

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Marija Glasnović Kamenović

Da li je Kjerkegor volicionista? Preispitivanje
Kjerkegorovog shvatanja verovanja, sumnje i vere

doktorska disertacija

Beograd, 2022

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Marija Glasnović Kamenović

Is Kierkegaard a Volitionalist? Kierkegaard's
Understanding of Belief, Doubt, and Faith
Reconsidered

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

Komisija:
Prof. dr Milanko Govedarica
Docent Bojan Blagojević
Mentor: dr Mašan Bogdanovski

Da li je Kjerkegor volicionista? Preispitivanje Kjerkegorovog shvatanja verovanja, sumnje i vere

Sažetak

Cilj doktorske disertacije jeste da se odgovori na pitanje Da li je Kjerkegor volicionista? Suprotno od Pojmanovog shvatanja, koje se bazira na tezi da je danski Sokrat zastupao direktni deskriptivni i preskriptivni volicionizam, mi planiramo da pokažemo da je ovo tumačenje neosnovano. Analizom pojmova verovanja, sumnje i vere, probaćemo da dokažemo da Kjerkegor nije smatrao da je usvajanje/suspendovanje verovanja pod direktnom kontrolom volje, kao i da hrišćanska vera nije proizvod arbitrarnog izbora pojedinca. Istovremeno ćemo tvrditi da je Kjerkegor držao da volja ima određenu uloga u okviru kognitivnih procesa i činu zadobijanja vere, ali da se ova uloga može eventualno objasniti iz vizure indirektnog deskriptivnog volicionizma, koji ne zahteva uvođenje normativne teze. Budući da Pojman smatra da je indirektni deskriptivni volicionizam neproblematičan, te da se problemi javljaju tek na nivou etike verovanja, činjenica da je Kjerkegorovo shvatanje u skladu sa deskriptivnom tezom indirektnog volicionizma ne može opravdati Pojmanovu volicionističku kritiku.

U okviru analize Kjerkegorovog shvatanja verovanja, branićemo tezu da su činjenička verovanja proizvod vere kao organa za shvatanje istorijskog, te da se formiranje istih sprovodi automatski, bez direktnog upliva konativne sposobnosti. Kada je reč o formiranju egzistencijalnih verovanja, tvrdićemo da se uloga volja ne ostvaruje na kognitivnom, već praktičkom planu. Na nivou istraživanja Kjerkegorovog shvatanja odnosa volje i vere, tvrdićemo da se vera ne može redukovati na iracionalni izbor apsurdnog verovanja da je Bog postao. Cilj je da pokažemo da je vera kompleksni fenomen, koji se istovremeno ostvaruje kao čudo i izbor pojedinca da egzistira kao Hrišćanin.

Ključne reči: volicionizam, verovanje, sumnja, vera, subjektivnost, egzistencija

Naučna oblast: filozofija

Uža naučna oblast: epistemologija, etika, filozofija religije

Is Kierkegaard a Volitionalist? Kierkegaard's Understanding of Belief, Doubt, and Faith Reconsidered

Abstract

The aim of the dissertation is to answer the question: Is Kierkegaard a volitionalist? Contrary to Pojman's understanding, which is based on the thesis that Kierkegaard advocated direct descriptive and prescriptive volitionalism, we plan to show that this interpretation is unfounded. By analyzing the concepts of belief, doubt and faith, we will try to prove that Kierkegaard never held the view that the belief formation/suspension is under direct control of the will nor that he believed that the Christian faith can be a product of an arbitrary choice. At the same time, we will argue that Kierkegaard maintained that will has a certain function in the domain of cognitive activity and in the act of faith, that can eventually be explained from the viewpoint of indirect descriptive volitionalism which does not require the introduction of a normative thesis. Since Pojman believes that indirect descriptive volitionalism is unproblematic, and that problems arise only at the level of the ethics of belief, this cannot justify Pojman's criticism.

First, we will defend the thesis that factual beliefs are the product of faith as an organ for understanding the historical, and that their formation is carried out automatically, without the direct influence of conative ability. When it comes to the formation of existential beliefs, we will argue that the role of the will is not realized on a cognitive, but a practical level. At the level of research into Kierkegaard's understanding of the relationship between will and faith, we will argue that faith cannot be reduced to an irrational choice of an absurd belief that God came into being. The goal is to show that faith is a complex phenomenon, which is realized at the same time as a miracle and an individual's choice to exist as a Christian.

Keywords: volitionalism, belief, doubt, faith, subjectivity, existence

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Epistemology, ethics, philosophy of religion

Sadržaj:

Uvod.....	1
1. Pojmanovo određenje i kritika volicionizma.....	5
1.1. Određenje volicionizma.....	5
1.2. Pojmanova kritika direktnog volicionizma.....	11
1.2.1. Fenomenološki argument.....	11
1.2.2. Argument logike verovanja.....	19
1.3. Pojmanova kritika preskriptivnog indirektnog volicionizma.....	25
2. Kjerkegorovo shvatanje subjektivnosti.....	30
2.1. Pojmanovo shvatanje Kjerkegorovog pojma subjektivnosti.....	31
2.2. Pitanje subjektivnosti.....	38
2.2.1. Konstitucionalni aspekt subjektivnosti.....	39
2.2.2. Refleksivna subjektivnost.....	48
3. Da li je Kjerkegor volicionista? Kjerkegorovo razumevanje istine, verovanja i sumnje.....	57
3. 1. Subjektivnost i istina.....	61
3.1.1. Subjektivni i objektivni stav prema istini.....	61
3.1.2. Kjerkegorovo shvatanje istine.....	71
3.1.3. Tri modela subjektivnosti.....	82
3.1.3.1. Sokratovski model subjektivnosti.....	84
3.1.3.2. Platonovski model subjektivnosti.....	86
3.1.3.3. Pomoćni model subjektivnosti.....	89
3.1.3.4. Evaluacija.....	89
3.2. Kjerkegorovo shvatanje verovanja i vere kao organa za shvatanje istorijskog.....	91

3.2.1. Kjerkegorovo shvatanje verovanja.....	92
3.2.2. Problem postajanja i pojam istorijskog.....	94
3.2.3. Analiza pojma verovanje - negativno određenje i neophodnost verovanja.....	101
3.2.4. Pojam vere kao organa za shvatanje istorijskog i verovanja - pozitivno određenje.....	108
3.2.5. Primarna i sekundarna uloga volje u procesu formiranja verovanja.....	113
3.2.6. Verovanje i znanje.....	121
3.3. Kjerkegorovo shvatanje sumnje i problem skepticizma.....	127
4. Da li je Kjerkegor volicionista? Kjerkegorovo razumevanje egzistencijalne i religiozne vere.....	146
4.1. Volicionizam u pogledu egzistencijalne vere.....	147
4.1.1. Problem egzistencijalnih verovanja: Refleksija i akcija.....	149
4.1.2. Problem egzistencijalne vere.....	157
4.2. Volicionizam u pogledu religiozne vere.....	161
4.2.1. Pojmanovo i Fereirino shvatanje odnosa volicionizma i antivolicionizma.....	164
4.2.2. Dijalektika čuda i slobode: Kjerkegorovo shvatanje vere.....	173
Zaključak.....	192
Literatura.....	196

Uvod

Glavni cilj ovog rada jeste da odgovori na pitanje: da li je Kjerkegor volicionista? Preciznije rečeno, zadatak našeg istraživanja jeste utvrđivanje opravdanosti Pojmanove kritike Kjerkegorovog shvatanja verovanja, sumnje i vere koja se zasniva na volicionističkoj interpretaciji Kjerkegorove filozofije. Naša ključna teza jeste da se Kjerkegorovo razumevanje uloge volje u činu usvajanja/suspendovanja verovanja, a onda i odnosa volje i vere, ne može okarakterisati kao direktni deskriptivni i preskriptivni volicionizam. Sa druge strane, tvrdićemo da se iz određenih Kjerkegorovih stavova koji se tiču odnosa konativnih i kognitivnih sposobnosti može izvesti stanovište indirektnog deskriptivnog volicionizma, ali da ono ne zahteva i uvođenje indirektnog preskriptivnog volicionizma na planu etike verovanja. Budući da Pojman zasniva svoj kritički poduhvat na tezi da je Kjerkegor direktni deskriptivni/preskriptivni volicionista, te kako nalazi da je stanovište indirektnog deskriptivnog volicionizma neproblematično, činjenica da se u Kjerkegorovim spisima mogu pronaći elementi ove varijante volicionizma ne dokazuju opravdanost Pojmanove kritike.

Volicionizam predstavlja kompleksno filozofsko stanovište koje zahteva pažljivu i detaljnu analizu i klasifikaciju. Iako ćemo se tek baviti Pojmanovim shvatanjem i kritikom volicionizma, već sada možemo ponuditi njegovo preliminarno i opšte određenje. Prema Pojmanovoj analizi, volicionizam je „stanovište prema kome je moguće zadobiti i održavati (ali i suspendovati i odbaciti) propozicionalno verovanje izvršenjem čina volje“ (Pojman, 1992:526). Ipak, po načinu upliva volje u čin usvajanja verovanja, potrebno je praviti razliku između direktnog i indirektnog volicionizma. Iz vizure direktnog volicionizma, usvajanje verovanja se ukazuje kao jednostavni, neposredni čin volje koji se ne razlikuje od pokretanja nekog od ekstremiteta. Sa druge strane, pristalica indirektnog volicionizma zastupa stav da možemo dospeti do verovanja zaobilaznim putem - preko (voljnog) izvođenja sporednih akcija. Dalje, prema kriterijumu dometa volje, Pojman izdvaja lokalni i globalni volicionizam. Dok se globalni volicionizam koncentriše oko ambiciozne teze da se voljom mogu usvojiti sve vrste verovanja, lokalni volicionizam predstavlja skromniji projekat, te ograničava snagu i domet volje samo na neka verovanja. Na kraju, potrebno je uočiti volicionističko stanovište može zahvatiti dve teze koje ne treba mešati: deskriptivnu i normativnu. Deskriptivni volicionista zastupa tezu da je volja integralni deo

procesa usvajanja verovanja, ali ne otvara normativno pitanje. Sa druge strane, dok se deskriptivni volicionizam zadržava na fenomenološkom uvidu preko koga se otvara uloga volje u zadobijanju verovanja, preskriptivni volicionizam otvara normativno pitanje, te zaključuje da je „dopušteno ili zahtevano usvojiti verovanje činom volje“ (Pojman, 1992:526). Pritom, treba napomenuti da se i deskriptivni i preskriptivni volicionizam mogu javiti u formi direktnog ili indirektnog volicionizma u zavisnosti od toga da li prisvajaju tezu o neposrednom ili posrednom uticaju volje na formiranje verovanja. Prema Pojmanovom shvatanju, pozicija direktnog deskriptivnog, a onda i preskriptivnog volicionizma je neprihvatljiva. Pri evaluaciji ovog stanovišta Pojman najpre pronalazi da je direktni deskriptivni volicionizam psihološki neubedljiv, a onda i logički nekoherentan. Budući da je deskriptivna teza direktnog volicionizma neodrživa, Pojman zaključuje da se ni normativna teza ne može utemeljiti.

Pojman smatra da „volicionizam predstavlja samo srce egorovog egzistencijalizma“ (Pojman, 1984:103), te da ovo stanovište „nekritički prihvataju i pretpostavljaju svi potonji filozofi egzistencije“ (Pojman, 1984:103). U delu *Logika subjektivnosti (Logic of Subjectivity)*, Pojman zapisuje: „Kjerkegor, u svojim spisima, nastupa kao da je moguće verovati direktno šta god subjekat želi da veruje, te da ima čak i obavezu da ovako postupa“ (Pojman, 1984:114). Otud, prema Pojmanovom rasuđivanju, Kjerkegorovo shvatanje verovanja, sumnje i vere svedoči o (radikalnom) direktnom, kako deskriptivnom, tako i preskriptivnom volicionizmu. Nesumnjivo je da određeni izvodi iz Kjerkegorovih spisa daju podršku Pojmanovoj volicionističkoj tezi. U *Filozofskim mrvicama* čitamo da „vera nije oblik saznanja“ (Kjerkegor, 2020:88), te da „zaključak vere nije toliko zaključak koliko odluka“ (Kjerkegor, 2020:99). Osim toga, Klimakus nas obaveštava da „grčki skeptici nisu sumnjali zbog saznanja, već zbog čina volje“ (Kjerkegor, 2020:97), te kada se sumnja isključuje, to se dešava „ne zahvaljujući saznanju, već – volji“ (Kjerkegor, 2020:99). Oslanjajući se na ove stavove, te na sopstveni kritički projekat, Pojman izvodi zaključak da je Kjerkegor „kriv za uvođenje deskriptivnog i preskriptivnog volicionizma“ (Pojman, 1984:114).

Opovrgavanje opravdanosti Pojmanove volicionističke kritike Kjerkegorovog shvatanja verovanja, sumnje i vere smo podelili na dve ključne celine. Prvi deo rada biće posvećen izlaganju i propitivanju pretpostavki koje omogućuju uvođenje volicionističke teze. Na ovom nivou istraživanja, planiramo da dokažemo da se Pojmanova kritika zasiva na konfuznoj,

nedoslednoj i nepotpunoj analizi Kjerkegorovog pojma subjektivnosti koja završava neadekvatnim redukcionističkim shvatanjem. Namera je da se pokaže da Pojman interpretira fenomen subjektivnosti prema već usvojenom volicionističkom modelu koji jednostavno postavlja da je subjektivnost podvrsta voljnih činova koji imaju za cilj da doprinesu duhovnom (samo)razvoju (Vidi: Pojman, 1984:55). Pored toga, probaćemo da pokažemo da je Pojmanova intepretacija subjektivnosti neprihvatljiva jer se volicionistički model svodi na jedan tip očajanja koji Anti-Klimakus naziva očajanje prkosa ili očajanje u kome se želi biti samim sobom.

U drugom delu rada, bavićemo se Pojmanovom volicionističkom kritikom na direktniji način. U okviru epistemološkog istraživanja, sprovedćemo analizu Kjerkegorovog shvatanja pojmova verovanja i sumnje, te probati da objasnimo ulogu volje u procesu usvajanja, te suspendovanja verovanja. Suprotno Pojmanovom tumačenju, koje postavlja da je, za Kjerkegora, verovanje proizvod direktnog, ničim opravdanog izbora, tvrdićemo se funkcija volje u činu formiranja verovanja ne može shvatiti pozivom na direktni deskriptivni volicionizam. Ključna teza koju namerovamo da branimo iznosi da je volja dvostruku ulogu u procesu usvajanja verovanja. Sa jedne strane, volja ima primarnu ili primordijalnu funkciju jer omogućava rad vere kao organa za shvatanje istorijskog. Sa druge strane, volja omogućava početak konkretnog empirijskog istraživanja, a onda i ispostavljanje rezultata. Nijedna od ove dve uloge volje ne opravdava uvođenje direktnog deskriptivnog volicionizma. Primordijalna uloga volje se odnosi na nereflektovanu odluku da se staviu zgradu neizvesnost koja proizlazi iz kontingentnosti postajanja, da se unapred onemogući sveopšti skepticizam i time uspostavi normalno funkcionisanje organa za shvatanje istorijskog. Ovo ne znači da je sam proces formiranja verovanja iracionalan, te da se sprovodi pukim izborom, nezavisno od svedočanstva. Sa druge strane, probaćemo da pokažemo da volja istovremeno ima konkretnu ulogu u procesu usvajanja verovanja, ali da se ona ne ostvaruje na način koji postulira direktni deskriptivni volicionizam. Naime, Kjerkegor smatra da svako istraživanje otpočinje odlukom da se prihvati određeni skup pretpostavki i već uspostavljenih teorija, a da se završava onda kada volja prekine kretanje beskonačne refleksije. Budući da ovo stanovište ne sadrži tezu da su verovanja od kojih se polazi proizvod direktnog, neopravdanog čina volje, niti stav da su rezultati uspostavljeni pukim izborom koji se sprovodi nezavisno od svedočanstva, pozicija direktnog deskriptivnog volicionizma je i ovde neprimenljiva. Kada je reč o problemu sumnje, te skepticizma, tvrdićemo da iako projekat sumnje otpočinje eksplicitnom odlukom individue, ona se ne odnosi na sam

sadržaj verovanja, već na potrebu da se ostvari stanje ataraksije. Sa druge strane, Kjerkegorovo shvatanje antičkog skepticizma pokazuje da je danski Sokrat smatrao da, iako počiva na volji, skeptički poduhvat se može ostvariti jedino upotrebnom racionalnih metoda.

Na samom kraju drugog dela istraživanja, otvorićemo problem odnosa volje i religiozne vere, ali i pitanjem usvajanja egzistencijalnih, odnosno, etičko-religioznih verovanja. Prvi cilj jeste da pokažemo da, iako egzistencijalna vera uključuje svest o objektivnoj neizvesnosti, ona se ne može redukovati na neopravdani izbor ničim utemeljenih verovanja. Iako formiranje egzistencijalnih verovanja počiva na iznenadnom prekidu etičke refleksije, ovo ne znači da je prelaz od refleksije ka akciji neopravdan, a etičko-religiozno verovanje neutemeljno. U poslednjem segmentu analize, bavićemo se Kjerkegorovim shvatanjem odnosa volje i religiozne vere. Iako ćemo dokazivati neopravdanost Pojmanove teze o direktnom deskriptivnom volicionizmu, istovremeno ćemo probati da pokažemo da je vera komplektni fenomen koji ima dve strane: pasivnu stranu, u skladu sa kojom se ukazuje kao čudo; i aktivnu stranu, s obzirom na koju se može tumačiti i kao modus egzistencije na koji se individua slobodno opredeljuje. Cilj nam je da pokažemo da se pojam vere ne može zahvatiti jednostrano, pozivom na direktni deskriptivni volicionizam, već da se do adekvatnog shvatanja može doći tek kombinacijom volicionističkih i antivolicionističkih elemenata. Tek se unutar tako postavljenog pojmovnog okvira, može odgovoriti na pitanje šta znači postati Hrišćaninom.

1. Pojmanovo određenje i kritika volicionizma

Volicionistička interpretacija Kjerkegorove filozofije se može pronaći u mnogim Pojmanovim istraživačkim radovima. Već smo napomenuli da u svom kapitalnom delu *Logika subjektivnosti (The Logic of Subjectivity)*, koje je posvećeno razmatranju Kjerkegorove filozofije religije, Pojman nedvosmisleno ukazuje da Kjerkegor zastupa „kako deskriptivnu, tako i preskriptivnu tezu volicionizma“, te da razvija svoju argumentaciju „kao da je moguće verovati šta god subjekat poželi da veruje, a onda i da treba na taj način da postupa“ (Pojman, 1984:114). Pored toga, u radu „Verovanje i volja“ („Belief and Will“), Pojman kvalifikuje Kjerkegorovu filozofiju kao jednu od najradikalnijih formi volicionizma (Vidi: Pojman, 1978:2). Naime, Pojman zapisuje da su „Kjerkegor i Paskal ekstremni slučajevi preskriptivnog volicionizma, koji nas savetuju da usvojimo i ona verovanja koja nikada ne bismo zadobili objektivnim i nepristrasnim ispitivanjem evidencije“ (Pojman, 1978:10).

Budući da je naš cilj da ispitamo opravdanost Pojmanovog shvatanja, te da utvrdimo istinitost Pojmanove volicionističke interpretacije Kjerkegorove filozofije, potrebno je da se najpre detaljno upoznamo sa ovim teorijskim stanovištem. Pre nego što uspemo da odgovorimo na pitanje *Da li je Kjerkegor volicionista*, neophodno je da odgovorimo na pitanje *Šta je volicionizam?*

1.1. Određenje volicionizma

Iako je rasprava o volicionizmu otpočela, prema svedočenju samog Pojmana, Vilijamsovim delom „Odlučiti se na verovanje“ („Deciding to Believe“), važno je uočiti da volicionizam ima dugu i bogatu istoriju. Ukoliko se dopusti retrospektivnaprimena savremenih teorijskih konstrukata, onda je moguće prepoznati elemente volicionizma i unutar filozofskih učenja Tome Akvinskog, Bleza Paskala, Džona Loka, Renea Dekarta i drugih. Dalje, potrebno je napomenuti da Pojman prepoznaje volicionističke teze i u Svetom pismu, te u radovima ranih filozofa Hrišćanstva. Pored toga, bitno je istaknuti da je, prema Pojmanovom tumačenju, egzistencijalizam „prirodno“ vezan za volicionizam, te da predstavlja „samo srce“ egzistencijalističkog shvatanja (Pojman, 1984:103).

Budući da nam je u interesu što preciznija konceptualna analiza, otpočecemo tumačenje kratkim istorijskim osvrtom. Pritom, ograničićemo se na razmatranje samo „klasičnih“ primera volicionizma, odnosno onih filozofskih teza u kojima se volicionizam neposredno sagledava. Stoga, pokušaćemo najpre da zadobijemo razumevanje odnosa volje i verovanja u filozofskim istraživanjima Dekarta i Paskala.

U *Meditacijama o prvoj filozofiji*, tragajući za poreklom zablude i greške, Dekart tvrdisledeće: „Zatim prilazeći bliže sebi samomu i istražujući koje su moje pogreške (koje same dokazuju bilo koje nesavršenstvo pri meni) opažam da one ovise o dva uzroka koji istodobno djeluju, to jest od sposobnosti spoznavanja koja je u meni i od sposobnosti izabiranja ili od slobode izbora, naime od razume (*intellectus*) i istodobno od volje (*voluntas*)“ (Dekart, 1998:39). Dekart nas najpre upozorava da, u procesu formiranja verovanja, istovremeno učestvuju dve sposobnosti: razum, koji predstavlja otkrivalački, pasivni element, te koji je po svom dometu ograničen; i volja, koja se shvata kao aktivna strana poduhvata i koja je po svojoj prirodi savršena i neograničena. Sve dok se volja održava unutar granica razuma, te dok subjekat saznanja pristaje samo na ona verovanja koja otkriva *lumen naturale*, isključena je mogućnost privida i greške. No, kada volja prekorači granicu racionalnog shvatanja i pređe u domen nepoznatog, Kartezije opominje da „lako odstupa od istinitog i dobrog, te se ja lako varam i griješim“ (Dekart, 1998:39). Otud Dekart opominje da je, u cilju dolaženja do istine, potrebno obuzdavati volju, sputavati njeno beskonačno stremljenje i suspendovati izbor kada razum pokaže svoju nemoć.

Iz izloženih Dekartovih istraživanja se može izdvojiti teza koja predstavlja jezgro volicionizma: volja predstavlja integralni deo procesa formiranja verovanja. Štaviše, Dekart upozorava da se u mnogim slučajevima (slučajevima greške) verovanje stičepukim aktom volje, bez saradnje sa razumom. Na osnovu ovog uvida, Dekart može da postavi i normativnu tezu u kojoj se izriče zahtev ograničavanja i disciplinovanja volje jer „kad god pri donošenju sudova volju tako obuzdavam da se ona proteže samo na ono što joj je jasno i odjelito razumom podneseno, naprosto ne mogu progriješiti“ (Dekart, 1998:42).

Dok Dekart savetuje obuzdavanje volje i ukazuje na primat razuma u formaciji verovanja, Paskal ističe i insistira na nužnosti izbora. U delu *Misli*, čitamo redove koji će se u savremenoj literaturi

interpretirati kao Paskalova opklada: „Bog postoji ili ne postoji“. Ali, kojoj strani da se privolimo? Razum tu ne može odlučiti: jedan beskonačni kaos nas razdvaja. Tamo gde je kraj tom beskonačnom odstojanju, odigrava se jedna igra gde će pasti glava ili pismo. U šta se vi kladite? Po razumu, ne možete reći ni u jedno ni u drugo; po razumu, ne možete poreći ni jedno od to dvoje“ (Paskal, 2006:114). Ovde najpre treba primetiti da se Paskal i Dekart slažu povodom prirode volje i prirode razuma. Kada se suoči sa nekim dilemama, razum ostaje nemoćan i inertan. Budući da volja doseže dalje od razuma, na granicama racionalnog mišljenja odvija se igra opklade. Ipak, Dekart i Paskal imaju različite odgovore na normativno pitanje. Dok Kartezije savetuje ograničavanje volje, Paskal napominje da bi trebalo nastupiti drugačije: „Treba se kladiti. (...) Svoj razum ne vredate nimalo više birajući jedno ili drugo, pošto neminovno treba izabrati“ (Paskal 2006:115). Kada se subjekat suoči sa suštinski bitnim dilemama i pitanjima (kao što je dilema povodom postojanja Boga), Paskal smatra da volja, ne samo da može, već i treba da prekorači granice razuma. Dakle, treba uočiti da Paskal, na osnovu deskriptivne teze o nadmoći volje u odnosu na razum u pogledu njenog dometa, ne postavlja i normativnu tezu preko koje se zahteva suzbijanje njene snage. Osim toga, potrebno je prepoznati još jednu dimenziju Dekartovog i Paskalovog spora. Dok Dekart smatra da je volju teško obuzdati, te da često završavamo kao žrtve njenog ekspanzionizma, Paskal iznosi da je teško sprovesti izbor. Stoga, Paskal zapisuje: „Radite onako kako su oni počeli: čineći sve kao da veruju, uzimajući osvećenu vodicu, dajući da se služe službe, itd... Prirodno će vas i to odvesti verovanju“ (Paskal, 2006:115). Za razliku od Dekarta, Paskal uviđa da je nemoguće pukim, neposrednim činom volje usvojiti verovanje. Ipak, verovanje se može zadobiti indirektnim putem: preko svesnog, voljnog iniciranja mimetičkog ponašanja i propisanih društvenih praksi. Iako ne možemo naprosto da izaberemo verovanje da Bog postoji, možemo izabrati da postanemo deo hrišćanskog sveta, podražavamo radnje disciplinovanog Hrišćanina i prihvatimo spoljašnja obeležja Hrišćanstva. Verovanje, otuda, proizlazi "prirodno" kao posledica sporednih radnji koje smo neposredno izabrali.

Nakon kratkog istorijskog osvrt, možemo formulirati definiciju volicionizma i sprovesti klasifikaciju njegovih različitih oblika. Pojman najpre određuje volicionizam kao „stanovište prema kome je moguće zadobiti i održavati propozicionalno verovanje izvršenjem čina volje“ (Pojman, 1992:256). Pre nego što se upustimo u detaljnije razmatranje ovog određenja,

interesantno bi bilo primetiti da kritičari volicionističkog shvatanja odnosa verovanja i volje najčešće otpočinju raspravu priznanjem daje volicionizam pozadinska teorija ugrađena u jezik i naše svakodnevno ponašanje. Alston, recimo, primećuje da ljudi, kao prirodni volicionisti, imaju običaj da „vezuju deontološke termine za verovanje, te da izriču sudove poput: Ne treba da brzopleto donosiš zaključke - što sugeriše stav da je verovanje pod uticajem volje“ (Alston, 2005:16). Pojman takođe uvodi u analizu svakodnevne situacije u kojima se očitava "prirodni" volicionizam. Slučaj nastavnika koji veruje da je njegov učenik nevin uprkos dokazima koji potvrđuju njegovu krivicu je možda jedan od najreprezentativnijih slučajeva volicionizma o kojima često svedočimo. Ipak, volicionizam se unutar filozofske refleksije ne ispostavlja kao jednostavno i neproblematično stanovište. Ukoliko se vratimo na ranije izložena volicionistička učenja Dekarta i Paskala, videćemo da ih razdvajaju mnoge teorijske finese. Otud i Pojman otvara istraživanje problemom klasifikacije volicionizma.

Na samom početku, Pojman upozorava da treba uočiti razliku između globalnog i lokalnog volicionizma (Vidi: Pojman, 1992:256). Dok globalni volicionizam predstavlja ambicioznu tezu da se voljom mogu prisvojiti sve vrste verovanja, lokalni volicionizam ističe da se samo neka verovanja mogu izabrati. Odmah se može uočiti da je globalni volicionizam neodrživ, te da ne zahteva ozbiljno propitivanje. Potpuno je jasno da, kada razmatramo logičke ili matematičke stavove, konativna strana naše prirode ostaje inertna. Sa druge strane, lokalni volicionizam može predstavljati izazov za kritiku budući da je "racionalnom" volicionisti dovoljno da pokaže da je samo ograničen skup verovanja podložan uticaju volje.

