и амблем. Перципирани свет није само симболика сваког чула у терминима других чула него и симболика људског живота, како то доказују „пламени“ страсти, „светлост“ духа и толико метафора и митова.

---

<sup>411</sup> Исто ( : 365-366 )

Смисао ствари станује у овој ствари као што душа станује у телу. Ствар је корелат мога тела и, уопштеније, моје егзистенције, за коју је моје тело само устаљена структура, она се конституише у захвату мога тела у њу, она није најпре значење за разум, него структура приступачна увиду тела. Будући да су релације међу стварима или међу аспектима ствари увек посредоване нашим телом, сва је природа мизансцена нашег властитог живота или наш сугворник у некој врсти дијалога. Ево зашто, констатује Мерло-Понти, у последњој анализи не можемо појмити ствар која није перципирана или се не може перципирати. „Свака је перцепција комуникација или причест, наше преузимање или довршење једне туђе интенције или, обрнуто, испуњење наших перцептивних моћи у спољашњем свету, и као парење нашег тела са стварима... Све су ствари доиста конкреције средине, и свака јасна перцепција ствари живи од претходне комуникације с једном извесном атмосфером... Перципирано није нужно објект који је преда мном присутан као термин спознавања, оно може бити једно „јединство вредности“ које ми је присутно само практички.“<sup>412</sup> Значење неке ствари или неког геста је траг једне егзистенције, читљив и схватљив за другу егзистенцију. Природна перцепција није наука, она поставља ствари о којима говори, не удаљује их да би их посматрала, она је „мњење“ или „оригинарна вера“ која нас веже за свет као за нашу домовину, перципирано биће је предпредикативно биће према којем је усмерена наша тотална егзистенција. Постоји суштинска разлика између метафизичке и дезинтересне пажње, са једне стране, и перцептивне комуникације, са друге стране. Ствар и свет нуде се перцептивној комуникацији као добро познато лице чији израз бива одмах схваћен.

Разлика између стварног и магинарног може се, према Мерло-Понтију, схватити и на следећи начин. Као и ствар, слика се види а не дефинише. У њој смисао претходи егзистенцији. Напротив, красота стварног света састоји се у томе што је у њему смисао једно с егзистенцијом, и што видимо како се он у њу озбиљно настањује. Имагинарно је без дубине. Никада га не можемо ухватити. Да би смо ствари перципирали, треба да их доживимо. Доживети једну ствар, за Мерло-Понтија, не значи ни с њом коинцидирати, ни наскроз мислити. Требе да се перципирајући субјект, не напуштајући своје место и своје гледиште, у

---

<sup>412</sup> Исто ( : 370-371 )

непрозирности осећања, усмери према стварима, чији кључ он нема унапред, а чији пројекат ипак носи у у себи самоме, да се отвори према нечем апсолутно Другом што га он приређује из дубине себе самога. Ја перципирам својм телом. Узевши уопштено, постоји логика света коју прихвата цело моје тело, и којом интерсензорне ствари постају за нас могуће. Тако схваћен доживљај је основа за оригинарно разумевање света. Животињско понашање смера на животињску средину и средишта отпора. Када се оно хоће подложити природним стимулусима лишеним конкретног значења, изазивају се неурозе. Људско понашање отвара се свету и објекту. Људски живот „разуме“ не само неку одређену средину, већ бесконачност могућих средина, а разуме сам себе зато што је бачен у природни свет. Како каже Мерло-Понти, један стил је један изванстан начин да третирам ситуације које идентификујем или које разумем код једног индивидуума или код неког писца, преузимајући га по својем нахођењу неком врстом миметизма, све да и нисам у стању да га дефинишем, и чија дефиниција, ма колико она може бити исправна, никада не пружа егзактан еквивалент и тиче се само оног што се већ о њему искусило. Јединство света осећам као што препознајем један стил. Штавише, стил неке особе, неког града, не остаје за мене константан. На искуству света морају се темељити све наше логичке операције значења. Ја немам један перспективни видик, затим други, и између њих неко повезивање разума, него свака перспектива прелази у другу и, ако се још може говорити о синтези, ради се о „синтези прелажења.“

Не постоји привилегија самоспознаје, и други ми није необјашњивији од мене самог. То важи и у односу здраве и болесне особе. Унутар моје властите ситуације, каже Мерло-Понти, појављује ми се она болесника кога испитујем и, у овом феномену са два пола, учим познавати себе као и познавати другога. Перципирани свет није само мој свет, у њему видим како се оцртавају понашања другог, она смерају на њега, такође, а он је корелат не само моје свести него и сваке свести коју могу сусрести. Феноменолошко схватање перцепције допушта да се исправно схвати и феномен халуцинације. Халуцинације се одигравају на сцени која је друкчија од оне перципираног света. Она није у свету него „пред“ њим. Свака халуцинација пре свега је халуцинација властитог тела. Она има неки афективни ентитет, она има квалитет неке магичке присутности, однос коегзистенције са једном произведеном, вештачком средином која за халуцинанта има одређени смисао.

Халуцинација није перцепција, али она важи као стварност, има вредност једино за халуцинанта. Перципирани је свет изгубио своју изражајну снагу, а халуцинаторни систем ју је узурпирао. Халуцинација и перцепција су, каже Мерло-Понти, модалитети једне једине исконске функције, којом око себе распоређујемо средину одређене структуре, којом се ситуирамо сад усред света, сад на рубу света. Егзистенција болесника је децентрирана. Нормалн човек не ужива у субјективности, избегава је, он је доиста у свету, може простодушно и наивно ухватити време, док халуцинант употребљава биће у свету како би у заједничком свету скројио приватну средину, и стално се спотиче о трансценденцију времена. „Испод изричитих аката којима пред собом стављам објект у његову дистанцу, у одређену релацију са другим објектима а лишен одређених карактеристика које се могу опазити, испод перцепција у дословном смислу речи, постоји...да би је подапела, дубља функција, без које би перципираним објектима недостајала ознака реалности, као што недостаје код шизофреничара, а којом оне за нас почињу нешто важити. То је покрет који нас носи с оне стране субјективности, који нас инсталира у свет пре сваке науке и сваког проверавања, неком врстом „вере“ или „исконског мњења“ или, који се, обрнуто заглибљује у наше приватне привидности. У овом подручју оригинарног мњења могућа је халуцинаторна илузија, мада халуцинација никада није перцепција и мада болесник увек слути прави свет када се од њега одвраћа, јер ми смо још увек у пред-предикативном бићу, и јер је веза привидности и тоталног искуства само имплицитна и вероватна, чак и у случају праве перцепције.“<sup>413</sup> Имати халуцинације и уопште имагинирати, значи искористити ову толеранцију предпредикативног света и нашу вртоглаву блискост са целим бићем у синкретичном искуству. Егзистенција онога перципиранога није никада нужна. Перципирано јесте и остаје, упркос свему критичком одгоју, с ону страну сумње и доказивања. Ипак, перципирано узето у целини, апсолутно нас не вара, иако услед исконске двосмислености и у условима примитивног неразликовања истинитог и лажног. Ја себе спознајем само у својој инхеренцији времену и свету, то јест у двосмислености. Време и свет упућују на друге, људски свет и историчност.

---

<sup>413</sup> Исто ( : 395 )



Други и људски свет Ја сам бачен у природу и природа се не појављује само изван мене, у објектима без историје, она је видљива у средишту субјективности. Природно време увек је ту. У интра-утерином животу ништа није било перципирано, и зато у њему не постоји ништа чега се сећамо. У њему је била само скица једног природног ја и једног природног времена. То је један анонимни живот. То је безоблична егзистенција која претходи мојој историји. Први од културних објеката и онај по којему они постоје, јесте тело другог као носилац једног понашања. Међутим конституција другог не расветљава потпуно конституцију друштва, које није егзистенција у двоје или у троје, него коегзистенција с неодређеним бројем свести. Међутим, анализа перцепције другог наилази на начелну тешкоћу коју изазива културни свет, јер она мора разрешити парадокс свести виђене споља, мисли која пребива у спољашњости, и која је, дакле, с обзиром на моју, већ без субјекта и анонимна је. Егзистенција другог, каже Мерло-Понти, изазива тешкоће и огорчење за објективно мишљење.

Два су начина бића и само два, прецизира Мерло-Понти,: биће по себи, који је онај објекта распоређених у простору, и биће за себе који је онај свести. У објективном мишљењу нема, дакле, места за другог и за мноштво свести. Ако ја конституишем свет, не могу помишљати другу свест, јер би требало да га конституише такође и она, па, бар с обзиром на овај други вид света, ја не бих био онај који конституише. Када бих чак успео да је помишљам као ону која конституише свет, то сам опет ја који бих је конституисао као такву, па бих поново ја био једини који конституише. Треба тражити однос не свести и света већ тела и света. Моје тело је покрет ка свету, а свет је упориште мога тела. У исто време када се тело повлачи из објективног света и доспева да између чистог субјекта и објекта формира трећу врсту бића, субјект губи своју чистоћу и своју транспарентност. Он постаје перцептивна свест, субјект понашања, као биће-у-свету или егзистенција.

Када се обраћам својој изравној перцепцији и када прелазим с изравне перцепције на мисао о овој перцепцији, ја је поново остварујем, поново налазим на делу мисао старију од мене у мојим перцептивним органима, а чији су они само траг. На исти начин разумем другог. Треба да научимо препознавати комуникацију свести у истом свету. Заправо, у мојој перцепцији, каже Мерло-Понти, други није затворен према свету, јер сама ова перспектива нема одређене

границе, јер она се спонтано преноси у ону другога, и јер су оне заједно сабране у једном једином свету у којему сви суделујемо као анонимни субјекти перцепције. „У искуству дијалога, конституше се између другога и мене заједничко земљиште, моја мисао и његова мисао творе само једно ткиво, моје разлоге и оне суговорника дозива стање дискусије, они се уклапају у заједничку радњу чији творац није ниједан од нас. Ту постоји једно биће у два, а други овде није за мене неко обично понашање у моме трансценденталном пољу, ни уосталом ја у његовом, ми смо један за другога сарадници у савршеној узајамности, наше перспективе умећу се једна у другу, ми коегзистирамо путем једног истог света.

Перцепција другога и интерсубјективни свет представљају проблем само за одрасле. Дете живи у свету за који оно верује да је приступачан свима што га окружују, оно нема никакве свести о самој себи, ни, уосталом, о другима, као приватним субјективностима, не слуги да смо ми сви и да је оно само ограничено на изван поглед на свет. Зато не подвргава критици ни своје мисли, у које верује онолико колико му се појављују, и не настојећи их повезивати, ни наше говорне речи. Оно не познаје гледишта.<sup>414</sup> Тек са cogitом почиње борба свести од којих свака, како каже Хегел, иде за смрћу друге. Да би борба могла започети, запажа Мерло-Понти, да би свака свест могла наслућивати туђе присутности које се негирају, потребно је да оне имају један заједнички терен и да се сећају своје мирољубиве коегзистенције у свету детета.

Ја перципирам другога као понашање, тако да када опадам тугу или срџбу у држању и понашању другога, то, у ствари, према Мерло-Понтију, та туга и та срџба су варијације бића-у-свету, неподељене између тела и свести. Заједнички пројект који имамо ја и други основа је искуства заједничког света. Свако пројектује свој „једини и јединствени“ свет из темеља своје субјективности. Конфликт мене и другога настаје у недостатку преклапања и прожимања наших субјективних перспективних светова. Потребно је прилагођавање перспектива. Склапам са другим пакт, одлучио сам се живети у међусвету, где дајем исто толико места другоме као и самом себи. Без узајамности нема алтер Его-а, јер свет једног укључује тада оног другог, и јер се један осећа отуђен у корист другог. То се догађа код пара где љубав није с обе

---

<sup>414</sup> Исто ( : 407 )

стране: једно се ангажује у овој љубави и у њу ставља у игру свој живот, друго остаје слободно, ова је љубав за њега контингентан начин живљења. Коегзистенција мора свакако бити доживљена од свакога. Ако нисмо ни један ни други конституирајуће свесни у часу када почнемо комуницирати и налазити један заједнички свет, поставља се питање ко комуницира и за кога постоји тај свет. Строго узевши, каже Мерло-Понти, постоји један доживљени солипсизам који није могуће превладати. Међутим, Мерло-Понти наглашава, самоћа и комуникација не морају бити два термина једне алтернативе, већ два момента једног истог феномена, јер, фактично, други егзистира за мене. Ако је за мене судбина да будем слободан, онда истина солипсизма лежи у томе да не могу бити против друштвеног света, као и против природног света, и у овом или оном виду, оспоравати их. Међутим, свака егзистенција дефинитивно трансцендира друге само када остаје докона и непомична у својој природној диферентности. „Солипсизам би, строго узевши, могао бити истинт само у случају некога ко би ћутећи успео констатовати своју егзистенцију иако није ништа и ништа не чини, што је немогуће, јер егзистирати, то значи бити у свету.“<sup>415</sup> Трансцендентална субјективност је, каже Мерло-Понти, објављена субјективност, наиме, самом себи и другоме, а с тог разлога она је интерсубјективност. При том, чим се егзистенција сабира и ангажује у једном понашању, она подлеже перцепцији. Тако откривамо друштвени свет, не као објект или збир објеката, него као поље или димензију егзистенције. Уистину, наш друштвени однос је, као наш однос према свету, дубљи од сваке изричите перцепције или од сваког суда. Друштво, каже Мерло-Понти, је већ ту када га спознајемо или просуђујемо. Једна индивидуалистичка или социологистичка филозофија јесте једна извесна систематизована и изјашњена перцепција коегзистенције. Пре освешћења друштвено постоји потмуло и као наговарање. Оригинарно друштво не постоји као објект и у трећем лицу. Ни моје рођење ни моја смрт не могу бити за мене објект мишљења. Као што је тренутак моје смрти за мене недостижива будућност, ја сам доиста сигуран да никада не доживљавам присутност другог самоме себи. А ипак, како каже Мерло-Понти, сваки други егзистира за мене као стил или средина неоспориве коегзистенције, а мој живот има друштвену атмосферу као што има смртни укус.

---

<sup>415</sup> Исто ( : 414-415 )

Мистичка криза, рецимо она једног петнаестогодишњака може, како каже Мерло-Понти, с једне стране, изражавати једну склоност, и тада се мистични став уклапа у темељни став особе са својим светом и другима, или, с друге стране, представља једну тешкоћу пубертета, и тада је понашање у унутрашњости субјекта неособно и без унутрашње потребе. Исто тако, права љубав сазива све снаге субјекта и тиче се целога, лажна љубав односи се само на једну његову улогу. Права љубав се завршава када се променим ја или када се променила љубљена особа; једна лажна љубав открива се као лажна када дођем себи. Разлика је унутрашња. „Мој живот“ и моје „тотално биће“ су феномени који се очевидно дају рефлексiji. Ради се само о томе шта чинимо. За заљубљеника, који се иначе, како каже Кјеркегор, може упоредити са сањачем, љубав коју доживљава, је безимена, она има егзистенцијално значење. Међутим, има имагинарних осећаја у којима смо довољно ангажовани да буду доживљени, али не и довољно ангажовани да буду аутентични. Субјект треба дефинисати егзистенцијом која је акт или чињење, силовит прелаз од оног што имам на оно што смерам, од оног што јесам на оно што намеравам да будем. „Ја могу остварити Cogito и бити доиста сигуран да хоћу, љубим или верујем, уз услов да, пре свега, збиља хоћу, љубим или верујем и да испуњавам своју властиту егзистенцију. Да то не чиним, несавладива сумња протегла би се на свет, али такође на моје властите мисли...Долази се до „искрености“ само предусрећући скрупуле и бацајући се затворених очију у „чињење“. Дакле, ја сам сигуран да постојим, не зато што мислим да јесам, већ напротив, сигурност коју имам о својим мислима произлази из њихове збиљске егзистенције. Моја љубав, моја мржња, моја воља, нису извесне као пуке мисли о љубљењу, мржењу или хтењу, већ, напротив, цела извесност ових мисли долази из оне аката љубави, мржње или воље у које сам сигуран зато што их чиним.“<sup>416</sup>

Нужност доказа није аналитичка нужност. Формална мисао живи од интуитивне мисли. Искуством добивено знање ваља прихватити као један иредуктибилан феномен. Оно што смо доживели, каже Мерло-Понти, јесте и остаје доживотно за нас, старац улази у своје детињство. Свака садашњост која се догађа забија се у време као у клин и хоће да се покаже као вечна. Вечност није неки други ред изнад времена, то је атмосфра времена. Истинито као плодност, је истинитост

---

<sup>416</sup> Исто (: 438 )

не само као збиљски доживљена прошлост, него и као вечна садашњост која се и даље наставља током времена. Искуство истине је увек у својој основи и генези повезано са перцепцијом. У ономе што називам своји умом или својим идејама у сваком часу лежи читава једна „наталожена историја“ која се не тиче само генезе моје мисли него одређује и њен смер. „Постоји једно мњење које није привремен облик знања, одређен да буде замењен апсолутним знањем, него, напротив, облик знања уједно најдревнији или најразвијенији и најсвеснији или најзрелији – оригинарно мњење у двоструком смислу „исконског“ и „темељног“.“<sup>417</sup> Биће се може дефинисати као оно што нам се појављује, а свест као универзална чињеница.

Моја мисао, моја очевидност није једна чињеница међу другима, него чињеница – вредност која укључује и условљава све друго могуће. Разлику између онтичког и онтолошког Мерло-Понти дефинише на следећи начин: Онтичка контингенција је унутар света. Онтолошка контингенција је она самог света, и будући да је коренита, јесте оно што једном за увек утемељује нашу идеју истине.

Када дете не зна говорити или када још не зна говорити као одрасли, лингвистичка церемонија која се око њега одвија нема на њега утицаја. Говор добија за дете смисао када за њега ствара ситуацију. У сваком успешном делу, каже Мерло-Понти, смисао унесен у дух читаоца надилази већ установљен говор и већ установљену мисао и магички се показује за време лингвистичке инкантације, као што је прича излазила из бакине књиге. Пре говорног Cogita постоји један прећутни Cogito, ћутљиви Cogito, који у себи сабира сву густину културних тековина. Реч је једна извесна модулација мога тела као бића у свету, њена општост није она идеје, него она једног стила држања. Смисао речи се задобија у једној људској ситуацији. Још свеобухватније, он настаје у сусрету људског и нељудског.

„Говор није неки спољашњи нанос, у смислу социолога. Онкрај говорног cogita, онога који је обраћен у исказ и у истину бити, постоји свакако један прећутни cogito, искушавање мене од стране мене...неотклоњива субјективност...Прећутни cogito, присутност себе себи, будући да је сама егзистенција, јесте пре сваке филозофије, али он себе познаје само у граничним

---

<sup>417</sup> Исто (: 454 )

ситуацијама где је угрожен: на пример у смртној тескоби, или у оној што долази из погледа другог на мене... Ћутљива свест себе схвата само као једно Ја мислим уопште пред збрканим светом „о којем се мисли“. Сваки посебни обухват...захтева...да постане говорни субјект. Ћутећи Cogito јесте Cogito тек када се сам изразио.<sup>418</sup>

Универзалност и свет налазе се у срцу индивидуалности и субјекта; при томе је свет поље нашег искуства. Ја сам једно поље, ја сам једно искуство. Догађај мога рођења, каже Мерло-Понти, није прошао, није пао у ништавило на начин догађаја објективног света, он је ангажовао будућност, не као што узрок детерминише свој учинак, већ као што нека ситуација, када је једанпут створена, неизбежно води неком расплету. Одсада је постојао један нови миље, свет је добио један нови слој значења. У кући у којој се роди дете, сви предмети мењају смисао; ту је једна нова историја. Синтетичко јединство, једно једино искуство неодвојиво од самог себе, једна једина „кохезија живота“, једна једина временост која се изражава од свога рођења и потврђује га у свакој садашњости. То је тај долазак или још тај трансцендентални доживљај што га проналази Cogito. Прва истина свакако је „Ја мислим“, али уз услов да се тиме разуме „ја сам код себе,“ будући да је у свету.

У не-тетичкој свести бића у свету однос унутрашњег и спољашњег није онај формалне логике. Унутрашњост и спољашњост су неодвојиве. Свет је сасвим изнутра и ја сам посве изван себе. Ако је субјект у ситуацији, ако чак није ништа друго него могућност ситуација он се остварује једино збиљски будући да је тело, и улазећи овим телом у свет.

„Онтолошки свет и онтолошко тело које налазимо у срцу субјекта нису свет као идеја или тело као идеја, то је сам свет сажет у једном глобалном захвату, то је само тело као спознавајуће тело...Ми смо у свету: ствари се оцртавају, један неизмеран индивидуум се потврђује, свака егзистенција схвата себе и схвата друге. Ваља само признати ове феномене који утемељују све наше извесности. Веровање у неки апсолутни дух или у свет по себи одвојен од нас само је рационализација ове исконске вере.“<sup>419</sup> Свест о апсолуту корени се у перцепцији; свест о вечности корени се у времености-темпоралности.

---

<sup>418</sup> Исто ( : 462-463 )

<sup>419</sup> Исто ( : 467-468 )

Временост је у срцу егзистенције. Егзистенција не може имати спољашњи или контингентни атрибут. За егзистенцију нема главних и споредних проблема: сви су проблеми концентрични, сви су изрази једног искомског зрачећег бића, који упућују на временитост. Време није један стваран процес, збиљски след којим би се задовољио да га региструјем. Оно се рађа из мојег односа са стварима. Изворно време је пре сегментирања времена на делове. Временски односи тек омогућавају догађаје у времену. Свест распростире и конституише време. Време у стању настајања и приликом појављивања, што се увек подразумева помоћу појма времена, није објект нашег знања, него димензија нашег живота. Време није линија него мрежа интенционалности.

Да би смо имали прошлост или будућност оне имају неко природно и искомско јединство, па се кроз њих појављује прошлост или сама будућност. То је парадокс који Хусерл назива „пасивна синтеза времена“. Изворно, време је синтеза прелажења. Време у првобитном искуству које о њему имамо није за нас систем објективних положаја кроз које пролазимо, него покретна средина. Време у темпоралном смислу је времена ек-стаза. Хајдегер, којег Мерло-Понти наводи, каже: „Временост се овремењује као будућност-која-иде-у-прошлост-долазећи-у-садашњост.“ Кохезија једног живота је дата са његовом екстазом. Прелаз из једне садашњости у другу садашњост ја не помишљам, већ га ја вршим (остварујем), ја сам јесам време. Постоји један времени стил живота. У срцу времена постоји један поглед, или како каже Хајдегер, *неко*. Време је *неко*. Време ваља разумети као субјект и субјект као време.

Последња субјективност има структуру екстазе. Субјективност није у времену зато што она усваја или доживљава време и стапа се с кохезијом једног живота. „„Синтеза“ времена јесте синтеза прелажења, то је кретање једног живота који се развија, нема другог начина да се он оствари него живети овај живот, нема разлога времена, време је оно које себе носи и самоме себи даје замах. Време као неподељен полет и као прелажење једино може омогућити време као сукцесивну многострукост.“<sup>420</sup> Постоји циклички ритам јуче, данас, сутра. Осећај вечности је лицемеран, вечност се храни временом. Како каже Мерло-Понти, вечност је време сна, а сан упућује на будност, од које добија све

---

<sup>420</sup> Исто (: 484 )

своје структуре. Будно време је поље присутности, у широком смислу. За мене има времена само зато што сам у њему ситуиран, то јест зато што се у њему откривам већ ангажован. За мене има времена зато што имам садашњост. „Садашњост ( у широком смислу, са својим хоризонтима оригинарне прошлости и оригинарне будућности) има ипак један привилегиј, зато што је зона где коинцидирају биће и свест.“<sup>421</sup> Последња свест то је свест садашњости. У садашњости, у перцепцији, моје биће и моја свест јесу једно.

Оно што се зове пасивност то је бити у ситуацији. Спонтаност која је једанпут заувек „стечена“ то је управо време и то је управо субјективност. За разлику од Хајдегеровог историјског времена које тече од будућности, Мерло-Понти каже да смо ми смо увек усредоточени у садашњости, да од ње полазе наше одлуке. Време је темељ и мера наше спонтаности. Наше рођење, каже Мерло-Понти, утемељује уједно нашу активност или нашу индивидуалност, и нашу пасивност или нашу општост, ту унутрашњу слабост која нас спречава да икада добијемо густину једног апсолутног индивидуума. Ми смо посве активни и посве пасивни, зато што смо појављивање времена. Однос смисла и не-смисла Мерло-Понти заснива пре свега на открићу дубинских структура бића. Испод интенционалности акта или тетичке интенционалности, и као њен услов могућности, он је пронашао делатну интенционалност, већ на делу пре сваке тезе или сваког суда, „Логос естетског света“ (Хусерл), „уметност скривену у дубинама људске душе“, а која као и свака уметност, себе познаје само у својим резултатима. Анализа времена потврдила је понајпре нови појам смисла и разумевања. Биће мислимо помоћу времена. „Моја жива садашњост...може...имати један друштвени хоризонт, тако да се мој свет проширује у мери колективне историје коју моја приватна егзистенција преузима и прихвата. Решење свих проблема трансценденције налази се у густини предобјективне садашњости, где налазимо своју телесност, своју друштвеност, предегзистенцију света, то јест почетну тачку „објашњења“ у ономе што је у њима оправдано – а у исто време темељ своје слободе.“<sup>422</sup> Тако се отвара и поље за разматрање питања слободе.

Слобода Сам појам слободе, према Мерло-Понтију, изискује да се наша одлука укотви у будућност. Истински избор је онај нашега целог карактера и

<sup>421</sup> Исто ( : 484-485 )

<sup>422</sup> Исто ( : 495 )



нашег начина да будемо у свету, то је тотални избор. Нема слободе без поља. Слобода чини само да има препрека и пролаза уопште. Могућност дугује слободи сву своју снагу. То објашњава значење везе између одсуства слободе и такозване слабости воље, умора, бола. Мој умор, каже Мерло-Понти, ме зауставља зато што ја нешто не волим, зато што сам друкчије изабрао свој начин (стил, манир) да будем у свету, и то, на пример, не настојим бити у природи, већ радије прибавити себи признање од других. Ја сам слободан с обзиром на умор тачно у оној мери у којој сам то с обзиром на своје биће у свету, слободан да наставим свој пут уз услов да га променим.

Разумевање слободе употпуњава се разматрањем наших односа с историјом. Тај однос допушта разумевање суштине друштвених побуна и револуција. Вредновање садашњости збива се кроз слободан пројект будућности. Објективно мишљење и рефлексивна анализа су два вида исте заблуде, два начина да се не познају феномени. У оба смо случаја, према Мерло-Понтију, у апстракцији, јер остајемо у алтернативи бића-по-себи и бића-за-себе. Егзистенцијална метода тек омогућује разумевање трећег бића међуљудских и друштвених односа. Поларизацијом друштвеног простора долази и до стварања класа и услова за тематизацију питања револуције. Револуција излази на видело на дан везивања блиских циљева за мање блиске циљеве. Чињеница, не доказује да радник себе чини радником или револуционаром *ex nihilo*, него, напротив, да он то чини на извесном тлу коегзистенције. Погрешна концепција револуције јесте укратко она која, каже Мерло Понти, уважава само интелектуалне пројекте, уместо да узима у обзир егзистенцијалан пројект, који је усмерење живота према једном одређеном . неодређеном циљу о којем оно нема никакве представе, и који оно препознаје тек у часу када га постигне. Интелектуалан пројект и постављање циљева само су довршење једног егзистенцијалног пројекта. Мотивација не укида слободу. Бити буржуј или радник, за Мерло-Понтија, не значи само бити свестан да се то јесте, то значи вредновати се као радник или као буржуј помоћу једног имплицитног или егзистенцијалног пројекта који се стапа с нашим стилем обликовања света и коегзистирања са другима.

Историја постоји, изричит је Мерло-Понти, када постоји и неки смисао. Слобода модификује тај смисао, преузимајући и реализујући потенцијале дате историјске ситуације.

Шта је слобода, пита Мерло-Понти, и каже: Родити се, то значи уједно родити се из света и родити се за свет. Свет је већ конституисан, али исто тако никада потпуно конституисан. У првом смислу, ми смо подстицани, у другом, ми смо отворени једном бескрају могућности. Али ова анализа је још апстрактна, јер егзистирамо истовремено у два смисла. Нема, дакле, никада детерминизма, и никада апсолутног избора, никада нисам ствар и никада гола свест; немогуће је разграничити „удео ситуације“ и „удео слободе“. Ми изабиремо свој свет и свет изабире нас. Узета конкретно, слобода је увек сусрет спољашњости и унутрашњости. Постоји, како каже Хусерл, једно „поље слободе“ и једна „условљена слобода,“ зато што ја имам блиске могућности и далеке могућности. Наши ангажмани подупиру нашу моћ, и нема слободе без неке моћи. Идеја ситуације искључује апсолутну слободу. Егзистенција уједно уопштава и упосебљава све на шта она смера, и не може бити целовита.

Синтеза Посебичности и Засебичности која испуњава хегеловску слободу, према Мерло-Понтију, уза све, има своју истину. У неком смислу то је сама дефиниција егзистенције.

И егзистенцијална психоанализа се треба схватити са становишта које укључује слободу бића у свету. Психоаналитички третман не лечи изазивајући освештавање прошлости, него, пре свега, вежући пацијента за његовог лекара новим односима егзистенције. Психоаналитичко тумачење омогућује да пацијент своју своју прошлост поново оживи и сагледа је у перспективи своје коегзистенције са лекаром. Комплекс се разрешава, као у случају свих освешћивања, која постају стварна само ако их носи један нови ангажман. При том, избор који вршимо у погледу свога живота увек се догађа на бази извесне датости.

Ја сам, истиче Мерло-Понти, психолошка и историјска структура. С егзистенцијом сам добио један начин егзистирања, један стил. Слободу могу промаштити само ако настојим прећи преко своје природне и друштвене ситуације. Ми смо скроз-наскроз истинити, ми смо с нама, једино зато што смо према свету, а не само у свету, као ствари. Слобода не би била слобода без корења које она пушта у свет. Мерло-Понти каже: „Хоћу ли дати ово обећање? Хоћу ли лако рескирати живот? Хоћу ли дати своју слободу да спасем слободу? На ова питања нема теоријског одговора...Радило се о стварима или о историјским ситуацијама, филозофија нема друге функције него да нас изнова

учи да их добро видимо, и истина је када се каже да се она остварује деструишући се као одвојена филозофија.<sup>423</sup> Једино херој до краја доживљава свој однос према људима и према свету. Мерло-Понти наводи А. де Сент-Егзиперија (Saint-Exupéry): „Ти станујеш у самом свом чину. Твој чин, то си ти...ти себе мењаш...Твоје значење се показује блистајући. То је твоја дужност, то је твоја мржња, то је твоја љубав, то је твоја верност, то је твоја домишљатост...Човек је само чвор односа, за човека вреде једино односи.“<sup>424</sup>

Овде су постављени основи за разумевање односа емоционалности и човековог бића у једној новој, овог пута, социјалној и политичкој равни.

#### 6.5.2. Разумевање односа емоционалности и човека схваћеног као ангажована егзистенција

После нивоа биологије и у основи структуралистичког приступа, затим, нивоа психологије и у основи феноменолошко-егзистенцијалистичког приступа, сада треба видети како Мерло-Понти разматра питања човековог друштвеног бића и суприпадајуће емоционалности на новом ступњу, који има однос концентричности са оним претходним ступњевима. То је ступањ друштвено-политичког живота човека схваћеног као ангажована егзистенција, у којем до изражаја долазе врлине и емоције из домена морално-етичко-правно-политички захваћене стварности човека као бића-у-свету. На овом ступњу стварности до пуног израза долази Мерло-Понтијева дијалектичка метода. Наведеним питањима Мерло-Понти се најпре бавио у свом делу *Хуманизам и терор*.

Мерло-Понти своју анализу односа човека и друштвено-политичког миљеа у којем егзистира изводи полемички, упоредном анализом два доминантна друштвено-политичка система: марксизма и либерализма.<sup>425</sup> Он показује како постоји једна либерална мистификација. Посматране унутар живота и унутар историје либералне идеје образују систем заснован на насиљима. Те идеје су, каже Мерло-Понти, цитирајући Маркса: „њихова свечана допуна“... „општи разлог утехе и оправдања“. За Мерло-Понтија ваљано

---

<sup>423</sup> Исто ( : 520 )

<sup>424</sup> Исто

<sup>425</sup> Мерло-Понтијевој анализе писане су средином 20-ог века. Такође, када он говори о савременој, данашњој ситуацији, треба узети у обзир време када је дело писано.

је Марксово расуђивање да „једно друштво није храм вредности – идола који фигурирају на врху његовог споменика или у његовим уставним текстовима, него да оно вреди онолико колико у њему вреде односи човека према човеку.”<sup>426</sup>

Да би се једно друштво спознало и просудило, мора се продрети до његове дубоке супстанције, до људских веза од којих је сачињено и које, наглашава Мерло-Понти, без сумње, зависе од правних односа, али, такође, од облика рада, начина вољења, живљења и умирања. Свака озбиљна дискусија о комунизму, као облику друштвеног живота о којем говори марксизам, мора проблем поставити као и он сам, то јест, не на тлу принципа, који на крају крајева овековечују и легитимишу насиље, него на тлу људских односа. При томе је од пресудног значаја схватити теорију и праксу насиља у комунизму.

Нужно је схватити неизбежну двосмисленост у политичком животу, посебно у граничним ситуацијама револуције. Неизвесност историје, ништавноћу угрожене институције, захтева од човека фундаменталне одлуке, и када је ризик потпун, јер коначни смисао донесених одлука зависи од околности које нису потпуно спознатљиве. Свакој расправи која се смешта у либералну перспективу измиче проблем, будући да либерализам искључује револуционарну хипотезу. Питање је да ли, и на који начин, револуционарно насиље доводи до трансформације људских односа. Ако се жели разумети комунистички проблем мора се разумети револуционарни штимунг насиља. Марксистичка критика либералних идеја врло је оштра. Маркс радикално разликује људски живот од анимални живота, јер човек производи средства за свој живот, своју културу и своју историју. „Марксизам се отвара према једном хоризонту будућности где је „човек за човека врхунско биће“.”<sup>427</sup> Битни задатак марксизма је, према Мерло-Понтију, да тражи једно насиље које се превладава према људској будућности. Треба прецизирати односе између појмова: марксистичка политика, „диктатура пролетеријата, „инстинкт“ маса. Пролетаријат и класна свест чине фундаментални тон марксистичке политике. Опасност настаје када се терор више не жели потврдити као револуционарни терор, већ долази до тога да се поредак културе дијалектике замени сцијентистичким рационализмом. То доводи до тога да се налазимо, како каже

---

<sup>426</sup> Merleau-Ponty, M. (1947: 10): *Humanisme et terreur*; Gallimard, France

<sup>427</sup> Исто (: 13 )

Мерло-Понти, у једној неразмрсивој ситуацији. Не може се бити антикомуниста, не може се бити комуниста. Сагледавајући своју савремену и реалну политичку, посебно марксистичку, сцену Мерло-Понти констатује да „марксистички прелаз од формалне слободе ка реалној слободи није учињен и, нема никаквог изгледа да се учини.“<sup>428</sup> Један од битних разлога за то је да употреба и чак идеја слободе не могу бити сада оно што су били пре Маркса. За слободу је битно да егзистира само у акту, увек у несавршеном кретању које нас повезује са другима, са стварима света, са нашим задацима, да је измешана са случајностима наше ситуације. Постоји један агресивни либерализам, каже Мерло-Понти, који је догма и већ једна ратна идеологија. Познаје га се по томе што воли небо принципа, што никада не помиње географске и историјске шансе који су омогућили његову егзистенцију. Он је по својој бити насилан и неће оклевати да се наметне насиљем. Нашу слободу мишљења морамо испунити у слободи разумевања. Данашња политика је, према Мерло-Понтију, домен рђаво постављених питања, или постављених на такав начин да се не може бити ни са једном од две постојеће силе. Задатак је тражити разрешења у оквиру светске политике. Стварна демократија и стварна слобода изискују најпре да маневри и противманеври влада буду подвргнути суду јавности. Оне постулирају унутра као и споља да рат није неизбежан јер у рату нема ни слободе ни демократије. Тако треба схватити да једна револуција не дефинише деликт према етаблираном праву, него према праву друштва које жели створити. Политичка акција је, каже Мерло-Понти, сама по себи нечиста, јер је она акција једнога над другим и јер је акција према многим. Ниједан политичар не може себи ласкати да је недужан. Владати, као што се каже, значи предвиђати, а политичар се не може извињавати због непредвиђеног. Постоји, дакле, непредвидиво. То је трагедија. Нема науке о будућности. Свако превладавање ситуације се догађа из страсти, а ниједна страст није осигурана да буде чиста. Сваки легалитет почиње с фактичком влашћу. То не значи да је свака фактичка власт легитимна. Такође, једна политика се не може правдати својим добрим намерама. Мерло-Понти не каже да је свака успешна политика добра, већ то да једна политика да би била добра, мора успети. „Проклетство политике јесте управо у томе да она мора превести вредности у ред чињеница. У домену акција свака воља вреди као

---

<sup>428</sup> Исто (: 17)

предвиђање и, обрнуто, свака прогноза је сукривња.<sup>429</sup> Једна политика мора разумети оно што јесте, да би могла истински давати пројекте за будуће акције. Политика је уметност могућег. Она не укида нашу иницијативу. То нас опомиње, каже Мерло-Понти, на озбиљност политике. Један легитимитет који не налази начина да се учини важећим, пропада временом, и потврђује контингенцију будућности. Слобода већ укључује ризик илузије и неуспеха акција, а политички човек ипак сноси њене консеквенце. Двосмисленост је инхерентна у политичком животу. Она покушава да се заобиђе, потисне, чак негира, како каже Мерло-Понти, у сретном универзуму либерализма, у којем се зна шта се ради и увек се, барем, има за себе своја савест. Већ је Монтењ (Montaigne) приписивао политичком човеку једну несретну свест. Либерални критичари не желе ништа знати о свему томе – њима је потребна слобода која има чисту савест, слободан говор без консеквенци. Овде постоји, констатује Мерло-Понти, истинска регресија политичког мишљења, у смислу у којем лекари говоре о регресији ка детињству. „Не укључује ли политички живот, истовремено док чини могућом једну цивилизацију које се не треба одрећи, једно фундаментално зло које не спречава да се политички системи разликују и да се један преферира у односу на други, али које не допушта да се осуда концентрише на један једини и да се политичко суђење „релативизује“?“<sup>430</sup> Ова питања, каже Мерло-Понти, изгледају нова само онима који нису ништа читали или су све заборавили. При том он наводи историјске и митске архетипске примере о одговорности као и двосмислености и трагичности политичког човека и његовог живота, говорећи о процесу против Сократа и његовој смрти, о кошмару недобровољне одговорности и кривице по положају, који показује већ мит о Едипу, као и о читавој грчкој трагедији која претпоставља идеју фундаменталног случаја који нас све чини кривим и невиним јер не знамо шта чинимо, а такође говори и о миту о ђаволовом ученику, и страху од губитка реалне слободе. Свест о конфликту између спознатог и неспознатог и неспознатљивог у људском деловању налази се и у социологији Макса Вебера (Weber). Макс Вебер, при том, одбија да изабере између „морала одговорности“,“ који не пита за намеру него за консеквенције аката, и једног „морала веровања“

---

<sup>429</sup> Исто (: 27)

<sup>430</sup> Исто (: 30)

или „савести“,“ који смешта добро у безусловно поштовање вредности ма какве биле консеквенце. Питање морала упућује на схватање слободе.

Заиста, каже Мерло-Понти, постоје две употребе и чак две идеје слободе. Постоји слобода која је знак једног клана и већ тиме слоган пропаганде, демократске слободе, која се при просуђивању једног друштва узима као једини критеријум демократије. Таква слобода која је парадоксално постала принцип сепарирања и фарисејства, јесте већ један ратнички став. Напротив, из слободе у акту, која настоји да разуме друге људе и која нас све уједињује, никада се не може извести једна пропаганда.

Идеје, о којима се пише, неке су упућене. „За кога се пише?“ То је, каже Мерло-Понти, значајно питање. Књига је увек посвећена некоме. У вези са тим он каже: „Ми не пишемо за секташе...Ми пишемо за пријатеље...Они су били једноставни, без репутације, без амбиције, без политичке прошлости. С њима се могло разговарати...Можда ће се допустити да су они били индивидууми и да су знали то шта јесте слобода.“<sup>431</sup>

За Мерло-Понтија политичко је суштински неодвојиво од проблема насиља, посебно од питања терора. Он констатује да је сваки режим злочиначки, да се, са једне стране, западњачки либерализам темељи на принудном раду колонија и на двадесет ратова, а да са друге стране, комунизам не изналази насиље, него га већ затиче. Важно је одредити да ли насиље којем се прибегава, у крајњој линији тежи своме властитом укидању, или тежи своме овековечењу. Пресудно је то да „злочин ако га се жели одредити, мора се ситуирати у логику једне ситуације, у динамику једног режима, у историјски тоталитет коме припада.“<sup>432</sup> Мерло-Понти налази да се овим питањима којима се поставља проблем „нашег времена“, бави Кестлер (Koestler) у свом роману *Помрачење о подне*, и као такав заслужује, и што треба да је довољно, да побуди у нама страствен интерес. Питање политике је увек повезано са граничном ситуацијом смрти. За једног револуционара, као за Рубашова (Рубашев) из поменутог романа, смрт једног човека не значи да један свет скончава, него понашање које се одбија. Смрт је само посебан или граничан случај историјског неактивитета. Овако схватање смрти указује на непознавање субјективног. Када буде ухапшен овај револуционар одбацује свој опозициони став, не да би спасао свој живот,

---

<sup>431</sup> Исто (: 37)

<sup>432</sup> Исто (: 41)

него да би спасао свој политички живот и да би остао у историји у којој је увек био. Част, нечасност, искреност и лаж бесмислене су речи за историјског човека. Постоје само објективне издаје и објективне заслуге. Остатак је психологија. Међутим, презрена психологија се освећује. У суочавању индивидуума и Државе лицем у лице револуционар се постепено упознаје са субјективитетом. Ако су једино људи важни, онда се поред прихватања прошлости, мора прихватити и садашњост. Пробуђена субјективност говори да истински морал не мора и не треба да се напусти ради једног морала сна. Строго марксистичко правило да се човек дефинише не према намерама, него оним што он чини, а понашање не према његовим субјективном, него према његовом објективном смислу, субјективно пробуђеног револуционара ставља пред, готово, апоретичке дилеме. Пошто је историја поларизирана, пошто динамика класа сваки догађај тумачи у прилог једне или друге од присутних снага, нема места неутралним или равнодушним акцијама. Сама револуционарна част само је играрија буржоаског достојанства. Разликовање између објективног и субјективног карактеристика је пробуђеног револуционара. Схвата се суштинска важност субјективности. Револуционар се не постаје посредством науке него посредством индигнације, дакле тек једним практичним ставом субјективитета. Револуционар, ипак, не сме остати затворен у унутрашњу евиденцију, лишен света, јер он тада више не може наћи никакав смисао нити у свом понашању, нити у својој смрти. Мерло-Понти не прихвата то да се разрешење дијалектичке ситуације револуционара може постићи насилним актом „океанског осећања“, на начин јогија, који се тако на апстрактан начин супротставља крајње објективистичком типу комесара. Према Мерло-Понтију, марксизам је управо превладао ове алтернативе. Солидарност индивидуума и историје није онаква какву даје једна механистичка филозофија која га изобличава и извор је нељудских алтернатива. Ако се проблем поставља тако да се мора изабирати између унутрашњег и спољашњег, онда у основи постоје само две концепције људског морала, и оне су супротних полова. Једна је хришћанска и хуманистичка, она проглашава индивидуум неповредивим. Друга концепција полази од фундаменталног принципа да колективни циљ оправдава сва средства. Ова концепција оправдава један социолошки сцијентизам. Државник је ту једна врста инжењера. Да би постигао одређени резултат, он употребљава одређене инструменте. Логика коју он следи није она жива логика



историје коју је Маркс описао и која се неподељено изражава објективним нужностима и спонтаним кретањем маса, већ је то објективна сумарна логика техничара, који има посла само са беживотним објектима и њима манипулише по својој вољи. У комунизму Кестлера, каже Мерло-Понти, историја није више оно што је била за Маркса: видљива реализација људских вредности. Она више није витална човекова атмосфера, одговор његових хтења, место револуционарног братства. Она постаје спољашња сила чији смисао индивидуум не познаје, гола моћ чињеница. За Маркса, којег наводи Мерло-Понти,: „Није историја та која употребљава човека као средство да би – као да је она једна независна особа – реализовала своје циљеве; она није ништа друго до активност човека који следи своје циљеве.“<sup>433</sup>

Марксизам је, како каже Мерло-Понти, видео да је наша спознаја историје неизбежно парцијална, јер је свака свест историјски ситуирана, но уместо да из тога закључи да смо затворени у субјективитет и посвећени магији чим желимо деловати у спољашњем, он је нашао, с оне стране научне спознаје и њеног сна о имперсоналној истини нови фундамент за историјску истину у спонтаној логици наше егзистенције. „Нашом тоталном праксом, не нашим знањем, ми додирујемо апсолут, или радије, међуљудска пракса јесте апсолутно.“<sup>434</sup> Револуционар типа Рубашова историју не мисли, он са страхом и дрхтањем очекује њен суд. Међутим, уживање у смрти, као и нагон да се слуша, јесу форме мазохизма, и као такви су двосмислени. Сцијентистички мит, да прво насиље, фундамент свих осталих, јесте оно које врши историја по себи, дискредитује свој мисаони напор у име једне по себи недокучиве Историје и не оставља му другу могућност осим осциловања између револта и пасивности.

Марксиста је, каже Мерло-Понти, спознао мистификацију унутрашњег живота, он живи у свету и у историји. По њему, одлука није приватна ствар, она није непосредно потврђивање вредности које преферирамо, она се за нас састоји у томе да изградимо наше становиште у свету, да се поново уклопимо у ток ствари. „Између авантуриста...и марксисте...постоји разлика која се састоји у томе да се први ставља у средиште света, а други не жели да егзистира изван

---

<sup>433</sup> Исто ( : 52-53 )

<sup>434</sup> Исто ( : 53 )

међуљудске истине.<sup>435</sup> Питање односа „објективног моралитета“ и “субјективног моралитета“ марксизам не решава механички. Марксизам, према Мерло-Понтију, није негација субјективитета и људске активности, нити сцијентистички материјализам, он је пре једна теорија конкретног субјективитета, и конкретног активитета, то јест ангажованих у историјској ситуацији. Измена субјективног и објективног, индивидуума и историје је тајна великих марксиста. Сцијентистичке и објективистичке девијације су честе, код марксиста мањег формата. Да ли је тачно да морамо изабрати да будемо Комесар – то јест да радимо за људе спољашњег света и да их при томе третирамо као инструменте – или да будемо Јоги – то јест да позивамо људе на један потпуно унутрашњи преображај? За Мерло-Понтија та алтернатива није одлика истинског Марксовог мишљења. Историја је суштински двосмислена.

Двосмисленост историје Питање схватања историје и њеног односа према политици Мерло-Понти даље продубљује разматрајући московске процесе. Процеси се, према њему, односе на чињенице које су још отворене према будућности, које, дакле, још нису недвосмислене, и које дефинитивно попримају криминални карактер само под условом да их се посматра из перспективе будућних властодржаца. Једном речи, они су политички акти, а не акти спознаје. Или, другачије, московски процеси су по форми и по стилу револуционарни. Јер бити револуционаран значи осудити оно што јесте у име онога што још није, узимајући га реалнијим од реалног. Буржоаска правда као последњу инстанцу узима прошлост, револуционарна правда узима будућност. За револуционара ми смо искључиво оно што смо за другог и у нашим односима са њим. Револуционари владају својом садашњошћу, као што историчари владају прошлошћу.

Московски процеси схватљиви су само међу револуционарима, то јест међу људима који су уверени да стварају историју и који услед тога садашњост већ виде као прошлост, а оне који оклевају као издајнике. Тачније: московски процеси су револуционарни процеси који се презентирају као обични процеси. Сваки субјект може имати само вероватну перцепцију будућних догађаја, јер он не поседује науку о будућем, и када над другима врши принуду у име онога што види, с пуним правом се говори о насиљу. Док постоје људи, друштво, једна

---

<sup>435</sup> Исто (: 56)

отворена историја, каже МерлоПонти, такви конфликти су могући и наша историјска или објективна одговорност у очима других је само наша одговорност, а при том се ми не можемо осећати недужним, и ми у себи не осећамо другу кривицу, осим оне која је заједничка свим људима, да смо судили без апсолутних доказа. Тако постаје актуелна тематизација односа између политике и права, посебно, кривичног права. У стварности не постоји један правни поредак и један политички поредак, оба су увек само два израза тоталног функционисања друштва. Либерални идеал правде игра своју улогу у функционисању конзервативних друштава. Рат и револуција, зато што су граничне ситуације у којима би толеранција била слабост, обелодањују једну интерференцију правног и политичког, која је константна. „У једном свету борбе – а историја је за марксисту историја класних борби – нема маргине за индиферентне акције које класично мишљење чува за индивидууме, сваки потез има неки ефекат и ми смо одговорни за консеквенције наших акција.“<sup>436</sup> Оно што је опасно и што угрожава цивилизацију, наглашава Мерло-Понти, је то да се на револуционарну правду ставља маска кривичног права. Декадентни либерализам и рационализам на запањујући начин оптужује егзистенцијализам за контингенцију а комунизам за насиље. Развој комунизма изражава заоштравање социјалне борбе и распадање либералног света, а насиље се може превладати само тако да се насиљем ствара ново. Догматски основ либерализма је да он гарантује одређене слободе само тако што одузима слободу да се изабере против њега. Мерло-Понти наглашава да он не говори у корист једне анархистичке слободе. Он каже да претпостављајући један имперсонални Ум, мислећег Човека уопште, и издајући се као природна, а не као историјска чињеница, либерализам претпоставља универзалност стеченом, док се проблем састоји у томе да се учини да се она (слобода) појави у дијалектици конкретне интерсубјективности. Марксистичка револуција није ирационална, јер је она продужетак и логички закључак садашњости, но ову логику историје могуће је потпуно перципирати само у једној одређеној друштвеној ситуацији и само од стране пролетера који једини поседују искуство угњетавања. За друге она може бити дужност или појам. „Све почива на фундаменталној одлуци да се свет не само разуме и измени, него да се прикључи онима који га фактички мењају

---

<sup>436</sup> Исто ( : 65-66 )

спонтаним кретањем свог живота...Револуција није само ствар мишљења и воље, већ ствар егзистенције...кроз најмањи траг марксизма, открива се стваралачка снага човека у историји.<sup>437</sup> Либерализам се открива у својој контингентности, као само један од историјских производа, мада је он претендовао, истиче Мерло-Понти, да изражава непроменљива својства људске природе. Тужиоци увек заступају хипотезу о завери. Вредност радикалне сумње и значење једног револуционарног искуства увек је један индивидуалан став, још и пре него једна политичка позиција. За тужиоца, за осуду је свако одступање од догматске објективности. У таквом тумачењу крију се емоционални и илегални извори сваког легимитета и сваког ума. Међутим, у историји нема неутралности ни апсолутне објективности, и сваки је суд егзистенције у стварности вредносни суд. Борци покрета отпора, каже Мерло-Понти, нису ни лудаци ни мудраци, то су хероји, то јест људи код којих су страст и ум били идентични, који су у опскурности жеље чинили оно што је историја очекивала и што ће се касније показати као истина времена. Њиховом избору не може се одрицати елеменат ума, но исто тако ни елеменат смелости и ризик пораза. Историјска одлука, ако је радикална, увек је пристрасна и апсолутна. Идеја једне објективне правде овде је лишена смисла. Парадокс историје, каже Мерло-Понти, састоји се у томе да се једна контингентна будућност, када једном постане садашњост, показује као реална и чак као нужна. Овде се показује једна строга идеја одговорности не за оно што су људи хтели, него за оно што се у светлости збивања показује да су учинили. Историјска одговорност превладава категорије либералног мишљења: намеру и акт, околности и вољу, објективно и субјективно. Марксистичка политика није најпре један систем идеја, већ лектира стварне историје. Улога државног тужиоца у процесима какав је онај московски је да активност оптуженог, рецимо Бухарина (Бухарин), чију историју разматра Мерло-Понти, изложи на плану историје и објективитета. За тужиоца се те активности не сагледавају као двосмислене и неодређене. За њега постоје само два одговора: да или не. Међутим, увек има ризика. Свака акција претпоставља прорачун будућности који доприноси да га се учини неизбежним. Ако и постоји наука прошлости, не постоји наука будућности, а марксисти су последњи који би то чинили. Постоје

---

<sup>437</sup> Исто (: 68 )

перспективе, ради се само о једном хоризонту вероватности, упоредивим, каже Мерло-Понти, са хоризонтом наше перцепције. „Једино су основне линије извесне, или тачније, извесне могућности су искључене: на пример коначна стабилизација капитализма.“<sup>438</sup> Свако скицирање перспектива јесте један избор и изражава снагу и оправданост револуционарне свести. Историја није један след завера и махинација. Једна комунистичка политика, како би то требала да ради и једна марксистичка филозофије историје, не бира циљеве, она се оријентише према већ делатним снагама. Она се мање одређује идејама, него позицијама које заузима у динамици историје. „Одговорност за један покрет зависи од улоге коју он игра у коегзистенцији, тако као што карактер једног човека пребива много више у његовом егзистенцијалном нацрту него у његовим вољним одлукама.“<sup>439</sup>

За марксисте будућности, истиче Мерло-Понти, питање фундаменталног егзистенцијалног нацрта и питање коегзистенције је пресудно. Само деца умишљају да је њихов живот одвојив од живота других, да се њихова одговорност ограничава на оно што су сама учинила, да између добра и зла постоји граница. Један марксист добро зна да свака људска иницијатива поларизује интересе који се у целини не могу признати. У једном свету борбе нико не може себи ласкати да има чисте руке. Мерло-Понти сматра да сви марксисти, а он претпоставља и неки други, добро познају двосмисленост једне поцепане историје, и стога када говоре о „издајницима“ или „провокацијима“, ту се не ради о суду о особи, него о процени историјске улоге. „Јоги који се хвата у коштац са Комесаром, морална свест која се хвата у коштац са политчком ефикасношћу, океански осећај који се хвата у коштац са акцијом, срце које се хвата у коштац са логиком, човек „без баласта“ који се хвата у коштац са традицијом: између ових антагониста нема заједничког тла, и консеквентно томе, нема могућности да се сусретну. У најбољем случају, може се догодити да у једном истом човеку, зависно од околности, алтерирају оба ова става. То је ганутљиво, али то је један психолошки случај...Он од сцијентизма прелази на неумереност унутрашњег живота, то јест од једне глупости на другу. Истинска трагика, насупрот томе, почиње када је исти човек истовремено

---

<sup>438</sup> Исто ( : 83 )

<sup>439</sup> Исто ( : 86 )

разумео да...између унутрашњег и спољашњег, субјективитета и објективитета, суђења и апарата, не постоји...више низ осцилација, већ дијалектички однос, то јест контрадикција фундирана у истину, и један исти човек покушава да се реализује на оба плана.<sup>440</sup> Важно је, према Мерло-Понтију, разликовати позиције интелектуалаца и политичког човека. Са једне стране улога и обичај интелектуалца је да за једну целину датих чињеница открива више могућих значења и да их методички конфронтира. Са друге стране политички човек јесте онај који, са мање идеја, можда поузданије опажа ефективно значење и конфигурацију једне дате ситуације. За човека који хоће и треба да буде и интелектуалац и политички, односно делатни субјект у историји, оцртава се и појављује једна драма која је везана за најопштије структуре људског делања, једна истинска трагика, наиме трагика историјске контингенције, будући да човек за себе конструише једну слику будућности, при чему мора бити свестан да улази у једну дијалектику, чији процес није у потпуности предвидљив, јер сваки догађај је двосмислен, и може намере човека трансформисати у њихову супротност, а ипак се треба одмах одредити. Бухаринове речи: „Судбина је политика,“ Мерло-Понти правилно тумачи када каже да судбина овде није један фатум унапред прописан без нашег знања, него сукоб контингенције и догађања у срцу саме историје. Човек се не може укинути нити као слобода нити као суђење, нити оспорити компетенцију суда историје. Ма шта ми чинили, ми то чинимо у ризику, и у томе се крије трагика сваке револуције. Питање је ко је између револуционара најбоље прочитао историју. Фамозно нити са тобом нити без тебе, каже Мерло-Понти, које је било формула једног осећања, у двосмисленим моментима историје, постаје формула сваког људског делања.

У политици као и у поретку осећања, једни се одређују за један моменат, а други за други моменат. Најтежа је ситуација успостављене напетости између тих момената, при чему се ствара једна двострука психологија. Овде се формира оно што се у Хегеловој филозофији назива несретном свешћу. Несретна свест је отуђена свест смештена насупрот једне трансценденције. Тек када историја престане да буде историја господара и роба и постане људска историја, онда ће се свако наћи у заједничком делу и реализовати се у њему. Свака основна или главна политичка позиција, у

---

<sup>440</sup> Исто (: 89)

истинској дијалектици међуљудских односа има и своју опозицију. У мери у којој отуђење и трансценденција постоје, каже Мерло-Понти, драма опозиционара у партији, барем формално, јесте драма јеретика у цркви који се излаже суду партије, као пре, суду цркве.

Рационализам и револуција Поставља се питање да ли се може одлучивати у датим околностима да компромис боље штити будућност или интересе неке револуције, него једна радикална политика. Мерло-Понти тако показује да у теорији перманентне револуције Троцког (Троцкий) – идеји једног непрекидног револуционарног напора, једне социјалне структуре која никада није инертна и коју иницијатива маса увек доводи у питање, идеја једне транспарентне или историје без густине – знатно више превладава један елемент рационализма и кантијанског морализма, него ефективни ток револуционарног процеса.

У ставу да се највећа човекова срећа не састоји у искоришћавању садашњости, него у припремању за будућност, према Мерло-Понтију, можда се досеже темељ мисли Троцког, оно непосредно циљање будућности или гледање смрти у очи, што су егзистенцијални еквиваленти рационализма, и, како је то Хегел видео, искушење свести. У домену индивидуалног, овај тип људи је узвишен. Радије живети и умрети за једну вољом постављену будућност него мислити и делати у садашњости, то је управо оно што су марксисти одувек називали утопијом, каже Мерло-Понти. У извесним граничним ситуацијама човеков избор је апсолутан. Идеје за које се живи и за које се умире јесу, апсолуте. То показује да чак и када једна револуција јесте „у смеру историје,“ она има потребу за иницијативом индивидуума. Сада се боље може схватити смисао насиља и терора у историји, посебно у револуцији. „Историјски терор кулминира у револуцији, а историја је терор зато што постоји контингенција. Свако налази своје мотиве у чињеницама и смешта их у једну перспективу будућности која се, строго узевши, не може доказати...Ми нисмо посматрачи једне довршене историје, ми смо актери у једној отвореној историји, наша прахис чува део онога што није за сазнавање него за чињење, она је један ингредијент света и стога свет није само за контемплирање него и за трансформисање...Увек...док буде било људи, будућност ће бити отворена и о њој могу постојати само методска нагађања, а не апсолутно знање. Консеквентно томе, „диктатура истине“ увек ће бити диктатура некога, и онима

који јој се не прикључе изгледаће као чиста самовоља.<sup>441</sup> Ипак, наглашава Мерло-Понти, фундаменталнији терор од оног који човек врши над човеком је онај терор који је у сваком од нас свест о својим историјским одговорностима. Историја свесних, делатних, објективних субјеката, не може се, отуда, поредити са машином, него са живим бићем. Делатна спознаја, чију је општу формулу пружио марксизам, мора непрестано преиспитивати и мукотрпно тражити свој пут на једнаком одстојању и од опортунизма и од утопије, отуда не изнанађују политичке дивергенције унутар једне исте марксистичке филозофије.

Историја је терор јер смо принуђени да у њој напредујемо не према једној правој линији коју би увек било лако повући, већ се у сваком тренутку уздижемо над једном општом ситуацијом која се мења, која мења и перцепцију субјекта и чињенице друштвене реалности. Чак успех једне политике не доказује да је једино она могла успети. Можда би се нека друга линија показала могућном да је само она изабрана и слеђена. Отуда, како каже Мерло-Понти, изгледа да је у историји мање проблема него загонетки.

Будућност је само вероватна. Чулне ствари такође су вероватне. Ово вероватно јесте за нас реално. Ипак, каже Мерло-Понти, не треба рећи „све је релативно“ него „све је апсолутно“, будући да проста чињеница да један човек перципира једну историјску ситуацију опремљену једним значењем које он сматра истинитим, уводи феномен истине о коме ниједан скептицизам не може водити рачуна. „Наше перспективе зависе од наших жеља и наших вредности, али је и супротно истинито; ми волимо и мрзимо, не према етаблираним вредностима, него у искуству, с обзиром на оно што видимо у контакту са ефективном историјом и ако је сваки историјски избор субјективан, сваки субјективитет кроз своје фантазме додирује саме ствари и претендује на истину.“<sup>442</sup> Дијалектика субјективног и објективног, како каже Мерло-Понти, није пука противречност која би оба термина између којих се креће остављала одвојеним: она пре сведочи о нашој укореењености у истини. У конкретнијим терминима: контингенција будућности и улога људске одлуке у историји чине политичке дивергенције несводивим, а лукавство, лаж и насиље неизбежним – то је заједничка идеја свим револуционарима. „Марксизам нам не пружа једну утопију, унапред познату будућност, једну филозофију историје. Но, он

<sup>441</sup> Исто (: 111-113 )

<sup>442</sup> Исто (: 115 )



дешифрује чињенице, открива смисао који им је заједнички, чиме добива нит водиљу која му допушта, не ослобађајући нас од обновљене анализе сваког периода, да разликујемо оријентацију догађаја...марксизам је желео прибавити перцепцију историје која је у сваком тренутку чини видљивим линије сила и векторе садашњости.<sup>443</sup> Теоријске перспективе марксизма, при том, искључују са једне стране, чисто насиље, а са друге стране, непосредне жеље лепих душа.

Хуманистичка перспектива Где и како Мерло-Понти тражи индивидуалну и друштвену хуманистичку перспективу? Ако је пролетер у центру разматрања, треба онда видети његов однос, с једне стране, према крајње објективистичком лику комесара, и са друге стране, према крајње субјективистичком лику јогија.

Пролетер и комесар Фундаменте марксистичке политике треба, како каже Мерло-Понти, истовремено тражити у индуктивној анализи функционисања економије и у извесној интуицији човека и међуљудских односа. „Бити радикалан“, каже Маркс, „значи схватити ствари у њиховом корену. А корен за човека јесте сам човек“.

Марксова новост, према Мерло-Понтију, не састоји се у редуковању филозофских и људских проблема на економске, већ што у овим последњим тражи тачан еквивалент и видљиви облик првих. Он налази да се без парадокса може рећи да је Марксов *Капитал* „конкретна *Феноменологија духа*“, Хегела, то јест, да се у њему ради о неразлучивој повезаности функционисања економије и човекове реализације.

Људска историја постоји зато што је човек биће које се улаже у спољашњост, које има потребу за другима и за природом да би се реализовало, али присвајајући извесна добра улази, при томе, у сукобе са другим људима. Било да се угњетавање човека од стране човека, каже Мерло-Понти, отворено испољава, као у деспотизму, вођеном волунтаризмом апсолутне субјективности једног која трансформише у објекте све друге, или у диктатурама, у којима се зарад неке објективне истине грађани бивају изопштавани из друштва или и физички ликвидирани, често, са циничним тумачењем, да је то ради њиховог личног спаса, или у либералној држави, где је насиље стављено ван закона и, у ствари, укинута у колању идеја, али задржано у стварном животу у форми

---

<sup>443</sup> Исто (: 116-117)

колонизације, незапослености и најамнине, ради се само о различитим модалитетима једне фундаменталне ситуације. „Марксизам жели да проблем коегзистенције људи радикално реши с ону страну угњетавања апсолутне субјективности, апсолутне објективности и псеудорешења либерализма.“<sup>444</sup>

Ако је истина да је историја борба, ако је сам рационализам једна класна идеологија, не постоји никаква шанса, констатује Мерло-Понти, да се људи помире апелујући, као Кант, на један универзални морал, који је изнад сукоба. Рећи истину, савесно поступати, то су алибији лажне моралности; истинску моралност не занима оно што ми мислимо или хоћемо, већ оно што чинимо, она нас присиљава да историјски гледамо на себе саме. Метод комунисте јесте одбијање да другоме верује на реч и да их третира као разумне и слободне субјекте. Зато Мерло-Понти каже да Макијавели (Machiavelli) више вреди од Канта. Револуција се у марксистичком смислу не исцрпљује у законодавним одредбама које доноси, и потребно је много времена да се она уздигне од економских и правних инфраструктура до доживљених односа међу људима. „Марксизам је много више него афирмација једне будућности као нужне, мишљење садашњости као контрадикторне и неподношљиве. Он дела у густини садашњице и у акцији се служи средствима која пружа садашњост.“<sup>445</sup> Комунистичка акција унапред одбацује формална правила буржоаског либерализма.

Проблем насиља решава се само с ону страну утопије, каже Мерло-Понти, будући да за нас постоје само ситуиране свести које се мешају са ситуацијом које прихватају. Када се каже да историја постоји, то, у крајњој инстанци значи да смо ми оно што чинимо другима. Ми се, при том, унапред одричемо права да будемо респектовани као лепе душе. „Респектовати онога који не респектује другог, коначно презирати их, уздржати се од насиља према насилницима, значи учинити се њиховим саучесником. Ми немамо избора између чистоте и насиља, већ између различитих врста насиља. Насиље је наша судбина јер смо отелотворени.“<sup>446</sup> Оно што је важно и о чему треба расправљати, према Мерло-Понтију, није насиље, него његов смисао или његова будућност. Закон људског делања јесте да прекорачује садашњост према

---

<sup>444</sup> Исто ( : 122 )

<sup>445</sup> Исто ( : 124 )

<sup>446</sup> Исто

будућности и *ја* према *другоме*. „Не постоји мноштво субјеката, већ један интерсубјективитет и због тога постоји заједничка мера за зло које се чини једнима, и за добро које се из њега извлачи за друге...Ако осудимо свако насиље, смештамо се изван домена у коме има правде и неправде, проклињемо свет и човечанство – то је лицемерно проклињање, јер онај који га изриче, самим тим што је живео, већ је прихватио правила игре.“<sup>447</sup> Између људи који се посматрају као носиоци ситуација које образују једну једину заједничку ситуацију, неизбежно је да се бира. Марксизам етаблира своју политику на анализи пролетерске ситуације. Политички проблеми, каже Мерло-Понти, произилазе из чињенице што смо сви ми субјекти а, међутим, видимо и третирамо другог као објекат. Коегзистенција људи изгледа, осуђена на неуспех. Јер: „или неколицина међу њима врши своје апсолутно право субјекта, а тада други трпе њихову вољу и нису признати као субјекти; или је, пак, укупно друштвено тело посвећено одређеној предестинираној судбини, одређеној филозофској мисији, али се овај случај своди на први, а објективна политика на субјективну, јер је неопходно да повериоци те судбине или те мисије буду само неколицина; или се, најзад, признаје да сви људи имају иста права и да нема државне истине, али та принципијелна једнакост остаје номинална – управљање, у одлучујућим моментима, остаје насилно, а већина људи остају објекти историје...Марксизам жели да укине алтернативу субјективне и објективне политике. Пролетери, који „нису богови“, јесу и једино јесу у прилици да реализују хуманост. Марксизам признаје пролетерску мисију, али не провиденцијалну: историјску мисију, а то ће рећи да пролетеријат, узимајући у обзир његову улогу у датој историјској констелацији, иде према признавању човека од стране човека...Насиље, лукавство, терор, компромис...налазе своју границу и своје оправдање...у оквиру...делотворне идеје о истинској-правој-стварној коегзистенцији.“<sup>448</sup> Неопходно је фаворизовати напредовање пролетаријата, увек чинити пролетерску егзистенцију свеснијом јер је она почетак једне истинске људске коегзистенције. Код марксиста има, каже Мерло-Понти, одвећ неповерења, али, такође и једно фундаментално поверење у спонтанитет историје.

---

<sup>447</sup> Исто (: 128 )

<sup>448</sup> Исто (: 128-129 )

„Масе су осећале оно што ми нисмо могли свесно формулисати“, каже Лењин. Осећај маса, за једног марксисту, увек је истинит, не само зато што оне увек имају јасну идеју о револуцији у свету, него зато што оне имају револуционарни „инстинкт“; будући њен мотор, оне боље знају него ико шта су расположене да предузму, а то је битна компонента историјске ситуације. Пролетаријат и апарат се узајамно контролишу, у живој комуникацији маса и њихове партије, историје у акту и историје у идеји. Теорија пролетаријата је у марксизму средиште доктрине. Марксиста су често, напомиње Мерло-Понти, упоређивали револуционарно насиље са интервенцијом лекара при порођају, мислећи, при том, на то да ново друштво већ постоји и да се насиље оправдава не далеким циљевима, него виталним потребама, једног новог, већ наговештеног човечанства. Теорија пролетаријата чини апсолутно различитом марксистичку политику од сваке друге ауторитарне политике, и површним формалне аналогије које су често успостављане међу њима. Само правилно схватање теорије пролетаријата омогућује истинско схватање марксистичког насиља. Под именом пролетаријата Маркс описује једну такву ситуацију да они који се у њој налазе имају, и једино они имају, потпуно искуство слободе и универзалности који, по њему, дефинишу човека. Једна пролетерска револуција има своје објективне и субјективне премисе. Постоји једна објективна премиса револуције, а то је универзална зависност, настала успостављањем светског тржишта и једна субјективна премиса револуције, а то је свест о тој зависности као отуђености. Код пролетера су индивидуалност или свест о себи и класна свест апсолутно идентичне.

Сваки човек може себе замислити као човека и тако се изједначити са другима, тако на пример, грађанин једне државе, лекар, или, чак, буржуј. Универзалност се, у тим случајевима, само схвата, а не доживљава. Напротив, положај пролетера је такав да једино он јесте истинска, егзистирајућа универзалност. Са пролетаријатом историја превладава посебности провинцијализама и шовинизама и како каже Маркс, кога цитира Мерло-Понти, „најзад на место локалних индивидуума успоставља емпиријски универзалне индивидууме који припадају универзалној историји.“ Док је хегелијанска Држава је универзална само *de jure*, пролетаријат је универзалан фактички, очигледно, и у самом свом животу, у једној универзалној ситуацији. Он је, наглашава Мерло-Понти, једина аутентична интерсубјективност.

Теорија пролетаријата као носиоца смисла историје јесте хуманистичко лице марксизма.

Марксизам је политички ближи реалистичком макијавелизму него кантијанизму чисте савести. Марксистички макијавелизам се разликује од макијавелизма по томе што он није само свест реалисте о нужности примене силе у политичком животу, већ је и једна дијалектика која посебности локалне политике и парадоксе тактике помера у општу перспективу. Марксистичка дијалектика омогућује да се зна куда се иде и зашто се тамо иде. Дијалектички свет није зачарани свет у којем се партиципација идеја одвија без правила. Једна логика историје, каже Мерло-Понти, то апсолутно у релативном, прави разлику између марксистичке дијалектике и вулгарног релативизма. Теоријом пролетаријата марксизам се радикално разликује од сваке такозване „тоталитарне“ идеологије. Марксистичка критика укључује критику буржоаске мисли као „формалне“ и „аналитичке“ мисли и као псеудообјективност. Регулатор марксистичке дијалектике је светски пролетаријат. Према Марксу, инереси пролетаријата као класе уносе у историју људске вредности, а власт пролетаријата јесте власт човечанства. Марксизам критикује формалну мисао само у корист једне пролетерске мисли. Смисао и мера марксистичког „реализма“ и „макијавелизма“ је да револуционарна акција не циља на идеје или на вредности, већ да она циља на власт пролетаријата. Власт пролетаријата је реално у односу на оно што је буржоаски апарат номинално. „Марксизам,“ каже Мерло-Понти, „није иморализам, то је решеност да се врлине и морал посматрају не само у срцу свакога, него у коегзистенцији људи.“<sup>449</sup> Марксизму су саме категорије „циљева“ и „средстава“ потпуно стране. Марксизам се веома свесно дистинговирао од Утопије као циља, дефинишући револуционарну акцију као настављање једне праксе која је на делу у историји, једне већ ангажоване егзистенције каква је егзистенција пролетаријата. Ту нема никакве представе о једном „будућем друштву“. Тако према Мерло-Понтију; „пре него свест о једном циљу имамо констатацију о једној немогућности, немогућности актуелног света, којег се схвата као контрадикција и распадање – пре него фантастину концепцију једног раја на Земљи, имамо стрпљиву анализу прошле и садашње историје као историје класних борби – и, најзад, имамо стваралачку

---

<sup>449</sup> Исто ( : 140 )

одлуку, да се изађе из тог хаоса са универзалном класом која ће из темеља изменити људску историју.<sup>450</sup> Суштински је важно то да се ваљано може мислити само оно што се на неки начин доживљава, а да је остало имагинарно. Управо због тога марксизам одбија да опише једну рајску будућност.

Социјалистички стил акције одбија да се придржава формалих и „универзалних“ правила искрености и објективности, јер су то правила капиталистичке игре. Логика ситуације пролетаријата у бити је један стил коегзистенције, у којој се једна чињеница и једна вредност мешају, као што се и корисно и вредно мешају, не зато што се вредно мери корисним, као што то чини Комесар, или корисно вредним, као што чини Јоги, већ зато што је пролетерска корисност у акту унутар историје. Пролетерска акција, каже Мерло-Понти, садржи максимум могуће хуманости у једном декомпонованом друштву. Револуционарни процес је такав процес у којем је сваки тренутак подједнако неопходан и вредан колико и утопијски „финални“ тренутак. Дијалектички материјализам не одваја циљ од средстава. Циљ се потпуно природно изводи из историјског настајања. Средства су органски субординирана циљу. Марксизам не прихвата алтернативу макијавелизма и морализма, Комесара и Јогија. Битно у марксизму јесте идеја да историја има један смисао – другим речима да је интелигибилна и да је оријентисана да иде према власти пролетаријата, да као „универзална класа“ превлада друштвене антагонизме и сукоб човека са човеком. Бити марксиста, значи мислити да су економска и културна или људска питања само једно питање и да пролетаријат, такав каквим га је историја створила, држи решење тог јединственог проблема. „У једној марксистичкој политици историја је систем који, скоковима и кризама, иде према власти пролетаријата и расту светског пролетаријата, што представља норму историје, и у сваком домену захтева одређена решења, будући да се свака парцијална промена мора одразити на целину.“<sup>451</sup>

Три марксистичке теме: иницијатива маса, интернационализам и конструкција економских основа, каже Мерло-Понти, може, зависно од тренутка и према потребама тактике, бити наглашена на рачун осталих, а револуционарна акција се може усредсредити час на једну, час на другу. Марксистичка концепција историје значи да барем главне линије догађаја

<sup>450</sup> Исто (: 141 )

<sup>451</sup> Исто (: 144 )

конвергирају према развоју свести и моћи пролетаријата. Од тренутка када се жели конкретно мислити, то јест да се приликом доношења политичке одлуке води рачуна не само о свести пролетера већ и о војном и економском апарату, о објективним факторима који функционишу њима у прилог и представљају их у свакидашњој историји, непосредна пролетерска свест, наглашава Мерло-Понти, не може више бити мера онога што јесте и онога што није револуционарно. Од три теме, малопре споменуте, које је пролетерска филозофија историје стављала на дневни ред, у Русији за време Лењина, трећа тема избија у први план, а прве две бивају потиснуте. Иако је марксизам револуцију схватио као комбиновани резултат објективних и субјективних фактора у теорији, у револуционарној пракси дата фаза нарушава равнотежу двају фактора и прецењује објективни фактор економских основа, а потцењује субјективни фактор пролетерске свести. Једна чисто „објективистичка“ теорија дате фазе која би, за једно време, одстранила из историје субјективне факторе и пролетерску идеологију, каже Мерло-Понти, не би била марксистичка теорија: она би погодила централну марксистичку тезу, идентитет субјективног и објективног. У актуелној фази, однос садашњег према будућем, економског развоја према пролетерским перспективама, постао је одвише сложен и сувише индиректан да би се могао формулисати; он је, како каже Мерло-Понти, у поретку скривеног. Услед тога се ствара један стварни ревизионизам, иако се избегава његово изричито формулисање, јер би оно довело у питање сагласност пролетерске идеологије и економског развоја, то јест, људски значај и вредност комунизма. Комунисти с разлогом кажу да су у историји намере људи мало важне и да је једино важно оно што они чине, унутрашња логика њихове акције. Мерло-Понти наглашава да је изван сваке сумње да је у Румунуји или Југославији по први пут омогућено постављање и решавање проблема пред којима су претходни режими узмицали. Савремени комунизам је један мешовити реалитет, и како истиче Мерло-Понти, налазимо се пред једним новим феноменом, од сада је дијалектика нечитљива. Фундаментални закон и ваљани услов компромиса се померио од субјективног ка објективном, од свести пролетаријата ка његовим трајним интересима, то јест ка свести његових вођа. То је ревизија лењинизма. Марксов пролетер је истовремено досезао искуство индивидуалности и искуство универзалности. Данас му ваља изабрати једно од њих. Да би се следила једна сломњена дијалектика потребно је да сам индивидуум буде сломњен. Отуда, каже Мерло-

Понти, једна врста нео-комунизма доста блиска прагматизму. „У крајњој линији, у једној историји без структуре и без основних линија...нема ни периода, ни трајних констелација, пошто је једна теза важећа само тренутно. Ми више нисмо у Платоновом дијалектичком универзуму, него у Хераклитовом текућем свету.“<sup>452</sup> Постоји криза самог појма комунизма, његовог бића и суштине. Неопходно је, примећује Мерло-Понти, дефинисати појам комунизам, метод и стил акције комуниста, потребно је да се углавном зна камо се иде и зашто се, на пример, комунизам назива комунизам. Он заслужује своје име само ако иде према заједници и комуникацији, а не према хијерархији. Лењин је говорио да је једноставност једном дошла на власт, да је „другарство“ у најлепшем смислу, постало закон Државе. Маркс је поверовао да је решење људског проблема пронашао у пролетеру. Логика његове ситуације водила га је удруживању са другима, да реализује заједничку слободу. Ипак, наглашава Мерло-Понти, најмање што се може рећи, јесте да историја није узела тај смер. Ако је, каже он, суштина марксистичке критике дефинитивно тековина политичке свести и оповргавање „радничке“ идеологије Англосаксонаца, онда су тешкоће данашњег комунизма наше тешкоће. Остаје нам да према комунизму заузмемо један практичан став разумевања без пристајања, слободног испитивања без клеветања.