Pored sprovedene razlike između globalnog i lokalnog, Pojman dalje smatra da treba razdvojiti direktni od indirektnog volicionizma. Direktni volicionizam se, prema Pojmanovom shvatanju, može svesti na „tezu prema kojoj su sva ili neka verovanja bazični činovi volje“ (Pojman, 1992:526). Kako bismo razumeli smisao Pojmanove definicije direktnog volicionizma, te shvatili značenje određenja "bazični čin volje", potrebno je da se pozovemo na Alstonova istraživanja. Alston zapisuje sledeće: „Bazični čin (*basic action*) je onaj koji jednostavno proizlazi iz naše namere, odluke ili želje. To je čin koju naprosto sprovodimo bez izvođenja nekih drugih radnji“ (Alston, 2005:62). Paradigmatični slučaj bazičnog čina jeste pokretanje nekog ekstremiteta; hodanje, podizanje i spuštanje ruku spadaju u vrstu delanja koja slede neposredno iz naše

namere, volje za kretanjem. Kada ovo shvatanje bazičnog čina primenimo na Pojmanovo određenje direktnog volicionizma, onda dobijamo stanovište prema kome je usvajanje verovanja jednostavni voljni čin. Otud, prema ovom stanovištu proizlazi da se sticanje verovanja ne razlikuje značajno od podizanja ruke. Ukoliko se vratimo na naš istorijski pregled, možemo zaključiti da je Dekart klasični predstavnik ove vrste volicionizma. Već sada možemo anticipirati da će se ovo stanovište ukazati kao vrlo problematično, te da će biti izloženo kritici. Ipak, volicionisti je dostupna još jedna opcija: indirektni volicionizam.

Kako bi približio čitaocu shvatanje indirektnog volicionizma, Pojman se poslužio vrlo slikovitim primerom: „Mogu da želim da verujem da sam nedužan, te da nisam postupio pogrešno kada sam učinio štetu svom komšiji i preusmerio odvodne cevi tako da ispuštaju otpadne vode na njegovo zemljište. Kako bih to postigao, mogu da prizovem sećanje sve slučajeve komšijinog spletkarenja protiv mene, mogu da, putem autosugestije, pokušam da ubedim sebe da je moja nepravda opravdana, te da dospem do željenog verovanja“ (Pojman, 2008:416-417). Preko ovog narativa, Pojman jasno prikazuje smisao indirektnog volicionizma: iako nije moguće neposrednim činom volje zadobiti verovanje, možemo dospeti do verovanja zaobilaznim putem - preko (voljnog) izvođenja sporednog delanja. Ukoliko se setimo izvoda iz dela *Misli*, uočićemo da je Paskal razmišljao na isti način. Iako priznaje da je teško kladiti se na postojanje Boga, Paskal pronalazi da možemo zadobiti verovanje da Bog postoji na indirektnačin, tako što ćemo odlučiti da stupimo u zajednicu Hrišćana, oponašamo njihove prakse, učestvujemo u njihovim obredima i slično.

Na kraju, Pojman uvodi razliku i između deskriptivnog i preskriptivnog volicionizma. Kako bismo razumeli smisao ovog razdvajanja, potrebno je da se još jednom vratimo na izložena učenja Dekarta i Paskala. Čitanje Dekartovih *Meditacija*, te Paskalovih *Misli* otkriva da problem odnosa volje i verovanja, za oba filozofa, ima i normativnu dimenziju. Kada se jednom utvrdi da volja ima uticaj u procesu formiranja verovanja, onda se otvara mogućnost etike verovanja koja bi se gradila oko kardinalnog pitanja: da li se treba uzdržati od biranja verovanja ili se usuditi na izbor? Dok se deskriptivni volicionizam zadržava na fenomenološkom uvidu preko koga se utvrđuje uloga volje u zadobijanju verovanja, preskriptivni volicionizam iznosi da je „dopušteno ili zahtevano usvojiti verovanje činom volje“ (Pojman, 1992:526). Pritom, treba napomenuti da

se i deskriptivni i preskriptivni volicionizam mogu javiti u formi direktnog ili indirektnog volicionizma u zavisnosti od toga da li usvajaju tezu o neposrednom ili posrednom uticaju volje na formiranje verovanja.

Ipak, ukoliko se još jednom vratimo na izlaganje Paskalovog i Dekartovog učenja, primetićemo da je Pojmanova klasifikacija nepotpuna. Služeći se Pojmanovom terminologijom, Paskalovo shvatanje odnosa volje i verovanja možemo kvalifikovati kao indirektni preskriptivni volicionizam. No, šta je sa Dekartom? Uočili smo da Dekart, polazeći od direktnog deskriptivnog volicionizma, postavlja i pitanje etike verovanja. Ipak, za razliku od Paskala, Dekart opominje da imamo dužnost da ograničimo spontano širenje volje preko granica razuma. Očigledno je da Pojman ne izdvaja eksplicitno i ovu teorijsku opciju, koju bismo mogli da imenujemo kaorestriktivni volicionizam. Za razliku od Pojmana, Engel je pri sprovođenju klasifikacije znatno dosledniji. Unutar svojih istraživanja o odnosu volje i verovanja, Engel nas upozorava da se zbog „bliskosti normativne i deskriptivne teze oba stanovišta nazivaju istim imenom“ (Engel, 2003:1), te da će se zarad njihovog izdvajanja služiti terminom volicionizam za čisto psihološku tezu, dok će za normativnu tezu zadržati termin volutarizam. Otud bi se u volutarizam smestila stanovišta preko kojih se zahteva ili dopušta biranje verovanja, ali i stanovišta koja zabranjuju uplive volje.

Da bismo razotkrili razlog zbog koga Pojman ne ide do kraja pri razvrstavanju različitih oblika volicionizma, potrebno je da se vratimo na uvodno izlaganje u kome ovaj filozof iznosi ciljeve svog istraživanja. Iako se od samog početka postavlja kao kritičar volicionizma, Pojman istovremeno najavljuje da ima nameru da „ukaže na legitimnu ulogu volje u procesu formiranja verovanja“ (Pojman, 1992:526). Drugim rečima, iako Pojman nastoji da dokaže neodrživost direktnog (kako deskriptivnog, tako i preskriptivnog) volicionizma, svestan je da postoje slučajevi koji ukazuju na indirektnu uticaje volje u procesu formiranja verovanja. Iako pronalazi da su svi uplivi volje slučajevi (samo)indoktrinacije i manipulacije sopstvenim umom, Pojman ne oseća potrebu da ovaj uvid i terminološki označi. Suprotno težnji za jasnom i preciznom klasifikacijom, koja se pokazuje u prvom delu istraživanja, Pojman smatra da je dovoljno da jednostavno završi izlaganje Klifordovim načelom: „Pogrešno je u svakom slučaju, na svakom mestu i podjednako za sve usvajanje verovanja nezavisno od svedočanstva“ (Clifford, 2008:370).

Koliko je ostao dosledan Klifordovom principu, otkriće naša analiza Pojmanove kritike indirektnog preskriptivnog volicionizma.

1.2. Pojmanova kritika direktnog volicionizma

Unutar Pojmanovog kritičkog poduhvata, možemo izdvojiti dva kardinalna argumenta protiv direktnog volicionizma: fenomenološki i logički argument. Razlika između ova dva argumenta zasniva se na sledećem pitanju: da li je direktni volicionizam psihološki neodrživ ili logički nemoguć? Fenomenološki argument se oslanja na „rezultate introspektivnog istraživanja prirode usvajanja verovanja“ (Pojman, 1992:527), te pokazuje da je stanovište direktnog volicionizma psihološki nekoherentno i neplauzibilno. Sa druge strane, logički argument, nasleđen od Vilijamsa, predstavlja radikalniju tezu: ne samo da je volicionizam kontingentno nemoguć, već se ispostavlja i kao logička greška. Ipak, potrebno je već sada napomenuti da je Vilijamsov argument, unutar Pojmanovih istraživanja značajno modifikovan i, u izvesnom smislu, ublažen. Budući da je dobro obavešten o prigovorima koji su savremeni autori uputili Vilijamsovom izvođenju, Pojman napominje da volicionizam vodi u nekoherentnost koja je karakteristična za Murov paradoks, te da se ovo stanovište ukazuje kao „logička greška u širem smislu (broadly speaking)“ (Pojman, 1992:526). Mi ćemo, pri analizi, slediti Pojmanove korake: najpre ćemo izložiti fenomenološki argument, a potom i argument logike verovanja (*logic-of-belief*). Prilikom razvijanja logičkog argumenta, osvrnućemo se na Vilijamsova istraživanja kako bismo jasno uočili momenat Pojmanove modifikacije i poboljšanja ove instance kritičkog projekta.

1.2.1. Fenomenološki argument

Izlaganje fenomenološkog argumenta otpočinje analizom nužnih i dovoljnih uslova koje treba da zadovolji stanovište da bi zadobilo određenje minimalnog direktnog volicionizma. Prema Pojmanovom shvatanju, dosledni volicionista mora da zastupa tri ključne teze (Vidi: Pojman, 1992:526):

1. *Sticanje verovanja jeste bazičan čin.* Kada je reč o smislu ove teze, treba da se prisetime Alstonovog shvatanja pojma bazičnog čina. Naime, bazični činovi su oni

koje neposredno slede iz donete odluke. Pored toga, treba uočiti da pristalica volicionizma ne mora da drži da su svi slučajevi usvajanja verovanja bazičnog čina. Drugim rečima, nije potrebno da mislilac bude globalistički nastrojen: dovoljno je da prihvati lokalnu verziju volicionizma.

2. *Zadobijanje verovanja mora da se odvija pri punoj svesti.* Pojman posebno insistira na ovoj tezi jer se lako može prevideti. Naime, Pojman pronalazi da pojam voljnog čina levitira između dva značenja - želiti i izabrati. Mi smo skloni i da akcije koje neposredno slede iz želje bez promatranja i eksplicitnog biranja kvalifikujemo kao voljne činove. Ipak, kada smo na terenu volicionizma, potrebno je da pojam voljnog akta redukujemo na značenje svesnog izbora. Ukoliko se teza volicionizma proširi i na slučajeve usvajanja verovanja koja se sprovode iz nesvesne želje ili uz niski stepen svesti, onda „ne možemo nikada biti sigurni da su posledica biranja“ (Pojman, 1992:527).
3. *Verovanje mora da bude usvojeno nezavisno od evidencije.* Pristalica volicionizma mora da zastupa i tezu prema kojoj svedočanstvo nije odlučujući faktor u svesnom biranju verovanja. No, to ga ne obavezuje i na tvrđenje da se verovanje može usvojiti bez ikakvog razloga. Na to nam posebnu pažnju skreće Engel. Pri definisanju direktnog, te indirektnog volicionizma, Engel, za razliku od Pojmana, podvlači da volicionista prihvata tezu prema kojoj je usvajanje verovanja akcija koja se sprovodi nezavisno od epistemičkih razloga, ali koja može biti motivisana praktičnim razlozima ili se može inicirati bez ikakvog razloga.

Nakon razmatranja ključnih teza direktnog volicionizma, Pojman počinje izlaganje strukture fenomenološkog argumenta. Kada se razbije na odvojene korake, fenomenološki argument se ukazuje kao trostruki poduhvat:

1. Najpre se utvrđuje da je zadobijanje verovanja događaj u kome se svet nameće subjektu. U Pojmanovim spisima, ovaj stav se često imenuje kao *Teza o nametljivosti sveta* ili *Teza o doksatičkom događaju*.
2. Pasivnost subjekta, na koju ukazuje teza o nametljivosti sveta, dalje omogućava da se utvrdi da subjekat nema neposrednu kontrolu u procesu formiranja verovanja.

3. Iz toga direktno sledi da zadobijanje verovanja nije bazična akcija (Pojman, 1992:527).

Odličujući korak u Pojmanovom pobijanju jeste teza o nametljivosti sveta iz koje se, potom, izvodi suvišnost i inertnost volje u formiranju verovanja. Da bismo uspeli da je u potpunosti shvatimo, potrebno je izložimo Pojmanovo razumevanje verovanja koje leži u pozadini njegovog kritičkog poduhvata. Istovremeno, ova analiza će nam omogućiti i detaljnije razumevanje osnovnih volicionističkih postavki.

Pre svega, potrebno je sprovesti konceptualnu razliku između zadobijanja verovanja i njegovog produkta, verovanja. Iako se može okarakterisati kao trivijalna istina, bitno je naglasiti da je verovanje psihičko stanje koje odlikuje pasivnost i inertnost. Volicionizam ne zahteva odbacivanje ovog određenja, te ga ne treba prevesti u bizarno stanovište koje proklamuje delatnu, aktivnu prirodu verovanja. Posebnu pažnju na ovo skreće Engel, te direktni volicionizam definiše kao stanovište prema kome je „moguće sprovesti akciju - usvajanje verovanja da *p*, koja jenamerna, svesna i direktna i motivisana ili praktičnim razlozima, nezavisno od epistemičkih razloga, ili inicirana bez ikakvih razloga“ (Engel, 2003:8). Pojman ne odstupa značajno od Engelovog razumevanja direktnog volicionizma, te ne odbacuje distinkciju između akta zadobijanja verovanja i samog verovanja, iako je ne sprovodi eksplicitno. Saglasnost sa Engelom se može primetiti u uvodnom delu rada „Verovanje, volja i etika verovanja“ gde volicionističko shvatanje usvajanja verovanja izlaže na metaforički način. Ukoliko zamislimo da se premeravanje svedočanstva odvija kao vaganje na mentalnim terazijama, onda „volicionistički model usvajanja verovanja sugerise da razum može da registruje stanje na terazijama, ali i da izabere da li će ga prihvatiti ili odbaciti tako što će jednostavno spustiti mentalni prst na bilo koji od dva tasa“ (Pojman, 1992:526).

Nakon uvođenja razlike između akta usvajanja verovanja i njegovog proizvoda, verovanja, Pojman otpočinje opsežnu analizu ovih pojmova. Iako se radi o kompleksnom istraživanju, rezultate Pojmanove analize možemo prikazati preko sledećih ključnih teza:

1. Verovanje je automatska procena istinosne vrednosti propozicije.
2. Verovanje ima funkciju mape koja nam omogućava snalaženje u svetu.

3. Racionalno verovanje je ono koje se formira na osnovu evidencije.

Prva teza se može shvatiti preko izlaganja kontrasta između volicionističkog shvatanja akta usvajanja verovanja i Pojmanovog razumevanja procesa formiranja verovanja. Dok direktni volicionizam nalaže da zadobijanje verovanja treba zahvatiti preko pojma bazične akcije, Pojman, preko ključne teze o nametljivosti sveta, pokazuje da je usvajanje verovanja događaj. Pojmanova fenomenološka istraživanja otkrivaju da se formiranje verovanja nama dešava, te da volja, unutar tog događaja, ne može imati direktni uticaj. Usvajanje verovanja, nastavlja Pojman, „više liči na viđenje, nego na gledanje; radije je padanje, nego skakanje; pre će biti pijanstvo, nego prinošenje čaše ustima“ (Pojman, 1992:528).

Druga teza ukazuje da se Pojmanovo shvatanje verovanja oslanja na istraživanja Frenka Remzija. Verovanje treba shvatiti kao reprezentacionu strukturu koja ima funkciju mape. Kao što izgled mape zavisi od oblasti koju treba da predstavi, tako se i u verovanju ogleda deo sveta. Kao što je primarna funkcija mape da posluži kao vodič pri snalaženju kroz nepoznati teren, tako su i verovanja mentalne skice stvarnosti koje usmeravaju naše delanje u svetu.

Poslednja Pojmanova teza je posebno interesantna. Najpre, treba primiteti da Pojman, preko uvođenja pojma racionalnog verovanja, implicitno priznaje da postoje slučajevi iracionalnog i ne-racionalnog verovanja u čijem formiranju mogu učestvovati i volja, želje, emocije, i sl. Ova distinkcija će se i eksplicitno sprovesti pri razmatranju indirektnog volicionizma, a posebno njegove normativne teze. Stoga, cilj uvođenja ovog određenja racionalnog verovanja nije da se ospori deskriptivna teza volicionizma, već da se pokaže da su verovanja zadobijena na volitivni način nepoželjna. Pored toga, formulacija ove teze biće od ključnog značaja za izgradnju Pojmanovog poboljšanog argumenta logike verovanja. O ovome će biti reči kasnije. Sada ćemo samo dalje razviti Pojmanovu tezu. U delu „Verovanje i volja“, Pojman tvrdi da je „racionalno verovanje proizvod evidencije, a da je racionalan čovek onaj koji premerava snagu svog verovanja prema snazi priložene evidencije“ (Pojman, 1978:8). Racionalni čovek ne dopušta da na njega utiču želje, ne vodi se pri razmatranju partikularnim interesima, već svoja verovanja usklađuje jedino prema evidenciji. Paradigmatični slučaj racionalnog rasuđivanja je čovek koji odbija da konzumira dokazano štetni proizvod samo zato što ga plasira poznata ličnost. Štaviše, Pojman ide i korak dalje, te zaključuje da je verovanje da *p* isto što i verovanje da je priloženo

svedočanstvo kojim raspolažemo valjano (Pojman, 1978:8). Naime, budući da nam svakodnevno iskustvo otkriva da, kao racionalni subjekti, imamo tendenciju da smesta odbacimo određeno verovanje kada se ispostavi da je priložena evidencija izgubila snagu, te da „redukujemo sva naša verovanja na dokaze na kojima počivaju“ (Pojman, 1978:8), Pojman može da izjednačiverovanje da je propozicija istinita i verovanje da je evidencija pouzdana.

Budući da se pokazalo da je ključna teza fenomenološkog argumenta stav o nametljivosti sveta, Pojman upozorava da je potrebno da je opravdamo. Ovaj zadatak je moguće ostvariti jedino ukoliko se upustimo u pažljivu analizu različitih načina formiranja verovanja. Kako se propitivanje ne bi otešlo u beskonačnost, Pojman napominje da se moramo ograničiti samo na ključne slučajeve.

Kao očigledni slučajdoksatičkog događaja pokazuje se najpre slučaj formiranja perceptivnog verovanja. Potpuno je jasno da mi ne možemo da biramo šta će naš vid da registruje kada otvorimo oči. Ipak, to ne znači da je perceptivno iskustvo u potpunosti oslobođeno volitivnih elemenata. Pojman priznaje da volja ima (doduše, sekundarnu) ulogu u opažanju: možemo slobodno istraživati okolinu, a onda odlučiti na koji deo perceptivnog područja ćemo usmeriti pažnju. No, kada se ograničimo na jedan deo vidnog polja, volja ostaje nemoćna pred objektom koji će se ukazati.

Analiza memorijskih verovanja na sličan način pokazuje opravdanost teze o nametljivosti sveta. S tim u vezi, Pojman piše: „Ja mogu da izaberem da se upustim u pretragu svog pamćenjakako bih uspeo da se setim imena supruge svog prijatelja, ali sećanje na koje ću naići nije stvar mog izbora. Ne mogu da izaberem da verujem da se ta žena zove Pem“ (Pojman, 1992:529). Iako se možemo slobodno odlučiti da se prisetimo neke informacije ili događaja, kada konačno naiđemo na traženo sećanje, ne možemo izabrati njegov sadržaj.

Osim perceptivnih i memorijskih verovanja, ispitivanje načina formiranja apstraktnih i logičkih verovanja još jednom na ubedljiv način svedoči o nametljivosti sveta. Konativna strana naše prirode ostaje nemoćna pred zakonom neprotivrečnosti matematičkim istinama. No, interesantno je primetiti, zajedno sa Pojmanom, da čak i volicionisti priznaju da volja nema

upliva prilikom formiranja apstraktnih verovanja. Pristalice volicionizma često umeju i da opomenu kritičare da logičke zakone i matematičke istine „ne treba svrstavati u verovanja, već podvesti pod pojam jednostavnog znanja“ (Pojman, 1992:529). Ipak, i pored ovih strateških rešenja volicionista, Pojman upozorava da se većina teoretičara slaže da formiranje apstraktnih verovanja treba smatrati „paradigmatičnim slučajevima doksatičkih događaja“ (Pojman, 1992:529) koji najočiglednije svedoče o ograničenosti snage naše volje.

Na kraju, bez detaljnog propitivanja, Pojman zaključuje da na isti način završava i razmatranje religijskih, naučnih, ideoloških, političkih i moralnih verovanja: svi ovi slučajevi njihovog formiranja ukazuju na istinitost teze o nametljivosti sveta. Ipak, Pojman odlučuje da ispita još i slučajeve formiranja naučnih verovanja i verovanja na osnovu svedočenja. Zbog čega? Naivni pristup pri analizi ovih vrsti verovanja može lako odvesti na put volicionizma. Kako bi pokazao zbog čega su ove vrste verovanja prijemčive za volicionističko shvatanje, te kako bi ga unapred odstranio, Pojman se najpre upušta u analizu načina formiranja naučnih verovanja.

Poznato je da se, prilikom sprovođenja istraživanja, naučnik opredeljuje da usvoji određeni skup hipoteza kako bi obezbedio njegovo napredovanje. Upravo ovaj slučaj voljnog, direktnog prisvajanja objašnjenja koja nisu dovoljno dobro utemeljena može ići u korist volicionističkog shvatanja. Međutim, Pojman nedvosmisleno nalaže da ovaj poznati segment naučne prakse ne smemo da dovodimo u vezu sa biranjem verovanja. Potrebno je da se pridržavamo stroge razlike između *prihvatanja (accepting)* i *verovanja*, opominje Pojman, te nastavlja: „Moguće je prihvatiti određenu propoziciju kao eksperimentalnu hipotezu, bez obavezivanja na njenu istinitost“ (Pojman, 1992:529). Drugim rečima, naučnik može da prihvati neko nedovoljno utemeljeno objašnjenje, organizuje prema njemu istraživanje, a da ga ne uključi u sistem verovanja. Prihvatiti da *p* i verovati da *p* su dva potpuno različita mentalna stanja.

Osim naučnih verovanja, Pojman upozorava da i slučaj verovanja na osnovu svedočenja može otvoriti prostor za volicionizam. Da bismo videli zašto, poslužićemo se jednim Pojmanovim primerom: „Čuo sam da je čovek, koga veoma dobro poznajem i neizmerno cenim, ošteti svoju firmu za 50,000\$. Iako je priložena evidencija potpuno pouzdana, nekako uspevam da se

oduprem, te da je ne prihvatim“ (Pojman, 1992:530). Slučaj, na koji se poziva Pojman, nam je više nego poznat. Naše svakodnevno iskustvo beleži slične situacije: brižna majka često odbija da poveruje da njeno dete ima problema sa zakonom, iako policijski službenik dokazuje suprotno; nastavnik ne želi da veruje da je njegov najbolji učenik uništio školski inventar, iako je otome svedočilo celo odeljenje; zaljubljeni muškarac ne može da prihvati da mu je supruga bila neverna, iako njegovi prijatelji prilažu evidenciju koja potvrđuje njeno neverstvo. Ipak, Pojman upozorava da se i u ovim slučajevima može izbeći volicionističko rešenje. Većinu ovih primera lako možemo lišiti volicionističke interpretacije ukoliko prihvatimo jednu razliku: subjekat želi da veruje da p i stoga subjekat veruje da p ; subjekat želi da je p istinito. S obzirom na ovu distinkciju, lako možemo uvideti da brižna majka ne uspeva da odbaci snagom volje verovanje da je sin počinio krivično delo i da, uprkos evidenciji, usvoji verovanje o njegovoj nedužnosti, već da šokirana žena zapravo očajnički želi da je njen sin nevin. Na isti način se mogu odbaciti i ostali volicionistički slučajevi. No, ukoliko ovo nije dovoljno uverljivo za volicionistu, Pojman nudi i druga rešenja. Oslanjajući se na prethodni narativ o čoveku koji naizgled ne želi da veruje da je njegov prijatelj proneverio novac, Pojman zapisuje sledeće: „Iako sam suočen sa evidencijom (o krivici mog prijatelja), raspoložem i pozadinskim protivsvedočanstvomkoju najverovatnije ne mogu trenutno da detaljno ekspliciram, koja operiše podsvesno, ali igra značajnu ulogu u procesu formiranja verovanja“ (Pojman, 1992:530). Dakle, Pojman upozorava da postoje različiti faktori, poput intuicija ili drugih nesvesnih ili nedovoljno osvešćenih stanja, koji utiču na formiranje verovanja, te da je objašnjenje pozivanjemna direktnu kauzalnu ulogu volje potpuno suvišno.

Na kraju, potrebno je naglasiti da su navedene situacije ekstremni slučajevi našeg odnošenja prema verovanjima na osnovu svedočanstva. U normalnim okolnostima, ljudi naprosto usvajaju ovaj tip verovanje bez dubljih propitivanja. Paradigmatični slučaj neposrednog usvajanja verovanja na osnovu svedočanstva jeste slučaj stranca koji se izgubio u nepoznatom gradu. Kada ne uspevamo da se orijentiramo i dospemo do određene destinacije, te potražimo pomoć od slučajnog prolaznika, skoro nikad ne dovodimo u pitanje istinitost njegovih reči, već neposredno usvajamo verovanje koje se odnosi na uputstva.

Na samom kraju, kako bi pružio dodatni argument protiv volicionizma, Pojman predlaže da sprovedemo jedan misaoni eksperiment, sugestivno imenovan kao zemlja Kartezija. Potreba za ovim poduhvatom proizlazi iz same prirode fenomenološkog argumenta. Na koji način? Deskriptivna analiza usvajanja verovanja, na kojoj se fenomenološki argument i zasniva, pokazala je samo da je teza o usvajanju verovanja pukim činom volje psihološki neplauzibilna. Ipak, Pojman upozorava da prethodna analiza ne isključuje mogućnost da negde u svetu postoji osoba koja može bez problema da pukim činom volje usvaja verovanja kao što zvanična medicinska doktrina ne isključuje mogućnost da u svetu postoje ljudi koji mogu „kontrolisati svoj puls ili mrdati ušima“ (Pojman, 1992:532). Jasno je da Pojman ne želi da završi istraživanje ovim oslabljenim zaključkom. Njegov cilj jeste da pokaže da, osim što je direktni volicionizam psihološki neodrživ, uključuje i „konceptualnu konfuziju“ (Pojman, 1992:527). Slučaj zemlje Kartezije bi trebalo da inicira ovu tezu, te da posluži kao uvod u izlaganje argumenta logike verovanja.

Pojman, prema sopstvenom priznanju, postavlja težak zadatak našoj imaginaciji. Od nas se traži da zamislimo zemlju Karteziju, čiji stanovnici imaju sposobnost da biraju verovanja. „Njihovo usvajanje verovanja nalikuje našoj sposobnosti kašljanja“, nastavlja Pojman, „može se sprovesti na oba načina, voljno i nevoljno“ (Pojman, 1992:532). Čak i kad bi ova čudesna zemlja bila deo naše realnosti, Pojman opominje da bi i u njoj postojala potreba stanovnika za sprovođenjem razlike između volitivnog tipa verovanja i nevolitivnog tipa verovanja, te da bi se samo druga vrsta verovanja smatrala validnom. Doteravši svoj misaoni eksperiment do krajnjih granica, Pojman zaključuje da bi se voljnaverovanja „tolerisala samo u privatnom domenu“ (Pojman, 1992:533), te samo u situacijama kada nemaju nikakav uticaj na pitanja od javnog značaja.

Smisao Pojmanove kreacije zemlje Kartezije nije teško uvideti. Jasno je da je Pojman želeo da pokaže da, čak kada bi među nama bilo Kartezijanaca koji bi bez problema „sprovodili Kjerkegorove skokove vere“ (Pojman, 1992:532), mentalne fenomene zadobijene na taj način ne bi bilo opravdano nazvati (racionalnim) verovanjima. Ipak, kako bi dodatno utemeljio svoj zaključak, Pojman će dopuniti svoj kritički poduhvat još jednom linijom argumentacije. Naš sledeći zadatak jeste da je što doslednije izložimo.

1.2.2. Argument logike verovanja

Drugo deo Pojmanove kritike sastoji su uvođenju argumenta logike verovanja (*logic of belief*). Budući da se, u okviru razvijanja argumenta, Pojman oslanja na Vilijamsova istraživanja, ova linija kritike se ne ispostavlja se kao novina. Ipak, treba imati u vidu da je Pojman značajno modifikovao, a prema sopstvenom svedočenju, poboljšao Vilijamsovu argumetaciju. Razliku između Pojmanovog i Vilijamsovog kritičkog projekta je terminološki najbolje napravio Engel. Dok u Vilijamsovim istraživanjima nailazimo na konceptualni argument, u okvirima Pojmanovog izlaganja, može se govoriti jedino o argumentu nekoherentnosti. No, kako bismo uspeli da shvatimo razlike i sličnosti između ove dve vrste rezonovanja, te da bismo mogli da uočimo smisao logičkog argumenta protiv direktnog volicionizma, potrebno je da Pojmanovo izvođenje dovedemo u odnos sa Vilijamsovom analizom. Otpočecemo Vilijamsovim izlaganjem.

U delu „Odlučiti se na verovanje“, Vilijams najpre primećuje da su mnogi filozofi uočili problematičnost i nekoherentnost direktnog volicionizma, ali i da nisu uspeli da nedvosmisleno dokažu njegovu neodrživost. „Ima nečeg vrlo čudnog u Hjumovom shvatanju“, piše Vilijams „čini se da ovaj filozof smatra da je pasivnost verovanja kontingentna činjenica“ (Williams, 1973:148). Za razliku od Hjuma, Vilijams se ne zadovoljava dokazom o psihološkoj neplauzibilnosti direktnog volicionizma, već nastoji da polaže i njegovu logičku nemogućnost. Kako bi ostvario svoju nameru, Vilijams će se upustiti u izvođenje koje Engel naziva konceptualnim argumentom. Da bismo uspeli da ga izložimo, potrebno je da se vratimo na sam početak Vilijamsovog istraživanja.