Јоги и пролетер Са сутоном пролетерске идеологије и праксе појављује се, каже Мерло-Понти, дакле, истински проблем, може ли револуција изаћи из Терора? Хегел је рекао да је Терор у праксу преведени Кант. Две солуције су, с једне стране, пустити да Револуција дозри, што је гледиште младог Хегела, или, с друге стране, смисао историје је у рукама чиновника ауторитарне државе, који стварају човечанство силом и ратом, што је гледиште старог Хегела, који преображава Терор у једну институцију. Млади Маркс, који је прихватао идеје младог Хегела, говорио је о Револуцији која треба да редукује на минимум Терор који је неизбежан у људским односима и коначно ће се превладати, јер је она догађај велике већине људи и једног пролетаријата који је по себи „универзална класа.“ Међутим свет у коме живимо је двосмислен. Ипак, каже Мерло-Понти,<sup>453</sup> „сутон пролетерског хуманизма није круцијално искуство које анулира марксизам у целини. Као критика постојећег света и других

---

<sup>452</sup> Исто (: 156 )

<sup>453</sup> Исто (: 163 )



хуманизама, он остаје важећи. Барем у том погледу, он не може бити превладан. Иако неспособан да пружи форму светској историји, он остаје довољно моћан да дискредитује друга решења. Посматран изблиза, марксизам није било каква хипотеза, која би се сутра могла надоместити неком другом, он је једноставно исказивање услова без којих нема човечанства у смислу узајамног односа између људи, нити рационалитета у историји. У том смислу он није нека филозофија историје, него филозофија историје, и одрећи се ње значи ставити крст на историјски Ум. Након тога остале би само сањарије и авантуре.“ Историја, како каже Мерло-Понти, има смисла само ако постоји нешто попут логике људске коегзистенције. Свака филозофија историје постулира нешто попут оног што се назива историјским материјализмом, наиме идеју да су морал, концепција права и света, начини производње и рада изнутра повезани и да се узајамно изражавају. „Марксизам можда нема снаге да нас убеди да ће једнога дана и путевима које он покаже човек за човека бити врховно биће, али задржава снагу да разумемо да је човечанство само по имену човечанство, док већина људи живе по налогу, док су једни господари, а други слуге.“<sup>454</sup> Изван марксизма постоји само моћ једних и резигнација других. Марксизам има приоритетно, сасвим субјективно право, да се користи одлагањем: он је, каже Мерло-Понти, једини хуманизам који се усуђује да развије своје консеквенце. Савременом историјом не управља светски пролетаријат, но, с времена на време, он запрети да поново узме реч. Државници га се прибојавају. Али, констатује Мерло-Понти, сваки пут када изнова усни, с њим тону у сан универзализам и нада у социјални преображај. То је довољно да марксистички став остаје могућ не само у смислу моралне критике, него чак као историјска хипотеза.

Посматра ли се савремена историја, не статистички и у њеним главним линијама, већ на нивоу индивидуума који живе, види се, каже Мерло-Понти, како се изнова појављују марксистичке теме које су сматране „превлданим“. Чак ни у физици не постоји круцијално искуство након којег би се о једној теорији могло рећи да је лажна или истинита, већ пре ишчезавају одвећ једноставне теорије које су из дана у дан све мање кадре да покривају целину

---

<sup>454</sup> Исто (: 165)

спонтаних чињеница. Утолико мање у историји, где се не ради о једној спољашњој природи, него о човеку самом.

Либерализам „филозофију комесара“, или искључиву афирмацију „спољашњег“, може, као што то ради Кестлер, заменити тако што открива слободу у картезијанском смислу, као несумњиво искуство властите егзистенције. Али, примећује Мерло-Понти, боље би Кестлеру пристајало да није једну наивност заменио другом, а сцијентизам океанским осећањем. Човек пожели, каже он, још једном, да га упутити на Хегела, који је тако добро објаснио Исток као сан једне природне Бесконачности без историјског посредовања и у доколици смрти. Човек у датостима свога живота чита оно што пристаје да прочита, - Кестлер дискредитује историју и психологију. Кестлер одбацује „дијалектику“ и рехабилитује тобоже јасно мишљење. У домену етичког суда креће у поход против формуле „све разумети, значи све опростити“ и уништава је. Кестлеров хуманизам показује своју лошу страну у домену политике. Овде, као и другде, он не напредује, он раскида са својом прошлошћу, то јест, он остаје исти. Одузети западној политици ону бестидну чисту савест, која је често нападана у многим англосаксонским списима, значи померити дискусију западних демократија са комунизмом на њен истински терен, која није дискусија Јогија са Комесаром, него дискусија једног Комесара са другим. Хуманизам капиталистичких друштава, каже Мерло-Понти, не силази од држављанина до човека, не укида ни незапосленост, ни рат, ни колонијалну експлоатацију, он је привилегија неколицине, а не добро свих. „Западни хуманизам је само по појму хуманизам...који...нема ничега заједничког са екстензивним хуманизмом, који допушта да сваки човек, не као организам опремљен овом или оном посебном карактеристиком, него као егзистенција која је кадра да саму себе детерминише и да се ситуира у свету, поседује моћ која је драгоценија од онога што производи. Западни хуманизам, у властитим очима, јесте љубав према човечанству, али за друге људе, он је само навика и институција једне групе људи, њихова парола и каткада њихов ратни поклич.“<sup>455</sup>

Мерло-Понтијеви закључци су следећи: Светски пролетаријат се, у мери у којој је обухваћен комунистичким партијама, оријентише према тактичкој

---

<sup>455</sup> Исто (: 182)

мудрости, а у мери у којој им измиче, превише је изморен или расцепкан светским ратовима, да би могао вршити своју функцију радикалне критике. Тако, главне улоге у историји носе личности у којима се тешко распознаје „капитализам“ и „пролетаријат“ према класичном опису и чија историјска акција остаје двосмислена.

Средње силе, каже Мерло-Понти, не могу много учинити, а њихови интелектуалци још мање. „Наша улога можда није веома значајна. Но ми не треба да је напустимо. Била она ефикасна или не, она се састоји у томе да се учини јасном идеолошка ситуација, да се, надлазећи парадокси и контингенције савремене историје, истакну истински појмови људског проблема, да се марксисте подсети на њихову хуманистичку инспирацију, да се демократије опомену на њихову фундаменталну хипокризију, и да се интактне шансе историје, које још може имати да постане јасна, одбране од сваке пропаганде.“<sup>456</sup> Стратешки, комунисти су у дефанзиви.

Ако је историја ирационална, она садржи фазе у којима се интелектуалци не толеришу и у којима је луцидност забрањена. Док они имају реч, каже Мерло-Понти, од њих се не може захтевати да кажу друго од онога што виде. Њихово златно правило јесте да је људски живот, а нарочито историја, компатибилан са истином само ако се осветљавају све његове стране. Можда је то смело мишљење, каже Мерло-Понти, но њега се треба придржавати. То је, тако рећи, професионални ризик људи. Свако друго понашање антиципира рат, улази, како каже Мерло-Понти, у америчку пропаганду да би се избегло комунистичкој пропаганди и одмах се баца у мотиве страха да не би у њих касније запало.

Питање нашег времена, изричит је Мерло-Понти, састоји се у захтеву за признавањем човека од стране човека. У односу на историјску ситуацију Маркса, данас је реално да се рачуна само на коегзистенцију комунистичке партије и осталих партија. Датости људског проблема образују систем, али један систем супротстављености. Ради се о томе да ли оне могу бити превладане. Хегел је одбацио реализам као и морализам. Он је веровао у један Ум с оне стране алтернатива унутрашњег и спољашњег, који допушта човеку да истовремено егзистира у свести и у стварности, да буде исти за себе и за

---

<sup>456</sup> Исто (: 186)

другога. Маркс је био мање афирмативан, јер је ову синтезу везивао за људску иницијативу и ускраћивао јој још одлучније сваку метафизичку гаранцију. Данашње филозофије се не одричу рационалитета, склада ја са собом самим и са другим, него једино лажи једног ума који се задовољава да за себе има право и да избегне суд другога. „Тражити склад са нама самима и са другима, једном речју истину, не само у рефлексiji а priori и у осамљеном мишљењу, него још у искуству конкретних ситуација и у дијалогу са живим другима без којег унутрашња евиденција не може доказати своје унутрашње право, та метода је у целини супротност ирационализму, пошто он сматра нашу инкохерентност и наш несклад са другима дефинитивним, док она претпоставља да смо кадри да их редуцирамо. Она искључује истим гестом фаталитет ума и фаталитет нереда.“<sup>457</sup>

Хегел често говори о рђавом идентитету. Могло би се, каже Мерло-Понти, на аналоган начин, говорити о једном рђавом егзистенцијализму који се исцрпљује у описивању сукоба ума са противуречностима искуства и који се завршава у свести о неуспеху. Али то је само обнављање класичног скептицизма – и једна непотпуна дескрипција. Сумња и несклад су чињенице, али такође, примећује Мерло-Понти, и она чудесна претензија коју сви поседујемо да истинито мислимо, наша моћ да пређемо у другога да би смо себе просудили, наша потреба да његовим посредством оправдамо наша мишљења и да пред њим оправдамо наш избор, једном речи искуство другог као alter ega усред саме дискусије.

Коначна порука Мерло-Понтија из његовог дела *Хуманизам и терор* је следећа: „Људска свест је отворен или недовршен систем и иста фундаментална контингенција која му прети нередом спасава га такође од фаталитета нереда, и не допушта да због њега очајавамо...Ова филозофија...нас чини будним за важност догађаја и акције, она нас учи да волимо наше време, које...као најнезнатнија перципирана ствар...или као најједноставнији дијалог, неподељено обухвата сав неред и сав ред света.“<sup>458</sup>

У делу *Авантуре дијалектике* Мерло-Понти прати основне линије развоја дијалектике које доминирају на политичкој сцени од прве деценије 20-ог

---

<sup>457</sup> Исто (: 192 )

<sup>458</sup> Исто (: 193 )

века. Пре свега важно је одредити биће политике. За њега, политика није никада сусрет између свести и индивидуалних догађања, нити је чак једноставна примена филозофије историје. Политика никада није у могућности, она није способна, да види целину директно. Она увек има за циљ, сврху, некомплетне синтезе, дати период времена или групу проблема. Она није чиста моралност, нити је поглавље у универзалној историји која је већ написана. Пре, она је акција у процесу само-инвенције. Све варијанте дијалектичких авантура Мерло-Понти критички процењује критеријумима изворне Марксове мисли о дијалектици, револуцији историји, политици, човековој друштвеној бивствености. Марксистичка политика је, као и све остале недоказива – невидљива-недемонстрабилна-непокажљива. Разлика је у томе што марксистичка политика то разуме и што је она, више од осталих политика, истражила тај лавиринт.

Криза разумевања Прву значајну дијалектичку авантуру Мерло-Понти види код Макса Вебера у његовој херменеутици. Умна-разумска политика осцилује између вредности и чињеница. Политика, било разумевајућа или умна, осцилује између света релности и света вредности, између индивидуалног суђења и заједничке акције, између садашњости и будућности. Онај који прихвати политику разумевања, према Мерло-Понтију, није способан-није у могућности да суди о самим чињеницама. Криза разумевања се показује и у тематизовању проблема краја дијалектике, или краја историје. Мерло-Понти, насупрот томе наглашава да Маркс није никада говорио о крају историје већ о крају пре-историје. Сваки политички акт захвата целокупну историју.

Веберова наука је методолошка екстензија његовог искуства садашњости. Он није револуционар. Насупрот Веберовој херменеутици, Мерло-Понти каже да је као историјски материјализам, Марксизам узрочно објашњење кроз економију; а у својој револуционарној пракси Вебер никада није видео да фундаментални избор пролетаријата долази. Он је против револуције будући да он није разматрао биће револуције – што ће рећи, креацију историјске целине. Он ју је описао као суштински милитантну диктатуру, а Мерло-Понтијев коментар на то је да је то, уосталом, као и у карневалу интелектуалаца који су дотерани као да су политичари.

Вебер је либерал. Веберов либерализам је допуштао да су све политке насилне – чак, на свој начин, и демократска политика. Његов либерализам, како

каже Мерло-Понти је милитантан, чак патнички, херојски. Он се супротстављао пацифистима левице, он није веровао у револуцију. За Вебера „губитак дистанце“ од себе, од ствари, и од других, је професионална болест академског круга и интелектуалаца.

За Мерло-Понтија, курс-смер ствари је смисаон само за оне који знају како да читају, и принцип филозофије историје је мртво слово на папиру ако се она не створи поново у додиру-контакту са садашњошћу. Да би се успело у томе човек мора поседовати капацитет да живи историју. У политици, истина је вероватно само та уметност-вештина инвенције која ће се касније појавити да је била захтевана од свога времена.

Веберова теоријска позиција је само почетак авантура дијалектике у 20-ом веку.

Најновија, и за савремено доба најзначајнија авантура дијалектике, за Мерло-Понтија, је свакако она Сартрова.

Расплет авантура дијалектике Питање данас је, за Мерло-Понтија, мање у револуционисању колико у установљавању револуционарне владе. Дијалектика омогућава глобалну и примордијарну кохезију поља искуства, где је сваки елемент отворен према другима. Природни и људски свет су јединствени и о томе свака реална дијалектика мора да води рачуна. Авантуре дијалектике су грешке кроз које је она морала да прође, сматра Мерло-Понти. За Сартра однос између дијалектичке филозофије и интуитивне филозофије је проблематичан. Не постоји никакав уређени прелаз са једне перспективе на другу. Код Сартра постоји плуралитет субјеката али нема интересубјективитета. За њега свет и историја су неспојиве перспективе које никада не коегзистирају.

Да ли је закључак ове авантуре да је дијалектика била мит? О томе Мерло-Понти каже да је требало веровати да је пролетаријат по себи дијалектика. Данас оно што је застарело није дијалектика већ претензија о њеном завршетку у крају историје, у перманентној револуцији, или у режиму који, бивајући контроверзан-несагласан у себи, нема више потребу да буде оспораван споља и, у ствари, не треба ништа више изван себе. Друга концепција краја историје, не толико Марксистичка колико Хегелијанистичка, има у виду крај хуманитета и повратак у циклични начин живота у природи – што је идеализација смрти човека као егзистенције. Коначно, нема дефинитивног режима, револуција је режим креативне неравнотеже, а службени критицизам је

карикатура перманентне револуције. Врхунац тираније је завођење било са стране апсолутног субјективизма, било са стране апсолутног објективизма. Оба поништавају свет као миље за истинску коегзистенцију. Истина и акција, сагледане једнострано, уништавају једно друго, док дијалектика каже да оне подупиру-одржавају-хране једна друго. Мерло-Понти каже<sup>459</sup>: „Нема дијалектике без опозиције или слободе...Није случајно што су све познате револуције дегенерисале: то је зато што као установљени режими оне никада нису могле бити оно што су биле као покрети...Револуције су истините као покрети а погрешне као режими.“ Револуција је прогрес када је неко пореди са прошлошћу, али је превара-варка и побачај када је неко пореди са будућношћу. Марксизам верује да је нашао синтезу оптимизма и песимизма. Историја као сазревање и историја као континуитет прекида ће коинцидирати-поистоветити се. Међутим, једном „натурализован“, револуционарни процес је тешко могуће препознати. Он постаје екстремни субјективизам или екстремни објективизам. Исто тако, једна ингениозна мета-историја је нова победа мистификације историје. Опасност присутна у савременој марксистичкој сцени је у двострукој игри револуционарне симпатије и часности, односно обавезности. Није спор о чињеницама, већ постоји разлог да се дискутује-расправи њихов смисао. Питање данас није толико много револуционисати, колико организовати револуционарну владу. „За свако умно биће, влада и револуција су инкопатибилни,“ каже Гуерин (Guerin), кога наводи Мерло-Понти. Заједно са буржоазијом, револуционарна влада је техника. Конфронтирање једнога другог овде кроз постојеће класе била је револуција као непосредна воља и институционализована револуција, револуција као чињеница интерсубјективности и револуција као историјска чињеница.

У вези са питањем да ли је револуција екстремни случај владе или крај владе, Мерло –Понтијев став је следећи: „Директна демократија,“ „диктатура гоњена-терана-гурана напред од дна на више,“ као другачија од терора владе као и од буржоаске демократије то је сан о „крају политике“. Идеја диктатуре пролетаријата, се реализује у револуционарном кретању које заиста избегава алтернативе. Неуспех револуције је сама револуција. Револуција и њен неуспех су једна те иста ствар. Кроз историју, револуције сусрећу једна другу и

---

<sup>459</sup> Merleau-Ponty, M. (1955: 278-279 ): *Les aventures de la dialectique*; Gallimard, France

институције налице једна другој; свака револуција је прва револуција, и свака институција, чак и револуционарна институција, је укалупљена-образована са историјским претходницима. Класа може управљати без тога да постане декадентна када у виду чињеница може да докаже да су за сваку класу правила целине партикуларна са становишта њене акције. Таква класа је пролетаријат. Али ако је друштво у перманентној кризи, то је зато што се човек одриче револуције. Човек не мора да убија за релативни прогрес, у свету који није расцепљен на несводиве метафизичке ентитете. „Права природа револуције,“ каже Мерло-Понти<sup>460</sup>, „је да себи апсолутно верује и да не буде апсолутна.“ Особа може имати симпатију за револуцију, али да при томе, још не верује у њу, као што она верује у себе, а док не верује она неће ни чинити револуционарну акцију, она није револуционар. Поједини изузетни људи пружају илузију да су постигли синтезу, али антиномије настављају да постоје у њима. Релативно оправдање комунизма је у ономе што он чини: он се одриче да буде друштво у перманентној кризи и непрестаној неравнотежи, мењајући владу револуцијом и изграђујући се, уместо на бази објективних услова, својим „унутрашњим механизмима.“ Према Мерло-Понтију, идеја пролетерске снаге-моћи, или директне демократије, и слабљења-нестајања Државе мора се све енергичније бранити-подржавати, како реалност постаје све више и више удаљена-далека-хладна-повучена-неважна. Данашњи комунизам нагиње-приближава се-примиче се прогресизму. Ипак, прогресист никада није сам, он живи само у симбиози: иза њега он мора имати солидне-чврсте-поуздане комунисте који раде, који верују, или чине да други верују, да су пролетери у снази-моћи. Марксистичка синтеза субјективног и објективног појављује се, остављајући две крајње формације: са једне стране, екстремни објективизам који нам више не допушта да разазнамо системски смисао-смисао система; са друге стране, теорија перманентне револуције која, супротно томе, прецењује интересубјективне факторе, али која коначно изазива све установљене револуције и отуда праву-истинску идеју револуције.

Треба избећи носталгију за комунизмом историјски протумаченим у 19-ом веку, али треба избећи и неуроузу антикомунизма. Нови-либерализам је позиција са којом марксизам и комунизам морају у будуће увек рачунати као

---

<sup>460</sup> Исто ( : 298 )



присутним у јавности. Комунистичка Партија јесте и мора бити легална. Такође: постојали су и даље постоје и постојаће и револуционарни покрети. За Мерло-Понтија, некомунистичка левица је двострука позиција, она поставља социјалне проблеме у терминима борбе и одбија-одбацује диктатуру пролетаријата. Оно што он каже је то да је социјална реалност тек на почетку да буде спозната. Мерло-Понти каже: „Наш приступ укључује решење које ће у исто време водити рачуна о социјалном проблему и слободи. Једини постулат тог става је да политичка слобода није једино, и не нужно, одбрана капитализма. Ми кажемо да нема дијалектике без слободе.“<sup>461</sup> Некомунистичка левица није више повезана са слободним предузетништвом него са диктатуром пролетаријата. Она не верује да су капиталистичке институције само механизми експлоатације, али такође не суди о њима као да су имало природније или свете од, како каже Мерло-Понти, полиране камене секире или бицикла.

У *Хуманизму и терору* Мерло-Понти је покушао да формулише Марксистички: сачекај-и-види став. Сада он каже<sup>462</sup>: „Иако Марксистичка дијалектика није овладава нашој историјом, иако ми нигде не видимо надолазак пролетаријата као водеће класе, дијалектика наставља да мучи-изједа капиталистичко друштво, она задржава своју пуну вредност као негација; она остаје истина, она ће увек бити истина, да историја у којој је пролетаријат ништа није хумана историја...Речено је да је комунизам стратешки у дефанзиви...Треба уочити знаке обнављања пролетерске политике, и учинити што год можемо да помогнемо у томе.“ Услови истинске-праве коегзистенције надмашују позицију која се обелодањује формулом: „Симпатија без приањања.“ Мерло-Понти такође каже<sup>463</sup>: „Ми смо мислили и још увек мислимо да политика која се темељи на антикомунизму је на дуге стазе политика рата и на кратке стазе политика регресије, да има много начина не бити комуниста...Избор није никада био између „бити комуниста“ и „бити антикомуниста,“ већ, са друге стране, неопходно-нужно је да се зна да ли је неко комуниста или није.“ Марксистички сачекај-и-види став био је позиција одмах после другог светског рата услед постојања објективних услова. „Сада, човек не може бити задовољан

---

<sup>461</sup> Исто ( : 305 )

<sup>462</sup> Исто ( : 307 )

<sup>463</sup> Исто ( : 309 )

а да не бира: у перспективи рата,...одбијање избора постаје избор двоструког одбијања. То су, тако нам изгледа, дужности-тешки задаци обавезе.<sup>464</sup> Марксизам остаје истинит као критика или негација без тога да је истинит као акција. У историји Марксистичка критика и Марксистичка акција су једно исто кретање. Међутим, Марксизам није утопија зато што је комунистичка акција у принципу само непрестана критика, проведена до својих крајњих консеквенци, и зато, коначно, револуција је критика у снази-критичка снага-снага критике. Ипак, рећи да Марксизам, „остаје истина као негација“ је једнострано, и апстрактно, јер ми ту нисмо на терену историје и Марксизма, већ смо на терену морала. Ми можемо рећи да се сва друштва која толеришу егзистенцију пролетаријата као посебне класе не могу оправдати. Догађаји који нас принуђују- приморавају да их схватамо споља, „објективно,“ наш чекај-и-види Марксизам отуђује-одбија-одвраћа нас на крају само од Марксизма унутрашњег живота.

На крају, Мерло-Понти каже<sup>465</sup>: „Бити револуционаран данас је прихватити Државу о којој човек зна веома мало или се ослонити-поуздати на историјску милост о којој човек зна још мање, па чак да то неће бити без беденевоље-бола и суза...Ми би били сретни ако можемо инспирисати-надахнути неколицину – или многе – да се држе своје слободе не да је размене у губитку-штети; будући да то није само њихова лична ствар, њихова тајна, њихово задовољство, њихов спас - она укључује све остале.“

#### 6.6. Разумевање односа емоционалности и социјалног бића човека у контексту питања њихове везе са психологијом и педагогијом

После три концентрична круга екстензије питања егзистенције и суприпадајућих тема друштвености и емоционалности, и то захватајући прво питања из области понашања, претежно као биолошки феномен у *Структури понашања* (1943.год.), затим, захватајући психолошку тематику егзистенције у *Феноменологији перцепције* (1945.год.), и након тога стављајући у фокус разматрања социолошко-историјско-политичку тематику егзистенције у *Хуманизму и терору* ( 1947.год.), Мерло-Понти се враћа да истражи поље

<sup>464</sup> Исто ( : 309-310 )

<sup>465</sup> Исто ( : 313 )

између психологије и социологије, а које дијалектички укључује оба ова приступа људском бићу, а то је поље настајања субјективности и друштвености у детињству и адолесценцији, пре свега у породици, али и у другим, ширим друштвеним структурама. То време је круцијално за разумевање успостављања интерперсоналних релација између детета и одраслих. Те теме Мерло-Понти обрађује у својим предавањима о *Дечијој психологији и педагогији*, која је држао на Сорбони. (од 1949-1952.год.)

Поглед одраслог на дете није исти као што дете себе види у свету. Прво је позиција педагогије, а други развојне психологије. Разматрајући однос детета и одраслог са становишта педагогије Мерло-Понти педагогију позиционира у односу на друге науке која се баве дететом. Позиција педагогије у вези са другим дисциплинама пре свега треба да се одреди у односу на психологију. На први поглед, веза између психологије и педагогије изгледа јасна: то је однос као онај између науке и технике. Али у тој вези педагогија је у двоструком смислу подређена: прво у односу на психологију и затим у односу на моралност. Веза између педагогије и морала је таква да ми не можемо прихватити никакве престабилиране вредности без знања дечије ситуације. Прво и пре свега, нужно је-неопходно је установити вредности саме ситуације, с једне стране за дете, и са друге стране, за одраслог. Морални императив израћа у контакту са ситуацијом. Отуда, то прво раздвајање између педагогије и морала је понешто вештачко. Такође треба одредити везу између педагогије и дечије психологије. Зависност педагогије од дечије психологије је такође вештачка. Педагогија није примена психологије: педагогија је у целости дечија психологија. За учитеља је, каже Мерло-Понти, немогуће да дели посматрање од акције. Будући да је реч о живим бићима, шта више о људским бићима, не постоји таква ствар као што је чисто посматрање. Свако посматрање је већ интервенција. Човек не може експериментисати или посматрати без мењања нечега у субјекту истраживања. Све теорије су у исто време праксе. „Веза између едукатора и детета није нешто узгредно-споредно, она је суштинска у ситуацији.“<sup>466</sup> Може се рећи да веза између теорије и праксе није она линеарне зависности. То је кружна веза у којој је обухватање узајамно. Целокупна педагогија је мање или више психологија. Мерло-Понти каже да је проблем учитеља исти као онај који има

---

<sup>466</sup> Merleau-Ponty, M. ( 2001: 90 ): *Psychologie et pedagogie de l'enfant*; Verdier, France

психоаналитичар, и много општије, исти као што га има сваки експериментатор: учитељ модификује субект. Интервенција може бити разумљена једино кроз дечију реакцију. Отуда, одрасли, симултано-истовремено учи да разуме себе и учи о детету. „У нашим релацијама са децом, деца постају оно што ми од њих учинимо.“<sup>467</sup> Сви одговори које дете учини на питања одраслих су релативна. Та кружна веза, иако она укључује у себи опасност од илузије, не може се избећи-заобићи. Не постоји други начин да се приступи-приђе дечијем свету. У целини веза између посматрања и акције, измађу теорије и праксе, није никада питање чистог знања, већ оног егзистенције. Ми тако, каже Мерло-Понти, нећемо наћи три природно различите дисциплине, већ уместо тога јединствено дело чији стил зависи од тога ка чему је дело усмерено, према правилима понашања (моралност), према објективном знању (дечија психологија), или према реакцијама одраслог на дете (педагогија).

Дечија психологија види ствари више са позиције детета, а педагогија више са позиције одраслог. Отуда, педагогија ће бити опис слике детета начињеног од стране одраслог. Мерло-Понти показује и велику важност разумевања везе између педагогије и историје. Историја нам помаже да разумемо феномен огледања који искрсава између одраслог и детета: дете и одрасли бесконачно рефлектују један другог као два огледала постављена лицем у лице. Дете за које верујемо да постоји је рефлексивна наше жеље. Ми смо нераздвајно повезани са чињеницом да други сагледава нас на начин на који ми сагледавамо њега. Сама историја може дати свест о томе на којој тачки смо ми ствараоци „дечијег менталитета“. Из историје етнографије, ми разумемо притиске које ми чинимо над дететом. Разлика између „слободе“ и „моћи“ коју чини Декарт води ка последици да је слобода једнака за све, али моћ, способност да се слобода реализује, није. То је истина за дете. Историја нам открива-показује дубоко јединство различитих ставова: религиозног, економског и политичког и дозвољава нам да се упоређујемо са различитим културама-цивилизацијама, на пример, у начину васпитавања деце. Изузетну пажњу Мерло-Понти посвећује вези између педагогије и психоанализе. Колико далеко се може применити психоанализа у истраживању социјалних релација? Психоанализа изучава интер-индивидуалне релације како су оне установљене

---

<sup>467</sup> Исто

током целог животног тока. Да ли је тако могуће разумети психоанализу као изучавање целокупног друштвеног живота? Фројд је имао тенденцију да види целокупни историјску или социјалну драму као манифестацију породичне драме. Он повезује дечији став према друштву са оним према родитељима (родитељи дају прву слику друштва коју има дете). Међутим, постоје и други фактори који одређују друштвени став, будући да све интеграције у друштво укључују у себи екстензију-проширење, модификацију индивидуалног живота. Колективна историја, каже Мерло-Понти, надређује свој ритам над индивидуалне историје. Он зато каже да: 1. Индивидуални живот није једини одређујући фактор у социјалном ставу (колективно несвесно – Јунг (Jung)). Интра-индивидуална историја и историјско-друштвена драма играју велику улогу у формирању индивидуе. Такође. 2. Фројдова индивидуална психоанализа није довољна.

Постоји, при том, једна двосмисленост у психоаналитичком концепту. Може се говорити о психоанализи у ужем и у ширем смислу. Психоанализа у ужем смислу – је везана стриктно за теорију сексуалности. Фројд је редуковао понашање према његовим сексуалним компонентама на три начина: Прво, понашање одраслог је засновано на инфантилној преисторији. Друго, та инфантилна преисторија остаје несвесна. Треће, инфантилно несвесно је сексуалне природе. Психоанализа у ширем смислу - Шири концепција психоанализе, према Мерло-Понтију, разликује се од прве на сваки од следећих начина. Први начин: Инфантилна преисторија не остаје инертна код одраслог. Други начин: Појам несвесног замењен је појмом двосмислености. Трећи начин: Сексуалност је схваћена у ширем смислу; сексуалност су сва афективна улагања. За Мерло-Понтија веома је значајан развој појмова као што су пројекција, идентификација, и фиксација. Суштински, они су сви феномени алијенације-отуђења од других, и имају мета-генитални смисао. Релацију са другим одређује извесна идентификација са другим, што је једна морфолошка, бивствена трансформација. Везивање за вољеног увек означава много више него једноставно везивање за особу; оно обухвата све сфере од интереса за вољеног; његову породицу, његове пријатеље, све оно у што је он „уложио себе.“ Ова интерпретација веома надмашује „сексуалну“ сферу и скреће пажњу на општи проблем: све људске релације зраче; оне „преплављују“ у њену околину. Не постоји веза од само две особе; чак и веза мужа и супруге обухвата

збирку датости које утичу на њихове узајамне сентименте. У тој перспективи, Фројдова идеја изгледа да се не доводи у питање. За Мерло-Понтија нужност је да ми разматрамо у социјалној психологији дубоко јединство свеколиког понашања. Поред везе педагогије са психоанализом, Мерло-Понти разматра и важну везу између педагогије и историјског материјализма. Трансформација природе помоћу људског рада има дубоки итицај на људске односе. Кроз ту трансформацију ми можемо такође разумети релацију одрасли-дете. Начин на који ми „радимо“ у спољашњем свету одређује наше начине мишљења, и понашања, па и оне на релацији одрасли-дете. За Мерло-Понтија Енгелсова теорија о пореклу породице и односима између полова из каменог доба није довољно дубока. Истина је да технологија постаје темељ за изванредан начин мишљења, али је структура породице ипак несводљива на економску структуру. Породица није само економски продукт друштва.; она такође изражава људске односе. Историјски материјализам, каже Мерло-Понти, има унутар ње, отуда, психоанализу. У сваком људском феномену немогуће је апстраховати од економског значења, али је исто тако немогуће подредити му сва остала значења. Веза је узајамно одређење које историјски материјализам у „широком“ смислу (као у психоанализи у „широком“ смислу) савршено узима у обзир.

Мерло-Понти подробно изучава односе у породици. Односи у породици, у ствари, почињу још пре рођења детета. И за Хусерла рођење човека конституише проблем о којем је „тешко мислити,“ јер то је почетак свесности, прелаз од живог бића од стања организма у оно субјекта, прелаз од „по-себи“ у „за-себе.“ За Мерло-Понтија, бременита-трудна жена је стварно у једном изванредном стању. Њена трудноћа није акт као сваки други које она обавља са својим телом. За време трајања трудноће, она живи велику мистерију која није из поретка материје, нити је из поретка духа, већ пре из поретка живота. Трудноћа је испуњена свим врстама стрепњи, брига и амбивалентних осећања. Женски сентименти у погледу њене трудноће су увек мешовити сентименти, будући да „увек постоји латентни конфликт измеђи индивидуалног живота и упада-почетка, онога што се добро може изрећи као живот-врсте.“<sup>468</sup> Мерло-

---

<sup>468</sup> Исто (: 101 )

Понти се у овој области највише ослања на чињенице које износи Хелена Дојч (Deutsch) у својој књизи *Психологија жене*.<sup>469</sup>

Везе трудне жене са њеним окружењем су разноврсне и веома значајне. То су везе 1. Са мајком, 2. Са супругом и 3. Са дететом. Став који ће жена имати према својој трудноћи у великој мери зависи од њених осећања према свом супругу. Ако га воли, она ће моделовати своја осећања према свом детету према оним која гаји према свом супругу. Веза са дететом је посебно амбивалентна. Разна позитивна и негативна осећања се активирају у тој вези. Позитивно, каже Мерло-Понти, на извештан начин, дете је сврха њеног живота, њено оправдање. Дете чини да она осећа да је она неопходна. Штавише, трудноћа трансформише женску „вредност“ у неопходност, независно од њених личних заслуга. Психоанализа разуме то као за трудну жену конститутивну компензацију за комплекс одбијања од прсију-дојке. Тај комплекс треба схватити као стрепњу која настаје услед трајне сепарације од мајке. То је почетак науковања о самотном-појединачном људском животу. У том смислу, трудноћа враћа мајку са другим бићима у струју живота у заједници. У исто време, у негативном смислу, нужно се поричу многе персоналне пројекције, трајање испражњености и страх од деформација. Трудница осећа да та мистериозна операција која се појављује у њој ставља је у опасности (то јест јавља се симетрија између живота и смрти). Шта више, у тој тешкој ситуацији, у ситуацији над којом нема контролу, она мора пасивно ишчекивати њен развитак. Он је удружен са свим врстама фантазија. Дете је понекада замишљено као да ће бити херој-јунак, понекада монструм-чудовиште, оно се замишља да ће имати судбину најсрећнијег или најмизернијег-најбеднијег бића. Само рођење детета стварна је и егзистенцијална модификација њеног живота. Говорећи о доласку детета за брачни пар Хегел је казао<sup>470</sup>: „Дете је у исто време израз дуалног бића родитеља као и њихова негација. Дете је трећа особа која може само трансформисати везу. Отуда...рођење детета је смрт родитеља.“ Рођење детета је у исто време испуњење њиховог брака, исто као и његова трансформација.

---

<sup>469</sup> Вид.: Deutsch, H. (1944): *The psychology of Woman: a psychoanalytic interpretation*; Grune and Straton, New York

<sup>470</sup>Merleau-Ponty, M. ( 2001: 103 ): *Psychologie et pedagogie de l'enfant*; Verdier, France

После рођења детета развијају се следеће бивствене везе: 1. Веза мајка-дете Мајка схвата дете као делимичну екстензију, као свог двојника, а делимично као независно биће. Њено понашање израз је њених често амбивалентних осећања. Бројни конфликти-сукоби могу се родити из те амбивалентности. У ствари, каже Мерло-Понти, код људи, веза одрасли-дете је увек тешка, будући да све околности узимају учешћа када је у питању тоталитет те везе. Веза између мајке и сина је посебно осетљива, будући да евентуални губитак свог детета може означавати неуспех-промашај њеног живота. Веза мајке и њене кћери може бити праћена парадоксалном љутњом. Мајка доживљава симултано емоције задовољства и иритацију видећи своју кћер како постаје жена. Када се сумира, сви мајчини проблеми се рефлектују на њен став према свом супругу и детету и садрже ризик за компромисну равнотежу породице. Важна је Мерло-Понтијева констатација да „материнство не решава персоналне проблеме, оно их често погоршава. Уравнотежена мајка била је уравнотежена пре него што је постала мајком.“<sup>471</sup> Веза између мајке и њеног одраслог сина У извесном смислу, за време док траје њено опадање као корисне особе, жена осећа највећу страст за свог сина.

Улога оца очев став према деци је исто толико амбивалентан као мајчин. Ипак, очев проблем са дететом је мање акутан од оног мајчиног из више разлога. Очева идентификација је са дететом мање јака и има другачију природу. Мајчинска идентификација се базира на раздобљу трудноће, на физиолошком заједништву. Очева идентификација је много каснија и сачињена од више нивоа. У сваком случају улога оца није безначајна. Његова слика је једна од најстабилнијих и најснажнијих у животу детета. Његова моћ је у самој присутности која чини његову важност. Социолошка тачка гледишта о очинству У много погледа, очинство је институционална веза. Сам Едипов комплекс није питање индивидуе, ни само породичне драме. „Можемо рећи,“ каже Мерло-Понти,<sup>472</sup> „да је очева идентификација са својим сином конструкција у смислу да она није уписана у судбину него је конституисана слободном одлуком. То не значи да је идентификација арбитарна-самовољна; то је људска реализација створена заједничким животом.“

---

<sup>471</sup> Исто ( : 105 )

<sup>472</sup> Исто ( : 107 )



Све у свему, за Мерло-Понтија, релације са другима су увек компликоване-сложене. По дефиницији, једнакост не може постојати и не може се створити између одраслог и детета. Многи конфликти се рађају из родитељског сагледавања будућности. Деца и адолесценти мисле само о садашњости. Они се не могу ни понашати другачије. Отуда, није могућа никаква једнакост између родитеља и детета. Такође, чак и без жеље тога, ми не можемо избегавати да дирамо у дечију слободу. Дужност одраслог је, каже Мерло-Понти, да ипак редукује задирање на онолико колико је то стриктно неопходно; не респектовати-поштовати све дечије фантазије, али такође не разумети све као фантазију. „Ми морамо пажљиво испитати своје сопствене ставове и избегавати, у свом понашању, деловање под дејством траума из прошлости, уместо онога што је диктирано садашњом ситуацијом. Неопходно је ићи чак и даље и прихватити ризик за дете који смо прихватили за себе...Избегавање сваког ризика за дете ће само створити друге. Релације са дететом немају никада апсолутну објективност, али морамо учинити врсту неравнотеже која неће бити на уштрб детету-која ће бити без штете за дете.“<sup>473</sup> Сећање на своје сопствено детињство контролише и понашање родитеља према њиховој деци.

Односи између деце и одраслих зависе и од одговарајућих стадијума у дечијем развоју. Мерло-Понти усваја Лаканову (Lacan) нову концепцију комплекса у ширем смислу, према којој не постоји „човек без комплекса“. У том смислу, он може рећи да основа породице није инстинкт већ комплекс. Породични комплекс је колекција типичних ставова у људској породици. Они се понекада генеришу кроз прогрес, понекада неурозама, и следствено томе они или отварају или не отварају дечије искуство. Комплекси се показују као присутност „имага.“ Имаго у Фројдовом смислу није ни актуална ни чулна репрезентација, већ имплицитна основа понашања. Најстарији сексуални комплекс је онај одбијања од дојке. Мајчина дојка има симболички карактер који не долази у питање. Веза детета за мајчину дојку основа је „оралног еротизма.“. За време првих недеља живота детета кључна је сензибилност мајчинског присуства, конфузна-збркана перцепција мајчинског бића, фузија између мајке и детета на њеној дојци. Ми можемо претпоставити, каже Мерло-Понти, слично као и Ото Ранк (Rank), да сепарација-одбијање од дојке

---

<sup>473</sup> Исто (: 108 )

репродукује и истиче прву сепарацију: рођење (траума рођења). Искуство рођења и одбијање од дојке, то двоје је уједињено у свести-духу, формирајући контраст са „изгубљеним рајем.“ Комплекс одбијања од дојке има важне последице за понашање мајке. У повољним околностима она ће изградити став који ће изражавати постојаност бриге за дете и истрајност да ће заштити дете од целокупне „несреће живота.“ Трајни проблеми израстају после овог комплекса; он може зауставити индивидуални развој уместо да га потпомаже. После одбијања од дојке, Фројдов „инстинкт смрти“ се често манифестује. Шта више, човек може разумети и недостатак инстинката и инсуфицијенцију-недостатак виталности. Тако се може схватити и анорексија, као жеља да се врати у мајчину дојку, у сигурност, као повратак у тоталитет, у дом. Комплекс наметања Овај комплекс је колекција стеротипних ставова који се испољавају према браћи и сестрама. Људска љубомора, показује се као борба за љубав родитеља.

У развоју детета Мерло-Понти је истакао важност стадијума огледала. Слика у огледалу допушта детету да учврсти-потврди свој положај у свету, „његову страст да буде човек“. Слика у огледалу ограничава и пригушује превазилажење људског стања-људске ситуације.

Једна од највећих контроверзи дечијег развоја је Едипов комплекс којем Мерло-Понти посвећује оправдано велику пажњу. Према Фројду, Едипов комплекс је ситуација креирана инцестуозним везивањем за родитеља супротног пола. За Лакана не постоји осећање које егзактно одговара осећању одраслог. Пре, врста антиципације постоји. То је врста психолошког пубертета пре реалног-стварног пубертета; то је нетематизовани сентимент и није инцестуозни у смислу одраслих. Важност Едиповог комплекса и Електриног комплекса је, за Мерло-Понтија непорецива чињеница. Едипов комплекс има две функције: једну, негативну, потискивање, и другу, позитивну, сублимацију и образовање-вежбање. Функција потискивања Едипов комплекс игра значајну улогу у формирању супер-ега који је кроз колекцију забрана и казни ( које су или реалне или имагинарне) репрезентован зрелији изданак архаичног супер-ега, који прибавља рудименте осећања цепања и кастрације. Функција сублимације Са идентификацијом, Едипов комплекс доприноси формирању идеалног селфа, „савести.“

Питање универзалности Едиповог комплекса Фројд је, у *Тотему и табу-* у изнео хипотезу о универзалности Едиповог комплекса. Међутим, за

Малиновског, Едипов комплекс би могао бити „институција“ повезана са структуром нашег друштва. За Мерло-Понтија, немогуће је редуковати понашање било на сексуалну било на социјалну узрочност. Увек постоји интеракција овог двога са индивидуалном позицијом узетом у одговору на сваки проблем. Тако, можемо разумети укрштање услова и њихове последице. Поређење између Тробријандске деце и цивилизоване деце у истраживањима Малиновског показују да код Тробријандске деце не постоји криза пубертета, а такође не постоји ни латентни период у развоју. Као узорну у овој области, Мерло-Понти разматра контроверзу између Бронислава Малиновског (Malinowski) и Ернеста Џонса (Jones) по питању универзалности Едиповог комплекса Фројдовци аргументују-доказују да је психолошка структура узрок цивилизације. Малиновски замењује психолошку узрочност са социологијском узрочношћу и узима Едипов комплекс као производ цивилизације. Али евидентно је да су и једна теза и друга, да су обе, нераздвојне и контрадикторне. Мерло-Понти каже<sup>474</sup> да „ми морамо конструисати психоанализу и социологију које нису схватљиве у терминима узрочности. То је оријентација нове антрополошке психоанализе – културализма – која превазилази и синтетише класичне датости.“

Недостатке, ограничености у истраживању односа дете-одрасли чисто психолошким-психоаналитичким приступом, као и чисто социолошким приступом, Мерло-Понти настоји да превазиђе уводећи појам културе. Култура је седиментација хуманих активности. Социјални утицај на индивидуе је интерсубјективна концепција; то је идентификација сваке индивидуе са осталима. Посебно у Кардинеровом (Kardiner) раду Мерло-Понти каже да ми можемо наћи синтезу основних идеја „културализма“. Кардинерови радови увели су појам базичне личности. Све културе, све социјалне групе унутар друштва, имају тенденцију да дефинишу тип. Ми, примећује Мерло-Понти, већ налазимо сличан појам у радовима Карла Маркса: „индивидуална класа.“ У сваком начину говорења који је као овај културолошки, појам интеграције је фамилијаран-близак Марксу. Кардинерова концепција интеграције – уобличење извесног его-идеала, „образац“ предложен од стране друштва – није статична, већ при промени друштвене структуре подразумева и револуције обичаја; то је

---

<sup>474</sup> Исто (: 128 )

једна дијалектичка и динамичка концепција: трансформација обрасца. Детињство треба схватити као иницијацију у извесно културално окружење. Сваки елемент културе је значајан у целини, чак и различите чињенице које изгледају да немају било какву везу једна са другом.

Једну врсту културалне феноменологије представља Кардинерова студија народа са Алорских острва Опис општих црта садржи следеће: Главна делатност мушкараца састоји се у финансијским трансакцијама; новац је екстремно важан. Инцест је у приципу забрањен, али са slabим табуима. Све се може решити-уредити са новцем. Религуја је веома неодређена и не разрађена. Ниво веровања је веома низак; не постоје ритуали. Веома је важно бити богат. Све неправде-штете-повреде-увреде могу се удесити-решити помоћу новца. Постоји снажан сентимент срама: људи се плаше „да ће изгубити своје лице.“ Улога оца у стварању детета није позната. Многи табуи постоје за време рођења детета. Мушкарци се више интересују за децу од жена. Прва, веома рана, реч је „Дај!“ Типична санција је постиђивање детета. Лагање је природно. Све што се каже је сумњиво. Нико не мисли да би неко други могао говорити истину. Њихов вокабулар је богат речима који изражавају сумњу. Нема релног потискивања. За адолесценте нема обреда прелаза, нема иницијације.<sup>475</sup> Карактеристични став адолесцената је да буду непокретни пред насилним – гласном свађом или неким инцидентом-несрећом – сценама-призорима. Они пасивно присуствују и никада се не мешају-не уплићу. У финансијским и брачним стварима-пословима, жене често узимају иницијативу и размењују поклоне. Кардинерова интерпретација ових налаза је да доминира-сиромаштво осећања – све се уређује финансијским трансакцијама. Тип „базичне личности“ која се појављује у тој цивилизацији-култури карактерише се недостатком организације у свим облицима понашања: недостатк техничког понашања и некохерентно агресивно управљање-владање-понашање. Кардинер је показао да тај тип нужно произилази из начина на који се поступа са децом. Постоје бројни трауматични елементи: недостатак правилности у храњењу, у бризи-нези; немогућност да се конституише родитељски имаго. Све ово повећава дечију анксиозност-стрепњу и потврђује његову позицију да је она безнадежна.

---

<sup>475</sup> О важности обреда прелаза, и посебно, обреда иницијације вид. : Генеп, А. ван (2005): *Обреди прелаза: Систематско изучавање ритуала*; Српска књижевна задруга; Београд

Постоји осећање напуштености-препуштености. Понижавање, исмејавање-изругивање, иронија, лагање, лажна обећања: то су једина стабилна понашања која се дају детету. Крађа је константна и толерисана навика. Недостатак било каквих дубоких сентимената придодатих њиховим агресивним осећањима се објашњава тиме да финансијске трансакције могу регулисати све неједнакости. Шта више, индивидуе немају амбиције да остваре било шта осим да установе особну сретну судбину. То друштво се карактерише потпуним одсуством било каквог техничког понашања: све је ирационално. Изгледа да они немају никаквог начина да изразе своја осећања. Уопште, формирање супер-ега је слабо због недостатка одређених родитељских ставова. Постати одрастао значи само то да се узима учешћа у новчаним биткама. Никаква социјална хијерархија не постоји; брзе промене у сретној судбини чине да се има само провизорни-привремени социјални статус. Резултат је маргинално друштво, оно које није нити кохезивно нити кооперативно. За Кардинера, сви ти симптоми појављују се са дечијим првим разочарењима која се непрестано понављају за време трајања њиховог развоја. Биографије такође показују анксиозност и велики број знакова инхибиције. Роршахов (Rorschach) тест показује из дана-у-дан импровизиран живот, недостатак контемплације и ентузијазма, једноставно неред-збрку-пометеност-дармар. Кардинерова два општа закључка су: Прво, Едипална констелација је повезана са извесним типом културе. Друго, могућно је пратити ригорозни-строги метод рада и превазићи дилему „социологија-психологија.“

Закључци које Мерло-Понти извлачи из Кардинерових истраживања су следећи: Основна карактеризација становника Алорског острва је једна комплетна дезорганизација понашања и прекинуте афективне везе са другима. Он налази сличности налаза из овог истраживања са оним које је утврдила Жермина Гве (Gueh), о пацијентима, чије су дечије тешкоће-невоље повезане са манифестним пре-Едипалним стањем непрестане несигурности. Они осећају присилу да бескрајно потврђују егзистенцију-постојање својих афективних релација једних са другима. Они нису способни за независно формирање ефективних релација.

Према Мерло-Понтију, Кардинеров метод има предност да превазилази типичну опозицију између психологије и социологије. Непрестана интеракција се појављује између индивидуа и друштва. Брига о деци, уочена као први

контакт детета са другим, је рефлексија-одраз концепција којим родитељи креирају друштво. Кардинерови појмови су показали разлику између статичког и динамичког друштва. Културалистички метод је веома фин-танан и допушта нам да разумемо друштвене ситуације без догматизма.

\* \* \*

Док је претходно Мерло-Понти однос детета и одраслог посматрао са становишта одраслог, односно са становишта педагогије, сада он том односу прилази са становишта детета, односно са становишта развојне психологије. Зато, он испитује структуру и конфликте у дечијој свести. Оно што Мерло-Понти разуме као идеју структуре је то да се дететова свест разликује од оне одраслог, обоје и у садржају и у организацији. Дете није као што се пре мислило „минијатурни одрасли.“ Дете поседује другачију врсту равнотеже од оне код одраслог. Према Леви-Брилу, примитивна мисао је утемељена на партиципацији. Њена логика је непробојна и несводљива за цивилизовану индивидуу. Та концепција је касније доживела ревизију. Примитивни митови су схваћени као такви производи људског духа који поседују једну врсту „истине“; такође, они изражавају извешан поглед на свет. Штавише, важност партиципације је поново откривена. Леви-Брил је одбацио појам прелогичког и уместо њега говори о важности разумевања посебних логика. Слично, показује се да не постоји радикална разлика између болесне свести и нормалне свести, мада постоје феноменолошке разлике међу њима. Обоје, нормална и патолошка свест су способне за разумевање, и узајамно разјашњавају једна другу. Исто је истина и за дечију свест, и њену разлику од свести одраслог. Ми можемо видети доказ дечије слободе у односу на наше културалне постулате у њиховим цртежима. Деца су способна за извесне спонтане акције, које се показују као немогуће код одраслих, услед утицаја, и зависности од културалних схема. Мерло-Понти налази да концепције Анри Валона (Wallon), по том питању, много више задовољавају него оне Пијажеове (Piaget), за разумевање особености дечије свести. Концепцију конflikта Мерло-Понти наслеђује из психоанализе. Психоанализа је била прва која је описала дечије релације са другима (идентификација, пројекција...). Према Мерло-Понтију, много конкретније студије, од оних психоаналитичких су могуће. Концепт развоја Мерло-Понти посматра филогенетски и онтогенетски. У оквиру фиогенетског развоја важно је правилно схватити везу између детета и поремећене особе.

Неоправдано је постулирати стриктни паралелизам између детета и менталног болесника. Такође, када се разматра веза између детета и примитивца ми морамо одбацити идеју о архаичном стању које је заједничка детету и примитивцу. Примитивац је одрастао усклађен са својим сопственим друштвом, док деца живе у друштву на које она нису још адаптирана. У истом смислу у којем Фројд говори о дечијем сексуалном полиморфизму, следећи Леви-Строса (Levi-Strauss), Мерло-Понти каже да се може рећи да је дете социолошки „полиморфно.“ Када разматра онтогенетски развој Мерло-Понти се бави питањем односа између сазревања и учења. Сазревање није процес који повезује прост стимулус са рефлексом. Уместо слепог рефлекса на стимулус, то је сам стимулус који регулише одговор; то је у ствари питање степена између аутоматизма и адаптације. Нормална активност организма не треба да буде рефлексна, то јест, да се на идентичне стимулусе реагује идентичним одговорима, већ је то, пре, активност адаптације. У ствари, реакција никада не укључује само изоловане стимулусе, већ пре, укључује целикупну ситуацију. Тако, како Мерло-Понти каже, концепт „сексуални инстинкт“ треба заменити концептом „сексуална историја.“ Када се разматра процес учења Мерло-Понти указује на слична ограничења. Условни рефлекс није никада проста веза између стимулуса и одговора. Није могуће, дакле, нити одвојити спољашње и унутрашње факторе, нити одвојити сазревање и учење. Изгледа исто тако вештачки покушај да се супротставе инстинкт и интелигенција. Увек се морају узимати у обзир целине, са својом специфичном структуром, организацијом и функцијама. Рецимо, перцептивно-моторичка целина коју је разматрала Гешталт психологија. Перцептивна и моторичка функција морају се разматрати као два аспекта истог феномена. Човек мора говорити о перцептивној и моторној страни понашања: двама аспектима једне стварности. И навике треба схватити, такође, на структурални начин. То објашњава како се опште навике могу пренети и могу адаптирати на различите ситуације. Акти навика се разјашњавају „увидом“ без базирања на интелектуалном акту.

Дечије цртање Посебну важност Мерло-Понти придаје правилном разумевању дечијег цртања. Уопште узевши, према њему, немогуће је одвојити културалне утицаје од онога што право говорећи припада детету. Социолошка, чак и деловна разматрања увек интервенишу у свакој дискусији-расправи о цртању. Дечије цртање је, у својој изворности, увек, на изванредан начин,

радикално. Бивајући радикално, модерно сликарство неминовно открива дечији начин изражавања. То, на пример, показује пример Манеа (Manet). Немогуће је одвојити дете од културалних утицаја, пре је то један лажан проблем. Неке структуралне одлике цртања морају се узети у обзир ако желимо да говоримо о дечијем цртању, каже Мерло-Понти. Оно што дете види и оно што оно црта није сасвим исто. Дечије цртање глобално изражава њихову перцепцију. При интерпретацији дечијих цртежа не треба их схватати као резултат стриктног имитирања-подражавања природе, већ пре као њен израз. Као одрасли, каже Мерло-Понти, ми не поседујемо фамилијарност са дечијим „кључем.“

Дечије цртање према Ликету (Luquet) Према Ликету чињеница је да је за децу, цртање игра. Њихови цртежи су за њих лична приказивања. Дете црта на изванредан начин било да се конформише опаженој реалности или не. Дечији цртежи указују на интимну везу са субјектом који црта. Деца не цртају оно што виде, већ оно што знају. У свом критичком осврту на Ликетово схватање дечијег цртања Мерло-Понти наглашава да дечије цртање извире из начина комуникације различитог од нашег сопственог, дакле, из оног који је потпуно-сасвим афективан. За дете постоји континуитет између ствари и графичке репрезентације; дете покушава да представи ствар по себи. Њихови цртежи су у исто време више субјективни и више објективни од они код одраслих. Цртање је израз света за дете и никада проста имитација. Штавише, принцип свег цртања је, каже Мерло-Понти, да изрази ствари, не да наликују на њих; оне могу само значити или изразити свет.

Прудомова (Prudhommeau) интерпретација дечијег цртања Док је Ликет видео дечије цртање као игру, Прудомо их разуме као елемент дечије целокупне активности. Цртежи изражавају целокупну личност детета, пре него само интелигенцију. Цртеж изражава дететову афективну тачку гледишта. Цртање изражава афективитет пре него разумевање.

Разматрајући однос између цртања и перцепција Мерло-Понти истиче да дете посебно има намеру да представи оно што може да додирне или је доживело емоционално. Општи објекти се детету појављују емоционално. Класична психологија разматра афективни аспект секундарно. У реалности-стварности афективни карактер објекта је је примордијаран за дете и конституише истакнуту-праву структуру објекта. Само одрасли имају идеју чистог квалитета. Шта више, уопште, „чулни квалитети не могу бити изражени



као чиста стања, већ пре само у афективним терминима.<sup>476</sup> За све чулне квалитете: сваки је у једно и исто време потицај и симбол начина бивствовања.. Отуда, ми можемо замислити, каже Мерло-Понти, један покушај сличан Башеларовом (Bachelard) напору да развије „психоанализу објекта.“ Слична тенденција може се наћи и код филозофа као што је Полицер (Politzer), за кога је свака ствар инвестирана људским седиментом-талогом. Примордијарни синестетички квалитет чулног света изражавали су сликари, а Сезан (Sezanne) је сматрао да се све може насликати, и мириси и укуси, исто као форме и боје. Ми се о томе такође осведочавамо, према Мерло-Понтију, код писаца као што је Франсис Понж (Ponge), за кога је сваки објект „комплекс.“ Сваки објект је начин егзистенције са најинтимнијом релацијом са нашим животом. Тако и дечији цртећи продужавају дечију личност. Они не коеспондирају увек са реалношћу ствари, већ пре са изразом карактера и ставом. Еуген Минковски (E. Minkowski) је нашао у цртежима деце потврду своје типологије – двоструке менталне конституције: шизоидне и епилептоидне – између којих се индивидуе могу поредати у различитом степену свих менталних структура. Према формалним карактеристикама, цртежи припадају више или мање у један или други конституционални тип. Епилептоидни тип цртања, се карактерише „менталном вискозношћу.“ Ту постоји хармонија-склад са околином; свет који је представљен је увек организован свет, „космос“ са дубоком унутрашњом повезаношћу. Карактеристика шизоидног цртања укључује афективни раскид са околином, на пример, „аутизам“ и „морбидни геометризам.“

Психоаналитичке концепције цртања Према Моргенстерновој (Morgenstern), цртежи су сублимације обоје, и детета и одраслог. Дете, као сликар, налази у том изласку форму-облик катарзе. Дечија симболизација не проистиче из разумевања одвојеног, према терминима објект и симбол, већ пре сексуални смисао је иманентан у цртежу. С тим питањем у вези Роже Кузинет (Cousinet) је говорио о „непосредној аналогiji“, а Минковски о „живој метафори.“ То је једини начин интерпретације закључака, констатује Мерло-Понти, до којих је доспела Моргенстернова: ако дечији цртежи имају икакву катарктичку вредност, чак ако деца не вербализују своје конфликте, то је зато што ти конфликти нису затворени у неки несвесни простор,.

---

<sup>476</sup> Исто (: 219 )

Када разматра дечију везу са имагинарним Мерло-Понти испитује природу и особености слике. Слика није ослабљена перцепција. Она није „унутрашња“ или „психичка“ ствар, већ пре глобално уверење. Алан (Alain) је рекао да је слика поверење или уверење да је видимо: човек не види: човек верује да види. Афективни карактер слике је одлика која је неразумљива ако човек покушава да је дефинише у уобичајеним терминама сазнавања-знања. Имагинација показује по себи да је суштински афективни и моторички феномен. Из те перспективе, осећања су начин управљања или усмеравања човека према објектима и отуда им даје квази-присуство. Човек се усмерава према објекту кретањима или моторичком интенцијом, без потребе да их представи ефективно-стварно. „Афективност не може више бити дефинисано као извесно „стање“, већ пре помоћу „начина свог усмеравања“ или интенционално... Важан проблем имагинарног ће зависити од степена прецизности датих за појмове афективне и моторичке интенционалности. Наша веза са имагинацијом није веза знања-сазнавања, већ пре веза егзистенције; то је питање начина емоционалне свесности.“<sup>477</sup>

Важна тема којом се Мерло-Понти бави је она о односу имагинарног и емоција. Према Пјеру Жанеу, суштински, ниједан тип емоција није различит од другог. За њега, „бити дирнут“ или „бити покренут“ значи усвојити изван став који, као врста лета, нуди субјекту алтернативу за рационално понашање. Жане је разумео-држао-замислио психички живот као игру тенденција које су класификоване према релативној тежини, и њиховом степену „активације“ (кретање од „припремног“ ступња ка „извршном“). Те тенденције кореспондирају различитим степенима тензије, зависно од њихове одговарајуће тежине и њиховог степена активације. Ове Жанеове идеје, каже Мерло-Понти, учиниле су понашање резултатом динамике тензија. Емоције, тако, постају не више него извођење лакших или мање потпуних активација тенденција или усмерених понашања. Психоанализа је отишла корак даље у таквој врсти анализа: она у емоцијама види трауматично сећање и даје им позитивно значење нечега што је еквивалентно и симболично за такву активност. Курт Левин (Lewin), опет, даје „топологију“ емоција – то јест опис ситуација које их производе. Заслуга тих описа је у томе што они показују да емоције нису

---

<sup>477</sup> Исто (: 226-227 )

изоловани феномени, већ да представљају типове понашања или „начина свесности“ који дирају целу психу. За Сартра, значење емоционалности је у томе, да је тада, када се оне испољавају, ефективна-реална-стварна акција замењена емоционалном негацијом проблема. Акција настала као афирмација љутње, али и свих других емоција, је врста лудила оног „за-себе“, где је проблем разрешен или угушен-забашурен за мене, али не за друге који су му сведоци. Тако, то је суштински начин магијске свести. Жалост је такође један магијски став, који показује да наш интерес за људе и ствари зависи од наших жеља. „Емоционално понашање,“ каже Мерло-Понти<sup>478</sup>, „које се јавља као апсурдно у терминима света објеката, је ефикасно када се имају у виду наше релације са другима...Други ме може дотаћи без употребе било каквих реалних средстава. Људске релације су суштински магичне, зато што су то релације смисла са смислом.“ Овде, Мерло-Понти налази и то да истински говор има судбину, да је фундиран емоцијама. Због тога што је човек у егзистенцијалним релацијама инхерентно, једно емоционално биће, важи и она Аленова порука: „Човек је човеку чаробњак.“ Емоције су начин бивствовања. Из те концепције, према Мерло-Понтију, ми можемо разумети да имагинарно има свој извор у емоцијама. Снови и халуцинације су облици имагинарног. Они који халуцинирају постављају имагинарни свет. Такође, они тврде да други не могу разумети њихов перспективу. Перцепције индивидуе која халуцинира подвргавају се промени у правцу њеног делиријума. Трансформисана перцепција задобија нов смисао кроз став који га покрива-окружује-обухвата. Халуцинаторни објекат није чулни објекат; пре, то је интенционални објекат извесне форме понашања. Ако, за менталног болесника, каже Мерло-Понти, халуцинаторни објект заузме место реалног реалности, то је зато што је реалност доживљена тако обезвређена да индивидуа не може више, као болесна индивидуа, да супротстави живљени свет онеме имагинарном.

Постоји радикална разлика између имагинарног и реалног. Слика се по себи разликује од перцепције чињеницом да она није никада опажљива. Уместо тога, слика припада свести индивидуе која халуцинира или сања, управо зато што није опажљива. „Слика даје утисак бивствујућег у директној апсолутној комуникацији: она се нуди цела и одједанпут. Отуда, она има једну врсту моћи-

---

<sup>478</sup> Исто (: 228 )

снаге уверљивости.<sup>479</sup> Постоји сличност између схватања перцепције слике и дечијих жеља. За оба важи Фројдовски „принцип задовољства.“ Слично је и у домену снова, где све означава све, где се другим речима, појављује конфликт са реалношћу-стварношћу. Веровање које ми имамо у слици проистиче из чињенице да смо ми изгубили контакт са реалношћу и релативизам га претпоставља. „Све перцепције знају да су релативне, да се крећу у оквиру релативног. Имагинарно, са друге стране, креће се у апсолутноме.“<sup>480</sup> Према Мерло-Понтију, огромна је моћ имагинације. Ипак, свест нас ослобађа од презентности-присуства на начин имагинације; она има моћ дереализације изван ствари. Када особа замишља-уображава, дистанца која раздваја опажене објекте, центар њене свести, нестаје. Суштина ове свести као ониричке свести је у томе као да захвата нешто преко-с оне стране дистинкције између субјективног и објективног. Сартрова апсолутна дистинкција није, према Мерло-Понтију, довољна за решавање проблема имагинарног, јер оставља имагинарно и реално у позицију антиномије. Према тој концепцији ту не би било места за мит. Мит припада том трећем, ониричком поретку, који је између будне перцепције и „фикције“ болесне одрасле индивидуе. „Дете не живи у биполарном свету будног одраслог, већ пре настањује хибридно-мешовиту зону ониричке двосмислености.“<sup>481</sup> Јенш (Jaenich) је разумео изузетни имагинативни капацитет – то јест ејдетизам или ејдетску имагинацију као делимично одсуство разликовања између реалног и имагинарног. Истинска разлика између реалног и имагинарног проистиче, за Мерло-Понтија, из чињенице да су обоје двосмислене форме свести. Дистинкција између реалног и имагинарног је дијалектичка. „Дијалектика, као двосмисленост, егзистира између реалног и имагинарног. Никаква друга рационалност није могућа осим оне која прихвата ирационални оквир живота и перцепције...Човек мора установити форму комуникације која друге неће прогласити њима самима према сликама које ја имам о њима...Отуда, прелаз у стање одраслога биће прелаз у секундарно стање у којем људско бивствујуће није више чаробњак.“<sup>482</sup> Жермина Гуге је показала да извесне неурозе укључују-обухватају индивидуе које настављају, као деца, да

---

<sup>479</sup> Исто ( : 229 )

<sup>480</sup> Исто

<sup>481</sup> Исто ( : 230 )

<sup>482</sup> Исто ( : 231 )

воле са жељом да поседују објекте своје љубави. Такав неуротичар, напуштени, живи у стању несигурности и афективне похлепе. Три елемента су обухваћена у тој неурози: страх особе од тога да ће бити напуштена, праћена агресивним ставом, који резултује у подцењивању селфа. Напуштени, то јест, неуротичари ове врсте, монополизује емоционални живот оних које воле, они не знају како да интројектују у афективним ситуацијама. Напуштени се креће у апсолуту, очекујући од других да се диве њиховим жељама и потребама, и често тестирају-искушавају индивидуе које воле. Такви неуротичари одбацују да узму у обзир контингенцију и одбијају да замисле љубав у неком ко не манифестује то осећање у сваком тренутку. У општем смислу, напуштени има пасивни став: он сам сматра да воли, али никада не воли, и неспособан је за посвећивање; То је, у ствари, једно „инфантилно вољење“. У својим односима са другим људима они не показују смисао за „уметност живљења“. Напуштени, поврх свега, почиње да осећа и непријатељство према себи кроз елементарни мазохизам, који је другачији од оног који је описао Фројд, и који је изданак осећања кривице. Пре него форма само-кажњавања, овај елементарни мазохизам је одбијање да се одговори селфу или другоме; то је одбијање свести да живи у режиму моралне економије и представља обезвређење селфа. Док Пијаже прави паралелу између интелектуалног и емоционалног развоја детета, Мерло-Понти каже да је појављивање само-свести у емоционалном поретку много касније и много теже него само-свест у односима са спољашњим објектима. Не постоји паралелизам између те две линије развоја; чак и код одраслих, емоционални поредак често тек треба да буде задобијен. У случају напуштеног, ови феномени достижу много наглашенији степен. Његови односи са другима су засновани на искуству искључености. За такву особу све је катастрофа: искуство га не учи ничему. Према Мерло-Понтију, опис који даје Гусе је базиран на интерпретацији напуштених који још пребивају на пре-Едипалном стадијуму, који још нису подвргнути формативном Едипалном искуству. Њен опис даје валидност тој хипотези. Напуштени желе да стекну апсолут унутар непосредног. Њихов став је онирички у смислу да они поричу препреке и одбијају релативно; они поричу постојање било какве контингенције између себе и других, како би задобили те друге за себе. То осећање и све њене консеквенце-последнице проистичу из имаго-пројективног става који доминира у односима такве особе са другима. „Будући да су интројекција и пројекција

незаобилазне,“ каже Мерло-Понти,<sup>483</sup> „моје понашање према другима биће увек у неком смислу уобразиља. Унутар мојих односа са другима ја налазим стабилизујућу снагу која ни у којем смислу није индиферентна равнотежа.“ Деца немају познавање слободе других кроз коју се одрасли крећу преко-с оне стране „чаробњаштва“, и тендирају ка комуникацији. Са нужношћу, деца воле као они који су напуштени. Тако, Мерло-Понти каже да је открио на афективном нивоу нешто налик на егоцентричну природу разумевања описану од стране Пијажеа. Мерло-Понти, ипак, каже да нови Пијажеови радови узимају у обзир и извесне Фројдове концепције. Он - Мерло-Понти - наглашава паралелизам између егоцентричног и магијског, са једне стране, и принцип задовољства (као супротстављен „принципу реалности“) као и суштинску моћ мишљења, са друге стране. Бивствујућа која егзистирају у непосредности непрестано практикују магијско мишљење. У ствари то је дечији афективни реализам који објашњава интелектуални реализам. То нам допушта да боље разумемо такве појаве у дечијем свету, а и у животу одраслих, као што су игре, у којима долази до изражаја став пројектовања-слика и онирички став, затим, имитација и снов.

\* \* \*

Мерло-Понти тако истражује круцијалну тему дечије везе са другима. Психологија сазнавања-знања, постало је све јасније, базира се на дубљој и примарнијој психологији афективитета и дечије везе са другима. Дечија перцепција и спознаја су подупрте много дубљом функцијом: изравном везом са афективитетом. Долази се до једног кључног увида да је спознаја више ефекат него узрок, и да афективност није подрђена функцији интелигенције. Елза Френкел-Брунsvик (Frenkel-Brunswik) је показала, у складу са тим, да је психолошка ригидност реално рођена у вези са родитељима, и да се протеже на моралне идеје. Породице такве, ригидне деце су, уопштено говорећи, ауторитарне и фрустрирајуће. Деца стварају двоструку слику о својим родитељима: једну добротворну-благотворну која се појављује прва, и другу агресивну која је дубље скривена („добра мајка и лоша мајка“). Меланија Клајн (Klein) је разликовала појам амбиваленције од појма двосмислености. Амбиваленција је када субјект прави две алтернативне слике о истом бићу;

---

<sup>483</sup> Исто (: 233 )

алтернативе које се не виде као репрезентације истог објекта. Двосмисленост је зрео појам-појам одраслих. Субјект опажа две слике, али зна да оне припадају истом субјекту. Социјални аспект тог феномена ригидности је да су такве породице социјално маргинализоване. „Ригидно“ дете често има расне предрасуде. Оно што оно не може да прихвати, у ствари је његова сопствена личност. Психолошка ригидност, са своје стране, утиче на перцепцију. Перцептивне карактеристике ригидних особа су да она запажа промене веома касно, и да мрзи да препозна транзиционе феномене. Емоционалне амбивалентности се, затим, преводе-преносе на интелектуалне амбивалентности. Ове особе се веома споро адаптирају на нове врсте проблема. Тако, психолошко-емоционална ригидност и перцептивна ригидност чине једну целину. Психолошка зрелост се показује у прихватању да се види амбивалентност и да се „интериоризује“ конфликт. Постоји и веза између начина опажања и начина друштвеног живота. Тако, перцептивни свет преегистрира и делимично, одређује начин релација са другима. Како начин нашег живљења друштвеног живота обликује нашу перцепцију показује Френкел-Брунsvик, која налази блиску везу која постоји између два феномена који су моменти једне целине: индивидуалне ситуације у извесним историјским околностима.

Развој интелигенције и усвајања језика је повезано са афективношћу. Корелација постоји на узрасту највеће зависности од родитеља (од рођења до друге године), што показује и одсуство те корелације код дивље деце или рехабилитоване глуве деце. Ростанд (Rostand) је изучавао везу која постоји у релацији мајка-дете и усвајања језика. Сваки језик је у извесном ступњу-мери матерњи. Као и у дечијој релацији са мајком, усвајање језика је феномен идентификације. Учити језик је учити играти извештан број улога, што значи преузимати понашања којих је дете претходно било посматрач. Паралела између породичне констелације и усвајања језика истраживана је на примеру наглашене љубоморе. Дете реструктурише своје односе са другим и реструктурише њихов свет. То је као феномен децентрације (Пијаже), али је то, наглашава Мерло-Понти, живљена децентрација која се остварује у виталном, а не у интелектуалном, деловању. Дете учи да мисли о узајамним релацијама: оно разликује између појмова улоге и оног индивидуе; опет, интелектуални развој је рођен помоћу виталног и афективног развоја. Емоције су биле само прилика да

се реструктурира људска околина. Људска и родитељска околина су посредници у најранијем детињству у свим релацијама са светом и са бићима. Оно што неко назива интелигенцијом је, каже Мерло-Понти, име које означава тип релација са другима, начин интерсубјективитета које дете задобија, то је препознавање везе два „пројекта“ у унутрашњости јединственог пројекта који је дечији живот. Начин на који дете поприма-преузима везе са породичном констелацијом, може се читати-схватити као тип перцепције и спознаје које оно извршава.

За Мерло-Понтија поставља се следеће принципијелно питање: Под којим условима дете улази у релације са другима? Каква је природа тих релација? Како се то установљава? За класичну психологију проблем искуства другог појављује се као систем од четири термина: 1. Моје тело као објект, 2. моја свест о мом сопственом телу (интероцептивна слика мог сопственог тела), 3. тела других која ја видим (визуелна слика), и 4. осећање које други има о својој сопственој егзистенцији. Перцепција другог јавља се релативно рано, када се појављује и први осмех код бебе. Она се схвата као једна врста резоновања по аналогiji. Међутим, према Мерло-Понтију, морамо претпоставити да дете има различите путеве да се глобално идентификује са телом другог. То показује и феномен имитације. Ипак, по њему, трансфер других у дете није могућ по аналогiji. Потребно је напустити предрасуде класичне психологије. Прво, потребна је реформа концепта психе-душе, и увођење концепта понашања. Друго, реформа концепта ценестезије, и увођење концепта постуралне схеме. Перцепција мог тела може се пренети (трансфер) на другог, и слика другог може бити непосредно „интерпретирана“ помоћу моје телесне шеме. Мерло-Понти каже<sup>484</sup>: „Реформом концепта психе његовом заменом концептом понашања, и концепта ценестезије заменом оним постуралне схеме, проблем свести другог може бити разрешен. Ми онда имамо систем од два термина: моје понашање и понашање другог који сачињавају тоталитет.“ Ми не можемо опазити другог ако направимо разлику између ега и другог. Напротив, то постаје могуће ако психогенеза почиње са стадијумом где мало дете игнорише разлике. Први стадијум је егзистенција врсте прекомуникације и анонимног колективитета без диференције. Други стадијум је објективизација мојег сопственог тела, цепање, дељење између индивидуа. Гијом запажа да прва

---

<sup>484</sup> Исто (: 311 )



свесност није затворено у себи; први его је латентан, виртуелан. Егоцентризам је став ега који игнорише себе, его који живи исто толико у другима колико у себи ( као синкретичка социјабилност Валона). Индивидуална свесност се појављује касније, кроз објективизацију свог сопственог тела, установљавањем раздвајајућег зида између другог и мене, и конституцијом другог и мене као „људских бића“ у узајамној релацији.

Мерло-Понти описује развој дететових релација са другима кроз следеће стадијуме, при чему у сваком стадијуму развоја, постоји клица која припрема следећи стадијум: Дете од рођења до шестог месеца То је иницијални ступањ. Дете поставља своју телесну шему и почиње да опажа друге. У та два случаја појављује се изванредан вид инкарнације. Када је у питању перцепција свог сопственог тела, прво, постоји интероцептивно тело. Спољашњост може постојати само у сарадњи са интероцептивношћу. То је усно тело, и респираторно тело. То је тек између три и шест месеци када се појављује спајање између спољашњег и унутрашњег. Не постоји још тотална телесна схема. Прва свесност свог сопственог тела је у потпуности фрагментарна. Што се тиче перцепције другог, до трећег месеца, мало дете нема концепт свог сопственог тела већ једино утисак непотпуности. Први спољашњи контакт, први екстероцептивни стимулус је људски глас. Од два месеца и пет дана, према једном истраживању, које наводи Мерло-Понти, ми налазимо визуелно искуство другог, препознавање. Прва релација са другом децом се изражава заразним усклицима (два до три месеца). Први поглед фиксира делове тела другог малог детета. Оно трансформише себи различите свести других тек после шестог месеца. Са шест месеци, мало дете је способно да фиксира лице другог детета. Дете од шест месеци до три године Овај период се карактерише брзим развојем свести тела других. То је период „неуздрживе-неумерене социјабилности“ (Валон). Развој искуства свог сопственог тела има следеће особености: Прво, контраст између животињског и дечијег понашања испред огледала. Слика пса није други пас нити је то његова сопствена слика. Шимпанза када се види у огледалу помера своју руку иза огледала; он нема интереса за огледало. Сва та понашања су у контрасту са оним које испољава дете испред огледала. Друго, дететово препознавање огледалске слике другог је много раније него дететово препознавање своје сопствене огледалске слике. Око четвртог или петог месеца постоји само проста-једноставна фиксација. Тек после шестог месеца ми

видимо истинско понашање код детета. На том првом стадијуму дете мисли да слика и модел имају своје независне егзистенције. Треће, стадијум усвајања огледалске слике и свог сопственог тела. То је тек око осмог месеца. Четврто, према Валону, ми морамо допустити да дете почиње да види своју огледалску слику као врсту селф-пројекције (аутоскопија). У сновима, и у хипнаготим стањима умирућих пацијената, поново се појављује првобитна дечија свесност. Примитивац, опет, може веровати да једна особа може бити у исто време на више места. Слично се дешава са дететом које може веровати да је оно обоје где себе види и где се чулно-телесно осећа. Дете може мислити да особа може бити, у исто време, на више места чак ако је управо видело ту особу. Дете има другачији стил доживљавања и перцепције простора од одраслог. Са интелектуалним развитаком, ми учимо да разликујемо огледалску слику и своје сопствено тело и препознамо да је слика само врста пре-простора. Конституција огледалске слике претпоставља потпуну и постепену елаборацију наивне психе. Одрасли, за разлику од деце, имају два начина да опажају себе: аналитички или рефлексивни и глобални или директни. Други укључује у себи присуство живог бића. За дете је карактеристичан овај други начин. Слична ситуација за дете је она када се нађе испред слике. Слика је нешто мистериозно и настањено. Она је једна врста инкарнације. Слика није никада проста рефлексивна, већ квази-присутност. За Валона, интероцептивно тело, визуелно тело, и тело другог чини систем. Ми можемо претпоставити да као што дете прави глобалну идентификацију са огледалском сликом, тако ће постојати и идентификација са другим. Дете не може ограничити себе на свој сопствени живот, отуда феномен транзитивизма; неразликовање између селфа и другог (синкретична социјабилност). Пето, према Мерло-Понтију, ова Валонина интерпретација се мора допунити. Он се са том намером позива и на Лакана. Као што Лакан примећује, дете се радује испред своје огледалске слике. При том, огледалска слика мог тела чини ме способним за врсту алијенације-отуђења, ега од слике. Слика ме припрема за другу алијенацију-отуђење, алијенацију-отуђење других од мене. Радовање претпоставља дијалектику идентификације са другим, која се јавља у ситуацији пре појаве и установљавања језика. Дете открива тоталну димензију искуства са огледалском сликом. Шесто, Мерло-Понти указује на разлику између Валонине и психоаналитичке тачке гледишта. Психоанализа ставља схватање слике и дечију идентификацију са другима у везу једно са

другим, док Валон редукује схватање огледалске слике на процес интелекције. Међутим, активност је више него само интелектуална активност. Важна појава у раном детињству је синкретичка социјабилност. Између шест и дванаест месеци, веза са другима долази на видело са експлозијом незаустављиве-незадрживе социјабилности. Социјална сензибилност која се развија је значајно напреднија у поређењу са дечијом спознајом физичког света. Шарлота Билер (Buhler) је у вези тога развила теорију „језгровног селфа.“ Једна од првих емоција незрелог селфа је завист. Пар опажајући-опажено се интериоризује. Завидна особа је неко ко који би волео да буде особа коју контемплира. Она има осећање фрустрације. Према Гијому завист се јавља између седам и девет месеци. Касније, се завист манифестује као зловоља-мрзовоља; дете се одриче-одустаје од тога шта би желело да буде и подноси стрепњу којом је окружена потиснута акција. Завист је суштински конфузија између селфа и другог. Феномен окрутности је повезан са емоцијом зависти. Окрутност претпоставља симпатију за другог, онога ко се узима у обзир-уважава као други селф. Према Валону, окрутност је „патећа симпатија“. Зло које чиним другом је у исто време зло које чиним себи самом. Волети чинити зло другоме је волети чинити зло себи самоме. У сваком садизму постоји такође мазохизам. Симпатија је примордијарна за Валона. Овај феномен се појављује на темељу несводљиве *mimesis* – опонашања. Опонашање-подражавање, то је како *ja* кроз постуралну функцију разумевам ставове *других*. За Валона, симпатија је начин превођења у систему мене-са другима.

Мерло-Понти утврђује карактеристике овог стадијума „прекомуникације“ истраживањем концепта дечије личности и дечијег изражавања феномена прекомуникације у језику. Он истражује концепт дечије личности у релацији селфа са другим. Дечија личност не разликује себе од ситуације у којој је ангажована, и из које израња-се помаља. Дете је утемељено у ситуацији. То значи да је свака ситуација узета у свом непосредном значењу: свако понашање је аутономно-независно у односу на оно које му претходи. У психоанализи се на том ступњу развоја односа са другима говори о пројекцији и интројекцији. Под пројекцијом ми мислимо другог према нашим личним искуствима (транзитивизам). Слично, у интројекцији, ми пројектујемо у себе оно што долази споља (опонашање-подражавање). Две личности су нераздвојиве. Тај веома специфични концепт дечије личности, каже Мерло-

Понти, претпоставља потпуну структуру дечије свести: неразликовање у различитим временским тренуцима, синкретизам простора, и у општем смислу, неспособност схватања времена и простора као владајућих дистинктивних перспектива између једних и других. Дете нити разликује ствари у времену и простору, нити разликује симбол-знак и оно што он означава. ( фузија између знака и означеног, одсуство симболичке свести).

Мерло-Понти истражује израз феномена прекомуникације у дечјем језику. Синкретичка релација са другим се такође показује у употреби језика како то чини дете. Дечије прве речи-реченице-фразе су такве да ту не постоји дистинкција између онога што је опажено као своје властито а онога што се појављује у другима. Дете је тако расуто као да су слике акције које се изводе (Валон). Деца тако, примећује Мерло-Понти, имају већу лакоћу у разумевању модерног сликарства од одраслих, који су научени у духу класичне уметничке културе. Дечије мишљење је уопштено говорећи, преперсонално, преиндивидуално. Реч „Ја“ долази касније, будући да је детету потребно дуго времена да разликује себе од свог окружења. Оно је свесно комуникације са стварима. „Ја“ се појављује када дете схвата да се „ти“ може односити како на њега тако и на другог. Усвајање личног имена се јавља после других описа. Употреба заменице „Ја“ долази још касније. На крају друге године, усвајање „Ја“ је довршено.

Значајна тема, којој Мерло-Понти посвећује значајну пажњу је криза треће године у развоју детета. Дете је, сада, одвојено од својих различитих ситуација и улога. Оно може представити ситуацију уместо да само живи у њој. Тако је задобијена једна врста отворености. Дете постаје слободан субјект у односу на своје чулне интуиције и способно је да их поново дели према свом сопственом мишљењу. Дете се игра ја-други релацијама које завршавају њен недостатак диференцијације. Изгледа да је криза треће године уистину одлучно време, синкретизам је гурнут уназад, транзитивизам је гурнут уназад. Али да ли транзитивизам у потпуности нестаје? На пример, у љубави, случај особе која не жели да осећа особу коју воли, што је парадокс, јер волети је прихватити да будемо подвргнути утицају другог и такође вршити утицај на другог. Чак и између одраслих, та партиципација са другима постоји. Мерло-Понти каже да ако је неко везан за некога, он живи његов живот, барем у интенцији. Искуство другог је нужно алијенација-отуђење од мене. (Ален: „Љубав заклиње“). Волети

је афирмисати више него што човек зна-спознаје. Транзитивизам се пригушује у сврху обичајног живота, али не у сврху емоционалног.

Мерло-Понти налази плодан терен у психоаналитичком приступу дечијим односима са својим родитељима. „У случају психологије ради се о откривању значења извесних типова понашања, заправо интелектуални посао који се може радити са текстовима. У случају психоанализе ми се морамо вратити на индивидуалну историју, да нађемо суштинске животне догађаје, трауме, и индивидуалне механизме одбране уз помоћ којих се индивидуа суочавала са проблемима. То је објект истинске уметности: психоаналитичар је практичар. Психоаналитичка уметност није кодификована; она је само побуђена искуством психоаналитичког тренинга.<sup>485</sup> Психоаналитичка психологија, наглашава Мерло-Понти, биће истина без тога да психоаналитичка пракса буде у потпуности оправдана, и пракса може бити ефективна без потпуног оправдања теоријског оквира. Са трансфером субјект се бави тоталитетом својих ставова према људима и објектима који га чине оним што он јесте. Аналитичар не интервенише, он не говори, он посматра са апсолутном непристрасношћу-праведношћу. Не одлучујући уместо субјекта, аналитичар чини субјекта одговорним за себе. Аналитичка ситуација замењује неурозу тарансферном неурозом. То је отуда у потпуности различита ствар од једноставне операције-радње спознавања. Према Мерло-Понтију, релације откривене психоаналитичком психологијом могу бити истините без психоаналитичке праксе водећи ка оздрављењу, као што супротно психоаналитичка уметност може бити благородна без утемељења у Фројдовим теоријским објашњењима.

Дечије релације са одраслима према Фројду Оне се обликују у прво време у релацијама са родитељима. Постоји увек једна врста тензије између мене и других, која се компликује и услед тенденција одраслих да када имају тешкоћа и сами регредирају на инфантилни начин понашања. Фројд је те тензије изразио на више начина: Прво, као опозицију између принципа задовољства кроз која организам тражи непосредно задовољство и принципа реалности који тежи да одложи то задовољство. Друго, као опозицију између нарцизма и објектних релација. Дете се креће од ропске љубави ка одвојеној љубави која респектује-поштује различитост другог.

---

<sup>485</sup> Исто ( : 328 )

Помоћу својих раних концепата Фројд је почео да описује релације его-други као сусрет два спољашња термина: са једне стране, несвесно, нагони, индивидуално; са друге стране, социјална контрола, спољашње. Њихова релација може бити само колизија. Несвесно је скоро у потпуности приписивано потискивању. Динамика се одиграва у сусрету индивидуе и спољашњег света (дуализам између индивидуе и других). Компликоване форме односа између мене и других као што је цензура је нешто у мени што је провоцирано од других. Психолошке „одбране“ се јављају као серије радњи којима его покушава да се супротстави тенденцијама које долазе из нас, као што је, на пример, потискивање. Ана Фројд (Freud) је говорила о десет механизма одбране. Психоанализа, како примећује и Мерло-Понти, није само психологија „дубина,“ и „завођења,“ већ је такође его психологија; она се не исцрпљује у изучавању несвесног. Индивидуа се појављује расцепљена између *ега* и *селфа* (*Ид-а*): индивидуални део, анонимни, несвестан. Изучавање селфа очигледно обухвата потискивање. Ја сам мој его исто као што сам мој селф. То се појављује и када је *ја* троделно: *супер его* ( его идеал, оно какав бих желео да будем, мој модел) представља увођење у его родитељских карактера којима са ја дивим-ценим их-волим-обожавам их и са којима се идентификујем. За Фројда суперего конституише крај Едипалне кризе. Целокупни субјект није више само субјект жеље и виталне снаге које иду ка свом задовољавању. Насупрот, субјективна унутрашњост има его и суперего (слику других које ограничавају моје нагоне), чак и када бих могао рећи да у мени постоје инстинкт живота и инстинкт смрти и да је потискивање мање моје него што су то моји нагони. Моја развојна динамика почива на конфликтима са мојим селфом. Разматрање питања мазохизма и садизма водиле су Фројда од схватања да је мазохизам изданак садизма, ка томе да схвата те феномене одвојено. Коначно, агресија према другима се схвата да постоји када већ постоји агресија према самом себи. Мржња-непријатељство других је само рефлексивна реакција конфликта са својим селфом. Ту имамо померање од концепције где је его супротстављен социјалној цензури, према схватању, где се релације према другима схватају кроз наше релације са самим собом. Тако, долазимо да тога да је иницијални дуализам интериоризован. Од модификација својих сопствених ставова према себи зависи да ли ћемо имати способност за релације са другима. Ту се, примећује Мерло-Понти, појављује у субјекту ситуација слободе која чини могућом

коегзистенцију са другима. У Фројдовим раним радовима, матрица релација са другима је сексуална и прегенитална релација са нашим родитељима. Прегенитална сексуалност се схвата као аутоеротска, нарцистичка, орална или анална. Едипални стадијум, са своје стране, припада гениталној сексуалности. Мерло-Понти каже да је за Фројда либидо био као неки окултни квалитет. Иницијални либидо је неодређен: дете је полиморфно перверзно. То се показује и у његовим фантазијама. Едипов комплекс представља психолошки пубертет. Дете показује да има задивљујућу моћ да се пренесе у односе живота одрасих, иако оно не може уистину замислити нити партиципирати у њима. Идентификација са родитељем истог пола је примарна, ту је на делу дифузна, анонимна сексуалност. Дечији сексуални инстинкт још није центриран. Сексуализација значи мање истраживање другог пола, него што је то дечија идентификација са сопственим полом. Касније се јавља сублимација као механизам десекуализације. Сексуалност је позадина виталних функција. Фројд је говорио да сексуална и пријатаљска љубав потичу из исто извора. За Ану Фројд дете доживљава своју мајку као апсолут; при том, не постоји метафизика либида, већ капацитет апсолутног слепљивања код детета, капацитет за идентификацијом са једним родитељем и љубав према другом. За Фројда, како то види Мерло-Понти, човек, ситуиран у телу које има пол, је настањен захтевом за тоталном љубављу која чини да он слугу улоге одраслог живота. Фундаментална је идеја инкарнације-отеловљења: човек је ситуиран у телу без редуковања-свођења на њега.

Мерло-Понти говори о Фројдовој корекцији својих првих схема. Према новој интерпретацији нарцизам и објектне релације су две перманентне улоге у животу индивидуе. Биће за које се дете везује у објектним везама је, у исто време, биће са којим се оно идентификује. Коначни систем три термина је следећи: 1. свесни его (моје животне „технике“ којим усвајам биће); 2. селф (мој спонтанитт), и 3. други, и како се они представљају у мени. Релације са другима пролазе кроз релације са самим собом. Насупрот тенденцији ка развоју, постоји и демонски принцип, тенденција ка стагнацији. Такође, у унутрашњости селфа постоји његов негативни аспект, инстинкт смрти, а у егу, постоје позитивни аспекти. Коначно се кристалише схватање о примарним мазохизму. У поређењу са нарцизмом, где човек налази две врсте понашања – волети без тога да је вољен и бити вољен без тога да воли – зрели став се састоји у прихватању оба

термина а не бирањем између њих. Двосмисленост је нормална али се разликује од дисоцијације. Ово разматрање нам дозвољава-допушта да разумемо три инстанце: его, селф, суперего. То нису три стварности реалитета који су један изван другог, већ три аспекта једне дијалектике личног живота. Его је пре свега перцептивно-свесни систем. Тај систем је оно што ме доводи у релацију са спољашњим светом, у тражењу контакта са реалношћу, за доказом реалности; он тражи различита техничка средства за акцију да би их могао контролисати. Велики број тих начина акције се усваја у латентном периоду: читање, писање, учење у школи. Као резултат тога је стварање већег поља слободе, већа лакоћа одговарања одраслима. Али дете себе често налази у ситуацијама када не поседује средства да одговори одраслима, и тада се код њега јавља анксиозност. Слабост дечијег ега непрестано узрокује искуство страха.

Што се тиче релације између ега и остале две инстанце нема неповезаности, нема граница између њих. Его је део селфа који захвата реалност. Не постоји антитеза између ега и селфа. Его налази у селфу неку врсту саучесника. Рад его контроле је трагање у служби селфа: саучесништво између селфа (принцип задовољства) и ега (принцип реалности). Фројд је показао прелаз који постоји између та два: „селф садржи све физичке елементе које его изводи.“; при том, део ега је несвестан.

Релације између суперега и остале две инстанце. Суперего се конституише у првом нацрту као его-идеал. Првобитно, его-идеал настаје из наших релација са другима. Када релација недостаје, его жели да је улепша. Он уводи другог у себе и чини другог делом себе. Карактер је делимично формиран тим интројекцијама. Селф је извор-порекло за формирање супер-ега. То је селф којем ја желим да угађам-да се допадем. Објектни либидо, тада, постаје нарцистички либидо, волети другог у себи или да други воли мене. У оралној фази, идентификација са родитељима формира први слој; то је једини начин релације према другом. Нарцистички елемент ће увек постојати, чак и у објективним изборима. Дете жели да јесте-буде онај ко воли више него што воли да има вољеног. Када је објект отпоран, дете га се одриче као објекта и уноси га у себе. У току Едипалне кризе, када дете доспева до застоја-доспева у неприлику, оно интериоризује своје родитеље. Ја имам супер-его пред собом више него код себе: то је како ја могу себе контемплирати. Супер-его је афективни идеал мога живота, пол према којем су моје најважније-битне акције



оријентисане. Оно што нам је Фројд показао са идеалним типом релација са другима, констатује Мерло-Понти, то је да је то релација где три инстанце нису више одсечене једна од друге. Када су селф, его и супер-его одвојени, резултат су неурозе и патологија, као на пример дисоцијација у хистерији и потискивање у опсесивној неурози. Циљ психоаналитичког третмана је поново установити комуникацију између три инстанце; имати један живот где се оне манифестују на својим ступњевима. Свака од њих, зато што је сама по себи контрадикторна, позива друге-упућена је на друге. Тако, првобитна схема по којој се релације са другима крећу од нарцизма ка објекту, од „задовољства“ до „пражњења“ постаје много потпунија, много конкретнија. Сваког тренутка, дете је оријентисано према животу за који оно нема вештина, и отуда је неизбежно-неминовно да оно жели да „буде“ оно што не може да „има“. Идентификација угрожава-прети свим нашим односима са другим. Такође, сублимација може имати и своју позитивну, и своју негативну страну. Могуће је за извесне индивидуе да никада не стигну до реалних објектних односа. Релације са другима појављују, се тако као неизбежна-неминовна тензија између једног термина релације са другим. Неке форме посвећивања другом су нарцистичке: као, на пример, трагање за својом сопственом сатисфакцијом-задовољењем. Два екстрема иницијалног и секундарног (интројектованог) нарцизма су, у суштини, слични. Преко-с оне стране те опозиције почињу реални људски односи.

Када разматра доприносе Фројдових следбеника, пре свега, Гловера (Glover) и Абрахама (Abraham), Мерло-Понти, каже да они доприносе да се о развоју детата добије много конкретнија слика. Карактер, показује се, није проста рефлексија догађаја, он репрезентује и вишак, као остатак индивидуалне праисторије или археолошки период живота. Кад је неговано мало дете са својом мајком, оно учи извесне ставове: у оралном стадијуму, став одговарања, на аналном стадијуму, став поседовања, на гениталном стадијуму, став даривања. Сретан развој претпоставља интеграцију та три става.

Када се имају у виду афективне релације, у периоду Едипалне кризе се усваја карактеристика нежности и афективни капацитет везивања за друге. У исто време, его апарат се развија. Сексуалност у одраслом смислу још није присутна. Сама генитална фаза није уопште дефинисана гениталном активношћу. Оно што је у питању је то, да је то аблативна-одвајајућа фаза, даривање. Зрелост је интеграција гениталности у објектним релацијама.

Сексуално понашање је носач релација са другима. Мерло-Понти прецизира везу између психолошког и телесног у психоанализи: веза симболизације: уста су симбол рецепције; анус је симбол конзервације; генитални апарат је симбол одвајања-даривања. Ова понашања су начини егзистенције. Та тачка гледишта је у потпуности другачија од оне класичне психологије, која објашњава тело помоћу духа-свести или дух-свест помоћу тела. Психоаналитичка карактерологија није ни идеалистичка (тело је само инструмент) нити је објашњење психичког помоћу тела. За психоаналитичара, она што је првобитно је структура тела као обележје-симбол живота. Веза између оног пре – прошлости – и оног што следи је релација интеграције, она је веза делова у целину. Када интеграција изостаје, регресија се појављује.

Абрахам је инсистирао на чињеници да карактер није дефинитивно зацртан у детињству; после детињства, се обавља конструкција и реконструкција карактера. Садашњост додаје свој допринос. Свака љубав доприноси реструктурирању. Садашњост остаје отворена. Ниједна тачка фиксације наше прошлости не наставља да обавља-игра своју улогу без поновног прихватања-обнављања и модификовања остатком наших живота. Почетак живота не ствара фаталност; све могућности остају. Детињство је само почетна ситуација. Карактерне црте имају, при том, општи и амбивалентни карактер. Доминантност архајског је темељ на којем ми конструишемо нашу садашњост и нашу будућност. У психоанализи је присутна идеја која је аналогна Хегеловој идеји превазилажења: конзервација у трансформацији. Сви ступњеви доприносе животу одраслог. У ствари, постоји само релативно превазилажење. Нормални карактер има и прегениталне компоненте. Абрахам мисли да карактер одраслог није чак ни просек већ интеграција (само-кохеренција). Постоје само индивидуалне норме. То одговара модерној физиолошкој тачки гледишта: привилеговано понашање је различито и одговара индивидуу. Свако има свој сопствени начин деловања; индивидуални гестови су невероватно различити. Идеја опште норме није прикладна овде. Психоанализа је веома блиска тој идеји када каже да зрео карактер није чак ни просечан. Нормално значи интегрисано.

Важан део Мерло-Понтијевих разматрања у вези са психоанализом је и одређивање доприноса Фројдових следбеника у области психоанализе детета. Ту, пре свега, постоји опозиција између Ане Фројд и Меланије Клајн. Према

Мерло-Понтију, можемо рећи да у психоанализи, Меланија Клајн представља екстремну левицу (радикалну позицију где је ортодоксна психоанализа била окренута целим путем-развојем), Швајцарска школа представља десницу, и Ана Фројд центар. (Сличне оријентације у домену политичког живота на „левицу“ и „десницу“ могу се наћи и у Марксизму.) Ми смо увек на терену егзистенцијалних ствари-појава, када објективни резултати могу зависити од субјективног става.

Приступ Ане Фројд психоанализи детета је у суштини реалистички, и педагошки. Према њој, аналитичар мора постати едукатор. Она је наглашавала важност ега, и механизма одбране, у развоју детета и адолесцената.

Меланија Клајн је дубље истраживала фантазматски свет детета, нарочито онај који се развија у првој години његовог живота. Она је акценат ставила на ране агресивне и деструктивне тенденције у психи малог детета, које се појављују у шизо-параноидној позицији детета, као и његово настојање да оштећене или уништене унутрашње објекте репарира, односно поново успостави као целовите, што се јавља у депресивној позицији у психичком развоју малог детета. У психичком животу, свесно је оно што ја видим; несвесно је унутар-телесно. Беба, инкорпорирајући своје родитеље, чини их унутрашњим објектима. То нам доноси много конкретнију идеју о несвесном, и допушта да пратимо како искуство прати унутрашњи и спољашњи план, између којих се појављује-испољава непрестано измењивање. Инфантилни суперего није само резултат окончања Едипалног комплекса; он почиње да се формира већ са првим релацијама са одраслима. Едипални суперего у трећој години живота наслеђује први инфантилни много округлији суперего. Суперего је разумљен да садржи не само родитељска тела, већ такође и објекте. Све перцепције, све релације су „сварене“ од стране нас. Оне чине један свет, универзум. При том, суперего конституише организовани свет. Та концепција суперега као космоса-универзума, као тоталитета, је, према Мерло-Понтију, важна и оригинална. Елементи тог света не задобијају значења, већ се са њима симпатетише или не симпатетише. Дечија ситуација је пројектована у концепцију односа са својим родитељима. Едипална ситуација има глобални карактер. То нису толико односи са једним родитељем више него са другим родитељем; то су много више односи између два родитеља. Два пола се уједињују у једну констелацију.

Едипални развитак код девојчица има своје специфичности, али је исто као и код дечака плод односа између детета и оба родитеља.

За схватање кључног значаја односа између деце и њихових родитеља, Мерло-Понти наводи и истраживање Рене Шпица (Spitz) о случајевима васпитавања деце без родитеља. Шпиц је показао да психички развој деце која су боравила у установама, упркос побољшања хигијенских услова, је такав да су веома често запажене психијатријаске тешкоће код мале деце без родитеља-сирочади, као што су асоцијална деца, делинквенти, ментална крхкост-нежност-неотпорност, и сви случајеви тешке деце-проблематичне деце, која су била осетљива на заразне болести. Тешкоће су изразито расле зависно од дужине боравка у установама. Тешкоће постају видљиве код деце која у установама бораве дуже од осам месеци, и оне постају иреверзибилне када она у установама бораве дуже од три године. Постоји извесна иреверзибилност у развоју психе код малог детета. Прва година живота је посебно осетљива за ове тешкоће. Одлучујући фактори овде су: 1. недостатак стимулације: деца немају прилике за активношћу, клинике су боље опремљене да произведу горе резултате будући да околина постаје механичка, отуда врста психичке стерилности; 2. Одсуство мајке; установе где су мајке присутне дају боље резултате. Недостатак афективне неге је одговоран за лоше резултате добијене у дому за сирочад-наход-у сиротиштима. Екстремна важност психолошког фактора се конституише мајчиним присуством, и то је између три месеца и годину дана када мајчино одсуство оставља озбиљне последице на дечији развој. Афективитет у раном детињству је бивствено важан у дечијем развоју, јер је оно ситуирани организам у људском контексту а не само физико-хемијски организам.

У случају деце без родитеља, долазе до изражаја нарочито фиктивне, имагинарне и фантастичне релације са имагинарним родитељима, посебно, релације са имагитарном мајком. Дечије везивање за одрасле је изазвано од стране одраслих; то је узајамна ситуација. Ако је дете вољено, оно воли. Деца искушавају у свом сопственом животу понављање-одјек афективности других. Стварање фантастичне мајке не осигурава задовољење реалне мајке. Та знатна разлика постоји између едукације добијене од мајке и добијене од дадиље. Између мајке и њеног детета постоји, са стране мајке, која зна да је мајка, психолошка идентификација. Од почетка живота, дете не разликује своје

сопствено тело од тела своје мајке. Однос са мајком је „матрица идентитета.“ Између мајке и детета постоји осећање да мајка ствара дете. Понашање дадиље, са друге стране, је много објективније. Став институционализоване деце према посетиоцима је карактеристичан; они насрћу на њих, показујући им објекте или играчке које она поседују. Велика разлика која постоји у установи је та да дете не показује радозналост према одрасломе. Дадиља је, за дете, једна не телесна особа. Дете не може имати исто знање о животу дадиље као што га може имати о животу својих родитеља. Институционализована деца имају осећање да су на маргини живота одраслих, и тајна која их окружује је веома мучна-неугодна. Од значаја је и фантастична релација са оцем. Чак и када ретко дође у установу, отац игра важну улогу за дете. Уистину, ако је мајчина улога замењена дадиљом, очево место остаје незаузето. Значајан је целокупни развој који настаје и из односа деце са другом децом. У свему томе видимо, каже Мерло-Понти, огромну важност културе.

Што се тиче развоја личности институционализованог детета успех у едукацији детета зависи од могућности дететовог афективног везивања. Суштинске идеје Дороти Барлингхам (Burlingham) и Ане Фројд, о томе су следеће: 1. Важност релација са родитељима; 2. Односи са родитељима нису инстинктивне релације већ су историјске. Матерински инстинкт се не уплиће; оно што је важно јесте свест о томе да је мајка подарила живот своје детету. Релација мајка-дете је релација која се конструише. 3. Везе дете-одрасли и везе између детета и културе су дубоко повезане.

Важност родитељских веза проистиче из фундаменталног карактера родитељских веза. Дечије везе са својим родитељима конституишу матрицу релација са одраслима. Родитељи су стожери, кардиналне тачке дечијег живота. Остали одрасли по себи разматрају се као особе са родитељским значењем. Дете наставља своје искуство породичног живота са одраслима. Односи са родитељима су више него односи са два човека: они су односи са светом. Родитељи су, каже Мерло-Понти, посредници везе са светом. За Пијажеа, са друге стране, социјални инстинкт који се појављује око седам осам година не проистиче из нечег што му претходи. Социјабилност нема преисторију. Тешко је, каже Мерло-Понти, прихватити ех nihilo-ни из чега- установљавање односа са другима. Према Сузани Ајзакс (Isaacs) прве релације које дете има са својим родитељима се преводе у амбивалентна осећања (љубав и мржња). Рођење

тензије почиње када дете почне да осећа да је одрасли супериорнији од њега. Везе са другима се установљавају кроз ток индивидуалних манифестација агресивности. На пример: 1. Свест о власништву, условљава борбу за објекте; 2. Ривалитет између деце, јављање непријатељства, или групног непријатељства. Ајзаксова је показала да се почетна социјабилност развија мало по мало. Релације са родитељима се модификују. Концентрација става према једном од родитеља чини могућим развој позитивних сентимената. У периоду латенције родитељске улоге се модификују изнутра; друга деца задобијају све већи значај; појављује се свест о правди и једнакости; постаје важно осећање припадања групи из које су други искључени. У групи, дете учи да има релације са другом децом. Целокупан систем веза са другима се формира током развоја родитељских односа. Релације са родитељима имају карактер инфраструктуре. Такође, иницијални начин родитељских релација има утицај на каснији развој релација са другима.

Веза између родитељских релација и културе у којој дете налази себе су такве да се показује да родитељске релације нису неусловљене. Родитељске релације су носилац свих релација са светом; социјалне релације се само манифестују у унутрашњости тих релација. Дечија интеграција у културу или субкултуру је учињена у великој мери деловањем родитеља. Тако, не постоји конкуренција-ривалитет између социјалних фактора и родитељских фактора. Родитељи комуницирају својој деци свој лични траг-печат, али такође и културе у којој живе. Истински, две врсте узрочности не могу се одвојити. Мерло-Понти каже<sup>486</sup>: „Сви родитељски утицаји су изграђени на извесним културалним схемама и, обрнуто, социјална иницијација се проводи посредством родитељског утицаја. Култура се може дефинисати као колекција-збирка скривених ставова препоручених друштвом или различитим групама у којима ми живимо, ставова који су уписани у само материјално увођење наше цивилизације.“

Културалисти желе да кажу да је породични конфликт-сукоб првобитна-иницијална иницијација у контрадикције културе. Интер-индивидуални конфликти су образац, матрица. Они заузимају позицију која се цени као прва

---

<sup>486</sup> Исто (: 380 )

релација са светом. Мерло-Понти каже<sup>487</sup> да „ми не можемо дискутовати о примату приватних фактора и социјалних релација; ти фактори не могу бити изоловани.“ Подједнака је важност социологије и психологије. Човек живи са свачим што он јесте: са својим прошлим детињством, својим темпераментом, својим социјалним условима. Да ли ми морамо бирати између психоаналитичке или социолошке интерпретације? Према Мерло-Понтију, ова два поретка фактора – психолошки и социолошки – продиру један у други. У осталом делу живота, конфликти које сусрећемо нису без везе са конфликтима из породичног миљеа. Искуства која су задобијена касније у вези су са искуствима из детињства. Породични конфликти су конфликти између детета и родитеља, али такође између различитих улога субјеката, улога које су повезане са социјалном околном структуром. Социјални конфликти су у вези са породичним конфликтима, будући да постоје такође историјске и политичке везе између тога што се дешава на социјалном плану и оном породичном. Приватни психички живот је већ институционализован; то се хоће рећи да се психички живот развија према схемама, наученим структурама. Обрнуто, институционални живот одраслих дозвољава врсту психолошке анализе. „Између психичког и колективног, или социјалног, живота постоји посредовање, и миље: култура. Култура и културна интеграција дају конкретну свест-смисао релацији између психичког и социјалног.“<sup>488</sup> Хегел је на пример говорио да се солипсизам може схватити да кореспондира као изванредан начин односа према природи (приватно власништво). Како то разумети? Појам културе, каже Мерло-Понти, доноси нам одговор. Веза између економског и психолошког ( или идеолошког) није магична: социјални феномени нису само економски феномени. Целокупни културни свет са којим је дете већ у извесним односима, уводи изванредан егзистенцијални начин (социјални стил). Ми морамо, каже Мерло-Понти, усвојити у исто време историјско и социјално објашњење психоанализе и психоанализу историје социјалних чињеница. Психолошка анализа садржи-прећутно подразумева поштовање историјских и социјалних чињеница и, реципрочном, да све социјалне детерминације-одређења имају психолошки смисао. Али ми морамо престати мислити у терминима узрочности; или, ми морамо допустити-уважити да имамо посла са сплетом-мрежом узрока а не са

---

<sup>487</sup> Исто

<sup>488</sup> Исто (: 381 )

линеарном узрочношћу. Не придржавање чињеница доводи до настанка идеологије у Марксовом смислу. Психолошки конфликти-сукоби нису спољашњи у односу на социјалне чињенице. Дебата може бити разрешена у условима када ми имамо отворену концепцију психоанализе и социјалног. Тако, Мерло-Понти предлаже једну отворену концепцију психоанализе. Психолошка драма могла би бити само аспект много општије институционалне драме. Не постоји контрадикција уопште, већ пре контрарност између изучавања динамике интерпсихологије која следи психоанализу и изучавања историјске динамике. Најбољи доказ је да нам Марксизам даје теорију породице. Мерло-Понти даје, такође и једну отворену концепцију социјалног. Социјални живот мора бити разматран не као „ствар“ (Диркем) већ као културна динамика. Непосредне везе између социјалног и индивидуалног Сада се могу још боље разумети унутрашња везе између психолошког и социјалног у неким културама другачијим од наше сопствене.

Први пример: Култура на Алорским острвима коју је истраживао Кардинер.

Други пример: Истраживања Маргарет Мид (Mead) Мидова анализира релације дете-родитељ да покаже њихову везу са социјалном структуром. Родитељске релације се не држе за природне већ као институционалне. Уистину, у нашем друштву ми имамо тенденцију да их схватамо као засноване на људској природи. Ипак, постоје универзални проблеми који се постављају независно од стила решења које неко може имати. 1. У свакој цивилизацији деца су за своје родитеље слика њиховог сопственог детињства, родитељи су за њихову децу слика њихове сопствене будућности: релација идентификације. 2. Дете је рођено од људског пара; у људској групи у којој су релације већ установљене. Поступак који ће дете добити биће под утицајем већ постојећих односа између родитеља. Сва друштва се налазе пред проблемом: како установити релације са трећим, дошљаком, придошлицом-новајлијом.

Мидова настоји да дефинише релације између родитеља и деце у терминима који допуштају њихову везу са релацијама одраслих у истом друштву. Схематски, она разликује:

1. Симетричне релације (дете је спознато као тоталитет, еквивалентно-једнако у принципу према одраслом);



2. Комплементарне релације ( дете је само комплементарно према родитељском понашању.)

3. Реципрочне релације (релације измене где дете даје тачно онолико колико добија).

Мидова је истраживала усклађеност ове три апстрактне варијабле у различитим цивилизацијама, и показала присутност симетричних релација на Балију. Дешава се да су релације у неким културама, пре свега комплементарне, а мање симетричне, као што је случај у Великој Британији и Сједињеним америчким државама.

Мидова је изучавала и седам племена у Јужним морима, и дошла до следећих увида: Код Арапеша релације су комплементарне, али без ексцеса. Код Чамбулија комплементарне релације су екстремне. Код Мануса постоје реципрочне релације. Код Мундугоморса тензије су пренаглашене до највећег степена: тенденција ка атомизацији. Код Балинеза уметничка активност је веома јака; код Самоанаца богатство је мање, али су становници много спонтанији. Оба пола имају једнака права. Релације су симетричне.

За Мерло-Понтија важно је питање да ли културалистички концепти могу бити разумљени преко-с оне стране архајских цивилизација? Ако релације између социјалног и психолошког нису непосредне, то не значи да не постоје релације. Чак и партиципација у колективној историји, контакти са историјским догађајима, претпостављају, извесну психолошку структуру која се може изучавати. У великим и историјским друштвима, не постоји више тачка по тачка кореспонденција између социјалног и психолошког. Али дубинска историја друштва у питању има свој израз у променама структуре породице и чињеницама интра-индивидуалног живота. Мерло-Понти каже<sup>489</sup>: „Културализам је добро-оријентисан према проблемима релација социјалног и психолошког. Он избегава чувену алтернативу: бити психологист против социологије или социологист против психологије. Психолошки конфликти и социјална драма не формирају алтернативу. Културализам избегава поразне стране редуktivистичког мишљења. Психолошко не сме бити редуковано на социолошко, и обрнуто социолошко не сме бити редуковано на психолошко. Ми не смемо заборавити ни један од две врсте проблема, и ми ћемо наћи исте

---

<sup>489</sup> Исто ( : 396 )

тешкоће, исте проблеме на психолошком и социолошком плану...Тако, у инсистирању на релацији деце са њиховим родитељима ми нисмо желели да их објаснимо кроз друге релације са другима, ми нећемо да смањимо-стиснемо-стегнемо-сужавамо наш субјект. Тешкоће породичних релација непосредно кореспондирају тешкоћама које дете има у месту-положају-пребивалишту у коме живи.“

\* \* \*

Проблему дечијег развоја Мерло-Понти приступа са становишта дечије психо-социологије. При том, за њега, развој је централни појам у психологији.

За Мерло-Понтија је значајна психоаналитичка теорија развоја. Показује се да тело није довољни мотор-покретач развоја, али је нужно за развој. Физиолошки догађаји морају бити умотани-препокривени хуманим смислом, а свест која овде игра улогу није свест сазнавања-знања. Као резиме, суштинска природа развоја је, каже Мерло-Понти, реструктурирација којом се нова телесна ситуација преузима када се реализује нови тип живота. Питање је шта чини да се нови поредак појави у развоју? Као прво, треба схватити суштину прелаза из прегениталног у генитални поредак. То је прелаз из воље за непосредношћу и безграничног задовољства ка ставу посредовања, од агресивности ка љубави другог; сада се појављује стварна дистинкција ега од алтер ега. То је либидо који ће разбити иницијални зачарни круг: агресивност, кривица, стрепња, а сирове чињенице превазилажења су дате-омогућене телом. Стрепња је важан фактор у развоју детета. Са том стрепњом дете се интегрише у културалну атмосферу где живи. Индивидуа се подвргава иницијацији у социјални миље, где је она објект, са најмањом позадином. Сви гестови и понашања припадају глобалном систему који чине идеје које су му његови родитељи и друштво упућивали. Она опажа значење ставова које ми имамо о њему. Друштвена интеграција узима за сигурно изванредну важност едукације. Фројд, каже Мерло-Понти, није јасно говорио о култури, али он је био први који је подвукао блиску везу која постоји између индивидуалне и интер-индивидуалне психологије. Прелаз у гениталну фазу претпоставља физиолошке и психолошке детерминације. Дете чини реструктурирацију да би наликовало на одрасле извођењем спајања психолошке природе и физиолошких усвајања. Одлучни

момент у развоју је појава нових релација, нужног-преко потребног реципроцитета између циља и услова, између „форми“ и „снага.“ За Мерло-Понтија, Хегелов концепт форме, боље од Фројдовога концепта либида може да објасни проблеме психогенезе: рођење историјског периода који означава дисконтинуитет са релацијама које га провоцирају-изазивају. Концепт форме, боље од концепта либида може осветлити спајање између психолошког или културалног пројекта и по себи недовољних моторичких услова.

Друго, треба схватити суштину прелаза од Едиповог комплекса до фазе латенције. Мерло-Понтијева интерпретација Фројда овде је да овај период треба схватити као уношење средстава-смисла у сврхе, момената у тоталитет. Дете, на овом ступњу развоја у својим активностима испољава једну врсту урођене солидарности између своје свести и одраслих са којима се идентификује.

Треће, веома је важно добро разумети природу и настанак пубертета, односно, адолесценције. Дете креира свој развој под условима амбијента културе. Код сваког усвајања процес почиње поново, и позива на нов развој. Развој није уписан *а priori* у статичку природу, нити израста ни из чега. Пре, он напредује-он је прогрес-из Гешталтунга у Гешталтунг. Животна лекција-поука – креација селфа селфом – је, каже Мерло-Понти, како дете постаје одрасли. Не постоји други начин који штити дете да би могло да се развија од родитељске присутности и културе која одушевљава дете. Ту искрсава питање везе између психологије и интер-психологије. „Све чињенице индивидуалне психологије су такође и чињенице социјалне психологије. Нема тачка-по-тачка кореспонденције између индивидуе и друштва...Социјално је у унутрашњости индивидуе а индивидуално је у унутрашњости социјалног, будући да је прошлост индивидуе за њега интерпсихолошка од рођења...све је социјално и све је индивидуално.“<sup>490</sup>

За Мерло-Понтија важна је Валонова теорија развоја. Она покушава да да одговор на питање шта је миље за развој. Такође, настоји да одреди погонску снагу развоја и факторе развоја. Функционална матурација-сазревање неодвојива је од хуманог психолошког, социјалног и културалног миљеа.

Према Мерло-Понтију, на општијем плану постоји реципрочна веза између психоанализе и социологије. Постоје покушаји психоаналитичке

---

<sup>490</sup> Исто (: 282 )

примене неких економских и економско-политичких феномена, као што је на пример покушај објашњавања капитализма кроз анални еротизам. Међутим, за Мерло-Понтија, треба одредити везе између психологије и социологије. Он као плодне налази, у том смислу, Мосове (Mauss) идеје о вези између психологије и социологије. Психолошка ситуација у вези са социологијом се састоји у томе да је психологија оријентисана ка индивидуалном, а социологија ка колективном. Социјална психологија или интерпсихологија не може бити замена за социологију. Та би супституција била могућа само ако би друштво било редуковано на феномен индивидуалних свести. Према Мосу, социјална чињеница једнако обухвата материјални супстрат и групну конкретну актуалност, док се интерпсихологија односи само на групни менталитет. Психологија и социологија помажу једна другој. Помоћ коју психологија пружа социологији: Социологија обезбеђује чињенице: психологија допушта схватање. Психологија је важан комплемент социологији када је то психологија целокупне особе. Помоћ коју социологија пружа психологији: За Моса, лингвистика је део социологије, а од лингвистике психологија може научити да третира-поступа са човеком као са потпуним-целовитим, будући да је језик у исто време биолошки, психолошки и социолошки феномен. Он препоручује сарадњу и повезивање психологије и социологије кроз сврсисходну и неодређену границу између њих. Тај став се поткрепљује кроз историју. Мерло-Понти, такође, аргументује за њихово реципрочно-узајамно обухватање, а не ривалитет. Социологија изучава институционални људски живот; психологија изучава људски живот у стању настајања и не редукује то на социјалне феномене. Између њих треба да влада потпуна осмоза. Психологија открива-обелодањује перспективу разумевања-схватања; социологија открива-обелодањује објективну перспективу установа и норми. „Може се разумети неопходност конвергентних напора према једној реалности у којој се преплићу тело, душа и социјално, будући да се имају у виду „феномени тоталитета.“ Али двосмисленост остаје, пошто су индивидуе и друштво два тоталитета; ту постоји дакле тоталитет у тоталитету и двострука перспектива. Психологија не може више бити психологија способности, она нас мора научити да спознамо побуђеног човека у целој својој бивствености, без обзира на то којем физичком или психолошком шоку-потресу је подвргнут.“<sup>491</sup>

---

<sup>491</sup> Исто ( : 295-296 )

Према Мерло-Понтију, значајна је културалистичка концепција везе између психологије и социологије. Оно важно што су усвојили културалисти је схватање да су психолошко и институционално два аспекта исте структуре, „опште живе интерсубјективности“, која је њихов оригинални концепт. Таква је структура базичне личности која изражава оно што је пре-персонално у нама. За културалисте између монада и простора постоји атрополошки простор. Веза између мајке и детета није веза сазнавања-знања, „когитације“, већ искуства. То је веза две сврхе, то је једна телесна веза, и у исто време, прва социјална иницијација. Заслуга културалиста је, каже Мерло-Понти, да нас је културализам снабдео конкретном концепцијом социјалних веза које не пригушују реалност индивидуе.

Леви-Строс је такође изражавао став да „све што је психолошко је социјално, и обрнуто, друштвени доказ може бити само ментални.“ Он је заговарао сарадњу једне врсте феноменолошке социологија и структуралне социологије. Несвесно, за њега, није секундарно свесно, већ нетематизовано живљено искуство.

Према Мерло-Понтију, коначна интерпретација културализма је следећа: Културалисти су показали да је родитељска брига рефлексивна, а не узрок опаженог друштва. Културна трансмисија се састоји у узајамној идентификацији једне генерације са другом генерацијом, кроз кружни процес. Културализам је близак феноменолошкој социологији. Мерло-Понти каже да је културализам најбољи допринос за сто година за проблеме који нас заокупљају. Посредством базичне личности, он нам је понудио начин да мислимо о вези која је наглашена од стране Марксизма. Живи марксизам се враћа на целокупну структуру света, а посебно на економске, социјалне и политичке покретаче. Он, такође, није индиферентан према проблемима културе. Сам Маркс је истицао да је Балзак (Balzac) аутор од превасходног значаја за разумевање целокупне човекове ситуације у свету.

\* \* \*

Разматрајући проблеме са којима се конфронтира дечија психологија Мерло-Понти истражује питање метода који се у њој примењују. У дечијој психологији (као у психопатологији, психологији примитиваца и у психологији жене), ситуација објекта изучавања је толико другачија од оне посматрача да он не може бити захваћен његовим сопственим терминима. У дечијој психологији

разлика између посматрача и посматраног је чак већа. Будући да деца реагују тако брзо на наше понашање, ми не примећујемо-не опажамо да је то у изразитом виду наше сопствено присуство одраслих оно што узрокује њихово понашање. Када се изучавају дечије релације са одраслима старомодни је став да се дете разматра као несуштинско. Старе концепције ауторитарне едукације разматрале су дете као да је неразвијени одрасли. Разматрати дете суштински, каже Мерло-Понти, је поставити га у центар породице. Када се имају у виду дечији односи са одраслима, можемо се запитати шта наша деца могу бити психолошки. Ми не можемо фиксирати „дечије стање“ унутар инфантилног менталитета, нити можемо мислити да дете не партиципира у људском животу. Да ли се одрасли могу удаљити-уклонити из дечије едукације? Не – чисто иманентна едукација, где су деца остављена својим сопственим домишљатостима, није ништа боља од ауторитативне едукације. Остављена својим сопственим домишљатостима, деца нису више у стању да усвоје вештине неопходне за живот, него када су подјармљена од едукатора. Када је дете увек остављено са другом децом, развија се незрело понашање и извесна досада. Ми се требамо питати да ли у ствари присуство одраслог и извесни конфликти са одраслима имају формативну вредност за децу.

Поставља се питање, на који начин, како, увести дете у културалну баштину-културно наслеђе. У секундарном образовању употреба Сократовског метода (где се све изводи из учениковог-студентовог сопственог мишљења) није дала велике резултате. Сведоци смо, према Мерло-Понтију, екстремно спорог прогреса. Ученици и студенти уче имитирајући начин говора и мишљења њихових наставника-професора. Отуда, они не уче културну баштину-наслеђе само интелектуално, већ такође путем квази-драматичне имитације одраслих.

Према Мерло-Понтију, треба извршити критику концепције инфантилног менталитета као у себе затвореног. Да ли је примитивни менталитет који је изучавао Леви-Брил супстанцијално различит од нашег сопственог? Да ли је однос партиципације одлика само менталитета архајског човека. Ипак, слична ситуација партиципације и посвећивања постоји и данас, у нашем друштву у вези између учитеља и младог ученика. Ученик постаје истински „посвећеник“ када учитељ показује посебно интересовање за њега. Са друге стране да ли је болесна свест затворене у себе? Нормална и морбидна-болесна понашања, каже Мерло-Понти, не могу се надодати једно на друго, будући да су обоје одговори

на исти проблем егзистенције. Минковски (Minkowski) је показао веома добро како ми морамо поступати да би разумели менталну болест. Он каже: „Ја хоћу да „коегзистирам“ са мојим ментално болесним пацијентом и опадам последице његовог држања-понашања на мене.“ Слично, у нашим односима одраслих са децом ми желимо да реинтегришемо децу у све аспекте нашег историјског и социјалног света у којима они играју улогу. При томе морају постојати извесне методолошке опрезности-мере опреза.

Пре свега треба добро разумети питање полиморфизма детињства. Ми морамо схватити дете нити као апсолутно „друго“ нити као „исто.“ Уместо тога, ми морамо видети дете као полиморфно. Фројд је говорио да је дете полморфно перверзно, а Леви-Строс је предложио генерализацију те замисли, допуштајући да је дете такође полиморфно и са културалног становишта. Полиморфизам детињства је у вези са феноменом не-зрелости. Полиморфизам је у вези и са релацијом идентификације. Релација између детета и одраслог је посебна-јединствена-особита релација идентификације. Деца виде себе у другима (као што одрасли виде себе у њима). Деца виде своју судбину у својим родитељима: они ће постати слични њима. У детињству, постоји партикуларна-делимична тензија између онога што још не може постојати (према моделу) и самог модела. Мерло-Понти критикује концепт *a priori* инфантилне природе. Ми морамо реинтегрисати децу у целокупни социјални и историјски оквир у којем они живе и против којег они реагују. Прво, ми не смемо говорити о инфантилној природи, већ о инфантилном полиморфизму. Друго, тај полиморфизам је праћен незрелашћу. Треће, постоји двоструки феномен идентификације: 1. Од детета према родитељима: узраст одраслих представља тип савршенства, а дететов сопствени узраст као несавршенство. Доба одраслог је где човек може да ради шта он хоће, доба где су неуспеси, патње, и несавршености угушене-савладане-спречене-потиснуте-укинуте. 2. Идентификација у обрнутом смеру: родитељи поново живе своје детињство кроз детињство своје деце. Дијалектичко кретање се развија у следећем смислу: традиционални деда и бака, либерални родитељи, ауторитарна деца. Деца, дакле, нису тако увек слика својих родитеља; понекада су они супротни-противречни-различити. Четврто, консеквентно, ми можемо рећи, да су пре постојања психолошке науке, чињенице у дечијој психологији увек већ интерпретиране, будући да су чињенице израз заплетених веза између

детета и одраслог. Таква чињеница је увек и концепт-појам који атестира-ставља на пробу обоје, и ко је дете и како одрасли схватају и третирају дете.

За Мерло-Понтија, питање од превасходне важности је како разрадити ригорозно-строго научно разумевање детета. Ригорозни психолог биће свестан да ће његов концепт живота очитовати-показати утицај на дете. У сваком случају, психолошка наука не сме бити разумљена као једноставно бележење чињеница. Свако објективно спознавање-знање је конструкција.

За дијалектичко схватање развоје односа детета са одраслим, потребно је, претходно, према Мерло-Понтију, обавити критику реалистичког мишљења. Мерло-Понти каже<sup>492</sup>: „Психологија је рођена оног дана када је препознала да дечије релације са њиховом околином није произведена-узрокована-изазвана само стањем, или степеном, њиховог физиолошког развоја.“

Мерло-Понти приступа испитивању елемената научне психологије у савременој психологији. Тоталитет понашања постоји, налази он, само ту где је инстинкт само моменат, а финалитет се мора схватити у својој функцији у целокупној личности.

Према Мерло-Понтију, тако, концепција мужевности и женствености код Маргарет Мид предствала њен допринос класичној психоанализи. Она је модификовала психоанализу у исто време када ју је поново открила; она је „уопштила“ психоанализу. У овом случају појављује се конфликт између натуралистичке и психолошке интерпретације сексуалности.

За Фројда, Едипална ситуација је централни и јединствени стожер око којег се окреће човекова култура. Али за Мидову, Едипална ситуација коју је описао Фројд је јединствено решење проблема који се појављује само универзално. Што је универзално то је извешан проблем постављен у свим друштвима постојањем родитеља и деце. Универзална чињеница је да деца почињу живот бивајући слаби и мали, све док партиципирају интимно у животу одраслих. Постоји незрела ерупција-избијање сексуалних осећања код детета које је још неспособно за прокреацију. Дете је поларизовано сексуалним питањима док је неспособно да изводи активности које карактерише одрасле. Двострука идентификација постоји између детета и родитеља: деца виде своју будућност у својим родитељима у исто време када њихови родитељи виде своје

---

<sup>492</sup> Исто ( : 478 )



сопствено детињство у својој деци. Дете има сексуалност која претходи прокреативном капацитету, или у Фројдовим терминима, прегениталну сексуалност. Дечији целокупни потенцијал се фиксира на нешто што улази у игру са првим оралним релацијама између детета и мајке. Маргарет Мид је показала да релације дете-родитељи постоји у много општијим случајевима него што је Едипална ситуација. Ми не можемо ставити све породичне и социјалне структуре на исти ниво, као развојне структуре. Едипални комплекс је где дете учи у свим својим афективним релацијама не само да буде само дете ( биће непосредног, апсолутног, и каприциозног-ћудљивог), већ такође да зна како да се одрекне-одустане од једне ствари да би имало другу. Пре-Едипалне индивидуе остају деца целог свог живота, будући да се оне не могу ангажовати ни у једну другу афективну везу која није тренутачна. Тако, генерализована психоанализа се састоји, према Мерло-Понтију, у писању врсте једначина релација дете-родитељи да би се нашла општа формула од којих Едипална структура породице представља посебан случај.

Мидова се бавила различитим типовима односа између детета и мајке Она је дефинисала три посебна типа релација између детета и мајке: симетричан, комплементаран и реципрочан. Симетрична релација: Ми смо за другог исто што је други за нас. У тој релацији дете има упоредиву вољу са оном код одраслог. Релација је она кооперације и једнакости. Комплементарна релација: мајка игра улогу заштитника. Она даје а дете прима. Релација је она доминације-надређености и субмисивности-подређености, која нас води у дух конкуренције-надметања. Реципрочна релација: Ова релација је такође она једнакости. Међутим, она се не заснива на релацији да један бивствује за другог, већ пре, она је заснована на размени добара. Комплементарни односи се остварују у друштву када је дететова релација према дојци прецењена. Реципрочни односи су осведочени у друштвима, сличним нашем сопственом, где је учење деце хигијени пренаглашено. Симетрични односи долазе касније за нас. Они се надограђују на комплементарне односе, на пример, када неко пређе у симетрични стадијум релација током пубертета.

Циљ Маргарет Мид је, према Мерло-Понтију, да покаже везе у унутрашњости друштва (везе измеђи мушкарца и жене). Односи између детета и мајке истовремено су узрок и последица једно другом. Када деца постану одрасли, они имају тенденцију да репродукују-понављају исте структуре

маскулино-фемининих односа. Ниједна категорија се не појављује у чистом стању. У сваком друштву један од односа међу особама доминира. Код Арапеша то је комплементаран став; код Чамбулија то је комплементаран став. У Ману друштву, човек налази социјалну средину чистог реципроцитета. На Самои деца се сматрају једнаким члановима са целом породицом-фамилијом.

Мерло-Понтијево изучавање пубертета је феноменолошко и тиме се уклапа у токове савремене психологије као науке. Феномен нема узрок; он је пресек серија услова. Шта више, да би смо имали научну психологију, није неопходно бележити корелације, већ пре конструисати варијабле од којих феномени зависе.

Концепцију Хелене Дојч о пубертету треба, каже Мерло-Понти, ставити унутар ширег контекста дечијег развоја. Сам Фројд је изучавао следеће прелазе: 1. прелаз из прегениталне сексуалности у гениталну сексуалност, 2. прелаз из гениталне сексуалности у период латенције, 3. прелаз из периода латенције у пубертет, и 4. фазе инволуције и сазревања конструисане кроз напредујуће фазе.

Прелаз од Едипалног комплекса до фазе латенције Фројд је одбио да бира између онтогенетског и филогенетског објашњења и уместо тога узео је да их комбинује. За Фројда, развој се базира на изразитој игри снага развоја. За Мерло-Понтија, ипак, питање је: шта је збиљска-права природа либида? Либидо није предестиниран; он нема крут циљ за сада и увек. Пре, либидо је употребљива снага која се може реализовати у различитим везама. Отуда, довољан услов за прелазак из ситуације Едипалног комплекса ка латентном периоду је ослобађање активности које нису оријентисане *селфом*, односно, када се либидо реализује путем посредовања која у обзир узимају постојање објективне реалности.

Прелаз у пубертет укључује значајне, могло би се рећи, револуционарне промене у динамици развоја. Цела породична констелација, и инхерентна интерпсихологија (то јест између мајке, оца и детета), постаје део опште интерпсихологије. Ми морамо узети у обзир да је чак структура друштва која нагони родитеље да усвоје изванредан начин бивања, важна. Хелена Дојч каже да комплетирање-довршавање пубертета се може сматрати успешном револуцијом.

За Мерло-Понтија, значајно је истраживање концепта пубертета Хелене Дојч. Она разликује препубертет и пубертет, при чему је ово друго транзитивна фаза. Ни дете а још ни одрастао, индивидуа мора реструктурирати свој живот.

Дојч је скицирала паралелу са триангуларном Едипалном ситуацијом. Она разматра прелаз према нормалној хетеросексуалности, када се појављује пубертет у правом смислу речи. Он има своја обележја и на психоошком плану и на физиолошкој страни. Физиолошке промене су неопходне, али нису довољан услов за настајање пубертета у стриктно хуманом смислу. Неопходни су и психолошки, односно културалистички фактори. Депресивни став када настаје у пубертету је резултат конфронтације између имагинарног и опаженог.

Суштинска појава у пубертету је конверзија усвајања знања у нешто живљено и осећано. Код пубесцента настаје тотална реструктурирација афективног живота. Развој није само телесна чињеница, нити је у потпуности културална; отуда изолована сексуалност је патолошка. Неопходно је наћи истинску садашњост између антиципације и регресије, садашњост која иницира-уводи будућност: будућност која је пуна и непредвидљива. За психоаналитичаре, пубертет је директно повезан за субјектову психолошку прошлост. Едипални комплекс је виђен као антиципација пубертета; дете је ангажовано у афективној ситуацији одраслих. Пубертет је поновно оживљавање Едипалне фазе: реални ангажман индивидуе у друштву одраслих. Едипални проблем се поново оживљава под новим условима. Хелена Дојч разликује три периода. 1. Фаза препубертета Фаза предпубертета се прво карактерише тиме да је его подвргнут значајном развоју (следећи период латенције) у терминима независности, одговорности и много потпунијем контакту са реалношћу—стварношћу. Круг људи који интересује дете постаје већи. Дете има вољу да изрони из ониричког и имагинарног. Развој *ега* прати обезвређење родитеља. Дете их више не сматра као апсолуте, зато што више не живи инкорпорирано са њима. Све везе детета са светом више не пролазе кроз родитеље. Кроз предпубертет, деца чине неке нове афективне изборе. Она показују непријатељство према својим родитељима, окрећу се према школским наставницима, и исказују им поверење које су претходно исказивали својим родитељима. Кретање се, за девојчице, показује у кретању од веза у друштву које јој праве вршњакиње ка везама имитације-подражавања старијих модела. То клизање између различитих модела је једна афективна операција. Девојчица се идентификује са познатом хероиницом. Такође, оне изабирају себи „најбољу другарицу,“ што је став који представља манифестацију сепарације од својих родитеља. Покушавају да се облаче са женственим шармом. Девојчица у

предпубертету опонаша стање одрасле жена, док, међутим, од првог момента пубертета, девојчице поричу сваку индикацију на женственост; оне одбијају да носе дугачке женске чарапе или да употребљавају руменило за усне-кармин. Тај феномен се зове аскетизам пубертета. Све ово су манифестације не-зрелости. Ми смо сведоци, каже Мерло-Понти, серије акција које нису дубоко жељене од субјекта, али су оне усвојене изванредним-изузетним-необично великим развојем имагинарног. То имагинарно реконструише још-не-присутну-зрелост. Уобичајени феномен „гангстеризма“ је доказ такве имагинарне реконструкције. Постоји такође тенденција према хетеросексуалности, која је имагинарна сексуалност. У исто време, налазимо антиципацију и регресију према детињству. За време тог периода, постоји непрестана двосмисленост: жеља за и страх од живота одраслих, постојана потреба за заштитом и истовремено воља да се буде без ње.

Истинити развој, истинита зрелост, наглашава Мерло-Понти, састоји се у двоструком феномену обојега, надилажења и одржавања-задржавања прошлости. Истинито надилажење прошлости је такође њено одржавање-чување; постајући нешто више, човек не сме одбити да афирмише оно што је он био. Ако је прекид био сувише насилан, или ако он није био довољно јасно изражен, продужена инфантилност догађа се касније код одраслог. Такви људи су зависни и слаби-без снаге у својим односима са другима; пријатељство и љубав су, тада, замењени пасивним везивањем и захтевима за нежношћу. Феномен играчког става, је типичан феномен не-зрелости у предпубертету: играње са осећањима, њиховог изазивања, а затим подлог измицања. Одрасли који су остали преадолесценти и даље имају тај играчки став: играју се осећањима, изазивају их, па их онда непоштено избегавају. Предпубертет се тако у принципу карактерише развојем *селфа*, феноменом психолошког поретка-реда. Инстинктивни нагон је отворено опажљив у том добу. Изнад свега, каже Мерло-Понти<sup>493</sup>, „субјект-предпубесцент започиње дебату-дискусију између ега и својег детињства.“

2. Пубертет у стању настајања Пре пубертета не налазе се хетеросексуалне афективне везе. Сада, прелаз ка хетеросексуалности се чини посредно-индиректно-прикривено са враћањем на тријангуларну ситуацију.

---

<sup>493</sup> Исто (: 501 )

Мала девојчица воли младу другарицу-пријатељицу која флертује са дечком; сада се њена осећања према младој девојци разливају-шире-распростиру према дечку. Иста ситуација се појављује у љубави коју две девојчице имају према својем учитељу. Хетеросексуалитет, каже Мерло-Понти, „игра лукаву игру“ са предпубертетском хомосексуалношћу, лукавство које се игра много више лукаво-препредено него када триангуларна ситуација репродукује Едипалну ситуацију. Идеја лукавих-препредених игара је изразито Хегелијанска; у ствари, то је питање психолошке дијалектике. Емоције сексуалног карактера још нису оне које су само-свесне. Ми смо у присуству суштински психолошког сазревања; телесни феномени не играју иницијалну улогу. Деца више не приањају уз прикривени гангстеризам, већ уз револуционарне групе. Девојчице постају мање укључене, него дечази у такве групе; уместо тога, девојчице имају тенденцију да реструктурирају своје емоционалне везе унутар афективних троуглова. Хетеросексуалност није директно у вези са физиолошким феноменом менструације. Често, постоји осећање празнине-испражњености код девојчица овог узраста. То, констатује и Мерло-Понти, није угодно, имати осећања такве врсте, будући да нисте још на једном узрасту, а нисте више у потпуности ни на оном претходном.

3. Актуални-стварни пубертет Актуални-стварни пубертет карактерише се са две врсте процеса: прво, одбраном од инстинктивних нагона (развој суперега); и друго, притисак раста *ега* (нарцизам). Ми налазимо у нарцизму да су емоције окренуте према *селфу*; све се осећа у некој врсти изолације. Као са младом девојком која воли да слама многа срца, налазимо на том ступњу нарцизма да је истинско везивање немогуће. Субјект размишља о томе да себе учини приметљивим; она жели да буде глумица, детектив, писац, новинар, песник. Међутим, у свом укусу за позориште, она скоро увек испољава конфузију-збрку између егзибиционизма и стварног смисла драмске уметности. Многа деца верују да бити глумац значи приказати себе или се одушевљавати. Али, како каже Мерло-Понти, глумити је уметност или вештина. Деца на том узрасту, такође испољавају лажно поуздње-лажну сигурност; много чешће они су, у ствари, веома нервозни. „Женска пасивност“ показује да има своје корене у пубертету. Несумњиво, та пасивност је одређена анатомско-психолошким структуром. Међутим, жеља за иделном љубављу, Платонска концепција

љубави треба да буде схваћена као стагнација или претеривање пубертетског менталитета.

Улога менструације. Обично се почетак пубертета рачуна са појавом прве менструације, али психолошке реакције које је таложе су најважнији фактори. Менструација је повезана са афективном инфраструктуром. Проста чињеница промене не мења ниједну од емоција коју дете доживљава пред лицем менструације. Игнорисање-незнање није узрок, већ, пре, последица емоције; девојчица је предиспонирана да прихвати менструацију као драму. Појава менструације није уопште иста ствар као сам пубертет. Једном када менструација почне, све још остаје да се деси: интеграција елемената у целину. Али та интеграција није увек, чак ни често, потпуна. Девојчица која замишља да менструација мења све је веома много преварена-разочарана. Како Мерло-Понти каже<sup>494</sup>: „Сазревање тек треба да установи везу између имагинарног и опаженог, везу између фантазија у вези менструације и реалних чињеница. Пубертет је у потпуности испуњен-завршен када особа прихвати феномен менструације. Ништа се не дешава када се нека одређена фаза појави, док кореспондирајуће-одговарајуће понашање не буде прихваћено од индивидуе...Развој се не може више схватити као феномен когнитивног или интелектуалног реда који се надограђује на телесне феномене...Развој је тек онда у потпуности обављен-проведен када су нове функције преузете и интегрисане у спонтанотет субјекта. Та интеграција стабилизује трансформације-пробрајаје које се одвијају у телу... Постоји јединствена релација између тела и тоталног субјекта. Тело мора да се мисли као огледало: израз субјектове целокупне психе, израз психолошке историје. Анонимни развој тела није ништа све док он није интегрисан у психолошку историју.“

Може се закључити да не постоји начин објашњења телесног развоја помоћу психичког развоја и обрнуто. Нефикасност чисто психичког и чисто телесног је евидентна. Отуда, развој није ни каузални-узрочни ни финални. Не може бити финализма ако либидо води развој. Ни једна финалистичка форма развоја према којој свест управља-влада није у игри; овде не делује ни схема каузалног развоја ни схема чисто телесне теорије развоја. То је питање релативно контингентног реда-поретка. Ипак, развој следи-прати извесне линије

---

<sup>494</sup> Исто ( : 504 )

увек исте; могућности аберација-одступања нису бесконачне. „Сазревање се састоји у адекватности-одговарању између смисла реализованог понашања и материјала са којим је тај смисао реализован. Развој је исто тако мало судбина као што је неусловљена слобода, будући да индивидуа увек извршава одлучан-пресудан акт развоја у посебном телесном пољу. Ми налазимо овде поново Хегелову идеју „превазилажења уз задржавање.“ Индивидуа се креће преко-оне стране првих-почетних стања само ако је она сагласна да их сачува-задржи. Тако, ми обједињавамо-уједињујемо наше опште концепције персоналне и интерперсоналне динамике.“<sup>495</sup>

\* \* \*

Уопштавајући питање које проистиче из развојне психологије и педагогије у вези са односом између детета и одраслих у породици, Мерло-Понти је прво то питање поставио на општијем нивоу комуникације у оквиру односа појединца и друштвеног миљеа и културе, да би, затим, дошао до још општијег, филозофског питања о искуству других. Проблем других, Мерло-Понти, прво разматра у оквиру филозофских праваца емпиризма и рационализма. За апсолутни емпиризам, за такву врсту филозофије, *его* је редукован на серију свесних стања које *ја* захватам у себи. Други конституише другу, психолошки другачију, серију која је неприступачна-недоступна. Таква филозофија је, каже Мерло-Понти, извесност ничега. Други могући приступ је чиста рефлексивна концепција. Свест-дух је способан да се домогне себе са апсолутном извесношћу. Ја налазим себе као апсолутно активног субјекта; *его* је чиста коинциденција са самим собом. Свест-дух је дефинисан само-свешћу-*селф*-свесношћу. *Его* се појављује у домену вредности. *Други* се не свде на своја тела. Такође, свест-дух, по дефиницији, не може себе видети споља ( *его* може само прићи себи у правом искуству). У таквој филозофији, каже Мерло-Понти, оно што ми називамо искуством *другог* је чиста и једноставна бесмислица. Постоји проблем другог и када ја не редукујем себе на серију психолошких искустава, већ када, ипак, ја не могу придавати себи једнакост вечног и јединственог субјекта.

Када ми оставимо те две тачке гледишта, каже Мерло-Понти, постоји реални проблем другог. Постоји један инкарнирани-утеловљени дух са којим

---

<sup>495</sup> Исто ( : 505-506 )

човек може ући у контакт. Тај проблем може се схватити као огледало проблема *ега*. Он је повезан у исто време са проблемом света. Тај проблем се не појављује, правилно говорећи, у радикалном емпиризму. Концепт постаје проблематичан када човек запази да је свет тоталитет који се не може тотализовати (Кант). Према Мерло-Понтију: „Појам искуства доводи до светлости оно што је оригинално у нашој релацији са бићем; исто је истина када *други* постане проблем...како схватити свет да *други* буде мислив.“<sup>496</sup> Кант није мислио о *другом* или о самом *егу* као о ситуираним бићима. У таквој концепцији, не постоји филозофски проблем; постоји само психолошки проблем (анализа простора). Други је проблем простог садржаја а не трансцендентални проблем структуре. У крајњој анализи, други није проблем будући да је таква филозофија истински очистила објект и субјект. Нема више могућности за представе као што је она о *другом* као субјект-објект бићу. Код Декарта, у његовој филозофији, свет има смисла будући да је створен од Бога. Али модерни Картезијанци, каже Мерло-Понти, не могу везати повратак за свет, будући да они нису поставили Бога; отуда свет нема смисла.

Према Мерло-Понтију, треба кренути од иницијалне-почетне дескрипције-описа проблема. Циљ је описати људске објекте са њиховим субјективним коренима, као и поново задобити-повратити свесност нашег реалног контакта са светом: видети како свет говори нама као људима. Перцепција објекта је различита од оног што му наша анализа може приписати касније. Објект је обухваћен унутрашњим и спољашњим хоризонтом (Хусерл). „Перцепција је синтеза свих могућих перцепција. Та синтеза је актуализована помоћу снаге-моћи коју имам да се померам. Опажена ствар је систем искустава...Перцепција оперише-ради на вези између мене (који имам тело) и света...У перцепцији, моје тело игра улогу апсолутне мере, али оно није мерилац, оно чини мерење могућим.“<sup>497</sup>

Класична анализа даје нам перцепцију као трећег сведока између објекта и оног ко опажа. Ми смо постављени у позицију субјекта који је чисти посматрач. Све то нас узрокује да дефинишемо опажену ствар као физиогномију (гешталт).

---

<sup>496</sup> Исто ( : 540 )

<sup>497</sup> Исто ( : 542-543 )



За Мерло-Понтија, свет има значење зато што има правац. Све локације објеката у свету претпостављају моју локацију. У том смислу, објект перцепције не престаје-завршава да говори нама о човеку-човечанству-људској врсти; он нас изражава као инкарниране-отеловљене субјекте. Објект је већ испред нас као *други*: он нам помаже, отуда, да разумемо како може постојати перцепција *другог*. Шта више, за Мерло-Понтија<sup>498</sup>: „ми нисмо само чулно тело, већ такође тело које карактеришу технике, стилови, понашања који сви кореспондирају са супериорним слојевима објеката: модалитети наших телесних стилова дају културним објектима извесну физиогномију. Концепт културног објекта, који се заправо није разматрао у класичним теоријама перцепције, данас је од изузетне важности...Неко ко опажа такође опажа и извесни тип културе-цивилизације.“ Панофски (Panofsky), тако налази да перспектива није природна, она је задобијена у одређеној култури-цивилизацији. Израз који је реализован у перцепцији сликарства је антрополошко појављивање које изгледа као својство природе. Уметници већ презентују извешан сентимент света. У сликарству, ми читамо-тумачимо ћутљиву историју при чему је ритам-каденца проблема неексплицирана. Свет је нешто конструисано. Планиметријска перспектива је једна од симболичких форми којом човек покушава да овлада светом. „Свет нам враћа нашу сопствену слику; ми опажамо у културним објектима извешан хуману атмосферу, релацију са спољним и унутрашњим животом. Њихова антрополошка значајност није стање душе, већ извешан артикулација унутрашњости у спољашњости културе и индивидуе,“ каже Мерло-Понти<sup>499</sup>.

„Морамо... допустити да нас непосредна, немотивисана перцепција преноси ка другоме, нешто као телепатија...преводи ме у простор другог...Перцепција другог је стварно перцепција његовог понашања.“<sup>500</sup>

Читање-тумачење је једино могуће у оквиру целовите ситуације. Отуда, истинска психоанализа нас позива за разбориту теорију *другог*: опажати *другог* је одгонетање-тумачење језика. Према Мерло-Понтију Картезијанска традиција је непријатељска у давању изражајне вредности гестовима. У Картезијанској традицији проблем је лоше постављен. Гестови су изражајни на начин језика,

---

<sup>498</sup> Исто ( : 543-544 )

<sup>499</sup> Исто ( : 547 )

<sup>500</sup> Исто ( : 552 )

али то не значи да су они идентични са живљеним искуством. Текуће није узрок геста. То је телесно тотално функционисање које је способно за смејање, а не фацијални нерв. „Пуни израз се појављује само са тоталним понашањем организма. Живо тело је увек понашајно: то је феноменално тело. Емоције нису изазване стимулусима већ ситуацијама, тоталитетима који су смислени за живот.“<sup>501</sup> Данас ми видимо радост као понашање, везу са светом. Унутрашња веза постоји између израза и оног што се изражава, веза смисла: понашање осмеха и стање радости приказују исти став према свету.

Дима (Dumas) је усвојио постулат да је тело чисти објект. Данас, се организм схвата као живо искуство у релацији са светом. Душа се протеже кроз тело. Тело је настањено-проживљено смислом. Према Мерло-Понтију, извесна магијска веза је већ реализована у унутрашњости перципираног света. Наша слика чистог објекта је у реалности мит. Објект је увек објект заједно са живим телима која га окружују и опажају га. Димаов социологизам је довршен његовим механичким објашњењем. Постоје знаци који су конвенционални знаци извесних психолошких ставова. Он је формулисао идеју првог слоја који је препокривен другим конвенционалним или социјалним слојем. У ствари, каже Мерло-Понти, не постоје чисто природни знаци, као што нема ни чисто социјалних, конвенционалних знакова.

Дарвин (Darwin) је, према Мерло-Понтију, покушао да обнови изражајне феномене и наследне феномене. Он је негирао актуелну вредност наших гестова. За Клагеса израз је „врста параболе-сликовитог говора акције.“ Израз није просто врста грубе акције; он је коментар за акцију, који је изражава индиректно, са извесном слободом. Дарвин је такође наслутио ту идеју. Филогенетска теорија је пројекција у прошлост осећаја добијених емоционалним понашањем. У изразу тело игра улогу извесног смисаоног симбола који покушава да буде амблем-знак. Мерло-Понти каже да је смисао израза оно што се појављује у пресеку изражајног геста и разумљеног према фундаменталним процесима у одређеној култури.

Иако каже да ми морамо одбацити идеју телепатске перцепције других, Мерло-Понти каже, да није могуће не видети нешто магијско у вези свести и тела. Он се зато подухвата испитивања живљеног искуства и изражавања

---

<sup>501</sup> Исто (: 554 )

гестова. У истраживању живљеног и гестуалног израза он обраћа пажњу на следеће екстремне егзистенцијалне модалитете:

1. Митска свест У друштвима богатим у миту, постоји скоро идентична веза између онога што је доживљено и онога што је означено. Мос и Гранет (Granet) су инсистирали на постојању великог броја друштава са обавезом-принудом изражавања сентимената. Фундаментално, између става те популације и оне цивилизоване, нема разлике у веровању. Суштински, када ми изводимо ритуално понашање то је исто тако да се покажу наша сопствена осећања као и да их прикажемо другима. У тим друштвима, субјекти се идентификују сваки са сваким, они живе обреде. Ритуал није спољашњи језик-знак за оно што означава. То је сликовит-симболичан језик где означитељ и оно што се означава нису раздвојени.

Гранет је испитивао културу класичне Кине. Ритуал је у њој прихваћен позитивно, и субјекти који га употребљавају воле уметничку форму. Техничке конвенције у традиционалним импровизацијама не искључују искреност коју неко тражи. У тим врстама случајева потискивање свести за обред не постоји. Начин израза постаје начин осећања. Не постоји више опозиција између природног и културног. Веза између симбола и живљеног постоји само у пресвесном стању у ритуалистичким цивилизацијама. Ипак, ми налазимо, каже Мерло-Понти, да та веза између живљеног и гестовног у извесним деловањима постоји и у нашем сопственом друштвеном животу, у драмској уметности.

2. Драмска уметност Свако Кинеско позориште делује на истом принципу израза емоција у људском животу. Израз чини моменталну или трајну интерсубјективност. Та интерсубјективност је некада била посредована митом, сада психологијом. Понекада се каже, подсећа Мерло-Понти на Ничеове речи, да је психологија замена за мит. Драмски израз се не састоји у тражењу знакова који свој смисао дају изван самих себе. У ствари, директна веза између употребе тела и смисла игре задржава магијску везу. То је постићи једнакост између понашања и смисла која, у исто време, постоји као једнакост између публике и спектакла; став тражи да поново буде изумљен. Веза између начина одигравања и смисла игре-комада не гарантује се интелектуалном анализом. Отуда, каже Мерло-Понти, можемо допустити да су изражено и израз реципрочни и неразлучиви-нераздвојиви, они измеђују-узвраћају једно друго. Извођење игре-комада је истинска ре-креација; то је једна модерна „магија“. За сензибилитет

модерног европског човека улога глумца није иста као за човека у класичној Индији или у Кини. Једну типично модерну европску теорију глуме дао је Дени Дидро (Diderot). Према Дидроу глумац је хладан и миран, пажљив имитатор, рефлексиван ученик-следбеник природе; при том, његове емоције долазе из главе а не из срца. Разумевање улоге није конвенционална имитација; она је извесна операција прелогичког карактера. Драмски израз није стварно интелектуалан и аналитички. Постоје два аспекта професије глумца – интелектуални и телесни. Емоције глумца су имагинарне емоције; оне замењују имагинарно за живљено. Имагинарна ситуација, међутим, никада не постаје еквивалент за реалну и живљену ситуацију. Изразити емоцију је тренутно настанити тај фантом за који су основне-главне црте фиксирани у рукопису. Глумац се не карактерише ни интелигенцијом ни чулношћу, већ је он неко ко је способан да дерезује себе у улози. Драмски израз састоји се у говору са телом. Улога није дата унапред на било који начин који је јасно разликује од ритуала.

Код глумца у његовом извођењу улоге постоји контраст између пасионираног става и хладног резоновања. За правилно разумевање ове позиције Мерло-Понти се позива на Жилијена Бертоа (Berthot). Према Бертоу, генеза драмског карактера укључује две фазе: 1. Апстрактна конструкција. Она је неопходна пре свега да глумац захвати динамику улоге. Интелигенција има своје место, али посебна врста интелигенције. Кроз драмску анализу сви карактери се виде и разумеју у својим понашањима. Интелигенција је већ блиска драмском извођењу. 2. Конкретна конструкција укључује прелаз од читаног комада ка играном комаду. Глумац се ослања на своје тело потпуно на исти начин на који се сликар ослања на своје тело када слика. Глумац мора изумети сцене и одиграти их док размишља о њима. То очекивање, тај напор да преузме улогу, није логичка операција. Навика је способност да се одговори на извештај тип ситуација са извесним типом решења. Навикнута радња је тако у исти мах телесна и духовна; она је егзистенцијална радња. Глумчево учење улоге је само веома комплексан-сложен случај. Делатност глумца се повезивала и са феноменом имитације. Данас се проблем истински превладава појмом структуре. Мерло-Понти каже<sup>502</sup>: „Функционисање другог тела схватам кроз

---

<sup>502</sup> Исто ( : 562 )

његово кретање, премештање извесне телесне форме чије схватање није једноставна сума-збир перцепција посматраног кретања. Моје тело, такође, није ми дато као сума-збир сензација већ као целина. Форма, заједничка за обоје визуелну и тактилну перцепцију, је веза кроз коју оне комуницирају. Све се дешава као да су интуиција и моторичко извођење другог засновани у једној врсти интенционалног обухватања, као да моје тело и тело другог формирају систем.“ Глумачка уметност је само продубљавање уметности коју сви ми поседујемо. Моја телесна схема се усмерава ка опаженом и имагинарном свету. Гледалац и глумац се сједињују. Постоји магија у позоришту. Драмска магија се састоји у томе да у време када је глумчево тело присутно, све остало постаје имагинарно помоћу везе установљене између објеката. Позоришно значење мора остати посредно-индиректно или латерално: сви гестови имају смисао који је индикован-наговештен, али не означен, као неким кључем. Магични фундамент је у интенционалности која повезује наша тела са светом. Магија испуњава јаз где понашање других постаје видљиво. Магично може објаснити веома двосмислена осећања између глумца и публике; ми увек налазимо обоје, и обожавање и мржњу-презир-гађење-гнушање у кретању трансценденције, јер јунак-херој, којег игра глумац, у исто време је неко са божанским смислом, и неко ко је искључен из нормалног грађанског права. Магија израза темељи се на томе, да глумчево тело постаје способно да асимилује функционални стил карактера, и утемељено је на директном контакту, директном схватању те улоге.

3. Живот у друштву сличном нашем сопственом Моја слобода је повезана са тим шта ћу ја радити у друштву у којем живим. Постоји кружна веза од рада до живота и од живота до рада. У животу индивидуе, неки плодни моменти-тренуци постоје где је индивидуа посебно изражајна, када индивидуа додаје неочекивани смисао. Наша селф-изражајност је размена између онога што је дато и онога што се десило. Када је у питању изражајност у животу, израз мора узети у обзир друге људе. Љубав се, у реалности, састоји у вољењу. Целокупна разлика између позоришта и живота је у томе да је нечија улога у животу подложна извесним ранијим везама са другима. У позоришту, ми увек можемо почети испочетка. За мене, све што ја радим је апсолутно. У животу, ми никада не можемо почети поново. Та апсолутност живота може бити негативно преведена: што је секундарно за мене, то је суштинско за друге. Или то може бити позитивно преведено: само други људи могу одговорити на моје

интенције. У сваком случају, каже Мерло-Понти, живот износи на видело реално, док веза између писца и публике је увек „као да.“ – имагинарна.

*Селф*-изражавање у животу може се упоредити са понашањем усвојеним у игрању улоге. Кроз такво понашање ја поручујем-најављујем иницијативу у процесу креирања веза. Само у плодним моментима ја имам утисак да запажам не само улогу, већ да сам ја у присуству некога, манифестација *другог*. Мерло-Понти каже<sup>503</sup>: „Опажање *других* је оно које се са слободом дешава кроз ситуацију и, у исто време, трансформише ту ситуацију. Човек не воли само квалитете, већ он воли само кроз квалитете. Али онда су *други*, као жива људска бића, увек у претњи-угрожености могућношћу стереотипизирања које ограничавају њихове улоге. Могућно је да нестану и да остане само једна улога. *Други* ми се могу појављивати као да су стварни-реални, али ми се они такође појављују као скривени. *Други* ми се могу показати само кроз себе; они се појављују као живи смисао, смисао који се конзервира или деградира...перцепција *других* је перцепција слободе која се показује кроз ситуацију.“

4. Језик Логичари су узели конституисан или објективан језик као фундаменталан. Такође, за Пијажеа, језик је само комуникација инертних порука које не позивају слушаоца. Али то, каже Мерло-Понти, подцењује сваки начин комуникације поетског карактера. Та предрасуда у корист објективног језика мора бити избегнута. Језик ствари није примаран, већ је утемељен у изражајним радњама у којима постоји мој позив другоме. Лична компонента језика је је увек присутна од почетка. Мерло-Понти сам наглашава да ће употребљавати тако-звану структуралистичку концепцију језика. Она се суочила са једним специфичним проблемом: смислом гласова. Од момента када дете почиње да говори, каже Мерло-Понти, запажамо појаву испражњавања-осиромашења. Ми видимо да нестају многи гласови који су пре били присутни; постоји врста одвајања која се појављује чим је дете постављено у комуникативни став са другима. Такође, показује се да је неопходно разликовање говора и језика. Аутори структуралистичке школе, каже Мерло-Понти, понудили су општи метод који нам допушта да усвојимо сваки реалитет језика. Јакобсон (Jakobson) говори о узајамном побуђивању граматичких

---

<sup>503</sup> Исто ( : 566-567 )

феномена и фонема. Међутим, постоји аутономија у сваком поретку, у смислу да је допринос једног другог ефикасан само онда када је измена у другом поретку припремљена. Сваки домен посеже у онај други. Дечије усвајање језика доноси нам светло о губитку језика. Ми можемо, каже Мерло-Понти, протегнути исту идеју структурализма на целокупни универзум мишљења.

\* \* \*

Мерло-Понти се темељно бавио питањем свести и усвајањем језика код детета. Проблем језика је ситуиран између филозофије и психологије.