Bernard Vilijams otvara delo „Odlučiti se na verovanje“ opsežnom analizom pojma verovanja. Za trenutno izlaganje, nije neophodno da se upuštamo u tumačenje svih nužnih i dovoljnih uslova koje treba neko mentalno stanje da zadovolji kako bi se opravdano okarakterisalo kao verovanje. Bitno je samo da istaknemo da je najznačajniji momenat u okviru analize pojma verovanja prvi stav koji tvrdi konceptualnu povezanost verovanja i istine. Upravo se zbog ove karakteristike verovanja direktni volicionizam pokazuje kao logički neodrživ. Kako bismo opravdali ovu tezu, izložićemo i strukturu Vilijamsovog konceptualnog argumenta:

1. Verovanje je usmereno ka istini (sledi iz prethodno sprovedene konceptualne analize verovanja).
2. Ako je verovanje pod uticajem volje, onda je nezavisno od istine
3. Ako mogu jednostavnim činom volje da zadobijem verovanje, onda moram da budem svestan te svoje sposobnosti.
4. (Ako znam da su verovanja usmerena ka istini i ako sam svestan svoje sposobnosti biranja) Onda ne mogu opravdano da ove mentalne proizvode moje volje kvalifikujem kao verovanja (Williams, 1973:148).

Dakle, Vilijams nalazi da, budući da mentalni sadržaj koji je zadobijen (svesnim) biranjem ne ispunjava osnovni uslov - usmerenost ka istini, nemamo prava da ga smatramo verovanjem. Nemoguće je da istovremeno „prihvatam da je određeni mentalni sadržaj verovanje, nešto što uzimam da je istinito, i da znam da sam ga biranjem stekao“ (Williams, 1973:148), opominje Vilijams. Otud Vilijams može da zaključi da sama konceptualna analiza verovanja isključuje mogućnost osnovanosti stanovišta direktnog volicionizma.

Pritom, potrebno je primetiti da se Vilijamsov čuveni argument ne odnosi na slučajeve zadobijanja verovanja u kojima se može registrovati nesvesni ili nedovoljno osvešćeni uticaj volje. No, budući da smo direktni volicionizam već odredili kao stanovište prema kome je moguće svesno biranje verovanja nezavisno od evidencije, pobijanje i ne treba da zahvati mogućnost nesvesnog upliva volje u proces formiranja verovanja.

Iako je konceptualni argument najjači prigovor protiv direktnog volicionizma, Engel upozorava da nije i najefikasniji, te da „ima svoje slabosti“ (Engel, 2003:11). Najpre, Engel opominje da validnost Vilijamsovog logičkog dokaza zavisi od opravdanosti njegove konceptualne analize poropozicionalnog verovanja. Otud je legitimno postaviti pitanje: da li rezultati Vilijamsove analize zaista predstavljaju nužne i dovoljne uslove koje nekomentalno stanje treba da zadovolji da bi bilo verovanje? Da li se mi zaista ustručavamo da svrstamo mentalni fenomen u domen verovanja ako ne ispunjava neki od izloženih uslova ili bar uslov usmerenosti ka istini? Da li ih automatski diskvalifikujemo? Čini se da je odgovor negativan. Problemi sa kojima se suočava konceptualni argument i koji potencijalno mogu ukazati na njegovu neosnovanost proizilaze iz

analize slučajeva samoispunjavajućih verovanja (self-creating beliefs), te slučajeva samoobmane i drugih patoloških stanja. Šta je samo-ispunjavajuće verovanje i zašto se pokazuje kao protivprimer Vilijamsovoj koncepciji verovanja? Poznato je da mnogi priručnici za samopomoć savetuju individui da usvoji određena verovanja („Ja sam sposobna, pametna, uspešna osoba“) kako bi izgradila samopoštovanje. Zahvaljujući dugotrajnom praktikovanju ove metode, individua na kraju uspeva da zadobije samopouzdanje i „učini“ prethodno usvojena verovanja istinitim. Analiza ovog slučaja dovodi do zanimljivih uvida: ova vrsta verovanja je karakteristična po tome što ona postaju istinita tek kada ih individua (nakon dugotrajnog i učestalog mantranja) usvoji. Otud se i kose sa Vilijamsovim shvatanjem verovanja. No, da li nas „priroda“ ovih mentalnih fenomena navodi da ih izopštimo iz domena verovanja? Čini se da je odgovor negativan. Ovde treba napomenuti da je Pojman bio potpuno upoznat sa problemom koji predstavljaju samo-ispunjavajuća verovanja. S tim u vezi, nije propustio da iznese njihovu detaljnu analizu. Ovim segmentom Pojmanovih istraživanja ćemo se baviti na kraju izlaganja argumenta logike verovanja.

Na kraju, treba još samo primetiti, da osim slučaja samo-ispunjavajućih verovanja, problem za Vilijamsovo shvatanje verovanja, te konceptualni argument, predstavlja i slučaj samoobmane i srodnih patoloških stanja. Engel upozorava da čak i kada subjekat pati od psihičkih deluzija, psihijatri karakterišu njegova mentalna stanja kao verovanja. Psihijatar, koji dijagnostifikuje da njegov pacijent pati od Kotardovog sindroma, ne poriče da on veruje da je mrtav, iako ne propušta da to verovanje kvalifikuje kao iracionalno.

Iako je upoznat sa slabostima Vilijamsovog konceptualnog argumenta, Pojman ne želi da ga se odrekne. Stoga, jedini način da se očuva i spasi Vilijamsovo čuveno pobijanje jeste da se argument modifikuje i poboljša. Kako onda Pojman uspeva da odgovori na ovaj težak zadatak?

U delu *Verovanje i volja*, Pojman prihvata Vilijamsovu strategiju, te polazi od određenja verovanja. Fenomenološko istraživanje je već pokazalo da je formiranje verovanja događaj u kome se svet nameće čoveku. Budući da se verovanja ukazuju kao skica sveta, potrebno je još samo pokazati da su verovanja usmerena ka istini. Imajući ovo u vidu, Pojman utvrđuje:

1. Verovanje je usmereno ka istini, odnosno, verovati da p je isto što i verovati da je p istinito (sledi iz prethodno sprovedene konceptualne analize verovanja).
2. U standardnim slučajevima, istinitost p -a je zavisna od činjeničnog stanja s , tako da p ili korespondira ili ne korespondira s .
3. U standardnim slučajevima, istinitost p -a je nezavisna od volje, želja i postupaka S -a.
4. U standardnim slučajevima, S svesno ili prešvesnorazumeva uslov (3).
5. Racionalno verovanje je verovanje u skladu sa svedočanstvom, a potpuno racionalno verovanje je verovanje samo na osnovu evidencije.
6. Sledi da nije racionalno za S da istovremeno veruje da p i da veruje da je ono uzrokovano činom volje. Ako je S racionalni subjekat, mora da veruje da je istinitost p -a zavisna od činjeničnog stanja s , a nezavisna od njegove volje (Vidi: Pojman, 1985:35-55).

U kom smislu se onda Pojmanov argument nekoherentnosti pokazuje kao modifikacija Vilijamsovog konceptualnog argumenta? Šta je Pojman izmenio i poboljšao? Iako, poput Vilijamsa, polazi od povezanosti istine i verovanja, Pojman ne izvodi da biranje verovanja nije moguće jer produkt tog poduhvata ne bi bilo verovanje. Pod pretpostavkom da je psihološki moguće svesno izabrati verovanja uprkos ili nezavisno od evidencije, te ukoliko subjekat zna da na taj način odstupa od „normi formiranja verovanja“ (Engel, 2003:12), biranje verovanja bi bila vrsta iracionalnog ponašanja. Ukoliko bi mu i pošlo za rukom da sprovede poduhvat biranja verovanja, subjekat bi se u tom slučaju nalazio u stanju dubokog konflikta, nekoherentnosti ili samoprotivrečnosti. Otud Pojman primećuje da izjava: „Verujem da p , ali verujem da p samo zato što tako želim“ (Pojman, 2008:416) ima u sebi istu vrstu nekoherentnosti kao i Murov paradoks „verujem da p , ali ne- p “. „Ukoliko ja kažem da imam milion dolara na svom računu“, zapisuje Pojman, „i istovremeno objavim da nemam nikakvih razloga za ovo verovanje, vi ćete misliti da sam ili lud ili da ne znam o čemu govorim“ (Pojman, 2008:416).

Osim toga, Engel nalazi da se prednost Pojmanove modifikacije ogleda i u tome što pokazuje da subjekat, osim epistemičkih razloga, ne bi imao ni praktične razloge za biranje verovanja: „Budući da je subjekat svestan da verovanja formirana na ovaj način (činom volje) ne bi bila autentična, racionalna verovanja (već „voljevanja“, eng: „*bewill*“), a kako subjekat ima

racionalnu nameru da usvoji verovanje, onda ne bi mogao ni da želi da ovako postupa“ (Engel, 2003:13-14).

Dalje, potrebno je primetiti da stav (4), koji predstavlja integralni deo argumenta logike verovanja, određuje domet njegovog važenja, te da ne isključuje mogućnost nesvesnog upliva konativnih elemenata u proces formiranja verovanja. Naravno, ovaj uvid se Pojmanu ne ukazuje kao problem iz dva razloga. Najpre, Pojman upozorava da bi ovaj prigovor bio validan jedino ukoliko proširimo pojam voljnog čina tako da uključi i nesvesne procese. Budući da Pojman ocenjuje da je ovaj teorijski manevar neopravdan, prigovor se unapred odstranjuje. Sa druge strane, samo određenje volicionizma isključuje mogućnost pozivanja na nesvesne uplive volje u proces formiranja verovanja. Setimo se da volicionizam, u svim svojim oblicima, zadržava tezu da se biranje verovanja sprovodi pod prismotrom svesti.

Pored toga, Pojman opominje da argument logike verovanja utvrđuje i da, bez obzira na to pod kojim stepenom svesti se odigralo usvajanje verovanja, kada subjekat pod punom svešću sagleda verovanje i otkrije da su razlozi koji ga opravdavaju oslabili, i samo verovanje „iščezava iz kognitivne strukture“ (Pojman, 2008:416). Stoga, možemo zaključiti da se argument nekoherentnosti ne odnosi samo na formiranje verovanja, već i na fenomen održavanja verovanja.

Na samom kraju istraživanja, Pojman će se osvrnuti i na slučaj takozvanih samo-ispunjavajućih verovanja. Iako smo se već dotakli ove teme, potrebno je da je sada detaljnije izložimo. Zbog čega? Čini se da je upravo ovaj tip verovanja jedan od najjačih argumenata za uvođenje direktnog volicionizma. Na problem samo-ispunjavajućih verovanja je ukazivao i Vilijam Džejms u delu „Volja za verovanje“ („The Will to Believe“), pa ni Pojman ne propušta priliku da ih jasno definiše: „fenomen samo-ispunjavajućih verovanja (..) upućuje na vrstu aktivnosti gde je izbor verovanja kauzalno operativan pri kreiranju činjeničnog stanja koje ta verovanja čini istinitim“ (Pojman, 1985:53). Klasičan primer koji navodi Džejms jeste slučaj čoveka koji zarobljen stoji na ivici litice i razmatra mogućnost spasonosnog skoka. Naime, iako objektivno propitivanje verovatnoće uspešnog skoka pokazuje da ga je teško (ili skoro nemoguće) izvesti, čovek odlučuje da usvoji suprotno verovanje. Upravo ga ovaj izbor ohrabruje na skok, koji na

kraju i uspeva da sprovede. Zbog čega je ovaj slučaj problematičan za kritičare direktnog volicionizma? Najpre, ovaj i slični primeri samo-ispunjavajućih verovanja (navodno) pokazuju da je moguće direktno opredeliti se za jedno od dva suprotstavljena verovanja. Štaviše, primer čoveka na litici pokazuje da je moguće pukim činom volje odbaciti ono verovanje koje je dobro potkrepljeno evidencijom i izabrati verovanje za koje nemamo opravdanje. Na kraju, izgleda da samo-ispunjavajuća verovanja ne krše uslov usmerenosti ka istini, budući da subjekat završava sa istinitim verovanjem (iako ono to postaje tek nakon usvajanja).

Ipak, Pojman smatra da slučaj samo-ispunjavajućih verovanja nije dovoljan da nas ubedi u opravdanost deskriptivne teze direktnog volicionizma. Najviše što ovaj slučaj može postići jeste da nas navede na prihvatanje teze indirektnog volicionizma. Na koji način? Pojman smatra da nije teško uvideti, kada se detaljno ispita situacija, da čovek zarobljen na litici zapravo uspeva sebe da navede na željeno verovanje indirektnim putem – „tako što voljno preusmerava svoju pažnju sa evidencije koja govori u prilog nemogućnosti skoka ka evidenciji koja potkrepljuje propoziciju o mogućnosti njegovog izvođenja“ (Pojman, 1985:54). Kako bi ovo opravdao, Pojman od nas traži da se stavimo u sličnu poziciju i razmotrimo „iz prve ruke“ način na koji dospevamo do željenog verovanja. Umesto direktnog biranja verovanja, misaoni eksperiment otkriva da subjekat najpre odlučuje da zanemari evidenciju koja upućuje na težinu poduhvata. Potom, subjekat se može priseliti da je u srednjoškolskim danima bio dobar atletičar, te veličati svoje sportske uspehe, a blokirati poraze. Na taj način, subjekat će uspeti da sebe zavara i usvoji verovanje da može da preskoči provaliju. Imajući ovo u vidu, Pojman zaključuje da jedino što se može izvesti na osnovu ovog primera jeste da je moguće indirektnim putem, preko iniciranja projekta samoobmane, usvojiti željeno verovanje. Štaviše, prema Pojmanovom tumačenju, slučaj samo-ispunjavajućih verovanja zapravo potvrđuje njegov argument logike verovanja: „Zamislite da čovek istovremeno sebe ubeđuje da je izvrsni skakač i da je svestan ovog obmanjujućeg procesa. Da li bi samoobmana uspela?“ (Pojman, 1985:54). Kada bi subjekat u bilo kom trenutku postao svestan da samog sebe navodi na određeno verovanje tako što falsifikuje ili odbacuje protivsvedočantvoni kada ne bi mogao da ga pukom voljom proizvede, zaključuje Pojman.

1.3. Pojmanova kritika preskriptivnog indirektnog volicionizma

Preko izlaganja fenomenološkog argumenta i argumenta logike verovanja, Pojman pokazuje neodrživost stanovišta direktnog deskriptivnog volicionizma. Budući da se teza o direktnom uticaju volje u procesu formiranja verovanja pokazuje psihološki i logički neubedljivo, jasno je da Pojman nema potrebu da odvojeno osporava tezu direktnog preskriptivnog volicionizma. Ipak, na osnovu misaonog eksperimenta o zemlji Karteziji, možemo indirektno uočiti Pojmanov stav povodom normativne teze direktnog volicionizma. Setimo se da, čak i kada bi Kartezijanci postojali, odnosno, kada bi postojala grupa ljudi koja bi mogla na direktan način da bira određena verovanja, samo društvo bi moralo da (u određenim kontekstima) sankcioniše sprovođenje „voljevanja“. Ispostavlja se da bi zarad funkcionisanja društva, sposobnost biranja verovanja morala da bude pod strogom kontrolom, te da bi se takvi mentalni proizvoditolerisali samo u privatnom domenu i u situacijama kada ne mogu da budu ni od kakvog javnog značaja.

Iako je za Pojmana direktni volicionizam nesumnjivo pogrešan, ovaj filozof priznaje da se teza indirektnog volicionizma ne može lako osporiti. Štaviše, deskriptivni indirektni volicionizam ukazuje na legitimnu ulogu koju volja ima unutar procesa formiranja verovanja. Iako je jasno da formiranje verovanja nije bazični akt, te da se verovanja ne mogu direktno, pod punom svešću i nezavisno od evidencije usvojiti, istovremeno je tačno da je moguće biranje plana ili programa delanja zahvaljujući kojem ćemo uspjeti da zadobijemo određena verovanja. S tim u vezi, Pojman piše: „Iako verovanje nije aktivnost, naše aktivnosti određuju sa kakvim ćemo verovanjima završiti“ (Pojman, 1978:9). O ispravnosti deskriptivne teze indirektnog volicionizma svedoči naše svakodnevno iskustvo. Biranjem određenog stila života, individua sebe stavlja u kontekst unutar koga je moguće usvajanje (čak i duboko pogrešnih) verovanja. Tako kriminalac može da veruje da je na strani pravde, teoretičar zavere da je na strani istine, terorista da je na strani dobra, itd. Budući da proklamuje činjenicu slobodnog izbora, deskriptivna teza indirektnog volicionizma nužno upućuje na normativnu tezu. Drugim rečima, ispravnost deskriptivne teze indirektnog volicionizma znači da „smo indirektno odgovorni za verovanja koja posedujemo“ (Pojman, 1978:9). Kako onda treba razmišljati na planu etike verovanja?

U radu „Verovanje i volja“, Pojman zapisuje da filozofi poput Džejsa i Prajsa postavljaju sledeći imperativ: Osoba treba da stremi istinitim verovanjima. Ipak, ono što je za Pojmana problematično u Džejsovom i Prajsovom imperativu jeste priroda tog *treba* koje predstavlja stvar razboritosti: „Jednostavno, imati istinita verovanja je pametno. Ipak, ako osoba pronalazi svoju sreću u solipsističkom shvatanju realnosti koje jedino odgovara njenoj imaginaciji, onda ima puno pravo da to čini. Tako se ispostavlja prema Džejsovom i Prajsovom rasuđivanju“ (Pojman, 1978:10). Pojman smatra da je ovo ublaženo shvatanje neprihvatljivo, te da može predstavljati i put ka jednom radikalnijem stanovištu. Naime, iako i Džejs i Prajs predstavljaju „racionalističku“ opciju na planu etike verovanja, ipak su spremni da dozvole da je u određenim situacijama dopuštena suspenzija imperativa istine. Rasuđivanje ovog tipa može odvesti ka neprihvatljivoj formulaciji normativne teze koju iznosi preskriptivni indirektni volicionizam. Zbog čega? Pre nego što odgovorimo na ovo pitanje, pozabavićemo se određenjem ovog stanovišta. Prema Pojmanovom shvatanju, preskriptivni indirektni volicionizam u potpunosti zanemaruje vrednost istine, te nalaže biranje plana i programa delanja koje će nas odvesti ka željenim verovanjima.

Da bismo otkrili zbog čega je preskriptivizam, ali i prudencionalizam na planu etike verovanja pogrešan, potrebno je da uvedemo sledeću razliku:

1. Osoba želi da veruje da p zato što je p istinito.
2. Osoba želi da veruje da p kako bi mogla da bude x (gde x predstavlja sreću, oslobođenost od patnji i bola, spasenje i slično).

Kako bi ilustrovaio ovu distinkciju, Pojman iznosi primer dveju majki.

Obe majke dobijaju pouzdanu informaciju, potkrepljenu svedočanstvom, da su njihovi sinovi počinili krivično delo. Pored toga, ni jedna od njih dve ne želi da se suoči sa činjenicom da je sin kriv za zločin za koji se tereti. Ipak, ono što ih razlikuje jeste način na koji pokušavaju da odbace verovanje o sinovljevoj krivici.

Majka 1 želi da je verovanje da je sin nevin istina. Pojman tvrdi da je, u ovom slučaju, „naglasak na istini“ (Pojman, 1978:11), te da ono što majka 1 zapravo želi jeste da postoji takvo stanje stvari koje korespondira sa verovanjem o sinovljevoj nevinosti. Sa druge strane, majka 2

želi da veruje da je njen sin nevin, i učiniće sve da sebe smesti u kontekst iz koga može da usvoji i održava na snazi ovo verovanje. To znači da majka 2 neće nikada uzeti u razmatranje evidenciju koja ukazuje na sinovljevu krivicu, te da će pokušati da putem autosugestije i sličnih mehanizama samoobmane konstruiše čak i protivsvedočanstvo (tipa: moj sin ne može biti kriminalac jer je oduvek bio dobar dečko, starao se o članovima porodice, pomagao komšijama i sl.). Za razliku od majke 1, majci 2 nije u interesu istina, već joj je krajnji cilj da sebe zaštiti od bola koji istina može proizvesti. Stoga, Pojman zapisuje da „iako možemo da saosećamo sa majkom 2, ne možemo njene postupke nazvati racionalnim“ (Pojman, 1978:11).

Nakon razmatranja ovih slučajeva, Pojman sažima rezultate analize:

1. Majka 1 želi da veruje da p jer je p istina, dok majka 2 želi da veruje da p da bi mogla da sebe oslobodi bola.
2. Cilj majke 1 je istinito verovanje, dok je za majku 2 verovanje samo sredstvo za postizanje spoljašnjeg cilja (odsustvo bola).
3. Stoga, za majku 1 verovanje ima intrinzičnu vrednost, dok za majku 2 ima instrumentalnu.

Razlika između ova dva slučaja jasno pokazuje i razliku između Pojmanovog stanovišta i teze indirektnog preskriptivnog volicionizma. Za volicionistu, verovanje predstavlja sredstvo uz pomoć koga je moguće proizvesti željeno stanje. Istinosna vrednost verovanja je u drugom planu, a volicionista se samo „može nadati da će se u budućnosti pokazati da su istina i njegova sreća u korelaciji“ (Pojman, 1978:10). Sa druge strane, Pojman smatra da je istina, odnosno traganje za istinom naša moralna dužnost. Razlog zbog koga Pojman smatra da je ono *treba* u imperativu *treba da stremiš ka istini* bezuslovno jeste konsekvencijalističke prirode. Naime, Pojman kaže da „kada zanemarujemo istinu u ime političke partije, ideologije ili čak teološkog učenja, onda kreiramo stanje neiskrenosti i rizikujemo grešku“ (Pojman, 1978:10). Ovo stanje je opasno, nastavlja Pojman, jer „društvo koje se gradi na greškama i previdima osuđeno je na propast“ (Pojman, 1978:10).

Pojmanov argument protiv preskriptivnog indirektnog volicionizma možemo dalje razjasniti preko analogije sa misaonim eksperimentom *Zemlja Kartezija*. Ipak, za razliku od zemlje

Kartezije, gde se samo hipotetički govorilo o Kartezijancima koji imaju sposobnost direktnog biranja verovanja, na terenu indirektnog volicionizma imamo slučaj realno postojećih „Paskalovaca“ koji mogu formirati željena verovanja na indirektan način. Videli smo da čak i u kartezijanskom društvu mora vladati imperativ istine. Bez obzira na to što Kartezijanci imaju sposobnost „voljevanja“, Pojman upozorava da i u takvoj zajednici mora postojati skupdruštvenih normi ili čak zakona koji ovu sposobnost ograničava. U sferi javnog delanja i diskursa, verovanjima se smatraju jedino oni mentalni fenomeni koji zadovoljavaju uslov usmerenosti ka istini, te do kojih se dospelo razmatranjem dostupne evidencije. Upravo poput Kartezijanaca, i Paskalovci imaju dužnost prema istini. Od njih (ili nas) se zahteva da rasuđuju u skladu sa evidencijom, prevaziđu partikularne interese i subjektivnost, da ostanu otvoreni za suparničke hipoteze itd. Ukratko rečeno, od Paskalovaca se zahteva da neprestano tragaju za istinom.

Poslednje pitanje koje Pojman postavlja u okviru svoje analize preskriptivnog indirektnog volicionizma jeste pitanje opravdanosti izbora verovanja onda kada evidencija nije potpuna ni na jednoj od suprotstavljenih strana. Naime, neretko se dešava da istraživanje otkrije da postoji ubedljiva argumentacija i u korist određene hipoteze, ali i protiv nje. Da li tada imamo pravo da se „slobodno“ opredelimo za stranu koja je bliža činjeničnom stanju koje priželjkujemo? Pojman precizno definiše ovaj problem na sledeći način: „Ukoliko žarko želim da p , (a da pritom nemam dovoljno evidencije koja bi rešila spor između p i $ne-p$), zbog čega jednostavno ne bih izabrao da sebe stavim u takvu poziciju iz koje bih mogao da usvojim verovanje da p – iako bih nastavio da budem otvoren i za njegovu suprotnost“ (Pojman, 1978:13).

Ukoliko rasuđujemo prema Pojmanovom imperativu istine, onda bismo morali da zaključimo i da ovakav „bezazleni“ izbor verovanja neopravdan. Imperativ istine se ne sme ublažavati – upravo je to bila Pojmanova glava zamerka Džeimosvoj i Prajsvoj etici verovanja. Stoga, dosledno bi bilo da Pojman utvrdi da u ovom i sličnim slučajevima jedino što se može nalagati je skeptičko suzdržavanje od izricanja sudova i dalja potraga za istinom. Ipak, Pojman zaključuje sledeće: „Iako tvrdim da verovanje zadobijeno na ovaj način ne bi smelo da se okarakteriše kao racionalno, istovremeno smatram da ne bi bilo ni iracionalno. Naime, u ovom slučaju imali bismo posla sa ne-racionalnim verovanjem“ (Pojman, 1978:13).

Tek na samom kraju istraživanja uočavamo prostor u kome Pojman gradi svoju poziciju u domenu etike verovanja. Sa jedne strane, već smo utvrdili da je Džejmsovo stanovište previše liberalno da bi odstranilo volicionizam. Sa druge strane, Pojman sada jasno upozorava da je Klifordova pozicija previše stroga. Setimo se da u delu „Etika verovanja“ Kliford izriče sledeći imperativ: „Pogrešno je u svakom slučaju, na svakom mestu i podjednako za sve usvajanje verovanja nezavisno od evidencije“ (Clifford, 2008:370). Iako je Pojmanovo insistiranje na imperativu istine u potpunom skladu sa Klifordovim načelom, ovaj filozof ipak upozorava da je Kliford, imajući u vidu jedino vrednost istine, „ostao slep na ostale vrednosti“ (Pojman, 1978:13). Stoga, Pojman zaključuje da, iako se od nas zahteva suzdržavanje od indirektnog biranja verovanja, postoje slučajevi kada izbor ne odstupa od doksatičkog interesa:

„Smatram da postoji stanje kada subjekat živi-kao-da je nešto slučaj. To bi značilo da sam ja sposoban da identifikujem neko idealno stanje, verujem da je više nego moguće, plauzibilno, ali ne i najverovatnije (sa indeksom verovatnoće tačno 0.5). Ne mogu da tvrdim da verujem da je slučaj niti da nije, ali sam optimista, pa sam sklon da naginjem ka povoljnijoj opciji. Ja živim kao da je data propozicija istina“ (Pojman, 1978:14). Ovo su prvi koraci u Pojmanovoj izgradnji koncepta religiozne vere. Naime, umesto Kjerkegorovog shvatanja vere kao iracionalnog, ničim opravdanog izbora apsurdnog stava da je Bog postao, Pojman će postaviti ideju racionalnog vernika. Dok je Kjerkegorov vernik spreman da žrtvuje razum, sposoban da odbaci protivsvedočanstvo i da svoju egzistenciju podredi apsurdnom učenju, Pojmanov racionalni vernik ne poriče značaj evidencije niti objektivnu nesigurnost verovanja, ali je takođe u stanju da prema njima održava „pozitivnu nastrojenost“ (Pojman, 1984:127), te da očekuje da će se pokazati kao istinita. Koliko je pozicija racionalnog vernika opravdana, ostaje da se vidi. Mi ćemo se ovim pojmom baviti u okviru ispitivanja Kjerkegorove razlike između subjektivnosti i objektivnosti, odnosno, subjektivne i objektivne istine. Ipak, pre nego što otvorimo ovaj problem, moraćemo da se upustimo u detaljno izlaganje Pojmanovog volicionističkog tumačenja Kjerkegorove filozofije. U narednim poglavljima, planiramo da izložimo Pojmanovu kritiku Kjerkegorovog navodnog volicionizma i ispitamo njenu opravdanost. No, da bismo u ovome uspeli, potrebno je da najpre dovedemo u pitanje same pretpostavke na kojima je Pojmanova volicionistička kritika zasnovana. Stoga, otvorićemo najpre problem Pojmanovog shvatanja Kjerkegorovog pojma subjektivnosti.