Истраживање језика, Мерло-Понти, започиње онтогенетским испитивањем психолошког развоја језика код детета. За њега, иста веза постоји између брбљања и језика као између жврљања и цртања. Језик је неразлучива екстензија свих физичких активности, и у исто време нешто сасвим ново у релацији са тим. Говор израста из „тоталног језика“ сачињеног од гестова, опонашања-подражавања, и тако даље. Али језик се трансформише-преображава. Језик се уводи као суперструктура. Проблем је сазнати како језик пролази од квази-биолошке активности до не-биолошке активности, а такође претпоставити кретање, активност која се интегрише у дијалог. У периоду од девет до осамнаест месеци, са петнаест месеци у просеку, започиње говорни језик. У првим недељама живота детета, дечије смех и осмеси, појављују се не само као манифестације задовољства, него такође и као одговор на осмехе из околине. Опонашање се у значајној мери обогаћује у току првих недеља. Од два и по месеца па надаље, брбљање се појављује. Оно се у принципу-у основу формира од консонаната (л,р) чије усвајање није могуће објаснити у терминима имитације. Присуство језика одраслих потиче дете на један општи начин. Имитација не игра апсолутно никакву улогу на том стадијуму, али је важно нагласити важност дечијег укључивања помоћу начина на који други говоре у његовој околини (ритам, нагласци ит.д.). Ефекат свега овога је опште привлачење према језику. Како Делакроа (Delacroix) каже: „ дете се купа у језику“. Од четири до десет месеци (према Грегору: Gregoire) долази до важног лингвистичког и интелектуалног развоја. У том периоду деца задобијају изванредно богатство вокалне емисије, емитовањем гласова које касније више није у стању да репродукује. Извесна селекција, и осиромашење појављује се касније. Око седмог месеца, брбљање мало по мало изгледа да се преображава-трансформише у вољни говор. Дете је још веома далеко од артикулисаног

говора, али интенција да говори постаје све јача и јача. У току осмог месеца дете може да почне да понавља самогласнике када их неко њему изговара, са намером-интенцијом да их понови. Дете их уводи у неку врсту реченице, ритмичку имитацију реченице. То је псеудо-реченица. Од десетог до дванаестог месеца дете чини полифоне и бескрајне варијације псеудо-речи. Прва реч, наглашава Мерло-Понти, изнад свега преводи афективно стање; плуралитет смисла је у тој речи-реченици. Реч израња као јединство; то није синтеза већ диференцијација-разликовање. Велики је значај прве речи. Појава првих речи одједанпут-изненада чини релацију знак-означено експлицитном. Пример за то је појава првих речи у животу Хелен Келер (Keller). За одрасле, знак је конвенција. За дете до око шест или седам година, он је особина, квалитет саме ствари. Мерло-Понти каже<sup>504</sup>: „За дете, знак има готово магијску релацију, партиципаторну релацију, једну интимну сличност са означеним.“ Прве речи се често разликују од речи одраслих. Често, једна реч служи да означи збирку ствари које имају сличне црте (на пример „музика“ за музику, војну музику, и војнике). Детету недостаје концепт за генерализацију. Дете, каже Мерло-Понти, поседује синкретички поглед на ситуацију; то је оно што га чини способним да асимилује ствари различитих поредака. Са своје стране, усвајање првих речи обележава одлучујући корак у усвајању језика. У току периода од осамнаест месеци до три године дете чини напор да боље усаврши свој матерњи језик. Улога имитације је преовладавајућа овде, али то је само контекстуална продукција, настају појединачни продукти амбиенталног-присутног језика. После три године Штерн (Stern) разликује кретање од речи према реченици. Ово није добро дефинисан стадијум из више разлога. Прво, постоји недостатак егзактне дефиниције у вези тога шта конституише реч. Друго, не можемо разматрати језички апарат као суму-збир речи. Он је, каже Мерло-Понти, пре систем варијација које чине могућним отворену серију речи. У ствари за мало дете, реч је заиста целина а не збир. Почевши од пет година у изражајним манифестацијама детета не појављује се ништа што је апсолутно ново. Уместо тога постоје антиципације, регресије, трајање архаичких елемената у новим формама. У области језика, дете овладава језичким „Гешталтом“, општом

---

<sup>504</sup> Исто (: 20 )



структуром, али нити кроз интелектуални напор нити кроз непосредну имитацију.

Дечије кретање према говору је непрестани позив *другима*, каже Мерло-Понти. Дете препознаје у *другима* други *селф*. Језик је свест о реализованом реципроцитету-узајамности са другима. То је нека витална операција-делатност, а не само интелектуални акт. Фонемички систем је стил језика. Стил није дефинисан речима, нити идејама; он не поседује директно значење, већ индиректно значење. Он допушта карактеризацију фонемског система језика, на исти начин на који се карактерише један писац. Фонемски систем је као регистар скала за дете.

Након усвајања фонемског система и првих речи, дете, каже Мерло-Понти, развија свој језик кроз имитацију. Према Гијому, који је развио једну теорију имитације, трећи термин између мене и других је спољашњи свет: објекти који су индиковани помоћу акција других које су као моје. Дубока и плодна идеја, према Мерло-Понтију, је то да ми нисмо прво свест о нашим сопственим телима, ми смо прво свесни ствари. Имитација гестова израста само мало по мало из оријентисаног понашања према стварима. Та имитација не може бити објашњена кинестетичком имитацијом. За дете, поглед одраслог индикује-указује на циљ и тако дете усваја тај циљ. Ми употребљавамо наше тело не као масу сензација, удвостручену кинестетичком сликом, већ као систематски начин приближавања објектима (и у погледу, као начин испитивања објеката). Гијом указује да је имитација утемељена-заснована на заједничким циљевима, објектима. Дете узима учешћа кроз парцијалну имитацију, кроз парцијалне репрезентације. Те парцијалне имитације су знак да оно препознаје друге у себи. Други су универзални посредници између света и детета. Функција имитације је одлагање; она је знак, израз објекта. Други људи су у имитацији разматрани прво као понашање а не као тела.

Примена имитације на језик показује да је вокална имитација посебан случај имитације уопште. Дете имитира као што црта; оно не прати модел тачку по тачку, већ је целина резултат његовог захвата. Проширење Гијомове теорије, које предузима Мерло-Понти, полази од констатације да пре имитације других, дете имитира њихове акте. Проширење теорије било би у схватању да су перцепција понашања других и перцепција тела по себи путем глобалне телесне схеме два аспекта једног оригинарног-изворног процеса који се састоји у

идентификацији селфа са другима. Улога идентификације је примордијарна. У ствари, селф и други су ентитети које дете тек касније разликује. Дете почиње са тоталном идентификацијом са другим. Дечија имитација развија се на терену несвесног егоцентризма. Дете је у потпуности оријентисано према другима и према стварима. Унутар његовог ексклузивног интереса за спољашњи свет, оно захвата реално које само егзистира-постоји у њему. То је имитација која му помаже у разврставању у недостатку дистинкције-разликовања, и чини могућим формирање репрезентационог селфа. Гијом је обрнуо класичан проблем релације између ега и другог. Класичан проблем је: како прећи од самосвести до свести о другима. За Гијима, питање је како конструисати репрезентативни селф за друге У ствари, за дете то су други који заузимају првенствено место. Дете разматра себе само као „једног другог другог.“ Центар његових интереса су други. Свест о јединственом и „неупоредивом“ (Малро: Malraux) селфу не постоји за дете.

Дететов егоцентризам се рефлектује у развоју језика. Детете прве речи тичу се других исто толико или више него себе, и доказују да његова свест није само-свест, већ је са другима. Исто се односи и на недостатак појављивања личних имена, доказујући примордијарну значајност других. Усвајање личних заменица није могуће све док дете у свом искуству већ не садржи реципрочност-узајамност са другима.

Анализа афективне имитације показује да Гијомов интерес лежи у ономе што је у највећој мери окренуто према другима, уместо према актима, то јест, према имитацији сентимената, емоција и тако даље, тих бивствујућих који су готово исто толико незрели као и сами акти. Истина је да су имитација емоција и имитација аката једнако рано развијени, и да би имитација акта требало да обухвати-укључи људску компоненту уместо интереса за сам објект. Према Мерло-Понтију<sup>505</sup>: „Код детета, интерес за сентименте других постаје врста егоцентричне симпатије; партиципација детета коју оно има са сентиментима других. Симпатија није зараза. То је...тренутачно проширење његовог сопственог живота.: живећи за тренутак у другом а не само живети за своју корист...Реална симпатија је тренутачно улагање у друге до тачке обухватања других. Дете се мора покренути од примитивне симпатије према реалној

---

<sup>505</sup> Исто ( : 36-37 )

симпатији, кретањем које је аналогно оном које га преноси од имитације аката ка имитацији по себи, то јест, ка имитацији човека.“ За Гијома, тај прелаз се појављује у игри. То је функција помоћу које дете и родитељи измењују улоге по први пут. Дете мења перспективу. Тако чинећи, дете учи да разликује *друге* од *селфа*-себе. Гијом је увео две веома важне замисли. Прво, замисао пре-селфа, латентног ego-а, који остаје у незнању себе, будући да он још није сусрео у другима границу *селфа*-себе. Друго, кретање које дете врши према другима и које чини да оно пређе од имитације акта до имитације особе, Гијом је објаснио само помоћу идеје „трансфера“, што је једна асоциационистичка замисао, и самим тим неадекватна за истинско разрешење питања развоја имитације код детета. Релације са другима, као оне које је Гијом разматрао у имитацији, претпостављају, према Мерло-Понтију, квази-магичну релацију са нашим сопственом телима: акције других су опажене од стране нас као мелодијски тоталитети.

Језик као акт трансцендирања је, за Мерло-Понтија, инструмент победе селфа кроз контакт са другима. Неспособност контакта селфа са другим је обележје патологије. Постоје две концепције схватања патологије. Прва је апсолутни идентитет између нормалног и патолошког. Друга је апсолутна разлика, што је једнако неприхватљиво решење. Патолошко понашање такође има смисла. Болест је ауто-регулација, успостављање равнотеже на нивоу другачијем од оног код нормалног. Али оно није потпуно неразумљиво понашање. Нормално и патолошко могу се у знатној мери-прилично узајамно обogaћивати контактом једног са другим. Мерло-Понти каже<sup>506</sup>: „*Селф* и *други* нису две одвојене супстанције за нас. Други је онај који ме ослобађа-избављује од моје сопствене двосмислености: ми смо обоје, други и селф, две варијабле истог система. Путем механизма пројекције ја приписујем *другоме* квалитете који су моји сопствени, и обрнуто, путем интројекције ја разумем квалитете *другог* као своје сопствене...Функција језика није само посебан случај опште релације између *селфа* и *другог*; он је релација-веза између две свести, од којих се свака пројектује у ону другу.“ Као што телесну схему треба схватити као схему свих могућих активности, пре него схему телесних стања, тако ми морамо разматрати и говор као тоталну структуру, систем помоћу којег ми

---

<sup>506</sup> Исто ( : 58-59 )

успостављамо-постигемо комуникацију са другим. Тако, халуцинација, није релација између субјекта и објекта; она је релација бивања. Такође, ја егзистирам кроз језик, кроз релације са другима, каже Мерло-Понти. Оно што већ постоји у нормалној особи је клица алијенације-отуђења, неодољива релација-веза између говора и слушања. Језик, у филозофском смислу, има двоструку функцију. Постоји, један, конкретни језик чија је улога да пружи одговор на актуелну ситуацију; и постоји други, категоријални језик где се реч схвата по себи као чисти апстрактни ентитет који одговара на фиктивне ситуације или на „проблеме“. Афазија доводи човека у језик у његовој првој функцији. Нормални субјект је способан да разматра конкретан објект као да репрезентује категорију: његово понашање је категоријално. Ако пацијент изгледа да мења принципе, то је зато што он у реалности нема ниједан. Он има само конкретна искуства прикладности или неприкладности. Недостатак категоријалног става јесте, или се прећутно подразумева, промена у перцептуалној структури. Иза именовања, не постоји интелектуални акт који се од њега разликује. Категоријална функција је инкарнирана-утеловљена у свету; она даје његову физиономију. Када она недостаје, ми имамо импресију –утицај да је реч празна. Мишљење обухвата све нивое лингвистичког материјала. Језик афазичара је изгубио суштински квалитет: он је престао да буде жив; ту постоји само тотална одсутност стила. Мора се, каже Мерло-Понти, нагласити продуктивност језика. То је манифестација везе које ми имамо са другима и са самима собом. Он изучава категоријални став и лингвистичке инструменте, покушавајући да изнесе на светло осмозу између две функције и улогу мишљења у свакој од њих.

Категоријални став Категоријални став чини могућним серије операција где су, према Мерло-Понтију, примарни принципи следећи: 1. Капацитет за схватање менталног задатка; 2. Способност испитивања истог проблема са различитих аспеката, 3. Капацитет за разликовање битног од случајног, 4. Капацитет за схватање будућности, за мишљење не само о реалном већ и о могућем, 5. Капацитет за разликовањем *ега* од спољашњег света.

Лингвистички инструменти. Тешкоће које настају услед губитка лингвистичких инструмената су веома разнолике: 1. Збрка слова или речи 2. Уместо смисаоног настављања речи субјект употребљава-користи ону са

сличном физиогномијом (сличан број слова или слогова), 3. Недостатак малих речи (предлози, прилози, чланови), и 4. понављање проблема.

Наш језик је, каже Мерло-Понти, мање емоционалан него његове рудиментарније форме, будући да онда није постојала иницијална-почетна диференција-разлика између говорног акта и певања. Архаични говор мора бити мање компликован од модерног говора. „Иницијална форма језика мора да је била врста певања. Људи мора да су певали своја осећања пре него што су комуницирали своје мисли. Слично, писање је прво било сликање, као што је језик прво био певање.“<sup>507</sup> Ми не можемо говорити о емпиријском пореклу језика. Ми можемо минимално описати прелигвистичке форме почевши од којих су људи имали тенденцију да говоре и на којој тачки је језик постао иманентан. Појава артикулисаног језика је као изненадни долазак.

#### 6.7. Питање односа емоционалности човека који се испољава као егзистенција и трансценденција

Мерло-Понти жели да да слободан опис једног постојања за који сцијентизам није знао, а који су науке, како он ипак примећује, постепено научиле да распознају. У том смислу он говори о метафизичком у човеку. При том, то, у ствари, треба да прикаже једну метафизику на делу. Метафизичко, за Мерло-Понтија, није класични Платоновски свет идеја, већ једно онтолошко тумачење чињеница којима се већ баве одређене науке. Он, при том, што се тиче наука о човеку, првенствено мисли на психологију. У овој науци, која је и сама прошла кроз еволуцију у дефинисању свог предмета и метода истраживања, психологија перцепције је дошла да замени стару психофизиологију у улози центра психолошких истраживања. Такође, и психоанализа, како је види Мерло-Понти, је, када се ослободи својих сопствених догми, нормално, продужетак једне конзистентне Гешталт психологије. Било би значајно, према Мерло-Понтију, ако би се могло показати да се у целини, науке о човеку оријентишу, свака на свој начин, према истом испитивању односа субјективног и објективног, а то он налази, пре свега у лингвистици. У својој еволуцији, лингвистика је прошла фазу, слично као и психологија у својој области

---

<sup>507</sup> Исто (: 69 )

испитивања, када је свој предет, значи језик, третирао као ствар, и као мозаик чињеница . Насупрот томе, Фердинанд де Сосир (Saussure) језик види језик, као тоталитет, а говор као живи тоталитет говорећег субјекта. Такође, дошло се до сазнања да је општи дух, који све особе стварају својим заједничким животом у заједници, и који је као намера већ постављен у дати систем језика, предсвестан, и да то, на пољу лингвистике, представља еквивалент форме, или гешталта психолога. Мерло-Понтију, као и де Сосиру, је исто толико страна објективна идеја једног природног процеса, колико и ментална идеја једне идеје. И ствар, и идеја, и језик, као и психизам, прихватљиви су само за једну методу која у мноштву чињеница налази неке одлучујуће интенције или тежње. Постоји једно увек изворно деловање друштва које установљава систем колективних значења кроз која се његови чланови споразумевају. Међутим, Емил Диркем је, како запажа Мерло-Понти, друштвено третирао као стварност спољашњу у односу на индивидуу. Друштвено, ипак, каже он, није колективна свест, већ интерсубјективност, живи однос и тензија међу индивидуама. Дух једне цивилизације, каже Марсел Мос, с којим се овде слаже Мерло-Понти, чини целину функција: То је интеграција која се разликује од додавања делова целини. Свака истинска објективност неког друштвеног догађаја захтева да се испитају, да би им се тиме одредила права улога, субјективни чиниоци догађаја, то јест, интерпретација коју су им дали протагонисти и савременици. Тако, и задатак историчара се појављује у свој тежини, а проблем комуникације се још једном поставља. С тим у вези, Мерло-Понти каже<sup>508</sup>: „Науке о човеку су, у данашњој оријентацији, метафизичке или трансприродне у том смислу што нас наводе да поново откривамо – са структуром и разумевањем структуре – једну димензију бића и један тип свести које човек заборавља у ставу који му је природан...Науке о човеку...су учиниле да се види да свака спознаја човека од стране човека нужно није чиста контемплација, већ преузимање од стране сваког, према ономе што он може, чинова других, реактивирање...једног искуства које није његово, његово усвајање једне структуре – *a priori* посебне, сублингвистичке схеме или духа једне цивилизације...Овде више није реч о положају једног предмета, већ о додиру са једним начином постојања. Метафизика постоји од тренутка када, престајући да живимо у очигледности

---

<sup>508</sup> Maurice Merleau-Ponty (1948: 162-163 ): *Sense et non-sense*; Les editions Nagel, France

предмета – било да се ради о чулном или научном предмету – неразрешиво опажамо радикалну субјективност свег нашег искуства и његову вредност као истине.“ Наше искуство је наше, то, за Мерло-Понтија, значи две ствари: да оно није мера целог бића по себи замисливог, и да је оно, ипак, коекстензивно са сваким бићем о којем би смо могли имати појма. Фундаментална метафизичка чињеница је овај двоструки смисао cogita: сигуран сам да постоји биће, под условом да не тражим неку другу врсту бића осим бића–за-мене. То је сама наша различитост, јединственост нашег искуства, која потврђује нашу чудну способност да уђемо у друге и да поново дамо снагу и важност њиховим делима. Ту је у питању једна истина, коју, како је говорио и Паскал, не можемо потпуно ни да одбацимо, ни да прихватимо. Метафизика је свесна намера да се опише овај парадокс спознаје и истине, размене и комуникације. Мерло-Понти каже да почев од момента када сам прихватио да ме моје искуство, управо стога што је моје, отвара према ономе што нисам ја, осетљив сам на свет и другог. Мој живот ми, тада, изгледа апсолутно индивидуалан и апсолутно универзалан. „Ово признавање индивидуалног живота који оживљује све прошле и савремене животе и прима од њих цео живот - једне светлости која избија из њих према нама, против сваке наде - то је метафизичка свест, која је, на свом првом ступњу запрепашћење што се пронашло сукобљавање супротности, а на другом ступњу, признавање њиховог идентитета у једноставности делања. Метафизичка свест нема другог предмета до свакидашње искуство: овај свет, друге, људску историју, истину, културу...она поново проналази њихову фундаменталну необичност за мене и чудо њихове појаве. Историја човечанства није више...ступњевита и емпиријска историја, већ свест о тајној вези, захваљујући којој је Платон и данас, међу нама, жив. Тако схваћена метафизика је противност систему.“<sup>509</sup> Систем подређује метафизичку свест, у исти мах као и моралност. Слагање са самим собом и са другим могу, на изванредан начин постићи и задобити само ако сам схватио да истина и вредност за нас могу бити само резултат наших верификација или начина процена у додиру са светом, пред другима и у датим ситуацијама знања и делања, и да ови појмови чак губе сваки смисао ван људске перспективе. Метафизика и морална свест умиру у додиру са апсолутним. Исто тако, „метафизика није конструкција појмова

---

<sup>509</sup> Исто (: 165-166 )

којима ћемо покушати да парадоксе учинимо неосетљивима; то је искуство које о њима стичемо у свим ситуацијама личне и колективне историје – и у акцијама које, преузимајући те ситуације, претварају их у ум. То је питање које не рачуна на одговор који би га поништавао, већ само на одлучне акције које га даље пренесе. То није сазнање које ће доћи да заврши грађевину спознаје; то је лucidно знање онога што их прогони и оштра свест о њиховој цени. Случајност свега што постоји и што вреди није нека мала истина коју би некако требало сместити у углу једног система - то је услов једног метафизичког погледа на свет.<sup>510</sup> Постизање филозофске свести, ипак, не чини узалудним напор објективације науке: она је следи на нивоу човека; између њих треба да постоји најосновнији однос коегзистенције. Између научног знања и метафизичког знања не може постојати ривалитет. Према Мерло-Понтију, једна наука без филозофије дословце не би знала о чему говори. Једна филозофија без методског коришћења феномена завршила би у формалним истинама, то јест у грешкама. „Бавити се метафизиком не значи ући у један свет издвојеног знања...то значи бавити се једним искуством пуним парадокса, увек поново проверавати нескладно функционисање људске интерсубјективности, тражити да се до краја промисле исти феномени које и наука напада, само враћајући им њихову исконску трансцендентност и страност.”<sup>511</sup>

\* \* \*

Човек, када себе схвати као радикалну субјективност која је нужним начином и једна интерсубјективност, када егзистенцију и коегзистенцију схвата уједињену у трансценденцији, бивствено се осведочава у искуству и спознаји да се истинско људско постојање не може живети, па чак ни мислити без филозофије, схваћене на егзистенцијално-метафизички начин, као веза егзистенције, коегзистенције и трансценденције. Зато Мерло-Понти изриче похвалу филозофији. Човек, за Мерло-Понтија, ако је филозоф, то јест ако зна да ништа не зна, задобија тиме могућност да спроводи у дело идеју слободног истраживања. Филозофско не-знање отвара могућност да се жели да се води један потпунији филозофски живот. Срећа је, наводи Мерло-Понти Стендалову мисао, „имати своју страст за занимање.“

---

<sup>510</sup> Исто (: 167-168 )

<sup>511</sup> Исто (: 171 )



Филозоф се, према Мерло-Понтију, препознаје по томе што су у њему неразлучиво здружени склоност ка очевидности и осећај за неодређеност. Ту, ипак, треба разликовати лошу и добру неодређеност, дакле, ону која се показује или као амбивалетност или као двосмисленост, другим речима, као ону која остаје код нејасности, или као ону која, уместо претњи извесностима, служи њиховом утемељењу. Кјеркегор је био, како га види Мерло-Понти, један од оних филозофа, који су били филозофи само ако су у исто време себи одрицали право да се учврсте у апсолутном знању - ако нису преносили знање, већ његово настајање у нама, не апсолут, већ највише, како сам Кјеркегор каже, апсолутни однос између њега и нас.

Постоји, каже Мерло-Понти, нелагодност која је присутна у односима филозофа са другима или са животом. Та је нелагода суштинска за филозофију. Ми смо на то, опомиње Мерло-Понти, помало заборавили. Савремени филозофи пишу књиге, али књиге су само кохерентније речи. Филозофија изложена у књигама, међутим, престала је да се обраћа људима. Тако, Мерло-Понти каже<sup>512</sup>: „Да би се поново пронашла целовита функција филозофа ваља се сетити да су чак и филозофи који пишу увек за свог претечу признавали човека који сам није писао, који није држао предавања, барем не на државним катедрама, који се обраћао људима које је сретао на улици, и који је имао проблеме са властима и јавним мњењем; ваља се сетити Сократа.“ Сократов живот и његова смрт су парадигма једног поштеног односа у једном не савршеном свету, иако, коначно, свако интимно зна да је свет какав јесте неприхватљив.

Има разлога, по Мерло-Понтију, за страх да и наше време одбацује филозофа као таквог и да филозофија, у њему, поново постаје маглина. Јер филозофирати значи тражити, значи претпостављати да постоји нешто да се види и да се каже. Међутим, данас наше мишљење је мишљење које застаје и повлачи се. Ипак, како каже Мерло-Понти, свако окајава своју младост. Ова декаденција је, према њему, у складу с носталгијама, озлојеђеностима, страшљивостима и фобијама у свету у којем порицање и суморне страсти заузимају место извесности, где се не трага, ни случајно, за виђењем, и управо се филозофија, јер тражи да се види, сматра безбожношћу.

---

<sup>512</sup> Merleau-Ponty, M. (1960-a: 42 ): *Eloge de la philosophie*; Gallimard, France

Мерло-Понти констатује, недвосмислено, да филозофија храмље. Она насељава историју и живот, али би желела да се настани у њиховом средишту, у тачки у којој су они настајање, смисао који се рађа. Филозофија може бити трагична, јер у себи увек има супротност, али она никада није озбиљна концепција. Озбиљан човек, ако постоји, је човек само једне ствари којој каже „да.“ Најодлучнији филозофи увек хоће супротности: остварити, али уништавајући, укинути, али чувајући. Осећа се, каже Мерло-Понти, да филозоф не припада озбиљним људима, заокупљеним и посвећеним делању, религији или страстима. „Заводник или политичар који живе у дијалектици и имају смисао или инстинкт за њу, служе се њом само да би је сакрили. Филозоф је тај који објашњава да дијалектички, у датим околностима, противник постаје еквивалент издајника. Тај језик је права супротност језику власти; власти секу премисе и кажу краће: ту има само криминалаца. У братској борби манихејаца филозоф је туђинац. Он не поступа као други,...његовом пристанку недостаје нешто масивно и страшно. Он није сасвим реално биће.“<sup>513</sup>

Постоји разлика која постоји у самом човеку, разлика између онога ко разуме и онога ко бира и у том је погледу сваки човек подељен као филозоф. Човек треба да буде способан да заузме дистанцу да би био способан за истинито ангажовање, које је увек и ангажовање у истини. Филозоф спасава истину за све. Што се тиче људи који су једноставно људи, који нису професионалци делања, под условом да говоре о ономе што су видели и што просуђују из близине, Мерло-Понти каже, да се код њих може приметити изненађујућа осетљивост за филозофску иронију.

Филозофово храмање је, како примећује Мерло-Понти, његова врлина. Права иронија није алиби, већ задатак, а дистанца му одређује извесну врсту делања међу људима. Живимо у једној од оних ситуација које је Хегел назвао дипломатским, где свакој иницијативи прети искривљавање њеног смисла. У таквом времену, посебно, важно је схватити да није исто ћутати и рећи зашто се не жели бирати. Филозофија, која је свеобухватна истина има дужност да се ангажује за постизање стање света у којем би била могућа мисао ослобођена сцијентизма као и маште. Филозофски апсолут треба, дакле, бранити у сваком догађају. Како Ален каже: „Истина је тренутна за нас, кратковиде људе. То је

---

<sup>513</sup> Исто ( 69 )

истина једне ситуације, једног тренутка; треба је видети, говорити о њој, чинити је у том тренутку, ни пре ни касније, у смешним максимама; не више пута, јер се ништа не догађа више пута.“ Нема разлике, по томе, како каже Мерло-Понти, између човека и филозофа: обојица мисле истину у догађају, они су заједно против гордог, који мисли на основу принципа, и против лупежа који живи без истине. Дијалектика или двосмисленост филозофа, само је начин да речима искаже оно што сваки човек добро зна. За Мерло-Понтија<sup>514</sup>: „Филозоф је човек који се буди и говори, док човек у ћутању носи парадоксе филозофије, јер да би био потпун човек, треба да буде мало више и мало мање од човека.

\* \* \*

Да би човек био свестан тога да живи на начин егзистенције која је бивствено и коегзистенција и трансценденција он мора имати филозофску свест. А да би човек живео у делао као биће трансценденције мора бити херој. Отуда, Мерло-Понти говори о хероју, човеку. Култ хероја је вечан. Овај култ у цивилизацијама које верују у вечан свет који се одвија по замисли Провиђења, има нечег монументалног, али он није трагичан, јер велики човек је само извршитељ замисли која је у односу на њега, по свом извору, онострани. Култ хероја добија трагичан акценат онда када нестају трансцендентна веровања, у сваком случају почевши са идејом света у кретању. Ови хероји, каже Мерло-Понти, саглашавајући се у овом питању са Хегелом, прво су сами, јер су против навика; такође, они имају предосећање, али – природно – они не познају будућност; они је осећају по укусу, у својим страстима и свом бићу више но што је јасно виде пред собом. Херојско у њима то је неочекивани спој безумља и разума. Сам Хегел каже<sup>515</sup>: „Треба их звати херојима уколико су своје циљеве и свој позив црпили не само из мирног и уређеног тока догађаја, посвећеног владајућим системом, већ и из једног извора чији је садржај скривен и још није избио на светлост дана, из унутрашњег, још подземног духа, који удара у спољашњи свет као и љуштуру и слама га зато што није језгро које одговара тој љуштури...То су били људи који су мислили и знали оно што је нужно, чему је дошао тренутак, знали су истину свог времена и света, били су, тако рећи, нова раса која је унутра већ постојала...Зато хероје једне епохе треба признати за мудраце.“

<sup>514</sup> Исто (: 73 )

<sup>515</sup> Maurice Merleau-Ponty (1948: 325 ): *Sense et non-sense*; Les editions Nagel, France

Два опречна типа хероја су онај Ничеовски и онај Хегеловски. Ничеовски херој је онај чији је хероизам без правила и садржаја; то је хероизам ничеовског „господара“. За Хегела, прави херој није био господар, већ роб који је претпостављао живот, који ради и мења свет тако да најзад нема места за господара. Међутим, каже Мерло-Понти, херој савременика није ни онај Хегелов, нити онај Ничеов. Девиза савременог хероја, је она коју изражава став Сент-Егзиперија. Он, како каже Мерло-Понти, одлази у мисију – за време рата – пошто је она његова, и последица је онога што је мислио, желео и одлучио, пошто он не би био више ништа када би побегао. При том, он задобија своје биће у мери у којој улази у опасност. „За човека који је још жив нема другог излаза – од овог сигурног – да се и даље понаша као жив човек. Умире се сам, али живи се са другим људима, ми смо слика коју они о нама стварају – тамо где су они и ми смо такође,“ каже Мерло-Понти<sup>516</sup>.

Оно што хероју дозвољава да се жртвује, наглашава Мерло-Понти, то није као код Ничеа, фасцинација смрћу, нити, као код Хегела, извесност да се чини оно што историја хоће, већ верност природном кретању које нас баца према стварима и другима.

„Савремени херој није скептик, дилетант, нити декадент. Једноставно, он је искусио хазард, неред и пораз...Он је у времену у коме су задаци и напори нејасни. Он осећа, боље но што се икад осећала, контингенцију будућности и слободу човека...Никада људи нису боље искусили да је ток догађаја кривудава, да се много тражи од неустрашивости, да су сами у свету, и сами један пред другим. Али понекад – у љубави, акцији – они се међусобно сложе и догађаји слушају њихову вољу. Понекад се појави тај загрљај, муња, моменат победе...Хришћански свеци, хероји прошлих револуција...су једноставно, покушавали да верују да је њихова битка већ добијана – на небу или у Историји. Данашњи људи немају тог излаза. Херој савременика није Луцифер, па чак ни Прометеј – то је човек.“<sup>517</sup>

\* \* \*

Као што је Сократ био херојска фигура једног кризног доба старог света, тако је, по свему судећи, за Мерло-Понтија, Хусерл таква особа у савременом

---

<sup>516</sup> Исто ( : 329 )

<sup>517</sup> Исто ( : 330-331 )

свету, који почиње великом кризом духа на размеђи 19-ог и 20-ог века. Хусерл је ту кризу прооцећао на начин који је био плодан за будућност човека као бића које нужним начином мора да утемељи смисао своје егзистенције на изворима који су заборављени у развоју метафизичке свести у историји Западно европске културе. То је инспирација коју је следио и продубио и сам Мерло-Понти. Он са Хусерлом често „дискутује,“ и при том открива често не експлициране мисаоне хоризонте свога великог претходника. То, на парадигматичан начин чини и у раду: *Филозоф и његова сенка*. Хусерл је у свом истраживачком напору открио једну, револуционарно нову дубину сагледавања човека као бића трансценденције. Он је, за разлику од конструктивистичког спекулативног духа имао другачији став о вредности модалитета темпоралних екстаза. За њега, „Феноменологија, на крају крајева, није ни материјализам, ни филозофија духа. Њен прави задатак је да разоткрије предтеоријски слој у којем обе идеализације налазе своје релативно право и бивају превазиђене.“<sup>518</sup> Тај предтеоријски слој, та инфрасруктура, је тајна свих тајни. Хусерл се окреће ка онтолошкој рехабилитацији чулног. Постоји, каже он, однос мог тела са самим собом који од њега ствара *vinculum* мене и ствари. Кад ја додирујем себе додирујућег, моје тело остварује „неку врсту рефлексије“; тело је „ствар која осећа,“ „субјект-објект.“ Сада се отварају нове могућности за разумевање искуства *другог*. Искуство другог је за Хусерла најпре „естезиолошко,“ и треба да буде, ако други стварно постоји. Отуда, не постоји конституисање једног духа за један дух, већ једног човека за једног човека. Под дејством посебне елоквенције видљивог тела, „Einführung“ прелази с тела на дух. „Ако *други* треба да постоји за мене, онда то треба најпре да буде испод нивоа мишљења...Већ од „солипсистичког“ слоја, дакле, *други* није немогућ, јер је чулна ствар отворена. Човек може да створи alter ego којег „мишљење“ не може да створи, јер је он изван себе у свету и јер је једна екстаза могућа заједно с другима. А та се могућност остварује у опажању као *vinculum* целокупног бивства и тела. Читава загонетка Einführunga јесте у његовој почетној, „естезиолошкој“ фази, а ту је и решана пошто се ради о опажању. Онај који „поставља“ другог човека је опажајни субјект, тело другог је опажена ствар, сам *други* је „постављен“ као „опажајући.““<sup>519</sup>

<sup>518</sup> Merleau-Ponty, M. (1960-b: 208 ): *Signes*; Gallimard, France

<sup>519</sup> Исто ( : 214-215 )

Хусерл је говорио о узајамном односу између Природе, тела и душе, и, о њиховој „истовремености.“ „Природа и тело, те с њим преплетена душа конституишу се у узајамном односу, одједном.“ Ништа не може да однесе превагу над очевидностима конститутивне анализе. Хусерл се каткад позива на искуство као темаљ коначног права. Идеја би у том случају била следећа: „Пошто ми јесмо на споју Природе, тела, душе и филозофске свести, пошто га ми живимо, немогуће је замислити проблем чије решење не би било скицирано у нама и призору света, мора да постоји начин да саставимо у нашој мисли оно што је од једног комада у нашем животу.“<sup>520</sup> Тако је трансцендентално поље престало да буде само оно поље наших мисли, да би постало поље читавог искуства.

Методолошки је важан Хусерлов став да је свака трансцендентална редукција неминовно ејдетска. Конституишућу свест ми конституишемо ретким и тешким напорима. Она је наводни субјект или претпоставка наших покушаја. Конституција постаје све више, у мери у којој, како примећује Мерло-Понти, сазрева Хусерлова мисао, средство да се открије наличје ствари које нисмо конституисали. Свака могућност је варијанта наше стварности, могућност реалне стварности.

Како каже Мерло-Понти: „Хтео не хтео, противно својим плановима, а у складу са својом суштинском смелашћу, Хусерл буди један дивљи свет и дивљи дух... У питању је обнова света која је и обнова духа, поновно откриће сировог духа који није припитомила ни једна култура, а од којег се тражи да поново створи културу.“<sup>521</sup>

\* \* \*

За разумевање човека као бића способног за трансценденцију, Мерло-Понти предузима истраживање теме која је остала у сенци интересовања Западно европске традиције, а то је тема пасивности. Хусерл је започео истраживање те области, а Мерло-Понти је истраживању те теме посветио један курс кој је држао на College de France, под насловом: *Проблем пасивности: спавање, несвесно, меморија.*

---

<sup>520</sup> Исто ( : 223-224 )

<sup>521</sup> Исто ( : 228 )

Мерло-Понти проблему пасивности прилази на филозофски начин. Он истражује пасивност, која је у ствари без пасивизма. Пасивност је укључена у животну авантуру, у сам живот бића, који је једна непрестана али не тетичка-анализа. Постоји само-спознавање које није спознавање и није само-свест. Постоје неке форме пасивности као што су „идеологија“ или мода, али у тим формама пасивност нема позитивни смисао. Истинска пасивност није придавати прошлости једну онипотентност у односу на човека, као што ни истинска активност није не признавати једну густину и отпор традиције. За Мерло-Понтија, истинска теорија пасивности је исто толико удаљена од „моја прошлост ме објашњава у потпуности“ као и од „Ја креирам смисао моје прошлости ex nihilo.“ Он каже<sup>522</sup>: „Бинарна дијалектика је лудило: лудило активизма, лудило пасивизма. Тернерна дијалектика је сама лудило и редукује се на бинарну ако човек себи представи трећи термин на један од два претходна...Истинска тернерна дијалектика не остварује синтезу, не чак ни у будућности; она прихвата само „перманентно“ остварење-испуњење, не остварење које које ће бити мртво...Али човек не сме да се врати, међутим, на непрестану, бинарну дијалектику; дијалектика није бинарна будући да је она истински развој.“ Тако он може да види везу између пасивности, прошлости, несвесног, меморије.

Како за истинску феноменолошку филозофију, везе регионалних онтологија према филозофији није супсумција специфичног под опште, већ веза концентричних кругова, то је и проблем пасивности од прворазредног значаја. Решење проблема пасивности треба тражити, пре свега, у опаженом свету, то јест пре-објективном свету, свету живота, у којем живимо као инкарнирани субјекти. Идеално тело (у Кантовом смислу), „објективно“ тело, и целокупни свет „објективне“ науке се схватају као конструкти, и не схватају како ми постојимо и као бивствујући инкарнирани субјекти. Ту искрсава проблем „телеологије“, финализам или витализам, Аристотелизам или витализам. Гешталт теорија превазилази те дихотомије увођењем замисли организоване перцепције и „динамичког знања“ делова једних помоћу других.

---

<sup>522</sup> Merleau-Ponty (2010: 119); *The problem of Pasivity: Sleep, the Unconscious, Memory; u: Institution and Pasivity*; – Course Notes from the College de France (1954-1955); Northwestern University Press, Evanston, Illinois

Проблем активност (идеализам)-пасивност (финализам) Мерло-Понти види са две стране: 1. Страна света: Са те стране чулни свет је пун празнина, елипса, алузија; објекти су „физиогномије,“ „понашања,“ – постоји антрополошки простор и физички простор. 2. Субјективна страна: Са ове стране неопходно је увести имагинарна поља, идеолошка поља, митска поља. Са субјективне стране спавање и несвесно треба схватити као унутрашњу могућност оног што се назива свест. Спавање није објект свести, то је прилика субјективне структуре (неподељене, симболичне, афективне матрице) такве да је однос према бићу радикално промењен и није више конвенционална веза (то јест, институционализована, очигледна, објективна). Тим проблемом не може се, каже Мерло-Понти бавити психологија, већ филозофија, пролазећи кроз те феномене с намером да поново дефинишемо биће, уместо да претпоставимо онтологију по-себи и за-себе. Нешто фундаментално ће тако, за МерлоПонтија, поново бити откривено: по-себи прећутно обухвата-подразумева за-себе, не само за-себе посматрача, већ и врсту интимности селфа ка себи, врсту реалног јединства оног што егзистира-постоји. Оно што Мерло-Понти предлаже<sup>523</sup> је „онтолошки приоритет перцептивног света ( и феноменалног света)“, то јест, сва бића која имају смисла за нас разматраће се на бази опаженог света.“ 1. Онтолошки приоритет то је ствар налажења, у свету о којем имамо искуство, то су друга бића и други смисао, за који су објективна бића сакривена, за који су објективна бића „идеализације.“ 2. Тај приоритет опаженог света значи да ми узимамо као реална наша искуства са свим њиховим импликацијама. У универзуму перцепције ми можемо разликовати организам од субјективности. Онтолошки приоритет опаженог као консеквенцу има да је опажено још немо. Свака космогонија је мишљена у перцептивним терминима. Само тако се може схватити да је перцептивна истина размена између света спремног да буде опажен и перцепције која се ослања на њега. Та размена је оно што ми називамо перцепција, и то је оно због чега перцепција има централно место у онтологији. Рационалност науке треба схватити као посебан случај логоса перцептивног света. Космогонија перцептивног света је проспективна и ретроспективна. „Истина перцептивног света значи да не постоји објективност без тачке гледишта, по себи, то јест, посматрач је неопходан, са својим „нивоима,“ својим

---

<sup>523</sup> Исто (: 126 )



„тлом-земљом,“ својом „домовином,“ својим перцептивним „нормама,“ укратко, својом „земљом“ (која није фиксирана у смислу пре-Коперниканаца, али не ни просто кретање објекта унутар система релативног кретања). То је на бази тог перцептивног поља, да су обоје и пре-Коперникански догматизам и Коперникански релативизам конструкције. „Земља“ је *arche*.<sup>524</sup> Анализа опаженог почиње у заједничкој онтологији. Перцепцију треба схватити као неми контакт са крајњом тачком. Њен садржај је бесконачан. Тако Мерло-Понти каже<sup>525</sup>: „Ми морамо описати...не само чулно поље, већ идеолошко, имагинарно, митско, практично, и симболичко поље – историјско окружење и перцепцију као читање-тумачење тог окружења.. Историја, хоризонт мог живота, треба да буде откривен колико је могуће као „перцептивни“ хоризонт, и као перцептивни хоризонт, он ишчекује своју судбину. Та, опажена историја са „својим“ смислом – то јест, „траговима,“ установљава без свести и делује без актера – је резимирана са моје стране као пеципирана „ствар“ и само отуда прима-добија коначни смисао. Тако: 1. приватна историја, заједнички живот није моја конструкција, 2. јавна историја (канал велике-значајне комуникације) није моја конструкција...Свест није флуks живљеног искуства, већ свест о недостацима-празнинама, о отворености ситуација...ми живимо у интерсубјективности.“ У животним активностима субјект није апсолутно активан, али ни апсолутно пасиван; он је релативно пасиван. Истинска феноменолошка онтологија треба да објесни свесност одсуства и свесност присуства.

Тако, Мерло-Понти се залаже за једну онтологију опаженог света. Она омогућава да се разуме рођење и поновно рођење смисла: његово рођење у Природи, и његово поновно рођење у делу знања. „Да би се разумео тај развој, треба описати...перцептивни универзум са свим празнинама, елипсама, алузијама, као „дивергенцијама,“ „варијантама“ тезе света. Тада ћемо бити у могућности да разумемо да се „природна ствар“ појављује као таква само у култури. Постоји историја перцепције. Поред историје перцепције...постоји и перцепција историје, а ту, такође, поље ће бити поново откривено: перцепција идеологије, мита, интелектуалних оруђа, практичних целина.“<sup>526</sup> Овде не

---

<sup>524</sup> Исто (: 129 )

<sup>525</sup> Исто (: 130-131 )

<sup>526</sup> Исто (: 133 )

постоје два супротстављена кретања већ „објективна“ историја живи само у нашим животима. Оно што је дато је њихов пресек, артикулација тих перспектива једне са другом. Треба пробудити дивљу историју „преко „објективне“ историје, која нема посла са свешћу. Свест није ни флукс апсолутног индивидуалног живљеног искуства, нити место вечних значења. Ми живимо у интерсубјективности. Ми никада не правимо контакт сами са собом више него што правимо контакт са другима. Отуда, нема апсолутне привилегије Ја. Свет се састоји од више уклопљених улаза; ми смо једни за друге. Увек постоје тачке гледиште, увек постоје отворене ситуације.

Ова нова онтологија се сусреће са проблемом који је истина и субјективност, слобода. Како се перцептивни и историјски субјект, који само надилази перципирано и историју у њиховом смислу, појављује као апсолутни почетак? Ми смо, каже Мерло-Понти, сви апсолутни. И свако то може рећи. Субјекти нису измењиве свести, већ коегзистенција субјеката који су сабрани-сакупљени кроз истину као *a-letheia*. Проблем ума је универзалност која се показује кроз истинско настајање истине. Постоји отвореност према истини, која чини интерсубјективност истинитом колико то само може бити. Постоји заједнички живот и историја која је такође опажена. Вероватноћа перцепције није вероватноћа у смислу у којем се вероватноће израчунавају, то јест, као шансе-прилике догађаја, већ вероватноћа у смислу максимума истине у тренутку. Перцепција као објава новог смисла истине, не адекватације, која пригушује-потискује плуралитет субјеката и перспектива, већ кретање према интеграцији, отворености.

Пасивност, каже Мерло-Понти, није никада фронтална, као у реализму, већ је, увек, латерална-скривена-индиректна, то јест, субјект се препознаје као континуитет извесног установљења-*Stiftung*, извесне перспективе. Спавање, несвесно, меморија, су инстанце пасивности. Фронтална пасивност је немогућа. Ништа не може бити „узрок“ свести, нити тело спавању, нити несвесно мојим акцијама, нити прошлост нашим меморијама. Али пасивност је нужна-неопходна. Постоји једна конституционална пасивност, латерална пасивност. „Свет...,природно“ (из перцепције“)...или „културно“ (из мишљења), „пасивно“ или „активно“, у сваком случају никада није чисти акт субјекта...он је недовршен у мени, и одређен је у другима. Ствар, видљиви свет, су, увек само довршени у перцепцијама других, *a fortiiori*, социјални свет и историја. Моја

„социјална перцепција“...је само део целине која ће интегрисати у друштвено перцепције свих осталих,“ каже Мерло-Понти<sup>527</sup>.

Спавање За Мерло-Понтија дискутабилно је питање постојања и тумачења смисла меморије у интраутерином животу. Такође, није правилно тумачити смисао спавања као регресивно понашање-поступање. Спавање, треба схватити као унутрашњу могућност бића а не као чињеницу објективног тела. Спавање као понашање-поступање може се испитати истраживањем његових интенција. Будна свест и спавајућа свест могу се упоредити. Постоје различите форме свести која није будна свест. Такви су, на пример, хипнагог стање фасциниране свести, или аутосугестија, када су фасцинација и имобилизација заробили свест. За Сартра, тај имагинарни свет је дат као свет без слободе: не више детерминисан, он је инверзија слободе, он је фаталан. Да ли постоји воља за спавањем? Међутим, воља за спавањем спречава спавање, јер воља и свест су коезистентни. Спавање свести није свест о спавању; спавање је супротно од свести. Ја призивам спавање, али то је спавање које ће доћи. Врста „заробљене свести“ је и „фасцинација мислима,“ која се састоји од аутосугестије. За разлику од перцепције која је уобразиља свесне свести, свесне своје релативности, фасцинација је непосредна извесност, празна свест, не пуна, не актуелна, већ празна интенција. Разлика између будног стања свести и прелаза у спавање хипнагог стања је у томе што је ово друго „вештачко,“ то јест, нестабилно, „транзиторно,“ без равнотеже. „Спавање...је стање бића када...прави свет, биће-у-свету које је дефиниција свести, у потпуности нестаје, свест је слободна да користи своју форму а да није конфронтрана било са чиме. Сан је имагинарна свест која верује да је њен фантазам „крајња тачка света,“ која је изгубила сваки појам контроле о реалности, која је тако „у потпуности“ у игри...изван дилеме слобода и детерминизам, како би живела у неразликовању жељи и реалности, у исто време произвољно и од судбине унапред одређено. Та ултра-субјективистичка и ултра-објективистичка структура, која је у супротности са посредовањем будности (слобода и детерминизам), је нарцистичка свест, без враћања у везу са неким, везана за себе.“<sup>528</sup> Свест више не може поставити себе пред лице ствари и пред лице себе саме. Спавање није реално чак ни за спавача; оно је један псеудо-свет. И у будном стању свести и у стању спавања присутни

<sup>527</sup> Исто (: 136 )

<sup>528</sup> Исто (: 143-144 )

су и активност и пасивност. Разлика између пасивности у будном стању и стању спавања огледа се у следећем: „1. Будност: пасивност у смислу да постоје препреке, и човек посматра, човек ишчекује одговор чулне датости на питање; постоји дистанца и тензија између интенције и задовољења; постоји „артикулисана каузалност.“ И отуда, постоји чак могућност слободе. 2. Спавање: пасивност у смислу да не постоји дистанца од *селфа* до ствари, пасивност не у смислу препрека, већ у супротном смислу неразликовања, фузије ствари-ја сам, то јест, судбина. Судбина која је такође произвољна и каприциозна-ћудљива: човек види оно што жели; услед недостатка препрека, свака интенција да види је одједанпут увид. Свесност одређује себе тако што продукује хипотезе у свом њиховом богатству, али само у имагинарном модусу...свест по себи је одређена да трансформише све што захвати у имагинарно. Активност ониричке свести је лажна активност, у лошој вери, лудилу, састојећи се у измишљању оног што човек жели, гледајући у човекову разборитост, без баријера...“<sup>529</sup>

Перцептивна свест и имагинарна свест имају своје особитости. За Сартра, разлика између перцептивне и имагинарне свести је потпуна. За Мерло-Понтија будна свест и спавање су мање хетерогени него код Сартра; постоји један ониризам у будности и, обрнуто, постоји квази-перцептивни карактер снова – митски. „Видљиви свет“ није адекватност-једнакост, нити је „имагинаран свет,“ отуда лоша вера. Не постоји лоша вера осим у контрасту са адекватности-једнакости. Ако адекватности-једнакости нигде нема, нема онда нигде ни лоше вере. Истински-прави перцептивни ниво има своја „веровања,“ како каже Пруст (Proust), која су осетљива-пријемчива, као она код снова. Идеја адекватности-једнакости и „реалног“ нема смисла све док ми желимо да их применимо на људски свет. „Онирички искуство...расте до „уверења“...о стварима...као објектима за мене, и који нису фундаментално различити од оних опажених. Све перцепције других су исто толико лоша вера као и уображења у смислу да су то пројекције и интројекције које ми нуде слику себе самих и оне других, и да овде, такође, *ја* у највећој мери видим оно што желим.“<sup>530</sup> Спавати

---

<sup>529</sup> Исто ( : 144-145 ) Исто ( : 143-144 )

<sup>529</sup> Исто ( : 144-145 )

<sup>530</sup> Исто ( : 147-148 )

није непосредно присуство света нити чиста одсутност. То је, каже Мерло-Понти, бивствовање у разлици. Спавање није исто што и сањање, већ повратак у недиференцирано тело. Симболизам, компромис између активног тела и недиференцираног тела, није просто колапс структуре интенционалног-испуњења жеља, одсуство реалног света. Такође, „пуна“ свесност не значи „опажање,“ већ „фокусирање“.

За Мерло-Понтија, замисао ониричког симболизма је камен темељац теорије пасивности. Прелаз у сањање није прелаз у апсолутно ништавило чистог означавања. То је парцијално функционисање означавајуће машине, апарата за живљење, где су, изнад свега, редуковане интерперсоналне релације.

Симболизам је камен темељац за разумевање сањања. Сањање посредује између спавања и света. Тако, сањање је симболизам. То је егзактна релација између „имагинарног“ и „реалног.“ Симболизам није индиферентна функција свести у вези са присутним „стимулусима.“ Он је у служби егзистенцијалија, то јест, недавних догађаја, уколико су они ехо ранијих догађаја. Снови се требају схватити као модализација живота. Симболизација је заједнички субјект за обоје и снова и живота, ( али не свесност). Симболизам било секундарни (Фројд) или негативни (Сартр), за Мерло-Понтија је просто немарност или непажња. Ми истински не говоримо у сновима, ми истински не мислимо у сновима. У сновима осећања нису маскирана. Представе су подвргнуте цензури, не осећања; отуда снови у којима осећања нису прилагођена садржају. Метод одговарајући за разумевање снова је сањарење о сновима, херменеутичко сањарење. Треба разликовати „науку“ о свету и „науку“ о сновима. Тако се уводи дистинкција: биће и ониризам. Међутим, за Мерло-Понтија, они се не могу апсолутно разликовати (наш „реални“ живот је онирички за све то чиме додирујемо друге) ( свако улагање је у исто време контра-улагање и хипер-улагање, то јест, двосмисленост). Не треба их, наравно, бркати, јер постоји нарцизам, егоизам снова, или регресија снова. Такође, није у питању ни субординација свесног живота ониричком животу. Једноставно је нужно-неопходно разумети да они комуницирају. Ипак, фундаментална функција је жеља и плодност жеља. Овде се Мерло-Понти слаже са Фројдом. Халуцинацију треба разумети као функција „срца“ у Паскаловом смислу. За Мерло-Понтија, није исправна идеја да су снови топичка регресија не еквивалентна чулности.

Пре, они су регресија на митску свест. Симбилизам се састоји у утеловљењу и у релацији са другима; пројекција и интројекција нису операције „свесности“.

Снови Ониричка свесност значи језгро егзистенције, уображења, смисао установљен помоћу догађаја, говорење „према мору“; међутим, све је то од општег *селфа* и управља-доминира уживањем садржајем који је бескрајан. Снови су, према Мерло-Понтију, сачињени од догађаја који су формативни за симболичку матрицу. Они нису акти који се могу описати на темпорални начин. Отуда, посвудашња присутност снова захваљујући нашим симболичким матрицама. И такође, оне су транс-темпоралне. Разлика између будне свести и ониричке свести, за Мерло-Понтија, може се схватити и на следећи начин: Будна свесност: време свесности и време објекта. Ониричка свесност: она додирује свако време и не утеловље тај расцеп. Ониризам испод површине будног живота – „Та „сенка,“ та продукција из клице, та „активна седиментација“ мог психичког живота, та нужна импликација мојих аката свести, тај аутоматизам који се покреће у мени, то је несвесно, несвесно у три аспекта: - подвлачећи импликације психичког живота који није у потпуности ангажован у садашњој акцији – имагинарну тачку фокуса – и лирско језгро-срж хуманизма, каже Х.Еј (Еу).“<sup>531</sup> Логичка и темпорална регресија су топичке регресије. За Мерло-Понтија, не постоји „истинско деловање“ у сновима, постоји само „гледано деловање“: нарцизам снова, диктатура видљивог, прерогатив виђења. „Снови су псеудо-свет у којем су субјект и објект нераздвојиви. Ту постоји субјект-објект солидарност која нија она *ноезе* и *ноеме*, већ она тела и опаженог света, то јест, овде су „категорије“ увек извесне „варијације“ или „дивергенције“ у релацији према иницијалним ситуацијама према другима.“<sup>532</sup> Нема актуалног говора снова, не актуалне калкулације, које претпостављају супсумцију а не коегзистенцију. Дескрипција ониричке структуре – немогућност изражавања, диктатура фигурације, разматрање као једини начин изражавања, указује на разлике од будне свести. Несвесно је напуштено од норми свесног израза, то јест, од симболичког као симболичког *селфа*, директног језика, који претпоставља дистанцу и партиципацију у категоријама. Али то несвесно није повучено-неважно; оно је сасвим близу, као

---

<sup>531</sup> Исто (: 156 )

<sup>532</sup> Исто (: 158 )

двосмисленост. „Афективни садржај“ није чак ни несвестан ни потиснут, то јест, несвесно као пулзација жеља није иза наших леђа, примећује Мерло-Понти. Несвесно је незнајуће деловање и организација снова и живота, принцип кристализације не иза нас, у потпуности у нашем пољу, већ је пре-објективно, као принцип одвајања „ствари.“ Свесност и несвесно чине једно подељено биће. Дијалектика се састоји у томе да несвесно као пре-објективна функција симболичкег језгра-сржи гони-тера и уопштава целокупну историју. Мерло-Понти наглашава да треба разликовати несвесно од „не-тетичке“ свесности, као и од перцептуалне свесности. Несвесно је „отвореност према...“ увек између чулног и ствари по себи, чинећи симболичке пројекције и интројекције. Тематизација, позив за симболизацијом, који би био нечија симболизација, да вербализује знање, је истинска трансформација. Међутим: „Живети није бити свестан...Ја опажајем себе у другима, ја опажајем друге у себи, ја сам у контакту са својом целокупном историјом, ја немам темпоралну локацију, и моја целокупна прошлост је подржана само као хоризонт ове презентности, наталожене.“<sup>533</sup>

Проширење замисли несвесног, у односу на Фројдовско несвесно, јесте, према Мерло-Понтију, оно као таложења перцептивног живота (оригинарно таложење: поље; секундарно таложење: симболичка матрица). Рад несвесног може указивати на прелаз од снова према делузијама, као и на прелаз од несвесног конфликта према неурозама или излечењу. Тек када се тело схвати као метафизичко биће могуће је схватити и Фројдове замисли да се истинска битка човека са самим собом, репресија, и цензура састоји у одбијању-ускраћивању наше пасивности и њеном великом заступнику: сексуалности.

Свака перцепција је, каже МерлоПонти, вибрација света, она додирује далеко преко оног што је дотакнуто, она буди ехое у целом мом бићу у свету, она је супер-означивач. Контакт са опаженим није испражњавање, когниција, и уопште не значи искључивање не-знања. У стварности, резултујуће из поретка перцепције нису само „чулне ствари,“ већ такође: 1. моје релације са другима као опаженима. 2. моје релације са својом сопственом прошлости. Теорија несвесног, меморије, може се обновити, након Фројдових теорија, кроз ово реферирање-упућивање на перцептивни поредак, то јест, на поредак коегзистенције у свету и у другима. Кохезија живота, живот увек други,

---

<sup>533</sup> Исто (: 160 )

интерпретација без одсецања је, каже Мерло-Понти, оно што чини биће једне егзистенцијалне вечности.

Опажајаћи снови и несвесно као „кохезија живота“ у вези су са Мерло-Понтијевим замислима о телепатији и утеловљењу. Ониризам даје доживљај стања вечности. Стање вечности је повезано са замисли несвесног. „Несвесно значи плодност догађаја, врсту егзистенцијалне вечности: шта год да човек чини, то ће бити релација између свести и онога што је живљено, будући да је живљено генерализовано у димензијама, кохезија живота...Моја телесна схема је померена жељом; његова норма је на другом месту, и моје емпиријско тело се спаја-сједињује са тим без експлицитне перцепције. Норма опаженог је испод делимичних појављивања. Ту није само телесна схема која ко-конституише просторне димензије, постоји практичка схема која производи димензију интерсубјективности...Несвесно је егзистенцијална вечност, кохезија живота, плодност догађаја.“<sup>534</sup> Према Фројду, снови су, како се може рећи, психолошке делузије нормалних људи. Са своје стране, према њему, делузија има један елемент истине, а истина у делузији је „заштита“ лажности. Доктор-лекар опажа несвесно са спољашње стране. За Фројда, несвесно је уметнуто опаженог у моју машину за деловање (тело и секундарно тело бића у свету). Несвесно=модалитет утеловљења, то јест, потиснута жеља. Несвесно је перцептивна логика. Постоји несвесно, каже Мерло-Понти, у нашој драми, у нашим односима са другима, а ти односи са другима сами су перцептивни.

Мерло-Понти каже да постоје слојеви истине, при чему је несвесни слој онај који свако осећање садржи, од којег је свако осећање изграђено, без којег ми никада не би осетили ово или оно, и које производи у исто време дијалектику осећања, сценарије, еволуције. Тело као резонатор, несвесно као музички инструмент, или оно што је живљено, то није просто појављивање. За Фројда тело треба схватити и као ризницу, сакрамент, из којег проистичу „задовољења-жеља.“ Отуда постоји блиска веза између тела и снова, и несвесног. Снови „стоје на две ноге“: једној у недавним догађајима, и другој у меморији детињства. Код „нормалних“ постоји веза између несвесног живота и свесног живота. Мерло-Понти сматра да треба разјаснити Фројдове замисли о сексуалности као изведеној нагонској снази-сили свих симптома, као и да

---

<sup>534</sup> Исто (: !69-170 )



симптоми болести-немоћи нису ништа друго до пацијентова сексуална активност. Према њему<sup>535</sup>: „Узрочност, исправно говорећи, је у игри само када атипична сексуална активност доминира, и у потпуности објашњава целину живота, то јест, достизање виталног безизлазног положаја-застоја-неприлике. Узрочност је гранични случај који ми добијамо-који постоји када сублимација апсолутно недостаје и дијалектика је редуцирана на „дијалектичку механику,“ непрестано поновно појављивање истог проблема, на немоћ-слабост-неспособност за живот.“ Систем наших односа са другим људима нуди скуп ствари које су могуће.

Однос међу људима није прости *ја-други* однос, већ је то однос према интерактивном систему. Проблем, дакле, није *ја-други*, већ *ја-систем других*, и последично, то није однос лицем-у-лице два бића за себе. „Ја нисам више апсолутан него други. Ја сам део свих патњи која су међу њима. Ја патим тамо кроз идентификацију. Ја сам они.“<sup>536</sup> Постоје опште и парцијалне партиципације са алогичким суштинама. Према Мерло-Понтију, нема апсолутне дубине и апсолутне површине. Нема апсолутне свесности и апсолутно несвесног. Због тога што је то јединствен објект са две фацете, позадина објекта није нула свесности. И из другог разлога: ако ти различити садржаји комуницирају, као јединствен систем, то резултује из чињенице да ми увек можемо следити-пратити један или други. Такође, може се рећи да реалност будућности није много спорнија од оне садашњости или оне прошлости. Нема апсолутне разлике између реалне и имагинарне љубави, али не због тога што је све имагинарно, или због тога што је све реално, али, катексе су реалне.

Када се разматра симболизам, означитељ и означено, према Мерло-Понтију, немогуће је расподелити улоге апсолутно, рећи да је једна веза само означава другу. „Веза са Еросом има много пари руку и скупина лица. Посебно, немогуће је установити једну повлашћену везу прошлости...и, преко, соматску-телесну сексуалност. Кроз меморију детињства текућа драма поново буди ехое дечије драме (снови на „две ноге“) и упућивање на најтајнију соматску сексуалност где је она усидрена. Али то није ни узрок ни последица; то је точак замајац, зрно песка на којем шкољка гради своју перлу са временом. Сексуаност

---

<sup>535</sup> Исто ( : 245 ) – Напомена 25.

<sup>536</sup> Исто ( : 184 )

је универзални означитељ само зато што је она биће свести, а када воли незрело то је кроз своје тело ( као у случају хистерије.) – Најопштија формула је утеловљење, то јест, инкарнација слободе.<sup>537</sup>

Просторност је од почетка протежност мојег тела, насиље над мојим простором, наметање-продирање. Отуда, не упућивање на сексуалност као специјалну функцију симболизма и симболизам као његово прикривање-претварање, већ сексуалност и утеловљење у свим грађама перцепције. Човек има потребу за секундарним *ја мислим* само ако он игнорише путени однос тела према простору, тело као посредник бића. „Истинска формула је отуда: не објективно тело прво, не свест прво, већ њихова веза. Отуда, не може бити мерења смисла помоћу „објективне“ сексуалности.“<sup>538</sup>

„Несвесна“ позадина која упућује на кључ, спаваћу собу, је, према Мерло-Понтију, једноставно пре-објективна, ониричка позадина свих перцепција. Рећи да су снови реализација жеља, и рећи да снови нису опажљиви, је начин да се каже да они нису базирани на науци о реалности, већ на оној жеља. Редуковано на перцептивне термине, несвесно није пролиферација мисли, скривених механизма, већ деловање перцептивних веза које су увек неодређене везе које нуде несумљив-јасан приказ. Човек треба секундарно *ја мислим* само ако он игнорише историјско-путену релацију са светом.

Када се разматрају односи: Пасивност-активност или Женственост-мужевност, овде сексуалност по себи није коначно објашњење. „Нужна је-неопходна је метафизика сексуалности. Нужно-неопходно је разумети зашто и како, у складу са својом сопственом структуром, она чини могућом ужитак који интересује целокупан људски живот. Сексуалност по себи има, како није биће „природног функционисања“, потребу да буде објашњено. Проблем који поставља ( да би га разрешила) је знати како живот може ући у други живот или како га касније може примити-прихватити. Физичка љубав је универзално симболична, она је од интереса у свакој људској делатности, и чини њихову расподелу, њихову тежину, њихов замајац, само зато што је она симболика највише тачке инкарнације, утеловљења, путене релације са другима.

---

<sup>537</sup> Исто ( : 185 )

<sup>538</sup> Исто ( : 246 ); Напомена: 35.

Психоанализа је, уистину, у крајњој анализи, егзистенцијална психоанализа, али не у Сартровом смислу, тако рећи, као објава позиције дате „слободом“, већ као објава интертелесности, его-други скупа таквог да је реализован од стране свих, симболички систем постављен у нашу машину за живљење.<sup>539</sup>

Несвесно, приступ (Моренови „стереотипови“) није иза субјекта; оно је принцип, који врши селекцију шта, за њега, ће бити ствар или позадина, шта ће за њега, постојати. Визија је по себи „несвесно.“ Како је симптом психичке патње део несвесног, истраживање симптома захтева целокупну историјску реконструкцију. При том, и снови имају значајну улогу, будући да они садрже делове живота подвргнутом његовом притиску, јер је живот перцептуалан, и који се кристализује и пројектује на виђене ствари.

Мерло-Понти на разне начине жели да своје, егзистенцијално схатање несвесног конфронтира и разликује од Фројдовог несвесног. За њега, преобјективно несвесно, је организациони принцип појавног. Трауматски догађаји, када ми се десе, полажу-таложу у мене категорију или егзистенцијалију. Несвесно је наша практична схема. Примена ове схеме на садашње, индивидуалне ситуације не претпоставља категоријалну супсумцију знања. Отуда, примена ове схеме, формално логички не обезбеђује уверење да постоји избор који би био истински избор за биће које је ситуирано. Перцептивни свет нас учи прегледу који нема потребу за синтезом и конструкцијом, будући да је преглед кроз тело. За Мерло-Понтија, имплекс (концепт који се не може редуковати на појам) и тело нису просто аналогиче; тело је наш оригинални имплекс, а имплекс је наче секундарно тело. Сећати се јесте сећати се претходног-некадашњег утеловљења, а имати тело јесте такође имати прошлост утеловљења; постоји време тела, темпорална структура утеловљења. Постоји преплитање тела и имплекса. Пруст тако говори о телесној меморији.

Човек који је у ситуацији, увек „бира“, и увек се налази пред различитим „изборима“: или превладава прошлост и замењује садашњост (неурозе), или превладава садашњост и следи посматрајући прошло иза себе, или настоји да прекине са прошлошћу, али то је ново потискивање, и то је Сартровски избор. Глас мора, каже Мерло-Понти, неуништиво-неразориво мрмљање, симбол је

---

<sup>539</sup> Исто (: 188 )

наше темпоралне посвемашње присутности – егзистенцијалне вечности. Тоталитет је већ присутан у мени, пре анализе, као помешаност. Фројду је, сматра Мерло-Понти, ближа идеја да ми чујемо наше несвесно у другоме. У том случају постојала би перцепција другог и ендопсихичка перцепција, што би указивало на могућност телепатије. За Мерло-Понтија, перцепција није проста интуиција, већ вибрација поља. Он каже да је Несвесно=Фројдова поезија-поетика, предосећај-слутња-предзнак будућности у садашњости, пре-обликовање садашњости у прошлости: ехо других у мени, мене у другима, жеља у реалности. Веза са другима и са будућности, је према томе ендопсихичка и базирана на садашњости. Међутим, за Мерло-Понтија, постоји контакт са опаженим који није „несвесно,“ (у Фројдовом смислу), али које није „уобичајена“ свест. Свака перцептивна свест је те врсте. Она је живљено искуство хоризонта. Постоји, прећутни, неми карактер перцептивног живота. Када ја имам ендопсихичку перцепцију других, ја имам ендопсихичку перцепцију моје прошлости и мене самог, и она је сведок за мене, мене самог. Мерло.Понти каже<sup>540</sup>: „Суштинско је за перцепцију да није давање смисла, заједнички штимунг означитеља и спољашњег, већ пример стила, уметање у поље, не супсумција, већ искуство ко-функције у којој се више не зна ко даје а ко прима, „одговор“ телесне целовитости ономе чему себе нуди. Тако, перцепција је анимирана унутрашњим кретањем. Она је увек овде и сада, обоје, делимичан и локални догађај, и отуда то скрива и кристализује трансцендентни смисао који нас води преко-с оне стране саме ствари. Препознавање није асоцијација идеја и није конструкција; то је поновно установљавање целокупног света имајући у виду те датости које га захтевају и које се поново-постављају.“

Мерло-Понтијева истраживања снова, несвесног, и меморије имају далокосежне консеквенце за његово схватање људског живота. Живети, за њега, то за човека, не значи сам стално наметати значења, већ наставити један ковитлац искуства који је настао нашим рођењем, и то на додирној тачки оног „споља“ и оног који је позван да га проживи. Спавање је један модалитет перцептивног тока, тачније, повлачење у један глобални или предлични однос са светом. „Разлика између стварног и ониричког се не може свести на просту разлику између једне свести испуњене чулним утисцима и једне свести

---

<sup>540</sup> Исто ( : 205 )

изложене сопственој празнини. Та два модалитета се тесно преплићу. У будном стању, наши односи са стварима, а нарочито с другим људима, у начелу су ониричког карактера: други људи су нам присутни као снови, као митови, што је довољно да се оспори подвојеност стварног и имагинарног.<sup>541</sup> Сањање је изазвано примордијарном симболиком и структуром ониричке свести. Према Мерло-Понтију, у Фројдовој књизи *Тумачење снова* постоји потпуни опис ониричке свести – свести која не зна за не, која само прећутно каже да; ова ониричка свест је неспособна за уктуелни говор, калкулисање и мишљење, и сведена је на старе елаборације субјекта. За њега, ти описи у ствари, показују и сами, да је несвесно, заправо, перцептивна свест. Свако понашање, у анализи, показује да се у њему увек налази више слојева значења, и да сви ти слојеви имају своју истину, тако да у једном „мешовитом“ животу, сваки избор има увек више значења, без могућности да се каже да је само једно од њих искључиво истинито.

Када разматра питања у вези меморије, Мерло-Понти каже, да се иманентност и трансцендентност прошлости, активност и пасивност памћења могу измерити само ако се одустане од постављања проблема у терминима представе. Тада не би постојала алтернатива између очувања и грађења, памћење не би било супротно забору и увидело би се да се истинско памћење налази на пресеку једног и другог.

У ониричкој сфери индукцију *селфа* треба схватати у смислу модулације поља. Човек који спава није нигде, ни у каквом току времена, он је могућно свуда и у свако време.

Тело, каже Мерло-Понти, треба схватити као отвореност према тоталној ситуацији, према типовима ситуација. Тако треба разумети и уобичајени стил, стил епохе. Став тела означава егзистенцијално све што епоха садржи, са чак комплементарним перцепцијама.

У свету живота, синтеза је базирана на чињеницама, а не на интелектуалним синтезама. Овде је тело, према Мерло-Понтију, инструмент оприсутњавања целине, глобални сектор прошлости који *ја* развијам само онда када сам будан. Важна тачка је то да тело није само као уметак у физичко поље, већ такође у простор-време, то јест, у места антрополошког простора које је

---

<sup>541</sup> Исто (: 206-207)

ситуирано друкчије, следећи моменат трајања за који је везано. Постоји веза телесне схеме и времена. Исто као што постоји захватање простора, постоји и захватање времена, а субјективитет, који је пре објективизације, је још перцептивно тело.

Мерло-Понти је стално надограђивао своје схватање о сновима, као и рецепцију Фројдове интерпретације снова. Нема индиферентних извора снова, нема безначајних-бесмислених снова. Сањати је узети у обзир целокупност афективног поља. Сањати није ја мислим то, већ је мисао према значајним нуклеусима, који нису присутни као објекти.

Суштинско је за релације да се оне не појављују у особи, као субјективном начину организације, већ само као релације са другима.

Пасивност се може разумети само на бази догађајима-заснованог мишљења. Ситуација и догађаји који су захваћени кроз предају, перцептивно, као конфигурација, и доказ су реалности, живости, захваћени су егзистенцијалијама, а не категоријама. „Фундаментална чињеница је да постоје извесне структуре, по себи не анализирани, са чијом помоћи ми „разумемо“ све остало. То је због тога што перцепција може чинити смисао без својих елемената који су сачињени у адекватном-одговарајућем мишљењу. То је отуда што реченица може бити јасна без свести о лингвистичким инструментима који чине да буде јасна...Фундаментална ствар је да су јасност, смисао и истина пред нама, не унутар нас. Ми можемо да усмеримо себе у искуствима према стилу, истинитим релацијама, још без поседовања организованог означавања. И то је коначно случај зато што живот свести није давање смисла у смислу конституције, већ као чињеница да се нешто десило-догодило некоме.“<sup>542</sup> Свест о догађајима и свест о значењу су два модалитета објективне свести, а оно што је конститутивно у ониричкој плодности није ни свесност принципа, нити свест о догађајима који се разматра као јединствен-изванредан, већ знак-симбол, то јест, догађај-оквир. Значење снова није очигледног-јасног-сигурног значења; при том, афективни садржај је сачуван као недотакнут дисторзијама којима је подвргнут њихов идеациони садржај. Сан је сликовна-загонетка. Фројдовски симболизам, жеља и страх, у служби су, каже Мерло-Понти, не маскираног знања, већ жеље. Нема интелектуалног рада у сновима. Интелектуалне

---

<sup>542</sup> Исто (: 217)

операције, мишљења, аргументације, појављују се у интерпретацијама као материјал мисли-сна а не као репрезентација интелектуалног рада изведеног у току самог сна. У сну нема израза за опозицију или контрадикцију; већ као и примитивни језици, има само један термин за две опозиције. Сан игнорише-не познаје *не*. Насупрот, снови обилују „баш као-као што“ идентификацијама и композитним-сложеним-мешовитим формацијама, као што су, на пример, „покривене фигуре.“ Снови су у потпуности егоистичке композиције обеката. Они користе симболе који су већ присутни у несвесном мишљењу. (Фројд). Симболи снова често имају више него један или чак неколико значења. Стари су, примећује Мерло-Понти, веровали да су снови везе са својом мајком знаци успеха и поседовања земље. Важност дневних снова и несвесног мишљења о интраутерином животу је, некада, у стрепњи оног који се плаши да ће бити сахрањен жив. Не изненађује много да мртви живе и делују у сновима. Идеациони материјал је подвргнут померањима и супституцијама, док афекти остају непромењени. Мерло-Понти каже да у теорији „испуњења-жеља“ уопште нису искључени „кажњавајући снови“ узроковани мазохизмом. За време рада-сна, извори афеката који су способни да произведу исти афект долазе заједно у његовом генерисању. Нико није ненадокнадив-ненадоместив у сновима.(Фројд) У њима не постоји ништа друго до духови. Фројд каже да постоји секундарна ревизија која има тенденцију да трансформише снове у нешто налик маштањима-дневним сновима. Снови често приказују стања уместо објеката. Рад-сна не суди; он се ограничава на давање ствари у новим формама. (Фројд) Његове обавезе су: 1. слушати цензуру; 2. приказивање визуелно и аудитивно. За Лихтенберга (Lichtenberg), снови се постепено мешају-стапају са нашим будним животом, и ми не можемо рећи где једно почиње а где се друго завршава. Постоји изванпаралелизам између симболике снова, народне психологије и митске традиције. Сан је испуњење жеља, али жеља које немају ништа да раде са сврхама будне активности-делатности. Постоји продорни контраст између ониричке жеље и будне жеље. Према Мерло-Понтију, ту је извор Фројдове идеје о дубокој чежњи-жудњи која није уопште наша манифестна чежња-жудња. Сцена делатности снова је друкчија од оне будног идеационог живота. У сновима је присутна трансформација мисли у визуелне слике. Снови се могу описати као замена за инфантилну сцену-призор модификовану на тај начин што бива пренесена у недавна искуства. Потиснуте

мисли су привучене од стране несвесног у исто време када су потиснуте од стране свести. Три регресије: топичка, темпорална, и формална (принципијелни-главни начини изражавања), све три су уједињене, у једно које је најстрије, и „у психичкој топографији лежи најближе перцептивном крају.“ Истински несвесни психички акти су „неразорови.“ Само они могу бити окидачи снова: „у нашем несвесном, увек опрезном-будном, тако рећи, бесмртном.“ За децу „не постоји још подела или цензура између предсвесног и несвесног. Несвесно, то су духови подземља који долазе натраг у живот ако им неко да крв. Повратак перцепције састоји се у реконституисању „ситуације оригиналног задовољења“ (Перцепција и жеља). Халуцинација=жеља. Памћење конституише „остатке визуелних катекси.“ „У несвесном, ништа не може бити доведено до краја, ништа није прошло или заборављено.“ (Фројд). Мерло-Понти је сагласан са Фројдом да постоје несвесни корени емоција. Тако, и задатак психотерапије је да учини могућим да несвесни процеси имају везе са финалним и да затим буду заборављени. Брисање памћења није рад времена. То је секундарна трансформација, која захтева тежак рад. Према Фројду: „Шта изводи тај рад је пресвесно, и психотерапија не може следити-пратити-наставити други пут-ток-развој већ да доведе-донесе несвесно под владавину-превласт-доминацију предсвесног.“ Снови „приказују и неутрализују“ несвесна узбуђења-подстицаје. Мерло-Понти се слаже са Фројдом и када он каже<sup>543</sup>: „Ми смо тврдили да је само жеља способна да стави апарат у кретање и да се ток-развој узбуђења-подстицаја аутоматски регулише путем осећања задовољства и незадовољства...Прво жељење је изгледа било халуцинаторно катектовање сећања на задовољење.“ Фројдов субјект је онај који дистрибуира-расподељује „катексе“, шаљући их напоље или повлачењем катекси“ (инвестирањем у самог себе). Те катексе понекада резултују из привлачности. Мерло-Понти тумачи Фројда, када каже: Принцип пријатности је усмерен према перцептивном идентитету. Принцип мишљења је друкчији. Он је „хипер-катектовање“, рад свесности. Он је везан за секундарни систем.

Према Мерло-Понтију, код Фројда нема толико „два система“ колико две врсте процеса ексцитације-узбуђења-подстицања или начина њиховог пражњења. Тако је свест „потискивања“ и „продирања“, она која замењује

---

<sup>543</sup> Исто (: 231 )



просторно са динамичким. Према Фројду, стари су приписивали неконтролисаним и неразоривим снагама у људском духу, „демонску“ снагу-моћ која производи снове-жеља и које ми налазимо у раду у нашем несвесном. За Мерло-Понтија: „Са сликањем наших жеља као испуњеним, снови нас на крају крајева воде у будућност. Али та будућност, коју сањач слика као присутну, је обликована помоћу неразориве жеље у савршену сличност са прошлошћу.”<sup>544</sup>

Мерло-Понти није доводио у питање психолошке чињенице које је открио Фројд, али им је давао другачији филозофски смисао, онај који проистиче из његове егзистенцијалистички схваћене психоанализе и дијалектике перцептивног бића.

#### 6.8. Егзистенција, емоционалност и и култура

Док је „субјективни“ приступ трансценденцији и бићу, водио путем психологије, одговарајући „објективни“ приступ водио је путем социологије и културологије. Као што психологију није посматрао као позитивну науку, отуђену од мајке филозофије, тако Мерло-Понти чини и када је у питању разматрање питања која су везана за социологију и проблеме друштвеног бића човека. Тако он разматра стратегијско питање односа филозофије и социологије. Мерло-Понти каже<sup>545</sup>: „Филозофија и социологија су дуго живеле под режимом раздвојености који је успевао да сакрије њихово супарништво само тиме што је одбијао да им пружи било какав заједнички терен на коме би могле да се сретну, ометајући њихов развој, чинећи их неразумљивим једна другој, стављајући, дакле културу у стање перманентне кризе.” Хусерл Мерло-Понтију изгледа узорним по томе што је можда боље од свих других осетио да су све мисаоне форме на неки начин солидарне, и да није потребно уништити једну да би се засновала друга.

Раздвојеност филозофије и социологије подржавају и митови о филозофији и науци. Постоји мит о филозофији који је представља као ауторитарну потврду апсолутне аутономије духа. Филозофија тада није више пропитивање, већ скуп доктрина. С друге стране, постоји мит о научном знању

<sup>544</sup> Исто ( : 232 )

<sup>545</sup> Maurice Merleau-Ponty ( 1960-b: 123 ): *Signes*; Gallimard, France

које од једноставног бележења чињеница очекује не само науку о стварима у свету, већ и науку о тој науци, то јест, социологију знања. Овако супротстављени филозоф и социолог се бар слажу око одређења граница које им омогућује да се никада не сретну. Према Мерло-Понтију, оваква раздвојеност значи хладни рат.

У тој атмосфери, свако истраживање које хоће да у исто време узме у обзир идеје и чињенице, одмах се распада. Стално кретање од чињеница ка идејама и од идеје ка чињеницама, дискредитовано је као хибридни поступак, нешто што није ни наука ни филозофија. Мерло-Понти наглашава опасне последице оваквог становишта, јер ослањајући се само на чињенице, и игноришући идеализације, постаје немогуће конструисање интелектуалних модела стварности без којег данас не би ни било социологије. Зато Мерло-Понти каже<sup>546</sup>: „Битно је да се социолошко истраживање никада не одваја од нашег искуства друштвених субјеката (које садржи, наравно, не само оно што смо сами за себе доживели, већ и понашања која опажамо у гестовима, причама или списима других људи), пошто једначине социолога почињу да представљају оно друштвено тек онда када су корелације које те једначине сажимају међусобно усаглашене и обухваћене у одређени јединствени поглед на друштвено и на природу својствену разматраном друштву, поглед који је, чак и ако се доста разликује од званичних схватања прихваћених у том друштву, у њему постао институција, скривени принцип свог видљивог функционисања...Социолог се бави филозофијом у оној мери у којој има задатак не само да бележи чињенице, већ и да их разуме. У тренутку тумачења, он је сам већ филозоф.“

Раздвојеност против које се бори Мерло-Понти, није мање штетна за филозофију него за развој знања. Филозоф промишља своје искуство и свој свет. Са друге стране, под колективним називом „наука“ постоји само једно систематско уређивање, методско вежбање. Могуће је, примећује Мерло-Понти, да наука купује своју тачност по цену схематизације. Али дек је, у том случају, да се она суочи са целовитим искуством, а не да му супротставља неко филозофско знање, које долази ко зна откуда.

---

<sup>546</sup> Исто (: 127)

Тако, када говори о проблемима историје, Мерло-Понти каже<sup>547</sup>: „Исте историјске зависности које филозофу бране да присваја себи непосредан приступ универзалном или вечном, забрањују социологу да га замени у тој функцији, и да научној објективацији друштвеног придаје онтолошку вредност. Најдубљи смисао појма историје...је...да...управо историјски смисао дискредитује предрасуду о некој апсолутној мисли...Историјска свест нас позива да преобликујемо само схватање односа ума и његовог предмета... допушта виђење интерсубјективности као моје...Историја...оно истине што можемо имати не добија против историјске инкохерентности, већ посредством ње. Површно мишљена, она уништава сваку истину; радикално мишљена, заснива нову идеју истине...преостаје ми само да дефинишем истину у ситуацији...Науком и социологијом назваћемо покушај да се конструишу идеалне варијабле које објективизују и схематизују деловање...стварног општења. Филозофијом ћемо назвати свест коју треба да сачувамо о отвореној и сукцесивној заједници више alter ega, који живе, говоре и мисле, у присуству један другог и свих у односу са природом какву наслућујемо иза нас, око нас и испред нас, на границама нашег историјског поља као коначне реалности и чије функционисање наше теоријске конструкције исцртавају, и коју не могу заменити. Филозофија...као и социологија говори само о свету, о људима и духу. Социолог сваки пут када се враћа живим изворима свог знања, ономе што у њему делује као средство за разумевање културних формација које су најудаљеније од њега, спонтано филозофира...Филозофија није извесно знање, она је будност која нам не дозвољава да заборавимо извор сваког знања.“

Улога филозофије као свести о рационалности и контингенцији није безначајна. Једино нам, каже Мерло-Понти, филозофска свест о интерсубјективности допушта, у крајњој анализи, да разумемо научно знање. „Тек у филозофском ставу постаје појмљива или чак видљива, стална наддетерминисаност људских догађаја услед које нам се друштвена чињеница, каква год била јединственост просторних или темпоралних услова, увек појављује као варијанта једног јединог живота чији је део и наш живот, а сваки *други човек као неко друго ми.*“<sup>548</sup>

---

<sup>547</sup> Исто (: 136-138 )

<sup>548</sup> Исто (: 141 )

Филозофија је увек раскид са објективизмом, повратак из constructa у доживљено. „Унутрашњост“ у коју нас враћа није „приватни живот,“ већ интерсубјективност која нас постепено, повезује са целокупном историјом. Друштвено није само предмет, већ најпре мој положај. Филозофија у области социјалног живота не располаже експликативним апаратом система, већ располаже себи својственом димензијом коегзистенције, не као готове чињенице и предмета контемплације, већ као трајно догађање и средина универзалног прахиса. „Филозофија је незаменљива јер нам открива кретање којим животи постају истине.“<sup>549</sup>

\* \* \*

Односи човека, друштва и природе, као и уопште начин искуства и његова комуникација, међусобно су условљени и утемељени на заједничкој матрици конфигурација животних израза које су установљене у једној култури. Европска традиција своја искуства изражава на различите начине: Један образац је онај који је потекао у културној средини Грчког полиса и изражавао се на филозофски начин, затим, религијски начин захватања искуства доминантан је у оквиру света у којем је доминирала Хришћанска култура, а почев од Ренесансе, научни образац интелигибилног захватања у тајне света и живота доминира у културном миљеу Западне Европе. Хегел је показао да филозофија у свом дијалектичком кретању појмова и посредовању на спекулативни начин у својој претензији на достизање истине надмашује у својој чистоћи оне изразе који се задобијају напорима религије, уметности и науке. Цео тај начин размишљања, који је оправдано, касније добро окарактерисан као европски логоцентризам, па чак и духовни империјализам, оставио је у сенци као мање вредне и као на маргини или у подсвести грандиозног спекулативног духа оне облике контаката са бићем који су својствени другачијим културолошким обрасцима, пре свега оним на Истоку, са једне стране, као и оним Архаичним, који је заступљен широм света у разноликим друштвеним заједницама, у којим се заједнички живот људи не посредује објективном институцијом државе. Тако се постављају два питања: Прво, какав је однос између Европског, филозофског и Источњачког пута ка бићу, и друго: питање њиховог заједничког односа према митско-магијској свести света Архајског човека и његовог односа са бићем.

---

<sup>549</sup> Исто (: 142)

Исток и филозофија Мерло-Понти каже да читајући, рецимо кинеске филозофе имамо осећај да они не схватају на исти начин као они са Запада саму идеју разумевања или спознаје, да они не траже интелектуалну генезу објекта, да не настоје да га схвате, већ да га само призову у његовој првобитној савршености.

Ако је то истина, за Мерло-Понтија се поставља питање, како у тој неартикулисаној онтологији и неартикулисаном времену открити профил, постајање, историју? Однос који, дакле, кинески филозоф има са светом јесте опчињеност и у њега се може само делимично продрети.

Источна мисао за Хегела јесте филозофија у том смислу што дух у њој учи како да се ослободи привида и испразности. У њој нигде нема посредовања или преласка из унутрашњости ка споља и повратка из спољашњости у себе. Индија не познаје „зрачење појма у коначном,“ и због тога се тај предосећај духа, према њему, завршава у „инфантилности.“ Кина, са друге стране, има историју; она прави разлику између варварства и културе и свесно напредује од једног ка другој, али то је култура која се стабилизује унутар свог начела и даље се не развија.

Источњачка мисао чак ни не наслеђује стваралачки принцип негације који постоји у филозофији и религији Запада. У суштини та мисао је ван домашаја наших категорија. Источњачка мисао је, дакле, оригинална, констатује Мерло-Понти, она нам се даје само ако заборавимо коначне форме наше културе. Али ми имамо, према Хегелу, на основу чега да је разумемо у нашој индивидуалној и колективној прошлости; она почива у неодређеној области где још нема религије и где још нема филозофије, она је непосредност духа. Међутим наша идеја знања је, тако, толико захтевна да она сваки други тип мишљења ставља пред алтернативу или да се потчини као прва скица појма, или да се дисквалификује као ирационална. Али, како каже Мерло-Понти,<sup>550</sup> питање је „да ли ми можемо, као Хегел, да претедујемо на апсолутно знање, оно универзално конкретно, за које је Исток сам себи затворио пут. Ако га стварно не поседујемо, онда треба да ревидирамо читаву нашу оцену других култура.“

Са своје стране, Хусерл је признао да је свака мисао део једне историјске целине или „доживљеног света,“ начелно, дакле, све мисли су „антрополошки

---

<sup>550</sup> Исто (: 173 )

узорци,“ и ниједна нема посебна права, Он такође признаје да такозване примитивне културе играју значајну улогу у истраживању „дживљеног света,“ пружајући нам варијације тог света без којих би смо остали заглибљени у властите предрасуде и не бисмо видели чак ни смисао свог живота. Наш филозофски проблем састоји се у томе да отворимо појам а да га при том не уништимо. „Запад је...позван на тежак задатак да разуме друге, судбина му је да преиспита чак и своју идеју истине и појма и све установе – науке, капитализам, па и Едипов комплекс – које су, посредно или непосредно, сродне његовој филозофији. Не нужно да би их уништио, већ да би се суочио са кризом кроз коју оне пролазе, да би поново пронашао извор из којег потичу и којем дугују свој дуготрајни успех. На тај начин цивилизације које нису опремљене као наша, поново добијају подучавалачку вредност. Истину или спасење не треба тражити у ономе што је пре науке или филозофске свести, нити преносити у нашу филозофију, такве какви су, одломке митологије; већ пред тим варијантама људскости од којих смо тако удаљени, развити осећај за теоријске и практичне проблеме с којима се суочавају наше установе, поново открити област постојања у којој су настале и коју смо, због њиховог дуготрајног успеха, заборавили...Између Истока и Запада, као између детета и одраслог, однос није исти као однос незнања према знању; он је много истанчанији...Ако би смо доктрине, које изгледају као да се опирају појму могли да схватимо у њиховом историјском и људском контексту, пронашли би смо у њима једну варијанту човековог односа са бивством која би нас нешто научила и о нама самима и као неку прикривену универзалност. Филозофије Индије и Кине су настојале, пре него да овладају егзистенцијом, да буду одјек или резонатор нашег односа са бивством. Западна филозофија од њих може да научи како да поново пронађе однос са бивством, првобитни избор из којег је настала, да одмери могућности које смо постајући „западњаци,“ сами себи затворили, те да их можда поново отворимо.“<sup>551</sup> То би могао бити тајни, пригушени допринос који Исток даје Западу и филозофији.

\* \* \*

Друго питање које Мерло-Понти поставља је какав је однос између, пре свега, Европског, филозофског, али и Источњачког пута ка бићу, према митско-

---

<sup>551</sup> Исто (: 175-176 )

магијској свести света Архајског човека и његовог односа са бићем. Та питања Мерло-Понти истражује разматрајући доприносе социјалне антропологије за егзистенцијалистичко разумевање човековог друштвеног бића. Оно што се данас назива социјалном антропологијом, коју Мерло-Понти назива флексибилна социологија, према њему је дело Марсела Моса. Како каже Мерло-Понти, Диркемов приступ да друштвене чињенице разматра „као ствари,“ довео је до тога да се оно што се додавало социолошком објашњењу, одузимало психолошком или физиолошком, при чему је, дакако, важила и обрнута веза искључивања. Са друге стране Леви-Брилова идеја о „прелогичком менталитету“ није нас учинила пријемчивијим за оно што, у такозваним архаичним културама, може бити несводиво на нашу културу, будући да их је приковала у непремостиву различитост. У оба става, каже Мерло-Понти, недостајао је приступ другом, који јесте дефиниција социологије. У овим случајевима социологија је увек говорила као да може да надлеће свој предмет: социолог је био апсолутни посматрач. Недостаало је стрпљиво продирање у предмет, општење с њим.

Насупрот томе, како запажа Мерло-Понти, Мос је то инстинктивно упражњавао. Требало је, према Мосу, ући мишљу у феномен, читати га или одгонетати. А то се читање увек састоји у разумевању света размене који се установљује између људи посредством установе, веза и еквивалентности које она успоставља, било да је у питању употреба алата, произведених предмета или хране, магијских формула, украса, певања, плеса, или митских елемената. Та друштвена чињеница размене, која је делотворни систем симбола или мрежа симболичких вредности, продреће у најдубљи слој индивидуалности. Али уређење које окружује појединца не укида га. Више не мора да се бира између индивидуалног и колективног. Схватајући друштво као симболизам, он је пронашао начин како да поштује стварност јединке, стварност друштвеног, и разноврсност култура не чинећи их, притом, непропустљивим једну за другу. Проширени ум би био способан да продре до ирационалности магије и феномена даривања. Мосова интуиција је начело размене тражила у *мани* појму који означава само неку врсту афективног споја између многобројних чињеница које је требало повезати. Такви спојеви указују на то да је извесна синтеза првобитна. Размена у том случају, не би била ефекат друштва, већ само то друштво на делу.

Друго схватање и други приступ друштвеном, је оно чији је упечатљив представник Клод Леви-Строс. У том ће се схватању структуром назвати начин на који је у неком сегменту друштва или у читавом друштву устројена размена. Друштвене чињенице нису ни ствари ни идеје, већ структуре. За друштвену антропологију друштво је сачињено од система сродства и порекла, система лингвистичке размене, система економске размене, уметности, мита и обреда. Само друштво је укупност тих система у интеракцији. „Субјекти који живе у одређеном друштву немају нужно знање о начелу размене које њима управља Структуру они спонтано примењују као нешто што се подразумева. Ако се тако може рећи, структура „има њих“ више него што они имају њу.“<sup>552</sup> Структура организује, према једном унутрашњем начелу, елементе који улазе у њу, она је смисао. При том структура, начелно, није платонска идеја. Структура не одузима друштву ништа од његове густине или тежине. Оно и само јесте, како то каже Мерло-Понти, структура структура. Друштво као структура је стварност са више лица, којој одговара више усмерења. Истраживање друштва би тако било једно структурално истраживање. Главни интерес тог истраживања је, за Мерло-Понтија, да антиномије свуда замени комплементарним односима. Тако се у основи друштвених система појављује једна формална инфраструктура, за коју је Мерло-Понти, у искушењу да каже, да је једна несвесна мисао, антиципација људског духа. Како у социологији постоје различити редови величине, истина опште социологије ништа не би одузела од истине микросоциологије. Међутим, формални портрет друштава или чак општих артикулација сваког друштва није метафизика. Чисти модели, који су продукти чисто објективних метода јесу само оруђа сазнања. У истраживању структура друштава треба, дакле, да постоји нека врста доживљеног еквивалента, који антрополог треба да истражује, каже Мерло-Понти, поступком који није више само менталне природе, по цену властите удобности, па чак и безбедности. Овај „спој објективне анализе са субјективним искуством је можда најособенији задатак антропологије.“<sup>553</sup> Искуство, у антропологији, јесте наша укљученост као друштвених субјеката у једну целину у којој је већ направљена синтеза свих система од којих је сачињена наша култура.

---

<sup>552</sup> Исто ( : 147 )

<sup>553</sup> Исто ( : 149-150 )



Постоје, дакле, два пута према универзалном: један према једном доминантном универзалном, једне строго објективне методе, и други према некаквом бочном универзалном које стичемо етнологским искуством, непрестаним искушавањем себе преко другог и другог преко себе. Отуда, „ваља конструисати један општи референтни систем у којем своје место могу наћи становиште домороца, становиште цивилизованог човека, и грешке једног у односу на другог, установити једно проширено искуство које начелно постаје приступачно људима неке друге земље и неког другог времена. Етнологија није нека специјалност дефинисана неким посебним објектом, „примитивним“ друштвима, она је начин мишљења који се намеће када предмет јесте „други,“ а захтева и да се ми сами преобразимо. Ми тако постајемо етнологи сопственог друштва када заузмемо дистанцу у односу на њега...посебна метода је научити да као странци видимо оно што је наше, и као наше оно што је страно...Истина и грешка обитавају заједно на пресеку двеју култура.“<sup>554</sup>

Онај који се довољно дуго преда томе да га подучава друга култура, каже Мерло-Понти, располаже тада новим органом сазнања, поново улази у посед оне дивље области самог себе, која није укључена у његову властиту културу, а одакле општи са другима. Ако треба, на пример, упознати структуру мита, ми ослушкујемо мит, а долазимо до логичког - могли бисмо чак рећи и онтолошког - дијаграма. Заједничко у разним верзијама мита је структура, која се најпре осећа у својим компулзивним понављањима, а коначно схвата у свом тачном облику. Овде антропологија долази у додир са психологијом. Сама Фројдова херменеутика, у ономе што је у њој најмање спорно, јесте дешифровање једног ониричког ћудљивог језика, језика нашег понашања. Неуроza је индивидуални мит. А мит се расветљава као и она.

Према Мерло-Понтију<sup>555</sup>: „Тековинама психоанализе или психологије антропологија даје нову дубину смештајући их у своју властиту димензију. Према правилу двоструке критике која одликује етнологску методу, и саму психоанализу треба схватити као мит, а психоаналитичара као чаробњака или шамана. Психосоматичка истраживања нам помажу да схватимо како шаман лечи, како на пример помаже приликом тешког порођаја. Али и шаман нама

---

<sup>554</sup> Исто (: 150-151 )

<sup>555</sup> Исто (: 153 )

помаже да схватимо да је психоанализа наше врачање...Психоанализа до истине о животу доспева само кроз однос два живота, у свечаној атмосфери трансфера који није ( ако тако нешто и постоји ) чисто објективна метода.“

У антропологији се не ради о томе да се критикује првобитни човек или да се објашњава у односу на нас, већ о томе да се заузме терен на коме ћемо и *ми* и они *други* бити разумљиви без брзоплетог редуковања ни транспозиције. Тако се и поступа када се у симболичкој функцији види извор сваке разумности и неразумности. Задатак је, каже Мерло-Понти, да се наш разум прошири, да би се оспособио да разуме оно што у нама и у другима претходи разуму и надилази га. Свака традиционална категорија, тако, данас тражи допунско становиште. Тако, антитеза природе и друштва више није јасна. Антропологија потврђује да се култура понекад споразумева са природом. Култура је чак у својим, ако не најлепшим, оно бар у најделотворнијим облицима, сам преображај природе.

Централа феномен друштвеног живота је размена. Потпуно разумевање комплексне размене не оставља нетакнутим смисао средишњег феномена размене, већ захтева и омогућује његово одлучно продубљивање. Како каже Мерло-Понти<sup>556</sup>: „Свако је позван да дефинише властити систем размене; самим тим се бришу границе између култура, и без сумње по први пут је на дневном реду једна светска цивилизација...Човек и друштво нису у правом смислу изван природе и биолошког: они се од њих разликују пре тиме што обједињују „улоге“ природе и све их заједно стављају на коцку. Овакав преокрет значи неизмерне добитке, сасвим нове могућности, као уосталом и губитке које треба умети измерити, ризике које почињемо да примећујемо.“

\* \* \*

Однос између унутрашњости и спољашњости, психолошког и социјалног, приватног и јавног, Мерло-Понти је разрешио у појму културе. Он је показао да су културалисти успели да повезивањем замисли психоанализе и марксизма у институцијама културе пронађу основне структуре у којима се укрштају индивидуално и колективно. Тако је Кардинер показао да у култури постоји персонална институција базичне личности, као и јавна институција васпитања. Мерло-Понти односе између психолошког и социјалног утемељује на дијалектици интројекције и пројекције, а саму породицу посматра као важну,

---

<sup>556</sup> Исто ( : 156-157 )

али не и једину структуру која детерминише стил базичне личности, већ је посматра као аспект свеукупног система односа у култури у којој су барем исто толико, ако не и значајније структуре знања, технике и производних економских односа. Он се том важном темом континуитета друштвеног живота заједнице кроз различите типове институција посебно бавио у својим предавањима на College de France, која је држао под насловом: *Институције у персоналној и јавној историји*.

За разлику од психолошког присупа субјективности, и разматрања извора и процеса при конституцији субјекта, Мерло-Понти каже да у релација са светом постоје нераздвојно установљени и установљавајући субјект, а не конституишући субјект. „У релацији се другима, *други* није конституишући-конституисани, то јест, моја негација, већ установљени-установљавајући, то јест, ја пројектујем себе у другог и други се пројектује у мене, постоји пројекција-интројекција, продуктивност коју ја чиним у другом, и она коју други чини у мени, истинска комуникација кроз посредно-индиректно деловање што је једно интерсубјективно или симболичко поље, поље културних објеката, које је наш миље, наша главна ствар-наш стожер, наше сједињавање-удруживање-заједичност – уместо наизменичности субјект-објект.“<sup>557</sup> Када је у питању релација са деловањем, Мерло-Понти каже да деловање спада у исти свет као гледање: то је моја супстанција (гестови, речи) које је усмерено према ономе што треба бити-урађено ( док кретање не достигне укочено кретање у стварима). Са појмом субјекта поља присутности, обнавља се и појам времена.

Време није покривајуће-сакривајуће и прекривено-сакривено. Време је, за Мерло-Понтија, прави модел установљавања: пасивност-активност, наставља да постоји, зато што је установљено, оно спаја , оно не може да престане да постоји, оно је поље. Оригинарна транс-темпоралност није ни опадање и декаденција ни присуство будућности у садашњости (перманентна револуција), већ је она институција-установа у насцентном стању.

За односе са светом, за односе са другима, као и за разумевање оригиналног времена, суштинско је, према Мерло-Понтију, увођење крuciјалног појма институције-установе-установљавања. Релација са другима се

---

<sup>557</sup> Maurice Merleau-Ponty (2010: 6 ): *Institution and Passivity* – Course Notes from the College de France (1954-1955); Northwestern University Press, Evanston, Illinois

схвата као уговор-погодба-споразум-пакт. Конституција је скоро супротност институцији-установљавању. Установљено чини смисао без мене, конституисано чини смисао само за мене и за „мене“ у непосредности-у том тренутку. Рођење није акт конституције већ установљење будућности. Реципрочно, установљавање пребива у истом роду Бића као рођење, и није, ништа више од рођења, акт. Отуда, институција значи установљавање у искуству димензије (у општем Картезијанском смислу: систем референција), у релацији у којој читаве серије других искустава ће задобити смисао и чинити историју. У том смислу важи Гетеова реч да је геније продуктивност после живота. Свака институција је у том смислу геније.

Мерло-Понти разматра персоналне и интерперсоналне институције. На прво место међу њима он ставља институцију осећања. Она се превасходно открива као једна преисторијска институција ( која је откривена за нас само кроз археологију). Већ и у животињском свету постоји анимална институција као „импрегнација“ („импринт“-„утискивање“). Она се разликује од људске идентификације у којој је сачувано оно историјско.

Пример институције као реактивације и трансформације претходеће институције је пубертет. Ова институција може бити непрекидност ритуала или истинска институција, што зависи од тога какав је иницијално био Едипов комплекс, патолошки или формативни. Историјска институција институције осећања јавља се са рођењем љубавне згоде. Појављује се кристализација, или катекса у особном смислу. Треба „наћи пут, између љубави као конституишуће, супстанце која се развија – и љубави као конституисане, то јест, избор бића виђеног у другом, оним шта неко каже и обећава му, шта он изриче, његове одговоре који производе чаролију будући то предсказује мени шта ћу ја бити-постати – укратко, љубав као вољну фантазмагорију другог.“<sup>558</sup> Институција овде, за Мерло-Понтија, значи да то тело, ти гестови, те речи, тај живот постаје реторта или обртање мене, и да се дешава преко-с оне стране оног што се хтело, доживљено, спознало, будући да речи имају више значења него што смо им ми дали. Установљујући субјект улаже себе, то јест, оживљава себе са другим смислом, трансформише се са смислом те љубави то јест, наставља са чињењем смисла који га трансцендира настављујући његово *Ја мислим* и у

---

<sup>558</sup> Исто (: 9)

његовом телу, као смисао настањен у књигама и културним објектима. Установљено је неопходно јер тако постоји отворени дневник, историја.

Постоји такође и институција рада. То није чињеница затвореног значења, или, ако јесте, она се мења на свом путу. Када је у питању рад писца или сликара, постоји празнина и у писцу и у сликару пре започињања. То је писање или сликање које се открива. То је тај смисао дивергенције, деформације, који је прави за институцију. Књига је институционализована-установљена као (приватна) институција.

Постоји веза између револуције и институције: револуција је поновно установљавање, која резултира у обрнутом од претходне институције. (Пример – пубертет: иманентан проблем поново откривен и разрешен прекидом.)

Говорити о институцији у домену знања значи, према Мерло-Понтију, применити појам институције на знање, и не само за знање кроз језик, већ и на знање кроз алгоритам. Однос између институције и револуције је овде посебно изражен. „Револуција је враћање на изворе, поново буђење онога што окружује утемељујуће идеализације, њиховог контекста, будућности која је прошла, која је много продубљеније разумевање прошлости, која је обликована том прошлешћу на један двосмислен начин. Двоструки аспект институције: она је по себи и преко себе, ограничење и отвореност...Институција није ни опажено ни мисао као појам. Она је потребно средство на које рачунам сваког момента, које се нигде не види, и преузето је од свега што је видљиво за људско биће, то је оно што је главна ствар сваког момента и што нема име ни идентитет у нашим теоријама свести.“<sup>559</sup>

Историјска институција је према Мерло-Понтију, значајна, јер институција није само оно што је фиксирано на начин уговора, већ је више функционална. Истинска институција је актуелни оквир динамике система, било да је службени или не. Често је латентни садржај тај који ми налазимо да је најважнији, који је разлог за установљавање. Веома општи смисао институције-установљавања није у опозицији са револуцијом; револуција је друго установљавање.

Веза историје и интересубјективитета је важна тема за Мерло-Понтија. Она поставља и проблем идеје оригинарне рационалности у приватној историји.

---

<sup>559</sup> Исто (: 12 )

Историја, како показује Мерло-Понти, постаје „веза између људи која је посредована стварима.“ Али саме особе морају бити разумљене као институције, не као свести о. Нема раздвајања између приватне институције и јавне институције. Едипов комплекс треба да буде гледан као обоје, као приватни и као јавни, као узрок и као узроковано. Наше целокупно друштво намеће то (културализам, брига о деци) и подупире наше друштво (коинциденција историјских, кумулативних, и Едипалних „цивилизација“). Истински то није узрочност. То су два симболичка система у којима сваки чини смисао оног другог. Приватно и јавно је повезано кроз размене. Мерло-Понти показује „да је вербализовани cogito изведен из скривеног или установљеног cogito-a . Ми немамо искуство о томе. Искуство у Картезијанском смислу...и Спинозином (Spinoza) смислу...није оригинарно искуство које је оно установљавања.“<sup>560</sup>

Мерло-Понти истражује везу између установљавања, анималности и живота. Он питање односа установљавања и живота започиње већ на нивоу примарне свести ембриона. Тако, наводи Бергсона који каже да нема прецизне границе између организације и живота. Веома просто понашање организма одликује се једном врстом анималног типа „установљавања“ које се одликује у импринтингу – утискивању. И у људском животу постоји идентификација, која у својим примарнијим формама има карактер сличан утискивању. Прво утискивање је „симболична матрица“ за касније структурисање и организацију искустава, као и за понашање. То се у посебном смислу односи на егзистенцијалну трансформацију „комплекса“ у доба пубертета и адолесценције у целини. Тако, постоје плодни тренуци када се „дух окреће ка девојци,“ када се мушкарац жени „девојком из младости“, или како Рејмон Рије (Ruyer) каже, постоји време када се дух окреће девојци, време заљубљивања, или време уласка у брак. Такође и геније живи од извесних утисака. Као што однос предпубертетских искустава и адолесцентних фантазија није просто превођење, тако ни однос утисака којим је опседнут геније и његових креација није проста репродукција, већ извршавање на путу „истраживања“ у Кафкином (Kafka) смислу, када слика саму себе сензитивизује. Карактер таквог, у суштини хуманог понашања је да је оно проспективно и отворено. Из њих настају хумане

---

<sup>560</sup> Исто (: 15 )

институције које су интеграција прошлог у нова значења. Људска институција није међутим чиста. То је прошлост која постаје симболичка матрица.

Када разматра однос између виталних функција и хуманих институција, Мерло-Понти ту има у виду феномен сексуалности, питање Едиповог комплекса и пубертет. С тим у вези он наглашава да формативни догађај или установљавање није само телесно, ни само психичко, већ спој једног и другог. Људско установљавање није ни чисто превазилажење ни чисто заборављање. Оно је интеграција, то јест, покриће за антиципацију и регресију, и утемељење истински новог које је целина-пуноћа-изобилје. Људско установљавање је увек резиме претходних институција. Установљавање је сегмент историје.

Људска институција је трансформација која одржава и у и исти мах је превазилажење. У погледу институције пубертета у питању је понаврно преузимања-прихватање Едиповог комплекса, као и регресије пре-пубертета, и њихово превазилажење. За Мерло-Понтија, постоји синономност институције и истине која настаје. То јест, институција се кондензује и отвара према будћности. То није просто утискивање, већ плодно-обилно-издашно утискивање. То је раст помоћу сукцесивних таласа или путем заобилазних начина. За Мерло-Понтија, за разумевање медијума-средине установљења пубертета важно је следеће: „Оно што је суштинско за искуство је Едипална историја као отварање регистра у који све што остаје долази да буде уписано. Апсолутна љубав детињства је антиципација. Установљење је изграђено у истом медијуму...почетак пубертета је развијање иманентне могућности за релације са другима...Установљавање је рецентрирање свега што је око новог пола, установљење система дистрибуције вредности или значајности...На пример интернализација родитеља...Медијум установљавања: либидо. То је настанак тоталне релације са светом и другима...Истинита историја наших катекси, наших супротности. Живљена и непрепозната као свака димензија...Институција је установљавање димензије.“<sup>561</sup> Тако, и „разумевање“ родитељске бриге је ношено идентификацијом, то јест, не-зрелом и апсолутном љубављу.

Институција и персонална историја Институција је реална и никада завршена; та „реалност“ није никада апсолутни почетак. „Ослобађање“ од

---

<sup>561</sup> Исто ( : 25 )

Едиповог комплекса у пубертету је увек релативно. „Нормални“ пубертет је некомплетан-незавршен. Не-зрелост није никада у потпуности елиминисана, а није елиминисана ни могућност регресије. То, каже Мерло-Понти, није крај историје, не чак ни праисторије; он отвара другу историју која ће опет бити „потрага“: историја љубавних згода. Експлорација те прошлости није завршена, никада неће бити завршена, будући да је оно не-зрела, апсолутна и немогућа љубав.

Паралела пубертета са проблемима филозофије историје, је, према Мерло-Понтију, у томе што је институција само-поричуће успињање у историју. Револуција је стварно превазилажење социјалног инфантилизма, не-зрелости.

Институција осећања Катекса или кристализација јесте осећајно везивање у медијуму либида. Истинита одлука резултује у осећању. Мој однос са другом особом је истински такав да ја обликујем другу особу у ониричком простору и времену. Ален, зато добро каже: „Човек је за човека чаробњак.“ Осећања, у еминентно људском смислу, као емоције, не захтевају постојање језика као медијума израза. Међутим без речи, према Алену, постојале би само емоције. Ипак, према Мерло-Понтију, само кроз медијум речи могуће је утврдити разлику између хистеричних осећања и релативно аутентичних осећања, што и јесте циљ психоаналитичког лечења неуроза. Разматрајући Прустово схватање љубави Мерло-Понти каже: Човек не воли особу, човек не воли тело, човек воли живот установљен у телу. Тело није ни прво ни друго. Дух није ни друго ни прво. Индивидуа је прелаз слободе. Немогућа љубав, али не нереална. Њена реалност ће бити алтернатива чистој алијенацији и посесивности која је сасвим мало досадна-мучна ствар.

Реалност љубави је двосмислена. Она се код Пруста види као алијенација. Човек који воли улази-претвара се у другог. Љубав је за њега немогућа: или патња без оздрављења или гађење, и тако нема реалне љубави. Отуда љубав као робовање, као заробљеништво. Тако, код Пруста љубав је повезана и са садизмом и мазохизмом; при том мазохизам претходи садизму. Када није алијенација (или алтернативно са алијенацијом), за Пруста, љубав је „срдечно-нежно-одано“, „људско“ осећање „заједничког живота“, брака. За Прустовог Свана љубав може да буде само нарцистичка, негативна, престанак-прекид анксиозности. Према њему, срећа је постојати за њу, за њену нејасну и постојану вољу. У питању је, не толико чулно задовољство, колико идеја



продирања у живот, не толико чулно задовољство колико имагинација-уображавање-маштање. Оно што је у темељу је само-сумња, и то баца нарцистичку боју на његову целокупну љубав. Одједном Албертина је у њему или пре он је разорен од ње, и он је ништа осим потребе за њом. Лечење је идентично са болешћу. Љубоморна и патећа љубав долази отуда што наратор сам сумња у у свој капацитет да воли. Љубав се појављује између патње и досаде. Транс-феноменална реалност љубави је, за Свана, не та са позитивним бићем која је без сумње, већ она поседовања или алијенације од других особа: друга особа је у мени, у форми патње, привације – на начин који је „неостварљив“, изван плана живота, у смислу недостатка. Не постоји рецепција друге особе, нити перцепције која дохвата-допире до другог, неопходно је бити други; он може коначно њу волети само када она спава. Волети је настојати убити приватну-љубав у смислу заједничког живота. „Ми стварамо обавезе-обећања само према самима-себи.“ Кроз интензитет човекове патње човек стиже до мистерије, до суштине. Шта више, то откровење-откриће даје реалност његовој првој љубави за оргијастичку Албертину – у исто време када се наглашава њена немогућност.

За Мерло-Понтија неко ко жели да буде вољен претпоставља да постоји неко ко воли. Постоји истина љубави будући да је љубав љубав истине. Идеја институције је управо утемељење-заснивање персоналне историје на бази контингенције.

За Пруста „постоји само немогућност љубави, „грешка“ љубави. Ми егзистирамо сами, ми знамо само наша осећања...*Селф* може имати искуство другог само у својим ефектима у односу на мене. *Други* је присутан у мојој анксиозности, у мом недостатку ње, у њеном одсуству. Не постоји „истинско“ присуство које испуњава у том одсуству: никакво поседовање. Нити у физичком смислу...Нити у духовном смислу...Нема везе између воље за уједињавањем-сједињавањем и уједињавања-сједињавања. Човек воли ништа дуго осим одсутности. Љубав је рупа у нама, није присуство другог. Она је „неостварљива“, изван плана живота. Лечење је идентично са болешћу. Присуство другог, које је увек искуство њеног одсуства препаћеног или оног што не постоји. Али то изразито искуство другог је производ извесног само-

осећања.<sup>562</sup> Он се, констатује Мерло-Понти, не осећа вољеним јер он не верује да је способан да воли.

За Пруста, љубав није илузија, већ негативна реалност, актуална алијенација. Грешка лежи у веровању да је то само грешка. Алијенација (неуспех) је уједињен са љубављу, али то је реалност. Као и смрт, и љубав је оно што показује „личност.“ Она нам допушта-дозвољава да видимо све шта неко јесте, како је неко сам свет, бивствујуће из којег смо ми искључени; у искуству подвргнутом патњи, човек је преко-с оне стране жеље и доминације: „кроз интензитет човекове патње човек допире до мистерије, до суштине.“ Албертина је, за Свана, присутна на дистанци, недодирљива, несхватљива, по принципу *noli me tangere*.

У свом критичком осврту на Прустово схватање љубави Мерло-Понти каже<sup>563</sup>: „Љубав резултује из сусрета...Она није створена околностима, или одлуком; она се састоји од начина како су питање и одговор повезани заједно...све контингенције, чак и оно што је радикално контингентно, завршавају бивајући жељене: она је евиденција оног Ти као неукрашене реалности, то јест, као установљујуће, неопозиве, безобзирности оног шта она ради. Љубомора, лажи, доминација су трансцендирани у жељи за смрћу, жељи за истину, за одрицање.“

Институција уметничког деловања Када говори о уметничком стваралаштву као институцији Мерло-Понти каже да је персонално установљавање резиме колективног установљавања, а да су колективна остварења креирана индивидуалним радом.

Док је приватно установљавање, оно које се збива на релацији од једног *селфа* до другог *селфа*, јавно установљавање протеже-надмашује релацију *селфа* са *селфом*. Установљавање рада, каже Мерло-Понти, као установљавање љубави интендира смисао као отворени смисао, који се развија у смислу пролиферације, кривама, децентрирањем и рецентрирањем, цик-цак кретањем, двосмисленим прелазима, извесном врстом идентитета између целине и делова, започињања и краја. То је врста егзистенцијалне вечности у смислу *селф*-само-интерпретације.

---

<sup>562</sup> Исто ( : 36-37 )

<sup>563</sup> Исто ( : 39 )

Институција у домену знања Постоји веза између догађаја и суштине, као што постоји и разлика између знања, суштине и догађаја. Али истина и суштина не би били ништа без онога што води ка њима. Постоји сублимација, не надилажење-надмашивање према другом поретку. Логика новог поретка, каже Мерло-Понти, није независна од „естетског света.“

Људска институција знања , о „Ја мислим то,“ о објекту, о истини, о алгоритму, о језику, је страна за анималитет. Али то је ипак институција, историја, мада она има другачији ритам, другачију релацију према себи него анимална псеудо-историја, као и уметност и живот осећања. То је процес спознавања у смислу генерализације и интеграције. Она се темељи на свету живота, и није, као за Бреншвика (Brunsvicg), партиципација у једној интелектуалној креацији духа, већ, као за Хусерла, једна филозофија културе.

Институција није постављање појма, већ бића, или отвореност поља. Филозофија разумевања, за Мерло-Понтија, не може заобићи проблем истине. Та филозофија је у ствари, једна не-филозофија. Како каже Мерло-Понти, постоје не само два модуса егзистенције: субјект за себе са својим интенционалним објектима, и за друге, то јест, исти субјект али који парадоксално има посла као да је то био објект. Не постоји само биће за себе и биће за друге. „Постоји интерсубјективитет и не само плуралитет погледа који су неспојиви и повезани својим ривалитетом и својом узајамном деструкцијом...Интерсубјективитет: не само да ја егзистирам за себе, остали су за себе и поричу мене отуда као себе, и та негација ме учи да су они тамо и да сам ја оно што они мисле, већ ми егзистирамо једни за друге као субјекти будући да моји објекти раде преко других, објекти за њих и за мене, захваљујући својој густини. Они нису бачени натраг у „објективирану“ опну.“<sup>564</sup> Концепт истинског друштва мора се довести у везу са концептом „отвореног друштва.“

Дух институција састоји се у уоквиравању бескрајних историјских напора-порођајних мука на свом путу. Како треба мислити о идентитету мишљења и бића, говори Мерло-Понти, када каже да су Аустралијски Аборицини социолози у смислу да се они селе са места на место суштински, а да они, при том, не знају суштину у своме знању, већ они имају несвесно знање

---

<sup>564</sup> Исто ( : 60-61 )

о њој која сигурно управља њима. Где је, онда, та друштвена истина? „Истина није у индивидуама, она није у збиру индивидуа – она је поље друштвене гравитације. То поље је способно да постави и разреши „проблеме.“ То је реално место дијалектике. Филозофија Гешталта.“<sup>565</sup> Феноменолошка социологија је, у својој суштини, перцептуална оријентација друштвеног простора. Баш као што је опажена ствар живљени принцип кохезије без тога да јесте суштина, симболични систем, образац, је оно што ће бити друштвена ствар. „Друштво је опажено исто као што је то и ствар – и као и ствар, није никада „чисто.“ Идеја коју ми формирамо од њега је историјска и на чињеницама-заснована, то је настајање смисла, то је дијалектика у Максистичком и чак у Енгелсовском смислу.“<sup>566</sup> Посебно, перцептивно заснивање-утемељење система је откривено у сексуалности. Коегзистенција и интерсубјективност се појављују само у конкретним друштвима, у историјским ситуацијама, али ту су они темељ интер-међу-разумевања. Систем је увек вештачки. Али, суштине сродства су стилови егзистенције.

Питање истинског друштва, Мерло-Понти види у новом промишљењу замисли отворених и затворених друштва. Погрешна друштва су она која имају изграђене *a priori* институције. Истинита друштва интендирају томе да буду један са другим или један за другог, универзална помешаност-измешаност.

У концепту институције Мерло-Понти је тражио решење за тешкоће које су засноване на филозофији свести. Између свести и објекта нема размене, нема кретања. Такође, за свест, различита времена и различите темпоралности су не спојиве и формирају само систем узајамног искључивања. Али ако је субјект установљен, а не конституисан, ми можемо разумети да субјект није тренутачан и да друга особа није само негација мене, а моја релација са другом особом неће бити редукована на алтернативу. „Установљени субјект је способан да коегзистира са другим зато што установљавање није непосредна рефлексивна активност...Установљавање егзистира између других и мене самог, између мене и мене самог, као главна ствар, консеквенца и гаранција нашег припадања једном баш истом-суштински истом свету.“<sup>567</sup>

---

<sup>565</sup> Исто ( : 73 )

<sup>566</sup> Исто ( : 74 )

<sup>567</sup> Исто ( : 76 )

## 6.9. Схватање егзистенције, емоционалности и социјалног бића човека из перспективе онтологије дивљег бића

Мерло-Понтијево коначно померање акцента са феноменологије према онтологији започело је у делу *Проза света*. Он ту говори и о једној новој теорији истине, до које се, дакако, долази путем језика. Тако он мора да рашчисти питање привиђења чистог језика. У дијалогу, причи, игри речима, поверавању, обећању, молитви, говорништву, књижевности, ми, каже Мерло-Понти, поседујемо језик другог реда у којем ми не причамо о објектима и идејама и имамо намеру да доспемо до саме особе. Важно је добро разликовати језик као израз и језик као алгоритам. Наш језик поново призива, у срцу ствари, реч која чини ствар. Алгоритам је, при том, зрела форма језика. Врлина-вредност експресије-израза је поново призивање за нас живота нашег мишљења. Алгоритам је пројекат универзалног језика, он је протест против језика у свом постојећем стању, и одбијање да се буде завистан од конфузија свакодневног језика. Он, алгоритам, је покушај да се конструише језик према стандардима истине, да се поново дефинише да нађе божански дух, и да се врати до самог извора историје говора, или пре да продре до језика пре историје. Божански говор, или језик који увек претпостављамо да је пре говора, не може се више наћи у модерним језицима расејаним кроз историју у свет. Унутрашња реч је стандард спољашње речи. Језик је у ствари двојник бића. Митски или интелигибилно, постоји место где све што сада постоји или ће постојати се припрема за бивствовање постављањем у речи. Праисторијски језик говорен у стварима утемељује услове могућности истинске комуникације. „Праисторијски језик“ -језик пре језика, представља језик физиономских експресија-израза. Физиогномске експресије-изрази могу означити задовољство, стид, љутњу, или страст према контексту. На исти начин, лингвистичка гестикулација побуђује дух само онога који није пуки посматрач. У сваком случају ми никада не налазимо у речима других људи било коју, коју ми сами нисмо поставили-усвојили. Комуникација је појављивање; она нам никада не доноси ништа уистину ново. Безгласна вера једног верника своју снагу црпи у тајној вредности

комуникације. Ми разумемо само оно што већ знамо. Такво схватање комуникације има за основу модел два мислећа субјекта затворених у своја значења, при чему, њихове мисли репродукују једна другу, али несвесно-незнајући и никада лицем у лице. Таква теорија језика резултује коначно, у томе да, како каже Жан Полан (Paulhan): „у свему што се дешава међу њима као да језик уопште није постојао.“

Јасноћа језика није иза њега у универзалној граматичкој којој можемо носити у основи наше особе, она је испред језика. За говор, разумљен на тај начин, идеја завршеног израза је химерична-привидна-нестварна. Успешна комуникација се појављује само онда ако слушацац, уместо да прати вербални ланац карика једну по једну, на своју одговорност резимира лингвистичку гестикацију другог и носи је даље. „Јасноћа“ језика је у перцептивном поретку. У сваком језику уопште, каже Мерло-Понти, не постоји ништа друго до разумевања; идеја потпуног израза и означитеља који могу егзактно покрити означено, обоје су инконзистентни. Када постоји комуникација на преобјективном нивоу, значење је тада квази-сензоријално преношење, оно је обрис у лингвистичком-језичком универзуму. Резултат анимације је да речи и комплетни говор инкарнира смисао у себи и носи га, утеловљује се у њима, као смисао. „Лингвистичка вредност“ иманентно је у акту говора.

Значење и знак припадају перцептивном поретку, а не поретку апсолутног духа. Изражајност је темпорална. Сваки акт говора понавља све остале, то је оно због чега не постоји апсолутна граница између језика. Језик, за Мерло-Понтија, има метафизичко значење својим искуством живог језика. Коначно, постоји само, стриктно говорећи, један језик у развоју, који је носилац егзистенцијалне универзалности, егзистенцијалне вечности. Ја сам способан да уђем у друге системе експресије-израза, разумевајући их, пре свега, као варијанте-варијације мог сопственог система. Различити системи говора и значења-смисла који они интендирају припадају поретку перцепције или оном презентности-присутности, а не поретку идеја или вечности. Перцепција иде напред испред критеријума мисли, и говори ми шта те појаве значе-који је њихов смисао. „Снага језика не лежи ни у будућности знања ка којој се креће, нити у митској прошлости из које избија: она лежи потпуно-сасвим у њеној

садашњости.<sup>568</sup> Први говор није установљен у свету без комуникације. Говор је, према Мерло-Понтију, унео у ту примордијарну и безгласну-нему комуникацију исто толико па и више, него што је примио од ње. Као и све институције, говор је трансформисао оно што је истоврсно у човеку. Говор инаугурише нови свет. Први говор налази свој смисао у контексту и оставља траг у „вечној тишини“ или приватној субјективности. Шта више, каже Мерло-Понти, треба поново открити ступор првог сведочанства првог говора. Ми, тако, морамо платити цену за разумевање језика који је изражајан, и открива један стил. Стил се може схватити и као преконцептуална општост – општост „оса“ које су преобјективне и креирају стварност света. „Ствар је ту где је ја додирујем...неконституисана рационалност...темељ смисла...примордијарна институција тела.“<sup>569</sup> Истински изражајан говор, као и језик, настаје у периоду настајања установљеним. У изразима већ уобичајеним, постоји директан смисао који кореспондира тачку по тачку установљеним фразама, формама и речима. Тако се установљава смисао израза у процесу настајања уобичајеним. Али ако желимо да разумемо језик у свом оригиналном начину-модалитету смисла, ми морамо тражити оно никада не речено.

Перцепција је увек акција. Модерни не уводе хаос, они уводе алузивну логику света. Човек постиже зрелост када схвати да не постоји надчовек, да не постоји човек који не мора да живи људски живот. Тада, како каже Мерло-Понти, тајна вољене жене, писца, сликара не лежи у некој реалности с оне стране емпиријског живота. Она је тако помешана са његовим осредњим искуствима, тако скромно збркана са његовом перцепцијом света, да не може бити питања о његовом сусретању лицем у лице одвојено-независно од његовог живота. Дело сликара није никада довршено; оно је увек у прогресу-напредовању; докле год слика, његово сликање је увек отворено према стварима; он никада не ствара у пранини-у празном, *ex nihilo*. „Сликара не може сам никада рећи – будући да разликовање нема смисла – шта долази од њега а шта долази од ствари, шта нови рад додаје оном старом, што он узима од њега, а шта је он сам лично...Постоји троструко преузимање кроз које он наставља док иде преко-с оне стране, конзервира док разара, интерпретира кроз девијацију, и

---

<sup>568</sup> Merleau-Ponty, M. (1969: 58 ): *La prose du monde*; Gallimard, France

<sup>569</sup> Исто ( : 63 )

убризгава нов смисао у оно што међутим позива и антиципира.<sup>570</sup> Израз увек иде преко-с оне стране онога што трансформише. Изражајне уметности су нови орган људске културе. Зато што је био велики сликар, Вермер (Vermeer) је постао једна институција, или један ентитет, он је инаугурирао један нов стил, један нов смисао. Он припада једној тајној, готово невољној историчности егзистенције. Културна креација је неефикасна ако она не нађе преносно средство у спољашњим околностима, будући да не може постићи ништа без њих. Поредак означитеља је упоредљив са оним тела. Актови означавања су суштински историјски, долазак-појава је догађај. Јединство културе проширује се преко-с оне стране граница индивидуалног живота. У свом слепилу у односу на опажајни свет, каже Мерло-Понти, аналитичко мишљење ломи перцептуалну транзицију-прелаз, а такође ломи и јединство културе. Свако генино дело отвара хоризонт јединствености. Смисао изражајног геста је у принципу смисао генезе. Долазак не оставља време иза себе: оно је обећање догађаја. Квази-привидна вечност уметности слаже се са квази-привидном вечношћу наше телесне егзистенције. „То је кроз наше тело да ми имамо прво искуство суптилног-префињеног тела историје које претходи свим иницијацијама у уметност. Изабрати историју значи посветити своје тело и душу доласку-појави будућег човека.“<sup>571</sup> Трансценденција више не виси над човеком; сада човек постаје њен привилеговани носилац. Историја је судија. Други ће судити шта сам ја учинио. Оно што они очекују од уметника и политичара је да их они наводе ка вредностима у којима ће они тек касније препознати своје сопствене вредности. Историја је непрестана конверзација. Истинска историја добија свој живот у потпуности од нас. Линија између једног живота и другог живота није трасирана унапред. То је кроз деловање културе да ја долазим да живим-боравим-станујем у животима који није мој.

Лични живот, знање и историја напредују само индиректно. Они не иду право напред, без оклевања, према циљевима или појмовима. Идеје и вредности су дарезљиви за оног ко је научио да дира њихове изворе, другим речима да разуме шта живи.

Дијалог и перцепција другог У алгоритму и егзактним наукама ми говоримо о стварима. Тако нам је доступна само математичка истина. Међутим

---

<sup>570</sup> Исто (: 95 )

<sup>571</sup> Исто (: 117 )



за операцију задобијања смисла, каже Мерло-Понти, утврђена значења садрже нова значења само као набачај или хоризонт. Алгоритам говори о стварима и на тај начин достиже до човека. Писање, са друге стране, говори људима и поново сједињује истину кроз њих, кроз дијалог, који је најсуштинскија снага говора. *Други* никада, чак ни у дијалогу, није присутан лицем у лице. Ја и други чине једну алијансу, али се при том, наглашава Мерло-Понти, мора водити рачуна о томе да други није ја, и имајући то у виду, разлике се морају показати. У комуникацији није довољно за мене да осећам, јер тако доспевам само до неког другог ја. Али постојим ја које је други. Улоге субјекта и оног што он види се измеђују и обрћу. Ми никада нећемо разумети како други може да нам се појави; оно што је испред нас је један објект. „Искуство другог је увек реплика мене самог, одговор себи самом...Мистерија другог није ништа друго него мистерија самог себе. Други посматрач над светом може бити рођен од мене. То што ме чини јединственим, мој фундаментални капацитет за само-осећање, тендира, парадоксално, да се разлива, да се шири.“<sup>572</sup> Чудо перцепције *другога* заснива се на томе да све што је истинито је моје и све што је моје је истинито. Мерло-Понти каже да од првог тренутка од када сам се ослонио-поуздао у моје тело да истражује свет, ја сам знао да ће та телесна релација моћи да се генерализује. „Свет постоји не само за мене већ за свакога у њему који чини гест према њему. Постоји универзалност осећања – и на томе почива наша идентификација, генерализација мога тела, перцепције *другога*. Ја опадам понашање урођено у исти свет у који сам урођен и *ја*, зато што свет који опадам још повлачи за собом моју телесност. Моја перцепција је додир-удар света на мене и захватање-ширење мојих гестова према њему.“<sup>573</sup> Ако сам *ја* инкарнирани субјект у свету, онда је *други* варијација фундаменталне релације бића-у-свету. Као тело, ја сам „изложен“ свету. За Мерло-Понтија, то да све што постоји за мене може бити моје, и не бити квалификовано као биће за мене осим у условима бића у оквирима мог поља, не спречава појављивање *другог* – насупрот, оно чини то појављивање могућим, зато што моја релација са собом је већ генерализација. *Други* је генерализовано *ја*. Ми налазимо *другог* на исти начин на који налазимо своје тело. Међутим, иако језик наставља и

---

<sup>572</sup> Исто ( : 188 )

<sup>573</sup> Исто ( : 191 )

трансформише ћутљиву релацију са другима, туђе речи, чак и у искуству дијалога, нису способне да нам дају ништа више него његови гестови. Најфундаменталнија пракса је она кроз коју се моје поље може приказати као неисцрпни извор бића – не само бића за мене већ и бића за другог. Постоји примордијарна релација између мене и мог говора која ми даје вредност димензије бића у којој ја могу партиципирати. Кроз ту релацију, друга јасва могу постати други и могу постати јасва у много радикалнијем смислу. Заједнички језик који говоримо је нешто као анонимна телесност коју ми делимо са другим организмима. Он дефинише један антрополошки или културални простор, који је заједничка ситуација која није даље само јединство бића већ и јединство делања. Ту нема разлике између простог-једноставног бића и смисла. Говорење и слушање су неразлучиви. Ту је присутна једна врста праисторијске општости, која даје више од значења-смисла; она је темељ једне симпатије тоталитета. Тренутак првог „хуманог“ означавања које је изражено подразумева, каже Мерло-Понти, да: „Говор мора поучити свој сопствени смисао обома, и онеме који говори и онеме који слуша. Није довољно за говор да пренесе-саопшти-побуди смисао већ дат обома странама. Говор мора донети смисао у егзистенцију.“<sup>574</sup> То је суштинско за језик да себе трансцендира као гест. Говор је гест који пригушује-потискује себе као таквог и иде преко-с оне стране себе ка смислу. Пре сваког институционалног језика и његовог живота носача, говор је донешен у егзистенцију помоћу геста. Говор нигде није видљив. Као и други, ја не могу доделити говору локацију. Други који слуша и разуме, каже Мерло-Понти, уједињује са мном оно што је најсингуларније-најјединственије у мени кроз универзалност осећајности, које се појављују као вибрације на струни инструмента. Тада је иста ствар говорити и бити говорен. Ако ме књига стварно-истински учи нечему, ако је друга особа стварно-истински друга, на извесном ступњу ја морам бити изненађен, дезоријентисан. То се дешава посебно у случајевима када између нас постоје разлике, које претпостављају трансформације и мене и другог и када се појављује нови смисао. Рационалност, или слагање духова-свести захтева само постулирање света. Тада се не изграђује само универзалност осећања, већ универзалност коју Мерло-Понти назива „културални“ свет. Наша перцепција живих других на

---

<sup>574</sup> Исто (: 196 )

крају зависи од евиденције чулног света који је отворен за другог и још од разумљивих-схватљивих начина понашања. „Између мене као говора и другог као говора, или много општије мене као израза и другог као израза, не постоји више алтернатија која чини ривалитет у релацији између духова-свести. Ја нисам активан само када говорим...Ја нисам пасиван када слушам...заједнички напор је много старији него што смо ми, напор на којем се ми оплемењујемо-вршимо трансплантацију узајамно један другом, напор који је манифестација, раст, истине.“<sup>575</sup> Као што каже Мерло-Понти, темељ истине није изван времена; он је у отварању сваког момента знања онима који ће поново преузети-поново прихватити-наставити и мењати њен смисао. Оно што називамо говором није ништа друго него антиципација и репетиција-понављање, додиривање на даљину, које не може бити захваћено у терминима контемплације. То је пре дубоки прећутни пристанак-споразум времена са собом. Жива релација између говорећих субјеката је маскирана зато што човек увек усваја, као модел говора, исказе или индикатив. Ипак, та жива релација између говорећих субјеката је коекстензивност са истином. „Свако...је целина света за себе, и захваљујући тој милости онда је он уверен-осведочен у то да он постаје истина. Зато када један човек говори, други га разумеју – и приватни тоталитети братиме се у социјалну целовитост. У говору ми реализујемо немогућу сагласност између два ривалитетна тоталитета...Говор нас уплиће, захвата нас индиректно, заводи нас, повлачи нас за собом, трансформише нас у друге и друге у нас, ослобађа нас границе између моје и не-моје и окончава алтернативе између онога што има смисла за мене и онога што нема смисла за мене, између мене као субјекта и другог као објекта...Не постоји тишина која је чиста пажња и тако, почевши узвишено задржава се по себи иста-једнака...Човек увек прихвата-преузима кретање израза.“<sup>576</sup>

\* \* \*

Даљи, и то значајан корак ка онтолошком захватању питања перцептивног света Мерло-Понти је начинио у свом делу *Око и дух*. Он прави разлику између науке и филозофије, да би показао да само филозофским приступом можемо изградити онтолошки смисао бића. Наука манипулише

---

<sup>575</sup> Исто ( : 199-200 )

<sup>576</sup> Исто ( : 202-203 )

стварима, а одбија да их настани, каже Мерло-Понти. При том, класична наука је још чувала осећање непрозирности света и зато је тражила за тај свет један трансцендентни или трансцендентални темељ-основ. Данас, међутим, постоји једно сасвим ново схватање по коме се конструктивна пракса предаје и прима као независна, а мишљење се своди на скуп техника схватања и освајања које ова пракса проналази, а ограничава се само једино експерименталном контролом. Оперативна мисао постаје нека врста апсолутног артифицијелизма, као што се то види у кибернетичкој идеологији. За Мерло-Понтија у исконском историцизму, у којем с мојим телом треба да се разбуде здружена тела, и *други*, импровизаторска и спретна научна мисао научиће да темељно говори о стварима и самој себи, и поново ће постати филозофија. Међутим, уметност и посебно сликарство, црпу из те наслаге сировог смисла чији активизам ништа неће да зна. Сликарство је занос, оно даје видљиву егзистенцију оном што профано виђење сматра невидљивим.

\* \* \*

Најобухватнији и најпродубљенији присуп онтологији дивљег, сировог бића Мерло-Понти је остварио у свом недовршеном, и постхумно објављеном делу *Видљиво и невидљиво*.

Перцептивна вера и испитивање Мерло-Понти се не пита да ли свет постоји, он се пита шта значи његово постојање. Али чак и тако преобликовано, питање ипак није радикално. Филозофско испитивање које се тиче света се не састоји у у враћању самог света на оно што о њему казујемо. Филозофирати не значи сумњати у ствари у име речи. Филозофија није раскид са светом, нити подударање са њиме, али такође није ни смењивање раскида и подударања. „Посредством отворености бићемо у стању да разумемо биће и ништавило, а посредством бића и ништавила нећемо бити у стању да разумемо отвореност.“<sup>577</sup> Отвореност према свету подразумева да је свет био и остао хоризонт зато што је онај ко гледа некако потекао од њега и у њему је. „Филозофија...остаје питање, она испитује свет и ствар, она оживљава, понавља или подражава њихово кристалисање пред нама...можемо да видимо како се свет догађа...Филозофија не разлаже нашу релацију са светом...Она у њему

---

<sup>577</sup> Merleau-Ponty, M. (1964-b: 135 ): *La Visible et L'Invisible*; Gallimard, France

разоткрива уређене, претходно успостављене везе...да се изнова заснивају.<sup>578</sup>  
Филозофов начин постављања питања, дакле, није усмерен на сазнање. Филозофија није буђење свести. Неопходно је схватити перцепцију као питајуће мишљење које пре допушта да перципирани свет буде него што га постављам. Као приступ далеком као далеком, филозофија представља и питање постављено и ономе што не говори. Она од нашег искуства света захтева оно што он јесте пре него што буде ствар о којој се говори и која се подразумева. За Мерло-Понтија, речи које су најнабијеније филозофијом нису нужно оне које садрже то што говоре, него пре оне које се најенергичније отварају према Бићу. Филозофију, према Мерло-Понтију, треба разумети као освајање сировог или дивљег бића. Филозофија испитује перцептивну веру. Она је перцептивна вера која се пита о себи. Неуморни ток ствари који јесте наш живот такође представља стално испитивање. То није само филозофија, то је прво поглед који испитује ствари. „Ми, са својим телом, чулима, погледом, способношћу разумевања говора и способношћу говорења, имамо мерила за Биће, имамо димензије којима га можемо захватити...Перцепција света и историје представља примену ове мере...Ако у току живота ми сами постајемо упитни, то...је...зато што смо ми сами једно трајно питање...Питања у тренутку кад је живот угрожен поспешују дубоко кретање којим смо постављени у свет...Час догађаја више није предодређен, али који год да је, догађај се прихвата...Свако питање...део је централног питања које је равно нама самима, и позива на тоталитет којем ниједно објективно биће не даје одговор.“<sup>579</sup>

За Мерло-Понтија приступ човеку и друштву мора бити филозофски, будући да наш контакт са светом није само парцијални и апстрактни контакт физичког експеримента и прорачуна или историјске анализе, него потпуни контакт некога ко, живећи у свету и при Бићу, жели видети свој живот у потпуности, посебно свој сазнајни живот, и ко, настањујући свет, покушава да промишља себе у свету, да промишља свет у себи. Биће суштине није примарно, оно не почива на себи, оно нас не може научити шта Биће јесте. Суштина није одговор на филозофско питање; филозофско питање у нама не поставља чисти посматрач; то је најпре питање о томе да се сазна како, на којем је темељу заснован чисти посматрач, из којег дубљег извора он сам потиче, каже Мерло-

---

<sup>578</sup> Исто ( : 136-137 )

<sup>579</sup> Исто ( :140-141 )

Понти. Суштине су само начин или стил, оне су тако-биће, а не биће. У искуству пребива потоња онтолошка снага. „Могућности суштине...саме потичу из друге, фундаменталније могућности – оне која истражује моје искуство, отвара га ка свету и Бићу и која их, засигурно, не затиче пред собом као чињенице, већ оживљава и уређује њихову фактичност...у сировом бићу...Ради се о томе да се у њиховом дивљем стању пронађу одговори на наше суштине и наша значења.“<sup>580</sup> Испод чврстине суштине и идеје постоји ткиво искуства, живо тело-месо времена. Мерло-Понти каже. „Једнако бисмо погрешили ако бисмо филозофију дефинисали као трагање за суштинама, као и дефинишући је као стапање са стварима. Те две грешке нису толико различите...изражавају на два начина – надмашивањем и стапањем – исту везу са самом ствари. Ово су два позитивизма...метафизика остаје подударност...У оба случаја, веза недостаје...Заборавља се...наша отвореност, наша фундаментална веза са Бићем.“<sup>581</sup> За Бергсона време нуди себе ономе ко жели само да „га види,“ али за Мерло-Понтија, ту интуицију идеје стапања или подударања у трајању, треба заменити теоријом филозофског погледа или виђења као максимума истинске близине Бићу које је у зјапу. „Филозофско испитивање...је...истинско „Шта ја знам?“...изворни начин смерања ка нечему, такорећи питање-сазнање које у принципу не може бити премашено ниједним исказом или „одговором“, дакле, особен начин наше везе са Бићем, као да је било неми или ћутљиви саговорник наших питања. То „Шта знам?“ није равно само оном „Шта је сазнање?“ и није само „Ко сам ја?“, већ најзад: „Чега има?“ и чак „Шта је то има га?“...Филозофија је враћање тишине и говора једног у друго.“<sup>582</sup> И за Хусерла немо искуство је то које води чистом изразу сопственог смисла.

Приликом развијања своје феноменолошке онтологије Мерло-Понти се суочио са многим тешкоћама, употребом терминологије која тек треба да буде разумљена, јер није мишљена, па ни мишљива у категоријама Западне метафизике субјекта и објекта. Такви нови појмови које Мерло-Понти уводи су, на пример пут-месо, преплитање-хијазма-кјазма, дивље-сирово биће, узајамност. Отвореност се остварује путем меса. Моје тело је модел ствари, а

---

<sup>580</sup> Исто ( : 148-149 )

<sup>581</sup> Исто ( : 169-170 )

<sup>582</sup> Исто ( : 170-171 )

ствари модел мог тела. Свет, месо, то је место уписивања истине. Постоји месо ствари. Када је реч о перцепцији, ја не гледам у хаос, већ у ствари, тако да се на крају не може рећи да ли је оно што заповеда поглед или ствар. Пошто исто тело види и додирује, то видљиво и опипљиво припадају истом свету. Постоји двоструко и укрштено постављање видљивога у опипљивоме и опипљивога у видљивоме. Виђење је додир погледом. Онај који гледа не може бити странац свету који гледа. Постоји нешто што није идентитет класичне метафизике, између видећега и видљивога. За Мерло-Понтија: „Густина меса између видећега-онога који види и ствари је конститутивна за видљивост видећега у ствари, као и за телесност видећег погледа у видећем: то није препрека између њих, већ њихово средство комуникације...Густина тела...јесте...једино средство које имам да уђем у срце ствари, чинећи тако себе светом, а ствари чинећи месом.“<sup>583</sup> Тако, једном када је препозната веза тело-свет, наступа гранање мог тела и гранање света и сагласност између његове унутрашњости и моје спољашњости, између моје унутрашњости и његове спољашњости. Тело нас својом онтогенезом директно спаја са стварима. Ово тело има јасно онтолошко значење. Зато Мерло-Понти каже<sup>584</sup>: „Када говоримо о месу видљивога, не мислимо да се бавимо антропологијом...желимо рећи да телесно бивствујуће, као бивствујуће дубина...представља...прототип Бића.“ Оно што он назива видљивим то је доступно само путем искуства. Ради се о парадоксу Бића, а не о парадоксу човека када треба објеснити како осећајуће осетилно може бити и мишљење. Треба имати у виду да је наше тело двострано бивствујуће; са једне стране ствар међу стварима, а са друге стране оно што их види и додирује. При том, један момент изискује онај други. Онтолошки гледано треба схватити да је свет универзално месо. Према Мерло-Понтију, морамо да одбацимо вековима старе претпоставке које стављају тело у свет, а видећега у тело, или, обрнуто, свет и тело у видећега у нешто попут кутије. Где поставити границу тела и света, будући да је свет месо? Постоји узајамно уметање и преплитање једног у друго. Тако, једна Видљивост, једно Опипљиво по себи указују на постојање фундаменталног нарцизма свих виђења, додира и свих чулних осетљивости, уопште. То да је моја активност подједнако пасивност, то је други и дубљи

---

<sup>583</sup> Исто (: 178 )

<sup>584</sup> Исто (: 179 )

смисао нарцизма. Видљивост, општост Осетилнога по себи, мојству урођена анонимност, месо, то су термини са једнаким значењем, а у традиционалној филозофији не постоји име које би их означило. Мерло-Понти каже<sup>585</sup>: „Месо није материја, није дух, није супстанција. Да би смо га означили, био нам је потребан стари термин „елемент“, у смислу у којем се користио да се говори о води, ваздуху, земљи и ватри, то јест у смислу опште ствари. Елемент је на пола пута између просторно-временског појединца и идеје, он је једна врста отеловљеног начела које уводи начин бића где год да постоји неки његов део. У овом смислу месо јесте „елемент“ Бића.“ Месо је тако крајњи појам. Ако допусти да буде ухваћен неким од својих делова, принцип хватања је задобијен, и, каже Мерло-Понти, постаје поље отворено за друге Нарцисе, за „међутелесност“. Моје тело као синергијско тело није објекат, оно представља једно пререклексивно и предобјективно јединство, једно Осећајуће уопште пред Осетилним уопште. Руковање је такође узајамно; истовремено се могу осетити додирнутим и додиривати. Ту, на изванредан начин постоји синергија између различитих организама. Како каже Мерло-Понти, ту преклапање и цепање, идентитет и разлика, стварају зрак природне светлости која осветљава све месо, не само моје. „Овде не постоји проблем alter ega, јер нисам ја онај који види, нити је он онај који види, јер анонимна видљивост и виђење уопште пребивају у обојци, услед те првобитне особине својствене месу, које, додуше, јесте овде и сада, али ипак исијава свуда и заувек; оно јесте појединац, али и димензија и универзалност.“<sup>586</sup> За Мерло-Понтија, захваљујући узајамности видљивога и опипљивога, оно што је отворено за нас јесте међутелесно бивствујуће то јест подручје видљивога и опипљивога, које, чини се, превазилази ствари које тренутно додирујем и видим. „Постоји круг додирнутог и додирујућег. Додирнуто обухвата додирујуће; постоји круг видљивога и видећега; видећи не постоји без видљиве егзистенције; чак постоји уписивање додирујућега у видљиво, видећега у опипљиво, и обрнуто; најзад, на делу је ширење ових размена у свим телима исте врсте и начина које видим и додирујем – а ово услед темељног цепања или одвајања осећајног а и осетилнога, које, латерално, чини да органи мог тела комуницирају и успоставља прелазност од једног тела ка

---

<sup>585</sup> Исто (: 184 )

<sup>586</sup> Исто (: 187-188 )



другом.<sup>587</sup> Како Мерло-Понти каже: први пут, путем другог тела, видим да у свом спајању са месом света тело даје више него што прима. Први пут, тело се више не спаја са светом, оно обухвата друго тело. „Тело је изгубљено изван света и својих сврха, очарано јединственом заокупљеношћу плутања у Бићу заједно са другим животом...И отад се покрет, додиривање, виђење, делујући међусобно и на себе, враћају свом извору, а у стрпљивом и тихом делу жеље, почиње парадокс израза.<sup>588</sup> Мерло-Понти каже да та реверзибилност-узајамност која дефинише месо постоји и у другим пољима. Као што постоји рефлексивност додира, погледа, и система додиривање-опажање, постоји и рефлексивност кретања-покрета фонације и слуха.

Месо је супстрат естезиолошког тела. „Месо треба промишљати...као елемент, као конкретно обележје општег начина бића...ради се о узајамности која је увек неминовна, а заправо никада није остварена...Исто тако, себе не чујем онако као што чујем друге...ово непрекидно измицање...није неуспех...јаз није онтолошка празнина, није небитије. Он је савладан укупним битијем мога тела и битијем света. Ту између два чврста тела влада нулти притисак, који омогућује њихово међусобно приањање-срастање.<sup>589</sup> Већ је Хусерл говорио о хоризонту ствари. Хоризонт, то је нови тип бића. Овде, каже Мерло-Понти, додирујемо најтежу тачку, то јест спону меса и идеје, видљивог и унутрашње структуре која га раскрива и прикрива. Он каже да нико није отишао даље од Пруста у одређењу односа између видљивог и невидљивог, у опису идеје која није супротност осетилноме, која је њена садржина и дубина. Исто тако, књижевност, музика, страсти, али и искуство видљивог света јесу, ништа мање од Лавоазјеовог (Lavoisier) и Амперовог (Ampere) учења, истраживање невидљивог и откривање универзума идеја. Идеје о којима говоримо, каже Мерло-Понти, не би нам биле познатије да немамо тело и чулност; биле би нам неприступачне. Ипак, само објашњење нам не пружа саму идеју; оно је њена друга верзија, погоднији дериват. Суштинско за ову врсту идеја је, према Мерло-Понтију, да буду „под велом сенки“, да се појављују „испод маске“. Ми не видимо, не чујемо идеје, чак ни оком духа или трећим ухом. „Са првим

---

<sup>587</sup> Исто (: 188 )

<sup>588</sup> Исто (: 189 )

<sup>589</sup> Исто (: 193-195 )

виђењем, првим контактом, првим задовољством, започиње увођење, но не поставља се садржај, већ се отвара димензија која више никада не може бити затворена, успоставља се ниво с обзиром на који ће свако друго искуство отад бити обележено. Идеја је овај ниво, ова димензија...она...је невидљиво које потиче од овог света...његова властита и унутрашња могућност, Биће овог бивствујућег.<sup>590</sup> Моје тело није ствар; оно није ни идеја; оно је мерило ствари, оно садржи идеалитет који није стран месу, који му даје осе, дубину, димензије.

Тако, према Мерло-Понтију, непосредна и дуалистичка разлика између видљивога и невидљивога, протежности и мишљења, мора бива одбачена. Постоји њихова истовременост и преплитање, како у створеној општости, култури, као и у природној општости мог тела и света. Она постоји у артикулацији естезиолошког тела, а додирује и „фундаменталну мистерију,“ како каже Пруст, „беспримерних“ појмова, при чему, каже Мерло-Понти, сам чисти идеалитет није лишен меса, нити је ослобођен структура хоризонта; он живи од њих, иако се ту ради о другом месу и другим хоризонтима. Као што има реверзибилности-узајамности видећега и видљивог, и као што се на месту укрштања рађа оно што називамо перцепцијом, тако има и реверзибилности-узајамности говора и онога што он означава. Значење је оно што сакупља, као што виђење употпуњује естезиолошко тело. Прелазак из немог у говорни свет могуће је разумети само схватањем фундаменталног феномена реверзибилности-узајамности. На тај начин можемо схватити и архитектонику људског тела, његов онтолошки склоп.

Важна тема којој Мерло-понти посвећује дужну пажњу је питање предобјективног бића. То је област бивства који он означава као солипсистички свет. Питање за човека је како се обавља редукција на предобјективно. Пошавши од перцепције и њених варијација како се може конструисати универзум знања. Мерло-Понти каже<sup>591</sup>: „Нећемо признати предконституисани свет, логику, изузев да бисмо видели како искрсавају из нашег искуства сировог бића, које је као пупчана врпца нашег знања и извор смисла за нас.“ Он као задатак одређује враћања на перцептивну веру. За њега, „перцептивна вера“

---

<sup>590</sup> Исто ( : 198 )

<sup>591</sup> Исто ( : 209 )

обухвата све што је природном човеку изворно дато у изворном искуству, са снагом онога што је, као иницијално, присутно у некоме. Део тог задатка је испитивање нашег сировог или дивљег искуства. Перцепција као сусрет са природним стварима, у првом је плану Мерло-Понтијевог истраживања, као архетип изворног сусрета.

Треба испитати искуство онога што јесте у изворном, или фундаменталном, или почетном смислу, то јест, сусрет између „нас“ и „онога што јесте.“ Наше искуство је то којем треба да се обратимо. То „наше искуство“ не подразумева ни једну референцу на ево, ни извесни тип умних веза са бићем. Мерло-Понти каже<sup>592</sup>: „Ми испитујемо своје искуство управо да бисмо сазнали како нас оно отвара према нечему што нисмо ми. *Ово чак не искључује могућност да у нашем искуству нађемо кретање ка оном што ни у ком случају не би могло да нам буде изворно присуство и чије би непоправљиво одсуство могло да се рачуна у наша изворна искуства.*“ Као природни људи, ми се постављамо у себе и у ствари, у себе и у оно друго, у тачку где, неком врстом кјазме-хијазме, постајемо други и постајемо свет. Филозофија, као и природни човек, се држи до тачке на којој се прелази из сопства у свет и у оно друго, до раскршћа путева.

Питање о преобјективном бићу, и о изворном искуству укључује тематизацију и разрешења проблема присуства. Да ли је наше првобитно искуство, искуство ствари или искуство нечега. Мерло-Понти каже<sup>593</sup>: „Наша прва истина – која не претпоставља ништа и не може бити оспорена – биће да има присуства, да је „нешто“ ту, и да је „неко“ ту. Пре него што дођемо до „неког“, запитајмо се шта „нешто“ јесте.“ Ствар јесте чвор својстава, чија се дејства узајамно условљавају. За њега важи принцип идентитета, односно став да оно што јесте – јесте својим унутрашњим склопом. Али, да ли је, каже Мерло-Понти, наше искуство у начелу искуство ствари. Пошавши од ствари узетих у њиховом природном смислу као идентификованих језгара, али без иједне њихове моћи, примећује он, ми долазимо до ствари-објекта, до онога По-себи, до ствари идентичне са собом. Тако одређена ствар није ствар нашег искуства, то је слика коју смо стекли о њој пројектујући је у универзум у којем

---

<sup>592</sup> Исто ( : 211 ) Курзив је у оригиналу.

<sup>593</sup> Исто ( : 212-213 )

се искуство не везује ни за шта – укратко, суочавајући је са могућношћу ништавила. За Мерло-Понтија, идентитет, позитивност, пуноћа ствари – редуковане на оно што означавају у контексту у којем их искуство досеже – су прилично недовољне за дефинисање наше отворености према „нечему,“ односно за схватање особености првобитног искуства, оног које се збива у хоризонту предобјективног света.

На тој критичној тачки истраживања нове феноменолошке онтологије завршава се сређен и систематизован текст који је Мерло-Понти припремао за књигу коју није завршио. Остали текстови у делу *Видљиво и невидљиво*, представљају његове радне белешке, које, у много чему, допуњују и разјашњавају идеје и смисао његове нове онтологије.

За Мерло-Понтија постоји нужност повратка на онтологију која не би настављала „разроконост“ западњачке онтологије, која је изградила две онтологије: онтологију објекта и онтологију постојећег. Филозофија треба да се изгради као средиште, а не као конструкција. Порекло истине треба тражити у отеловљеној субјективности људског тела, субјективности којој је инхерентна интерсубјективност, као и идеја универзума духа, на начин *Lebenswelta*, у којем делује *logos Lebenswelta*. Такође, неопходно је открити „органску историју“ испод историчности – праисторију, прву-примарну историчност. Евидентно је, да је Мерло-Понти, у својој најзрелијој фази онтолошких истраживања све већу пажњу посвећивао питањима у вези са Природом. Тако је он хтео да да естезиологију, као природу људског, унутар перспективе онтологије. Ту се намета перспектива „сировог“ или „дивљег“ бића, као и митског времена. Нова онтологија треба да расветли порекло истине и смисла пре логике, чији су корени у „вертикалном свету“ невидљивог, димензија, а не категорија класичне метафизике. Теорија сировог духа, који је дух праксе у заједници говорећих субјеката треба да одговори на оно *Шта: жеље, говора и мисли*.

Кјазма-Хијазма је један од кардиналних појмова Мерло-Понтијеве онтологије. Њему је стало да покаже да кјазма-хијазма омогућује наше припадање истом свету. Она омогућава разумевање сафункционаисање, а не само ривалитет у релацији: ја-други. „Кјазма-Хијазма“ говори о вези са Бићем која би се формирала унутар Бића.

Однос видљивог и невидљивог је такође битан за разумевање Мерло-Понтијеве онтологије. Смисао је невидљив, али видљиво не противречи видљивоме. Поређења између невидљивога и видљивога показују да се за потпуно схватање видљивих веза мора ићи до везе видљивога са невидљивим. Онтолошки приступити односу видљивог и невидљивог значи да естетски свет треба описати као простор трансценденције.

Свако видљиво, према Мерло-Понтију, укључује темељ који није видљив у смислу обличја. У том смислу и Ниче каже да се све велике идеје рађају без буке. Мерло-Понти каже<sup>594</sup>: „Кад, дакле, кажем да је свако видљиво невидљиво, да је перцепција неперцепција...ово не мора бити схваћено као противречност...Мора се схватити да сама видљивост укључује невидљивост. У мери у којој видим, не знам шта видим (блиска особа није одређена)...Виђење је ова врста мишљења која нема потребе да мисли да би поседовала Wesen...Перцептивна логика...се издиже из света чији унутрашњи оквир објашњавају наше категорије, наша конституција, наша „субјективност“.“

Невидљиво је, према Мерло-Понтију: 1. Оно што тренутно није видљиво, али би могло бити ( скривени или неактивни аспекти ствари – скривене ствари, постављене „другде“ – „Овде“ и „другде“; 2. Оно што, тичући се видљивога, ипак не би могло да буде виђено као ствар (егзистенцијали видљивога, његове димензије, његова нефигуративна градња); 3. Оно што постоји само као тактилно или кинестетичко; 4. *Lekta, Cogito*. Ова четири „слоја“ Мерло-Понти не подводи логички под категорију *не*-видљивога.

Проблем: Ја-други, је према Мерло-Понтију, у хоризонту класичне метафизике био пограшно постављен. Треба, према њему, размотрити везу ја-други – као интерсексуалну везу коју одликује темељни полиморфизам, због којег не морам да конституишем другог пред Егом, он је већ тамо, а Его је освојен од њега. Отуда, треба: „Описати предегологију, „синкретизам“, неподељеност или транзитивизам...На овом нивоу...постоји вертикални или телесни универзум и његова полиморфна матрица...Проблем ја-други је проблем Запада.“<sup>595</sup>

---

<sup>594</sup> Исто ( : 300-301 )

<sup>595</sup> Исто ( : 274 )

Вертикални свет је невидљив; он има димензије. Као што, каже Мерло-Понти, чулна структура може бити схваћена само кроз оптику своје релације са телом, месом, невидљива структура може бити схваћена само кроз оптику своје релације са логосом, говором. „Невидљиви смисао је унутрашњи оквир говора. Свет перцепције залази у свет кретања...а обрнуто, кретање има очи...Исто тако свет идеја залази у језик...који, обрнуто, залази у идеје...Речи других стварају решетку кроз коју видим своју мисао...нужно је мислити да би се говорило.“<sup>596</sup>

Жива садашњост потиче из односа према свом телу. Моје тело, за Мерло-Понтија, никада није у перспективистичком кретању, као што су друге ствари. Кретање које оно извршава почива на ставу: *ја могу*. Искуство мога тела и искуство другог две су стране истог Бића. Такође, каже Мерло-Понти, говоримо другом, иако имамо посла само са собом. Он је против доктрине противречности, апсолутне негације, или-или. Трансценденција је, за њега, идентитет у разлици.