2. Kjerkegorovo shvatanje subjektivnosti

Cilj ovog poglavlja jeste zadobijanje adekvatnog shvatanja Kjerkegorovog pojma subjektivnosti. Postoje dva međusobno povezana razloga za iniciranje ove vrste istraživanja. Najpre, potreba za analizom pojma subjektivnosti proizlazi iz prirode problema kojima nameravamo da se u nastavku bavimo. Ukoliko želimo da razjasnimo funkciju volje u okviru usvajanja/suspendovanja verovanja, a onda i dospemo do razumevanja odnosa vere i volje, potrebno je najpre da ispitamo domen unutar kojeg se ti odnosi uspostavljaju, te nosioca kognitivnih, konativnih i emotivnih sposobnosti. Sam Pojman ukazuje na opravdanost ovog izlaganja, te pronalazi da su „unutar Kjerkegorovog filozofskog opusa, implicitno ili eksplicitno, date epistemološke teorije koje su povezane sa njegovom idejom subjektivnosti” (Pojman, 1984: 54). Drugi razlog našeg istraživanja usko je vezan za glavnu tezu rada. Ukoliko želimo da pokažemo da Kjerkegor nije volicionista, potrebno je da se vratimo na pretpostavke koje omogućuju ovo tumačenje. S tim u vezi, tvrdićemo da se Pojmanova volicionistička teza zasniva na redukcionističkom shvatanju subjektivnosti. Šta ovo znači? Jedan od ključnih problema Pojmanove interpretacije jeste u tome što je pojam subjektivnosti unapred konstruisan prema volicionističkom standardu. Prema Pojmanovom viđenju, ispostavlja se da je subjektivnost (isključivo) aktivnost volje koja se usmerava najpre na verovanja, a potom i na usklađivanje delanja prema izabranim verovanjima. Odatle se ispostavlja da je jedino održivo stanovište na nivou Kjerkegorovog shvatanja pojmova verovanja, sumnje i vere radikalni (direktni deskriptivni, a potom i preskriptivni) volicionizam. Stoga, naše istraživanje će imati i dva specijalna zadatka – pre nego što se upustimo u pozitivno izlaganje Kjerkegorove teorije subjektivnosti, nastojaćemo da najpre izložimo Pojmanovo redukcionističko razumevanje ovog ključnog pojma, a onda i da ga „oslobodimo” volicionističke interpretacije. Istraživanje će biti organizovano na sledeći način: u prvom delu poglavlja iznećemo Pojmanovo tumačenje Kjerkegorovog pojma subjektivnosti onako kako je izloženo u ključnom delu *Logika subjektivnosti*. Istovremeno, trudićemo se da ukažemo na slabosti Pojmanove interpretacije. S tim u vezi, ovde je već potrebno izneti jednu napomenu. Naime, iako ćemo se u ovom poglavlju baviti analizom Pojmanovih opštihodređenja, propitivanje tri (međusobno isključiva) modela subjektivnosti koje Pojman izlaže kritičkom sagledavanju ostavićemo za naredno poglavlje.

Razlog „izmeštanja” ove teme iz poglavlja unutar koga bi trebalo da, po prirodi stvari, nađe svoje mesto jeste u tome što su modeli subjektivnosti koje Pojman formuliše usko vezani za epistemološke pojmove poput (objektivnog i subjektivnog) znanja, istine i slično. Modeli subjektivnosti koje Pojman analizira predstavljaju, zapravo, modele subjekta saznanja. Budući da, u ovom poglavlju, nameravamo da se bavimo širim pojmom subjektivnosti, analizu Pojmanovih modela ostavljamo za naredno poglavlje. Pored toga, nekoherentnost onog modela subjektivnosti za koji Pojman nalaže da je potrebno usvojiti, moguće je pokazati samo na osnovu već razrađenih epistemoloških pojmova kojima trenutno ne baratamo.

Drugi deo istraživanja posvetićemo pozitivnom izlaganju Kjerkegorovog pojma subjektivnosti. Pokušaćemo da razumemo ovaj ovog kompleksni pojam preko propitivanja dva njegova aspekta: konstitucionalnog (strukturnog) i refleksivnog (dinamičkog). Pored toga, nastojaćemo da pokažemo da obe dimenzije fenomena subjektivnosti svedoče o neadekvatnosti volicionističkog tumačenja.

2.1. Pojmanovo shvatanje Kjerkegorovog pojma subjektivnosti

Luis Pojman otvara problem razumevanja Kjerkegorovog pojma subjektivnosti u trećem poglavlju dela *Logika subjektivnosti*). Izlaganje je organizovano na sledeći način: u uvodnom delu poglavlja, Pojman iznosi opšte određenje subjektivnosti. U narednom koraku, Pojman stavlja subjektivnost u odnos sa objektivnošću kako bi se objasnili pojmovi subjektivne i objektivne refleksije, te objektivnog, subjektivnog i večnog znanja. U odeljku „Kjerkegorova epistemologija“ („Kierkegaard’s Epistemology“), Pojman iznosi, prema sopstvenom nalazu, glavne epistemološke principe koji uređuju odnos subjektivnosti i znanja. Povratak na razmatranje pojma subjektivnosti dešava se u drugom delu poglavlja gde se, s obzirom na prirodu odnosa subjektivnosti i istine, uspostavlja tri moguća, međusobno inkompatibilna modela subjektivnosti.

Iz razloga koje smo već naveli u uvodu, namera je da se u ovom delu istraživanja bavimo samo Pojmanovim opštim određenjem subjektivnosti. Skoncentrisaćemo se na analizu koju Pojman sprovodi u sekciji „Domen subjektivnosti“ („The Domain of Subjectivity“), te ćemo ponuditi eksplikaciju generalnih stavova koji se uspostavlja na ovom nivou istraživanja. Pored toga,

pokazaćemo slabosti Pojmanovog tumačenja i izneti na videlo probleme koji se ovde javljaju. Na samom kraju, iznećemo tekstualno utemeljene razloge zbog kojih se Pojmanovo shvatanje subjektivnosti može kvalifikovati kao neadekvatno.

Pojman iznosi sledeću definiciju pojma subjektivnosti: „Za Kjerkegora, subjektivnost je proces voljnog prisvajanja koji se može dešavati na dva načina – način reduplikacije i kognitivni način” (Pojman, 1984:57). Kako bismo razumeli ovo jezgrovito određenje, moraćemo da postepeno napredujemo. Ipak, već na osnovu prvog čitanja, moguće je uspostaviti preliminarne postavke:

1. Subjektivnost je aktivnost
2. Koja ima dve dimenzije – kognitivnu i praktičku
3. A koje nisu međusobno isključive (mogu da budu kooperativne)

Kako bismo detaljno razjasnili svaku od ovih stavki, potrebno je da se vratimo na sam početak izlaganja. Naime, kako bi izgradio svoje tumačenje, Pojman otpočinje od Meklejnovog određenja pojma subjektivnosti. Budući da se ne možemo upuštati u detaljno razmatranje Meklejnove analize, skoncentrišaćemo se na Pojmanove zamerke i primedbe koje upućuje ovakvoj interpretaciji. Naime, Pojman pronalazi da su „karakterisitke kojima se služi Meklejn (pri deskripciji subjektivnosti) preterano pasivne – iskustvo, viđenje, perspektiva” (Pojman, 1984:55). Sa druge strane, Pojman insistira na aktivnom aspektu subjektivnosti i pronalazi da „Kjerkegor upotrebljava termin subjektivnost kada želi da naglasi da je volja vitalni organ za duhovni razvoj” (Pojman, 1984:55). Dakle, suprotno Meklejnovoj pasivističkoj slici subjektivnosti, (Vidi: McLane, 1977:211–232) Pojman naglašava značaj aktivizma i rada volje. Ovde je potrebno naglasiti da Pojmanovo isticanje delatne strane subjektivnosti ne treba da služi kao dopuna Meklejnovog tumačenja. Ukoliko u subjektivnosti i postoji momenat receptivnosti, za Pojmana nije od bilo kakvog značaja. Štaviše, ukoliko se vodimo određenim izvodima iz Pojmanovog dela, možemo doći do radikalnijeg zaključka. Obratimo pažnju na sledeći stav: „Iskustvo, viđenje i percepcija uključuju momenat odluke na svakom koraku” (Pojman, 1984:55). Ne samo da ne ističe značaj receptivnosti za jedno celovito shvatanje subjektivnosti, Pojman je čak razumeva po modelu delanja.

Budući da je već istakao delatnu prirodu subjektivnosti, te kako ju je već povezao sa radom volje, Pojman može da se upusti u detaljnije razmatranje odnosa ova dva pojma. Stoga, Pojman zapisuje da „svaka instanca subjektivnosti uključuje volju, iako se ne može tvrditi da svaki akt

volje uključuje subjektivnost” (Pojman, 1984:55). Izvesno je da Pojman tvrdi da je subjektivnost uži domen od domena volje, te da ne mogu svi aktovi volje da nose indeks subjektivnosti. Na koji način onda razlikovati rad volje koji je instanca subjektivnosti od ostalih voljnih aktova? Pojman odgovara na sledeći način: „Subjektivnost je podkategorija onih aktivnosti volje za koje se smatra da su od značaja za duhovni život” (Pojman, 1984:55). Kako bi dalje eksplicirao svoj stav, Pojman se služi slikovitim primerom. Naime, izvesno je da izbori poput kupovine novog automobila nemaju implikacije na duhovni razvoj. „Izbor između polovnog Bjuika ili novog Forda ne konstituše subjektivno značajni akt”, opominje Pojman, „međutim, odluka o tome hoću li stupiti u brak ili ne sigurno bi to bila (ili bi barem trebalo da bude)” (Pojman, 1984:56).

Već na osnovu uvodnog dela moguće je formirati zaključak da Pojman sprovodi identifikaciju pojma volje sa pojmom subjektivnosti. Ukoliko se držimo stavova koji su proistekli iz kritike Meklejnog shvatanja, ispostavlja se da se subjektivnost svodi na iniciranje i realizaciju onih aktova volje ili onih izbora koji će povratno doprineti razvoju subjektivnosti. Ovde već treba primetiti jedndupliranje koje Pojman ne razjašnjava. U prvom delu određenja, subjektivnost se shvata u dinamičkom smislu, kao aktivnost volje, dok je u drugom delu, gde se sprovodi razlika između domena volje i domena subjektivnosti, određena kao zadatak. Subjektivnost istovremeno predstavlja aktove volje, ali i cilj radi koga se izbori sprovode. Samo uvođenje ove reduplikacije nije upitno jer se ona javlja i na nivou Kjerkegorovih spisa. Ipak, problematično je to što Pojman ne oseća potrebu da je objasni.

U svakom slučaju, na osnovu uvodnog dela Pojmanovog istraživanja, koju odlikuje rasprava sa Meklejn, mogu se izvesti sledeći zaključci: suprotno Meklejnu, koji insistira na pasivnosti i receptivnosti (Vidi: McLane, 1977:211–232), Pojman nalaže da subjektivnost treba zahvatiti kao jednu vrstu aktivnosti volje koja se od ostalih voljnih aktova razlikuje po tome što ima za cilj duhovni razvoj. Drugi deo Pojmanove analize otpočinje vraćanjem na uopšteno propitivanje i određenje subjektivnosti. Ipak, za razliku od prvog dela, u kome se istraživanje odvijalo u kontekstu polemike sa Meklejn, u ovom delu Pojman inicira samostalnu analizu. Pored toga, čini se da Pojman nastoji da izvrši dopunu prvobitnog ispitivanja, a onda i da revidira rezultate do kojih je najpre dospao. Ipak, mi ćemo pokušati da pokažemo da, bez obzira na kompleksnost analize koja se sprovodi u drugom delu generalnog istraživanja o subjektivnosti, rezultat se neće značajno razlikovati od onog do koga su dovela uvodna propitivanja.

Pojman najpre polazi od stava da je, prema Kjerkegorovom shvatanju, subjektivnost uvek intencionalna, odnosno, da je uvek usmerena na neki objekat (Vidi: Pojman, 1984:56). Paralelno sa tim, Pojman pronalazi da, „iako su emotivni i konativni aspekti subjektivnosti dominantni, ovaj pojam sadrži i kognitivnu dimenziju“ (Pojman, 1984:56). Na osnovu ovog citatamože se tvrditi da Pojman pokušava da izvrši reviziju prethodno datog određenja subjektivnosti. Setimo se, u prvom delu istraživanja, subjektivnost je bila jednostavno izjednačena sa aktivnošću volje. No, sada se ispostavlja da volja predstavlja samo jedan (doduše, povlašćeni) aspekt pojma subjektivnosti, pored emotivnog i kognitivnog aspekta. Otkud ova promena u Pojmanovom shvatanju?

Kako bi izveo tezu o dualnom aspektu subjektivnosti (emotivnost se iznenada gubi iz vida), Pojman polazi od analize intencionalnosti, odnosno, objekata na koje subjektivnost može biti usmerena. Sa jedne strane, „to može biti neki ideal koji subjekat želi da ostvari u svojoj egzistenciji“ (Pojman, 1984:56). Kao primer, Pojman navodi ličnost Isusa Hrista. Stoga, čini se da se „ideal“ ovde shvata u čisto etičkom smislu, te da predstavlja primer moralne izvrsnosti kojoj individua teži i koji želi da ostvari u sopstvenom životu. Ovde bismo očekivali da se radi prevashodno o razvoju konativne dimenzije subjektivnosti. Iako je potrebno da i kognitivne sposobnosti budu operativne (da se usvoji određeno znanje o životu i delu pretpostavljenog ideala), na ovom nivou je presudan rad volje. Drugim rečima, ispostavlja se da je cilj razvoja subjektivnosti uskladiti realno prema idealnom. Da bi ovo ostvarila, individua mora da *izabere* da svoj život transformiše i organizuje prema unapred postavljenom idealu.

Sa druge strane, Pojman primećuje da „svaki ideal ima propozicioni aspekt“, ali da je potrebno napraviti razliku između „usvajanja ideala i tvrđenja da je propozicija istinita“ (Pojman, 1984:56). Stoga, drugi aspekt subjektivnosti bi se odnosio na usvajanje propozicionalnih verovanja. Poslušajmo Pojmana: „Barem neke instance subjektivnosti imaju za svoj objekat propozicije. Na primer, Kjerkegor tretira stavove poput *Bog postoji*, *Duša je besmrtna* i *Bog je postao čovekom* kao verovanja koja se tiču našeg unutrašnjeg bića“ (Pojman, 1984:56). Nesumnjivo je da su ovi propozicionalni stavovi od suštinskog značaja za subjektivnost. No, kako se subjektivnost prema njima odnosi? Kako se realizujekognitivna dimenzija subjektivnosti? Da bi odgovorio na ova pitanja, Pojman navodi sledeći citatiz *Zaključnog nenaučnog postskriptuma*: „Evo definicije takve istine: objektivna nesigurnost ustanovljena je u

procesu usvajanja najstrastvenije nutarnosti jeste istina, najviša istina do koje može doći egzistirajući pojedinac“ (Kierkegaard,1996:221-222).

Na osnovu ovog određenja subjektivne istine, Pojman izvodi dva značajna zaključka. Najpre, Pojman opominje da uvođenje pojmova prisvajanja (aproprijacije) i unutrašnjosti upućuje na rad subjektivnosti. Sa druge strane, formulacija „objektivna neizvesnost“ Pojmana navodi na zaključak da je ovde uključena i propozicija, odnosno, propozicionalno verovanje. Tačnije, ono što se može pročitati iz ove sintagme jeste da se radi o verovanju koje nije dovoljno potkrepljeno evidencijom. Evo kako Pojman dalje razjašnjava pojam objektivne neizvesnosti i njegovo vezivanje za proces apropijacije:

„Kontekst (u kome se izriče ova tvrdnja) upućuje da je uključena propozicija, te da je Božja egzistencija sadržaj verovanja koje treba usvojiti, a da istinsko verovanje uključuje objektivnu neizvesnost, odluku da se prihvati propozicija i još jedan dodatni strastveni izbor da se dopusti da implikacije te propozicije dominiraju životom individue u svakom trenutku“ (Pojman, 1984:57).

Ovde se jasno vidi kako se konativni i kognitivni aspekt subjektivnosti, prema Pojmanovoj analizi, stapaju u jedno. Kao što je pitanje izbora da li će individua organizovati svoju egzistenciju prema moralnom idealu, tako je i pitanje izbora hoće li se određeno verovanje usvojiti. Upravo zbog toga, Pojman završava svoje istraživanje određenjem subjektivnosti koje smo na početku naveli: „Za Kjerkegora, subjektivnost je proces voljnog prisvajanja koji se može odvijati na dva načina – način reduplikacije i kognitivni način“ (Pojman, 1984:57). Pritom, Pojman opominje da se voljno prisvajanje može desiti na jedan ili na oba načina (vidi: Pojman, 1984:57). Ipak, ova dva pokreta se razlikuju po svom smeru. Kada je reč o procesu reduplikacije, cilj je preneti idealno u red realnog, odnosno urediti svoj život prema određenom idealu. Sa druge strane, u kognitivnom prisvajanju „akcentat je na propoziciji sa kojom se individua mora boriti sve dok u nju ne poveruje“ (Pojman, 1984:57).

Pojmanovo shvatanje Kjerkegorovog pojma subjektivnosti, izloženo u prvoj sekciji poglavlja „Subjektivnost i epistemologija“ nailazi na brojne probleme. Ono što je najpre uočljivo jeste jedna vrsta nedoslednosti pri samom sprovođenju analize. Naime, iako u jednom momentu tvrdi da subjektivnost poseduje tri dimenzije – emotivnu, konativnu i kognitivnu, Pojman u nastavku isključivo govori o dualnom aspektu subjektivnosti. Analizi se izlaže pokret reduplikacije i prisvajanja verovanja, dok se emotivnost isključuje iz razmatranja bez bilo kakvog obrazloženja.

Druga vrsta problema proizilazi iz samog određenja subjektivnosti koje se uspostavlja kako unutar rasprave sa Meklejnem, tako i u drugom delu o deljka. Već smo napomenuli da, na osnovu Pojmanovih ispitivanja, proizlazi da je subjektivnost identična sa radom volje. Pritom, domen subjektivnosti se karakteriše kao posebna vrsta aktivnosti volje, te podrazumeva samo one voljne aktove koji za cilj imaju samorazvoj. Stoga, pitanje se neizbežno nameće: u kom su odnosu „širi“ domen volje i „uži“ domen volje na kome se identifikuje subjektivnost? Kome pripisati i kako razumeti subjektivno beznačajne izbore, poput odluke o kupovini novog automobila? Iz onoga što je rečeno, čini se da Pojman smatra da je subjektivnost operativna jedino kada individua donosi odluke kojim se uređuje egzistencija. Da li ovakvo shvatanje onda zahteva uvođenje neke vrste „objektivne“ subjektivnosti u Kjerkegorovu filozofiju?

Čini se da je odgovor negativan, te da Pojmanova greška pre leži u propustu da sprovede obuhvatniju analizu. Naime, problemi Pojmanovog tumačenja proizlaze iz toga što ovaj filozof barata samo jednim od nekoliko smisla subjektivnosti koji se mogu detektovati na nivou *Zaključnog nenaučnog postskriptuma za filozofske mrvice*, a i ostalih Kjerkegorovih spisa. Već smo primetili da u jednom delu istraživanja Pojmanov pojam subjektivnosti menja svoju „prirodu“. Sada je potrebno da ovu napomenu i obrazložimo. Vodeći se Penerovom klasifikacijom, možemo reći da se Pojman bavi isključivo pojmom *refleksivne* subjektivnosti, dok propuštada izloži shvatanje *konstitucionalne* subjektivnosti. (vidi: Penner, 1999:75-76). Iako ćemo se u nastavku detaljno baviti ovom razlikom, potrebno je da je već sada naznačimo. Dok se pojam konstitucionalne subjektivnosti odnosi na „prirodu i strukturu čoveka“ (Penner, 1999:76), način bivstvovanja, strukturne momente poput interesa, kao i razumevanje subjektivnosti kao zadatka, refleksivna subjektivnost podrazumeva aktivnost koju individua treba da preduzme kako bi se uspostavio integritet subjektivnih/strukturnih momenata i ostvario zadatak koji postavlja egzistencija (Vidi: Penner, 1999:76). Ukoliko ovu konceptualnu razliku sada primenimo na Pojmanovo izlaganje, jasno se vidi da Pojman barata pojmom refleksivne subjektivnosti. Naime, Pojman sve vreme insistira na dinamičkom aspektu subjektivnosti, te subjektivnost shvata isključivo u svetlu onih (voljnih) aktivnosti koje se iniciraju kako bi se ostvario duhovni razvoj. Pojmanovo razmatranje domena subjektivnosti je zapravo izlaganje procesa konstituisanja subjektivnosti ili, kako bi Kjerkegor toznačio, procesa postajanja subjektivnim.

Iako ova opcija eliminiše besmisleni tezu o dvostrukoj subjektivnosti iz Pojmanovog tumačenja, ona nas istovremeno opominje da je Pojmanova analiza nepotpuna, a u određenim delovima i konfuzna. Nepotpunost analize se odnosi na Pojmanov propust da zahvati različita značenja pojma subjektivnosti u okviru Kjerkegorovih spisa, dok konfuzija proizilazi iz činjenice da Pojman, u određenim momentima, koristi pojam subjektivnosti u izmenjenom značenju, a da to ne naglašava.

Drugi problem Pojmanovog tumačenja usko je vezan za ključnu tezu našeg istraživanja. Naime, već smo napomenuli da Pojman gradi i razvija svoje shvatanje subjektivnosti prema volicionističkom standardu. Sada je potrebno da ovu postavku i obrazložimo. Već smo primetili da se, u prvom delu Pojmanovih izlaganja, subjektivnost jednostavno izjednačava sa radom volje. Stoga, otvaranje praktičkog i kognitivnog aspekta subjektivnosti može se shvatiti i kao uspostavljanje različitih vrsti voljnih aktivnosti. Iako je u domenu praktičkog, moralnog ophođenja značaj volje neupitan, svođenje rada kognitivne sposobnosti na aktivnost volje, te izjednačavanje procesa usvajanja verovanja sa izborom, predstavlja tezu koju je potrebno zasebno dokazati. Na ovom nivou Pojmanovog istraživanja, ova teza je omogućena jer je subjektivnost zahvaćena u svetlu konativne aktivnosti. No, da li ovo razumevanje subjektivnosti neproblematično proizlazi iz analize *Zaključnog nenaučnog postskriptuma*? U poglavlju „Aktualna, etička subjektivnost; subjektivni mislilac“ („Actual, Ethical Subjectivity; the Subjective Thinker“), Klimakus najpre upozorova da zadatak koji postavlja egzistencija odnosi na simultano intenziviranje svih dimenzija ili aspekata subjektivnosti: „Kada je reč o egzistenciji, potrebno je da svi momenti budu istovremeno prisutni. Na planu egzistencije, mišljenje nije nadređeno imaginaciji i osećanjima, već je sa njima ravnopravno“ (Kierkegaard, 2009:291).

To i dalje ne znači da Pojman nije u pravu. Prema Pojmanovom tumačenju, postajanje subjektivnim takođe podrazumeva dvostruku aktivnost (biranje verovanja i biranje da se život uredi prema verovanju), te potenciranje kako praktičkog, tako i kognitivnog aspekta. Ipak, problem je u tome što su oba aspekta određena jednoznačnom svetlu pojma volje. S tim u vezi, potrebno je obratiti pažnju na Klimakusovu razliku između puke jednostranosti i prividne svestranosti: „Sasvim sam svestan činjenice da je svako ljudsko biće u izvesnom smislu jednostrano. Sa druge strane, greška se nalazi u biranju jedne vrste jednostranosti koja se zatim

proglašava svestranošću“. (Kierkegaard, 2009:292-293) Uvođenje ove razlike Klimakusu prevashodno služi za iniciranje kritike danskih hegelijanaca koji pravegrešku brkanjasfera, te koji, sa namerom da odu dalje od Hegela, smatraju da je sve moguće izvesti iz sistema, pa čak i egzistenciju. Ipak, navedena distinkcija se može iskoristiti i kao uvod u kritiku Pojmanovog volicionističkog modela subjektivnosti. Kao što idealistička tradicija, polazeći od principa *cogito, ergo sum*, svodi egzistenciju na mišljenje, tako i Pojmanova analiza završava sa redukcionističkim pojmom subjektivnosti koji je shvata oslanjajući se isključivo na pojam volje. Ukoliko je ova redukcija neopravdana, onda to znači da će Pojmanovo shvatanje naići na slične probleme na koje nailazi i idealistička filozofija. Naša namera je da u daljoj analizi to i dokažemo.

2.2. Pitanje subjektivnosti

Pojman je u pravu kada tvrdi da je pojam subjektivnosti teško zahvatiti jer se uvek nalazi u mreži srodnih pojmova. Izgradnja jedne sveobuhvatne teorije subjektivnosti bi stoga podrazumevala detaljnu analizu onih momenata i fenomena na koje jesubjektivnost upućena. Pored toga, otežavajuća okolnost kod istraživanja Kjerkegorovog shvatanja subjektivnosti iz ugla *Zaključnog nenaučnog postskriptuma* je u tome što je u pomenutom delu subjektivnost prikazana u sprezi sa pojmom istine. Upravo zbog toga ispitivanje pojma subjektivnosti često se prenosi na epistemološki plan i pretvara u istraživanje različitih vrsti saznanja. Kako onda pristupiti problemu subjektivnosti?

Mi ćemo analizu najpre utemeljiti na razlici koju je uveo Majron Pener. U radu „Normativni potencijal Kjerkegorovog principa subjektivnosti“ („The Normative Resource of Kierkegaard’s Subjectivity Principle“), Pener upozorava da Kjerkegor koristi pojam subjektivnosti na dva načina – konstitucionalni i refleksivni. O ovome je već bilo reči u prethodnoj sekciji, ali je sada potrebno da Penerovu diferencijaciju dodatno obrazložimo. Prema Peneru, prvi način upotrebe termina subjektivnosti „referiše na prirodu i konstituciju subjekta kao takvog“, a time „predstavlja stanje koje se može opisati, koje se odnosi na to kako čovek jeste (ili treba da bude)“ (Pener, 1999:75). Konstitucionalni smisao subjektivnosti, opet, ima nekoliko aspekata. Najpre, on se odnosi na strukturu subjektivnosti (kontradikcija ili sinteza), način bivstvovanja čoveka (egzistencija) i zadatak koji postavlja egzistencija (koji proizilazi iz samog načina bivstvovanja). Sa druge strane, refleksivna subjektivnost se „odnosi na aktivnost koju čovek mora preduzeti:

Kjerkegor nas poziva da postanemo subjektivni, intenziviramo unutrašnjost i probudimo strast“ (Penner, 1999:76). Kako ne bismo načinili propust koji je karakterističan za Pojmanovu analizu, prvi deo razmatranja ćemo posvetiti izlaganju konstitucionog smisla subjektivnosti, dok ćemo se u drugom delu baviti refleksivnom subjektivnošću. Istovremeno, pokušaćemo da pronađemo i naznačimo slabosti Pojmanovog volicionističkog modela u okviru obe vrste istraživanja.

2.2.1. Konstitucionalni aspekt subjektivnosti

Kada je reč o razmatranju kompleksnih problema, kao što je Kjerkegorovo shvatanje subjektivnosti, uvek se postavlja pitanje početka. Na koji način otvoriti istraživanje? Jednu od metoda razmatranja ponudio je Robert Roberts. Naime, Roberts primećuje da je „Kjerkegorov vokabular motivisan polemičkim razmatranjima, te da shvatanje pojma zavisi od mete i konteksta date rasprave“ (Roberts, 1998:178). Stoga, Roberts predlaže da pri analizi jednog Kjerkegorovog pojma uvek održavamo razliku sa njegovom suprotnošću. Ovo je u skladu sa Kjerkegorovim shvatanjem značaja dijalektike, te njegovim načinom izlaganja. Ukoliko prihvatimo ovaj način ispitivanja, postavlja se pitanje adekvatnog „parnjaka“ subjektivnosti. Šta je suprotnost subjektivnosti koju moramo stalno imati na umu pri sprovođenju analize? Očigledan izbor bi bio objektivnost. Ipak, budući da je pojam objektivnosti usko vezan za pojam objektivnog znanja, suprotstavljanje i dovođenje u odnos ova dva pojma izmestilo bi analizu na epistemološku ravan. Kako planiramo da razmatranje Kjerkegorovih epistemoloških stavova ostavimo za naredno poglavlje, za sada ćemo se suzdržati od ispitivanja pojma objektivnosti. Šta nam onda preostaje?

Postoji još jedan pojam unutar *Zaključnog nenaučnog postskriptuma* koji Klimakus suprotstavlja svom pojmu subjektivnosti: *fantastično Ja-Ja*. Zbog čega je ovaj pojam bitan i da li uopšte ima dovoljno polemičkog potencijala koji bi omogućio analizu? Sa jedne strane, uvođenje teze o fantastičnom Ja-Ja služi Kjerkegoru da otvori raspravu sa idealističkom filozofijom i napravi otklon od ove tradicije. Fantastično Ja-Ja je indeks za konkurentnu teoriju subjektivnosti koju Kjerkegor, preko Klimakusovog spisa, neprestano izlaže kritici. Sa druge strane, propitivanje ove teorije omogućuje Kjerkegoru da jasnije formuliše i izgradi sopstveno shvatanje subjektivnosti.

Ironične opaske i kritička razmatranja pojma fantastičnog Ja sam Ja nalaze se rasute unutar obimnog dela *Zaključni nenaučni postskriptum*. Ipak, bez obzira što se aluzije na ovaj pojam nasumično javljaju unutar različitih poglavlja i konteksta ispitivanja, čini se da je moguće rekonstruisati raspravu koju Klimakus vodi sa (za sada) anonimnim zastupnikom teorije fantastičnog Ja-Ja. Kako bismo u tome uspeli, potrebno je da napredujemo postepeno. Stoga, najpre ćemo pažnju usmeriti isključivo na samu formulaciju kojom Klimakus označava neadekvatno poimanje subjektivnosti. S tim u vezi, prvo što treba primetiti jeste da konstrukcija fantastično Ja sam Ja ima dva aspekta, gde prvi deo predstavlja ono „fantastično“. Način na koji Klimakus kvalifikuje postavljeni identitet nije nimalo slučajan. Zapravo, uvođenje momenta fantastičnog treba da nas opomene da je ova vrsta shvatanja subjektivnosti plod imaginacije. Štaviše, reč je o takvom konstrukt koji „ni najekstravagantnija imaginacija ne bi mogla da stvori“ (Kierkegaard, 2009:100). No, zbog čega se poziv na imaginaciju ukazuje kao instanca Klimakusovog kritičkog mišljenja?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo najpre razmotriti sam pojam imaginacije i razumeti mesto koje on zauzima unutar Kjerkegorove filozofije. Budući da pitanje Kjerkegorovog shvatanja imaginacije predstavlja kompleksni i nedovoljno istražen problem, nećemo moći ovde da se njime detaljno bavimo. Ipak, moraćemo da pružimo barem opšta određenja kako bismo postavili smernice za napredovanje daljeg istraživanja.

U delu *Bolest na smrt*, Anti-Klimakus definiše imaginaciju na sledeći način: „Fantazija je uopšte medijum u činjenju beskonačnim, ona nije sposobnost kao druge sposobnosti, već, ako možemo tako reći, to je sposobnost *instar omnium*“ (Kierkegaard, 1974:24). Da bismo razumeli Kjerkegorov pojam imaginacije, potrebno je da obratimo pažnju na dve ključne informacije koje nam saopštava preko datog određenja. Najpre, imaginacija nije posebna vrsta ljudske sposobnosti. Njena posebnost se sastoji u tome što, pri uspostavljanju odnosa sa drugim sposobnostima (volja, osećanje, saznanje), imaginacija ih na određeni način kvalifikuje. Druga bitna stavka jeste da je imaginacija „medijum u činjenju beskonačnim“ (Kierkegaard, 1974:24). Rad imaginacije je uvek proces infinitizacije – ona omogućava individui da prevaziđe datu situaciju i otvori područje beskonačnih mogućnosti. To dalje znači da se u imaginaciji nalazi i mogućnost transcendencije i apstrakcije. Zahvaljujući imaginaciji, individua može da transcendirira svoju konkretnost i fakticitet i bavi se opštostima.

S obzirom na dato određenje, ne može se uočiti zbog čega bi poziv na imaginaciju i ono fantastično bio negativna kvalifikacija. Rad imaginacije nije nepoželjan – štaviše, prema analizi izloženoj u delu *Bolest na smrt*, ispostavlja se da je neophodan. Ipak, problem imaginacije nastaje u odnosu koji ona uspostavlja sa ostalim sposobnostima. Stoga, Anti-Klimakus zapisuje: „Fantastični element je uopšte to što čoveka tako daleko vodi u beskonačnost, da ga to odvodi od njega samog i tako ga zadržava od toga da se vrati samome sebi“ (Kierkegaard, 1974:24). Već smo primetili da je rad imaginacije vezan za pokret infinitizacije – kada je imaganicija na delu, dešava se apstrahovanje i prevazilaženje konkretne situacije. Kada se mišljenje nađe u medijumu imaginacije, individua apstrahuje od same sebe i prepušta sespekulaciji. Problem se javlja kada se pokret infinitizacije ne dopuni komplementarnim pokretom „beskonačnog vraćanja samom sebi“ (Kierkegaard, 1974:24). Naime, Anti-Klimakus upozorava da svako saznanje mora biti samosaznanje, te da se filozofsko mišljenje mora u krajnjoj instanci vratiti na konkretnog pojedinca.

Sada možemo otkriti smisao prvog dela Klimakusove konstrukcije fantastično Ja-Ja. Naše kratko izlaganje o pojmu imaginacije dozvoljava nam da utvrdimo da fantastični element u teoriji subjektivnosti koja se izlaže kritici jeste u tome što se odnosi na neljudsku subjektivnost. Ona je plod spekulacije koja apstrahuje i ostavlja po strani konkretnu individuu. Zbog toga Klimakus opominje da fantastično Ja-Ja nije subjekat, egzistirajući pojedinac, već „matematička točka koja ne egzistira“ (Kierkegaard, 1996:216). Za razliku od „fantazmagorije“ spekulativnog mišljenja, za Kierkegarda će subjektivnost uvek referisati na konkretnu individuu.

Drugi deo formulacije fantastično Ja-Ja treba da nas uputi na konkretnu teoriju subjektivnosti koja se izlaže kritici. Već samo postavljanje (samo)identiteta nagoveštava da je reč o Fihteovom subjektivnom idealizmu. Pored toga, postoje još neke naznake koje upućuju na Fihteovo učenje. Recimo, u delu „Moguće i aktuelne Lesingove teze“ („Possible and Actual Theses of Lessing“), Klimakus upozorava da, ako se subjektivnost shvati prema ovoj formuli, otvara se sledeće pitanje: „Koja je veza između apsolutnog i empirijskog Ja?“ (Kierkegaard, 2009:100) Isto pitanje se postavlja i u delu izlaganja o subjektivnoj istini: „Fantastično ja sam ja nije identitet beskonačnosti i konačnosti budući da ni jedno ni drugo nisu zbiljski – to je fantastični rendez-vous u oblacima, besplodni zagrljaj, a odnos individualnog Ja i te fatamorgane nije indiciran“ (Kierkegaard, 1996:216). Problem odnosa apsolutnog i empirijskog Ja je *locus classicus* za

interpretaciju Fihteove filozofije koja je u Kjerkegorove vreme bila na snazi. Ipak, pored toga što će zadržati Hegelove i Šelingove prigovore Fihteovom shvatanju subjektivnosti, Kjerkegor će uvesti i dodatne uvide koji će doprineti originalnosti njegove kritike. Sa druge strane, Fihte će Kjerkegoru poslužiti i kao polazište pri izgradnji sopstvene teorije subjektivnosti.

Iako se na ovom mestu ne možemo detaljno baviti Fihteovim filozofskim učenjem, potrebno je da izložimo osnovne stavove koji će biti od značaja za naše razumevanje Kjerkegorovog pojma konstitucionalne subjektivnosti. Kako bismo u tome uspeli, držaćemo se istraživanja koja su sprovedli Semjuel Lonkar (Samuel Loncar), Mišel Koš (Mishelle Kosch) i Manfred Frank (Manfred Frank). Frankova analiza će nam omogućiti da zahvatimo Fihteov originalni doprinos na polju shvatanja subjektivnosti od koga će krenuti i Kjerkegor. Sa druge strane, Lonkarov rad „Od Jene do Kopenhaga“ („From Jena to Copenhagen“) će biti od značaja za eksplikaciju odnosa Fihteovog i Kjerkegorovog određenja subjektivnosti, dok će istraživanja Mišel Koš razotkriti ključni problem oko koga se vodi spor između Kjerkegora i celokupne idealističke tradicije (uključujući i Fihtea). Na kraju, otkriće do koga je došla Mišel Koš omogućice i da se vratimo na Pojmanovo shvatanje Kjerkegorovog pojma subjektivnosti, te da preciziramo problem njegovog volicionističkog modela.

U radu „Fragmenti istorije teorije samosvesti od Kanta do Kjerkegora“ („Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard“), Frank primećuje da se sa Fihteom sprovodi pomak na nivou teorije samosvesti jer se sprovodi „prodor“ u strukturu (transcendentalnog) subjekta (vidi: Frank, 2004:67). Ono što je omogućilo ovakvu vrstu otkrića jeste Fihteov originalni uvid koji se odnosi na sam način analize(samo)svesti. Naime, podstaknut pitanjima koja su otvorila istraživanja Rajnholda i Šulca, Fihte ukazuje na to da je potrebno izvršiti preokret od ispitivanja činjenica svesti do razmatranja aktova svesti na kojima se ove činjenice i baziraju. Iako se ne možemo baviti kompleksnom raspravom koja se desila na relaciji Rajnhold-Šulc-Fihte, možemo ukazati da su Šulcova razmatranja pokazala Fihteu da je, zarad očuvanja osnovnih principa kritičke filozofije, potrebno napustiti teoriju reprezentacione strukture svesti.

Frank pronalazi da Fihte izdvaja dva ključna problema reprezentacionog modela svesti, odnosno, reflektivnog modela samosvesti – problem (samo)identifikacije subjekta i problem beskonačnog regresa. Naime, ukoliko svaki akt svesti shvatimo po modelu reprezentacije, onda se na nivou

refleksije, gde se najpre i javlja samosvest, dešava „bifurkacija“ subjekta. Reprerentaciona struktura samosvesti nalaže cepanje na objektivizirajuće Ja, odnosno, subjekat reprerentacije koje postavlja ispred sebe (*Vor-stellung*) ono objektivizirano Ja koje se nalazi na suprotnom polu reprerentacije. Problem onda nastaje u pokušaju da se obezbedi identitet ova dva pola refleksije, jer, ukoliko bismo pokušali da ga nađemo na nivou više svesti, reprerentaciona struktura akta bi zahtevala novo cepanje na subjekat i objekat. Sa druge strane, reprerentacioni model samosvesti nailazi na problem beskonačnog regresa. Naime, ukoliko samosvest znači reprerentacija reprerentacije ili svest o svesti, onda to znači da će uvek u lancu viših aktova svesti postojati jedna koja će sama biti nesvesna, te koja će zahtevati da bude osvetljena novim aktom svesti i tako u beskonačnost.

Prema Fihteovom shvatanju, ključni problem ovog modela (samo)svesti jeste u tome što se ono Ja shvata nezavisno od svoje aktivnosti. Zbog toga Fihte uvodi pojam deloradnje ili *Tathandlung*, i postavlja prvi princip svog učenja – Ja apsolutno postavlja Ja (vidi: Fihte, 1974). Subjekt, ili ono Ja ne proizilazi iz višeg akta svesti, ne konstituiše se unutar refleksije, već se oduvek nalazi u odnosu sa samim sobom. Lonkar i Frenk primećuju da se upravo ovde u povelju nalazi ideja vodilja svih budućih egzistencijalista – ideja samoreferentnosti. Naime, pre samog akta refleksije, svest je već upućena na samu sebe i to na neobjektivizirajući način. Ukoliko se poslužimo kasnijom terminologijom koju uvodi Sartr, možemo reći da je pozicionalna svest sveta uvek obgrljena nepozicionalnom svešću svesti koja ujedno utemeljuje i mogućnost refleksije, odnosno, pozicionalne svesti svesti (Vidi: Sartr, 1984). Ovu ideju će prihvatiti i Kjerkegor. Ukoliko se držimo samo analize koja se sprovodi na nivou *Zaključnog nenaučnog postskriptuma*, možemo primetiti da se ideja večite samo-upućenosti najbolje ukazuje unutar Klimakusovog izlaganja o samozaboravu. Naime, Klimakus iznosi da je njegov ključni uvid to što su ljudi zaboravili šta znači egzistirati (Vidi: Kierkegaard, 2009). Iako sam fenomen zaborava ima dimenziju pasivnosti, Gron upozorova da „samozaborav nije nešto što nam se dešava poput sudbine, (...) već nešto što mi činimo sebi". (Grøn, 2017:73). S tim u vezi, može se tvrditi da uslov mogućnosti samozaborava leži u samoreferentnosti. Budući da je oduvek usmerena na samu sebe, individua može na sebe i zaboraviti. Budući da je oduvek upućena na samu sebe, individua se može od sebe otuđiti. Eliminacija samozaborava se onda dešava kroz uspostavljanje refleksije koja objedinjuje dva akta - buđenje svesti o samozaboravu i buđenje svesti o zadatku koji postavlja egzistencija.

Dalje Fihteovo izvođenje u okviru *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, koje se sprovodi prema osnovnim principima formalne logike, pronalazi da Ja postavlja Ja uvek u opoziciji prema ne-Ja (vidi: Fihte, 1974). Ovo je još jedan stav Fihteove teorije subjektivnosti koji će prihvatiti Kjerkegor. Naime, Lonkar pronalazi da, prateći Fihteovo izlaganje, Kjerkegor usvaja da osim što je „subjektivnost inherentno relacionala, ona je i inherentno opoziciona“ (Lonkar, 2011:205). Ukoliko se vratimo na *Zaključni nenaučni postskriptum*, pronaći ćemo mnoge stavove koji opravdavaju Lonkarovu interpretaciju. Subjektivnost je za Klimakusa „nepodnošljiva kontradikcija“ (Kierkegaard, 2009:69), sinteza večnog i temporalnog, te se određuje kao „egzistirajući beskonačni duh“ (Kierkegaard, 2009:69).

Do sada je bilo reči jedino o momentima slaganja između Fihteove i Kjerkegorove teorije subjektivnosti. No, ključno pitanje je: šta Kjerkegor zamera Fihteu? Na osnovu čega se sprovodi kritika fantastičnog Ja-Ja?

Da bismo uspeli da odgovorimo na ovo pitanje, ali i kako bismo detaljnije izložili Kjerkegorovo shvatanje strukture subjektivnosti, moramo da prevaziđemo okvire *Zaključnog nenaučnog postskriptuma* i da se osvrnemo na jedno potonje delo – *Bolest na smrt*. Ovde se neizbežno postavlja pitanje – šta opravdava ovakav manevar? Koliko su međusobno udaljeni Klimakus i Anti-klimakus, kao i ova dva spisa?

Kako bismo odgovorili na ova pitanja, osvrnućemo kratko se na Biabaut analizu odnosa ova dva Kjerkegorova pseudonima, kao i na Erolldovo razmatranje srodnosti terminologije kojom se Kjerkegor služi unutar *Zaključnog nenaučnog postskriptuma* i *Bolesti na smrt*. Najpre, Gregori Biabaut upozorava da, bez obzira na uobičajeno čitanje prefiksa „anti“, Klimakusa i Anti-Klimakusa ne treba shvatiti u opoziciji. Zapravo, ovaj filozof utvrđuje da „’anti-’ verzija ’ante’ što znači pre, u smislu anticipacije“ (Beabout, 1996:77). U skladu sa tim, Biabaut zaključuje da Anti-Klimakus nije ni antiteza ni antipod, već da je „Anti-Klimakus Hrišćanin ka kome se Klimakus uspinje“ (Beabout, 1996:77). Sa druge strane, Džon Erold pronalazi da „*ILI-ILI, Pojam strepnje, Bolest na smrt i Zaključni nenaučni postskriptum* opisuju isti fenomen – dijalektički razvoj duha“ (Erold, 1975:99), ali da se ne služe istom terminologijom. Naime, Erold primećuje da „besmrtnost i subjektivnost, glavne teme *Zaključnog nenaučnog postskriptuma*, referišu na iste fenomene koji se u delima *ILI-ILI, Pojam strepnje i Bolest na smrt* označavaju kao jedinstvo i duh“ (Erold, 1975:99).

Budući da Erolдова i Biabautova razmatranja opravdavaju naše prelaženje sa Klimakusovog *Postskriptuma* na Anti-Klimakusovo delo *Bolest na smrt*, možemo se sada posvetiti tumačenju ovog spisa. U delu *Bolest na smrt*, Anti-Klimakus na sledeći način određuje duh: „Čovek je duh. Ali šta je duh? Duh je vlastito ja Ali, šta je vlastito ja? Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema samom sebi, ili u odnosu to da se on odnosi na samoga sebe; vlastito ja nije odnos, nego vraćanje odnosa na samog sebe“ (Kierkegaard, 1974:11). Pored toga, Anti-Klimakus napominje da je subjektivnost sinteza suprotnosti, odnosno „sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i večnosti, slobode i nužnosti“ (Kierkegaard, 1974:11). Anti-Klimakusovo shvatanje duha ili subjektivnosti je nesumnjivo inspirisano Fihteovom filozofijom. Komplementarno Fihteovom prvom principu, Anti-Klimakus pronalazi da je duh samoodnos, te da je vlastito ja uvek upućeno na samog sebe. Sa druge strane, vlastito ja predstavlja spoj suprotnosti, nerazrešivu kontradikciju koju je potrebno dovesti do ravnoteže. Stoga, na nivou strukture subjektivnosti, potrebno je najpre razlikovati dva nivoa odnosa, odnosno, relaciju prvog reda i relaciju drugog reda (vidi: Davenport, 2013). Relacija prvog reda predstavlja inicijalni odnos suprotnosti. Međutim, ovde je potrebno primetiti da, iako sinteza suprotnosti još uvek nije vlastito ja, to ne znači da se na ovom nivou subjektivnosti radi o jednostavnom odnosu. Naime, Anti-Klimakus zapisuje da „u odnosu između dva činioaca, odnos je treći činilac kao negativna jedinica i oba činioaca se odnose u odnosu i u odnosu prema odnosu“ (Kierkegaard, 1974:11). Dakle, u okviru relacije prvog reda, treba razlikovati tri činioaca – par suprotnosti koje se dovode u odnos i sam odnos. Ovo najpre znači da se sinteza ne predstavlja jednostavnu kombinaciju suprotnih elemenata, već da se uspostavlja s obzirom na međusobno odnošenje suprotnosti, ali i s obzirom na odnošenje suprotnosti prema njihovom odnosu. Kompleksnost relacije prvog reda dalje upućuje na to da je, čak na ovom nivou subjektivnosti, prisutna samoreferentnost, ali ne irefleksivnost. Da bi se desila refleksija, potrebno je da se ovaj komplikovani odnos vrati na samog sebe i utemelji sintezu. Stoga, Anti-Klimakus zapisuje da „Ako se, naprotiv, taj odnos odnosi prema samom sebi, onda taj odnos postaje treći pozitivni činilac, onda je to vlastito ja“ (Kierkegaard, 1974:11). Oslanjajući se na tumačenje Džona Erolđa, možemo primetiti da na ovom nivou subjektivnosti, uspostavljanje samoodnosa znači uspostavljanje dvostrukog odnosa prema sintezi – refleksivnog odnosa, ali i praktičkog odnosa koji znači „aktuelizaciju sinteze u egzistenciji“ (Erold, 1975:31).

Ovo je samo prvi deo Anti-Klimakusovog određenja duha. Za sada, analiza je otkrila dve vrste odnosa na nivou subjektivnosti – odnos dvaju suprotnosti i vraćanje tog odnosa na samog sebe.

Sada je potrebno otkriti izvor, poreklo te komplikovane strukture koju predstavlja vlastito ja. Stoga, Anti-Klimakus primećuje da postoje dve opcije: „takav odnos koji se odnosi prema samom sebi, to znači vlastito ja, mora biti postavljeno ili od sebe samog ili kroz neki drugi činilac“ (Kierkegaard, 1974:11). Lonkar primećuje da Kjerkegor upravo na ovom mestu „ponavlja Fihteovu dilemu“ (Loncar, 2011:209). Način na koji će je Kjerkegor razrešiti neće samo razotkriti slabosti Fihteove teorije subjektivnosti, već i celokupne idealističke filozofije.

Dok se Fihte opredeljuje za prvi rog dileme i utvrđuje da je Ja odnos koji postavlja samo Ja, Anti-Klimakus pronalazi da je subjektivnost „izvedeni odnos“ (Kierkegaard, 1974:12), te da Bog izvorno postavlja, odnosno, konstituiše vlastito ja. Činjenica porekla se „preslikava“ na strukturnu ustrojenost subjektivnosti, te Anti-Klimakus izvodi poslednje, konačno određenje duha na sledeći način: „odnoseći se prema samome sebi i želeći da bude samim sobom, zasniva se vlastito ja jasno u moći koja ga je postavila“ (Kierkegaard, 1974:12).

Na osnovu Anti-Klimakusove analize, ispostavlja se da je moguće razlikovati tri vrste odnosa koji čine strukturnu ustrojenost subjektivnosti: odnos između dve suprotnosti, odnos odnosa prema samom sebi i odnos samoodnosa prema Bogu. Bog je viša instanca koja konstituiše duh, ali i činilac u tom komplikovanom samoodnosu bez koga se ne može postići ravnoteža na nivou sinteze. Sa druge strane, prema Fihteu, Ja postavlja sebe apsolutno – samog sebe konstituiše i determiniše. Ovde se jasno prepoznaje nesamerljivost Fihteove i Kjerkegorove teorije subjektivnosti. No, šta nam ona dalje sugerise o Kjerkegorovoj filozofiji? I još konkretnije: Kako nam ovo suprotstavljanje može otkriti slabosti Pojmanovog volicionističkog modela subjektivnosti?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, osvrnućemo sa na istraživanja Mišel Koš. U radu „Fihteva uloga u Kjerkegorovoj konstrukciji etičkog stanovišta“ („Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint“), Koš pronalazi da je Fihteovo shvatanje Ja „naslednik Kantove koncepcije racionalne volje – što znači da je volja već ‘opremljena’ normama koji je određuju, a koje se zasnivaju na racionalnosti“ (Kosch, 2006:274). Ovaj nalaz Mišel Koš je potpuno u skladu sa Fihteovim svedočenjem. Po sopstvenom priznanju, Fihte je kantovac sa zadatkom da oslobodi Kantovu filozofiju problema i nedostataka na koje su ukazale potonje analize. Krajnje rešenje za kantovsko učenje Fihte je pronašao u odstranjivanju teze o stvari po sebi i postavljanju principa autonomije za prvi princip filozofskog sistema. Sa druge strane,

osporivši subjektivnosti sposobnost samokonstitucije, Kjerkegor istovremeno odbacuje ovaj princip autonomije. Na koji način se ovaj otklon od idealističke tradicije prepoznaje u Kjerkegorovoj filozofiji?

Ispitaćemo najpre ukratko Fihteovo shvatanje autonomije. Već smo primetili da, prema izvornom značenju termina, pojam autonomije u Fihteovoj filozofiji upućuje na to da je subjektivnost izvor normi prema kojima se delanje sprovodi i procenjuje. Koš primećuje da postoje dve moguće interpretacije ovog stava – individualistički i univerzalistički (Kosch, 2006:274). Prema individualističkom tumačenju, subjektivnost je izvor normi u „strogom smislu“, te autonomija znači da subjekat pronalazi, postavlja i prisvaja one norme ponašanja koje će mu na najbolji način omogućiti da ostvari sebe kao individualnog delatnika (vidi: Kosch, 2006:274). Sa druge strane, prema univerzalističkom čitanju, subjekat prihvata norme koje usmeravaju delanje prema ostvarivanju univerzalnog cilja. One se otkrivaju unutar zajednice, koja se i sama zasniva „u supra-personalnoj subjektivnosti čiji je cilj samodovoljnost“ (Kosch, 2006:274). Dalja analiza Mišel Koš otkriva da oba tumačenja Fihteovih principa autonomije proizvode svojevrstne probleme, te da ih je Kjerkegor bio u potpunosti svestan. Zapravo, oba smera razvijanja pojma autonomije dovode do njene negacije. Univerzalističko tumačenje ne može da održi na snazi tezu o samo-generativnosti normi, dok individualističko tumačenje ne može da obezbedi njihovu objektivnost. Prema univerzalističkom čitanju, izvor normi i cilj delanja nalazi se u apsolutnom Ja. Problem koji iz ove teze proizilazi locira se nivou empirijskog subjekta. „Univerzalistička interpretacija zahteva da delatnik vidi svoje delanje kao ispoljavanje supra-individualnog principa, što znači da on istovremeno prestaje da shvata sebe kao nezavisni *locus* moralne odgovornosti“ (Kosch, 2006:277). Nedostatke ove vrste shvatanja Kjerkegor iznosi preko primedbe da filozofski sistem ne može da ima etiku. Sa druge strane, individualistički pristup principu autonomije vodi u subjektivizam. Ovo tumačenje Kjerkegor maestralno izlaže kritici preko analize jedne vrste očajanja – očajnički hteti biti samim sobom. Ovaj tip očajanja karakterističan po tome što individua odbija da prihvati viši autoritet, polemiše sa činjenicom svog porekla i pokušava da samu sebe stvori i determiniše. Anti-Klimakus pronalazi da vlastito Ja koje očajnički želi biti samim sobom, zapravo želi „da se oslobodi od svakog odnosa prema sili koja ga je postavila“ (Kierkegaard, 1974:52) „da sam konstruiše vlastito Ja“ (Kierkegaard, 1974:53), a onda i da „samom sebi zapoveda“ (Kierkegaard, 1974:52).

Nije teško uočiti paralelu između ovog tipa očajanja i Fihteove teorije samokonstitucije subjektivnosti. No, u kom smislu je prethodna analiza značajna za naše preispitivanje opravdanosti Pojmanovog volicionističkog modela? Vratimo se na kratko na Anti-Klimakusovo izlaganje o očajanju u kome se želi biti samim sobom. Da bi se ostvarilo ovo tkz. očajanje prkosa, potrebno je da se ispune dva uslova: vlastito ja mora da postane svesno beskonačnosti u sebi i mora da bude aktivno. Fihteova teorija subjektivnosti bez problema zadovoljava oba uslova – apsolutno ja koje samo sebe postavlja ničim nije ograničeno u svojoj aktivnosti. Sa druge strane, Pojmanov volicionistički model pretpostavlja da se subjektivnost svodi na kretanje volje koja se može usmeriti na domen idealnog (verovanja) i domen realnog (delanje). Stoga, čini se da i Pojmanovo volicionističko shvatanje zadovoljava oba uslova očajanja prkosa, u kome želimo biti samim sobom: subjektivnost je shvaćena isključivo s obzirom na njenu aktivnu, delatnu stranu koja se proteže toliko daleko da može sama sebi obezbediti verovanja koja će usmeriti njeno samopostavljanje. Volicionističko vlastito ja možda ne kreira ideale, norme ponašanja ili druga verovanja sa etičko-religioznim sadržajem, ali je sposobno da ih izabere i sebi nametne. Sa druge strane, biranje verovanja se sprovodi radi duhovnog (samo)razvoja jer samo ona vrsta aktivnosti koja doprinosi duhovnom životu konstituiše autentični akt subjektivnosti (Vidi: Pojman, 1984:55-56). To znači da volicionističko vlastito ja, ne samo da želi da upravlja sobom, ono takođe želi da sebe kreira. Stoga, ispostavlja se da volicionističko shvatanje subjektivnosti i fihteansko učenje o apsolutnom Ja nailaze na iste probleme. Budući da se Pojmanovo viđenje subjektivnosti svodi isključivo na rad volje koja, bez razmatranja evidencije, sebi može da obezbedi smernice za sprovođenje procesa samokonstitucije, volicionistički model se upravo poput idealističkog modela razrešava u očajanje prkosa, odnosno, očajanje u kome se želi biti samim sobom. Stoga, kako očajanje uvek predstavlja narušenost na nivou (samo)odnosa koji jeste duh, ispostavlja se da volicionističko tumačenje ne može biti adekvatan model za shvatanje subjektivnosti.

2.2.2. Refleksivna subjektivnost

Ostaje još da ispitamo da li volicionistički model može da funkcioniše na nivou refleksivne subjektivnosti. Ova vrsta analize će se ukazati kao ključni deo našeg istraživanja i to iz nekoliko razloga. Najpre, videli smo da se Pojmanova volicionistička teza temelji na razmatranju

refleksivnog aspekta subjektivnosti. Proces postajanja subjektivnim, o kome govori Klimakus u *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, Pojman razumeva kao dvostruki akt volje – biranje verovanja i biranje da se egzistencija uskladi prema skupu (ranije izabраниh) verovanja. Odatle sledi njegovo dalje razvijanje teza direktnog deskriptivnog i preskriptivnog volicionizma koji pripisuje Kjerkegoru. U skladu sa tim, i nas će propitivanje refleksivne subjektivnosti odvesti do razmatranja specifičnih problema Kjerkegorove filozofije kao što su uloga volje u procesu usvajanja verovanja, značaj volje u iniciranju sumnje, te problem odnosa volje i vere. Detaljno ispitivanje naznačenih problema ostavljamo za sledeće poglavlje. Sada ćemo se koncentrisati na razmatranje generalnih Kjerkegorovih stavova koji će nam omogućiti da rasvetlimo pojam refleksivne subjektivnosti, uočimo slabosti Pojmanovog volicionističkog modela i postavimo temelj za nastupajuću analizu.