Наука и онтологија припадају различитим порецима. За Мерло-Понтија, у принципу, наука није исцрпљивање, него физиогномички портрет. Њена слобода баратања, њена оперативна слобода непосредно је синонимна интра-онтологији. Истина науке, далеко од тога да чини филозофију бескорисном, утемељена је и зајамчена само везом трансценденције са Бићем, инхеренцијом субјекта и објекта науке предобјективном Бићу.

Интра-онтологија и енто-онтологија су оне које одговарају хоризонталном бићу наука и вертикалном бићу перцептивне филозофије. Прво треба заменити другим. Категорије треба заменити димензијама. Потребно је укинути узрочно мишљење које је увек поглед на свет споља, с тачке гедишта Kosmotheōrosa. Узрочно мишљење замењује идеја трансценденције. Мерло-Понти каже<sup>597</sup>: „Више нема...свести...пројекција...онога По-себи или објекта; Постоје поља пресека у пољу поља, где су, како каже Хусерл, интегрисани „субјективитети.“

Невидљиво, негативно, вертикално Биће Постоји извесна веза између видљивог а и невидљивога, коју Мерло-Понти види на следећи начин: „Негативно омогућава вертикални свет, спој неспојивости, биће

---

<sup>596</sup> Исто ( : 277-278 )

<sup>597</sup> Исто ( : 281 )

трансценденције и тополошки простор и време споја и оквира, раз-двајања и раз-оквирења – могуће као претендента на егзистенцију...и везу мушко-женско - два комада дрвета која деца виде да се сама од себе уклапају, неодољиво, зато што је свако могуће другог – и „разлику“, и тоталитет изнад разлика – и везу мишљено-немишљено (Хајдегер) - и везу копулације-Копulation-у којој две интенције имају једно једино испуњење-Erfullung.“<sup>598</sup> О проблематици видљивог и невидљивог Мерло-Понти каже и то да је невидљиво тамо, а да при том није *објект*, оно је чиста трансценденција без онтичке маске.

Однос између душе и тела се у Мерло-Понтијевој филозофији разрешава радикално другачије од начина како је то чињено у оквиру метафизике субјекта и објекта. Он каже<sup>599</sup>: „Веза између душе и тела...није паралелизам...нити је то апсолутна непрозирност...Не треба тражити никакву кореспонденцију (паралелистичку или чист оказионализам) између онога што се догађа „у телу“ и онога што се догађа „у души“, у перцепцији...Душа приања уз тело као што њихово значење приања уз ствари културе, чије је она наличје или друга страна.“ Према Мерло-Понтију јединство видљивог и, у присвајању-продирању-залажењу, невидљивог света, таквог какво се нуди поновним откривањем вертикалног Бића, решење је проблема „веза између душе и тела“.

Отеловљење као суштинска артикулација моје конститутивне трансценданције, започиње у ембриогенези кад организам ембриона почне да перципира и отвара се према вертикалном Бићу.

Свест и егзистенција представају различите односе према Бићу. Из дилеме рационализам-ирационализам неће се изаћи све док се замишљају „свести“ и „акти“. Одлучујући корак ка егзистенцији је, истиче Мерло-Понти, прихватити да поред објективишуће интенционалности конституишуће свести постоји и не-објективишућа интенционалност, и да постоје структуре афективности с истим правом конститутивне као и друге структуре.

Телепатија – Биће за другог – Телесност Мерло-Понти је порицао могућност телепатије са становишта филозофије свести, па и са становишта феноменологије перцепције. Међутим, сада, са становишта онтологије перцептивног, сировог или дивљег бића, телепатија има своје оправдање и своју

---

<sup>598</sup> Исто

<sup>599</sup> Исто ( : 286-287 )

утемељеност. Видљивост мога тела (за мене – али и универзално и у највећој мери-особито-надасве за другога), каже он, чини оно што се назива телепатијом. „Телепатија“...настаје услед чињенице да она антиципира истинску перцепцију другога.“<sup>600</sup> У области еротике телепатију треба разумети тако да осећати нечије тело значи такође осећати како оно изгледа другоме. То је прегнантан случај узајамности - Ineinander, општег случаја прилагођавања.

Месо света – месо тела – Биће Између меса света и нас постоји, каже Мерло-Понти, уживљавање. Моје тело је направљено од истог меса као и свет (оно је једна перципираност), и штавише, у овом месу мога тела свет има удела. Оно, моје тело је мерило свега. А душа је невидљиво тело. Душа, је онтолошки схваћено, према Мерло-Понтију, биће о којем не постоји идеја, биће које јесмо и које не видимо. Додиривати се, видети се, „сазнање осећањем.“ У питању је нарцизам сопства, у онтолошком смислу. „Осет који се осећа, виђење које се види, није мишљење виђења или осећања, него виђење, осећање, немо искуство немог смисла.“<sup>601</sup> Овде се види оно што Мерло-Понти назива напредовање испитивања ка средишту, ка ендо-онтологији. Месо света није објашњено месом тела, нити месо тела негативношћу или сопством које га настањује – три феномена су истовремена. Месо света се не осећа као моје тело. Оно је осетилно, а не осетљиво осећајуће; то није хилозоизам. Посредством меса света, на крају крајева, може се разумети сопствено тело. Месо света припада виђености. Тако настаје обрт: перцепција више није егзистенцијал феноменолошког тела, већ, постоји онтолошки примат анонимне перципираности, перципираности коју називамо мојим телом. Прва констатација предобјектне димензије перципрајуће „свести“ је: Постоји Биће-има Бића. Примарна није расута „свест“ о „сликама,“ већ је то Биће.

„Представа света“ и свет сировог, дивљег Бића Мерло-Понти полази од критике смисла бића по себи. Он каже<sup>602</sup>: „Оно што желим да учиним јесте да обновим свет као смисао Бића апсолутно различитог од „представљеног“, то јест као вертикално Биће које ниједна „представа“ не исцрпљује и које све „досеже“ као сирово, дивље Биће. Ово треба применити не само на перцепцију,

---

<sup>600</sup> Исто (: 299 )

<sup>601</sup> Исто (: 303 )

<sup>602</sup> Исто (: 306-307 )



него на Универзум предикативних истина и значења.“ Разлика између двају планова (природног и културног) јесте апстрактна; све је у нама културно, наша перцепција је културно-историјска, а све је природно у нама, чак и културно почива на полиморфизму сировог, дивљег Бића. Смисао Бића треба да буде откривен. „Биће је „место“ на којима су „начини свести“ уписани као његова структурисања (начин мишљења унутар друштва садржан је у његовој друштвеној структури) и на којем структурисања Бића јесу начини свести. Спајања онога По-себи-за-себе не одвија се у апсолутној свести, него у Бићу у помешаности. Перцепција света је формирана у свету, тест истине одвија се у Бићу.“

Тело, месо као Сопство Додиривати, то значи додиривати се. То, према Мерло-Понтију, треба схватити као: Ствари су продужења мога тела, а моје тело је продужење света, путем њега ме свет окружује. Ако не могу да додирнем своје кретање, то је зато што је ово кретање сасвим саткано од контаката са мном. Додиривати се и додиривати морају да буду схваћени као наличја једно другога. „Месо је огледалски феномен, а огледало је ширење моје везе са својим телом. Огледало=остварење *Bilda*-слике ствари, а веза ја-моја сенка=остварење (вербалног) *Wesen*; извлачење суштине ствари, опне Бића или његове „Појаве“. Додиривати се, видети се значи задобити такав рефлектујући извод себе.“<sup>603</sup>

Месо – Дух Према Мерло-Понтију, треба дефинисати дух као другу страну тела. „Друга страна“ значи да тело, утолико што има ову другу страну, није описиво у објективном смислу, у смислу посебичности. Постоји тело духа, дух тела и кјазма-хијазма између њих. Суштински појам за такву филозофију, каже Мерло-Понти је појам меса. Моје тело у највишој мери јесте оно што је свака ствар: димензионално ово. Оно је универзална ствар.

Природа је оно исконско, изворно, то није, каже Мерло-Понти, одраније. Када се трага за Природом „ради се о томе да се у садашњости, у месу света ( а не у прошлости) нађе „увек ново“ и „увек исто“. Нека врста времена спавања (које је Бергсоново настајуће трајање-трајање у настајању, увек ново и увек исто). Чулно, природа трансцендира разлику прошлост – садашњост, остварује изнутра прелаз из једне у другу. Егзистенцијална вечност. Неуништиви,

---

<sup>603</sup> Исто (: 309 )

варварски принцип.<sup>604</sup> Мерло-Понти каже да треба вршити психоанализу Природе: она је месо, мајка. Он, при том, указује на радове Гастона Башлара из тог домена. Филозофија меса је услов без којег психоанализа остаје антропологија.

Тело и месо Ерос Филозофија фројдизма Мерло-Понти се супротставља површној интерпретацији фројдизма. Али, каже он, треба учинити, не егзистенцијалну, него онтолошку психоанализу. Поред тога, он даје нове интерпретације класичних психоаналитичких појава, сада у духу своје онтологије сировог, дивљег Бића. Тако на пример: Наддетерминација (= кружење, кјазма). Исто тако, за Мерло-Понтија, Фројдова филозофија није филозофија тела него меса. Према њему: „Цела архитектура појмова психологије (перцепција, идеја-афекција, задовољство, жеља, љубав, Ерос)...се, изненада разјашњава када се ти појмови почну замишљати...као диференцијације једног јединог и пуног-чврстог-густог-великог приањања-спајања-сједињавања-срашћивања-приступа Бићу које је месо.“<sup>605</sup> Тако нестају проблеми попут Шелерових, на пример: како разумети везу интенционалног са афективним, с којим се оно попречно укршта, јер нема хијерархије поредака, већ има димензионалности сваке чињенице и фактичности сваке димензије.

„Вертикално и егзистенција“ Мерло-Понти каже да Сартрова егзистенција није „вертикална“, није „усправна.“ Он, напротив истиче<sup>606</sup>: „Оно што је усправно јесте егзистенција којој прети тежина, која напушта план објективног бића, али не без повлачења са њим и свих недаћа и благодети које је ту унела.“

Месо Месо је видовито тело. Најпре сам, каже Мерло-Понти, виђен или мишљен посредством света.

\* \* \*

Мерло-Понтијев истраживачки поступак је да у концентрично распоређеним узастопним напорима продире у све већу дубину, односно изворност феномена. На нивоу онтологије то га води ка истраживању регије Бића која бивствује пре појаве логоса, духа, речи. Ту тему, захватања

---

<sup>604</sup> Исто (: 320-321 )

<sup>605</sup> Исто (: 324 )

<sup>606</sup> Исто (: 325 )

примордијарног нивоа предобјектног и пререклексивног Бића Мерло-Понти је извршио у својим предавањима у оквиру трогодишњег курса под насловом *Природа* на College de France у Паризу.

Мерло-Понтијево испитивање концепта Природе је веома разуђено, комплексно и изнад свега, темељно и дубоко. Он прво тражи примордијарни, нелексички смисао који је увек интендиран од стране људи који говоре о „природи.“ Код Грка реч „природа“ долази од глагола који алудира на вегетативно; Латинска реч природа долази од глагола „бити рођен,“ „живети“; она је оцртавала од почетка, много фундаменталнији смисао. Постоји природа гдегод има живота који има смисао, али где, међутим, нема мисли: отуда сродство са вегетативним. Природа је оно што има смисла, без тога да је смисао постављен мишљењем: она је аутопродукција смисла. Природа је тако различита од просте ствари. Она има унутрашњост, детерминисана је-одређена је изнутра; отуда опозиција „природе“ у односу на „акцидентално-случајно.“ Уз то природа се разликује од човека: она није установљена од њега, и супротстављена је обичајном, дискурзивном. Мерло-Понти каже<sup>607</sup>: „Природа је примордијарна – што значи, није конструисана, није конституисана; отуда идеја вечности природе (вечног повратка), темељност-ослоњивост-поузданост. Природа је енигматичан-загонетан објект, објект који није објект уопште; она није реално постављена испред нас. Она је наше тло-земља – не нешто што је испред нас, с чиме се ми суочавамо, већ пре, оно што нас носи.“

Већ за Хусерла, постоји примарна универзалност осећајности. Универзалност није концепт-појам, већ је то перцепција у месоу и крви, утемељена у мојим односима са другим. Природа обухвата све, моју перцепцију и оне других. Еуклидов простор није погодан за опис живих бића. У смислу живих бића, присутан је не-Еуклидов простор. Такође, морају се разликовати два типа времена: мерено време и живљено време. Код Вајтхеда (Whitehead ) је важна идеја „конкресценције“ - заједничког раста делова у целини - у Природи по себи која ће се јавити поново у животу. Он каже да време реализује „радост по себи“ у организму.“ Вајтхед цитира Шелинга, који каже да филозофија

---

<sup>607</sup> Maurice Merleau-Ponty (2003: 3 ): *Nature*– Course Notes from the College de France, Northwestern University Press, Evanston, Illinois

Природе не сме да конструише природу већ да јој дозволи да се сама конструише.

Анималност, људско тело и прелаз према култури је велика тема Мерло-Понтијевог истраживања Природе. Анималност је важна тема у проучавању Природе. Мерло-Понти, у вези с тим, истражује тенденције у модерној биологији.

Когхил ( Coghill) је истраживање понашања проширио на ембрионални развој. Он је показао да ембрион може бити интегрисан знатно пре појаве нервног система. Прво понашање животиња је организовано под пренеуралним условима: нервни систем израста из пренеуралне динамике. Пренеурални систем интеграције се наставља у нервном функционисању, и она не престаје са том појавом. Нервни систем тако није коначно објашњење.

Гезел (Gesell) је у својим истраживањима утврдио постојање блиске релације између моторике, акције и држања. Нема прецизне границе између става и акције; акција организма може се схватити као држање и став, макар и најнезнатнија, и увек се може разумети као акција или припрема за акцију. У организму, постурална функција, која се подржава и распростире мишићним тонусом, фундаменталном активношћу организма, у блиској је вези са базалним метаболизмом. Тако, ако нема тонуса, нема живог тела.

Физика је увела замисао поља. Биологија је замисао поља настојала да унесе у објашњењу развоја организма. Голдштајн је начинио „физику у живим бићима“ а не „физику живих бића.“ Примордијарну природу и примордијарно понашање треба тражити у идеји пренеуралног организма, који има у потенцији оно што ће комплетан живот бити у будућности.

Важно је одредити разлику између живих бића и машине. Машина функционише, животиња живи – то јест, она реструктурира свој свет и своје тело. Машине иду само од онога што је затворено до онога што је затворено. Не постоји делотворни смисао унутар машине, већ само унутар живих ствари. Није позитивно биће, већ упитно биће оно које дефинише живот. Отуда ни код није више језик него што је аутомат живот. Он је само другоразредна имитација, као што су, како каже Мерло-Понти, ланци Латинског жаргона према Марковљевим (Markoff) ланцима. Аутомат је жаргон живота.

Ниже животиње допуштају само ономе што има интерес за њихов живот да продре у њих; оне конституишу врсту кохезије са својим светом, блиско

јединство. На сцени виших животиња, Umwelt није више затворен, већ пре отворен. Свет је поседован-овладан од стране животиња. Код нижих животиња стимулус захтева одговор дефинисан унапред структуром организма; код виших животиња, стимулуси су дати на неуралну елаборацију и преведени су у лингвистички систем нервног система. Између спољашњег света и живог организма, постоји укључивање целине која уређује, координира, и интерпретира. За Икскила, нервни систем је огледало света. Овде је апсолутна новина, неоформација. Икскил такође каже да можемо рећи да ми у животу врло мало употребљавамо своје очи. Он показује да је људски простор састављен од три простора који се прекривају: визуелни простор, тактилни простор, и простор акције.

Дарвинову теорију еволуције Мерло –Понти назива идеологијом. То је због тога, што, како он каже<sup>608</sup>: „Живот није само организација за преживљавање; постоји у животу чудна-необична-изванредна расцветаност-разметање форми, корисност којих се само ретко атестира-проверава и које понекада чак конституишу-чине опасност за животињу...Са једне стране постоји луда-махната слобода живота-животна слобода, а са друге стране, економија живота.“

Следећи степен истраживања, која прати Мерло-Понти, јесте Лоренцово (Logenz) истраживање инстинкта, и прелаза од инстинкта ка симболизму. Инстинктивне тенденције нису акције усмерене према циљу, чак ни према удаљеном циљу којег су животиње свесне. Инстинкт је примордијарна активност „без објекта,“ која није примитивно постављање циља. Инстинкт је активност утемељена-изграђена –постављена изнутра али она је слепа и не зна свој објект. Инстинкт се не испуњава-обавља-извршава-изводи-проводи имајући у виду циљ, он је активност задовољства. Врста упућивања на не-актуалност, онирички живот, се манифестује у инстинктивним активностима у чистом стању. Извесни инстинкти се појављују пре органа који ће их садржавати-испуњавати. Инстинкт је пре свега другог тема, стил са којим сусрећемо то што позивамо у миље-животну средину, али што нема циља: то је активност-делатност за задовољство. Постоји врста фетишизма инстинкта, компулзивни феномен, када је у питању врста фасцинације код животиње. Уопштено

---

<sup>608</sup> Исто (: 186 )

говорећи, Мерло-Понти каже да постоји онирички, свети-посвећени, и апсолутни карактер инстинкта. Постоји нарцизам инстинкта. Ако се он усмерава да нађе идентитет у фиксацији објекта он не зна шта је он нити шта он жели. Са празном активности, инстинкт постаје способан да буде избачен из колосека или да пређе из инстинктивне активности у симболичку активност.

Развој инстинкта у симболичку функцију је уписан на начин на који је инстинкт конституисан-изграђен јер је без објекта, и због те чињенице, он поседује имагинарну функцију. Понашања установљена са развојем симболизма задобијају нову вредност као социјално дозивање-зазивање-призивање. Она мењају аспект: делотворни оптички део је наглашен, док је чисто моторни и делотворни део пригушен.

Последња општа тема Мерло-Понтијевог истраживања Природе, повезана је са питањем односа Природе и Logosa, и посебности људског тела у уобличавању специфично хуманог света. Постоји, према Мерло-Понтију, јединствена тема филозофије: веза „Природа“ – „Човек“ – „Бог.“ Природа као „лист“ Бића, и проблеми филозофије, су концентрични. Он каже да је Природа као лист или слој тоталног Бића – онтологија Природе као пут према онтологији – пут који он преферира, зато што је еволуција концепта Природе много уверљивија пропедеутички-уводно, будући да она много јасније показује необходност онтолошке мутације. Он настоји да покаже како је концепт Природе увек израз онтологије – његов привилеговани израз.

На крају својих истраживања Природе, Мерло-Понти приступа експликацији и разрађивању изузетно важног питања места људског тела у свом истраживању Природе. Тело као снага саосећања-уживљавања је већ жеља, либидо, пројекција-интројекција, идентификација. Естезиолошка структура људског тела је тако либидинална структура, перцепција начина жеље, релација бића а не знања.

Мерло-Понти истиче да постоје доприноси психоанализе теорији желећег субјекта. Жеља поставља исте проблеме као перцепција. Шта је ја жеље? То је очито тело. Према Мерло-Понтију, тело жели према својој сопственој логици, са својим аранжманом, са својом привлачношћу; оно је опажена ствар која опажа себе, отуда умеће свет између *селфа* и *селфа* – концентрацију задовољства и бола који нису затворени у себе, али су они коришћени од стране нас ради угоде-задовољства и ради патње од стране света

и других (задовољство и реалност). Осећање или задовољство, будући да је тело покретно, то јест, снага-моћ да буде свуда, су начини откривања нечега. Орган мобилних чула (око, рука) је већ језик, зато што је он једно питање-испитивање (кретање) и одговор (перцепција као саосећање-уживљавање пројекта), говорење и разумевање. То је скривени језик.

Либидинално тело и интертелесност су неодвојиви. То је саосећање-уживљавање. Треба, према Мерло-Понтију, спецификовати однос тело-ствари, продирање, на удаљености, сензитивне ствари у моје тело. То су ствари као оно што недостаје мојем телу да би се затворио круг. Али то је такође отварање мог тела према другим телима: као што *ја* додирујем своју руку дотицањем, *ја* опадам друге као опажајући. Артикулација њиховог тела у свету је живљена у мени у артикулацији мојег тела у свету где га ја видим. То је узајамно: моје тело је такође изграђено од њихове телесности. Моја телесна схема је нормални смисао знања других тела и њиховог знања мога тела. Постоји, каже Мерло-Понти, универзално-латерална ко-перцепција света. Пројекција-интројекција, веза узајамности, је то што открива-разоткрива-одаје либидиналну димензију телесне схеме.

Онтологија дивљег, сировог бића налази се у основи свега смисаоног. Дивље или сирово биће у основи, на извору је наталоженог-онтичког бића. Онтологија дивљег или сировог бића је онтологија која дефинише биће изнутра и споља. То је онтологија које се тичу листови једног јединог Бића у којем смо ми већ у моменту када говоримо, и које се може глобално дефинисати као оно што није ништа. То је Природа, живот, човек, и то узајамно.

Мерло-Понти продубљује теме о либидиналном телу и међутелесности и о естезиологији, односно, о јединству душе и тела узетих озбиљно. Путена релација представља екстензију нарцизма тела. Тај нарцизам је такође отвореност за генерализацију. Масивно месо естезиологије, месо ко-перцепције чини фино-потајно, идентификацију између телесних схема. Моја телесна схема је пројектована у друге и такође интројектована, има релације бића са њима, тежи идентификацији, појављује се неподељено међу њима, жели их. Жеља схваћена са трансценденталне тачке гледишта је заједнички оквир мога света као путеног и света другог. Сви они завршавају у једном јединственом саосећању-уживљавању (Хусерл). За Шилдера телеска схема има либидиналну структуру, као и социолошку. Људска жеља проистиче из анималне жеље.

У вези људског, либидиналног тела, Мерло-Понти каже следеће: Тело није схватљиво у актуалности (актуализам). Постоји густина прошлости реалног тела. Али оно није само прошлост: постоји његова отвореност према садашњости и према будућности – континуитет трагова, генеза освешћивања. На пример, инаугурација либида као релација са спољашњошћу и са другим живим бићима – интертелесност није само ретроспективна, већ такође је и у истовремености, или, са превазилажењем-присвајањем-продирањем је у будућности – видети будућност произлази не директно из садашњости, или треба, каже Мерло-Понти, подржати да је она вођена од стране прошлости?

Либидо и либидинално тело Мерло-Понти разматра истражујући следећа питања:

Од осетљивости то телесности Телесна схема је инкорпорација, она је релација бивања између: мог тела и света; различитих аспеката мог тела; интројекција, релација инкорпорације. Осетљивост-чулност (изнад свега-пре свега виђењем) интенционално садржава-укључује у себи-обухвата инкорпорирање-утеловљавање, то јест, функционисање тела као прелаза у спољашњост, са својим „отворима.“

Тело као универзалан систем оног изнутра-споља: Промискуитет-мешање Тако постоји неподељеност мог тела, мог тела и света, мог тела и других тела, и других тела између њих. Активности телесне свести: Пројекција-интројекција; Кондензација и премештање. Постоји „мишљење“ телесне схеме, линије повезивања перцепције, имагинације и мисли“ (Шилдер). Постоји прелажење-присвајање-продирање телесне шеме у сваку другу. Треба извршити замену анализе функционисања са топологијом тела – и идеје одвојених апарата са телом дефинисаним као дефинисање зрака света.

Организација субјекта у којој превладава визуелно ( у погледу анализе) је следећа: 1. Осећајно описано на овај начин је жеља: 2. Телесна. „Задовољство, од које жеља може бити случај, је интеграција оног што је виђено у оно што је учињено. Отуда интериоризација спољашњег, обрнутости избацивања - задовољство као осећање је неанализабилни квалитет-*quale*. Али ми морамо, каже Мерло-Понти, мислити осећање-осећајност као структуру у особи. Слично, за задовољство, психолошки-атом, је крај-престанак-завршетк лебдења над видљивим-невидљивим.



Ерос и сексуалност Питање релације између „апарата“: (објективно схваћених) и узајамности. „Конкретно тело је тело наших искустава. Релација апарата и тоталне телесности није релација садржаја према форми – визија-виђење, сексуалност, и рука су много више него садржаји: они су гешталти, фигуре целокупног човека, тоталних делова. Будући да људски начин сексуалности садржи барем изразе незреле сексуалности (имагинације, немоћно ривалство---жеље за смрти) – сексуалност као телесност ( то јест, цео систем) је све. Либидо уистину није једнозначно оријентисан према сексуалном органу, већ је фантастичан полиморфизам, могућност различитих „сексуалних позиција.“ Он је тако поље, поларност, иницијација у димензију, то јест, ка телосвет „зраку.“ Та димензионалност је примордијарна (сексуална „пренаука“ као сензоријална „пренаука“). – не у смислу ентелехије или ретроспективне илузије, већ зато што орална или анална жеља садржи интертелесну шему копулације као водени жиг ( две жеље су повезане у јединствено испуњење-извршење) као што је каснији гешталт бременист телесношћу. Либидо као једноставна могућност стања-задовољства = не Гешталт телесности, већ тип паралелних задовољстава. Тако, сексуално је коекстензивно-једнаког опсега-једнаког трајања са човеком не као јединствен узрок, већ као димензија изван које ништа не преостаје.

Ерос и свесност Ерос као логика инкарнације-отеловљења, дијалектички живот који упућује на себе – Какав је његов однос са духом? Са свесношћу? Он је несвесно. То је осетљивост по себи, при чему то није мишљење о осетљивости (поседовање) већ непоседовање, ек-стазис, партиципација или идентификација, инкорпорација или избацивање-одбацивање. Комуникација несвесног без поруке бива дешифрована-одгонетнута чулном перцепцијом. Али перцепција по себи-сама перцепција укључује ту исту структуру: што ја видим, ја видим као призор за друге, зато што постоји саосећање-уживљавање са тим и кроз то са другим осетљивима. Веза Ероса као несвеснога и либидиналне историје, је у томе да је сексуалност оно што чини да човек има историју.

\* \* \*

Мерло-Понти је поново успоставио перцептивни свет. „Перцептивна свест је инкарнирана, отеловљена свест“<sup>609</sup>. Тело је наша тачка погледа на свет,

---

<sup>609</sup> Merleau-Ponty, M. (1976: 3): *The primacy of Perception*; Northwestern University Press, USA

место где дух заузима место у одређеној физичкој и историјској ситуацији. „Тело је, за нас,“ каже Мерло-Понти, „много више од инструмента или од средства, оно је наш израз у свету, видљива форма наших интенција. Чак и наша најскривенија афективна кретања, она која су најдубље повезана са хуморалном структуром (жлезда са унутрашњим лучењем) помажу да обликујемо нашу перцепцију ствари... Перцепција је акт у којем се преплићу сензорна, моторна и афективна функција.“<sup>610</sup> Открити ту структуру перцептивног света је посао за, како каже Мерло-Понти, једног археолога. У искуству опаженог света, Мерло-Понти је пронашао нови релацију између свести и истине. Ту се отвара могућност за схватање једне истине као оне у сталном настајању. Отуда свет у којем живимо није дат ни као ствар, ни као идеја, „Наш свет, као што је Малбранш казао, је један „бесконачан-незавршен задатак.“<sup>611</sup> За Мерло-Понтија, знање и комуникација су пре сублимација нашег отеловљења, него што су његова супресија. У првобитном језику, оном изражајних гестова емоције су кључне у дефинисању дате ситуације којом је захваћен перцептивни субјект. Инкарнирани субјект у перцептивном свету указује на једно исконско схватање метафизичности и етичности у човековом начину бивствовања. Постоји парадокс иманенције и трансценденције у перцепцији. У начину постојања инкарнираног субјекта у свету постоји примат перцепције, другачији и изворнији од оног интелекције. Мерло-Понти каже: „Под изразом „примат перцепције“, ми мислимо да је искуство перцепције наше присуство у моменту када су ствари, истине, вредности конституисане за нас; та перцепција је насцентни logos.“<sup>612</sup> Живљено искуство је од непосредног интереса само за оног који је заинтересован за човека. При том, човек је увек у двосмислености када покушава да разуме друге. Оно што је двосмислено то је људска ситуација. Посебно је важно схватити метафизичност сексуалности у људској егзистенцији. Сексуалност је поље најпотпунијег сусрета двеју егзистенција. Сексуалност је темељ егзистенције као коегзистенције. Она нам, са друге стране, омогућава да имамо историју.

---

<sup>610</sup> Исто (: 5)

<sup>611</sup> Исто (: 6)

<sup>612</sup> Исто (: 25)

## 7. Завршна разматрања

На крају, ћемо истаћи, прво, сличности и разлике у схватању емоционалности и социјалног бића човека код Кјеркегора и Мерло-Понтија, затим, њихов допринос у разумевању емоционалности и социјалног бића савременог човека, након чега ће следити завршно разматрање о ауторима који су били предмет нашег рада.

### 7.1. Сличности и разлике у схватању емоционалности и социјалног бића човека код Кјеркегора и Мерло-Понтија

Кјеркегора и Мерло-Понтија раздваја један век. Кјеркегор је живео у време прве фазе модерног, индустријског, либералног доба – епохе. Био је савременик оштрих конфронтација на идејно – духовном плану: просветитељство-романтизам; друштвеном плану: сукоби између класа и друштвених система; и филозофских: између система и појединачне егзистенције.

Мерло-Понти је живео у време краја друге фазе модерног-индустријског-монополистичког-тоталитарног доба и савременик је једног још дубљег расцепа између класичне модерне на крају и рађања новог духа једног новог доба, који се назива или друга-рефлексивна модерна или пост-модерна.

И Кјеркегор и Мерло-Понти стали су на позиције радикалне опозиције. Кјеркегор је био радикални страсни етичко-религиозни индивидуалиста, спреман да умре за своју идеју, Мерло-Понти је открио једну врсту живог апсолута у телесној-коегзистенцији која је била услов могућности схватања човека као бића осуђеног на смисао.

Оба аутора су тражила путеве и решења пробијајући се између неких супротстављених позиција. Кјеркегор је своје теоријско полазиште нашао на месту Хегелове *Феноменологије духа* где је дух у својој индивидуалној-субјективној фази дошао у позицију несретне свести. Она се налази између

супротстављених метафизичких становишта спекулативно емпиристичког епикурејства и интелектуалистичког стоицизма. Хегел ту противречност разрешева тако што дух из позиције разапете несретне свести прелази на виши ступањ, објективне свести. Овде Кјеркегор више не следи Хегела, већ остаје на ступњу несретне свести, како сам каже, те, све више и више, продубљује и елаборира свест на том стадијуму развоја. Код Хегела на том ступњу духа субјективна егзистенција доживљава најгрозније потресе ужаса, да би релативно смирење задобила прелазом на виши, објективни ниво постојања. За Кјеркегора, тај поступак је издаја субјективности, порицање егзистенције, од стране све-прождируће есенције. Он зато никада не напушта позицију субјективности – егзистенције. То му омогућава да открије читаво богатство начина егзистирања, у виду стрепње, очајања, резигнације, вере, наде, љубави, ироније, духовитости, греха, кривице, кајања, среће, спасења...

Мерло-Понти, имајући за предмет истраживање човека, не разматра га као Кјеркегор, са чисто духовног становишта, већ у једном, готово немогућем подухвату, речима захвата живо ткиво људске телесне егзистенције, која постоји на начин настајања у екстази времена, који је на граници и измиче изразу у оквиру језика, у оквиру поретка синтаксе. Тај начин егзистирања који се може пре изразити у атактичком и прототактичком језичком поретку је у еминентном смислу емоционалан. Он је са своје когнитивне стране перцептиван и преинтелектуалан. Своју позицију Мерло-Понти је задобијао на путу феноменолошког истраживања феномена, конфронтирајући, критикујући и избегавајући са једне стране Сцилу емпиризма, а са друге стране, Харибду интелектуализма, будући да ни један ни други приступ није обезбеђивао услове могућности истинског сусрета, па самим тим и израз емоција, које, како би Кјеркегор рекао, изграђују, а самим тим, емпиризам и интелектуализам промашују и по питању задобијања услова могућности постојања друштвеног бића, у којем је егзистенција исто што и коегзистенција.

И Кјеркегор и Мерло-Понти су страсни мислиоци и мислиоци страсти. Страст је по дефиницији један емоционални став упућен на бесконачно. Код Кјеркегора то бесконачно је у принципу трансцендентно-парадоксално, хришћанско. Код Мерло-Понтија то бесконачно у егзистенцији се све више продубљује у оквиру иманенције живота, у принципу пагански. Кјеркегор је емоционалност разматрао имајући у виду, пре свега, оно што је он називао

религиозност Б типа, за Мерло-Понтија би се могло рећи, поготово у последњој фази његовог стваралаштва, да је развијао принципе долажења до религиозности А типа. Један је теистички религиозни мислилац егзистенције, а други је, може се рећи, атеистички религиозни мислилац егзистенције као коегзистенције, чак, пред крај живота, једног, тако рећи пантеизма. Сам Кјеркегор је сматрао да је за човека довољно да буде религиозан на нивоу религиозности А типа. Само за хришћански тип парадоксалне субјективности он је наменио Б тип религиозности. Такође, он је писао да је свестан тога да може у имагинацији да замисли достизање Б типа религиозности, али да га практично не може остварити, да акт дијалектичног кретања у сфери парадокса није у стању у стварности извести. Пошто је за сваки религиозни живот неопходна вера, он се и сам питао и помало сумњао да ли је потребну веру имао реално изван своје мисли. Када он каже, да је имао више вере, онда би Регина била његова, он поставља питање да ли је реално био способан за остварење религиозности А типа, која се остверује на овом свету, у односима међу људима, и кроз људе, у заједничком животу са њима. Тај ниво религиозности је остварио Мерло-Понти, који је показао који су услови могућности и који су путеви остваривања религиозности у овом свету, кроз љубав, правду, солидарност, што су све модалитети остваривања човековог телесног-бића-у-свету у којем је егзистенцијално екстатичко проживљено време супстанца егзистенције као коегзистенције, која је осуђена на смисао.

За Кјеркегора је достизање религиозности А услов за могућност достизања религиозности Б. Како је за хришћанску свест видљиви свет, по себи, на известан начин чиста илузија, а као чиста духовност религиозност Б није уопште комуникабилна међу људима, то је за човека на том ступњу религиозности карактеристична готово потпуна солипсистичка свест, осим за комуникацију са богом.

У четворофазном току човековог живота; детињство, младост, зрелост и старост, оба мислиоца разматрају сва четири стадијума. Прва три периода у принципу имају велике сличности код оба аутора, док се старост у принципу разликује: код Кјеркегора у старости доминирају вера у бога и љубав према богу, док код Мерло-Понтија спокој се у старости, може се рећи, постиже у животу у складу са природом.

Као што у физици постоје две, како Нилс Бор каже, комплементарне теорије светлости, корпускуларна и таласна, тако и у експликацији светлости егзистенције постоје, могли бисмо, такође, рећи, два приступа, Кјеркегоров, тако рећи, корпускуларан, и Мерло-Понтијев, тако рећи, таласни. За такав, таласни приступ, било је потребно и служити се неким језиком који то допушта, а за то је, без сумње, међу европским језицима, најпогоднији француски језик, посебно, на начин употребе у сибжонктиву, француски језик, за којег страсни французи кажу да то није само, и првенствено, језик, у лингвистичком смислу, него да је он заправо, музика.

## 7.2. Допринос Кјеркегора и Мерло-Понтија у разумевању емоционалности и социјалног бића савременог човека

Да ли су Кјеркегор и Мерло-Понти наши савременици. Ако јесу, како, на који начин су они део наше савремене друштвене стварности. Кјеркегор, филозоф који одбија да буде схваћен филозофом, у традиционалном смислу речи, религиозни мислилац и надахнути поета. Мерло-Понти, филозоф, суптилни истраживач испреплетеног ткива – телесног, душевног и духовног у социјалној егзистенцији човека. Наше доба, наше време је, имајући у виду поделу на нормативно и кризно-револуционарно време, прво утемељено на једном научном, мање-више опште прихваћеном схватању истине и знања о свом предмету, друго, које је критично и значи, не догматично, које разматрање знања и истине подиже са научног, на једну вишу потенцију свести, рефлексивне која истражује темеље, претпоставке на којима су засноване опште прихваћене научне теорије, наше време је у том смислу свакако кризно, критично, филозофско. Утолико су и Кјеркегор и Мерло-Понти живи, и актуелни, наши савременици.<sup>613</sup> Да ли постоји једна филозофија данас, и једно поимање човека, друштва, живота, стварности, која обједињује све парцијалне научне теорије, које се боре за доминацију и престиж, које полажу ексклузивно право на истину о свом предмету. Свакако, постоји више филозофских приступа, на пример: феноменолошки, херменеутички, егзистенцијалистички, језичко-аналитички... О

<sup>613</sup> На то указују и наслови следећих књига: *Kierkegaard vivant* (1964), Gallimard, Paris; и Dillon, M.C. (Ed.) (1991): *Merleau-Ponty Vivant*; State University of New York Press, Albany

предностима и недостацима, врлинама и манама, дOMETИМА и границама, претпоставкама и евентуалној хијерархији различитих приступа, постоје многа, и то, често, опречна мишљења. Једно је ипак сигурно. Данас се без филозофије не може. Филозофски однос према животним питањима је услов могућности опстанка човека. Како то? Тако што је свака друштвена чињеница која је медијум у којем се свако људско биће рађа, расте и развија се, посредована одређеним набојем значења и егзистенцијалног смисла, који нерелектовано стоји у позадини тих чињеница које представљају и супстанцу нашег друштвеног бића. Да ли су све друштвене чињенице добре за човека, које му омогућавају да живи смисленим животом, да живи у срећи, слози, односима солидарности са другим људима? Наравно, у замршеном мноштву друштвених чињеница, посредованих инструментима моћи као што су, на пример пропаганда и реклама путем средстава јавног информисања, скривених идеолошких мамаца, за рибаре људских душа, човек се данас осећа беспомоћним да се оријентише, да просуђује. Васпитавање, одрастање, усвајање погледа на свет, бива у тој ситуацији ствар отворена за свеколике облике и стратегије завођења. Јер, да би човек могао да се оријентише он се мора упознати са основним људским оријентирима као што су добро, лепо, праведно, истинито. А то су, свакако, еминентно филозофске категорије. Па, да ли је онда једноставно лако само научити шта су то добро, лепо и т.д. као основни човекови оријентир у животу, па онда само примењивати стечено знање као што занатлија употребљава алатку којом је овладао? Свакако не. Упознавање са бићем и суштином неког појма се врши кроз упознавање са његовом историјом, метаморфозама његовог значења, са друштвеним околностима и друштвеним бићем који су коегзистирали настанку и тумачењу значења универзалних људских животно-важних оријентира. Добро, али то је велики, готово непрегледан посао, за то је потребно много времена, а човек треба да се спрема да нешто у животу ради, да зарађује, да се издржава..., данас многи тако размишљају. Али, да ли због тежине педагошког задатка треба од њега *а priori* одустати. Да ли треба остати на схватању да је питање филозофије ствар оних који су се одлучили да се са њом професионално баве, а осталима да она остане непозната. Да ли је филозофија нешто што је спољашње за биће и суштину човека. И ту, свакако постоје различита мишљења. Кјеркегор и Мерло-Понти су сматрали да је знање о основним човековим оријентирима интринзично

утеловљено у људској егзистенцији. Слажемо се са тим ставом. Тако су наши аутори и те како присутни у модерној и савременој расправи о будућности и судбини и смислу људске егзистенције. Како онда остварити услове могућности за увођење у филозофију и преузимање одговорности за филозофску егзистенцију у животу. То се системски може извести у редовном школовању, већ од првог разреда основне школе. Као што се данас проводе програми за изборне предмете из Грађанског васпитања и Веронауке, у изведивост таквог програма Увођења у филозофско мишљење осведочио се аутор овог рада који као психолог-стручни сарадник у основној школи, такав програм имплементира у раду са свим ученицима од 1. – 8. разреда. То би, свакако, требало да буде само први корак ка томе да се настава у оквиру свих наставних предмета дигне на филозофски ниво. Свакако, то би утицало на мењање менталитета и сензибилитета младих умова. То би била реализација у пракси Мерло-Понтијеве похвале филозофији. Богдан Суходолски (Suchodolski) је у свом делу *Три педагогије*<sup>614</sup> показао да је историја педагогије имала три доминантне парадигме: ону која се води идејом човековог упознавања самога себе; ону која се бавила питањем обучавања и припремања за касније обављање послова у друштву; и ону која педагогију и њене активности схвата, на системски начин, као функционисање једног аспекта, сегмента комплексне друштвене стварности. Према налазима у наведеном делу, до којих је аутор дошао на основу историјских анализа, може се закључити да је значај у садашњем времену, прве парадигме у опадању, друге, а нарочито, треће у порасту. Објашњење за ту ситуацију можемо потражити у анализама Зигмунда Баумана (Bauman) о историји принципијелно различитих друштвених устројстава – социјализма и капитализма. Ови термини и сами су производ одређеног ступња историјске свести. Они у овом контексту типологије принципијелних облика друштвене заједнице, означавају или друштва у којима је живи однос између људи, као што су односи љубави, пријатељства и спонтане солидарности важнији од односа моћи, власти, поседовања – природе, људи, капитала, или, обрнуто, друштва у којима је ова друга скупина односа важнија од оне прво наведене. Тако, Бауман утврђује два тока у историји: један је след друштвених облика у којем доминира социјалистичка идеја и она је пролазила кроз следеће фазе: у првобитној

---

<sup>614</sup> Суходолски, Б. (1974.): *Три педагогије*; НИП Дуга, Београд; НИП Дуга, Београд



заједници; у средњем веку; и у савременим социјалистичким и комунистичким друштвима. Друга линија је започела од робовласничког система, наставила своје постојање у модерном либералном, и затим колонијалном капитализму, и напослетку траје у савременим пост-индустријским, пост-модернистичким облицима капитализма. Док је основна синтетичка идеја социјалистичких друштава садржавала, према Бауману, једну битно утопистичку црту, која је живо, Кјеркегор би рекао – страсно, везивала супстанцију друштвеног бића, а за Мерло-Понтија је то услов могућности егзистенције као коегзистенције, при чему све индивидуе прожимају осећања битне вредности и смисла заједничког живљења, дотле су капиталистички друштвени системи у својим различитим историјским манифестацијама, наглашавали идеју прагматичне корисности, што је резултовало у отуђености у свим могућим варијантама, и у први план све више истицало, већином прећутно, имплицитно, све већу доминацију става да је човек за човека средство а не циљ по себи. Сличан смисао има и став познат по Фердинанду Тенису (Тоенниес), али који и сам има своју предисторију, а то је онај по којем се разликује заједнице и друштва, а такође и у извесном смислу слична идеја разликовања културе и цивилизације. Такође и след облика владавине у друштву показује померање од харизматског-најстраственијег, преко традиционалног-вредносним конотацијама засићеног, до бирократског-апатичног-безличног-функционалног-тоталитарног. Кјеркегор је, са хришћанског становишта, порицао духовну вредност свих облика световне владавине и показивао егзистенцијалну вредност која се задобија међу људима у љубави, пријатељству, браку, као и у раду као позиву, као и у универзалној заједници хришћана. Мерло-Понти је тражио пут између Макијавелијевог прагматизма и Марксовог социјалистичког хуманизма. Он сам није био прагматичар, иако је схватао значај реалне макијавелистичке политике и владавине, као што није био, што добро запажа и Сартр, ни марксист у пуном смислу речи, прихватајући у њој, пре свега, етичке идеје и идеје о отуђењу и еманципацији човека као генеричког бића.

Друштвена ситуација је данас још сложенија него у време Кјеркегора и Маркса, и тек када се она постави у својој сложености може да се процени стварни положај идеја које су нам оставили и Кјеркегор и Мерло-Понти. Захватајући друштвену стварност у њеној конкретној разноврсности Улрих Бек

(Beck) у својим радовима указује<sup>615</sup> да на савременој светској сцени постоје три стратегије осмишљавања друштвене стварности. То су: нео-трибализам; космополитизам, то јест друга или рефлексивна модерна; и пост-модернизам. У оквиру сваке стратегије одвија се специфична игра између економских, политичких и војних носилаца моћи, и моћи коју чине покрети и институције као носиоци слободних иницијатива грађана.

Структура егзистенцијално-друштвених односа, па самим тим и емоционалног друштвеног бића човека, другачији су у свакој од ове три парадигме констелација општих друштвених мега-моћи у различитим играма партикуларних извора моћи. Како Бек то наглашава, а рецимо, Бауман у многобројним делима вишеструко разрађује и у социолошком и у психолошком правцу, пост-модернизам је друштвена констелација до крајности фрагментизованих индивидуа које своје укупне егзистенцијално-друштвене односе готово у потпуности регулишу у оквиру глобалне тржишне економије, која функционише на принципима робно-новчаних трансакција, не само роба и услуга, већ и знања, идеологија, стилова живота и погледа на свет. Пост-модернизам је таква констелација моћи у којој је механизам тржишно-новчаних односа асимиловао моћ политике, тако да политика губи сваки разлог постојања изван легитимације универзалне експанзионистичке економске, прагматичне оријентације развоја. У тој стратегији односа теоријски модел је крајњи – радикални релативизам свих идеолошких пројеката, нихилизам у смислу десупстанцијализације и научно-функционалне оријентације у тумачењу стварности, као и цинизам у етичко-вредносној сфери људске егзистенције. Политичка компонента моћи пост-модернизма служи и за оправдање ове светски оријентисане експанзионистичке стратегије која се не би могла замислити без суштинског учинка дејства војне супремације у свету. Бауман прикладно начин живљења у оквиру пост-модернизма назива флуидним. Флуидно је нешто што нема постојану форму, а садржај нема униформну, константну структуру, већ су елементи садржаја у сталном кретању и промени положаја. На социјалном и психолошком плану ти принципи доводе до промене начина живљења, које Бауман опет сасвим пригодно назива флуидним

---

<sup>615</sup> Вид. Бек, У. (2001.): *Ризично друштво: У сусрет новој модерни*; Филип Вишњић, Београд

животом,<sup>616</sup> а емоционални живот пост-модернистичких људи карактерише флудним емоцијама. Он показује како пост-модернистичким човеком влада једна перманентна ситуација стрепње-зебње коју он назива флуидни страх,<sup>617</sup> и како у пост-модернистичком животу кохезивна емоција љубави нужно задобија само форму флуидне љубави,<sup>618</sup> која само као гранични феномен има бивствене везе са схватањем љубави као квинт-есенцијом људских животних напора, а и условом, а у исто време и циљем, свеколиког смисла људског постојања, како су то на свој начин показали и Кјеркегор и Мерло-Понти. Утицај моћи грађанских иницијатива, и поред понекада запажених површинско-феноменолошких ефеката, практично нема битних утицаја на основне токове регулисане глобалном-тржишном-економијом, у својим светским претензијама, које су потпомогнуте војном моћи.

Поред ове глобалне мега-моћи коју Бек назива империјом, исти аутор на савременој светској сцени препознаје једну другу констелацију моћи која по својој идеји има интринзично, једну „квази-империјалистичку“ карактеристику и квалитет, констелацију, коју он назива космополитизам. Космополитизам није пост-модернистички, већ он сматра да доба модернизма није прошло, већ је прешло у једну нову фазу - фазу друге или рефлексивне модерне. Она у идеји има поновно промишљање модерне у духу једног, поново задобијеног, темеља за просветитељске претпоставке просперитета националних ентитета у оквиру једне над-националне заједнице. Та констелација сталне дијалектичке напетости између партикуларних националних ентитета и једног општег над-националног ентитета формира ситуацију постојања једног перманентног ризичног друштва. Однос суштинских моћи у стратегији космополитизма, политици даје једну битно другачију улогу од оне коју политика има у пост-модернизму. Политика овде нема једну фарсичну улогу као што је то случај у пост-модернизму, већ, напротив, садржи један битно утопијски потенцијал у себи, којим грађанима даје далеко већи степен осећања слободе, политичке, па и егзистенцијалне. Политичка сцена космополитске над-националне заједнице се базира на

---

<sup>616</sup> Вид.: Бауман, З. (2009.): *Флуидни живот*; Mediterran publishing, Нови Сад

<sup>617</sup> Вид.: Бауман, З.(2010.): *Флуидни страх*; Mediterran publishing, Нови Сад

<sup>618</sup> Вид.: Бауман, З. (2009.): *Флуидна љубав: О крхкости људских веза*; Mediterran publishing, Нови Сад

априорију комуникативне заједнице. Та концепција заједничког живота није крајње прагматична, као у пост-модернизму, у којем се код индивидуа до виртуозности развија једно-димензионални научно-технички разумски дух, већ се од особа, да би могле да мисле, говоре и уопште да делују, мора развити и умни дух који мора бити способан сагледати друштвено-егзистенцијалне проблеме са становишта свих заинтересованих страна, и приликом одлучивања узимати у обзир, не само могућност техничке примене одређених решења, већ и њихову оправданост за остварење личне и друштвене добробити, и чак за одржавање нужне равнотеже односа у природи. Зрелост, озбиљност и достојанство човека се тако дижу на један виши умни ступањ. Теоријски, то је један од неопходних услова за вођење живота у којем се може осмислити своја судбина. Улога моћи коју има грађанска слободна независна иницијатива у овој стратегији може имати значајну улогу за правац, тактике и динамику укупног заједничког живота у заједници. Снагом умних аргумената за добробит свих људи који су укључени у тај систем и друштвено биће, космополитизам има експанзионистички, утопијски потенцијал, којим задобија поверење нација да приступе тој над-националној „империји“, али без војних средстава. У целини, та идеја је просветитељска, она је такође и изворно марксистичка, она је своје место имала и у раду такозваних грађанских марксиста или мислилаца блиских марксизму, у оквиру Франкфуртског Института за социолошка истраживања, који су развили критичку теорију друштва, која је, у најновије време, у складу са идејама Јиргена Хабермаса (Habermas), посебно у вези априорија комуникативне заједнице. Друштвена мисао Мерло-Понтија је блиска космополитској стратегији. Међутим његово схватање је далеко богатије и може послужити као бескрајно поље за конкретизовање космополитских идеја, водећи рачуна о томе да је субјект друштвеног живота телесно-биће-у-настајању, при чему оно: биће, и оно: настајање, зависе од оног: тело, чије је схватање услов могућности разумевања и реалног задобијања моћи у свету, у односу на безумни, агресивни пост-модернизам.

Нео-трибалистичка позиција констелација основних друштвених моћи, како, вероватно са правом, каже Улрих Бек, нема, историјски гледано, перспективу. Нације и народи са таквом општом друштвеном оријентацијом у односу на претходне две над-националне констелације, у много већој мери су задржале карактер заједница, у Тенисовом смислу тог појма, односно оног типа

живота како то одговара једној митској свести. Дакле, друштвени односи у тим друштвеним миљеима ближи су природним, непосредним условима, у којима софистицирана техничко-рационалистичка суперструктура није закрилила, потиснула или уништила спонтанитет, *elan vital*-а, страсног, ентузијастичког и солидаристичког начина живота. У тим друштвеним системима са доминацијом митске свести највише се могу одржати услови могућности за изградњу телесне егзистенције у Мерло-Понтијевом смислу тог појма. Питање је да ли такве заједнице могу да опстану поред савремених конкурентних над-националних конфигурација космополитизма и пост-модернизма. Можда не, вероватно тешко. За такво „чудо“ потребни су и неки посебни географски, историјски и културни предуслови. О једном таквом случају писао је Жорж Батај (Bataille), о самодовољном, смиреном и неагресивном народу Тибета. Ипак, у крупним цртама и схематски, може се рећи да је нова констелација односа међу народима у савременој панорами, у приличној мери, аналогна оној где су постојали Источни и Западни блок и несврстане земље. Ове последње земље су због разних унутрашњих, а пре свега спољашњих разлога и притисака, биле принуђене да „увозе“ политичко-идеолошке производе из Источног блока и још интензивније, техничко-технолошко-економске и тржишне елементе стварности Западног блока, како је то на пример, за земље Афричког континента, показао Хоунтанђи<sup>619</sup> (Hountandji). Имплементација тих елемената, не припадних аутохтоним културама, била је, и још увек је, болна, трауматична, и често на граници агоније, за домородачке културе. Слична је ситуација са односом три садашња – савремена типа друштвених констелација: пост-модернизмом, космополитизмом и нео-трибализмом. Користећи терминологију Макса Вебера у вези са облицима власти, можемо рећи да у свим друштвима постоје у одређеној мери и харизматични и традиционални и бирократски односи, с тим што је у нео-трибалистичким заједницама харизматични и традиционални тип односа бивствено и суштински доминантнији од бирократског, у пост-модернизму је обрнуто, бирократски тип односа бивствено и суштински доминантнији од харизматичног и традиционалног, а у космополитском друштву је могућа равнотежа између сва три типа власти, уз, ипак, латентну

---

<sup>619</sup> Вид.: Р.Ј. Hountandji (1983.): *О „афричкој филозофији“: Критика етнофилозофије*; Школска књига, Загреб

опасност губљења утицаја харизматичног и хипертрофије остала два. Сматрамо да Мерло-Понтијево дело упућује и указује на услове могућности остваривања најхуманијег типа егзистенције и заједничког живота, који би имао констелацију моћи који би имао и изворни-народни и надограђени-космополитски дух. То, према Улриху Беку, треба да буде и идеја водиља једног светског ризичног друштва. Кјеркегорова мисао, духовно и до страсних граница и преко тога, индивидуалистички проживљена, може себе да нађе само у духу слободне грађанске иницијативе, која се бори за остварење услова и практичну реализацију страсне, аутентичне, истинољубиве егзистенције у друштву и свету.

Рефлексивност конструктивистичке разумске свести пост-модернизма и рефлексивност херменеутичке умне свести космополитизма, као посредоване свести имају проблем у захватању – искуственом и појмовном – садржаја непосредних, спонтаних животних феномена. Софистицираност ових модалитета природно-научно-техничког и друштвено-историјско-дијалектичког погледа на свет, у принципу, својим експанзионистичком интенционалношћу, у већој – у првом случају, или у мањој- у другом случају – мери, све више улази у све фније и финије поре егзистенцијално-друштвене стварности и закрива, потискује, онемогућава, одвијање и афирмацију непосредног света живота, живота на доксолошком нивоу свести, оне свести која је својствена пре-рефлексивној митској свести. Тај проблем је открио већ Хусерл, у својим позним делима Њиме су се бавили и мислиоци марксистичке оријентације, као позни Лукач, Анри Лефевр ( Lefebvre )<sup>620</sup> или Агнеш Хелер (Heller)<sup>621</sup>, који су том проблему прилазили са социолошке тачке гледишта, настојећи да афирмишу позицију логички посебног, која за разлику од претензија на епистемолошко-појмовно-опште, има свој делокруг важења у области естетичке непосредности, и граничној области посебног и општег у моралу и етици. Граница вредности тог приступа је у томе што су откривали, кроз једну феноменологију друштвеног бића, услове могућности за разумевање и поимање социјалних фактора који утичу на отуђење и разотуђење живота у људској заједници. Друга, витална, психолошка страна тог проблема, остала је, углавном, недовољно дубоко захваћена и елаборирана. Мерло-Понти је баш ту

---

<sup>620</sup> Вид. Lefebvre, H. (1988): *Критика свакидашњег живота*; Напријед, Загреб

<sup>621</sup> Вид. Хелер, А. (1978): *Свакодневни живот*; Нолит, Београд

допринео разумевању психолошких детерминанти живота у приморијарном исконском свету непосредног живота.

Као што му је у социолошком погледу најблискија била Марксова мисао, пре свега његова теорија друштвеног отуђења и разотуђења човековог друштвеног бића, тако му је у психолошком погледу блиска била психоанализа за разумевање психолошких детерминанти човекове егзистенције. Мерло-Понти је, у почетку, у егзистенцијалистичко-феноменолошком, а касније у онтолошком кључу, разрадио, од Фројда прихваћени темељни феномен сексуалности. Сексуалност је оно што је материјални супстрат човека као историјског, а самим тим и социјалног бића. За разлику од Фројда, који је сексуалности пришао са позиција, тако рећи биолошки схваћеног ероса или либида, схваћеног као енергије, на један, готово, природно-научни начин, а исто тако и за разлику од Жоржа Батаја<sup>622</sup>, који је разматрање сексуалности подигао на ниво разматрања еротике, код Мерло-Понтија сексуалност је егзистенцијални темељ оног што се традиционалним језиком назива љубављу. Фројдо-марксистички који су такође увидели значај психоанализе за разумевање друштвеног бића човека, испустили су њену егзистенцијалистичку интерпретацију, и на тај начин оставили трајни, принципијелно не превладиви мост између појединца и друштва.<sup>623</sup> Мерло-Понти је и у феноменолошко-егзистенцијалистичкој и у онтолошкој анализи сексуалности одраслих особа, и позиционирајући њено место у развоју у детињству и адолесценцији, на најексплицитнији начин показао да се егзистенцијално-друштвено-биће и његови емоционални темељи заснивају на егзистенцијално-онтолошки-друштвено схваћеној сексуалности.

Иако се у свом основном напору оријентише ка афирмацији перцепције као начина који обезбеђује услове могућности истинског егзистенцијалног сусрета, указујући на егзистенцијалне промашаје натуралистичког емпиризма и конструктивистичког интелектуализма, који је осећао као већи савремени проблем, и у психолошкој равни га показао на репрезентативном примеру

---

<sup>622</sup> Вид. Батај, Ж. (1980): *Еротизам*; Београдски издавачко-графички завод, Београд

<sup>623</sup> Вид.: Marcuse, H. (1985): *Ерос и цивилизација: Филозофско истраживање Фројда*, Напријед, Загреб; Хабермас, Ј. (1975): *Сазнање и интерес*; Нолит, Београд Вид., такође и друге Маркузеове и Хабермасове радове, као и оне које су написали Адорно, Хоркхајмер и Фром.

Пијажеове психологије, тема емоционалности је код Мерло-Понтија увек присутна. Она је присутна већ на тај начин што је она интринзични аспект егзистенције као тоталне чињенице човековог друштвеног бића. Чулна димензија човековог друштвеног бића је употреба чула у практичном друштвеном животу. Различита чула учествују на различите начине у конституисању друштвеног простора, времена, као и у доживљају, разумевању, схватању и поимању стварности. Дистална чула – вид и слух имају своју другачију улогу од проксималних чула – укуса, мириса или додира. Чуло вида је посебно важно за захватање и продирање у тајне физичко-хемијских аспеката природе и не живих аспеката стварности уопште. Вид је чуло којим човек, понајпре, може доживети димензију бесконачности и са њом коегзистентне емоције дивљења и узвишености, али и емоције стрепње или чак ужаса. Чуло слуха је важније у људском животу, у интерперсоналним релацијама. У говору се већ непосредно запажа дуалитет денотативног и конотативног слоја значења у језичком изразу. Конотативни је вредносни феноменолошки слој, који у својим темељима има емоционално захваћено биће. Мерло-Понти то није експлицитно извео, али се у његовом делу то може наћи, то да емоционални начин бивствовања све више добија на значају што су чулни модалитети који се активирају у понашању непосредности. У искуствима заснованим на употреби проксималних чула граница између емоционалног и чулно-сазнајног слоја искуства доступна је тек у накнадној анализи. Чуло мириса је у односу на тело најповршније проксимално чуло; чуло укуса је дубље позиционирано у организму. Оба ова чула су, као што је познато, важна у исхрани, нарочито код гурмана, али је искуство засићено овим модалитетима проксималних чула присутно, већ у првим искуствима беба на телима мајки приликом дојења. Још дубљи и фундаменталнији чулни однос од оног који се искушава овим чулима је онај који се искушава афицирањем чула за додир и притисак, који дају основни емоционални тон у кожи и мишићима тела. Додир, мажење, грљење стимулишу и проприоцептивна, унутрашња чула, пре свега мишићна чула. Хусерл је говорио о значају стимулације кинестетичког – мишићног чула које обезбеђује способност тела организма за обављање спољашњег рада, а види се и у осећању задовољства при кретању. Мерло-Понти је указао, мада можда недовољно, о значају постуралног мишићног чула, чија стимулација обезбеђује тургор-тонус у мишићним ткивима. Тонус оптималног интензитета изазива у



организму осећање блаженства. О томе је више од Мерло-Понтија писао Анри Валон<sup>624</sup>, чије радове је Мерло-Понти познавао, али их, мислимо, није у довољној мери узимао у обзир. Корак даље, који Мерло-Понти није експлицитно извео, био би тај да је у интраутерином стању чулна ситуација плода – ембриона и затим фетуса – таква да му обезбеђује максимум емоционалног благостања – блаженства, оптималним постуралним стимулацијама, уз одсуство негативних чулних стимулуса, на чула за топло, хладно и посебно за бол. Како је нервни систем орган чула за бол, он расте са степеном његовог развитка и корелативног развоја свести. Дијалектика људског живота одвија се у токовима емоционалних процеса и стања између блаженства интраутериног стања плода и бола- насталог услед сепарације од извора блаженства. Свако напредовање у развоју свести праћено је давањем примата све удаљенијим чулима, и сваки од тих прелаза представља кризу или понекада катастрофу за организам. Опстанак на нивоу примата проксималних чула био би, схематски казано, оно што се у психоанализи обележава аутистичном фазом у развоју; на нивоу примата дисталних чула, био би то начин функционисања психе повезан са нарцистичком фазом у развоју, а увођење говора доводи до реалистичног односа са спољашњим, објективним светом. У том смислу треба разумети и периодизацију раних искустава деце коју је експлицирала Меланија Клајн<sup>625</sup>, чије дело је Мерло-Понтију било познато, и по нашем мишљењу, недовољно узимано у обзир. По Меланији Клајн, дете у првој години живота пролази кроз три развојна периода: први: од 0 – 3 месеца, који она назива схизо-параноидни, могло би се рећи и аутистични, у којем се дијалектика њених бивствених кретања заснива на искуствима блаженства и бола, што је условљено примитивним начином тумачења података добијених из проксималних чула; Друга фаза је између 3 -6 месеци, која почиње од периода

---

<sup>624</sup> Вид. Варга, Е. (1990): *Валонова теорија развоја емоција*; Филозофски факултет Нови Сад, Институт за педагогију и психологију, Нови Сад

<sup>625</sup> Вид. Klein, M. (1975.): *The Psycho-analysis of Children*; The Hogart Press and The Institute of Psycho-Analysis, London; Вид. такође, Клајн, М. (1983.): *Завист и захвалност*; Напријед, Загреб; Клајн, М. (2001.): *Унутрашњи свет деце психе: Изабрани списи: 1921-1963*; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд

запажања и препознавања, пре свега мајчиног лица, када се код одојчета јавља и први осмех упућен том лицу, које оно има прилику да посматра у време дојења. У том периоду се, за разлику од првог – тако рећи „дивљег“ периода, јавља депресивна позиција и период у којем се јавља прво осећање које представља први изданак будућег моралног осећања одрасле особе, односно јавља се примитивно осећање кривице, праћена жељом за репарацијом – поправљањем уништеног, што представља и психолошки извор каснијег стваралаштва, у овом примарном нарцистичком периоду. Психолошки посматрано, овде треба видети и психолошке корене Левинасове (Levinas) онтологије *изгледа* и етичко-религиозних осећања.<sup>626</sup> Може се рећи да је то период у којем се јавља прво осећање светог, нуминозног, при чему је мајчино лице прва „икона“ коју човек носи са собом, да је то период првобитног „варварског“ понашања човека, период у којем се јавља и дечији осмех као први однос са експлицитним емоционалним садржајем, у односу са другим особама, осмех, за који Валон каже и да је први облик завођења. У трећем периоду који траје од 6 – 12 месеца, долази до превазилажења депресивне позиције, пре свега, захваљујући посредничкој функцији језика и чулно-перцептивног мишљења, што представља зачетак каснијег реалистичног односа према свету. То је период рудиментарног зачињања „цивилизацијског“ процеса посредовања које је стекло услове за могућност своје реализације када посредовање више није чулно – дивљаштво, ни представно – варварство, већ појмовно, посредовано речима – цивилизација. Мерло-Понтијево показивање да човек као живи организам има уствари три душе има исти овај смисао, да је најпримитивнија душа везана за односе са „светом“ претежно путем проксималних чула ( архе-психа ), затим, онтогенетски ( а и филогенетски ) развија се друга душа везана за односе са „светом“ претежно путем дисталних чула ( палео-психа ), и на крају, најмлађа душа која за односе са светом користи претежно симболичку функцију у ужем смислу речи, то јест, системе знакова ( нео-психа ).

Фројдову концепцију психо-сексуалног развоја либида – орална, анална, фалусна, латентна и генитална, развио је Ерик Ериксон (Erikson)<sup>627</sup> и проширио

---

<sup>626</sup> Левинас, Е. (1998): *Међу нама: Мислити на другог: Огледи*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад

<sup>627</sup> Вид. Ериксон, Е. (1976): *Омладина, криза, идентификација*, Побједа, Титоград

је на целокупни животни ток човека. Његово стваралаштво је социјално-психолошко. Сваки од осам квалитативно различитих ступњева кроз која пролази човек, карактерише се одређеном врлином или снагом, која је битно емоционално бивствено одређена. У исто време са остваривањем или не остваривањем лично дефинисаних снага, особа решава или не решава и квалитативно различите друштвено доминантне задатке. 1. ступањ је онај одојчета у току прве године живота, када одојче треба да стекне врлину или снагу наде или поверења у „споашњи свет“. Ритуализација, односно друштвено кодификован позитивно вреднован однос јединке и друштва је нуминозан или свет. Као што је показано, и на основу разумевања развоја психичког живота у првој години живота, од стране Меланије Клајн, тако и у примени Мерло-Понтијеве теорије о три душе, овај период живота је квалитативно много диференциранији и говори о три подфазе развоја нуминозног-религиозног живота који чине једну трокомпонентну структуру – матрицу целокупног психичког живота, са својом чулно-печептивно-симболичком структуром, и тро-врсном одговарајућом структуром наде, као снаге „личности“. На осталим ступњевима индивидуа гради снаге своје личности између следећих позитивних-успешних и негативних-неуспешних полова. 2. ступањ – 2. година живота – снага личности је воља, а ритуализација је између аутономије са једне и стида и сумње са друге стране; 3. Ступањ – од 3. – 5. године живота – снага личности је сврховитост, ритуализација је између иницијативе и кривице; 4. ступањ - од 5. – 11. године – снага личности је спремност, а ритуализација је између осећања спремности и осећања мање вредности; 5. ступањ - период адолесценције – снага личности је верност, а ритуализација између изграђене животне филозофије, погледа на свет, система вредности, до збрке идентитета или формирање негативног идентитета.; 6. ступањ – коначни под ступањ адолесенције или ступањ младе одрасле особе – снага личности је љубав, а ритуализација је од интимности и солидарности спрам издвојености и усамљености; 7. ступањ – старија одрасла особа – снага личности је нега, а ритуализација је од брижног до равнодушног односа према млађој генерацији; 8. ступањ – старост – снага личност је осећање целовитости и потпуности и мудрости до очајања.

Ово развојно схватање људског живота могућно је обогатити имплементацијом Мерло-Понтијеве концепције о три душе, на свих осам

ступњева , као што је већ речено како је то могуће учинити за 1. ступањ. Тада би било разумљивије какве трансформације у свом животу су карактеристичне за човека као телесно-биће-у-свету-у-сталном-настајању. Свака Мерло-Понтијевски схваћена душа карактерише се особеном структуром времена, простора и схватања унутрашње и спољашње стварности. Три душе, грубо, схематски, одговарају фазама вегетативног, анималног и симболичког живота. На вегетативном ступњу душе постоји неко стање свести које има карактеристике дубоког сњевања без снова. За ту чулну душу у доживљају времена, ту постоји нека рудиментарна свест о трајању, у Бергсоновском смислу појма времена. Доживљај простора може бити само нека врста тополошког простора. То се може илустровати следећим експериментом описаном у књизи *Тајни живот биљака*.<sup>628</sup> У просторију где је засађен фикус у једној саксији, експериментатор је у неколико наврата наносио штету биљци, тако што ју је секао, палио или поливао лишће киселином. Сваки пут, у тим случајевима, би на екрану инструмента, који је био повезан са биљком, били регистровани био-електрични сигнали, који су имали исту структуру, која се у другим неким експериментима са људима, појављивала, приликом доживљавања емоције ужаса. У експерименту са фикусом интересантнији је био наставак експеримента. После извесног времена, након оштећивања биљке, у просторију у којој се она налазила улазиле су различите особе. У свим случајевима када су то биле неке друге особе казаљка потенциометра је мировала, осим у случају када је у просторију улазио експериментатор који је биљци раније наносио оштећења. У тим случајевима, иако тада та особа тада није биљци ништа учинила, казаљка на потенциометру је показивала исту структуру активности која одговара емоцији ужаса, као и у случајевима када је експериментатор активно оштећивао биљку. То указује на неку врсту „памћења“, која је карактеристика свести, која има неку темпоралну структуру, и неко рудиментарно „знање“ о неком „спољашњем објекту“. Искуство времена друге душе је трајање у пуном смислу речи, доживљај простора има карактеристике поља сила, као у неееуклидовској Римановој или геометрији Лобачевског. Стварност има онтологију типа: „Esse est percipi“. Душа на анималном нивоу, посматрајући у чистом облику има карактеристике ониرويدне свести, или

---

<sup>628</sup> Вид.: Р. Tompkins; С. Bird (1996): *Тајни живот биљака*; Просвета, Загреб

свести која је карактеристична у стању спавања, приликом доживљавања снова. За ту перцептивну душу, као унутрашња страна перцептивних феномена појављују се осећања у распону од осећања пријатног до осећања непријатног. Ова два нивоа душе и свести су доминантни у домену природе и природног живота. Симболичка душа се, гледајући барем по форми и структури, обликује и изражава захваљујући језику и другим културним симболичким формама. Та душа се изражава у свом разумском, умном и егзистенцијалном модалитету. Као што Мерло-Понти генерално тврди сви облици живота имају све три душе. Рефлексивну, симболичку душу имају чак и биљке, што се може видети из примера биљног „памћења“ које има структуру записа у ћелијском ткиву биљке која не поседује нервни систем. То одговара примитивној врсти чистог чулно-емоционалног искуства које, код организама са нервним системом, добија, са развојем тог система, свесни вид, односно карактер. Д'амасио (D'amasio)<sup>629</sup>, као и други неуро-психолози то искуство назива неуро-психичко или статичко несвесно, које се разликује од психоаналитичког личног динамичког подсвесног, као и од културног несвесног, који се јављају само на нивоима анималне и симболичке душе. Искуство времена рационалне, треће душе може бити или пунктуално за разумску симболичку свест, или оно прелаза, код дијалектичке, умне свести, или екстатичко, као код Мерло-Понтијеве егзистенцијалне свести. Разумска симболичка душа у суштини не садржи, бивствено ипак постојеће, карактеристике чулно-емоционалне, прве, и перцептивно-интуитивне, друге душе, већ само трећу, рационално-симболичку, у свом формалном, у крајњем случају чистом математичком и аксиоматском облику. У макро друштвеном контексту таква душа одговара пост-модернизму. Искуство простора у разумској симболичкој свести тежи апстрактном еуклидовском простору, код умног модалитета симболичке свести преовладава рефлексивна варијанта нееуклидовског простора и поља сила, а у егзистенцијалној варијанти симболичке свести се једино захвата права бивствена суштина емоционалности у својој временској вечности, просторној унутрашњости и онтолошко-стварственој неодређености. Умна симболичка душа, у суштини не садржи, бивствено ипак постојеће, карактеристике прве,

---

<sup>629</sup> Вид.: Дамасио, А. (2005.): *Осећај збивања: Тијело, емоције и постанак свијести*; Алгоритам, Загреб

чулно-емоционалне душе, већ само другу, перцептивно-интуитивну и трећу, рационално-симболичку, у свом дијалектичко-историјском и утопистичком облику. Та душа покреће се мотивом чежње за утопијом коначног уједињења у тоталитет. У том смислу жеља или чежња је главни покретач свести и кретања симболичке стварности до крајњег јединства разноврсности. Код Кјеркегора то је мотив исконске туге за стањем пре пада у време, као последице првобитног греха и изгона из блаженог, рајског, природног стања. У макро-друштвеном контексту, таква душа одговара концепту космополитизма. Егзистенцијалистички модалитет рационално-симболичке, треће душе садржи и суштински и бивствено карактеристике све три душе. Мерло-Понтјев концепт неодређености-двосмислености, може се овде протумачити као ситуација у којој се не може предност дати једној од три душе, с тим да је у његовој првој фази стваралаштва трећа душа посредовала између прве и друге душе које посредством треће, симболичке душе преводе природу у културу, а у другом, онтолошком периоду стваралаштва, у којем се бавио испитивањем бивства природе и онтологијом дивљег бића, уводећи појмове плоти, кјазме и реверзибилности, Мерло-Понти је нагињао, по нашем мишљењу, експликацији природе као основног, а културе као изведеног феномена, и чак је видљиво кретање ка захватању живота прве душе у све чистијем виду. У макро-друштвеном контексту таква констелација душа, најбоље и једино, се може схватити у бивственом смислу речи особености митско-ритуално-магијског начина постојања човека и друштва.

Дејство све три душе присутно је у свим фазама живота, као што је то у више појединости показано за први период, период одојчета у току прве године живота. Те три душе могу се називати и емоционална, интуитивна и рационална. Емоционална је чиста унутрашњост, интуитивна је чисто кретање, а рационална је чиста спољашњост. Чиста унутрашњост је чиста пасивност, или страсност, интуитивност је динамика пасивности и активности, рационалност је чиста активност.

У онтогенетском погледу примат прве душе је у интраутерином стању. То је ситуација примарног идентитета чулно-екстатичке природе који се изражава у виду осећања блаженства, мира и спокоја. То је ситуација Мерло-Понтјевог реализованог дивљег бића кроз појединачну егзистенцију. У тој ситуацији Мерло-Понти налази услове могућности телепатске комуникације,

која као темељ остаје и у љубави коју испољавају људска бића, након рођења, у различитим феноменолошким облицима, почевши од љубави коју запажамо у односу одојчета према људским бићима, у почетку, у периоду дојења, првенствено према мајци, при чему таква љубав у принципу даје услове могућности да се егзистенција схвати као коегзистенција. И Емануел Левинас такође разликује, са једне стране, дијадни однос који настаје на нивоу нуминозно доживљеног људског лица и својствен је у људским димензијама у односу љубави између мајке и одојчета, и са друге стране, духовну емоцију правде, која настаје појавом *трећег*, у тријадном односу, односно, појавом оца, речи, културе. Бивственим односом између љубави и правде бавио се и Пол Рикер (Ricoeur)<sup>630</sup>. Кјеркегор, који је дијалектички са непревазиђеном свеобухватношћу пришао изучавању човековог емотивног живота, њему је пришао са становишта најдубљег зарањања у духовно-симболичку суштину емотивног бића човека. Међутим, пошто за њега тело није имало суштинску улогу у разумевању човекове егзистенције, он није могао да о осећајном животу говори са становишта примата прве, чулно-емотивне душе. Као примарно духовна бића, за Кјеркегора, два људска бића никада не могу, у крајњој линији, изравно да комуницирају, никада се не могу до краја и у потпуности разумети. Парапсихолошки однос између људи, чак и у ситуацији највеће блискости и оданости, као што је то случај у љубави, немогуће је, по њему, остварити. За Кјеркегора постоји трајни расцеп између људи. Он прихват психо-физичко јединство и непосредност идентитета у паганском смислу, без посредовања које врши дух, при чему одлучујућу улогу има, како сам каже, тамно-недуховна природа либида. Ову варијанту, на либиду заснованог јединства личности је на егзистенцијално-онтолошки начин одуховио Мерло-Понти. Друга крајност код Кјеркегора је била хришћанска љубав према ближњем, у чијој основи није лежала чулно-емотивно-нагонска снага, већ принуда бога љубави, који код човека ствара осећање савести за љубав према свим људским бићима. Дијалектичко-утопијски карактер Кјеркегорове антрополошке психологије у макро-друштвеном смислу смешта га у контекст космополитизма. Мерло-Понтијево померање од егзистенцијалистичке дијалектике ка онтологији природе и онтологији дивљег бића, у макро-друштвеном смислу прави помак од

---

<sup>630</sup> Вид.: Рикер, П. (2002): *Љубав и правда*; Плато, Београд

припадања хоризонту космополитизма, ка некој врсти посредника и обједињавајућег погледа који обухвата и космополитизам и митско друштвено биће.