Pre nego što otvorimo istraživanje, podsetićemo se Pojmanovog shvatanja Kjerkegorovog pojma subjektivnosti. Budući da se subjektivnost pokazuje kao specifična vrsta rada volje koji ima za cilj duhovni razvoj individue, Pojman dalje pronalazi da ova aktivnost volje ima dva „smera“ – kognitivni i praktički. Kognitivni akt volje se odnosi na biranje verovanja, dok se praktički odnosi na prevođenje verovanja u egzistenciju. Analiza strukturnog aspekta subjektivnosti je već pokazala da se Pojmanov volicionistički model svodi na jedan tip očajanja koji Anti-Klimakus naziva očajanje prkosa ili očajanje u kome se želi biti samim sobom. Naime, biranje etičko-religioznih verovanja i njemu komplementarni akt reduplikacije se može identifikovati kao akt one subjektivnosti koja želi da samoj sebi podari odrednice delanja, da samu sebe determiniše i da, na kraju krajeva, samu sebe kreira (konstituiše). Ipak, ne može se poreći da volja ima značajnu ulogu na nivou refleksivne subjektivnosti te unutar procesa postajanja subjektivnim. Tako, recimo, unutar analize koja se sprovodi u delu *Bolest na smrt*, Anti-Klimakus tvrdi sledeće: „Što je više svesti, utoliko je više vlastitog ja; jer što je više svesti, utoliko je više volje, i što je više volje utoliko je više vlastitog ja. Savršeno bezvoljan čovek nema vlastito ja; ali što više ima volje, utoliko više ima i samosvesti“ (Kierkegaard, 1974:22).

Da bismo razumeli smisao ovog i njemu sličnih stavova iz Kjerkegorovog opusa, moramo da napredujemo postepeno. Stoga, vratićemo se na strukturu duha koju je Anti-Klimakus izložio u spisu *Bolest na smrt*. Ono što je sada potrebno naglasiti jeste da duh, iako strukturno određen, nije statična, monumentalna struktura, već aktivnost samoodnošenja koja uvek podrazumeva i

odnošenje prema Bogu. Sama struktura, koju je sada potrebno shvatiti na dinamički način, upućuje na tri nivoa odnosa: odnos suprotnosti, samoodnos odnosa i odnos (kompleksnog samoodnosa) prema Bogu.

Na nivou prve relacije, postajanje subjektivnim se pokazuje kao sintetišuća aktivnost. Držeći se Aristotelovog principa kontradikcije, Kjerkegor napominje da sukob suprotnosti ne treba razrešiti i prevazići preko postavljanja onog trećeg, već da je potrebno održati napetost i u njemu pronaći ravnotežu. S tim u vezi Mark Tejlor primećuje da Kjerkegor namerno koristi termin „sinteza” kada govori o odnosu suprotstavljenih polova. Naime, iako se Hegelovo učenje o posredovanju često predstavlja po formuli teza-antiteza-sinteza, Tejlor upozorava da se Hegel nikada nije služio ovom terminologijom, te podseća da je u *Logici* (vidi: Hegel, 1969) sinteza definisana kao spoljašnje jedinstvo i jednostavna kombinacija elemenata (vidi: Taylor, 2000:170). Sa druge strane, Kjerkegorovo insistiranje na sintezi treba shvatiti kao napuštanje principa medijacije i povratak na aristotelovsku logiku koja postavlja nerazrešivost dva međusobno suprotstavljena pola.

Dakle, sa jedne strane, sintezu treba shvatiti kao odbacivanje načela medijacije. To je njen negativni smisao. O pozitivnom smislu sinteze, te sintetišuće aktivnosti, najbolje govore Anre Gron i Libke. Najpre, Gron primećuje da sam pojam sinteze upućuje na ključnu karakteristiku subjektivnosti: „Kao sinteza heterogenih elemenata, sama sinteza jeste konačna, ali može da održava na snazi ovu heterogenost jedino preko bekonačnog kretanja“ (Grøn, 2017:30). Pored toga, Gron primećuje i da sinteza ima normativnu dimenziju, te da predstavlja i zadatak za egzistenciju. S tim u vezi, Anti-Klimakus zapisuje: „Vlastito ja je svesna sinteza konačnosti i beskonačnosti, koja se odnosi na samo sebe i čiji je zadatak da postane ono samo (sobom)“ (Grøn, 2017:23) Iako je vlastito ja konstituisano kao odnos suprotnosti, na njemu je da uspostavi njihovu sintezu. No, na koji način se sinteza ostvaruje? Libke odgovara da postavljanje sinteze, odnosno, sintetišuću aktivnost ne treba shvatiti kao kombinaciju dva suprotna elementa (Vidi: Lübcke, 1984). Prema njegovom tumačenju, suprotnosti treba razumeti kao granične vrednosti, a uspostavljanje sinteze kao pronalaženje „idealnog mesta“ unutar opsega koji se proteže između njih. Stoga, pomeranje ka jednom ekstremu uzrokuje njemu komplementarnu vrstu očajanja – naginganje ka beskonačnosti „proizvodi“ očajanje beskonačnosti dok suprotna tendencija završava u očajanju konačnosti. Jedina slabost Libkeove interpretacije jeste u tome što se ne vidi

na koji način se ostvaruje dijalektika suprotnosti. Naime, Anti-Klimakus stalno insistira da „odrediti očajanje možemo samo kroz njegovu suprotnost“, te da svako takvo određenje „mora sadržavati neki odblesak dijalektičke suprotnosti“. (Kierkegaard, 1974:23) Tako se očajanje beskonačnosti pokazuje kao nedostatak konačnosti, očajanje mogućnosti kao nedostatak nužnosti itd. Ukoliko želimo da zadržimo Libkeovo tumačenje, te da izbegnemo shvatanje koje odnos suprotnosti objašnjava kao mešanje i kombinovanje elemenata, možemo ga upotpuniti jednim slikovitim rešenjem. Naime, možda se odnošenje suprotnosti, te sintetička aktivnost, može objasniti preko primera terazija gde potenciranje jedne strane (stavljanje tega na jedan tas) iznosi u prvi plan drugu stranu (uzrokuje podizanje drugog tasa na kome nema tegova). Služeći se ovom metaforom, uspevamo da zadržimo Libkeovo tumačenje (ne radi se o prostom kombinovanju činioaca, već je cilj uspostaviti ravnotežu suprotnosti), ali i da objasnimo na koji način intenziviranje jedne strane ekstrema uvek upućuje na drugi ekstrem.

Na kraju, postavlja se i sledeće pitanje: kako razumeti same suprotnosti? U delu *Sloboda i um u Kantovoj, Šelingovoj i Kjerkegorovoj filozofiji (Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard)*, Mišel Koš pronalazi da je možda najbolje zahvatiti smisao suprotnosti preko Šelingovog učenja o svetlosti i gravitaciji (vidi: Kosch, 2006:201). Poput Šelingovog para suprotnosti, za Kjerkegora je uvek jedan pol ograničavajući, a drugi proširujući. Jedna strana suprotnosti uvek upućuje na fakticitet, te ukazuje na to da individua uvek sebe pronalazi u već postavljenoj situaciji sa određenim društveno-istorijskim i individualnim ograničenjima. Druga strana suprotnosti sugerise da individua istovremeno ima sposobnost da apstrahuje od situacije i prevaziđe datosti. Kao što se sinteza postiže uspostavljanjem ravnoteže između dve vrste suprotstavljenih krajnosti, tako se poremećaj sinteze ostvaruje kada jedna od suprotnosti postane dominantna. Ono što je ovde interesantno primetiti jeste da Anti-Klimakus pronalazi da se disbalans ispoljava na nivou tri vrste sposobnosti – saznanja, emocije i volje. U odeljku o očajuju beskonačnosti, Anti-Klimakus pokazuje kako se nedostatak konačnosti ispoljava na emotivnom, kognitivnom i konativnom planu subjektivnosti. Kada osećajnost postane fantastična, ona se pretvara u apstraktnu sentimentalnost koja „ne pripada ni jednom čoveku“ (Kierkegaard, 1974:24). Sa druge strane, kada se saznanje nađe u medijumu beskonačnosti, ono postaje spekulacija, filozofski sistem koji nema nikakve veze sa egzistencijom. Na kraju, volja postaje fantastična ukoliko se namera ne vrati na konačnost, na konkretnu situaciju i na sadašnji momenat. Kada se volja nađe u medijumu imaginacije i postane beskonačna, individua sebi

postavlja apstrakni zadatak koji propušta da konkretizuje, odnosno, da veže za "ovde i sada". Stoga, Anti-Klimakus zapisuje: „U tom slučaju volja ne postaje u istoj meri konkretna kao apstraktna, tako da volja postajući sve više beskonačnom u nameri i u odluci, utoliko je više prisutna i sadašnja u samoj sebi, u tom malom delu zadatka koji se može odmah ostvariti“ (Kierkegaard, 1974:24). Primer apstraktne volje bi bio vlasnik neke trgovinske radnje koji se zalaže za radnička prava, ali istovremeno propušta da svojim zaposlenima obezbedi pravične nadnice ili poboljša uslove za rad. Ukoliko se sada vratimo na Pojmanovo tumačenje, možemo postaviti sledeće pitanje: ako je tačno da volja treba da odigra glavnu (i jedinu) ulogu u procesu postajanja subjektivnim, kako onda može da „zastrani“ na isti način kao i ostale sposobnosti? Štaviše, ovde je potrebno da se prisetimo da Pojman pronalazi da je „subjektivnost proces volicionog usvajanja *na jedan ili na oba načina* – kognitivni način i način reduplikacije“ (Pojman, 1984:57). Čini se da Pojmanov volicioni model ne zahteva da oba pokreta budu prisutna. No, isključivo kognitivni način apropijacije bi značio apstraktno odnošenje volje prema etičko-religioznim verovanjima, te bi se razrešio u očajanje beskonačnosti. Ovaj problem Pojman propušta da naznači.

Kako se postajanje subjektivnim ostvaruje na nivou druge relacije? Drugi stepen relacije se ukazuje kao okretanje ili vraćanje odnosa na samog sebe. Da bismo rasvetlili Kjerkegorovo shvatanje samoodnosa, uvešćemo ponovo u razmatranje Fihteov pojam subjektivnosti. Stoga, Koš zapisuje sledeće: „Prema fihteovskom shvatanju, ova samorelaciona sintetišuća aktivnost mora da bude apsolutno samopostavljajuća prema svom karakteru. U najmanju ruku, ovo znači da je aktivnost apsolutno spontana i racionalno samoodređujuća“ (Kosch, 2006:209).

Na ovom nivou analize, Koš se poziva na dva smisla autonomije koje je njeno ranije istraživanje već uspostavilo: autonomija kao spontanost i autonomija kao zakonodavnost. Fihteov pojam apsolutnog samopostavljanja predstavlja spoj oba smisla autonomije – subjektivnost nije ničim uzrokovana i predstavlja zakonodavca. Budući da Kjerkegor odbacuje pojam apsolutnog samopostavljanja, te kako je vlastito ja izvedena relacija, možemo očekivati i da će na drugačiji način shvatiti autonomiju. Kako bi ovo i dokazala, Mišel Koš najpre primećuje sledeće: „Ovo odnošenje-prema-nečemu-spoljašnjem ima dva aspekta: ontološki i normativni. Za Kjerkegora, kao i za Šelinga, reći da sopstvo nije samom sebi ontološki temelj znači istovremeno da nije u normativnom smislu samodovoljno“ (Kosch, 2006:209). Treći i poslednji strukturni momenat

duha, koji otkriva da je duh samoodnos koji se odnosi i prema Bogu, pokazuje da je subjektivnost uvek u ontološkom smislu zavisna od „sile koje je postavlja” (Kierkegaard, 1974:12). No, to istovremeno znači, kako Koš primećuje, da subjektivnost nije izvor normi, te da je shvatanje autonomije kao zakonodavstva za Kjerkegora neadekvatno.

Ono što je dalje potrebno primetiti jeste da Kjerkegorovo „izmenjeno” shvatanje strukture subjektivnosti donosi novine i na planu dinamike. Izmeštenje izvora normi iz subjektivnosti predstavlja temelj mogućnosti dvostrukog kretanja, te odnošenja prema izvoru; kako Koš primećuje, sada se otvara mogućnost navraćanja i odvrćanja od izvora: „Čineći subjekta zavisnim i orijentisanim prema spoljašnjem izvoru normi, postavlja se mogućnost autentičnog izbora: okretanje od izvora i okretanje ka izvoru“ (Kosch, 2006:209).

Istovremeno, ovo strukturno i dinamičko shvatanje subjektivnosti postavlja i tezu diskontinuiteta na planu odnosa saznanja i volje. Na koji način? Idealistička filozofija koja polazi od principa racionalne volje, postulira neproblematični prelaz od saznanja (postavljanja) moralnog zakona do njegovog izvršenja. Kako Anti-Klimakus primećuje, „prelaz je ovde veoma nužan, što će reći da nema nikakvih poteškoća sa prelaskom od razumevanja na delanje” (Kierkegaard, 1974:72). Ista stvar važi za sokratovsku etiku koja polazi od principa da je znanje vrlina. Ona „postavlja jedan intelektualan kategorički imperativ” (Kierkegaard, 1974:69) i time ne uspeva da objasni činjenicu zla ni greha, koji podrazumeva da delatnik može činiti suprotno od onoga što zna. U kratkoj polemici sa sokratovskom filozofijom, Anti-Klimakus maestralno pokazuje slabosti svake intelektualističke etike. Problem Sokratovog učenja je u tome što se pretpostavlja kontinuitet saznanja i volje, te što utvrđuje da iz saznajnog akta neposredno proizlazi akt volje. Iz toga sledi da, ukoliko je individua spoznala šta je dobro, nesumnjivo će po tome postupati. Ukoliko ipak ne postupa, to samo znači da ipak nije dobro obaveštena, te da barata prividnim znanjem. Prema mišljenju Mišel Koš, na taj način se ne može zasnovati mogućnost pripisivanja moralno pogrešnog delanja. Naime, ako se zlo čini iz neznanja, onda ono nije posledica izbora. Budući da individua u svakom slučaju postupa prema svojoj predstavi dobra (bilo ona ispravna ili pogrešna), ispostavlja se da jedino što se može izabrati jeste dobro.

Naravno, sada se postavlja ključno pitanje: kako kritika intelektualističke etike ima veze sa Pojmanovim shvatanjem subjektivnosti? Podsetimo se: prema Pojmanovoj analizi, oba aspekta (dinamičke) subjektivnosti svode se na rad volje. Kognitivni aspekt subjektivnosti se odnosi na

biranje etičko-religioznog verovanja, praktički na usklađivanje delanja prema tim verovanjima. Slično intelektualističkoj etici, Pojmanov model subjektivnosti pretpostavlja kontinuitet – sada isključivo na planu volje. Pblem je u tome što Pojmanovo shvatanje ne može da objasni kako može delatnik da se okrene protiv verovanja koji je sam izabrao. Kako je, prema Pojmanovom viđenju, moguće iniciranje prkosa? Kako se objašnjava greh? Psihološki je neubedljivo tvrditi da se individua odmeće i odvraća od verovanja koje je sebi nametnula. Dakle, diskontinuitet se ne može pronaći na nivou odnosa kognitivnog akta volje i akta volje u užem smislu.

Da li se onda poreklo greha nalazi na kognitivnom nivou, odnosno u biranju pogrešnih etičko-religioznih verovanja? Setimo se da direktni deskriptni volicionizam predstavlja stanovište prema kome je moguće biranje verovanja nezavisno od i čak *uprkos* evidenciji koja ukazuje na njegovu neistinitost. Da li je onda greh kognitivni prkos? Da li greh podrazumeva odbacivanje ispravnih verovanja (dobro potkrepljenih evidencijom) i usvajanje neutemeljenih verovanja pukim aktom volje? Ovakvo tumačenje se može tekstualno potkrepiti. Najpre, treba primetiti da Anti-Klimakus insistira da je „greh utemeljen u volji“ (Kierkegaard, 1974:72), te da je slabost sokratovske etike u tome što ne barata pojmovima volje i prkosa. Pored toga, treba primetiti da, pri razmatranju odnosa volje i saznanja, Anti-Klimakus zapisuje sledeće: „Kada, dakle, čovek ne izvede u istoj sekundi to što je ispravno shvatio, tada kao prva stvar presahne saznanje, a zatim se postavlja pitanje: kako i šta volja misli o spoznatom?“ (Kierkegaard, 1974:72). Ovo kontrovorno pitanje sugerise da Anti-Klimakus pretpostavlja da se i volja mora nekako opredeliti prema određenom skupu verovanja, te da individua treba da odluči hoće li prihvatiti ili odbaciti verovanje. Štaviše, budući da Anti-Klimakus ističe primat volje, može se tvrditi da usvajanje etičko-religioznih verovanja isključivo zavisi od izbora.

Nesumnjivo je da postoje određeni delovi teksta koji, izdvojeni iz konteksta, mogu upućivati na ispravnost volicionističkog tumačenja. Ipak, pažljivije čitanje poglavlja „Sokratova definicija greha“ otkriva slabosti ovakvog shvatanja i, iako možda ne dokazuje nedvosmisleno njegovu neispravnost, barem ga može dovesti u sumnju. Iako ćemo se detaljnije baviti odnosom saznanja i volje u narednom poglavlju, već sad je moguće primetiti da se, na nivou analize *Bolest na smrt*, nalaze na različitim stranama. Dok se prema Pojmanovom volicionističkom modelu subjektivnosti, poreklo greha nalazi na kognitivnom nivou, Anti-Klimakus utvrđuje da se „za hršćanina, greh nalazi u volji, ne u saznanju“ (Kierkegaard, 1974:74). Već ova definicija greha,

udružena sa kritikom intelektualističke etike iz koje se postavlja diskontinuitet spoznajnog i konativnog akta, treba da nam sugeriše da Anti-Klimakus smatra da su volja i saznanje međusobno nesvodivi. Pored toga, Anti-Klimakus nedvosmisleno ističe pasivnost i inertnost saznanja. Unutar polemike sa sokratovskom etikom, Anti-Klimakus pronalazi da vrlina ne može biti znanje jer „svo to znanje i razumevanje nema uopšte nikakve moći u životu ljudi“ (Kierkegaard, 1974:69). Sa druge strane, volja je taj „dijalektički agens“ (Kierkegaard, 1974:72) koji donosi aktivaciju i aktualizaciju saznanja.

U skladu sa tim treba primetiti da Anti-Klimakusov pojam pobune ne zahteva uvođenje nekog kognitivnog među-koraka koji bi opravdao uvođenje volicionizma. Iako je tačno da greh predstavlja pobunu protiv istine, on se ostvaruje na čisto delatnom nivou, te ne zahteva prethodno biranje pogrešnog ili nedovoljno potkrepljenog verovanja. Autentični prkos se ostvaruje kada individua zna šta je dobro, ali odlučuje da ne postupa prema saznanju ili da postupa protiv njega. Drugim rečima, ona nema dilemu oko toga šta je dobro, ne želi da suprotno verovanje bude istinito niti želi da, uprkos evidenciji, usvoji suprotstavljeno verovanje. Sa druge strane, treba primetiti da su ovakvi slučajevi greha retkost. Greh se najčešće ostvaruje zahvaljujući pasivnosti i odlaganju delanja. Ovde imamo ponovo zanimljivo izlaganje o odnosu saznanje i volje. Poslušajmo Anti-Klimakusa: „Ono što je dobro mora se odmah ostvariti, odmah pošto se shvatilo“ (Kierkegaard, 1974:72) jer, kada akcija izostane, onda „saznanje postaje sasvim nejasno, saznanje i volja se mogu međusobno bolje shvatiti: na kraju su se potpuno složili i podudarili jer sada je saznanje prešlo na stranu volje i prihvata sve što ona radi, smatra ispravnim to kako ona želi da bude“ (Kierkegaard, 1974:73).

Anti-Klimakus primećuje da time što se propušta i odlaže delanje, saznanje počinje da bleedi i postaje sve nejasnije sve do trenutka dok se ne poklopi sa voljom. S tim u vezi, može se tvrditi da Kierkegor otvara prostor za uvođenje indirektnog deskriptivnog volicionizma. Naime, iako nije moguće direktno biranje verovanja, izvršenjem pukog čina volja, čini se da Kierkegor smatra da je moguće na indirektan način uskladiti saznanje sa onim što volja zahteva – tako što će se pustiti da protekne vreme dok se ne zaboravi ono što se ranije saznalo.

Ovo ne znači da je Pojmanova volicionistička kritika opravdana niti da volicionizam postavlja adekvatni model za razumevanje subjektivnosti. Najpre, pri razmatranju konstitucione subjektivnosti, videli smo da se volicionistički model svodi na jednu vrstu očajanja. Pored toga,

analiza refleksivne subjektivnosti je pokazala da se preko poziva na volicionizam ne može objasniti činjenica greha koji zahteva diskontinuitet na nivou odnosa saznanja i volje. Na kraju, čak i ako se ispostavi da je Kjerkegor pristalica indirektnog deskriptivnog volicionizma, ovaj uvid može poslužiti samo kao dodatni prigovor Pojmanovoj kritici. Najpre, setimo se da i sam Pojman smatra da je stanovište indirektnog deskriptivnog volicionizma opravdano. Pored toga, dosadašnja analiza ne pokazuje da Kjerkegorov pretpostavljeni indirektni deskriptivni volicionizam povlači i tezu indirektnog preskriptivnog volicionizma. Sasvim suprotno od ovog etičkog stanovišta, Kjerkegor se zalaže za momentalno činjenje dobra, odmah pošto se za njega saznalo, a osuđuje svako odlaganje delanja koje može dovesti do korumpiranja saznanja. Stoga, može se zaključiti na osnovu dosadašnje analize subjektivnosti da Kjerkegor ne postavlja tezu direktnog volicionizma ni na deskriptivnom ni na normativnom planu, te da jedino što mu se može pripisati jeste oslabljeni indirektni deskriptivni volicionizam. Ipak, ove preliminarne rezultate, koji ukazuju na neopravdanost volicionističke kritike koju iznosi Pojman, moraćemo da utemeljimo u okviru epistemološkog istraživanja koju nameravamo da otvorimo u narednom poglavlju.

3. Da li je Kjerkegor volicionista? Kjerkegorovo razumevanje istine, verovanja i sumnje

U prethodnom poglavlju, bavili smo se pitanjem Kjerkegorovog shvatanja subjektivnosti sa namerom da pokažemo da Pojmanova volicionistička teza počiva na neadekvatnom redukcionističkom razumevanju koje kompleksni fenomen subjektivnosti svodi na rad volje. Sada je potrebno primeniti neposredniji pristup. U ovom poglavlju, skoncentrisaćemo se na ispitivanje Kjerkegorovih epistemoloških stavova – istraživanje ćemo otpočeti pitanjem razlike između subjektivne i objektivne istine, kako bismo preko analize ovih i srodnih pojmova poput izvesnosti, interesa i aproksimacije, uspeali da otvorimo problem Kjerkegorovog razumevanja fenomena verovanja. Ključni deo poglavlja biće posvećen analizi Kjerkegorovog shvatanja formiranja i suspendovanja verovanja, te propitivanju održivosti Pojmanove volicionističke interpretacije. Cilj ovog dela istraživanja biće da pokažemo da direktni deskriptivni i preskriptivni volicionizam ne sledi niti iz Kjerkegorovih generalnih epistemoloških stavova, koji se tiču prirode istine i znanja, niti iz njegovog shvatanja pojma verovanja i sumnje. Pored toga što nameravamo da odbacimo Pojmanovo volicionističko tumačenje, planiramo i da odgovorimo na pitanje koje se tiče funkcije volje u okviru procesu formiranja, odnosno, suspendovanja verovanja.

U prvom delu istraživanja, otvorićemo najpre problem konstitucije subjektivnog i objektivnog stava prema istini. Ovde ćemo pokušati da pokažemo da Pojman, budući da u tumačenju polazi od volicionističkog stanovišta, ne uspeva da na adekvatan način sagleda razliku između subjektivnosti i objektivnosti. Bez obzira na to što u više navrata pretpostavlja povezanost subjektivnih i objektivnih momenata, Pojman izvodi zaključak o radikalnoj suprotstavljenosti subjektivnog i objektivnog stava prema istini koji nazivatem o kognitivnoj disjunkciji (*cognitive disjunction theses*). Dok objektivni stav podrazumeva odsustvo emocija i zainteresovanosti i omogućava iniciranje istraživanja koje završava sa znanjem, subjektivni stav podrazumeva visok stepen interesa i ostrašćenosti što vodi u (neopravdano) biranje verovanja koja su, u krajnjoj linniji, samo refleksija najintimnijih želja individue (Vidi: Pojman, 1984:116). Budući da smatra da je teza o radikalnoj suprotstavljenosti subjektivnog i objektivnog stava psihološki neplauzibilna, Pojman konstruiše srednji put između ova dva kognitivna ekstrema i nastoji da pokaže da je moguće zasnovati stav prema istini koji dopušta i subjektivnu

zainteresovanost i racionalno propitivanje verovanja. Otud izlaže ideju o stavu „racionalnog vernika“. U ovom delu analize, trudićemo se da pokažemo da Pojmanovo uvođenje razlike između objektivnog i subjektivnog počiva na neadekvatnom shvatanju interesa koji ih konstituiše. Naime, tvrdićemo da Pojman obe vrste (subjektivni i objektivni) interesa shvata u svetlu objektivnosti, a onda i da njihovu razliku sagledava pod kategorijom kvantiteta. U skladu sa tim, obratićemo se i Pojmanovoj ideji racionalnog vernika. Iako ćemo detaljno propitivanje problema vere ostaviti za naredno poglavlje, probaćemo da nagovestimo zbog čega bi Kjerkegor odbacio ideju o racionalnom verniku.

Pitanje konstitucije subjektivnog i objektivnog stava odvešće nas u razmatranje odnosa između subjektivne i objektivne istine. Budući da je ova vrsta problematike vrlo kompleksna, skoncentrisaćemo se na izlaganje samo onih određenja koja će nam omogućiti postavljanje okvira za analizu pojmova verovanja i sumnje, a potom i religiozne vere. Na ovom nivou istraživanja nećemo se baviti kritikom Pojmanovih stavova jer se Pojman, sasvim neočekivano, i ne posvećuje detaljnom razmatranju pojmova subjektivne, te objektivne istine. Zbog čega bi onda ovaj problem nas interesovao?

Najpre, treba primetiti da je pitanje subjektivne i objektivne istine direktno povezano sa pitanjem Kjerkegorovog navodnog volicionizma. Štaviše, način na koji se shvataju ovi pojmovi u velikoj meri određuje i uslovljava konačnu ocenu Kjerkegorove epistemologije. Zbog čega? Kada se, na planu razumevanja objektivne istine, insistira na neizvesnosti, nesigurnosti i nedovršenosti, Kjerkegoru se pripisuje radikalni skepticizam. Kada se, u okviru analize pojma subjektivne istine, potencira način odnošenja subjekta prema skupu verovanja ili na ono „kako“ odnosa, a eliminiše značaj njihovog sadržaja, odnosno, značaj onog „šta“ odnosa, Kjerkegorova filozofija se kvalifikuje kao iracionalizam. Oba puta mogu odvesti u volicionizam. Ukoliko se utvrdi da se objektivna istina ne može saznati, onda se otvara prostor za uvođenje drugih vrsti kriterijuma na osnovu kojih bi se subjekat vodio prilikom usvajanja verovanja. Ništa nas onda ne sprečava da utvrdimo da je subjekat sposoban da izabere verovanja jer su u skladu sa njegovim željama, projektima ili drugim ne-epistemičkim razlozima. Sa druge strane, ako se Kjerkegorovo shvatanje subjektivne istine redukuje na tvrdnju da je jedino bitna iskrenost i istrajnost u verovanju, onda se ispostavlja da je subjektu dopušteno da se slobodno (nezavisno od bilo kojih epistemičkih kriterijuma) opredeljuje prema sadržaju verovanja sve dok ih se čvrsto pridržava.

Mi ćemo probati da pokažemo neodrživost ovakvog tumačenja Kjerkegorovog shvatanja objektivne i subjektivne istine i da, samim tim, probudimo sumnju u ispravnost Pojmanove volicionističke teze. Da bismo uspjeli da je opovrgnemo, moraćemo da se upustimo u detaljnu analizu Kjerkegorovog shvatanja procesa usvajanja i suspendovanja/odbacivanja verovanja.

U finalnoj fazi prvog dela istraživanja koji je posvećen pitanju istine, obratićemo se problemu koji je u prethodnom poglavlju bio samo naznačen, a koji se odnosi na Pojmanove modele subjektivnosti. Naime, ovo izlaganje će nam omogućiti da utvrdimo jednu vrstu nekoherentnosti na nivou Pojmanovog tumačenja Kjerkegorove filozofije. Vodeći se analizom Mišel Koš, pokažemo najpre da model subjektivnosti koji Pojman zastupa (platonovska subjektivnost) udružen sa volicionističkom tezom kreira u najmanju ruku psihološki neprihvatljivo stanovište.