Пост-модернистичка концепција друштвене и свеколике стварности уобличена средствима празног, формално-логичког разума и техничко-технолошког ума, идеју напретка изједначава не са брзином, већ са убрзањем стварања промена. Тиме се Хегелова идеја кретања у смислу захватања лоше бесконачности, доводи до пароксизма. Друштвено-егзистенцијално-емоционално биће човека је одсечено од својих природних корена. Феноменолошки гледано, онтологији пост-модернизма није доступна примордијарна перцепција – као што јесте доступна код Мерло-Понтија, ни духовна визија – као што јесте доступна код Кјеркегора, већ је конструкција у потпуности истиснула непосредност супстанције; симулација је заменила перцепцију; симулакрум хипер-реалности замењује осећање пунине супстанцијално присутне реалности, збиље стварности. Егзистенција пост-модерног човека се стварно може, као што то неки чине, окарактерисати као сабласна, нестварна.<sup>631</sup> Кјеркегоровски речено, у демонској ситуацији у којој живи савемени пост-модерни човек опсег варијанти емоционалног друштваног бића принципијелно може варирати само од очајања до равнодушности. Психолошки, та ситуација има свој аналогон у понашању малог детета које живи одвојено од родитеља и изгубило је сваку наду у њихов повратак ( Шпиц ). Однос и утицај између људи вођен је стратегијама завођења ( Бодријар: Baudrillard)<sup>632</sup>, и бескрупулозне и отворене манипулације ( Фуко: Foucault)<sup>633</sup> Присуство техничке испосредованости људског живота прешло је границе, која здравој људској памети омогућава да препозна разлику између перцепције и симулације, између емоције и конструкције, између стварности и хипер-реалности. Митске фигуре модерног природно-научног доба били су, прво, Дон Жуан, који је још носио потенцијал изворне чулно-природне жеље, а његова спонтана заводничка стратегија је доживела дијалектичку трансформацију, а у

<sup>631</sup> Беланчић, М. (1994): *Постмодернистичка зебња*, Светови, Нови Сад; Даковић, Н. (1993.): *Оглед о сабласном: Есеји о постмодерном егзистенцијализму*; Светови, Нови Сад

<sup>632</sup> Вид.: Бодријар, Ж.. (2001): *О завођењу*; Октоих, Подгорица

<sup>633</sup> Вид.: Фуко, М. (2005-а.): *Рађање биополитике*; Светови, Нови Сад; Фуко, М. (2005-б.):

*Психијатријска моћ*; Светови, Нови Сад



свом коначном, рефлексивном облику, истински заводник се појављује у митској фигури Фауста, који тежећи идеалу – фатаморгани научно апсолутног, жртвује егзистенцијалне корене емоционално-друштвеног бића, које му дарује жена која га воли. Индустијско-капиталистички облик модернизма у пуном јеку, је изнедрио митске фигуре које већ својом суштином указују на пост-модернистички свет. То су ликови доктора Франкенштајна ( Мери Шели: Shelley) и грофа Дракуле. Идеја вештачког људског бића у пост-модерном добу задобија своју реализацију на начин робота, и још даље у могућности формирања кибернетских организама – комбинацији природе и техничке цивилизације, и као коначни производ техничке манипулације, стварање клонова човека, што представља квинт-есенцију пост-модернистичког привида телесне егзистенције. На менталном плану, пост-модернизам тежи трансформацији од глобалних друштвено-психолошких манипулација, као оних у филму *Трумманов шоу*, преко већ присутне и реализоване идеје присуства хуманоидних робота, који замењују људе у осећајним интракцијама, као што је то приказано у филму С. Спилберга (Spielberg): *Вештачка интелигенција*, па до постојања симулакрума потпуно вештачке виртуелне стварности, као што је то случај у филму *Матрикс*. Коначни корак у испражњавању стварности и од трагова чулно-перцептивне збиље је чисто формално логичко бављење идејом о бесконачној мноштвености могућих логичких светова. Ту је појам света очишћен од сваког садржаја. Начелно узевши, значење идеје света зависи од констелације снага, доминантног утицаја једне од три душе, како их је Мерло-Понти препознао, и од фазе или под-фазе у човековом психо-сексуално-друштвеном развоју. „Свет“ ембриона и фетуса је сигурно у највећој мери одређен чулно-емоционално, уз формирање емоционалног искуства „света“ кроз активност интероцептивних и проприоцептивних чула, укључујући и постуралну мишићну активност. Рођење детата је, барем према психоаналитичком схватању (Ото Ранк: Rank), највећа, чак највећа могућа траума у животу човека. Пресецање пупчане врпце одваја дете од његовог примордијарног света и захтева успостављање неког другог, не више у највећој мери чулно-емоционалног света ембриона и фетуса. Док је понашање ембриона и фетуса у највећој мери пасивно-рецептивно, али ипак на скривени, несвесни начин активно, јер резултује ипак у изградњи одређеног телоса, па то „понашање“ можемо одредити као у највећој мери као природно-несвесно или

као активну пасивност, као што се код романтичара, као на пример код Шелинга природа одређује као несвесна интелигенција, то се са рођењем детета ситуација дијалектички обрће у водећу улогу духа и свести у току даљег развоја организма. У потпуности се мења и искуство времена, простора и стварности у целини. Живот у спољашњем свету је све више вођен приматом активности духа над пасивном материјом. У филогенетском смислу прелаз из интраутериног начина постојања у начин постојања у живот после рођења, одговара прелазу из живота у води, на живот на копну. У периоду одојчета, од рођења до трећег месеца живота, што представља схизо-параноидну позицију одојчета, према Меланији Клајн, у оптималном случају свет детета је одређен доминантном улогом проксималних чула – мириса, укуса, додира и притиска, а искуство тог света је искуство детета са мајчиним телом, превасходно са њеним дојкама. Дојка је први парцијални објект дететовог света. То је период наглашеног пасивно-активног понашања Дух је активан на пасиван начин. Дух се овде афицира и активира само нечим што се налази споља, изван њега, јављањем чулних осета и осећања незадовољства – глад, жеђ, умор..., у циљу избегавања непријатности, односно бола. Можемо рећи да је Мерло-Понтијево схватање човека као телесне-егзистенције-у-свету-у-сталном-настајању, обухватило обе фазе дијалектике пасивног и активног, како ону пасивне-активности одојчета, тако и, нарочито у свом позном, онтолошком периоду стваралаштва, када је превазишавши и последње трагове лого-центризма и субјективистички схваљене егзистенције, о оквиру достизања крајњих домета једне феноменологије свести, захватио и појмовно експлицирао онтолошко-егзистенцијално искуство интраутерине „егзистенције“, која бивствује под приматом активне-пасивности „понашања“, које је у највећој мери путено-спонтано, када „кјазма“-преплет духа и материје у путу тела, ембриона и фетуса, у највећем степену одговара идентичној структури „света“-мајке, на начин телесне-егзистенције-у-свету-у-сталном-настајању. Мајка, дакако живи у многим, различитим световима, који су и ембриону и фетусу апсолутно недоступни, али она се телептијом, или на својствени Мерло-Понтијевски указан начин регресије свести, може у љубави идентификовати са својим чедом које носи у својој утроби. Ту су најдубљи и истински корени телепатских способности комуникације између људи. Каснији, свеснији, духовнији видови, овог примордијарног, и у основи емотивног односа су различите форме

симпатије ( Макс Шелер ) и емпатије, а у свом најчистијем виду то је суштина и мистике, односно мистичног религиозног односа<sup>634</sup>. Овде налазимо и кључни моменат за разликовање Кјеркегора и Мерло-Понтија у њиховом сватању емоционалности. Разлика је у томе што Кјеркегор није захватио дубину интраутериног искуства људског бића. За њега је човек, у суштини, духовно биће, а дух се као активни принцип рађа са пресецањем пупчане врпце. Мерло-Понти је улогу мајке схватио на онтолошки најдубљем нивоу. Кјеркегор је то исто учинио, али када је у питању отац. Он није разумео најдубљу интиму дуалног квази природног односа, вођеном активном пасивношћу телесних егзистенција у интимној вези. Његово схватање интраутериног живота није телесно-онтолошко, већ догматско-религиозно-духовно. Зато је тај живот био рајске природе и у складу са богом-оцем, а каснији живот после рођења, је вођен у греху, огрешењем о божанско-духовне заповести. Каснији живот човека, по Кјеркегору, одвија се у настојању да се спасе човекова душа. Међутим, он не говори о могућности телепатске комуникације међу људима, чак ни између особа које се воле. Ипак, каже Кјеркегор, у човеку постоји, са друге стране, и једна стална примордијарна сета, носталгични, несвесни жал за првобитним рајским, заувек, изгубљеним стањем. Ту код Кјеркегора видимо данак остатка метафизичког лого-центризма, и субјекто-центричног мишљења.

Да је истинита животна чињеница да човек најбоље нешто разумева тек онда када то изгуби осведочава се и у овом случају. Мерло-Понти је одлучујући продор ка онтологији тела и природе учинио после смрти своје мајке, коју је неизмерно волео.<sup>635</sup> Кјеркегор је неку врсту допуштења природних, душевних веза, у смислу прве две Мерло-Понтијеве душе, видео само у паганском безбрижном, бездуховном животу. Губитак веренице Регине Олсен, губитак који је сам иницирао, који је за здраворазумску људску свест парадоксалан и необјашњив, пред своју смрт је сам оценио тако да је, како је рекао, имао више вере, Регина би била његова. Код њега и однос између полова је био посредован вером као духовном категоријом, а не и примордијарним осећањем блаженства доживљеним у односу са мајком. У прилог овом виђењу ствари говори и то да у

---

<sup>634</sup> Вид.: Scheler, M. (1973.): *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*; Northwestern University Press, Evanston; Scheler, M. (2009): *The Nature of Sympathy*; Transaction Publishers; USA, UK

<sup>635</sup> Вид о томе у : Сартр, Ж-П. (1981-а.): *Портрети*; Изабрана дела, књига 7; Нолит, Београд

свом изванредно богатом и разрађеном делу, дневницима, записима, писмима и другим документима, Кјеркегор практично нигде не спомиње своју мајку и њен утицај на свој доживљај и разумевање живота и света, док када је у питању његов отац, Кјеркегор на небројено много места говори о његовом судбоносном утицају на формирање његове егзистенцијалне оријентације, о чему је посебне нагласке експлицирао после смрти свог оца.<sup>636</sup>

У периоду од трећег до шестог месеца живота дететов свет се егзистенцијално, поново бивствено и суштински мења. Свет одојчета задобива нови бивствени слој, који одговара другој Мерло-Понтијевској души, свет који је сада захваћен посредством дисталних чула. Повлашћени парцијални објекат овог света је мајчино лице, чије појављивање изазива прве недвосмислене и експлицитне облике испољавања социјабилне комуникације, а то је осмех. Присуство мајке доживљава се као света присутност, *парусија*, лице чија присутност изазива истинско религиозну озареност код бебе. Богатство и интензитет живота ове друге душе у битном смислу су детерминисане и искуствима прве душе.

У периоду од шестог до дванаестог месеца живота дететов свет се егзистенцијално, још једанпут бивствено и суштиски мења, и обогаћује. Диференцијација треће душе јавља се у садејству чула слуха, и активности говорне активности детета, којим се зачиње интроверзија рудиментарне духовне субјективности. Прве дететове речи нису термини за неке информације које служе као сирови материјал за сложену аналитичку елборацију света. Прве речи, као што су, пре свега, мама, па касније и тата, деда, бака, бата, сека...јесу духовни еквиваленти присуства једног целог света. То су у правом смислу речи односи, пре свега када је у питању реч мама. У овом сложеном периоду, испуњеног значајним физиолошким променама, као што је ницање првих зуба и промена у начину исхране, као што је дохрањивање другом храном поред мајчиног млека, реч мама је прва духовна синтеза разноврсности збивања у релацији детета и света. Ова прва реч има има унеколико повлашћен значај у животу бебе, она је магијски еквивалент целокупног њеног детињег света прве и друге душе. Значај свих других, каснијих речи има већ секундарни значај,

---

<sup>636</sup> Вид. О томе: Thompson, J. (1974): *Kierkegaard – A critical biography of the philosopher who has been called the father of Existentialism*; Victor Gollancz, London

даљег диференцирања примарног духовно-симболичког света захваћеног тоталном језичком чињеницом, речју мама. Она има положај који који касније у рудиментарним формама мантричких молитви има света реч ОМ. Из диференцирања других речи, посебно речи тата, настаје већ ситуација за настанак све активнијег кретања духа, и настанак спекулативног мишљења о апсолуту. Овакав почетак развића треће душе плод је интензивно проживљених периода у којима се зачињу и развијају прва и друга душа, у којима су прво дојка, а затим лице мајке повлашћени „објекти“ у односу на неодређене позадине датих „светова“, односно позадина прве и друге душе. Прва реч именује први прави објекат, мајку, која постаје центар око којег се даље духовно и симболички развијају и богате одређења све три душе. То је тако у неком оптималном или идеалном случају. Тада се све три душе зачињу у искуству поступног укључивања свих чулних модалитет тела у разноврсне односе са светом, ношене светим, нуминозним осећањима: блаженства и спокоја – прва душа; озарења – друга душа; и усхићености – трећа душа. Овде су све три душе чврсто спојене у једном преплетају, Мерло-Понтијевској кјазми, душе које се обавијају и продиру једна око друге и једна у, и кроз другу, у игри изградње смисаоног бивствовања у свету. У овом случају је човек, како би Мерло-Понти рекао, осуђен на смисао а дете до краја прве година развића у бивственом смислу живи, већ у развијеном смислу, на начин егзистенције као коегзистенције. Први људски – дечији светови – све три душе – су живи, и мајка је тотална бивствена чињеница, која озрачује сваки осмишљени бивствени моменат живота, као дојка, као лице, као реч мама. Дојка, лице, реч мама нису знаци, они су сви сам тај свет, сама та стварност, њено биће, њена супстанца. Тако је то код Мерло-Понтија. Код Кјеркегора није тако. У Кјеркегоровом свету није мајка, већ отац она особа, око које се тка судбина света и Одисеја развоја духа. Код њега постоји један фундаменталан недостатак бивственог искуства прве душе, која има најнепосреднију бивствену вредност телесног, проксималним чулима захваћеног, света мајчиног тела. Како сам Кјеркегор каже, он никада није имао искуство да је живео, и управо каже да уопше није живео. Са друге стране, био је ненадмашни посматрач живота и имао је неизмеран дар да то изрази на вербални начин. Једна кључна противречност у Кјеркегоровом разумевању човекове егзистенције јесте следећа: Он је радикално одвојио пагански свет психо-физичке непосредности, у којем је

основна животна сила еротска љубав, и још темељнија структура бездуховног, тамног либида. У својој развијеној душевној форми та се сфера природног живота испољава у форми пантеистичке религиозности, религиозности типа А. Са друге стране човек у хришћанству, са којим би и сам Кјеркегор желео да се поистовети, је дух, у смислу да он посредује између тела и душе, и држи их у јединству, и под контролом. Док у паганском свету влада непосредност и разлика између мушког и женског пола, дотле у хришћанском свету влада принцип посредовања духом, таквим духом за којег разлика између полава није ни од каквог значаја; она за дух као дух уопште и не постоји. Пантеистички начин живљења егзистира у темпоралним димензијама прошлости и садашњости, док хришћански духовни живот и бивствено и суштински, темпорално гледавши, живи у будућности. Ипак, при том, у тамној основи човекове егзистенције је сета, или дубока жалост за претходним непосредованим животом који је постојао пре појаве првобитног греха. Кјеркегор у човеку, можемо рећи, назире мајчинско благотворно присуство, суштину које интерпретира у складу са хришћанском догматиком. Мерло-Понтијава реверзибилност у свом језгру има значење супстанцијалног искуства и доживљаја онтолошког присуства мајке. Кјеркегорово понављање је управо оно бесконачно посредовање које онемогућава реверзибилност. Зато је телепатија као основни бивствени друштвено-емоционални однос могућ код Мерло-Понтија, а није могућ код Кјеркегора. Кјеркегор није био проживљена еротска егзистенција, али је био проницљив посматрач естетичког начина егзистенције. Еротску љубав умео је да доживи и изрази само када је она била у складу са активностима дисталних чула, посебно са слухом, и то, пре свега, у форми музике, која је развојно психолошки гледано, нарочито битна у доба адолесценције.

Други, трећи, и четврти стадијум развоја човека, према Ериксону, протежу се од почетка друге године живота до појаве пубертета, односно, у ширем смислу, адолесценције. Ови периоди – други, трећи и четврти – су сваки на свој начин важни за стварање услова могућности формирања одређеног типа склопа личности који се формира у доба адолесценције.

Доба адолесценције, као и први стадијум, који тече у првој години живота, има три под-фазе: под-фазу ране адолесценције – пубертета – полног буђења и сазревања; под-фазу средње адолесценције – психолошку фазу или

фазу изградње и формирања интегрисаног *ја*; и под-фазу позне адолесценције – социјално-психолошког изграђивања друштвеног аспекта личности. Млад човек, адолесцент, има задатак да изгради и осмисли свој сексуално-телесни, психолошко-еголошки и социјално-културни идентитет и хармонични интегритет те три, Мерло-Понтијевске душе. То је у суштини задатак изградње једне филозофије живота. Адолесцент треба да изгради ставове, као тоталне психо-социјалне чињенице који садрже своју когнитивну, емоционалну и конативно-мотивациону компоненту-аспект-страну оријентације, сада на овом ступње развоја, који се нужним начином одвија у знаку кризе, у процесу изградње и задобијања релативно кохерентног и кохезивног склопа егзистенцијалног бивства и сазнања о њему, који у својој констелацији садржи реалне, имагинарне и симболичке видове проблема који се односе на унутрашњи свет особе, њене односе са друштвеном стварношћу и светом, као и природом, односно стварношћу у најширем смислу речи. Одређене конфигурације ставова формирају вредности, које на вишем ступњу интеграције дају системе вредности, поглед на свет или неку филозофију живота. Адолесцент схвата да на питања: Шта је љубав?, Ко сам ја?, Како да одаберем своје животно занимање?, које наводимо само као примере, између многих других, који су карактеристични за елементарне структуре људске егзистенције, није лако и једноставно одговорити, будући да је на њих принципијелно могуће дати неодређено велики број различитих, често контрадикторних одговора. Као на основу, темељ својих преокупација и мучнина у трагању за исправним опредељењима која се тичу увек неодређене будућности, адолесцент се ослања на своје целокупно претходно искуство, задобијено у току свих проживљених фаза у животу и на снаге које је до тада у току тих претходних животних стадијума задобио. То самоудубљивање у своју прошлост захтева страсно посвећивање откривања темеља својих доживљаја, који треба да нам пруже извесност да је живот вредан напора и да је могуће, у свету, у будућности препознати или изградити и остварити услове потребне за могућност поновног задобијања некада проживљене емоције блаженства, спокоја, усхићења, потпуности, које можемо интимно да евоцирамо, чак и без сећања које се ослања на искуства задобијена под приматом дисталних чула – вида и слуха -, као и без сећања везаног за искуства задобијена под приматом дејства симболичке функције, пре свега језика, а која смо сва доживели већ током

интраутерине фазе живота, као и у току прве године живота након рођења. Та примордијарна нерелефлексивна осећања до којих долазимо уз помоћ, тако рећи једне природне феноменологије и археологије свести и искустава доживљених у једном прото-свету, у једној егзистенцијалној прото-комуникацији, пре свега са мајком, адолосценту даје један наговор за своје будуће усмерење и оријентацију у животу. Он сада треба да оствари и довољне услове да то примордијарно чулно-емоционално-пре-рефлексивно искуство доживи сада не само у имагинарном, већ и у реалном свету. То је пут Мерло-Понтија. Ти услови се остварују у егзистенцијалном, и пре свега еротском и сексуалном сусрету особа супротног пола. У таквом сексуалном односу није у питању само разумски схваћен однос као задовољење потребе, јер је потреба већ једна рефлексивна категорија, није ни само еротски и естетски ужитак, који прати фасцинацију и очараност естетским квалитетима особе – њеном заводљивошћу и пожељношћу, није чак ни само однос са вољеном особом у једном етичком смислу, са особом са којом желимо да у обостраној преданости проведемо у браку цео живот, испуњавајући једну умну сврху у хијерархији умних сврха у дијалектичком напредовању идеје ка својим над-персоналним циљевима. За Мерло-Понтија егзистенцијално схваћени сексуални сусрет је ситуација у којој се и једна и друга особа у односу мења, не само суштински-рефлексивно, већ и бивствено-пре-рефлексивно- Једна особа се егзистенцијално мења у таквом сусрету само са том особом и ни са једном другом. То је оно што Мерло-Понти каже да је избор своје судбине. Из позне, онтолошке Мерло-Понтијеве фазе стваралаштва у концептима плоти, кјазме, реверзибилности, дивљег бића, телепатије, као и не осуђивања у сваком смислу феномена инцеста – код старих Египћана, практично се да извести закључак о суштински и бивственом увођењу у ситуацију, чак интраутериног живота, у полном сједињавању. Током овог сједињавања љубавници остварују услове могућности постизања једне врсте мистичног јединства, на начин западњачке мистике, који више одговара односу детета са мајком у току прве године живота одојчета, или мистичног јединства и искуства источњачког типа мистике, који је, у крајњој линији, тип интраутериног јединства мајке и њеног плода којег носи у својој утроби. За постизање ове ситуације услов могућности је способност доживљаја вољене особе и себе на један удвостручен начин, и као реалног мужа и жене и као „реалне“ „мајке“ и оца. Мушкарац у тој ситуацији доживљава себе у дијадном



односу као да је фетус или чак ембрион у материци. Жена доживљава себе у дијадном односу као да носи плод у себи. Схватање Мерло-Понтијевог односа иманенције и трансценденције и видљивог и невидљивог, као и тишине из које се рађа феномен у складу је са овим тумачењем. Мерло-Понти и на овом плану показује јединственост у миљеу Западне културе. За сведока аутентичног егзистенијалног искуства љубави можемо се позвати и на Новалиса, на много начина највећег међу космичко-страсним романтичарима. Он је, као што се може реконструисати, и на основу његових интимних дневника, преминуо веома брзо за својом непрежаљеном 15-о годишњом вереницом, која је сама пре њега преминула, услед последица болести.<sup>637</sup> Однос интраутериног и екстраутериног живота била је тема и за Роналда Ленга (Laing), истакнутог антипсихијатра.<sup>638</sup> Иако оштар критичар разумског рационалистичког схватања људског живота, његова позиција није у видокругу Мерло-Понтијевог схватања егзистенције као коегзистенције. Концепт андрогиног односа употпуњења, уједињења, у полном односу мушкарца и жене није део Западне културе. Мит о андрогину у Платоновој *Гозби*, већ није изричито чулно-емоционално схваћен, већ је посредован платоновом метафизиком идеја. У Западно-европској литератури мотив андрогина јавља се по последњи пут у великом стилу, средином 19-ог века, у Балзаковој *Серенити*. Мерло-Понтијевско схватање бивствености сексуалности није разумљиво са становишта, ни дијалектичког-умног, ни логике разумског мишљења. Оно је много ближе источњачком и магијско-митском мишљењу, пре-националних, домородачких, тотемистичких заједница. Мерло-Понти, који је феноменолошки метод схватио као повезивање крајње субјективности са крајњом објективности, у социјалном животу је одбацивао крајности субјективности, без објективности, која је код њега оличена у лику јогија, као и објективност без субјективности, која је код њега оличена у лику стаљинистичког комесара. У тријадним односима, почев од ситуације елементарне структуре породице, па у даљим групама са више чланова, треба да влада вредност и емоција праведности, што се не може реализовати у ситуацији јогија јер он није у тријадном односу, већ, или у

---

<sup>637</sup> Вид. о томе : Новалис ( 2008 ): *Интимни дневник*; Службени гласник, Београд

<sup>638</sup> Вид. : Laing, R.D. ( 1985 ) : *Чињенице живота*; Просвета, Београд; Laing, R.D. ( 1986 ) : *Глас искуства*; Графички завод Хрватске, Загреб

монадичном или у дијадном односу, а у случају комесара, такође се не успоставља однос праведности са другима, јер би у том слушају требао, чак морао, друге да уважава као себи равне, што он не чини. Мерло-Понтијево схватање сексуалности је, будући дуалне структуре, блиско источњачкој концепцији сексуалности у кундалини јоги, и још више у тантра јоги, и у спиритуалистичкијем схватању у бакти јоги, како је то опевао Рабиндранат Тагоре (Tagore), а што се може наћи и код многих арапских песника. У родовским тотемским заједницама полни акт је имао бивствени квалитет преноса елементарне животне снаге. Љиљана Клисић је показала<sup>639</sup> да источњачко схватање сексуалности надилази оно западњачко о оргазму као квинт-есенцији сексуалности у сексуалном акту. Њена формулација да је сексуални акт, и сексуалност у целини ситуација људског бивствовања која је нешто даље од оргазма је унеколико варавана. За Јогу сексуалност је сусрет два бића у којем је пасивност важнија од активности, где је суштина бића сексуалности у трајању које је испуњено време – присутност, чулно-емотивна, физиолошки ношена афицирањем пре-рефлексивног, постуралног чулно-мишићног телесног склопа и зрачи релативно константним флуksom зрачеће, трајуће, страсне и удивљујуће екстазе, док је традиција Западне културе, нагласак ставила на дијалектичко кретање свести о искуству које се разрешава у пунктуалности оргазмичког догађаја и доживљаја, те како се каже „мале смрти“. Тај „тренутак“ је, како је то добро истакао Кјеркегор, бездухован и допуњава дијалектику „сусрета“ два субјективитета који етички уважавају један други. У дијалектичком ходу историје која тежи неком идеалном или утопистичком циљу, то време среће у грађанским браковима се не рачуна, у раду који смера на идеале – општост, којим се формира објективни дух.

У сексуалној „игри“ западне културе, постурални, пасивни аспект сусрета често је у сенци, сада доминантне кинестетичке интенционалне мишићне активности у полном односу, који увек има своју „задњу намеру“, а то је експлозивни, конвулзивни оргазмички крај. Осећање које прати „рад“ у току таквог сексуалног акта је провала еруптивног интензивног осећања задовољења жеље, која је праћена каснијим осећањем туге. То одговара Кјеркегоровом

---

<sup>639</sup> Вид: Љиљана Клисић (1995): *Телесна психотерапија: до оргазма и даље*; Еко-Примат-Земун, Београд

осећању сете. Деградацијом бивсвог значења и значаја сексуалности резултује, у току победоносног хода дијалектике рада у доба просветитељства и нарочито у времену индустријске и научно-техничке револуције, појавом друштвене проблематике настанка душевних поремећаја, које је још Шарко идентификовао као увек узрокованих сексуалном етиологијом и незадовољењем. На том трагу настала је и Фројдова сексуална теорија. Она је била у основи дијалектичко-херменеутичка теорија трансформације либидиналне енергије. Фројд је осциловао између природно-научног и друштвено-херменеутичког приступа људској сексуалности, остајући увек у оквиру маскулине, метафизичко-дијалектичке парадигме. Продор у археологију подсвесног и несвесног нису код њега имали као резултат откриће темеља човековог бића или егзистенције као коегзистенције. Фројдова психоанализа у целини, као херменеутика субјективности, према својим интенцијама се уклапа у космополитску парадигму стратегија савремених мега-друштвених констелација. Тако је схватају и аутори који припадају духовним хоризонтима космополитизма, као што је то Јирген Хабермас, који је о Фројду на тај начин писао у делу *Сазнање и интерес*.<sup>640</sup> Можемо рећи, и да Кјеркегорово схватање сексуалности не прелази хоризонте дефинисане овом парадигмом.

У оквиру пост-модернистичке парадигме схватање сексуалности има чисто научно-технички интерес. Одсечено од Мерло-Понтијевске везаности сексуалности за светост свог телесног порекла, и од дијалектичко-херменеутичког телоса у постизању одређене фазе у развоју духа, у оквиру пост-модернистичке парадигме сексуалност је остала у домену празног техничког, безживотног односа празног разума и физичко-хемијски захваћеног тела. Предисторија чисто техничког захвата у ово поље је остварена у сексологији, науци са чистим природно-научно-техничким претензијама. Развој сексологије је ишао ка прогресивном претварању сексуалности, од неке врсте медицинско-физиолошког приступа, као код Хавелока Елиса (Ellis), преко психометријског-анкетног приступа Кинсија (Kinsey), до отвореног, експерименталним нацртима вођених истраживања свих појединости сексуалних техничких параметара, у радовима Мастерса (Masters) и Џонсонове (Johnson). Док се први од ова три корака може сместити у граничну област

---

<sup>640</sup> Хабермас, Ј. (1975): *Сазнање и интерес*; Нолит, Београд

између космополитске и пост-модернистичке друштвене суперструктуре, друге две фазе су настале у друштвеном миљеу који ће бити основна снага пост-модернизма. Пост-модернизму је Мерло-Понтијевско схватање бивствености и суштине сексуалности потпуно недоступно, јер је оно у потпуности недоступно за разум. Умно-дијалектичко схватање сексуалности космополитизма, пост-модернизам схвата само на, за дијалектику, погрешан начин, јер разум за дијалектички дух представља само апстрактни, (а као отуђени-отцепљени разум, и мртви) моменат у кретању идеје, док постмодернистички апстрактни-трхнички разум, и поричући стварност, и укидајући сврсисходности дијалектичког ума и његовог циља којем тежи у остварењу етиком вођеног брака и остварења среће у животу у њему, демонски обесвећује све нормалности, па и у домену сексуалног живота, проглашавајући не важећом суштинске разлике између нормалног и перверзног, изједначајући их све без разлике. Тиме се у потпуности запречује – двоструко затвара пут - потискује само потискивање, негира се и сама смисленост, па и могућност бивствовања сексуалности која има квалитете основне, свете емоционалне везе која се ствара у животу у дијадном односу љубави између мајке и детета, као и у дијадном односу осећања поштовања и љубави у односу оца и детета, као и тријадном односу љубави и правде између родитеља и детета. Сексуалност у пост-модернизму је ствар, роба, која се може продати и купити. Она се троши и има своју тржишну вредност, на тржишту сексуалних услуга, почевши од проституције, које је своје порекло имала као сакрални свети обред и пут ка богу, до световне, за коју вредност није ни религиозна, ни етичка, већ искључиво сензуална. Развој технике који је у области сексуалности достигао неслућене размере, омогућио је замену сексуалних односа са живим особама, односима са луткама ( уз комерцијалну рекламу да су ти односи безбеднији, јефтинији, мање захтевни од оних са живим особама, као да ту уопште може постојати нека права супституција у бивственом смислу речи ). Најновији ступањ отуђења у односима са људским бићима је појева на тржишту хуманоидних , на вештачки-технички начин квази-социјализованих и квази-психологизованих робота. Посредством модерне електронике, могуће је остварити и безтелесни квази-сексуални однос у пост-модернистичком универзалном онтолошком простору виртуелне стварности.

Други, на традиционални начин гледано, аспект адолесценције, је психолошки аспект, који се, као и сексуални, развија на троструки начин. У оквиру Мерло-Понтијеве мисли, личност је схваћена онтолошки као телесна егзистенција, као биће-у-свету-у-сталном-настајању. Овако исказано, ова формулација отвара врата за сумњу да је у питању опет неки субјект који се може деривирати из лого-центричне метафизике свести. Међутим, то није тако, јер у самим основама, егзистенција код Мерло-Понтија, није монадични ентитет који у накнадним синтезама гради своју друштвеност, већ је егзистенција као коегзистенција већ изворно чулно-емоционално зачета као јединка у бивству са својим друштвеним односима, пре свега, оним са мајком. А затим са оцем, породицом, кристализацијом-установљавањем односа, као оног, дела са целином. Такође, одавде произлази, да су у Мерло-Понтијевски разумљеном адолесценту, бивствено повезане све три душе, носиоци: реалног-емоционално-чулног, имагинарног-перцептивно-индивидуалног и симболичког-интерперсонално-друштвеног бивства и суштине.

Психологија адолесцента који особност изграђује у оквиру херменеутичко-дијалектичне парадигме има више путева који су били присутни у друштвеним миљеима, у којима та, сада космополитичка, парадигма влада. То су пре свега емпиризам и рационализам. Оба приступа је критиковао Мерло-Понти, показавши да оба негирају и појединца и свет, као и могућност њиховог сусрета. То се у чулно-емоционалном смислу односи и на дијалектичко-умну варијанту рационализма, ону Хегеловску, па наслањајући се на њу и ону Кјеркегоровску.

Психологија пост-модернизма проистиче из разумских психологија емпиризма и рационализма, можда најбоље схваћених у њиховим најразвијенијим облицима код Хјума (Hume) и Лајбница, становишта која је, као што смо рекли, критиковао Мерло-Понти. Антропологија и психологија пост-модернизма је комбинација методолошког, епистемолошког, па до границе, а и преко ње, онтолошког солипсизма. За пост-модернистичко глобално тржиште личности, нуди се пост-модернистички претумачена усамљена форма „Лајбнице“ монаде, која је испуњена садржајима емпиријских чулних датости, података и информација, који чине један контингентни ток сензуалне свести, коју логички разум контекстуално прилагођава да буде разумљена у складу са текућим конструисаним стварностима. Ту личности у ствари и нема.

Социјални аспект адолесценције такође је различит у три мега-друштвене парадигме. Мерло-Понтијевска чулно-емоционално-телесна, егзистенцијална, друштвено-коегзистенцијска и природна страна човека су три развијена аспекта јединствене структуре трију душа, које у неразвијеној форми постоје још од почетка, од зачетка људског бића. Човек се у сваком екстатичком тренутку свог бивствовања испољава као тотална чињеница свих својих бивствених компоненти, аспеката, који се, како Мерло-Понти каже, не могу ни теоријски разлучити. То је више од Лакановог боромејског чвора, реалног, имагинарног и симболичког, који се делимично преклапају, то је већ једна врста узајамне осмозе трију душа, које продиру, и у њих се продире, бивају обухваћени, и обухватају. Однос Мерло-Понтијевог човека и света нема никада ничег мање или више бивственог, сваки израз особе има све карактеристике целе особе и бивствености света. Однос дела и целине, предмета и подлоге видљивог и невидљивог је однос синегдохе. Аналогија таквог телесног бића може се изразити као, зрачењем поларизоване светлости, формирано холограм, код којег свака тачка зрачећег тела холограма има бивствено карактеристике свих других тачака холограма, као и саме целине њене тродимензионалне слике. Напор, енергија и техника претварања биолошког, природног тела у егзистирајуће тело, одговарају аналогној трансформацији природне дифузне светлости у поларизовану светлост, која чини супстанцу холограмског „тела“.

Суштина херменеутичко-дијалектичке концепције друштвености која се темељи на метафизичкој делатности рада и произвођења услова за свој опстанак и стваралаштво културних вредности, јесте у кретању ка неком утопијском циљу који бивствено има карактеристике циља који, барем у идеји, има особине реалног испуњења неке идеје водиле која постоји од када је та идеја рођена и створила чежњу за, радом, постигнутим циљем, оствареном жељом. Бивствено, умни чиновници у овој Одисеји духа имају карактеристике метафоре. Иманенција тока и следа идеја од почетка до утопистичког краја развоја друштва, препознаје се тако да сваки посебни стваралачки акт духа у кретању има битне и препознате облике структуре коначног, духовног телоса. Страст овог духа не разуме активну пасивност чулно-емоционалног искуства, интраутериног-пренаталног искуства, за њега се све вредности задобијају кроз борбу, у основи, дејством, не постуралне-неинтенционалне, већ, кинестетичке-интенционалне мишићне активности. Кјекегоровски етички тип егзистенције добро одговара

овој друштвеној стратегији за одгајање социјалне компоненте адолесцентног бивства.

Пост-модернистичка друштвеност је разумска, конструисана. Уједињујући друштвени фактор није ни егзистенцијална ни умна љубав и солидарност међу људима, већ организација друштвеног бића, као десупстанцијализовани и бивствено испражњени процеси који се воде око новог олтара пост-модерног начина живљења, а то је глобално тржиште. Ово тржиште није, као у дијалектичком друштву релативно зависно од људских интересовања, оно дејствује на принципијелно непредвидљив начин, а највише што елити власти остаје, јесте да профитира на произвођењу и регулисању друштвених процеса, кроз стручно изазивање социјалних катастрофа.<sup>641</sup> Друштвени живот се испољава у плуралитету различитих стилова живота. Како каже Зигмунд Бауман овај систем производи људе као губитнике, друштвени односи су сведени на односе не, средство-циљ, већ на односе средство-средство. Основни облик друштвених односа је „игра музичких столица“ у којој се правила унапред већ знају, у коме влада Хобсовски (Hobbes) свет односа свих против свих, с тим, што поред тога што се супстанцијални односи љубави, пријатељства и солодарности замењују *ад хок* структурисаним, увек привременим везама, као циљ је сигурно само то да, након сукцесивних издаја и превара, до јучерашњих квази пријатеља и сарадника, човек остаје на крају, и чињенично, и суштински, и бивствено, сам. Та самоћа је у принципу тако безнадежна да производи параноидно-схизофрену психолошко-антрополошко-друштвену матрицу живљења, како то, на пример, доказују Жил Делез (Deleuze) и Феликс Гатари<sup>642</sup> (Guattari). У питању је флуидни живот, проткан флуидним, нестварним осећањима и љубави и страха. То је љубав која није љубав, то је све само страх-зебња.. То је култура-цивилизација страха-зебње. Основни карактер односа између појединаца и друштва има одлике метонимије. То није култура ни симбола, ни знака, већ означитеља.

---

<sup>641</sup> Вид. о томе : Klein.N. (2008): Доктрина шока: Успон капитализмакатастрофе; Графички завод Хрватске, Загреб

<sup>642</sup> Вид.: Ж. Делез; Ф. Гатари (1990): Анти - Едип: Капитализам и шизофренија; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци

Адолесцент може стећи нужне и довољне услове за изградњу Мерло-Понтијевски изграђене телесне-егзистенције-као-коегзистенције-у-сталном-настајању само уз надчовечанске напоре, па и уз милост судбине. Судбински је оно што смо добили од својих родитеља, а то као код руских бабушки, зависи, такође и од онога шта су они добили од својих родитеља, и тако у неодређени број генерација уназад, зависи, наравно и од друштвених и културних детерминанти које делују у савремености, и које су биле делујуће у прошлости, затим, од личних искустава и среће да упознамо се, дружимо се, живимо и радимо са људима који имају исту или сличну животну филозофију, као што је имао Мерло-Понти, а у извесном смислу и Кјеркегор. Ако не упознамо одговарајућу особу другог пола са којом можемо засновати живот као телесне-егзистенције-као коегзистенције-у-сталноном-настајању, све знање о свему томе, у принципу, вероватно, пропада, као да никада није ни постојало. Живот у друштву које подједнако негује, са једне стране, вредности и услове живљења, који су у складу са супстанцијалном трибалистичком друштвености, која обезбеђује снагу непосредности, и, са друге стране, негује космополитски дух, који даје услове за мудрост општости и праведности, најпогоднији је друштвено-историјски миље за подвиг изградње Мерло-Понтијевског начина бивствовања.

Избор у адолосценцији нео-трибалистичког модела интеграције друштвеног живота, тешко може одолети изазовима и притисцима других мега-друштвених формација и стратегија, нарочито у економском, војном, па и политичком смислу, мада у принципу пружа реалне основе за заснивање заједничког живота у складу са Мерло-Понтијевском схватању о људској егзистенцији као коегзистенцији. У оквиру космополитске концепције, дијалектика друштвеног развоја може се егзистенцијализовати, и дати услове за могућност егзистенцијалистичког бивствовања човека, у ослабљеној форми, само ако се космополитизам у бивственом смислу прожима са богатством традиционалне, трибалистичке културе. Чисти космополитизам, и поред свог богатства умних сврха и циљева, не омогућава појединцу да се онтолошки, у пуном смислу као телесно биће, схвати и призна као оно што одређује опште усмерење у кретању друштва. Домете и границе космополитизма најбоље се могу схватити имајући на уму Кјеркегорову мисао. Пост-модернизам је друштвени миље који не даје никакву подршку за конституисање друштвеног



живота на начин живота Кјеркегоровог, етиком вођеног човека, као ни за постојање религиозне егзистенције, било у оквиру религиозности типа А и/или типа Б, а још мање је то случај када се има у виду друштвени живот који се одвија у складу са Мерло-Понтијевском телесном-егзистенцијом-као-коегзистенцијом.

Даљи ток људског живота, за који би, такође, могли преформулисати Ериксонове животне фазе у складу са Кјеркегоровским и Мерло-Понтијевским схватањима бивствености и емоционалности људског друштвеног живота, може се представити на следећи начин: 6. фаза – живот младих људи у брачној заједници, затим, 7. фаза – живот зрелих људи после рођења првог детета, у породичној ситуацији и стварној новој међугенерациској матрици, трансферу бивствено-емоционалне структуре неге и бриге, и, коначно, 8. фаза – старост, коју можемо друштвено-бивствено поделити у две под-фазе, прву – која представља ситуацију почев од рођења првог унука или унуке, и другу под-фазу која настаје након смрти једне од особа које сачињавају брачну заједницу. Ово би био најједноставнији план – нацрт у току историје и судбине особе као телесне егзистенције, а другачији редослед који одређују границе у следу фаза и под-фаза само усложњавају конкретна одређивања, која у најширем смислу значења ипак задржавају своје универзално поље семантичког и бивственог значења.

Осветљавање услова могућности за провођење живота кроз фазе 6, 7 и 8 у Мерло-Понтијевском духу у три савремене мега-друштвене констелације, нео-трибализму, космополитизму – који је у својој најсублимнијој хришћанској варијанти, репрезентован Кјеркегоровом мисли и пост-модернизму, прате стратегијски, исте линије аргументације које су биле присутне у случају разматрања 5-ог – адолесцентног стадијума, које су само прилагођене променљивим друштвено-егзистенцијалним садржајима друштвено-емоционалног миљеа у фазама 6, 7 и 8.

Кјеркегор је о браку писао исцрпно и надахнуто, и уз допуну Мерло-Понтијевски схваћене сексуалности може се претумачити тако да захвати, и на бивствени начин одреди брак, како би он имао бивствену релеванцију у Мерло-Понтијевском смислу дијадне заједнице двеју одраслих особа различитог пола. Мерло-Понтијевска брачна заједница практично је неизведива, чак незамислива у постмодернистичком друштвеном миљеу.

Што се тиче међугенерациског односа између родитеља и деце, о томе је Мерло-Понти писао више од Кјеркегора. Иако је умно писао о васпитавању деце, Кјеркегор себе никада није могао видети у практичном односу према својој деци, јер му је било незамисливо да себе види у улози оца. Мерло-Понтијево схватање васпитања и педагогије у оквиру породице, у великој мери се ослања на психоаналитичка открића на том пољу, којима је давао нова егзистенцијално-бивствена тумачења.

Кјеркегорово разматрање односа ученика и учитеља су фундаментална и универзално примењива, па су на тај начин, свакако и савремена. Његово разликовање између различитих типова ученика и учитеља, и њиховог односа у процесу науковања у својој сократовској и хришћанској варијанти педагошког процеса, веома је значајно. Оно указује на домет и границе интелектуалистичког и научног, па и филозофског типа сазнавања, као и на суштину личног ангажмана у процесу религиозног начина откривања истине и живота у истини. Кјеркегор је показао да сократовски иронички, дво-фазни мајеутички поступак, омогућава услове за превођење човекове егзистенције са естетичког на етички ниво егзистенције. Хришћанска „педагогија“ се не обавља у сфери знања, већ у домену вере, и страсног начина бивствовања у парадоксу, при чему учитељ није више човек, већ бог сам, за кога, како Кјеркегор каже, боље је рећи, не то да је он учитељ, већ да је судија.

Мерло-Понтијева педагогија открива, са једне стране, недовољност сократовског интелектуалистичког приступа подучавању, а са друге стране, за њега је однос детета и родитеља један слободно развијајући однос у атмосфери једне врсте пантеистичке религиозности, где су родитељи као неки добри богови пуни љубави, разумевања и прихватања. Овај васпитни процес у оквиру породице, могуће је, уз комбинацију са сократовским поступком, као једним пропедеутичким приступом, примењивати и у школском васпитно-образовном наставном процесу. Тако, савремена таксономија васпитно-образовних циљева Блума (Bloom) и сарадника, може бити реализована на један, не само свесно и сазнајно обогаћујући начин, већ и тако што се постигнута знања могу утемељити на једном бивствено продубљенијем нивоу. Таксономија коју су развили Блум и његови сарадници, базира се на примени логичких, психолошких и педагошких знања. Основни, базични принцип у структури таксономије васпитно-образовних циљева је тај да овладавање сваком од њих

доводи до повећавања нивоа свесности у односу на онај који је на лествици циљева испод оног који је управо у центру пажње. Васпитно-образовни циљеви су подељени у три области: когнитивну, емоционалну и психо-моторичку. У когнитивној области постоји 6 нивоа, који су почевши од најелементарнијих до најсложенијих, следећи: знање, репродукција, примена, анализа, синтеза и евалуација. Сваки од ових нивоа има и већи или мањи број под-нивоа, па и под-под-нивоа. За реализацију ове класе васпитно-образовних циљева довољан је сократовски педагошки приступ.

У емоционалној области таксономије васпитно-образовних циљева постоје следећи ступњевии: будност, пажња, интерес, ставови и поглед на свет. И овде сваки следећи ступањ, који, такође садрже, већи или мањи број под-ступњева, доприноси већој свесности ученика. Можемо рећи, да је свесност овде другачије врсте од оне у когнитивној области. То није само свест о порасту интелектуалног знања, који се на нижим нивоима у потпуности, а можда, чак, донекле, и на вишим ступњевима, може постизати, задобијати и остваривати техничким, машинским путем, поготово помоћу савремених компјутерских могућности примене програмираног начина учења. Примена сократовског подучавања у емоционалној области је формално могућна. Међутим, васпитно-образовни циљеви у овој области служе, не за васпитавање интелекта, као што је то случај у когнитивној области, већ за формирања карактера, воље, моралних и етичких димензија ученика. Овај домен егзистенције, подложен је васпитавању, са једне стране, на начин Кјеркегоровски схваћеног изграђивања личности, путем хришћанске љубави, а свакако, ово је, пре свега, домен применљивости Мерло-Понтијевског схватања васпитавања и педагошког процеса, као изградње егзистенције као коегзистенције.

Трећа, психо-моторна област ове таксономије, садржи ступњеве овладавања телесним компетенцијама, почевши од простих, једноставних покрета, преко координације више различитих покрета, па све до изражајних телесних радњи, укључујући, закључно, и говорне изражајне радње. Као једна издвојена област васпитно-образовних циљева, и у оквиру ње се може формално научавати сократовским путем. Садржински, међутим, ова област захтева непосредну експресију покрета које изводи учитељ. Тај процес више није чисто интелектуални, већ и интуитивни и чулно-емоционални. Ту сократски интелектуалистички метод не допире, није довољан. Ту сада у потпуност важе

Мерло-Понтијеви увиди о човеку као телесној-егзистенцији, са телом, као начином егзистирања на свим нивоима чулних модалитета и њима припадајућим, својственим емоцијама. Ту сада препознајемо да је човек израз, стил, у свом чулно-телесном виду егзистенције.

Сократовски, разумски и умни начин подучавања може дати пут до схватања идеја, свих нивоа сложености, и дати пут за стварање неких система идеја, али то је систем знања, а не егзистенција. Сократовски приступ може дати неки рационални систем знања о три независне области, које подсећају на теме: тела, душе и духа, али не може да да, ни да допре, до телесне егзистенцијалне бивствене испреплетаности све три димензије егзистенције, које се, како би Мерло-Понти рекао, ни у теорији не могу разлучити.

Пост-модернистичка педагогија је претежно сократовски, разумска, конструктивистичка; космополитска педагогија је претежно сократовски-умна-херменеутичка; педагогија родовско-племенских заједница носи у себи у највећој мери, потенцијал и карактеристике једне, суштински неосвешћене али бивствено изворне Мерло-Понтијевске педагогије.

У целини узевши, педагогија за изградњу човека као егзистенције које је у исто време коегзистенција мора бити Мерло-Понтијевска. Кјеркегоровска педагогија у том контексту може бити аплицирана само у пропедеутичке сврхе, и само у том смислу.

Последњау 8. Ериксонovu фазу живота, старост, из егзистенцијалистичке перспективе, је боље поделити у две под-фазе, прву у којој су старе особе које се воле обе живе, и другу, када је само једна у животу, а друга је преминула. Да је ова подела неопходна, показује и Ериксонova констатација, да се старост одвија у екстремима: мудрост – очајање. Сама ова супротност је значајна. Један пол – мудрост је суштински везан за, како би Кјеркегор казао, пагански живот, и показивао врхунац његове етичко-религиозне позиције, а други пол супротности: очајање је у пуном смислу речи категорија хришћанског начина живљења.

У првом периоду старости, можемо, опет, разликовати две под-под фазе; прву под-под фазу, у којој деца старих особа заснивају своје бракове, и другу под-под фазу, у којој се рађају, расту и развијају унуци и унуке. Низ од три генерације већ заснива један сегмент традиције, у којој старији људи представљају живи доказ искуства мудрости, захваљујући којој су, у низу

егзистенција у три или и више генерација, остварени услови могућности за преношење егзистенцијалне, бивствене љубави и бриге, која успева да издржава, и одолева искушењима живота, који их вечито узимају на пробу. Најмлађа генерација унука, или и праунука, суди својим прецима и родитељима и родитељима својих родитеља. Они доносе процену о њиховој мудрости, односно способности да остваре и очувају егзистенцијали квалитет заједничког живљења, који даје основу и срж за бивствено осећање блаженства, радовања и страсног предавања животу. Стари људи испуњавају суд времена свог живота и са спокојем мудрих, проводећи сваки дан, последњи, као и први, у бивствено-емоционалној констелацији бића-у-свету-као-телесне-егзистенције-као-коегзистенције-у-сталном-настајању. Они, тако остају стални, непрекидни узор мудрости, и својим унуцима и унукама, који их воле и цене, јер су и њиховим родитељима били зрачећи извори несебичне, мудре, праведне, нежне и страсне љубави, које су уткане у њихова бића, а и њима, унуцима и унукама, су омогућили услове живота, који је, како би Мерло-Понти рекао, осуђен на смисао. Средња генерација, родитеља је у дијалектичкој егзистенцијалној ситуацији и позицији, преносилаца и оних који обезбеђују континуитет животне мудрости следа генерација. Они партиципирају у мудрости старих, а и сами су извор зрачеће мудрости у настајању, за своју децу.

Ако у овом првом периоду старости не дође до остварености овако приказиваних односа између три генерације, онда та старост бива замућена емоционално-егзистенцијалним доживљавањем не остварености у животу, и у зависности од конкретне ситуације, увлачењем у основни став према животу, и компоненте очајања у мањем или већем степену.

Друга фаза старости, када један од супружника премине је егзистенцијално гледано, вероватно најмање разумљен у својој бивственој нарави и суштини. Чулно-емоционална размена нежности, која је у претходним стадијумима живота била остварена у односу љубави, прво и пре свега, у детињству са својим родитељима, а касније са својим супружником, сада изостаје. У том смислу овај период живота највише личи на онај тешки и мучни период адолесценције када се младо људско биће одриче инфантилне чулно-емоционалности према родитељима, а још није задобило могућност да је оствари са особом другог пола, са којом би засновала однос зреле, моралне, телесне, чулно-емоционално фундиране заједнице. Знатнија оштећења у

преносу животно-егзистенцијалног елана са генерације на генерацију ствара услове могућности и озбиљних дилема, погрешних одлука, неостварености, и неостваривости, и онога што већ Кјеркегор назива ресантиманом – завишћу, пакошћу, зловољом, суревњивошћу, злбом, вољом за деструкцијом, или танатофилијом, како би то рекао Ерих Фром. Старе особе, које су се у претходним периодима живота остварили, на довољно задовољавајући начин, на начин телесних егзистенција као коегзистенција, када остану без супружника, губе бивствене основе и садржај свога смисленог постојања. Није у питању то да они сада више немају разлоге за живот, јер разлог је једно одређење свести, већ је сам живот на начин егзистенције као коегзистенције бивствено онемогућен, изгубио је услов за могућност његовог постојања на један жив, телесан начин. Губи се и телесност и временитост и изворна чулно-емоционална друштвеност. Да ли та животна ситуација изазива патњу. И да и не. Да ли она изазива очајање. Требало би да одговор буде не. Патњу изазива то што више нема онога коме се може даровати своја страсна нежност. Она, међутим, не постоји у смислу да је нешто у животу пропуштено, да је остало неостварено, да због тога проклињемо живот или се надамо неком другом животу у којем ћемо остварити своје снове, наде, жеље. У првом случају нема очајања. У овом другом га има. Док је у адолесцентној самоћи младалачка егзистенција била суочена са оним што је Албер Ками назвао први и основни филозофски проблем једне егзистенције, то јест са проблемом самоубиства, у самоћи позне старости поставља се питање, начина живљења, не у привременој самоћи као у адолесценцији, већ у једној трајној, непрестаној, која траје до краја живота, до смрти. Стар човек се не пита као млад човек, да ли живот има смисла, и да ли своје муке у тим истраживањима вреди прекинути самоубиством, већ се пита како провести остатак живота, како живот завршити, и како се припремити за своју смрт. Он зна да више није потпун човек и да реално више не живи на начин праве чулно-емоционално-нерефлектоване телесне–еротске прве душе, већ само на начин друге, интуитивно-перцептивне душе–изгледа, у Левинасовом смислу речи, и на начин треће, рационално-симболичке душе, при чему се емоционално доживљава као сенка, сабласт – како егзистенцију такве сличне структуре, неки описују. Према Мерло-Понтију, та ситуација не даје услове могућности да стара особа цео век, реално, као перцептивно биће, живи као зрачећа телесна егзистенција, већ таква може бити

само у имагинацији. Крај живота стара особа може, дакле, дочекати као природну смрт, која настаје истрошеношћу биолошких функција организма, било у релативном здрављу или после болести, или крај може наступити насилним путем – самоубиством или, коначно еутаназијом, која није ни сасвим природна, ни сасвим насилна смрт, већ слободна одлука о не настављању даљег живота. Ни Кјеркегор ни Мерло-Понти не дају аргументе у корист самоубиства. За Кјеркегора ни самоубиством не престају муке егзистенције, јер дух је бесмртан, а човек је дух. Очајање, које наводи на мисао о самоубиству, он назива болешћу на смрт, од које се бескрајно пати, али се не може умрети. Ако млад човек из усамљености и очајања младалачког доба изађе на неаутентичан начин, на начин, како би Сартр рекао, криве или лоше вере, он бивствено, питање о егзистенцији није решио, већ га само занемарује. Он може стићи номинално, и до позне старости, и ту га некада младалачко очајање поново чека на разрешење, али сада је за то, обично, касно. Није ретко, ни чудно да такве старе особе почине суицид. Постоје и особе за које Кјеркегор каже да их питања егзистенције никада у правом смислу не погађају. Оне најероватније умиру исто тако природно, као што су и живеле. Трећа категорија особа је она остварених егзистенција, као телесних егзистенција у Мерло-Понтијвом смислу речи. Оне нису ни чисто природне особе, ни чисти духови, већ су плоти, живи преплетаји природне чулне осећајности, духовности и друштвености. У позној старости они губе супстанцију свог постојања. Они не желе смрт, за њих је смрт већ стигла, она је присутна. То није ни еутаназија, мада споља гледајући такви људи, у очима других теже вољном заустављању живота. Еутаназији се ипак најчешће подвргавају људи који живе у патњама које су проузроковане неизлечивим органским болестима, које, често, при том, причињавају неиздрживе патње и болове. Егзистенцијално остварени људи у позној старости свесни су привидности своје егзистенције, које као такве могу само да вегетирају, а можда ни то. Много је примера и данас, свакодневно, када супружници премину један за другим у кратком временском периоду, понекада и у току неколико сати, при чему, је први преминули, обично умро после неке болести или после неке несреће, а други супружник је убрзо након тога преминуо, иако претходно није боловао ни од какве, медицински утврђене, телесне болести.

У родовским и племенским заједницама које су живеле и још увек живе и данас, постоје и готово институционализовани обичаји, као код Ескимана, на

пример, да стари, немоћни људи оду из своје куће у дивљину да се више никада не врате. Нешто аналогно постоји у неким културама на Истоку, где остварени људи напуштају заједницу и одлазе у дивљину шума. У праскозорје западно-европске културе постоји такав литерарни мотив, већ донекле помућене двосмислене мотивације, у миту о краљу Едипу на Колону, у којем он, на крају свог живота, одлази у мрачни гај, у којем нестаје, и не враћа се више из њега.

За многе људе који су већ као млади промислили у целини ток људског живота у свим његовим стадијумима, смрт може стићи и у годинама календарске младости или зрелог доба, након смрти особе коју су неизмерно много волели. За то често имамо примера у епохи романтизма, као на пример код Новалиса или Едгара Алана Поа (Poe). То може важити и за самог Кјеркегора, после смрти своје наде да ће Регина Олсен бити поново његова, а можда се може рећи да то важи и за Мерло-Понтија, на што указује смисао његових последњих дела, насталих после смрти његове мајке, чија му је љубав, очигледно давала снаге за понирање у дубину егзистенције, у коју без те, и такве, љубави, ни он, нити ико други, не може бивствено заронити. Можда је једно од тих зароњавања у дубине егзистенције било последње, јер је враћање у реалан свет људи без њеног живог присуства у њему постао бивствено немогућ.

Да и жене такође не могу бивствено преболети смрт особе са којом су делиле живот показује, вероватно и смрт Симоне Буе (Bue), дугогодишње животне сапутнице Емила Сиорана (Sioran). Уз чак институционалне облике начина напуштања живота после смрти супруга, као на пример у извесним видовима Индијске културе, има сигурно и много оних случајева, аутентично мотивисаних егзистенцијално-емоционалним разлозима, да после смрти једног супружника ни за другог више нема места у свету.

И смрт Симоне Веј (Weil) је дубоко егзистенцијално-бивствено мотивисана. Она је, као што је познато, умрла одбијајући да конзумира храну, уз потпуно свесно егзистенцијално образложење да је немогуће оправдати постојање у свету у којем не постоје услови могућности за остварење егзистенцијалне среће за све људе света. Тим својим гестом Симон Веј нам је дала бесконачан задатак да оправдамо своје постојање на овом свету.

Посматрајући живот у старости у целини у контексту савремених мега друштвених конфигурација, може се рећи да се она у егзистенцијалном смислу може најмудрије провести у родовским, племенским, трибалистичким



друштвеним контекстима, у срединама где постоји спонтана, природна симпатија људи у друштвеним заједницама и однос поштовања и континуитета између генерација и где постоји традиционална супстанцијалност чулно-емоционалног друштвеног бића. У контексту друштава космополитске оријентације, рефлексивни индивидуалитет појединаца већ бивствено угрожава и готово онемогућава егзистенцијално мудру старост, поготово у њеној позној фази. У пост-модернистичкој друштвеној констелацији фрагментарних субјективитета, услови за могућност егзистенцијалне мудрости старости у потпуности изостају, и она се као таква не може, највероватније, из принципијелних разлога, ни остварити.

Узевши у обзир целокупни ток људског живота од пре-наталног периода, па кроз све фазе живота након рођења, егзистенцијално остварење човека кроз цео животни ток, у Мерло-Понтијевом смислу, могућ је у потпуности само у друштвеним срединама које као нужни услов имају бивствене и суштинске услове за остварење чулно-емоционалне бивствености какви су присутни у родовско-племенским трибалистичким заједницама. У оквиру космополитске друштвене парадигме Кјеркегорови типови егзистенције су репрезентативни. У постмодернистичком друштвеном контексту бивствено одговарајућа егзистенција је онаква сабласна егзистенција какву описује неки аутори.<sup>643</sup> У трибалистичким заједницама остварени су услови могућности за егзистенцијално осмишљени и пренатални и постнатални живот. У друштвима у којима доминира космополитизам, остварени су услови за могућност егзистенцијално осмишљеног постнаталног живота. У пост-модерним друштвима, остварени су услови за доминацијом вештачких облика „живота“, над природним животним егзистенцијалним формама.

За Мерло-Понтија егзистенција није ни чисто природна ни чисто вештачка. Она је у исто време и природа и култура. Култура је схваћена у смислу свих духовних и материјалних производа које природа сама по себи не ствара. Природа чини супстанцију човекове егзистенције, а култура даје изразе те природе у заједници и друштвеном животу. Прецизније, тек преплетај природе и културе у изразу даје супстанцију у правом смислу речи. Није сваки

---

<sup>643</sup> Вид. о томе : Даковић, Н. (1993.): *Оглед о сабласном: Есеји о постмодерном егзистенцијализму*; Светови, Нови Сад

облик односа природе и културе у непосредном смислу плононосан за човека као егзистенцију. Културни облици који служе покорвању, експлоатацији и манипулисању природом не обогаћују егзистенцију. Такви захвати у природу имају за циљ неку корист, у практично-прагматичном животу, и као последицу дају услове могућности за лагоднији начин опстајања у свету, повећани комфор, умножавање поседа. Човек постаје завистан од много чега чиме се окружује, умножава потребе, које временом, уместо да му служе, постају његови господари. Сузуки (Suzuki) и Фром, у том смислу говоре<sup>644</sup> о источњачкој мудрости човека који у свом животу неће да користи никакве техничке уређаје такве сложености да их сам не би могао одржавати, поправити или направити. Рецимо, за вађење воде из бунара он користи ведро са ужетом или ђерам, а не електричне пумпе. Или, прави кола за превоз од дрвених делова, укључујући и дрвене клинове, а ништа направљено од метала, па чак ни ексере. Према једној савременој схеми, човеков живот се у току историје све више продужава. У праисторији човек је, процењује се, живео просечно 20 година, у римско доба 30 година, у средњем веку 40 година, почетком 19-ог века 50 година, на почетку 20-ог века 60 година, средином 20-ог века 70 година, а на почетку 21-ог века 80 година. Да ли ово убрзано продужавање дужине човековог живота значи и побољшање квалитета његовог живота. Који је критеријум за то процењивање. Мада су носиоци креативности у култури, обично појединци, то ипак у непосредном смислу важи само за историјска друштва, док су у преисторијским друштвима носиоци културе били колективи, као колективне душе.

На нивоу друштвених заједница у којима постоји доминација Мерло-Понтијевске прве чулно-емоционалне душе, основни образац живљења био је онај ритмички, који је настојао да буде у складу са природом. Тако су и културни облици били пре свега ритуали, а у ритуалима се учвршћивала веза између људи, друштва и природе. Култура је бивствено била доживљавана и разумљена магијски као света, као тајанствена, и благодарна. Плес, музика, цртежи и слике све је указивало на присутност егзистенцијалне испреплетености природе и културних облика у живим изразима. Ту је култура била у служби телесне егзистенције. Мерло-Понти је у том смислу наглашавао егзистенцијално-педагошки значај васпитавања и упознавања ових родовских,

---

<sup>644</sup> Вид. о томе : Сузуки, Д.Т.; Фром, Е. (1977): *Зен будизам и психоанализа*; Нолит, Београд

племенских, трибалистичких друштава и њихових култура. У Моргановој (Morgan) типологији<sup>645</sup> она припадају добу дивљаштва, али тај термин треба разумети у смислу Мерло-Понтијевог појма дивљег или сировог начина бивствовања, који отвара хоризонт могућности за отварање и изражавање егзистенције. И материјални и духовни производи те културе имали су, у крајњој линији, сакрално значење. Секира, ножеви, копље, лукови и стреле, јесу олакшавали људима да у лову лакше дођу до плена, али животиње нису убијане из доколице, већ у најнужније сврхе, опстанка, а свако убиство животиње није било без осећања кривице, и окајавало се културним ритуалима, јер се осећало чулно јединство свог живог света у природи.

Варварство, у Моргановој типологији, везано је за историјско доба држава у којима је преовладала пољопривредна економија, а и приватно власништво је већ у својој суштини било постављено. Културни производи служили су све више, не слављењу сагласности живота друштва који је у складу са ритмовима природе, већ у друге сврхе, овладавањем природом, да даје што богатије дарове, као и у сврху овладавањем друштвом, ради лакшег управљања њиме. Откриће бакра, бронзе, плуга, повећало је ефикасност пољопривредне производње, израда кованог новца омогућило је софистицираније облике трговине, писана реч дала је владару могућност да усмерава друштвено биће народа да испуњава неку умну сврху, уз славу традиције, и владарских династија. Мерло-Понтијевска друга душа своју суштину је најпотпуније задобијала кроз бића ових друштава. Како је то Бауман показао, овај дух се у софистициранијим формама изражавао у средњем веку, и у најновије доба у социјализму, комунистичким идејама и разним утопистичким визијама.

Морганова цивилизација је доба употребе гвожђа и живота у градовима. Културни живот тежи еманциповању од природе. У својим материјалним облицима култура настоји да имитира и надмаши природу, а и у друштвеним односима губи се умна сврха постојања друштвеног бића, које се све више атомизује и фрагментира, и тиме, поред дужег и физички лакшег опстанка, омогућава све више бирократској власти, не само да лакше управља друштвом, већ и да га производи, конструише, по вољи и жељи елите. Живот у миљеу

---

<sup>645</sup> Вид, : Морган, Л. Х. (1981): *Древно друштво: Истраживање човековог развоја од дивљаштва и варварства до цивилизације*; Просвета, Београд

цивилизације отуђује се све више и више не само од природе и њених ритмова, већ и од друштва и њеног кохезивног бића традиције, тако да доминира спрег бирократије, елите и државе. У Мерло-Понтијевској визури, у цивилизације је бивствено и суштински под приматом деловања треће, симболичке душе, и то, као што је то случај у савременом пост-модернизму, у својој апстрактно-празној-разумској форми.

И душа је културно-научном методологијом кројена, модификована, манипулисана, произвођена, конструисана. У свом варварском, стаљинистичком модалитету власти, психологија је слављена као Павловљевска рефлексологија, јер је Павлов научно-експерименталним методом указао на начин ефикасног емоционалног, примарног условљавања реакција живог организма, која када се примени на човека онемогућава задобијање услова за могућност живота на начин егзистенције у Мерло-Понтијевом смислу речи. Пропаганда је у овом културном миљеу проналазак за ефикасну индустрију свести.

Друга варијанта културног поробљавања душа јесте бихејвиоризам, чији родоначелник, Вотсон, је започео другу врсту, овог пута, секундарног условљавања. Тај културни механизам био је универзално средство за дресирање и деце у току васпитавања, а и свих осталих, рецимо радника који су били подвргавани Тајлоровским (Taylor) концепцијама о односу човека и машине. Свакако овде је процес одвајања од природе продубљен и проширен, па је захватио и процес одвајања и од људи. Људи су посматрани као средства. Сам Вотсон је експериментисао са децом, а изјављивао је да под условом да му дају мало дете он ће од њега, по вољи, направити што год буде замислио. Ту се у основи не рачуна са нечим природном, неким природним спонтанитетом и преференцијама, већ са голом манипулацијом и разумским конструкцијама. Није необично да се у свом каснијем професионалном раду Вотсон окренуо другом, у ствари основном облику цивилизацијског, а у савременом друштвеном контексту, пост-модернистичког облика и начина комуницирања, односно тржишту, и ту је био успешан управо у области рекламе и у маркетингу, основним механизмима цивилизацијског начина конструкције и индустрије свести и стилова живота, али који су у потпуној супротности са Кјеркегоровском индивидуалистичком егзистенцијом, а поготово са егзистенцијом као коегзистенцијом, у Мерло-Понтијевом смислу речи.

То отуђење од изворног људског бића као друштвеног бића, критиковали су, са различитих становишта, марксисти, феноменолози, егзистенцијалисти, а Мерло-Понти је у својој критици обухватио сва три становишта.

Док на савременој светској сцени космополитски капитализам друге модерне настоји да своју културу изрази рефлектујући услове могућности постојања и одржања јавног мњења као као миљеа за производњу умних сврха бића друштвеног живота, у пост-модерном друштвеном бићу култура не служи за афирмацију умних сврха, које афирмишу неке утопијске идеје за очување и природе и историјског континуитета друштва. Ту култура није израз склада са природом и друштвене повезаности, него одсуства емоционално-бивственог и интуитивно-перцептивног односа са природом, што до крајности отежава и бивствено-емоционалне односе и између људи. Још је Пјер Жане у својој теорији емоција показао<sup>646</sup> да је највећа тешкоћа за човека успоставити добре односе са другим човеком. Фројдов психоаналитички приступ даје донекле разјашњење тог развоја народне културе и нелагодности у култури и цивилизацији. Маркузе је разјаснио друштвене претпоставке јављања још израженије нелагодности у условима развијеног капитализма,<sup>647</sup> а Бауман је показао како треба схватити до крајности изражену нелагодност у пост-модернистичком друштву.<sup>648</sup> Ширли Теркл (Terkl) у делу са карактеристичним насловом *Сами заједно*, и још карактеристичнијим поднасловом: *Зашто очекујемо више од технологије него једни од других*, показује<sup>649</sup> како у том друштвеном окружењу културно-научко-технички изуми замењују људе у остваривању комуникације.

---

<sup>646</sup> Вид.: Janet, P. (1968): *Љубав и мржња*; Напријед, Загреб; Janet, P. (2008): *De l'angoisse a l'exstase: Etudes sur les croyances et les sentiments – Volume II*; L'Harmattan; Paris

<sup>647</sup> Вид. : Marcuse, H. (1985): *Ерос и цивилизација: Филозофско истраживање Фројда*, Напријед, Загреб

<sup>648</sup> Вид. : Bauman, Z. (2002.): *Life in fragments: Essays in Postmodern Morality*; Blackwel, Oxford UK and Cambridge USA

<sup>649</sup> Вид.: Ширли Теркл (2011.): *Сами заједно: Зашто очекујемо више од технологије него једни од других*; Слио, Београд

У свету пост-модернизма људи бивају замењени техником не само у свету рада, где увелико влада употреба компјутера, робота и вештачке интелигенције. Хуманоидни, такозвани друштвени роботи замењују људе и у таквим односима где је у питању љубав, пријатељство, нега, брига и одгајање. Чак и људи који су у току свог живота радили са роботима, и знају да су они направљени, и да нису жива бића, подлежу фасцинацији нових генерација софистицираних робота који симулирају емоције, и изјављују како су ти роботи „ипак довољно живи“, и „да ти роботи њих боље разумеју и више их воле од људи“, и да чак више не могу да замисле свој живот без њиховог присуства. Са друге стране, људска машта и дух бивају апсорбовани и екранима, прво путем телевизора, затим преко компјутера, па мобилним телефонима, који човеку омогућавају услове потпуног отуђења од свега природног, што несвесно и готово принудним и нужним начином има тенденцију ка формирању зависности од прикључености у мреже конекција, и води ка конструкцији једног фиктивног виртуелног начина бивствовања у свету. Оваква реалност је у потпуној супротности са Мерло-Понтијевским осветљавањем човека као телесне егзистенције, која бивствује на начин коегзистенције. Ове опасности намећу разјашњавање тема везаних за питања телесности, телесног здравља, душевности, душевног здравља, као и духовности и духовног здравља.

Схватање бивствености телесности мењало се са различитим друштвено-културним обрасцима. У родовско-племенским заједницама, тело је било живи тоталитет, жива телесност, која је пулсирала у складу са непосредним ритмовима природе. Душа и тело су били једно те исто. Доживљај посебности душе, одвојене од тела били су или знаци телепатије или других тако-званих пара-психолошких моћи, на пример шамана, или знаци поремећаја склада тела и душе, и самим тим неког оболења. У том магијском свету, телесна и душевна болест су се преклапале. Свака болест се тумачила као непосредно дејство магијских чини неке особе – црна магија. О постојању духа може се говорити само у неком граничном смислу појма. Болести су се доживљавале или као нека врста психосоматских оболења или као опседнутости, услед злих чини и враџбина. Излечење се састојало у рашчињавању или применом јачих чини неког моћнијег врача. Живот се у целини одвијао у друштву у којем је бивствени примат имала прва, чулно-емоционална Мерло-Понтијевска душа.

У великим културама Истока јавља се померање нагласка, и примат друштвеног живота са сада одвија у домену друге, интуитивно-перцептивне Мерло-Понтијевске душе. Тело није више поистовећено са душом, као када је доминирао живот у окриљу примата живота у складу са првом душом, али мање или више тело није од душе одвојено посредством појмовног духа, већ је изложено дејству посредовања спољашњих чула: додира, притиска, слуха и вида. Уз помоћ ових чула тело је схваћено као средина токова животних енергија и флуксева, који су затим брижљиво забележени, у виду, рецимо схема и мрежа акупунктурних тачака и веза између њих. Њихов положај и распоред, и њихова улога у друштвеном животу није у некој корелацији са анатомијом у западњачком смислу речи. Телесно и душевно здравље, које сада већ није било сасвим исто, налазило се у складу општих емпиријских и генерализованих принципа супротности, рецимо, *јина* и *јанга*, који су интерпретирани као мушки и женски принцип. Душевност и однос према телесности продубљавани су до непревазиђених домета поготово у јоги. Јога се састоји из више, десетак, нивоа дисциплина и техника у којима се ради о томе да се овлада чистим телесним положајима и радњама – хатха јога, затим, да се овлада сексуалном енергијом – кундалини јога, такође и сексуалним односом – тантра јога, па бивственим начином захватања осећања љубави – бакти јога...све до управљањем својим највишим и најсублимнијим душевним начинима бивствовања.<sup>650</sup> За сваки облик ових јога дисциплина, само-овладавање је здравље, а немоћ у само-овладавању је болест. С обзиром да је у центру пажње човеков доживљајни живот, перцепција, воља, напор, дисциплина, психичко здравље и болест били су у центру пажње ових култура. Духовно је постојало као екстраполација, екстензија доживљеног, психичког, па није било духа као духа по себи у спекулативном смислу речи. Постојала је логика и математика на нивоу разумског знања, али то није био доминантан фактор у развоју источњачког менталитета.

---

<sup>650</sup> Вид. о томе у: Aurobindo, S. (1980.): *The Synthesis of Yoga*; Sri Aurobindo Ashram, India; Такође, о разликама у схватању телесности између Истока и Запада вид.: Kuriyama, S. (1999.): *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*; Zone Books, New York

Запад је открио дух у спекулативном смислу речи. Развој је почео у Античкој Грчкој култури. Сада се све разумевало, схватало и поимало са становишта духа по себи који се кретао у свом физичком, антрополошком и систематском виду. Телесни, душевни и социјално-духовни живот, имали су примат у тим фазама развоја духа, респективно. Све је схватано, не митолошко-психолошки, под приматом чулно-емоционалног искуства прве душе, или онтолошко-психолошки, под приматом интуитивно-перцептивног искуства друге душе, сада је све схватано помоћу идеја, које припадају домену треће Мерло-Понтијевске душе. Сама природа је схватана спекулативно као *физис*, душа као *псиha*, и дух заједнице као *номос* – закон. Сви су ови појмови као одређени склоп супстанција одређених на основу неких апстрактних начела – принципа, били посредовани у односу на живо искуство и уграђени у системе знања као знања. Са друге стране, јављају се и појединачне, посебне науке, које имају карактеристике емпиријског приступа, као, на пример Аристотелова биологија. Почиње заборав бића, то јест заборав чулно-емоционалне бивствености прве Мерло-Понтијевске душе. Тело се све више схвата на анатомско-физиолошки начин, што се види и у промени схватања тела и телесног здравља и болести код Асклепија до Галена. Постурално-чулно-емоционална-магијска снага тела се заборавља, а истиче се кинестетичка-активистичка-радна-видљива страна тела. У почетку је остала идеја сврховитости телесности, као на пример у Аристотеловој *Физици*, идеја о четири врсте узрока, од којих је један сврховитост, да би, са развојем позитивних наука, које су се одвојиле од филозофске идеје сврховитости, настало схватање телесности као склопа каузалних сила. Хришћански Средњи век, који по Хегелу, представља период развоја духа за себе, духа у својој суштини, потпуно истискује природу и телесност из свог принципа, који се сада састоји у бављењу духа самим собом. Телесно је сада нешто што има само статус грешности у односу на дух. Нови век, почев од ренесансе, или период историјског духа по себи и за себе, по Хегелу, одвија се у расцепљености између емпиризма и рационализма. Вођени страшћу за откривањем истине, оба правца дају статус теорији, такав да будући да је одсечена од прве, и делимично од друге душе, па и од спекулативног аспекта треће душе, успоставља принципа прогреса и напретка и привидно приближавање теорије и праксе. Хегел је то пригодно окарактерисао као принцип лоше бесконачности разума. Тело губи самосврху, па и душа, а мало



по мало и спекулативни умни дух. И тело и душа и дух налазе своје оправдање у самопроизвођењу науке, и касније технике. Критеријуми здравља и телесног и душевног и духовног је живот у складу са принципима и достигнућима науке, или одступања од тога. Све очигледније је присутна метафизика технике у Хајдегеровом смислу речи техника. Та ситуација везе човекове виталне телесне снаге-телесности-сексуалности, знања и моћи, раскринкали су антипсихијатри, и поред њих, посебно, Мишел Фуко.<sup>651</sup> Херменеутичко-историјско мишљење Ђамбатисте Викоа, (Vico) обнавља интерес за искуствима прве и друге душе и дијалектичко-умствене-херменеутичке, треће душе. Ту се човек схвата у следу божанске, јуначке и историјске бивствености и суштине. Капацитет тог захвата остаје делотворан све до савремене космополитске мега-друштвене конфигурације и њеног схватања природе човека, друштва и историје. У својој наглашено паганско телесно-душевној варијанти имамо је код Фројда, а у наглашеној хришћанско-антрополошкој варијанти код Кјеркегора. Пост-модернизам и даље користи, преодминантно емпиристичку и рационалистичку парадигму, за које и телесност и душевност губе сваку супстанцијалност и бивственост и механизмом сексуалност-знање-моћ нерелефковано условљава могућност немогућности успостављања телесно-егзистенцијалних односа између људи. Тако се разумски контролишу емоције, перцепција, тумачења; телесност замењују работи; душевност замењују мреже односа путем екрана; духовност замењују информације добијене путем диригованих средстава јавног информисања. У космополитској парадигми односа, телесно, душевно и духовно здравље још имају карактеристике које су одређене помоћу идеје сврховитости, а болести су одступања од њих, као код неуроза или функционалних психоза. У пост-модернизму нема „великих прича“, нема идеологија, нема историје, нема субјективности, нема човека; све је релативно, до анархичности; теоријски, нема ни разлике између здравља и болести, све је стварно и нестварно, сви су људи исти у својој релативности и узајамној замењивости, у атмосфери безсубјективности зомбија и менталних клонова.<sup>652</sup> Однос са људима једнак је односу са роботима и виртуелном стварности. Мерло-Понтијева критика емпиризма и рационализма била је визионарска

---

<sup>651</sup> Вид. : Фуко, М. (1982.): *Историја сексуалности: Воља за знањем*; Просвета, Београд

<sup>652</sup> Вид. : Гонсало, Х.Ф. (2012): *Филозофија зомбија*; Геопоетика; Београд

критика и антиципација консеквенци тих парадигми менталитета, које свој пуни процват и нескривену суштину и погубну бивственост показују у пост-модернистичкој атмосфери.

Два кључна феномена савременог живота за сагледавање домашаја, донекле Кјеркегоровог, а пре свега Мерло-Понтијевог мишљења су транзиција и инклузија. Транзиција је прелаз. Значење овог појма је неодређено широко и разнолико, али у суштини представља кризу, стање и положај између нечега што је прошло или пролази и нечега што наступа или треба да настане. Прелаз који има карактеристику кризе може бити праћен рефлексijом о томе шта се збива и онда је праћена критиком, која представља поређење претходног настајућег, са становишта, и помоћу критеријума, за одређвање циљева, сврха, вредности и услова могућности за остваривање алтернативних токова транзиције. У савременом свету транзиција има као основно значење оно које се односи на прелазак из једног целовитог историјски условљеног психо-социо-економско-културног поретка у неки други. И на макро и на микро плану и психолошки и социолошки, то је захват од судбоносног значаја. Питање је, пре свега, да ли је то судбина којом су људи захваћени, али коју, ипак, могу слободно да бирају, или су њом одређени, детерминисани, подвргнути неким гвозденим законом нужности. У своје време, пре више од века и по, Кјеркегор је живео у транзитивном периоду између, како он сам каже, револуционарног, страсног доба на измаку и наступајућег безстрасног, униформишућег, безличног, рефлексивног модерног доба. Његов напор се састојао у раскривању субјективних услова могућности очувања живе егзистенције у друштвено-психолошки отуђеном бићу, са изворно хришћанског духовног становишта. Материјалну психолошку и историјско-друштвену критику отуђеног психичког и друштвеног бића човека предузели су, пре свега, Фројд и Маркс и њихови следбеници. Они су, на известан начин, као Кјеркегор, мада ипак другачије, још увек у духу европског-метафизичког духа и хоризонта, тражили путеве ка психолошком и социолошком разотуђењу човека. Фројд и Маркс су проблеме разотуђења захватили у оној дубини колики је био њихов домашај разумевања човека као чулно конкретног бића; Фројд као либидиналног бића; а Маркс као радно-креативног бића праксе. Хусерл је са феноменологијом започео испитивање непосредности и темеља свеколиког човековог искуства, које захвата испод нивоа рефлексивне свести. Одлучујући корак, у, овог пута,

транзицији, са поља гносеолошко-феноменолошког приступа изучавања искуства, на фундаментално-онтолошки план, учинио је Хајдегер. Одлучујуће за Хајдегеров повратак теми присутности самог бивсвујућег јесте његово схватање временитости као начина постојања. На много начина је Кјеркегор присутан код самог Хајдегера: у психологији емоција, пре свега стрепње, бриге, расположења, живота ка смрти, емоционалности као сржи егзистенцијалног бића човека.<sup>653</sup> Кјеркегорова страст код Хајдегера добија онтолошку димензију у екстазама темпоралних модалитета; онтолошки, однос Кјеркегоровог духа, Бога, чисте трансценденције и иманентности свести, код Хајдегера постаје онтолошка диференција бивствовања и бивсвујућег. Као што је Кјеркегорово страшно мишљење чувало човека од подлагања неаутентичности духа јавног мњења његовог времена, који је видео и у капиталистичком друштву, као и у социјалистичким идејама, које је видео као оне које теже изграђивању духа масе, а не духовне субјективности, тако је и Хајдегерово мишљење аутентичности, кризно, и може послужити за очување духовно-егзистенцијалне независности у ери тоталитарних друштвених поредака. Хусерлов повратак самим стварима, у његовим раним радовима, у изворнијем спознајном смислу, прва је битна криза – одвајање од европске метафизике идеја, Хајдегеров повратак бивствовању, је још дубља криза, настојање да се одвоји од европског идеалистичког логоцентризма. Трећа, и најдубља криза је она, коју чини, једним битним делом, на основу радова позног Хусерла, Мерло-Понтијева мисао. Она нас враћа ономе што је најближе и што је најтеже схватити, човеку као чулно-телесној егзистенцији-као-коегзистенцији, и то не само у вези са друштвеним бићем, већ и са бићем природе. Као што је Хегел у свом систему обухватио, филозофски-спекулативно, историју људског рода и света, са становишта западњачке спекулативно-метафизичке стране, можемо рећи да је Хајдегер исту проблематику захватио на начин који афирмише непосредност интуитивног захвата у бивствовање, тако да, на начин сасвим својствен Источној мисли, захвата оно што је спекулацији Запада бивствено скривено. Испреплићући мисао и чулну телесност у плоти, Мерло-Понти је отишао непојамно далеко, а ни сама интуиција дотле не доспева у ономе бивственом и суштинском. То је област чулно-емоционалног искуства магијског мишљења предисторијског,

---

<sup>653</sup> Вид. : Heidegger, M. ( 1985 ) : *Битак и вријеме*; Напријед, Загреб

архајског човека. Мерло-Понти је показао да бивствено постоје три душе: чулно-емоционална, интуитивно-перцептивна и симболичко-рационална. Хегелов пан-логизам суштински се ослања на трећу од ових душа, Хајдегер, критикује овај присуп и нагласак ставља на другу душу, а Мерло-Понти критикује оба претходна приступа, и темеље егзистенције налази у првој души. Живот у складу са Мерло-Понтијевом филозофијом телесне егзистенције је најкризнији, најризичнији, али и даје непојамно много. Он обухвата све друге кризе и транзиције у хоризонту својих домета. Према свима може заузети став, и дати врло прецизну дијагнозу времена у којима те кризе и транзиције настају, или могу настати, њихово значење, домет утицаја, значај, смисао и вредности. Тако је и са савременом транзицијом. Она има, пре свега, значење прелаза нација из, до скоро, некапиталистичких земаља источне Европе, па и других земаља бившег трећег света, углавном несврстаних земаља, широм света, у неки вид савременог друштвеног мега-поретка: нео-трибализам, космополитизам и пост-модернизам. Мерло-Понтијевска психологија, социологија и онтологија није, по својој бивствености, припадајућа ни једној од ове три констелације. Једнима је блиска или ближа, а једна јој је сасвим страна. Мерло-Понтијевски човек је најдубље повезан са природом, бивствено будан у односу на сва друштвено-историјска збивања и зрачи непосредност природе у историјски доживљене феномене, као што је и Кјеркегоров вечни бог присутан у историјском времену.