U drugom delu istraživanja, bavićemo se problemom volicionizma na direktniji način. Drugi odsek ovog poglavlja biće posvećen izlaganju Kjerkegorovog razumevanja verovanja i sumnje, a ključno pitanje u ovom delu istraživanja odnosiće se na ulogu koju volja ima u okviru procesa usvajanja/suspendovanja verovanja. Cilj analize biće da pokažemo da se odnos verovanja i volje (a onda i volje i sumnje) ne može objasniti iz perspektive direktnog deskriptivnog volicionizma. Međutim, opovrgavanje stanovišta direktnog deskriptivnog volicionizma neće značiti i odbacivanje stava da volja ima neku vrstu uloge u procesu usvajanja verovanja. Budući da je sam Kjerkegor tvrdio odnos verovanja i volje, postavljanje teze o radikalnoj odvojenosti konativnih i kognitivnih procesa bi bilo tekstualno neutemeljeno. Stoga, u ključnom delu istraživanja, iznećemo tezu o dvostrukoj ulozi volje u okviru procesa usvajanja verovanja. Najpre, tvrdićemo da volja ima primarnu ili primordijalnu funkciju jer omogućava rad vere kao organa za shvatanje istorijskog. Osim toga, probaćemo da pokažemo da volja ima sekundarnu ulogu u procesu usvajanja verovanja jer omogućuje početak empirijskog istraživanja, a onda i ispostavljanje rezultata. Ovde ćemo se posvetiti analizi poznatih Kjerkegorovih stavova da individua uvek počinje onim *ergo*, a da refleksija završava upravo kada volja proglasi kraj istraživanja.

Ipak, kako bismo uspjeli da postavimo i utemeljimo ovu ključnu tezu, moraćemo da napredujemo postepeno. Analizu ćemo najpre otvoriti Klimakusovom razlikom između vere u posebnom i vere u opštem smislu. Budući da vera u posebnom smislu odgovara pojmu religiozne vere, ovaj problem ćemo ostaviti za naredno poglavlje, dok ćemo se u ovoj fazi istraživanja skoncentrisati na razmatranje problema vere u opštem smislu. Kako bismo uspjeli da dodatno pojasnimo ovaj

fenomen, uvešćemo i Pojmanovu detaljnu klasifikaciju različitih pojmova vere/verovanja koji se mogu registrovati u Kjerkegorovim spisima. Vodeći se Klimakusovim određenjem (vezivanjem verovanja za ono istorijsko) i Pojmanovim tumačenjem, posvetićemo se razmatranju pojma činjeničkog verovanja i vere kao organa za shvatanje istorijskog.

Propitivanje ovih epistemoloških pojmova vratiće nas na analizu Kjerkegorovih ontoloških stavova. Kako bismo uspeali da se posvetimo problemu verovanja (koje se vezuje za ono postalo), moraćemo najpre da se obratimo problemu Kjerkegorovog shvatanja promene postajanja i modalnih kategorija. Ova vrsta istraživanja će omogućiti i postavljanje ontološke razlike, što će, na epistemološkom nivou, otvoriti mogućnost uvođenja razlika između verovanja i znanja. Problem odnosa znanja i verovanja će ponovo uputiti na volicionističko tumačenje. Naime, ukoliko se ispostavi da je verovanje radikalno drugačiji fenomen od znanja, te da se ne može shvatiti kao prvi stepenik na saznajnoj lestvici, onda se otvara mogućnost za uvođenje teze da je verovanje proizvod ničim opravdanog, samovoljnog izbora koji se sprovodi radi postizanja ne-epistemičkih ciljeva. Za razliku od ovakvog tumačenja, mi ćemo tvrditi da je, i za Kjerkegora, verovanje prvi korak u sazajnom procesu, ali da se samo može dovesti u vezu sa empirijskim znanjem, dok se od logičkog, matematičkog i metafizičkog znanja strogo razlikuje.

Povezivanje pojmova verovanja i empirijskog znanja neće dovesti do konačnog odbacivanja volicionističke teze. Naime, volicionističko tumačenje se može ispostaviti kao validno čak i ako prihvati stav o srodnosti verovanja i empirijskog znanja, ali samo ako tome doda i tezu da se empirijsko znanje ne može smatrati znanjem u pravom smislu te reči. Ovaj problem će nas odvesti u dalje razmatranje odnosa znanja i verovanja, ali i otvoriti čuveno pitanje o Kjerkegorovom (navodno, radikalnom) skepticizmu, kao i problem Kjerkegorovog shvatanja sumnje.

Na samom kraju poglavlja, pokušaćemo da pokažemo da se Kjerkegorovo shvatanje odnosa sumnje i volje ne može objasniti preko poziva na direktni deskriptivni (pa ni preskriptivni) volicionizam. Iako se, za razliku od vere u organskom smislu, projekat sumnje inicira svesnom odlukom, nastojaćemo da dokažemo da se izbor u ovom kontekstu ne odnosi na konkretna verovanja, već na stil života. Ova teza će se zasnivati na analizi Kjerkegorovog shvatanja autentičnog skepticizma koji se ostvaruje u grčkoj filozofiji. U skladu sa prironističkim shvatanjem sumnje, tvrdićemo da je direktna namera skeptika dostizanje ataraksije, a ne

odbacivanje neželjenih verovanja. Pored toga, planiramo da dokažemo da se poduhvat sumnje, iako utemeljen na izboru, ne sprovodi pod okriljem volje. U okviru antičkog skepticizma, koji Kjerkegor uzima za paradigmatični slučaj, sumnja se ostvaruje na racionalni način, praktikovanjem tropa, razmatranjem i premeravanjem evidencije. Na kraju, iako ćemo tvrditi da se Kjerkegoru može pripisati stanovište indirektnog deskriptivnog volicionizma, pokušaćemo da dokažemo da se iz njega ne može izvesti i normativna teza indirektnog preskriptivnog volicionizma. U ovom delu ćemo otkriti interesantne paralele između Kjerkegorovog i Hjumovog shvatanja skepticizma, ali i dopuniti prethodnu analizu odnosa verovanja i volje, te još jednom sagledati pojam vere u oraganskom smislu, sada iz konteksta koji postavlja problem sumnje.

3. 1. Subjektivnost i istina

Cilj ovog dela istraživanja jeste zadobijanje adekvatnog razumevanja pojma istine u Kjerkegorovoj epistemologiji. Namera je da otvorimo i zahvatimo smisao razlike između subjektivne i objektivne istine, kao i ostalih srodnih pojmova koji su zasnovani na ovom dualitetu, a koji uključuju pojmove subjektivne i objektivne refleksije, te subjektivnog i objektivnog znanja. Krajnji cilj ove rasprave jeste da razotkrijemo da li se u Kjerkegorovom učenju o istini zasniva neki tip volicionizma. Pored toga, razmatranje problema istine će nam omogućiti da sprovedemo analizu stavova i pojmova za koje će se ispostaviti da su od ključnog značaja za interpretaciju Kjerkegorovog shvatanja verovanja. Poslednji segment ove kompleksne rasprave uključice razmatranje Pojmanovih modela subjektivnosti. U ovom zaključnom delu, probaćemo da pokažemo da Pojmanova volicionistička teza iako zahteva postuliranje kognitivnog (a ne samo praktičkog) odnosa prema istini, istovremeno i osujećuje njegovo zasnivanje. Konkretnije, pokušaćemo da pokažemo da spoj volicionizma i onog modela subjektivnosti koji zastupa Pojman unosi nekoherentnost (a možda vodi i u kontradikciju) na nivou Pojmanovog tumačenja Kjerkegorove filozofije.

3.1.1. Subjektivni i objektivni stav prema istini

Da bismo shvatili Pojmanovu interpretaciju pojmova subjektivne i objektivne istine na adekvatan način, moramo krenuti od opštih stavova koje Pojman uvodi u određenom momentu analize, a

koji od samog početka usmeravaju njegovo istraživanje. Prvi takav stav je načelna razlika između objektivnosti i subjektivnosti. Prema Pojmanovom tumačenju, objektivnost se, sa jedne strane, „odnosi na skup stavova koji uključuju odsustvo emocija, nezainteresovanu evaluaciju, neutralnost, nepristrasan sud – što isključuje stanovište zainteresovanog subjekta“, dok se, sa druge strane, odnosi na „konsenzus, baziran na zajedničkom uvidu određene grupe u prirodu situacije“ (Pojman, 1984:57). Subjektivnost se nalazi na suprotnom polu. Za razliku od objektivnog stava, subjektivnost zahteva potenciranje zainteresovanosti i intenziviranje strasti, te zaokret ka sopstvu, odnosno, iniciranje introspekcije (vidi: Pojman, 1984:58). Krajnji cilj refleksivne subjektivnosti jeste apropijacija koja, prema Pojmanovom shvatanju, ima dve strane. U skladu sa ovom načelnom razlikom, Pojman će sprovesti i razliku između subjektivnog i objektivnog odnosa prema istini. S tim u vezi, Pojman pronalazi da se „suprotstavljenost subjektivnosti i objektivnosti može izraziti na sledeći način: subjektivna refleksija vodi do subjektivnog znanja, odnosno, ka introspekciji čiji je rezultat samospoznaja, dok objektivna refleksija dovodi do objektivnog znanja“ (Pojman, 1984:58). Pre nego što se upustimo u detaljno razmatranje pojmova subjektivne i objektivne refleksije, te subjektivnog i objektivnog znanja, potrebno je da uvedemo još jednu generalnu tezu na kojoj se zasniva Pojmanovo tumačenje. U odseku „Neuspeh objektivnosti“ („The Failure of Objectivity“), Pojman otvara problem razlike subjektivnog i objektivnog pristupa, te primećuje da su ova dva tipa kognitivne usmerenosti u ekskluzivnodisjunktivnom odnosu: „Individua može pristupiti istini na subjektivni ili objektivni način; ali ne može istovremeno pitati o istini na oba načina“ (Pojman, 1984:36). Ovaj Pojmanov zasnivaju tri ključna uvida. Najpre, tumačenje je opravdano uvidom u tekst. U *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, Klimakus zapisuje da „upravo zbog činjenice da (individualno ljudsko biće) egzistira, ono neće moći krenuti istodobno obama putevima“ (Kierkegaard, 1996:213). Sa druge strane, Pojman pronalazi da je odnos između subjektivnog i objektivnog istraživanja utvrđen primenom jedne vrste zaključivanja kojom se Kjerkegor pretežno služi u okviru svojih filozofskih razmatranja, a koji počiva na „principu negacije disjunkta“ (Pojman, 1984:25). Stoga, Pojman objašnjava Kjerkegorov postupak na sledeći način: „Polazeći od disjunkcije p ili q (za Kjerkegora je ovo uvek ekskluzivna disjunkcija p ili q , gde ne može istovremeno i p i q), kao i od negacije jednog disjunkta $\neg p$, zaključuje se da p “ (Pojman, 1984:25). Na kraju, vodeći se svojom načelnom razlikom između subjektivnosti i objektivnosti, Pojman dodaje još jednu pretpostavku, a koja ističe da „subjekat ne može istovremeno biti

zainteresovan i nezainteresovan za isti objekat na isti način“ (Pojman, 1984:37). Na osnovu ovih uvida, Pojman formuliše svoju tezu o kognitivnoj disjunktiji (eng. *cognitive disjunct theses*) kojom se utvrđuje odnos između subjektivnog i objektivnog razmišljanja: „Postoji ekskluzivno disjunktivni odnos između subjektivnog i objektivnog shvatanja (istine)“ (Pojman, 1984:37). Na prvi pogled, čini se da Pojmanova teza o kognitivnoj disjunktiji ne tvrdi ništa više i ništa drugačije od onoga što sam Klimakus iznosi u *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*. Poznato je da Klimakus neprestano ističe da je onaj koji pita o istini egzistirajući pojedinac, a ne fantastični „identitet subjekta i objekta postavljen načelom medijacije“ (Kierkegaard, 1996:212) ili „matematička tačka koja nigde ne egzistira“ (Kierkegaard, 1996:216). Situacija egzistirajućeg pojedinca zaista zahteva postavljanje kognitivnog ili-ili: ili će krenuti putem objektivne refleksije i usmeriti na istraživanje objekta sa ciljem otkrivanja istine o njemu ili će se putem subjektivne refleksije okrenuti samom sebi i otpočeti potragu za istinom kako bi u njoj mogao egzistirati. Ipak, Pojmanova teza o kognitivnoj disjunktiji postaje problematična onda kada se krene u njeno dalje razvijanje. Upravo ćemo objasniti i zbog čega.

Polazeći od teze o kognitivnoj disjunktiji, Pojman najpre iznosi da „Kjerkegor ne uviđa da postoji mnogo više različitih odnosa prema istini“ (Pojman, 1984:48), te da se, pri razmatranju problema istine preterano i bespotrebno insistira na onom *ili-ili*. Pored toga, Pojman zaoštava stav, te iznosi da su „posledice teze o kognitivnoj disjunktiji uznemiravajuće“ (Pojman, 1984:37), te da Kjerkegorovo uredno upakovano *ili-ili* „falsifikuje naše svakodnevno iskustvo“ (Pojman, 1984:37). Zbog čega?

U odseku koji se bavi problemom neuspaha objektivnosti, Pojman pokušava da utvrdi psihološku neplauzibilnost teze o kognitivnoj disjunktiji na sledeći način: najpre, preko uvođenja pojmovne razlike između nezainteresovanosti i neutralnosti, a potom i preko sprovođenja misaonog eksperimenta koji ima za cilj da utvrdi postojanje više različitih odnosa prema istini. Na samom početku, Pojman zapisuje sledeće: „Smatram da ovde postoji jedna fundamentalna konfuzija. Nezainteresovanost ili nepristrasnost nije suprotnost subjektivnosti (koja je shvaćena kao zainteresovanost). Ono što je istinski suprotstavljeno zainteresovanosti jeste neutralnost“ (Pojman, 1984:48). Sa jedne strane, stav neutralnog posmatrača podrazumeva objektivno sagledavanje situacije, razmatranje suprotstavljenih stavova ili tumačenja na osnovu priložene evidencije, ali ne i opredeljenost povodom toga kojoj strani se prikloniti. Sa druge strane,

nepriistrasnost, pored toga što podrazumeva objektivnu procenu stanja stvari, razmatranje evidencije i suspendovanje emocija i ostalih subjektivnih momenata, takođe podrazumeva i zastupanje jednog od suprotstavljenih stavova. Naravno, opredeljenost povodom suprotstavljenih stavova je posledica isključivo premeravanja evidencije.

Kako bi dodatno utemeljio razliku između stava neutralnosti i stava nepriistrasnosti (nezainteresovanosti), Pojman se služi slikovitim primerom. Naime, Pojman nas poziva da razmotrimo razliku između stavova tri vrste posmatrača utakmice. Prvi tip posmatrača je gledalac koji ne navija ni za jedan fudbalski klub, te koji na osnovu dešavanja na terenu i onoga što zna o pravilima fudbala procenjuje ispravnost odluke sudije. Drugi tip posmatrača je sam sudija koji, uprkos tome što zna da je njegova supruga založila čitavu njihovu ušteđevinu na opkladu da će jedan od timova odneti pobedu, uspeva da stavi u zagrade emocionalnu investiranost i zainteresovanost za rezultat utakmice i da pravično sudi. Treći tip posmatrača je trener jednog tima koji, zbog svog preteranog emocionalnog angažmana, svaku odluku sudije tumači kao presudu protiv svog tima. Stav prvog gledaoca je primer neutralnosti, slučaj sudije je primer stava nepriistrasnosti, dok je trener očigledan primer pristrasnog posmatrača. Na osnovu ovog misaonog eksperimenta, Pojman zaključuje sledeće: „Prema Kjerkegorovoj analizi, pozicija sudije je ili nemoguća ili nepoželjna (...) Čini se da Kjerkegor ne uviđa da individua može istovremeno da bude i zainteresovana i nepriistrasna, te da biti racionalan ne znači totalno odstranjivanje strasti“ (Pojman, 1984:49).

Pojmanova analiza pojmova neutralnosti i zainteresovanosti, kao i živopisno predstavljanje ovih stavova preko narativa o različitim vrstama posmatrača utakmice, je potpuno ispravna. Ipak, čini se da zaključak koji donosi na osnovu ove analize promašuje poentu. Prvo, treba primetiti da Kjerkegor nigde ne tvrdi da subjekat saznanja ne može istovremeno biti zainteresovan za svoj predmet kojim namerava da se bavi i nepriistrasan pri samom sprovođenju istraživanja. Ovo bi vodilo u poricanje fenomena radoznalosti i generalno, svake vrste motivacije za naučno istraživanje. Drugo, Kjerkegor ne tvrdi ni da subjekat ne može istovremeno biti nepriistrasan i zainteresovan za rezultat svog istraživanja. Protivrečilo bi činjenicama tvrditi da naučnika, onda kada radi na testiranju leka protiv smrtonosne bolesti, ne zanima da li će se pokazati njegova efikasnost. Sa druge strane, treba napomenuti i da izgradnja subjektivnog stava i buđenje zainteresovanosti ne vodi u eliminaciju objekta ili poricanje njegovog značaja. Međutim, čini se

da je Pojman bio ovoga svestan. U *Logici subjektivnosti* se na više mesta tvrdi „povezanost subjektivnog i objektivnog faktora u procesu saznanja“ (Pojman, 1984:37). Šta je onda, za Pojmana, problematično na nivou teze o kognitivnoj disjunktiji?

Iako teza o kognitivnoj disjunktiji dopušta isprepletenost subjektivnih i objektivnih momenata, ona bez sumnje isključuje barem jedan mogući stav prema istini koji Pojman naziva stav racionalnog vernika. Za Pojmana je upravo ova implikacija neprihvatljiva. Da bismo otkrili zašto, potrebno je prvo ispitati šta ova pozicija tačno podrazumeva. Nakon toga, probaćemo da pokažemo i da Pojman, u nastojanju da dokaže mogućnost pozicije racionalnog vernika, propušta da stekne dublji uvid u prirodu i značaj teze o kognitivnoj disjunktiji. Na samom kraju, pokušaćemo i da otkrijemo zbog čega je ova pozicija racionalnog vernika za Kjerkegora neprihvatljiva. Ponudićemo samo okvirno tumačenje, a detaljno razmatranje problema racionalnog vernika ćemo ostaviti za naredno poglavlje.

Odmah nakon analize narativa o različitim vrstama posmatrača fudbalske utakmice, gde primećuje da Kjerkegor ne uspeva da uvidi da stav prema istini može uključivati i „subjektivni interes i objektivnu evaluaciju“ (Pojman, 1984:37), Pojman zapisuje sledeće: „Racionalni vernik, koji teži da racionalno zasnuje svoju veru, može biti posvećen objektu svoje vere jednako kao i pristrasan i ostrašćeni vernik. Tačno je da se za racionalnog ili nepristrasnog vernika radije može reći da neguje privrženost prema istini, negoli veru, jer će on pristati da modifikuje verovanja u skladu sa novootkrivenom evidencijom; ipak, njegova posvećenost egzistencijalnom aspektu života je podjednako ozbiljna“ (Pojman, 1984:49).

Pojmanova kritika teze o kognitivnoj disjunktiji, a onda i izgradnja pozicije racionalnog vernika, predstavlja reakciju na Kjerkegorov navodni volicionizam. Već smo videli da Pojman refleksivnu subjektivnost shvata isključivo u svetlu rada volje. U skladu sa tim, subjektivno shvatanje se pokazuje kao kognitivno-praktička apropijacija, odnosno, biranje određenih etičko-religioznih verovanja i biranje da se život uskladi prema tako usvojenim verovanjima. Kada se na taj način shvati subjektivnost, te kada se uzme u obzir disparentnost subjektivnog i objektivnog stava, objektivnost se ukazuje kao „skup stavova koji podrazumeva odsustvo emocija, nezainteresovanu evaluaciju, neutralnost, nepristrasni sud i (...) konsenzus“ (Pojman, 1984:57). Rezultat objektivnosti jeste „znanje, odnosno, svesno posedovanje istinitih propozicija“ (Pojman, 1984:57), dok je rezultat subjektivnosti skup „verovanja koja su

premeravana prema najdubljim željama individue“ (Pojman, 1984:116). Iako objektivnost nije „po sebi nešto loše“(Pojman, 1984:58), Pojman pronalazi da je, kada je reč o egzistencijalno značajnim pitanjima, objektivni stav neprimeren i nepoželjan. Prema Pojmanovom čitanju, ovo znači da Kjerkegor, barem kada je reč o etičko-religioznim verovanjima, postavlja tezu preskriptivnog volicionizma. Kada se radi o verovanjima koji su od značaja za egzistenciju, ispravno je usvojiti ih pukim činom volje, staviti u zagrade racionalnost i zanemariti priloženu evidenciju. Budući da je za Pojmana (direktni deskriptivni, kao preskriptivni u oba svoja oblika) volicionizam neprihvatljivo stanovište, te budući da u svetlu ove pozicije tumači Kjerkegorovo učenje o razlici i suprotstavljenosti subjektivnog i objektivnog stava, neophodno je tragati za srednjim terminom, odnosom prema istini koji će predstavljati put između dva kognitivna ekstrema. Ideja racionalnog vernika treba da predstavlja to traženo rešenje. Evo na koji način Pojman planira da je izvede.

Suprotno Kjerkegorovom učenju koje se bazira na tezi o kognitivnoj disjunkciji, Pojman želi da utvrdi dva stava:

1. Najpre, da objektivnost može prethoditi i usloviti subjektivni stav, odnosno da objektivno istraživanje i propitivanje istinosti verovanja može probuditi interes prema njima.
2. A onda i da subjektivnost ne isključuje objektivnost, odnosno da racionalno propitivanje verovanja ne umanjuje strast i interes kojim se individua prema njima odnosi

Oba stava počivaju na neadekvatnom tumačenju razlike između subjektivnog i objektivnog stava, odnosno subjektivnog i objektivnog interesa koji ih konstituišu. Poslušajmo Klimakusa: „Kada se pitanje o istini postavlja na objektivni način, razmišljanje je objektivno usmjereno prema istini, kao objektu sa kojim je poznavatelj u vezi. (...) Kada se pitanje o istini postavlja subjektivno, razmišljanje je subjektivno usmjereno prema naravi pojedinčeve veze“ (Kierkegaard, 1996:217-218). Drugim rečima, „objektivni je naglasak na onome ŠTO je rečeno, subjektivni je naglasak na onome KAKO je rečeno“ (Kierkegaard, 1996:220). Potrebno je podvući da je Pojman ovoga potpuno svestan. Ono što je za Pojmana problematično jeste odnos ekskluzivne disjunkcije, inkompatibilnosti, koji se postavlja između ova dva stava. Pojman, zapravo, pita sledeće: zbog čega nije moguće za pojedinca da se sa istom strašću, te sa egzistencijalnim interesom, vodi pri objektivnom sagledavanju istine? Zbog čega bi

egzistencijalni interes isključio ili barem umanjio zainteresovanost za istinosnu vrednost propozicije?

Ono što Pojman propušta da sagleda na adekvatan način jeste razlika između dve vrste interesa koji konstituišu ova dva stava prema istini. Najpre, Pojman obe vrste interesa shvata u svetlu objektivnosti, a onda razliku između ova dva interesa sagledava pod kategorijom kvantiteta. Pre nego što se upustimo u obrazlaganje ovog stava, poslušaćemo kako sam Pojman, s obzirom na pojam interesa, shvata razliku između subjektivnog i objektivnog mislioca: „Objektivni mislilac nije zainteresovan za rezultat istraživanja – interes može biti relativni, motivacioni faktor, ali samo istraživanje mora biti oslobođeno interesa. Za subjektivnog mislioca, koji je zainteresovan za rezultat, istraživanje je više od intelektualne vežbe – ono je od najvećeg mogućeg značaja“ (Pojman, 1984:36-37). Ovde se vidi da Pojman obe vrste shvatanja rekonstruiše po modelu objektivnog istraživanja. Obe vrste istraživanja imaju istu strukturu – mislioca koji se u procesu istraživanja usmerava na dati objekat. Razlika između ove dve vrste mislioca je utvrđena s obzirom na njihov stav prema rezultatu: dok je subjektivni mislilac unapred zainteresovan za propozicije koje bi se zadobile na kraju istraživanja, objektivni mislilac je sposoban da interes stavi u zagrade. U skladu sa ovim shvatanjem, Pojman sprovodi i kritiku teze o kognitivnoj disjunkciji koja se bazira na razlici između nepristrasnosti i neutralnosti. Budući da je zainteresovanost određena kao zainteresovanost za rezultat istraživanja, Pojman formuliše prigovor da mislilac može biti vođen interesom, a da pritom ostane nepristrasan i uspe da na objektivni način sprovodi istraživanje. Drugi problem predstavlja Pojmanova kvantifikacija interesa. Ovo znači da pitanje razlike između subjektivnog i objektivnog interesa postaje pitanje mere u kojoj je mislilac zainteresovan za rezultat, pa i za samo istraživanje. Upravo zbog toga Pojman smatra da je jedan od ključnih stavova za razumevanje razlike između subjektivnosti i objektivnosti izražen preko sledećeg principa: „Minimalnasubjektivnost za stvari od minimalnog značaja i apsolutna subjektivnost za stvari od apsolutnog značaja“ (Pojman, 1984:62).

Mora se priznati da je za kreiranje ove zabune u velikoj meri odgovoran sam Kjerekgor. Zapravo, ono što stvara konfuziju pri sprovođenju razlike između subjektivnog i objektivnog stava jeste Klimakusovo uvođenje pojmova konačnog i beskonačnog interesa. Naime, kako bi sproveo razliku između subjektivne istine i subjektivnog ludila, Klimakus napominje da je

potrebno razmotriti i prirodu predmeta na koji je subjekat upućen. Ukoliko individua ulaže beskonačni interes u ideju od konačnog značaja, imamo slučaj subjektivnog ludila. Sa druge strane, ukoliko se individua na neutralan način, oslobođena beskonačne strasti i interesa, ophodi prema ideji od beskonačne vrednosti, dešava se slučaj objektivnog ludila. Stoga, Klimakus poručuje da se prema idejama od beskonačnog značaja treba ophoditi adekvatno – „inače subjektivnost postaje konačnim stadijem, a objektivnost čimbenikom nestanka“ (Kierkegaard, 1996:215).

Ovdeje bitno da uočimo da se razlika između subjektivnog i objektivnog stava sprovodi u skladu sa razlikom između konačnog i beskonačnog interesa. Ovu tezu dalje potvrđuje Pojmanova formulacija Kjerkegorovih epistemoloških principa. Naime, Pojman smatra da odnos između subjektivnosti i znanja utvrđuju dva ključna principa: adekvatnost u odnosu na subjekat (*adequacy-to-subject*) i adekvatnost u odnosu na objekat (*adequacy-to-object*). Prvi princip zahteva da sve što se saznaje, saznaje se na način koji je svojsven subjektu (vidi: Pojman, 1984:61). Prema drugom principu, sve što se saznaje, saznaje se na način koji se svojstven objektu. Prema Pojmanovom shvatanju, princip ASP, na nivou objektivnog istraživanja, jednostavno tvrdi da „svako od nas ima sopstvenu perspektivu“ i da se saznanje sprovodi „s obzirom na određeni skup uslova koji uljučuju urođene sposobnosti, prethodne izbore, pojmovni okvir iz koga se sprovodi mišljenje itd“ (Pojman, 1984:61). Sa druge strane, na nivou subjektivnog shvatanja, ASP tvrdi da „sve što se usvaja mora se usvojiti kroz slobodu“ (Pojman, 1984:62). Princip AOP izriče jedan generalni zahtev da „znanje-da podrazumeva i znanje-kako“ (Pojman, 1984:61), te da priroda predmeta koji se ispituje diktira način na koji će se vršiti propitivanje. Na nivou objektivnog istraživanja, princip utvrđuje da svaki objekat zahteva određeno predznanje i primenu određene metodologije. Sa druge strane, kada se primeni na subjektivno istraživanje, AOP princip pokazuje da različiti predmeti istraživanja zahtevaju različiti (subjektivni) tretman, te da pobuđuju različiti stepen subjektivne zainteresovanosti. Stoga, Pojman zaključuje sledeće: „Ako dobro razumem Kjerkegora, ispostavlja se da je verovao da različiti predmeti saznanja zahtevaju različite stepene zainteresovanosti da bi uopšte mogli da budu shvaćeni“ (Pojman, 1984:62)

Međutim, razlika između konačnog i beskonačnog interesa ne treba da bude vodeći kriterijum pri sprovođenju razlike između subjektivnog i objektivnog stava. Šta onda treba da bude ključna

odrednica? Poslušajmo Klimakusa: „Subjektivno razmišljanje upravlja svoju pozornost prema unutra na subjekt i želi u tom intenziviranju nutarnjosti shvatiti istinu“ (Kierkegaard, 1996:215) i još: „Subjektivna misao sve ulaže u postajanje“ (Kierkegaard, 2009:62). Prvi pokret pri izgradnji subjektivnog stava jeste suspenzija samozaborava i buđenje interesa prema egzistenciji. Zauzimanje subjektivnog stava se sprovodi postavljanjem pitanja – ko pita za istinu i zbog čega – gde Klimakus odgovara „valjda da bi mogao u njoj egzistirati“ (Kierkegaard, 1996:211). Ono što pokreće subjektivnog mislioca na traganje za istinom nije zainteresovanost za rezultat istraživanja, već potreba da transformiše sopstvenu egzistenciju. Sa druge strane, pretpostavka objektivnog stava jeste samozaborav. Da bi inicirao objektivno istraživanje, mislilac mora da bude usredsređen na objekat i da se posveti njegovom ispitivanju. Subjektivni interes je suspendovan ne zbog toga što istraživanje zahteva od naučnika da isključi emocije i zainteresovanost, već zbog toga što mora da zanemari pitanje „kako treba da živim“ da bi uspeo da odgovori na pitanje „kako treba razumeti predmet istraživanja“. Samozaborav je inherentan objektivnom istraživanju – sve dok je upućen na problem objekta, mislilac ne može da se posveti problemu egzistencije. U krajnjoj instanci, objektivno istraživanje čini suštinski bitne teme egzistencijalno nevažnim – „Hegel je u pravu; pa ipak, mi nismo odmakli ni korak dalje. Lepo, Dobro i ostale ideje su toliko apstraktne da su potpuno nevažne za egzistenciju. Postajem li ja Dobro samo zato što održavam misao o Dobru?“ (Kierkegaard, 2009:280). Šta želi Klimakus da poruči? Sve dok mislilac ostaje posvećen teorijskom propitivanju, sve dok je zainteresovan za ispravno određenje moralnih vrednosti, mislilac propušta da sagleda sopstvenu egzistenciju pod etičkim određenjima.