Инклузија је још један феномен који може узорно послужити за афирмацију Мерло-Понтијеве, а до извесне границе и Кјеркегорове концепције човека, као егзистенције, односно телесне-егзистенције-као-бића-у-сталном-настајању. Све до краја средњег века, живи и мртви, мање-више, су делили исти друштвено-егзистенцијало-духовни простор, од када, са почетком капиталистичких односа, мртви бивају изопштени из свакодневног животног простора, и гробља бивају измештена изван градских зидина нових градова. У научном духу модерног доба мртви су били непотребан баласт, они нису стимулисали дух бескрајног оптимизма, идеју прогреса и напретка. Изрека: „Memento mori“ изгубила је право грађанства у друштву вођеном експанзивним сцијентистичко-позитивистичко-конструктивистичким духом. Касније, са ширењем градова, гробља су се силом прилика налазила у окружењу градских територија, углавном на њиховим периферијама и прилазима, али никада више

као света места колективно-друштвеног сећања на преминуле који сачињавају моменте заједничке бивствене егзистенције друштва са живима, као и са онима који тек треба да се роде. Мртви су све више постајали *други*, они су све више постајали неразумљиви; смрт се све више схвата као чиста супротност сензуалној осећајности живих, и као такви, смрт и преминули су потискивани и истискивани из колективне свести, сећања, па све више и индивидуалног. Кјеркегорово разликовање сећања и памћења овде је од значаја. Сећање, на успомене, на емоционалну, вредносну, супстанцијалну везу са преминулима, замењује само памћење, које је рационално, информативно. За прагматичност модерног живота окренутог ономе што се назива произвођење и задовољавање потреба, преминули су све више нешто сувишно, непотребно, јер се не увиђа и не схвата њихов удео у циљевима живота како их њихови потомци виде и схватају. О концепту *другог* Кјеркегор је говорио у смислу односа човека према Богу, који је парадоксалан однос, у којем је Бог нешто потпуно парадоксално различито од човека, да човек не може дати ни једно позитивно одређење Бога, који је апсолутно другачији од човека. Он је већ тада рекао да све филозофске концепције другости које су биле познате у његовом времену, могу бити схваћене као нешто више од једне пуко помодне обраде једне озбиљне теме, ако у себи носи тај потенцијал парадоксалне хришћанске религиозне узајамне не сводљивости Бога и човека. Са друге стране, у односу између људи, схваћених као суштински духовних бића, *други* је била ознака за ближњег. У време савременог пост-модернистичког стања питање *другог* поново задобија истакнуто место. За Мерло-Понтија питање *другога* је питање бивствености комуникације између људи. У том смислу његова критика емпиризма и интелектуализма показују да у оквиру тих парадигми, које су биле носиоце научно-техничког и позитивистичког аспекта модернизма, а сада пост-модернизма, човек је човеку у принципу *други* као странац, туђин, никада као Кјеркегоров ближњи, и још мање као Мерло-Понтијева телесна егзистенција као коегзистенција. Поставља се принципијелно питање услова могућности међусобног разумевања људи, домета и граница разумевања. То се односи како на разумевање живота људи из прошлости, тако и оних који су наши савременици или потенцијалног разумевања оних који ће се тек родити. Колико је однос разумевања према преминулима, као и још не рођенима, нешто апсолутно или релативно прошло или будуће, или је то прошлост и будућност

једне шире и дубље схваћене садашњости. Када успомена и жива антиципација, пројекција и уобразиља, прерастају у хладни, скептичко-интелектуални однос према ономе пре и ономе после? Какав је однос разумевајућег прихватања или неразумевајућег неприхватања, бриге и одбацивања у односу телесно, душевно, духовно здравих, нормалних и прилагођених, у односу на оне болесне, ненормалне и неприлагођене? Један део тих питања разматрао ја Мишел Фуко, у вези са свим овим типовима људи који се нису уклопили у владајуће друштвене поретке.<sup>654</sup> Принцип прихватања, укључивања и неприхватања и искључивања људи из матрица заједничког живота, од праисторијских заједница па све до краја средњег века, били су углавном јасни и недвосмислени, и имали су за циљ заштиту супстанцијалности заједничког социјално-културног бића друштва. Природно-научни, и још више технички дух, у својим различитим појавним облицима, који се кретао корелативно дуж линија промена форми капиталистичких друштвених односа, уводио је све софистицираније и све више, не супстанцијалне, већ техничке и функционалне критеријуме за поступке инклузије односно ексклузије. Тако, сви који су били у потпуности радно способни бивали су укључени у процес производње, остали, који су имали неки недостатак на чулном-сензорном и мишићном плану, неко оштећење, дисфункционалност, недостатак, или инвалидност у вези било ког органа или они са угроженим здрављем у целини – телесним и душевним, а у одређеним ситуацијама и духовним, бивали су немилосрдно искључивани из јавног – производног живота, јер нису одговарали економским критеријумима продуктивности, рентабилности и економичности у процесу производње. И брига и пажња над старим лицима, као и према деци, била је организована имајући у виду све непосредније и циничније, чисто техничко-технолошке критеријуме друштвено-економског просперитета. Увођење машина које су замењивале људски рад, све до употребе компјутера, робота и вештачке интелигенције допринело је искључивању све већег броја људи из јавног друштвеног живота. У циљу ефикасније припреме за живот, узимајући у обзир

---

<sup>654</sup> Вид. : Фуко, М. (1997.): *Надзирати и кажњавати: настанак затвора*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад; Фуко, М. (2005-а.): *Рађање биополитике*; Светови, Нови Сад; Фуко, М. (2005-б.): *Психијатријска моћ*; Светови, Нови Сад; Фуко, М. (2013.): *Историја лудила у доба класицизма*; Mediterran publishing, Нови Сад

специфичности у њиховом развоју, и деца и млади ометени у развоју, бивали су укључивани у оквиру школског васпитно-образовног процеса у специјалне школе, на пример за оне који су ометени у интелектуалном развоју, са аутистичним поремећајима, са церебралном парализом, са оштећењима вида или слуха или са поремећајима у понашању. Са њима су, по посебним методама, по прилагођеним наставним плановима и програмима, са прилагођеним уџбеницима, и другим наставно-педагошким средствима, радили стручни наставници, углавном школовани на Факултету за специјалну едукацију и рехабилитацију. Од недавно ( од пре три године ) програм инклузивног образовања, у нашој земљи, за све ученике са проблемима у развоју у оквиру редовне наставе, представља један суштински потез вредан сваке пажње. Он у идеји има визију, коју је заједнички живот у друштву имао у предкапиталистичким заједницама. Такође, то је идеја изворног хришћанства, коју је у доба капитализма поново оживео Кјеркегор. То стоји и у утопијском хоризонту умне заједнице људи о којој су маштали социјалисти утописти и Маркс.

Мерло-Понтијева концепција човекове телесне егзистенције-као-коегзистенције-у-свету-у-сталном-настајању, даје сада, у савремено доба, услове могућности за међусобно разумевање људи на егзистенцијално-онтолошком нивоу, без обзира на све телесне, душевне и духовне разлике, које су само варијетети основне структуре човекове, човекове заједничке, универзалне егзистенцијалне структуре. Васпитно-образовно рад не би се у том случају читавао у обучавању у савладавање „комуникационих компетенци“, као један од доминантних мотива савременог космополитског погледа на свет, ни у овладавању „социјалним вештинама“ и „радним рутинама“, што су идеје које изражавају техничке преокупације пост-модернистичког погледа на свет. Нити, услови могућности успостављања рационалне комуникационе заједнице, нити, још мање, услови могућности једног, на реторици заснованог, скупа социјалних вештина, може бити основа за свако, а поготово инклузивно, васпитање и образовање, већ то може бити Кјеркегоровско схватање односа учитеља и ученика, и у пуном смислу речи, Мерло-Понтијево егзистенцијалистичко схватање васпитно-педагошког процеса. Ту до своје истине долази давно изречена мисао, да пре васпитавања и образовања ученика, тај процес само ( или хетеро ) васпитавања и образовања не, требају, већ морају проћи сами васпитачи

и сви они који раде у васпитно-образовном раду са децом и младима. То није исто што и учење кроз цео живот, у смислу перманентног, личног образовања у области струке, комуникационих компетенција и социјалних вештина, већ једно упознавање са темељним човековим егзистенцијалним структурама, и разумевање њихових појавних облика, који настају као резултат друштвених и културних условљености и историјских ситуација, ради остваривања услова могућности заснивања друштвеног бића међу генерацијама и у синхронији на онтолошким основама заједничким свим људима, а дефинисаним Мерло-Понтијевским схватањем о преплетености трију душа: емоционално-чулне, перцептивно-интуитивне и рационално-симболичке, које својим разноврсним модалитетима обухватају све практичне варијетете изражавања и могућности разумевања човекове егзистенције.

Најпотпунје јединство са светом телесна егзистенција остварује кроз осећање блаженства и мира. Ту ситуацију човек доживљава изворно у интраутерином стању, у мајчином телу. Степен тог блаженства у великој мери зависи од мајчине егзистенцијалне ситуације, њеног осећања блаженства што је учесник чуда рађања једног новог живота, њене љубави са оцем чеда које носи у свом телу, од повољних односа са својим родитељима, ако су они живи, и са осталим особама које су снажно уткане у њену егзистенцију, па затим од осталих друштвених, економских, политичких, културалних и других, мање непосредно чулно-емоционално, а више интуитивно-перцептивних и идејно-симболичких веза и односа са светом у целини. Егзистенцијални квалитет живота труднице одражава се на најдубље анатомске и физиолошке структуре организма ембриона и фетуса, на пример у хемијском саставу њене крви, као и у финој структури и грађи неурона у мозгу, изградњи и богатству дендрита и синаптичких веза, као и постуралних схема у ткивима које утичу на оптимални напон ћелија – тургор – у њима. У том стању нема спољашњости у физикалистичком смислу речи; чулно-емоционално блаженство је, пре свега, резултат развијености оптималног напона у ткивима мишића у једном стању активне пасивности, једне врсте вегетативне интенционалности, оне која постоји пре интенционалности услед кинестетичке активности мишића организма који је већ у једном спољашњем свету, једног активног мишићног ангажовања у свету, када већ постоји неурална организација, ангажовање које је већ праћено интенционалношћу у ужем, феноменолошком смислу речи.



Привилегована ситуација интраутериног положаја, у животу пре појаве времена, након рођења, у условима темпоралне егзистенције, може се у извесној мери, то јест, степену аутентичности, остварити у приликама када су остварени услови могућности за појаву реверзибилности у Мерло-Понтијевом смисли речи. Мада је телесна егзистенција стално у настајању, она се бивствено рађа сваког тренутка, у значењу који том појму дају и Кјеркегор и Мерло-Понти, мада је он, понешто и знатно, различито схваћен. За Кјеркегора су то ситуације у којима вечно продире у временито, а за Мерло-Понтија то је ситуација остварености изворне пасивне синтезе временитости егзистенције. Тренуци најизворнијег партиципирања, у онтолошкој реверзибилности, које је најаутентичније у интраутерином животу ембриона и фетуса, у историјском животу, након порођаја, уствари поново га заснивајући, своје услове остваривања, задобива у љубави, чулној љубави особа које се воле. Како Мерло-Понти каже, сексуалност је оно што чини да човек има историју. У својој бивствености, сексуалност вољених бића издваја их изван историје јавног света и заснива једну унутрашњу тајну историју, која је историја пре историје, у времену пре времена, структурална у свом идеалитету, једнака у свом пасивно-активном виду, који су развили уметници полног живота Истока, чувајући, при том значење предавања свете снаге, какву су доживљавали људи у предисторијским заједницама, у сексуалном сусрету двеју телесних егзистенција, и доводи их у близину, или чак идентитет са позицијом у интраутерином стању блаженства. Сексуално стапање има такође и другу пасивно-активну компоненту кинестетичких афицирања мишића. Ово је више наглашено у Западним културама од оних Источних, и у себи већ садржи присуство историјске свети. Што је однос више активно-пасиван, као на Истоку, он доноси више осећање блаженства које има бивствени карактер живог присуства потпуног, апсолутног блаженства. То је ситуација где је други нужан услов за конституисање овог пре-временог „јаства“. У том бивственом односу нема ничег сувишног и нишег недостајућег. Тај однос је парадигма за бивствено проживљену и испуњену егзистенцију, која изван тог односа не треба ништа више да би остварило срећу. У том односу нема журбе, нема нестрпљења, егзистенције феноменолошки стављају у заграду све емпиријско-апстрактне времените садржаје, са једне стране, и празне теоријске и метафизичке идеје разума, а делимично и ума, са друге стране, предајући се једном преплету плоти егзистенције тела и плоти света у

којем природа на својим изворима рађа једну историју, културу, заједницу, а та примордијарна историја настаје само у загрљају чисте, дивље, сирове природе. Западњачка активност тражења неког идеалног метафизичког значења и сврха, грозничаво тежи разрешењу напетости између два тела, напетости у којој се врхунац и разрешење дијалектичког односа полова остварује у оргазму или код жена у вишеструким оргазмима, који се, по себи, дефинишу као „мала смрт“, у том смислу да се ти тренуци насладе схватају као потпуно одсуство духовности и чисто присуство интензивног чулног-сензуалног доживљаја. Пошто Западни однос није однос двеју телесних егзистенција, већ однос чулно-разумски-умних бића, то се њихов однос исцрпљује у активности у којој задовољавање жеље, па и сладострашће, ужитак, акме, пре има карактер бега изван објективне историје у коју се љубавници опет враћају и, при томе, не могу надокнадити осећање блаженства које на свом извору има априориј онтолошке реверзибилности, већ задобијају само искуство следа и збира, споља повезаних тренутака, пробијања граница симболичке духовности, без историјског бивственог потенцијала и актуалности. Зато је сексуалност на Западу, у принципу, праћена осећањем дубоке недовољности и тежњом субјекта да се афирмише у спољашњој историји, уз осећање сете, за пропуштањем суштинске бивствености живота, и при том, бивајући све више средствима за конструкцију и деструкцију спољашњег света, код оних који имају моћ ( као на пример Нерон, Стаљин: Сталин или Хитлер: Hitler), или живећи као они који без моћи живе на граници одрживости егзистенције као субзистенције. Претходни ступањ блиске, интимне везе особа које се воле, а то је пољубац, нарочито је истакао Кјеркегор. Недовољно разумевање пољупца на Западу назначила је Зорица Томић, у својој књизи *Пољубац у доба кулирања*<sup>655</sup>. Кјеркегор је до танчина, на непревазиђено убедљив начин описао дијалектику развоја егзистенцијалне свести коју осећање љубави изазива, код њега, претежно наглашено, код женског пола. Пољубац као предворје потпуног стапања у гениталној љубави, такође има структуру реверзибилности својствене интраутерином стању. Бивствени еквивалент овом стању у филогенетском смислу јесте живот у води. И човек у води има чулно-емоционално искуство блиско оном интраутерином, које више не осварује као

---

<sup>655</sup> Вид.: Зорица Томић (2007.): *Пољубац у доба кулирања*; Народна књига, Алфа, Београд

копнено живо биће, осим у, наведеним, љубављу ношеним ситуацијама. Карактеристично је да је и првобитни симбол хришћанства био риба, а и да се обред увођења у веру на институционализован начин обавља крштењем у води, или уз коришћење воде у обреду. То је значење воде претежно интуитивног и симболичког карактера. Основни бивствени однос човека у води је на нивоу постурално-чулно-емоционалне организације човековог организма. Вода има специфично дејство на човеков организам који на њој плута, или у њој плива или рони. Као гушћа средина од ваздуха врши већи отпор организму у кретању кроз њу, а са друге стране, захтева пловност, која је условљена оптималним напоном ћелија ткива мишића да би се одржавало и плутало по површини. Тај потицај воде на постуралну мишићно-чулну организацију у потпуности се изражава у ситуацији када тело непокретно лебди, плута, по њеној површини, када је човек леђима окренут према води, и у положају раширених руку, без икаквог покрета и активног кинестетичког покретања мускулатуре. Тај положај тела је најближи онтолошкој ситуацији организма у интраутерином стању, када је у ситуацији да је окружен неживим, течним, флуидним природним елементом. Вода својим пасивним отпором стимулише довођење организма у стање налик блаженству, чисто неорганском стимулацијом. Ова стимулација има и карактеристике нежних чулно-тактилних милујућих клизања руку преко коже тела. Даља обимнија употреба мишића, активирањем кинестетичког слоја чула мишићне масе, при којој је пловност, шарм и грациозност покрета доминантан у односу на прагматичну ефикасност мишићног рада, присутна је на пример у синхроном пливању. Код пливача је удео кинестезије велики али постурална чулно-мишићна активност је и ту фундаментална. То је разлог зашто је пливање једини спорт у којем се и после најнапорнијих тренинга, особа осећа блажено и у умору. У овом смислу бивствено најегзистенцијалнији су од свих спортова, спортови у води. Тако је разумљиво и то да је за тешке облике аутизма често терапија избора она која се обавља и у води, уз помоћ интелигентних животиња које живе у води, пре свега, делфина, јер је вода средина у којој се чулно-емоционална прва душа најбоље изражава, а то је канал готово јединог облика комуникације за такве аутистичне особе. Постоје и спортови у којима комбинација постурално-кинестетичких мишићних активности и даље има превасходно изражајни квалитет или се тај квалитет вреднује независно од формално-тачног и прецизног или ефикасног извођења

одређеног покрета или радњи, као што је то случај у ритмичкој гимнастици, или клизању на леду. Љупкост, шармантност и грациозност, овде су пре свега део утиска којим тело у покрету ствара чаролију и илузију лаког, безнапорног савладавања силе земљине теже и необичну гипкост покрета који не одају утисак механичке детерминисаности и предодређености за извршавање неког механичког, укоченог, схематизованог покрета или низа таквих покрета. То се односи и на све врсте плесова, балет, фолклор, па и на окретне игре. Ту је, на земљи, увек у питању комбиновање покрета тела у оквиру примата друге перцептивно-интуитивне душе. У спортовима у којима се мери ефикасност извођења одређених физичких радњи, као што су брзина у атлетици у трчању, постурални елеменат се све више губи, будући да постурално-експресивни елеменат покрета је само у функцији ефикасности, јер омогућава брже одмарање мишића од напора, а тиме доприноси остварењу услова могућности за постизање веће брзине и учестаности покрета. Свакако веће је естетско задовољство гледати особу која има лепши стил трчања, као нека мачка или газела, као што је пре пола века била легендарна Вилма Рудолф (Rudolf), него онога који брзину постиже надокнађујући те дарове природе огромним одрицањима, тешким вежбањима и ружним стилем, иако човек може имати поштовање за челичну вољу таквих спортиста који резултате остварују након нечовечног дрила, иако у суштини не раде у интересу своје целокупне егзистенције. Тај огромни напор и оптерећење мишића не динамичким, већ претежно статичким и максималним напорима мишића, који се виде у појединим вежбама спортске гимнастике, и још више у дизању тегова, све више нарушава природну, егзистенцијалну лепоту тела које је видљиви облик прве и друге душе, а све више постаје израз симболичке, најчешће у свом разумском модалитету, треће душе, која бивственост тела оцењује искључиво у квантитативним јединицама мере: тежине-подигнутих тегова, при чему готово не запажамо нити памтимо стилске изражајне разлике међу спортистима. До крајњих граница егзистенцијална телесност је первертована, деформисана и унакажена у боди билдингу, код којег хипер-тонус мишића у тренингу, смењује хипотонус мишића када се са тренингом престане, а и у једном и у другом случају, далеко је од постизања оптималног осећања блаженства, који се постиже природним излагањем напорима целог тела у води и природном воденом масажом целог тела.

Егзистенцијални карактер дисталних чула у домену чула слуха, на примеру музике показао је Кјеркегор, а на нивоу егзистенцијалног говора Мерло-Понти. Егзистенцијално откривање бивствености путем чула вида Кјеркегор је повезао са духовном и симболичком делатношћу, у визионарском виђењу особа прожетих страшћу субјективности, а Мерло-Понти је показао онтолошку релевантност чула вида у сликарству Пола Сезана, на чијим сликама артикулисано, видљиво израња из неартикулисаног, тишине, подлоге, невидљивог. У уметности филма Мерло-Понти је видео савремену могућност да се изрази егзистенцијална бивствена суштина и простора и времена. Успенски (Успенский) је указао<sup>656</sup> на то, да у сликању сакралних мотива на иконама, православне иконе имају такозвану изокренуту перспективу, у неевклидовском геометријском простору Римановог типа или оног Лобачевског, које гледаоца тиме доводе у ситуацију и положај да насликане ликове доживе изнутра, на непосредан начин, за разлику од западних, католичких икона које користе просторну перспективу еуклидовског простора, која је била откриће нововековних ренесансних сликара, тако да насликане ликове приказују на такав начин, да се они могу доживети само споља, у суштини чулно-рационално посредована са становишта посматрача. Успенски је тиме показао већу егзистенцијалну дубину изражену на источним, православним иконама, у односу, на, на први поглед, савршене, а у ствари мање дубоке, од православних, које су западни уметнички критичари оцењивали као несавршеније од западних, при чему се ту види, већ код Декарта дефинисан критеријум, који је као нит водиља и амблем био присутан и у целокупној модерној науци, о предности јасног и разветног над нејасним и двосмисленим.

И Кјеркегор и Мерло-Понти су егзистенцијалистичку психологију уздигли на ниво антропологије. Обојица су дали услове могућности саморазумевања душевног, посебно емоционалног, живота у његовој аутентичности и његовим промашајима.

И духовно-друштвено бивствујуће у човеку Кјеркегор и Мерло-Понти су дали у два кључа, који оба афирмишу страсну егзистенцију у оквиру друштвеног бића.

---

<sup>656</sup> Вид.:Б.А. Успенски (1979): *Поетика композиције; Семиотика иконе*; Нолит, Београд

### 7.3. Завршно разматрање о Кјеркегору и Мерло-Понтију

И Кјеркегор и Мерло-Понти су структурално учинили пун круг у истраживању егзистенције. Истраживање је код оба аутора започело испитивањем непосредно-природног, затим, постредно-психолошког, друштвеног, естетичког, етичког, културолошког, затим, су наставили са испитивањима религиозно-онтолошких темеља постојања, да би, на крају, опет, сваки на свој начин, афирмисали вредност непосредног природног егзистирања.

Примарно непосредно природно код Кјеркегора се препознаје као тамна либидинална енергија, као пагански начин егзистенције и као естетско-еротска страст музике. Друга непосредност је, за њега, парадоксална духовна у вери и љубави према Богу. Пред крај свог стваралаштва Кјеркегор се враћа непосредности и несвесности природног живота, кроз приче о љиљану у пољу и птицама у ваздуху, који су безбрижни и уживају у чистом животу. Кјеркегору је та афирмација природног потребна, да би у пропедутичке сврхе дао илустрације живота у складу са Божијом вољом, а што исто, парадоксално, очекује и од Хришћанских верника, који, на његову жалост, лако падају у малодушност, и још горе, у демонско стање душе или чак отворено, цинично безверје.

Као антипод Кјеркегору је Сигмунд Фројд, код којег је све са супротним предзнаком у односу на Кјеркегора. Тамни либидо је основа и супстанца свега психичког, друштвеног, културног и духовног-естетичког, етичког и религиозног живота, који су као продукти, издаци либида, који настају кроз процесемеханизме: идентификације, интројекције, пројекције, сублимације, потискивања...Људска егзистенција се трансформише у току живота у складу са стадијумом у којем се налази, а у свима њима, у последњој инстанци, базични мотив је онај за уживањем, који је одлика самог живота као таквог, односно живота по себи.

У основи, код Кјеркегора дух је, онтолошки, све, а тело је само медијум његовог појављивања, а код Фројда либидо је све, а форме свести и духа су само његови начини појављивања, његови изрази.

Мерло-Понти је, са једне стране, донекле, прихватио Фројдову теорију исконске, непосредне природе и снаге либида. За њега, сексуалност-либидо је оно што омогућава да човек има историју. Она код човека није само природна снага, већ се увек појављује и друштвено и културолошки детеминисана и суодређена на обичајни или институционални начин. У почетку свог стваралаштва Мерло-Понти је живе организме разумевао користећи категорију понашања, које није ни чисто идеалистичка ни чисто материјалистичка по свом бићу и својој суштини. Понашање егзистенције на свим нивоима, у свим концентричним круговима – биолошком, психолошком, социјалном, духовном – увек је израз преплета-кјазме чулног и идеалног, Ероса и Логоса. Један од последњих Мерло-Понтијевих радова био је трогодишњи низ семинара које је одржао под насловом *Природа*, којом приликом је побијао Дарвинистичку рационалистичку теорију еволуције, вођену сврхом преживљавања, супротстављајући, аргументовано, на бази огромног емпиријског материјала, који су биолози прикупили истражујући начине живота животиња различитих нивоа сложености телесних организација. Он тако поставља тезу да је дубљи покретач-мотив-живота, од оног рационално-сврховитог- за одржањем, онај који се јавља и код животиња код којих још нема нервног система, који је носилац рационалног понашања, већ је својство сваке биолошке ћелије, а то је нагон за уживањем. За разлику од позног Фројда који је поред нагона живота-либида-Ероса увео други нагон као принцип, а то је нагон за уништењем-Танатос, а затим је још касније увео и претпоставку-хипотезу о несвесној жељи за трансформисањем живих организама у неживу материју, основно биће, за Мерло-Понтија, је преплет-кјазма Ероса и Логоса, што код Кјеркегора, у другој равни, одговара преплету естетичког и етичког начина егзистирања, онако како је то у браку. Мерло-Понти је све више вредновао Фројдову психоанализу, трагајући, при томе, за једном онтолошком психоанализом, и посебно, једном психоанализом Природе, позивајући се, при томе, на истраживања Гастона Башлара, као узорним у том правцу., Док је, са једне стране, вечност живота, код Фројда, полако уступало пред апсолутом смрти и неорганског, и док је, са друге стране, вечни живот, код Кјеркегора, био везан за живот у складу са

Богом, дотле је код Мерло-Понтија, вечност садашњости плод узајамног проницања-видовитости-и трансформисања егзистенције у емоционално-чулном, перцептивно-интуитивном и умно-егзистенцијалном узајамном телепатском препознавању, вибрирању и обогаћивању на егзистенцијално-онтолошком плану. Док је, са једне стране, Фројд трансформисао своје гледиште од једне врсте епикурејства до једне врсте нихилизма, док, са друге стране, Кјеркегора можемо окарактерисати као спиритуализованог, хришћанског платоничара, дотле је Мерло-Понтија најбоље схватити као онога који је покушао да у феномену егзистенције човека обухвати крајње супротности чулног епикурејства, са једне, и идеју метафизичког платонизма са друге стране. Са једне стране, ова егзистенција би имала карактер Аристотелове ентелехије, али не једне одређене, априорно дате сврхе, већ, са једне стране, она би имала функцију носиоца једног Логоса који допушта различите реализације бића, а са друге стране, та би егзистенција, као чулна, била контингентна, односно, она би своје Биће задобијала, у процесу сталног настајања. То је у складу са Мерло-Понтијевим исказом: „У човеку је све и нужно и случајно.“

На једном месту Кјеркегор наводи једну српску бајку са хришћанском поруком, у којој и незајажљиви див бива задовољан оним чиме раније, никада, није био, у тренутку када прихвата хришћански став смерности и богобојажљивости. Као израз суштине Мерло-Понтијеве мисли била би одговарајућа једна друга српска бајка: Баш-челик, која показује да особа поседује неуобичајену, голему снагу док његова душа борави и коегзистира са њим у пределима дивљег бића, исконекне, недирнуте природе, а да та необично снажна особа губи своју снагу када бива уништена њена душа која обитава у тој регији сировог бића, дивље природе.

Кјеркегорова мисао спада у контекст грађанске мисли капиталистичког доба и европске културе од почетка 19-ог века до средине 20-ог века, за коју су, поред њега, који је живео и стварао на почетку тог периода, репрезентативни још и Хајдегер, а затим Сартр. Као што је можда сувише схематски али стилски ефективно, и не толико много погрешно, рекао један истраживач егзистенцијализма, постоје два периода у њеном развоју; први, то је Кјеркегор; и други који је парафраза на Кјеркегора. То је утолико тачно јер су готово све важне теме егзистенцијализма садржане и обрађене у Кјеркегоровом делу. То дело у оквиру три савремене друштвено-културне констелације мега-моћи,



припада једној верзији, софистицираног, хришћанског космополитизма. Његово величање страсне усамљене јединке, је нешто сасвим друго од фрагментарне јединке у пост-модернизму, са којим су га неоправдано повезивали и својатали га пост-модернисти, који живе у једном „као да“ свету. Бивство и суштина једне веома благе варијанте пост-модернизма, у његовим почетним, одавно надмашеним облицима, може се ишчитати у Фаихингеровој књизи *Филозофија као да*.

Мерло-Понти се не може сместити ни у оквиру савременог нео-трибализма, ни космополитизма, ни пост-модернизма, с којим су чак и њега, што је још мање оправдано, него када је у питању Кјеркегор, неоправдано повезивали. Он је схватио истину коју је исказао Ниче да: „Оно што ме не уби, то ме оснажи и ојача“. Његова изненадна, и за јавност неочекивана смрт, за радним столом, да ли је она можда резултат увида до које је дошао и Хајдегер, да свет мора искусити судбину метафизике технике до краја, пре него што буде могућа бивствена промена у свету, метафизика технике која се у виду пост-модернизма већ давала наслућивати у време краја хладног рата, чега је и Мерло-Понти био и лично сведок. Да ли га је ужас тог надирућег нихилизма убио, јер је познато да је био нежне менталне структуре, или га је ужасно велик, голем напор пробијања у све дубље слојеве бивствујућег исцрпео и однео са собом или је смрт мајке, за коју је, како Сартр каже, био везан бесконачно јаким, страсним и тананим нитима, допринела да се он убрзо после ње и сам угаси, као што је и Кјеркегор убрзо преминуо након изневерене наде у то да ће повратити своју бившу вереницу Регину Олсен? Све је то могуће, а истина је као што Мерло-Понти каже увек двосмислена, састављена из множине нити које су испреплетене и не дају се чак ни теоријски расплести.

Поука коју нам је оставио Кјеркегор је да се цео садржај света живота може и треба спиритуално доживети, у другој, психолошкој фази адолесценције, након прве полне и нагонске фазе, коју је на, претежно, чулно-реалистични, или чак, на натуралистички начин, елаборирао Фројд у психоанализи либида, а Мерло-Понтијева порука, наук којим адолесцент у трећој егзистенцијално-друштвеној фази ствара услове за могућност живота у зрелом добу је, да је човекова судбина и чулна и духовна, да човек никада није само једно или само друго, већ да је обоје уједно и да се дух и материја ни у теорији не могу раздвојити. У првој фази стваралаштва Мерло-Понтијева егзистенцијалистичка

мисао је она адолесцентна, понављање сталног, непрекидног рађања у историју, као некада када је пресечена пупчана врпца приликом рођења, У каснијим радовима Мерло-Понтијева мисао изражава идеал бивствовања зреле, а још више и старе особе која онтолошку равнотежу налази у ситуацији нерођености, не у самој идеји – Бога, ни у распршености материјалног света, већ у средњем, постојању пре рађања.

Слично томе и Буда (Buddha) је идеално у онтолошкој сфери окарактерисао као оно пре рођења. Будина нирвана је у ствари стање блаженства нерођеног. Као што је познато Будина мајка је умрла на порођају, приликом његовог рођења. Егзистенцијалистичка консеквенца његовог учења је повратак у стање бивствовања када је био бесконачно, апсолутно и блажено вољен од своје мајке. Кјеркегоровој активности духа недостаје чврстина материје и чулне телесности. Познато је да је боловао од разних телесних тегоба које су биле и званични узрок његове смрти, укључујући, поред тога и хипохондрију, коју је сам себи дијагностификовао, што значи крајњу чулну пренадраженост и недостатак чулног животног елана.

Мерло-Понтија видимо као будног ( и Буда је био будан-просветљен ), као сведока светске бивствене ситуације, као опозицију из романа и филма *Фаренхајт 451*;<sup>657</sup> оних који свој наук не преносе писменим путем, већ усмено, телепатски се препознавајући, не у оквиру града и веллеграда, већ у амбијенту и атмосфери природе и шуме; оних који су спремни да живе у коегзистенцији и трпељивости са ужасима власти и моћи, која сву егзистенцијалну културу излаже пламену ( на 451 степени фаренхајтових ).

Мерло-Понтијевци су невидљиви за позитивне власти свих провенијенција. На њима је будућност наших потомака, друштва, света, као и природе у којој постоје услови за могућност опстанка људи као телесних-егзистенција-као-коегзистенција-у-свету-у-сталном-настајању, али и људи уопште.

---

<sup>657</sup> Роман: Реј Бредбери (Bradberi)(2003): *Фаренхајт 451*; Лагуна, Београд – Филм: Франсоа Трифо (Truffaut)

## Литература

### A) Радови Серена Кјеркегора и Мориса Мерло-Понтија

#### а) Радови Серена Кјеркегора

1. Kierkegaard,S. (1982): *The Corsair affair*, Princeton University Press, Princeton
2. Kierkegaard,S. (1989): *The concept of Irony*, Princeton University Press, Princeton
3. Kierkegaard,S. (1991-a): *Stages on Life's Way* , Princeton University Press, Princeton
4. Kierkegaard,S. (1991-b): *Practice in Christianity*, Princeton University Press, Princeton
5. Kierkegaard,S. (1991-c): *For self-examination: Judge for yourself*, Princeton University Press, Princeton
6. Kierkegaard,S. (1992-a): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton
7. Kierkegaard,S. (1992-b): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, II, Princeton University Press, Princeton
8. Kierkegaard,S. (1992-c): *Eighteen upbuiding discourses*, Princeton University Press, Princeton
9. Kierkegaard,S. (1998), *Works og Love*: Princeton University Press, Princeton
10. Kierkegaard,S. (2009-a), *Early polemical writings*, Princeton University Press, Princeton
11. Kierkegaard,S. (2009-b): *Prefaces: writing sampler*, Princeton University Press, Princeton
12. Kierkegaard,S. (2009-c): *Three discourses on imagined occasions*, Princeton University Press, Princeton
13. Kierkegaard,S. (2009-d): *Two ages*, Princeton University Press, Princeton

14. Kierkegaard,S. (2009-e): The point of view, Princeton University Press, Princeton
15. Kierkegaard,S. (2009-f): Upbuilding discourses in various apirits, Princeton University Press, Princeton
16. Kierkegaard,S. (2009-g): Without Authority, Princeton University Press, Princeton
17. Kierkegaard,S. (2009-h): Cristian Discourses; The Crisis and a crisis in the life of an actress, Princeton University Press, Princeton
18. Kierkegaard,S. (2009-i): The Moment and Late Writings, Princeton University Press, Princeton
19. Kierkegaard,S. (2009-j): Letters and documents, Princeton University Press, Princeton
20. Кјеркегор,С. (1970): Појам стрепње, СКЗ, Београд
21. Кјеркегор, С. (1974): Болест на смрт; Посебно издање часописа „Идеје“; Београд
22. Кјеркегор,С. (1975): Страх и дрхтање БИГЗ, Београд
23. Кјеркегор,С. (1979): Или - или, Веселин Маслеша, Сарајево
24. Кјеркегор, С. (1982): Књига о Адлеру, Графос, Београд
25. Кјеркегор, С. (1990-а);Филозофске мрвице; Графос; Београд
26. Кјеркегор, С. (1990-б); Две кратке етичко – религиозне расправе; Графос; Београд
27. Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 1. A-E (1967), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana Universitu PressHong, Bloomington and London
28. Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 2. F-K (1975), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana Universitu PressHong, Bloomington and London
29. Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 3. L-R (1975), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana Universitu PressHong, Bloomington and London
30. Seren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol 4. S-Z (1975), Ed. Hong, H.V., E.H.; Indiana Universitu PressHong, Bloomington and London

б) Радови Мориса Мерло-Понтија

1. Merleau-Ponty, M. (1942.): La structure du comportement; Quadrige, France
2. Merleau-Ponty, M. (1945.): Phenomenologie de la perception; Gallimard, France

3. Merleau-Ponty, M. (1947.): Humanisme et terreur; Gallimard, France
4. Merleau-Ponty, M. (1948.): Sense et non-sense; Les editions Nagel, France
5. Merleau-Ponty, M. (1955.): Les aventures de la dialectique; Gallimard, France
6. Merleau-Ponty, M. (1960-a): Eloge de le philosophie; Gallimard, France
7. Merleau-Ponty, M. (1960-b): Signes; Gallimard, France
8. Merleau-Ponty, M. (1964-a): L'oeil et l'Esprit; Gallimard, France
9. Merleau-Ponty, M. (1964-b): La Visible et L'Invisible; Gallimard, France
10. Merleau-Ponty, M. (1964-c): Preface a l ouvrage de A. Hesnard: l'Oeuvre de Freud, Payot, Paris
11. Merleau-Ponty, M. (1969.): La prose du monde; Gallimard, France
12. Merleau-Ponty, M. (1970.): Themes from the Lectures at the College de France 1952-1960; Northwestern University Press, Evanston, Illinois
13. Merleau-Ponty, M. (1971): Existence et dialectique; Prosses Universitaires de France, Paris
14. Merleau-Ponty, M. (1975): Les sciences de l'homme et la phenomenologie; Centre de Documentation Universitaire, Paris
15. Merleau-Ponty, M. (1976): The primacy of Perception; Northwestern University Press, USA
16. Merleau-Ponty, M. (1996): Notes des cours au College de France – 1958-1959 et 1960-1961; Gallimard
17. Merleau-Ponty, M. (1997-a): L'union de l'eme et du corps chey Malbranche, Biran et Bergson; Libraire philosophique J. Vrin, Paris
18. Merleau-Ponty, M. (1997-b): Parcours – 1935 -1951, Verdier,
19. Merleau-Ponty, M. (1997-c): Parcours deux 1951 – 1961, Verdier,
20. Merleau-Ponty, M. (2001.): Psychologie et pedagogie de l'enfant; Verdier, France
21. Merleau-Ponty, M. (2002.): Husserl and the Limits of Phenomenology – including Texts by Edmund Husserl; Northwestern University Press, Evanston, Illinois
22. Merleau-Ponty, M. (2003.): Nature– Course Notes from the College de France, Northwestern University Press, Evanston, Illinois
23. Merleau-Ponty, M. (2010.): Institution and Passivity – Course Notes from the College de France (1954-1955); Northwestern University Press, Evanston, Illinois

Б) Радови о Серену Кјеркегору и Морису Мерло-Понтију

а) Радови о Серену Кјеркегору

- 1 Alex, B. (1997.): Seren Kierkegaard: An Authentic Life: The Life and Writings of a Christian Philosopher with Samples from his Works; Scandinavia Publishing House, Copenhagen
2. Carrere, E.D. (2006): Creatin a Human World: A New Psychological and Religious Antropology: In Dialogue with Freud, Heidegger and Kierkegaard; The University of Scranton Press, Chicago
3. Dunning, S.N. (1985): Kierkegaard's Dialectic of Inwarness – A Structural Analysis of the Theory of Stages, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
4. Eilitta, L. (1999): Aproaches to personal identity in Kafka's short fiction: Freud, Darwin, Kierkegaard; Academia Scientiarum Fennica, Helsinki
5. Evans C.S. (1992): Passionate reason: Making sense of Kierkegaard' Philosophical Fragments; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis
6. Evans, C.S. (2004): Kierkegard's ethic of love: Divine Commands and Moral Obligations; Oxford University Press, Oxford
7. Evans, C.S. (2006): Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays; Baylor University Press, USA
8. Evans, C.S. (2009): Kierkegaard: An Introduction: Cambridge University Press, Cambridge
9. Ferreira. M.J. (2009): Kierkegaard; Willey-Blackwell; United Kindom
10. Gouwens, D.J. (1996): Kierkegaard as Religios Thinker: Cambridge University Press, Cambridge
11. Hall, R.L. (1993): Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of the Modern Age; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis
12. Hannay, A. (Ed.), Marino, G.P. (Ed.) (1998): The Cambridge Companion to

- Kierkegaard, Cambridge University Press, Cambridge
13. Howland, J (2008): *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*; Cambridge University Press, Cambridge
  14. Hubbsen, W. (1962): *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: Four Prophets of Our Destiny*; Collier Books; New York
  15. Hunsinger, G. (1969): *Kierkegaard, Heidegger and the concept of death*; University, Stanford
  16. Kaufmann, W. (1972): *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*; World Publishing Company; USA
  17. *Kierkegaard vivant* (1964), Gallimard, Paris
  18. Krishek, S. (2009): *Kierkegaard on Faith and Love*; Cambridge University Press; Cambridge
  19. Llewelyn, L. (2009): *Margins of religion – Between Kierkegaard and Derrida*; Indiana University Press, Bloomington, USA
  20. Mackey, L. (1972): *Kierkegaard: A kind of Poet*; University Press of Pennsylvania; USA
  21. Malantschuk, G, (1974): *Kierkegaard's Thought*; Princeton University Press, Princeton and London
  22. Marino, G. (2001): *Kierkegaard in the present age*; Marquette University Press; USA
  23. Matustik, M.J.(Ed.) and Westpahl, M. (Ed.) (1995): *Kierkegaard in Post/Modernity*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis
  24. McCarthy, V.A. (1978): *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*; Martinus Nijhof;; Hague, Boston
  25. Mooney, E.F. (Ed.)(2008): *Ethics, Love, and Faith In Kierkegaard*; Indiana University Press; Bloomington, USA
  26. Nordentoft, K. (2009): *Kierkegaard's Psychology*; Wipf and Stock; Eugene, Oregon
  27. Oden. T.C. (2004): *The humor of Kierkegaard: an anthology*; Princeton University Press; Princeton and Oxford
  28. Rasmussen, J.D.S. ( 2005): *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and Love*; T and T Clark International, New York
  29. Schrader, B.A.Jr. (Ed.) (1967): *Existential philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty*

30. Simons, J.A.(Ed.); Wood, D.W. (Ed.) (2008): Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion; Indiana University Press, Bloomington
31. Stewart, J. (2003): Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered; Cambridge University Press; Cambridge
32. Stewart, J. (2007): Kierkegaard and His German Contemporaries; Ashgate; England; USA
33. Stewart, J. (Ed.)(2011): Kierkegaard and Existentialism; Ashgate; England; USA
34. Шестов, Л. (2002-а): Кјеркегор и егзистенцијална филозофија (глас вапијућег у пустињи); Плато, Београд
35. Тодоровић, М.(2001): Мисао и страст: Филозофија Серена Кјеркегора, Просвета, Београд
36. Thompson, J. (1974): Kierkegaard – A critical biography of the philosopher who has been called the father of Existentialism; Victor Gollancz, London
37. Vivaldi, J-M. (2008): Kierkegaard: History and Eternal Happiness; University Press of America
38. Walsh, S. (2009) : Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode, Oxford University Press
39. Westphal, M. (1992); Kierkegaard's Critique of Reason and Society; The Pennsylvania State University Press; Pennsylvania
40. Westphal, M. (1996); Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript; Purdue University Press; USA

б) Радови о Морису Мерло-Понтију

1. Barbaras, R. ( 1997): Merleau-Ponty, Ellipses, Paris
2. Barbaras, R. ( 2004): The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis
3. Barral, M.R. (1965): The Role of The Body-Subject in Interpersonal Relations; Duquesne Press; USA
4. Busch, T.W.(Ed.) and Gallagher, S.(Ed.) (1992): Merleau-Ponty, Hermeneutics, and Postmodernism; State University of New York Press, Albany
5. Carman, T.(Ed.) and Hansen, M.B.N.(Ed.) (2007): The Cambridge Companion to Merleau-Ponty; Cambridge University Press, Cambridge



6. Cataldi, S.L. (1993): *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space: Reflection on Merleau-Ponty's Philosophy of Embodiment*; State University of New York Press, Albany
7. Delivoyatzis, S. (1987.): *La dialectique du phenomene ( Sur Merleau - Ponty)*; Meridiens Klicksieck, Paris
8. Dillon, M.C. (Ed.) (1991): *Merleau-Ponty Vivant*; State University of New York Press, Albany
9. Geracts, T.F. (1971.): *Vers une nuvelle philosophie transcendente: La genese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'a la Phenomenologie de la percepcion*; Martinus/ La Haye, Netherlands
10. Gillan, G. (Ed.) (1973): *The Horiyons of the Flesh: Critical perspectives on the thought of Merleau-Ponty*; Southern illinois University Press; london and Amsterdam
11. Hass, L. (2008): *Merleau-Ponty's Philosophy*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis
12. Hoeller, K.(Ed.) (1982): *Merleau-Ponty and Psychology*; Humanities Press, New Jersey
13. Hyppolit, J. (1963): *Sens et existence dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Clarendon Presse
14. Hyppolit, J. (1971): *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Figuresde la pensee philosophique, P.U.F., Paris
15. Ландгребе, Ј. (1975): Мерло - Понтијев дијалог са Хусерлововом Феноменологијом, Израз, бр. 11-12, стр. 409-422
16. Козомара, М. (1973-а): Феноменологија и емпиристичке предрасуде; Видици, 155,
17. Козомара, М. (1973-б): Критика интелектуалистичких предрасуда; Видици, 158, 3-4
18. Козомара, М. (1980): Говор и двосмисленост - Белешка о Merleau-Pontyу, Theoria, 1-2, 55-61
19. Krell, D.F. (1977): M. Merleau-Ponty on Eros and Logos, in *Man and World*, n.1, (7), pp. 37-51.
20. Langan, T. (1966): *Merleau-Ponty's Critique of Reason*; New Haven and London Yale University Press
21. Lanigan, R.L. ( 1988): *Phenomenology of Communication: Merleau-Ponty's*

- Thematics in Communicology and Semiology; Duquesne University Press; Pittsburg, Pennsylvania
22. Lanigan, R.L. (1991): *Speaking and Semiology: Maurice-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*; Mouton de Gruyter; Berlin, New York
  23. Lanigan, R.L. (1992): *The Human Science of Communicology: A Phenomenology of Discourse in Foucault and Merleau-Ponty*; Duquesne University Press; Pittsburg, Pennsylvania
  24. Lefevre, M. (1976): *Merleau - Ponty au dela de la phenomenologie; Du corps, De l'etre et du langage*; Libraire Klincksieck
  25. Lingis, A.F.(1977): *Sense and Non-sense in the Sexed Body*, in *Cultural Hermeneutics*, n. 4, (3), pp. 345-65.
  26. Matustik, M. (1991): *Merleau-Ponty's Phenomenology of Symphaty*, in *Auslegung*, 17/I, 41-65
  27. Miller, J. (1982): *History and Human Existence; From Marx to Merleau-Ponty*; University of California Press; Berkley, Los Angeles, London
  28. Olkowski, D.(Ed.) and Morley, J.(Ed.) (1999): *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*; State University of New York Press
  29. Пејовић, Д. (1978.): *Тјелесност човјека као битак у свету – поговор у Merleau-Ponty, М.: Феноменологија перцепције; Веселин Маслеша, Сарајево*
  30. Rabil, A. Jr. (1970): *Merleau-Ponty: Existentialist of social world*; Columbia University Press; New York and London
  31. Сартр, Ж-П. (1981-a); *Мерло-Понти – у Портрети; Изабрана дела, књига 7; Нолит, Београд*
  32. Schmidt, J. (1985): *Maurice Merleau-Ponty: Between phenomenology and structuralism*, St. Martin's Press, New York
  33. Sichere, B. (1982): *Merleau-Ponty ou Le corp de la philosophie*, Grasset; (Figures)
  34. Spurling, L. (1977): *Phenomenology and the social world: the philosophy of Merleau-Ponty and its relation to the social sciences*; Routledge and K. Paul, London, Boston
  35. *Les Temps Modernes* (1961); no. 184-185; numero special: Maurice Merleau-Ponty

36. Tilliette, X. (1970): *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*; Soghers, Paris  
Влаисављевић, У. (2011): *Феноменолошки пут у деконструкцију: Шта Дерида дугује Мерло-Понтију*; *Mediterran publishing*, Нови Сад
37. Wadhens, A. de (1980): *Merleau-Ponty: филозоф сликарства*; *Идеје*, 6-7, 123-138
38. Waelhens, A. de (1970): *Une philosophie de l'ambiguite. L'existentialisme de Marice Merleau-Ponty*; Louven
39. Зуровац, М. (1983): *Метафизика тијела*; *Theoria*, 3, 25-34
40. Зуровац, М. (1984): *Мерло-Понтијава доктрина примордијалног израза*, *Theoria*, 3-4. 43-51
41. Зуровац, М. (1986): *Уметност као истина и лаж бића ( Јасперс, Хајдегер, Сартр, Мерло - Понти )*; *Матица српска*, Нови Сад

.Ц) Шира литература

- 1 Абањано, Н. (1967): *Могућност и слобода*; *Нолит*, Београд
- 2 Адорно, Т. (2002): *Минима моралиа- Рефлексије из оштећеног живота*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад
3. Андерс,Г. (1985): *Застарелост човека- О разарању живота у доба треће индустријске револуције*; *Нолит*, Београд
4. Андреас, С.Л. (1986): *Шта је ерос*; *Просвета*, Београд
5. Апулеј (1954): *Златни магарац*; *Младо поколење*; Београд
6. Арент, Х. (1991): *Људи у мрачним временима*; *Дечје новине*, Горњи Милановац
7. Аријес, Ф. (1989.): *Векови детињства*; *Завод за уџбенике и наставна средства*, Београд
8. Арон, Р. ( 1997.): *Демократија и тоталитаризам*; Издавачка књижарница Зорана Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад
9. Арон, Р. ( 2001.): *Мир и рат међу нацијама*; Издавачка књижарница Зорана Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад
- 10 Асимов, И. (1981.): *Примицање катастрофе – пропасти које пријете нашем свијету*; *Аугуст Цесарец*, Загреб;
11. Aurobindo, S. (1980.): *The Synthesis of Yoga*; *Sri Aurobindo Ashram*, India
12. Бадју, А. ( 2008.): *Преглед метаполитике*; *Институт за филозофију и*

- друштвену теорију И.П. „Филип Вишњић“, Београд
13. Бадју, А. ( 2009.): 4. маја 1986.; Едиција Југославија, Београд
  - Бадју, А. са Трунг, Н. (2012.): Похвала љубави; Адреса, Нови Сад
  14. Barbalet, J.M. (1998.): *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*; Cambridge : Cambridge University Press
  15. Батај, Ж. (1980): Еротизам; Београдски издавачко-графички завод, Београд
  16. Bauman, Z. (2002.): *Life in fragments: Essays in Postmodern Morality*; Blackwel, Oxford UK and Cambridge USA
  17. Бауман, З. (2009.): Флуидна љубав: О крхкости људских веза; Mediterran publishing, Нови Сад
  18. Бауман, З. (2009.): Флуидни живот; Mediterran publishing, Нови Сад
  19. Бауман, З.(2010.): Флуидни страх; Mediterran publishing, Нови Сад
  20. Бек, У. (2001.): Ризично друштво: У сусрет новој модерни; Филип Вишњић, Београд
  21. Беланчић, М. (1994): Постмодернистичка зебња, Светови, Нови Сад
  22. Bergson, H. (1959.): *Oeuvres*; Presses Universitaires de France, Paris
  23. Бетелхајм, Б. (1979.): Значење бајки, Југославија, Београд
  24. Бофре, Ж. ( 1977 ) : Увод у филозофије егзистенције; БИГЗ, Београд
  25. Бошњак, Б. (1981 ) : Смисао филозофске егзистенције; Школска књига, Загреб
  26. Бодријар, Ж.. (1994): Прозирност зла- Оглед о крајносним феноменима; Светови, Нови Сад
  27. Бодријар, Ж.. (2001): О завођењу; Октоих, Подгорица
  28. Бон, Г. ле (1989.): Психологија гомиле; Глобус, Загреб
  29. Braten, S. (1998): *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny*; Cambridge Univrsity Press (etc.), Cambridge (etc.)
  30. Бредбери, Р. (2003): Фаренхајт 451; Лагуна, Београд
  31. Бубер, М. (2000): Ја и ти; ИП "Рад", Београд
  32. Camus, A. ( 1976 ) : Побуњени човек; Зора - ГЗХ, Загреб
  33. Candland, D. K. (1962): *Emotion: Bodily Change*, D. Van Nostrand Company, INC, Princeton
  34. Csordas, T.J. (Ed.)(2005): *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*; Cambridge University Press,

35. Даковић, Н. (1993.): Оглед о сабласном: Есеји о постмодерном егзистенцијализму; Светови, Нови Сад
36. Дамасио, А. (2005.): Осјећај збивања: Тијело, емоције и постанак свијести; Алгоритам, Загреб
37. Дарвин, Ч. (2009.): Изражавање емоција код човека и животиња; Досије студио, Београд
38. Деламатер, Џ.Д. (2002): Егзистенцијализам насупрот социјалном конструкционизму у проучавању људске сексуалности; Реч; бр. 67 (13)
39. Делез, Ж.; Гатари, Ф. (1990): Анти - Едип: Капитализам и шизофренија; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци
40. Deutsch, H. (1944): The psychology of Woman: a psychoanalytic interpretation; Grune and Straton, New York
41. Denzin, N. K. (1983): A Note on Emotionality, Self and Interaction; American Journal of Sociology, V. 89, N. 2. pp. 402-409
42. Дерида, Ж. (2002.): Политике пријатељства; Чигоја, Београд
43. Дежур, К. (1990.): Тело између биологије и психоанализе – Покушај упоредног тумачења; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци
44. Douglas, J. D. (1991): Егзистенцијалистичка социологија; Гледишта, 1-2, 41-52
45. Dreyfus, H.L. ( 1977.): Шта рачунари не могу: Критика вештачке Интелигенције; Нолит, Београд
46. Друштво и ерос (1988): Филозофска истраживања, 3, 723-982
47. Цекоби, Р. (1981): Друштвени заборав: Критика савремене психологије од Адлера до Леинга; Нолит, Београд
48. Цекоби, Р. (2002.): Крај утопије: Политика и култура у доба апатије; Чигоја, Београд
49. Евола, Ј. (1990): Метафизика секса I; Градац, Чачак
50. Ekman, P. (Ed.); Davidson, R.J. (Ed.)(1994): The Nature of Emotion: Fundamental Questions; Oxford University Press; New York-Oxford
51. Екман, П. (2011): Разоткривене емоције: Препознавање израза лица и осећања ради унапређивања комуникације и емотивног живота; Завод за уџбенике; Београд
52. Елијаде, М. (2003): Свето и профано; Издавачка књижарница Зорана

- Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад
53. Епштејн, М.Н. (2009.): Филозофија тела; Геопоетика, Београд
  54. Ериксон, Е. (1976): Омладина, криза, идентификација, Побједа, Титоград
  55. Фалгам, Р. (1998): Од почетка до краја: Ритуали; Народна књига; Алфа, Београд
  56. Ferenzi, S. (1989.): Thalassa: Теорија гениталности; Напријед, Загреб
  57. Fichte, J. G. (1956): Одабране филозофске расправе: I Одређење човека; II Уводи у науку о знаности; Култура, Загреб
  58. Fichte, J. G. (1979): Затворена трговачка држава. Пет предавања о одређењу човека; Нолит, Београд
  59. Филозофска истраживања (1988.): Тема броја: Друштво и ерос; Бр. 3
  60. Финк, Е. (1984): Основни феномени људског постојања; Нолит, Београд
  61. Frankl, V. (2009.): Психотерапија и егзистенцијализам: Смисао и душевно здравље; Жарко Албуљ, Београд
  62. Фрејзер, Ц.Ц. (1977): Златна грана: Проучавање магије и религије; Београдски издавачко - графички завод, Београд
  63. Фројд, С. (1976): О сексуалној теорији; Тотем и табу; Матица Српска, Нови Сад
  64. Фројд, С. (2005.): Антрополошки огледи: Култура-Религија-Уметност (пр. Требјешанин, Ж.); Просвета, Београд
  65. Фром, Е. (2003): Заборављени језик: Увод у разумевање снова, бајки и митова; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
  66. Фуко, М. (1982.): Историја сексуалности: Воља за знањем Просвета, Београд
  67. Фуко, М. (1988.): Историја сексуалности: Старање о себи; Просвета, Београд
  68. Фуко, М. (1997.): Надзирати и кажњавати: настанак затвора; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад
  69. Фуко, М. (2005-а.): Рађање биополитике; Светови, Нови Сад
  70. Фуко, М. (2005-б.): Психијатријска моћ; Светови, Нови Сад
  71. Фуко, М. (2013.): Историја лудила у доба класицизма; Mediterran publishing, Нови Сад
  72. Генеп, А. ван (2005): Обреди прелаза: Систематско изучавање ритуала; Српска књижевна задруга; Београд

73. Gigerenzer, G. ( 2009.): *Снага интуиције: Интелигенција несвјеснога; Алгоритам, Загреб*
74. Goldie, P. (Ed.)(2010.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion; Oxford University Press, New York*
75. Гонсало, Х.Ф. (2012): *Филозофија зомбија; Геопоетика; Београд*
76. Говедарица, М. (1996): *Ерос, сексуалност и Танатос; Theoria: 39, стр.: 109-121*
77. Говедарица, М. (2006): *Филозофска анализа ирационалности: измењена стања свести и слабост воље; Мали Немо, Панчево*
78. Говедарица, М. ( 2013 ): *Филозофија психоанализе: Компатибилност сцијентизма и херменеутике; Српско филозофско друштво, Београд*
79. Granese, A. (1978): *Дијалектика одгоја; Школска књига, Загреб*
80. Грелан,Х. (2007): *Филозофија осећања, Геопоетика, Броград*
81. Грос, Е. (2005) : *Променљива тела: Ка телесном Феминизму; Центар за женске студије и истраживања рода, Београд*
82. Gross, W. (1990): *Што дете доживљава у мајчиној утроби? Из ординације пренаталног психолога; Медицинска књига, Београд – Загреб*
83. Gunther, Y.H. (Ed.)(2003): *Essays on Nonconceptual Content; A Bradford Book; The MIT Press; USA / England*
84. Хабермас, Ј. (1975): *Сазнање и интерес; Нолит, Београд*
85. Hartmann, E. Von;(1893): *Philosophy of the Unconscious; V1,2,3; Kessinger Legacy - Reprints*
86. Хегел, Г.В.Ф. (1974.): *Феноменологије духа; БИГЗ, Београд*
87. Heidegger, M. ( 1979 ) : *Кант и проблем метафизике, Младост, Београд*
88. Heidegger, M. ( 1985 ) : *Битак и вријеме; Напријед, Загреб*
89. Хелер, А. (1978): *Свакодневни живот; Нолит, Београд*
90. Helley, M. (Ed.)(2001.): *The Flesh of the Soul: The Body we Work with; Peter Lang, Bern*
91. Hountandji, P.J. (1983.): *О „афричкој филозофији“: Критика етнофилозофије; Школска књига, Загреб*
92. Хусерл, Е. (1991.): *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија; Дечије новине, Горњи Милановац*
93. Husserl, E. ( 1977): *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925; Martinus nijhof; The Hague*

94. Husserl, E. ( 1973.): Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic; Routledge and Kegan Paul, London
95. Husserl, E. ( 2001): Analyses concerning passive and active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic; Kluwer Academic Publishers; Dordrecht / Boston / London
96. Илић, И. (1989.): Светковина свесности: Позив на институционалну Револуцију; Градина, Ниш
97. Izard, С.Е. ( 1997): Human emotions; Plenum Press, New York
98. Janet, Р. (1968): Љубав и мржња; Напријед, Загреб
99. Janet, Р. (2008): De l'angoisse a l'exstase: Etudes sur les croyances et les sentiments – Volume II; L'Harmattan; Paris
100. Јасперс, К. (1973.): Филозофија егзистенције; Увод у филозофију; Просвета, Београд
101. Јасперс, К. (1990.): Општа психопатологија; Просвета, Београд; Просвета, Ниш
102. Јасперс, К. ( 2000-а) : Ум и егзистенција; Плато, Београд
103. Ками, А. ( 1973 ) : Мит о Сизифу; Веселин Маслеша, Сарајево
104. Кант,И. ( 1970): Критика чистог ума; Култура, Београд
105. Кант, И. (1975): Критика моћи суђења; БИГЗ-Култура, Београд
106. Кант, И. (2003 ) : Антропологија у прагматичном погледу; Наклада Бреза, Загреб
107. Касторијадис, К. (1999): Успон безначајности; Уметничко друштво Градац, Чачак- Београд
108. Касторијадис, К. (2001.): Машта, критика и слобода; Република, Београд
109. Кејн, Б. (Пр.)(2011.): Историја пријатељства; Слио, Београд
110. Kemper, Т. D. (1978.): A social interactional theory of emotions; John Wiley and Sons, New York...
111. Kemper, Т. D. (1981): Social Constructionist and Positivist Approaches to Sociology of Emotions; American Journal of Sociologz, V. 87, N. 2., pp. 336-362
112. Kemper, Т. D. (1986): How Many Emotions Are There? Wedding the Social and Autonomic Competens; American Journal of Sociology, V. 93. N. 2. pp. 263-289
113. Kenny, А. (1963): Action, emotin and will; Routledge and Kegan Paul,



London

114. Керовић, Р. (2008): Смисао и егзистенција; Филозофско друштво Републике Српске, Бања Лука
115. Клајн, М. (1983.): Завист и захвалност; Напријед, Загреб
116. Клајн, М. (2001.): Унутрашњи свет дечје психе: Изабрани списи: 1921-1963; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
117. Кластр, П. ( 2010.): Друштво против државе; Издавачка књижарница Зорана Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад
118. Klein, M. (1975.): *The Psycho-analysis of Children*; The Hogart Press and The Institute of Psycho-Analysis, London
119. Klein, N. (2008): Доктрина шока: Успон капитализма катастрофе; Графички завод Хрватске, Загреб
120. Клисић, Љ. (1995): Телесна психотерапија: до оргазма и даље; Еко-Примат-Земун, Београд
121. Кохут, Х. (1990 ): Анализа себства; Напријед, Загреб
122. Копицл, В. (Пр.) (2005.): Врата панике: Тело, друштво и уметност у мрежи технолошке дереализације; Orpheus, Нови Сад
123. Козелек, Р. (1997.): Критика и криза – Студија о патогенези грађанског света; Плато, Београд
124. Козомара, М. (2001): Субјективност и моћ; Плато, Београд
- Кун, С. Т. (1974): Структура научних револуција; Нолит, Београд
125. Kuriyama, S. (1999.): *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*; Zone Books, New York
126. Kwant, R.C. (1969): *Phenomenology of Expression*; Duquesne University Press; Pittsburgh, USA
127. Laing, R.D. (1977 ) : Подељено ја; Политика доживљаја; Нолит, Београд
128. Laing, R.D. ( 1985 ) : Чињенице живота; Просвета, Београд
129. Laing, R.D. ( 1986 ) : Глас искуства; Графички завод Хрватске, Загреб
130. Laing, R.D. ( 1989 ) : Јаство и други; Братство и јединство, Нови Сад
131. Lakoff, G.: Johnson, M. (1999): *Philosophy in the Flesh; The embodied Mind and Its challenge to Western Thought*; Basic Books, New York
132. Langle, A. (1990): Осмишљено живјети: Примењена егзистенцијална анализа - Путоказ за живот; Кршћанска садашњост, Загреб
133. Lasch, C. (1986.): Нарцистичка култура; Напријед, Загреб

134. Лазаревић, Д. (1998): Културни развој детета и даровитост; Зборник ИССН: 1820-1911. бр. 4, стр. 79-86
135. Лазаревић, Д. (2011): Глобализација и образовање даровитих; Зборник ИССН: 1820-1911. бр. 16, стр. 395-404
136. Lefebvre, Н. (1988): Критика свакидашњег живота; Напријед, Загреб
137. Лефевр, А. (1973): Антисистем: Прилог критици технократизма; Радничка штампа, Београд
138. Легро, Р. (1993.): Идеја хуманости – увод у феноменологију; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови сад
139. Леви-Брил, Л. (1998): Примитивни менталитет; Плато, Београд
140. Левинас, Е. (1976): Тоталитет и бесконачно: Оглед о извањскости; Веселин Маслеша, Сарајево
141. Левинас, Е. (1998): Међу нама: Мислити на другог: Огледи; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад
142. Lifton, R.J. (1993): The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation; BasicBooks; USA
143. Лиотар, Ж. Ф. (1988): Постмодерно стање; Братство - јединство, Нови Сад
144. Лиотар, Ж.Ф. (1991.): Раскол; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Добра вест, Нови Сад
145. Липовецки, Ж. (2008.): Парадоксална срећа: Оглед о хиперпотрошачком друштву; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци ; Нови Сад
146. Липовецки, Ж. (2011.): Доба празнине: Оглед о савременом индивидуализму; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци ; Нови Сад
147. Ловен, А. (2000): Задовољство: Креативни приступ животу; Crystal Press, Београд
148. Ловен, А. (1998): Спиритуалност тела: Биоенергетика за грациозност и хармонију; Езотерија, Београд
149. Ловен, А. (2005): Радост: Преданост телу и животу; Esoteria, Београд
150. Лоренцер, А. (1982): Теорија социјализације: о заснивању материјалистичке теорије социјализације; Нолит, Београд
151. Лоренцер, А. (1989): Интимност и социјална патња: Археологија

- психоанализе; Напријед, Загреб
152. Lowen, A. (1965): *Love and Orgasm*; Macmillan Company, New York
  153. Lowen, A. (1983): *Narcissizm: Denial of the true self*; Macmillan publishing company, New York
  154. Lowith, K. (1988): *Од Хегела до Nietzschea: Револуционарни прелом у мишљењу деветнаестог вијека: Marx i Kierkegaard*, Веселин Маслеша, Сарајево
  155. Лукач, Ђ. (1973): *Душа и облици: Есеји*; Нолит, Београд
  156. Малиновски, Б. (1971): *Магија, наука и религија*; Просвета, Београд
  157. Marcel, G. (1980): *Границе индустријске цивилизације*, Дело, 3, 282-302
  158. Марсел, Г. (1984): *Од неприхватања до зазива - Покушај конкретне филозофије, Кршћанска садашњост*, Загреб
  159. Марсел, Г. (1989): *Бивствовање и имање*; Веселин Маслеша, Сарајево
  160. Marcuse, H. (1985): *Ерос и цивилизација: Филозофско истраживање Фројда*, Напријед, Загреб
  161. Maslov, A. (1968): *Toward a Psychology of Being*; Van Nostrand Reinhold Company, New York
  162. May, R. (1976): *The courage to Create*; Bantam Books, USA and Canada
  163. May, R. (1980): *Психологија и људска двојба*; Напријед, Загреб
  164. Mead, M. (1968): *Sex and temperament: in three primitive societies*; Dell, New York
  165. Мид, М. (1978.): *Сазревање на Самои: Психолошка студија младежи у примитивном друштву, намењена људима западне цивилизације*; Просвета, Београд
  166. Михалски, К. (пр.); (1987): *О кризи*; Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад
  167. Милић, В. (1998): *Транзиција савременог друштва: Од маса у друштву до масовног друштва и светског друштва маса – претварање масе у публику*; Правни факултет, Београд
  168. Миливојевић, З. (1993.): *Емоције*; Прометеј, Нови Сад
  169. Мојси, Д. (2012): *Геополитика емоција: Како културе страха, понижења и наде утичу на обликовање света*; Слио; Београд
  170. Морган, Ј. Х. (1981): *Древно друштво: Истраживање човековог развоја од дивљаштва и варварства до цивилизације*; Просвета, Београд

171. Морен, Е. (1979): Дух времена: 1. Неурога; Београдски издавачко-графички завод, Београд
172. Морен, Е., у сарадњи са Наум, И. (1979); Дух времена: 2. Некроза; Београдски графичко-издавачки завод, Београд
173. Московиси, С. (1997.): Доба гомиле I,II; Чигоја штампа, Београд
174. Mounier, E. (1946.): Introduction aux existentialismes, Gallimard, Paris
175. Mounier, E. (1972.): Ангажирана вјера, Кршћанска садашњост, Загреб
176. Murray, E.J. (1964.): Motivation and Emotion; Prentice-Hall, New Jersey
177. Новалис (1964): Изабрана дела; Нолит, Београд
178. Новалис ( 2008 ): Интимни дневник; Службени гласник, Београд
179. О'Браун, Н. (1989): Тело љубави; Градина, Ниш
180. Огњеновић, П. и Шкорц, Б. (2005): Наше намере и осећања: Увод у психологију мотивације и емоција; Гутембергова галаксија, Београд
181. Оноре, К. (2005): Похвала спорости: Како један светски покрет пркоси култу брзине; Алгоритам, Београд
182. Опалић, П (1988): Егзистенцијалистичка психотерапија, Завод за уџбенике, Београд
183. Опалић, П (1994): Types of collective irrational phenomena and possibilities for their study, Социологија, 4:431-442
184. Опалић, П (1995): Неке теорије колективно ирационалног нови стари предмет социологије, Социолошки преглед, 1:3-16
185. Опалић, П (1996): Теоријске основе психоаналитичко-феноменолошког схватања колективно ирационалног, Социолошки преглед, 1:65-76
186. Опалић, П ( 1999): Бити или лечити се, Завод за уџбенике, Београд
187. Опалић, П (2008): Психијатријска социологија, Нолит, Београд
188. Otto, R. (1983): Свето: О ванразумском у појму божанског и његовом односу према разумском; Свјетлост, Сарајево
189. Пајин, Д. (1990.): Вредност неопипљивог: Сусрет Истока и Запада: Нова ера; Дечје новине, Горњи Милановац
190. Паскал, Б. (1969): Мисли, Зора, Загреб
191. Паскал, Б. (1983): Расправа о љубавним страстима, Градина, Ниш
192. Павловић, Б. (1997): Метафизика и егзистенција: Расправе из модерне филозофије; Плато, Београд
193. Пејовић, Д. (1970 ) : Систем и егзистенција; Ум и неум у савременој

- филозофији; Зора, Загреб
194. Петровић, Ј.Д. (2007): Емоционални темељи социјалне компетенције; Задужбина Андрејевић, Београд
  195. Pover, M., Dalglish, T. (1997): *Cognition and Emotion - From Order to Disorder*, Psychology Press, United Kingdom
  196. Прохић, К. (ур.)(1978): Егзистенција, могућност, слобода: етичко питање у филозофији егзистенције; Свјетлост, Сарајево
  197. Reeves, J.W. (1958): *Body and Mind in Western Thoughts- An introduction to some origins of modern psychology*, Penguin books, Great Britain
  198. Рикер, П. (2002): Љубав и правда; Плато, Београд
  199. Рикер, П. (2010): О тумачењу: Оглед о Фројду; Службени гласник; Београд
  200. Risman, D. и др. (1965): Усамљена гомила: Студија о промени америчког карактера; Нолит, Београд
  201. Roszak, T. (1978.): *Контракултура – разматрање о технолошком друштву и његовој младалачкој опозицији*; Напријед, Загреб
  202. Rothchild, B. (2000): *The Body Remembers: The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*; W.W. Norton art Company, New Yurk - London
  203. Rougement de, D. (1974): Љубав и Запад; Накладни завод Матице Хрватске, Загреб
  204. Rougement de, D. (1985): Митови о љубави; НИРО Књижевне новине, Београд
  205. Rosen, S.M. (2006): *Topologies of the Flesh: A Multidimensional Exploration of the Lifeworld*; Ohio University Press, USA
  206. Сартр, Ж-П. (1981-б.): *Филозофски списи; Изабрана дела, књига 8*, Нолит, Београд
  207. Сартр, Ж-П. (1983): *Биће и ништавило – Оглед из феноменолошке онтологије; Изабрана дела, књиге 9 и 10*, Нолит, Београд
  208. Sartre, J.P. (1969): *Existential Psychoanalysis*; Chicago; Gateway, A. (ed)
  209. Schelling, F.W.J. (1997): *Филозофија митологије; Деметра*, Загреб
  210. Scheler, M. (1973.): *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*; Northwestern University Press, Evanston

211. Scheler, M. (2009): *The Nature of Symphyaty*; Transaction Publishers; USA, UK
212. Сиоран, Е. (1998.): *На врхунцу незнања*; Полиграф; Београд
213. Сирилинк, Б. (2010.): *О души и телу*; Академска књига, Нови Сад
214. Spiegelberg, H. (1963.): *The Phenomenological Movement - a historical introduction*; Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands
215. Spiegelberg, H. (1972.): *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*; Northwestern University Press, Evanston
216. Старобински, Ж (2009.): *Дарежљивост*; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад
217. Свенсен, Л.Ф.Х. (2004): *Филозофија досаде*; Геополитика, Београд
218. Свенсен, Л.Ф.Х. (2008): *Филозофија страха*; Геополитика, Београд
219. Спасић, И. (2004.): *Социологија свакодневног живота*; Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд
220. Стефановић-Стојановић, Т. (2005.): *Емоционални развој личности*; Филозофски факултет: Просвета, Ниш
221. Супек, Р. (1960.): *Први облици дјечје друштвености*; Завод за издавање уџбеника Народне Републике Србије, Београд
222. Сузуки, Д.Т.; Фром, Е. (1977): *Зен будизам и психоанализа*; Нолит, Београд
223. Шелинг, Ф.В.Ј. (1989.): *Филозофија уметности*; БИГЗ, Београд
224. Шестов, Л. (1989): *Душа и егзистенција*, Сфаирос-Медитеран, Београд-Будва
225. Татаркјевич, В. (2003): *О срећи*; ИП Службени лист, СЦГ - Београд; ЦИД - Подгорица
226. Тејлор, Ч. (2002): *Болест модерног доба*; Београдски круг и Чигоја штампа, Београд
227. Тејлор, Ч. (2008.): *Извори сопства: Стварање модерног идентитета*;
228. Тејлор, Ч. ( 2011.): *Доба секуларизације*; Албатрос Плус, Службени гласник, Београд, Академска књига, Нови Сад
229. Terada, R. (2001): *Feeling in Theory: Emotion after the „Death of the Subject“*; Harvard University Press; USA, England
230. Теркл, Ш. (2011.): *Сами заједно: Зашто очекујемо више од технологије него једни од других*; Слио, Београд

231. Thalberg, I. (1977.): Perception, Emotion and Action: A Component Approach; Basil Blackwell, Oxford
232. Theoria (1983): бр. 3: Тема броја: Ерос и Логос, стр. 3-75
233. Tiedens, L.Y. (Ed.); Leach, C.W. (Ed.)(2004.): The Social Life of Emotions; Cambridge University Press, Cambridge
234. Тилих, П. (1988): Храброст бивствовања, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад
235. Tiryakian, E.A. (1962.): Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society; Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., USA
236. Томић, З. (2007.): Пољубац у доба кулирања; Народна књига, Алфа, Београд
237. Tompkins, P.; Bird, C. (1996): Тајни живот биљака; Просвета, Загреб
238. Трилинг, Ј. (1990): Искреност и аутентичност, Нолит, Београд
239. Успенски, Б.А. (1979): Поетика композиције; Семиотика иконе; Нолит, Београд
240. Vaihinger, H. (2009): The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical and Religious Fictions of Mankind; Martino Publishing; USA
241. Варга, Е. (1990): Валонова теорија развоја емоција; Филозофски факултет Нови Сад, Институт за педагогију и психологију, Нови Сад
242. Веј, С. (1995.): Укорењивање – Увод у декларацију о дужностима према људском бићу; БИГЗ, Београд
243. Вуковић, И. (2006): Опоначање Бога: Интимна историја Кантове филозофије; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад
244. Weldenfels, B. (1991): У мрежама животног света; Веселин Маслеша, Сарајево
245. Зазо, Р. (1980): Порекло човекове осећајности; Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
246. Зуровац, М (1978): Уметност и егзистенција; Младост, Београд
247. Животић, М. (1973) : Егзистенција, реалност и слобода; Идеје, Београд

## *Биографија аутора*

Аутор ове дисертације егзистенцијалистичка питања је експлицитно тематизовао и поступно елаборирао и развијао током своје адолесценције. На матури, на крају гимназијског школовања на завршном испиту из српског језика и књижевности он је изабрао тему у оквиру које је писао о утицају који су на њега извршили књижевници и мислиоци егзистенцијалистичке оријентације. Од тада, су они његови назаобилазни животни сапутници. Једно време га је животни ток водио путем природних наука, технике и технологије, али је освешћење суштински дошло са Фројдовом психоанализом, и Хајдегеровом егзистенцијалном онтологијом. Тада су започеле и његове студије филозофије. Међутим, животни токови га, ипак, воде ка студијама психологије, које завршава, а затим и магистрира са темом у којој на филозофски начин обрађује једну психолошку категорију-адолесценцију. Вишегодишњи рад у основној школи, где је запослен као психолог стручни сарадник, обезбедио му је услове могућности примене егзистенцијалистичке психоанализе у пракси. Након усвајања Кјеркегоровске афирмације егзистенцијалистичког онтологизовања емоционалности, Хајдегеровог тематизовања егзистенције као бића-у-свету, као и Фројдове теорије либида, Мерло-Понтијево онтологизовање тела и егзистенције човека као телесног-бића-у-свету-у-сталном-настајању, омогућило му је разумевање и поимање телесно-психичко-социјалних феномена, као израза бића деце и адолесцената. Овом дисертацијом аутор је настојао да покаже да је развој у току целог живота човека, а посебно у доба адолесценције, незаобилазно повезан филозофским разумевањем, схватањем и поимањем човекове емоционалности и друштвености на начин како су то показали Кјеркегор и Мерло-Понти. Кјеркегор је аутора овог рада уверио да су страст и патос темељи људске егзистенције, а Мерло-Понти га је уверио да се човек може развијати кроз осмишљавање патње и продором у регије дивљег бића као меса-плоти, и животом егзистенције као коегзистенције. Свој напор аутор овог рада је тако и усмерио ка афирмацији човекове егзистенције, као живог тела-плоти-у-свету-у-сталном-настајању, на трагу Кјеркегора и Мерло-Понтија, у планетарној ситуацији која им није баш наклоњена, поготово када је у питању други овде наведени аутор.



Прилог 1.

## Изјава о ауторству

Потписани-а Aleksandar Šević

број уписа \_\_\_\_\_

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Emocionalnost i društveno biće  
čovека kod Kječkegoca i Meulo - Pontija

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 20.05.2014. год.

Aleksandar Šević

Прилог 2.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Aleksandar Šević

Број уписа \_\_\_\_\_

Студијски програм Filozofija

Наслов рада Emocionalnost i društveno biće  
čoveka kod Kječkegоча i Мечле - Pontija

Ментор Prof. dr Milanke Govedanica

Потписани Aleksandar Šević

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 20.05.2014. год.

Aleksandar Šević

Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Емоционалност и дејствено биће  
човека код Кречкегоча и Мечло - Ронтја

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 20.05.2014. год.

Aleksandar Šević