Dakle, pitanje razlike između subjektivnog i objektivnog stava nije pitanja stepena zainteresovanosti za objekat istraživanja. Ono što je presudno u konstituciji subjektivnog stava jeste buđenje interesa za egzistenciju koji podrazumeva suspenziju samozaborava. Ono što je ključno za izgradnju objektivnog stava jeste potenciranje samozaborava i buđenje (teorijskog) interesa za objekat. Ipak, ovo je samo prvi momenat u konstituciji subjektivnog stava. Naime, u ovom delu istraživanja, Klimakus uviđa da će se izgubiti razlika između subjektivne istine i subjektivnog ludila ukoliko se ostane na trenutnom određenju subjektivnog stava. Otud potreba za razlikovanjem konačnog i beskonačnog interesa i uvođenjem još jednog konstitutivnog momenta subjektivnog stava – transformacije (koja podrazumeva eternalizaciju) interesa. Naime, Klimakus ovde primećuje da, za izgradnju subjektivnog stava nije dovoljno buđenje svesti o

značaju samorazvoja i preoblikovanja egzistencije; bitna je i ideja prema kojoj će se egzistencija oblikovati. Kada izostane ovaj momenat izostane, dešava se slučaj poremećene unutrašnjosti, odnosno, subjektivnog ludila koje se prepoznaje po tome što „je ono što je od tolike bezgranične važnosti za nesretnog pojedinca neka fiksacija koja zapravo nikoga ne zanima“ (Kierkegaard, 1996:215). Čini se da Klimakus želi da poruči da sama ideja ili skup etičko-religioznih verovanja prema kojima treba urediti egzistenciju moraju imati objektivno beskonačnu važnost. Ovoj dijalektici subjektivnih i objektivnih momenata ćemo se vratiti u narednom poglavlju, gde ćemo se na detaljniji način baviti problemom usvajanja etičko-religioznih verovanja, kao i problemom vere. Ovdje ćemo probati da utvrdimo i zbog čega ideja racionalnog vernika ne može da posluži kao srednji put između dva kognitivna disjunkta.

Prema Pojmanovom shvatanju, pozicija racionalnog vernika treba da predstavlja spoj onog najboljeg iz oba sveta – racionalni vernik ne poriče vrednost objektivnog, nepristrasnog istraživanja niti značaj evidencije, a opet je u stanju da održava egzistencijalni interes prema verovanjima, sposoban je da prizna da ih odlikuje objektivna nesigurnost, ali i da neprestano radi na njihovom zasnivanju. Ipak, problem Pojmanovog racionalnog vernika je što se on, kako u intelektualnom, tako i u egzistencijalnom smislu, samo provizorno drži verovanja. Upravo zbog toga je Kjerkegorova kritika Dekartovog shvatanja sumnje primenljiva i na slučaj Pojmanove ideje racionalnog vernika. Naime, Kjerkegoru je čitanje *Rasprave o metodi* pokazalo da Dekart nije uspeo da razume sopstveni projekat radikalne sumnje. Iako Dekart nastupa kao subjektivni mislilac kada iznosi ideju filozofije u prvom licu, te i pored toga što je cilj istraživanja da „dospe do puta kojim mu valja ići“ (Dekart, 2008:147), subjektivni interes se, unutar samog projekta, ubrzo odstranjuje. Budući da pronalazi da radikalna, univerzalna sumnja ugrožava i naše znanje o moralu, Dekart odlučuje da načini sebi privremeni moral, nekoliko moralnih načela, kojih bi se provizorno držao sve dok ne zadobije izvesnost. Upravo je Dekartova spremnost da živi pod provizornim kategorijama, a da ne prihvati ništa manje od izvesnosti na planu teorijskog znanja, ono što Kjerkegor neprestano izlaže kritici. Stoga, u *Dnevnicima i zapisima* čitamo sledeće: „Svi skeptici padaju na ispitu etičkog. Od Dekarta, svi oni su verovali da, za vreme održavanja sumnje, ne smeju ništa definitivno da tvrde o svetu. No, sa druge strane, svi redom su se usuđivali da delaju jer, kada je reč o delanju, izgleda da su mogli da se zadovolje verovatnoćom. Kakva kontradikcija!“ (Kierkegaard, 1975:3308). Upravo se ovaj Kjerkegorov komentar o skepticima može primeniti na slučaj Pojmanovog racionalnog vernika. Baš poput

(neautentičnog) skeptika, i Pojmanov racionalni vernik je spreman da se, kada je reč o egzistenciji, zadovolji verovatnoćom. Upravo poput Dekarta, i racionalni vernik je spreman da živi pod provizornim kategorijama. Kao Dekartova univerzalna skepsa, i racionalna vera završava kao vrsta intelektualnog stava. Naravno, baš kao što je slučaj sa modernim skepticizmom, i kod racionalne vere je problem u tome što pretenduje da bude instanca subjektivnosti. Zaključak će, onda, i na nivou Pojmanove ideje o racionalnom verniku biti isti: „Kakva kontradikcija!“ (Kierkegaard, 1975:3308).

3.1.2. Kjerkegorovo shvatanje istine

U prethodnom odseku radili smo na razvijanju razlike između subjektivnog i objektivnog stava. Pokušali smo da dokučimo na koji način se konstituišu i uspostavljaju ova dva međusobno suprotstavljena odnosa prema istini. Potreba za prethodnim izlaganjem proističe iz prirode problema kojim sada nameravamo da se bavimo. Naime, neadekvatno razumevanje razlike između subjektivnog i objektivnog stava, te značaja kognitivne disjunkcije, vodi i u promašeno shvatanje pojmova subjektivne i objektivne istine. Prvi problem koji može koji se može javiti pri analizi Kjerkegorovog razumevanja istine jeste tendencija objektivizacije i kvantifikacije interesa koji smo registrovali na nivou Pojmanovog istraživanja. Ako se subjektivni interes, kojim se pojedinac postavlja u subjektivni stav, tumači u svetlu zainteresovanosti za rezultat istraživanja i emotivne investiranosti u objekat, dok se objektivni odnos prema istini shvata kao neutralnost ili barem interes da se otkrije istinosna vrednost verovanja, onda se otvara put za razumevanje subjektivne istine u krajnje subjektivističkom smislu. Kjerkegrova potreba da pronade istinu za koju će živeti tumači se kao imperativ kojim se pojedincu nalaže da pronade „istinu“ koja će odgovarati njegovom senzibilitetu. Drugi problem koji se može javiti u ovoj fazi istraživanja jeste potenciranje „kako“ odnosa prema istini. Klimakusovo određenje subjektivne istine kojim se utvrđuje značaj načina na koji se pojedinac odnosi prema istini može završiti kao iracionalistički stav preko koga se tvrdi da je bitna iskrenost kojom se odnosimo prema verovanjima, ne i njihova istinosna vrednost. Kako onda treba interpretirati Kjerkegorovo učenje o subjektivnoj istini? Kako razumeti razliku između subjektivne i objektivne istine? Da bismo odgovorili na ova pitanje, moraćemo da napredujemo postepeno. I ovde ćemo krenuti od Pojmanovog tumačenja. Izložićemo najpre Pojmanovo shvatanje Kjerkegorovog učenja o istini.

Potom ćemo se osvrnuti na neke nedostatke Pojmanove analize, te ćemo ponuditi i sopstveno tumačenje.

Interesantno je primetiti da se Pojman ne bavi detaljnim propitivanjem razlike između subjektivne i objektivne istine, već da iznosi samo opšta određenja. U poglavlju koje se bavi Kjerkegorovim epistemološkim stavovima, Pojman iznosi dve sheme preko kojih ilustruje razliku između Klimakusovih određenja istine, da bi se nakon toga posvetio podrobnom izlaganju modela subjektivnosti. Bez obzira na to što ne posvećuje dovoljno vremena za sagledavanje ovako kompleksnih problema, pokušaćemo Pojmanovo tumačenje iznesemo što verodostojnije i što detaljnije.

Pojman počinje istraživanje sledećom tvrdnjom: „Subjektivna refleksija dovodi do subjektivnog razumevanja; što znači – introspekcija završava samosaznanjem, dok objektivna refleksija dovodi do objektivnog razumevanja“ (Pojman, 1984:58). U nastavku se određenje objektivnog razumevanja dopunjuje: „U najboljem slučaju, rezultat je znanje koje treba razlikovati od pukih uverenja“ (Pojman, 1984:58). Prvo što treba primetiti jeste da Pojman subjektivnu refleksiju razumeva preko pojma introspekcije. Pri subjektivnom razmišljanju, „počinjem da shvatam sebe onakvim kakvim zaista jesam – uviđam da sam stvorenje suštinski upućeno na Boga, prema kome imam beskonačnu dužnost, a onda prepoznajem da sam – zbog propuštanja da živim u potpunoj pokornosti – beskonačno kriv“ (Pojman, 1984:58-59). Istovremeno, Pojman primećuje da subjektivna refleksija ne garantuje i dolaženje do subjektivne istine. U skladu sa Evansovim istraživanjima, Pojman uvodi razliku između subjektivnog i egzistencijalnog razumevanja. Šta želi da se postigne ovom razlikom? Naime, i Pojman i Evans uviđaju da time što će pojedinac uspeti da sagleda sebe pod hrišćanskim određenjima, ne znači i da će postati Hrišćanin (Vidi: Evans, 1976). Za to je potreban dodatni korak – egzistencijalna odluka. Stoga, Pojman zaključuje da je subjektivna istina krajnja instanca i poseban modus egzistencijalnog razumevanja koje se ostvaruje „kada je subjektivna refleksija na svom maksimumu“ (Pojman, 1984:58).

Sa druge strane, objektivna refleksija „podrazumeva nezainteresovanost u potrazi za istinom (...) i zahteva stavljanje u zagrade naših najdubljih osećanja“ (Pojman, 1984:58). Slično subjektivnoj refleksiji, rezultat objektivnog načina razmišljanja nije uvek objektivna istina. Tek kada je na svom maksimumu, objektivna refleksija završava znanjem istine. Interesantno je primetiti da Pojman ne objašnjava na koji način se dolazi do tog potenciranja objektivne refleksije niti se

upušta u razmatranje razlike između minimalne objektivne refleksije čiji je rezultat uverenje i maksimalne koja dovodi do znanja. Umesto toga, Pojman uvodi još jedan pojam istine za koji smatra da je operativan na nivou Kjerkegorove filozofije. Reč je o pojmu večne istine.

Poznato je da Klimakus na više mesta kritikuje hegelijance zbog njihove pretencioznosti i težnje da izgrade sveobuhvatni sistem koji će biti i konačni odgovor na pitanje istine. S tim u vezi, Klimakus zapisuje da „Sama egzistencija jestesistem – za Boga, ali ne može biti sistem za egzistirajući duh (Kierkegaard, 2009:118). Vodeći se ovim stavovima, Pojman iznosi određenje večne istine – finalne, sveobuhvatne istine o egzistenciji koju odlikuje apsolutna izvesnost. Iako teoretičari sistema smatraju da mogu dostići večnu istinu, „samo biće koje je izvan vremena može ostvariti znanje temporalnog domena, jer čovek ne može da dostigne tu tačku posmatranja sa koje će se pružati pogled *sub spacie aeternitatis*“ (Pojman, 1984:59).

Nakon određenja tri pojma istine, Pojman se upušta i u kratko izlaganje njihovog međusobnog odnosa. Tako Pojman dolazi do interesantnog uvida da je subjektivna istina, kada se posmatra iz ugla objektivne i večne istine, upravo neistina. Sa pozicije objektivnog istraživanja, subjektivna istina se ukazuje kao neistina jer se subjektivni mislilac „otuđuje od racionalnih standarda“ (Pojman, 1984:59), dok se s obzirom na večnu istinu određuje kao neistina jer je „beskonačno udaljena od domena večnosti“ (Pojman, 1984:60). Sa druge strane, i za objektivnu istinu se može tvrditi da se ukazuje kao neistina kada se posmatra iz ugla večne i subjektivne istine. U svetlu večne istine, objektivna istina je upravo neistina jer objektivni mislilac nikada ne može dostići potpuno znanje o egzistenciji, ni putem naučnog istraživanja niti izgradnjom filozofskog sistema. Osim toga, subjektivna istina proglašava objektivnu istinu neistinom jer ukazuje na njenu nedovoljnost i nevažnost za egzistenciju. Dakle, obe vrste istine – subjektivna i objektivna istina – se istovremeno mogu smatrati neistinom kada se stave u dijalektički odnos i kada se posmatraju s obzirom na večnu istinu. Sa druge strane, Pojman pronalazi da se „tragom hegelijanske dijalektike, ispostavlja da večna istina predstavlja prevazilaženje antinomije između subjektivne i objektivne istine unutar višeg jedinstva“ (Pojman, 1984:60).

Iako se ne možemo složiti sa Pojmanom da se Kjerkegor, svesno ili nesvesno, služio Hegelovom metodom medijacije (vidi: Pojman, 1984:60), ne može se sporiti da su odnosi koje pronalazi između objektivne, subjektivne i večne istine korisni za razumevanje Kjerkegorove epistemologije. Međutim, Pojmanovo razvijanje početnih stavova dovodi do sumnjivih

zaključaka. Pojmano utvrđuje da se jedinstvo subjektivnog i objektivnog može postići, kako Klimakus tvrdi, „u trenutku strasti“ (Kierkegaard, 1996:216), te da upravo ovo jedinstvo podrazumeva i znanje večne istine. No, da bi se uopšte stekli uslovi za prevazilaženje suprotstavljenosti subjektivnog i objektivnog i da bi se otvorila mogućnost saznanja večne istine, pojedinac mora uposliti subjektivnu refleksiju i krenuti putem subjektivne istine. Prema Pojmanovom tumačenju, to dalje znači da jedino što razdvaja Hegela i Kjerkegora način na koji nameravaju da dodju do apsolutne istine: „Greška hegelijanske filozofije nije u tome što stremljenju ka istini, u tome što se stremljenje odvija na objektivni način, dok se strast na svakom koraku odstranjuje“ (Pojman, 1984:60). Da li je Pojman u pravu? Da li je jedino što Kjerkegor ima da zameri hegelijanskoj filozofiji to što traga za istinom na objektivni način? Da li je Kjerkegor smatrao da se, putem subjektivnosti, može dostići apsolutna istina na koju sistem neuspešno pretenduje? Na ova pitanja ćemo pokušati da pronađemo odgovor u narednom odseku, gde ćemo se baviti Pojmanovom formulacijom modela subjektivnosti.

Pre nego što otvorimo pitanje o mogućnosti saznanja, potrebno je da bliže razmotrimo Kjerkegorovo učenje o istini. Naime, Pojman propušta da detaljnije razmotri određenje epistemološke pojmove, koji su u suštinskom odnosu sa pojmom istine, a od kojih u velikoj meri zavisi krajnja kvalifikacija Kjerkegorove filozofije. Kako bismo otklonili ovaj nedostatak, ponudićemo tumačenje najznačajnijih izvoda iz *Zaključnog nenaučnog postskriptuma* u kojima se, osim pojma istine, bliže razmatra problem interesa, potreba za pravljjenjem ontološke razlike, ali i uvode i značajni epistemološki pojmovi poput pojma izvesnosti.

U drugom poglavlju *Postskriptuma*, pod nazivom „Subjektivna istina, nutarnjost; istina je subjektivnost“, Klimakus otvara istraživanje opštim određenjem istine: „bilo da je istina definirana više empirijski, kao podudaranje misli i bitka, ili više idealistički, kao podudaranje bitka sa mišlju“ (Kierkegaard, 1996:209), istina je uvek podudaranje. Pored toga, M.G. Pajeti smatra da početnom određenju istine treba dodati i jednu Kjerkegorovu primedbu da postoji razlika između istine i istina (Piety, 2010:46). Ovo joj dalje omogućava da utvrdi da postoji razlika između preskriptivne istine, koja se određuje kao poklapanje egzistencije sa etičko-religioznim idealima i imperativima, i deskriptivne istine, koja se određuje kao podudaranje mišljenja sa (empirijskom ili idealnom) stvarnošću. Upravo tragom ove razlike, Pajeti radi na objašnjenju pojmovne distinkcije između subjektivne i objektivne istine. Iako tumačenje M.G

Pajeti nije neodgovarajuće, čini se da je preuranjeno. Naime, jedno od ključnih pitanja jeste: šta Klimakus želi da postigne vraćanjem na tradicionalnu teoriju istine? Da li želi da iznese njenu kritiku ili možda sprovede reformaciju?

Prvo na šta Klimakus želi da skrene pažnju jeste da korespondencija nije neproblematični pojam, te da se određenje istine menja u zavisnosti od toga kako se u toj jednačini razumeva bivstvovanje. Drugim rečima, epistemološka određenja u velikoj meri zavise od „ontoloških i modalnih stavova koji zajedno konstituišu Kjerkegorovu kritiku Hegelove filozofije“ (Carson, 2013:30). Sa druge strane, Klimakusova namera jeste da ukaže da, iako je ova teorija istine validna, ona je i nepotpuna. Obe primedbe služe za izvođenje kritike hegelijanske, ali i celokupne racionalističke filozofije. Na koji način?

Klimakus nastavlja sledećim određenjem: „Ako bitak, u dvije navedene definicije, shvatimo kao empirijski bitak, istina se smjesta pretvara u *desideratum*, i sve valja razumeti kroz postajanje; jer empirijski objekat je nedovršen, a egzistirajući spoznajni duh u procesu postajanja“ (Kierkegaard, 1996:209). Sa druge strane, kada se bivstvovanje shvati idealistički, „misao i bitak znače jedno te isto, a podudaranje o kojem je bilo riječi tek je apstraktni samo-identitet“ (Kierkegaard, 1996:210). Ovde je potrebno najpre primetiti promenu na nivou određenja istine. U zavisnosti od toga kako je određeno bivstvovanje, istina postaje ili *desideratum*, ili tautologija. Prema Karsonovom tumačenju, koje je izložio u radu „Kjerkegorova strastvena epistemologija“ („Passionate Epistemology: Kierkegaard on Skepticism, Approximate Knowledge, and Higher Existential Truth“), Klimakus ovde upućuje na neophodnost uvođenja ontološke razlike, o kojoj je bilo reči u *Filozofskim mrvicama* (Vidi: Carson, 2013:29-49). Naime, greška koju čini Hegel se sastoji u sprovođenju identiteta između mišljenja i bivstvovanja u *Nauci logike* (Vidi: Hegel, 1969). U pokušaju da odgovori na Kantov skepticizam, Hegel primenjuje metodu medijacije i prevazilazi razliku između subjekta i objekta, te noumenalnog sveta i sveta fenomena. Upravo ovaj poduhvat odstranjivanja skepticizma Klimakus izlaže kritici, te zapisuje: „poimanje istine kao identiteta misli i bitka je tlapnja apstrakcije (...) ne zato što istina nije takav identitet, nego zato što je poznavatelj egzistirajući pojedinac“ (Kierkegaard, 1996:215). Da bismo shvatili značaj ontološke razlike, potrebno je napustiti hegelovsku logiku i vratiti se na Aristotelovo učenje: „Ali egzistencija odgovara onom pojedinačnom; baš kao što je Aristotel učio, pojedinačno leži izvan i nije apsorbovano preko pojma. Za pojedinačnu životinju, biljku, ljudsko

biće, egzistencija (biti ili ne biti) *jeste* od neizmernog značaja. Pojedinačno bivstvuje se ne može redukovati na pojam“ (Kierkegaard, 1967:1067). Prvo što treba uočiti jeste razlika između mišljenja i konkretne egzistencije. Mišljenje, kao i jezik, za Kierkegaard barata pojmovnim određenjima, opštostima koje nisu u stanju da predstavljaju konkretnost pojedinačnog. Pored toga, eksplicacija i razvijanje pojmova ne može ništa da utvrdi o egzistenciji: „Lajbnicov stav – ako je Bog moguć, onda je i nužan – je potpuno ispravan. Bilo da bivstvuje postoji ili ne – ništa se novo ne pridodaje pojmu; ono zadržava samo pojamovno, idealno bivstvovanje“ (Kierkegaard, 1967:1067). Dakle, idealno i empirijsko, konkretno bivstvovanje predstavljaju dva suštinski različita, međusobno nesvodiva domena. Kada je reč o pitanju istine, ova ontološka razlika ima neizmerni značaj. Sa jedne strane, činjenica ontološke razlike znači da se ne mogu ostvariti pretenzije na sistematsko, celokupno znanje o egzistenciji. „Čim bitak koji odgovara istini postane empirijski konkretan“, opominje Klimakus, „istina je stavljena u proces postajanja i ponovo je, kako se očekivalo podudaranje misli i bitka. To je podudaranje zbiljski ostvareno samo za Boga, ali nije ostvareno ni za jedan egzistirajući duh, koji je sam egzistencijalno u procesu postajanja“ (Kierkegaard, 1996:210). Pored toga, teza o ontološkoj razlici omogućava i uvid u dve vrste istine. Naime, kada predmet saznanja pripada domenu idealnog bivstvovanja, kao što su to matematički entiteti ili pravila mišljenja, podudaranje mišljenja i bivstvovanja je neproblematično. Budući da se sa obe strane jednačine nalazi idealno bivstvovanje, istina postaje tautologija. No, kada se predmet saznanja odredi kao empirijsko bivstvovanje, konačno i potpuno podudaranje bivstvovanja i mišljenja se ne može ostvariti, te istina postaje aproksimacija. Ovim problemom istine kao aproksimacije ćemo se detaljnije baviti u nastavku. Sada treba da uočimo da uvođenje ontološke razlike omogućuje i jednu vrstu dopune na nivou teorije istine kao korespondencije. Pored toga što je potrebno u ontološkom smislu odrediti predmet saznanja, neophodno je i subjekat saznanja razmotriti prema ontološkim određenjima. Šta ovo znači?

Sa jedne strane, Klimakusovo insistiranje da je subjekat saznanja egzistirajući pojedinac, a ne „fantastična jedinka“ (Kierkegaard, 1996:217) ili „matematička tačka koja nigde ne egzistira“ (Kierkegaard, 1996:216), ponovo objavljuje nemogućnost sveobuhvatnog, sistematskog znanja o egzistenciji. Budući da je subjekat saznanja stanovnik empirijskog, konačnog, temporalnog sveta, on ne može transcendirati svoju poziciju i zauzeti stanovište sa koga se sagledava večna istina: „Kako može biti od pomoći objašnjavati čovjeku kako vječnu istinu treba razumeti vječno kad je korisnik tog objašnjenja spriječen da to razumije time što je egzistirajući pojedinac“

(Kierkegaard, 1996:212). Sa druge strane, Klimakus želi da skrene pažnju na nešto što se u klasičnoj teoriji istine prećutkuje ili neproblematično pretpostavlja – individua koja pita za istinu i njen interes prema istini. Ono što se uporno izostavlja jeste pitanje: Ko traga za istinom i zbog čega?

Dok spekulativna filozofija apstrahuje od činjenice da je subjekat saznanja uvek konkretna individua, Klimakus neprestano insistira da je onaj ko pita za istinu egzistirajući duh. No, „kada pitanje istine tako postavlja egzistirajući duh *qua* egzistirajući, ponovo se suočava s gore navedenom apstraktnom reduplikacijom koja je u njemu sadržana“ (Kierkegaard, 1996:211). Stoga, prvo raskršće, prva dilema na koju nailazi subjekat saznanja ne odnosi se na put objektivnog i subjektivnog mišljenja, već na to da li će se držati egzistencije ili od nje apstrahovati. S tim u vezi, Merold Vestfal pronalazi da Klimakusovo insistiranje na egzistenciji znači „da se ne može transcendirati ljudska pozicija – niti preko transcendentalnog Ja-Ja niti preko jedinstva subjekta i objekta u krajnjem stadijumu razvoja duha“ (Westphal, 1996:115). Idealistička filozofija polazi od iluzornih apsolutističkih pretenzija na istinu koje uvek izneveravaju. No, ovo ne znači da Klimakus smatra da je svaki naši pokušaj da dospemo do istine unapred osuđen na neuspeh. Ono što Klimakus zahteva jeste povratak na kantovsku poziciju povodom mogućnosti i dometa saznanja – Klimakus tvrdi „nemogućnost božanske objektivnosti, ne i ljudske“, zaključuje Vestfal (Westphal, 1996:115).

Ukoliko se odbaci put spekulativnog mišljenja koje apstrahuje od egzistencije, pred individuum se otvaraju dva puta: „Za objektivno razmišljanje istina postaje objekat, nešto objektivno, i misao se mora usmeriti od subjekta. Za subjektivno razmišljanje istina postaje pitanje usvajanja, nutarnjosti, subjektivnosti, i misao mora prodirati dublje i dublje u subjekat i njegovu subjektivnost“ (Kierkegaard, 1996:211-212). Prvo Klimakusovo određenje istine se sprovodi iz vizure razlike između subjektivnog i objektivnog razmišljanja. No, kako shvatiti ove dve vrste refleksije? Možda je najbolje poći od objektivne refleksije jer deluje neproblematično ili skoro trivijalno – objektivna refleksija se usmerava na objekat i cilj joj je da nešto o njemu otkrije, odnosno, da sazna. Međutim, ono što dalje Klimakus pronalazi o objektivnoj refleksiji je filozofski značajno. Uslov mogućnosti objektivne refleksije jeste samootuđenje. Da bi se usmerila na objekat, misao se mora usmeriti dalje od subjekta. Budući da objektivna refleksija, kao što i Pojman sam primećuje, nije identična naučnoj ili filozofskoj refleksiji, što znači da njen

proizvod nije uvek znanje, otvara se prostor za tvrdnju da je objektivno razmišljanje čovekov „prirodni“ način odnošenja u svetu. Slično Hajdegeru koji u „Egzistencijalnoj analitici“ iznosi da se tubivstvovanje najpre pronalazi u modusu zapalosti i upućenosti na unutarsvetska bivstvujuća (Vidi: Hajdeger, 2001), možemo tvrditi i da za Klimakusa, a onda i Kjerkegora, čovek najpre egzistira u samootuđenosti i samozaboravu. Štaviše, na ovoj pretpostavci počiva i Kjerkegorova indirektna metoda kojoj je cilj da vrati čitaoca na samog sebe i probudi interes prema egzistenciji. Ukoliko prihvatimo da je prirodna usmerenost na objekat nulti stepen objektivne refleksije, postavlja se pitanje: na koji način se ostvaruje njeno potenciranje i transformacija u naučno i filozofsko razmišljanje? Upravo potenciranjem samozaborava: „Put objektivnog razmišljanja dovodi do apstraktnog mišljenja, do matematike, do raznih povijesnih spoznaja; i uvek vodi po strani od subjekta, čija egzistencija ili ne-egzistencija – s objektivnog stajališta s pravom – postaje potpuno nevažnim“ (Kierkegaard, 1996:213). Potenciranje objektivne refleksije zahteva suspenziju egzistencijalnog interesa. Ovo primećuje i Pajeti, te zapisuje da iako je svo znanje za Kjerkegora povezano sa interesom, čim „rasprava dobije etičko ili religiozno usmerenje, apstraktna misao počinje da dobija karakteristiku nezainteresovanosti“. (Piety, 2010:45)

Subjektivna refleksija, sa druge strane, počiva na suspenziji samozaborava. No, ono što nije potpuno jasno jeste način na koji se sprovodi. U sekundarnoj literaturi, subjektivna refleksija se često izjednačava sa pojmom samospoznaje. Međutim, filozofi poput Roberta u prvi plan stavljaju njenu praktičku dimenziju (Vidi: Roberts, 1980). Ukoliko se vratimo na prethodno citirani izvod, biće nam jasno zbog čega. Klimakus nedvosmisleno tvrdi da je za subjektivnu refleksiju istina „pitanje usvajanja“ (Kierkegaard, 1996:212). Da li ovo znači da subjektivna refleksija podrazumeva nekognitivni odnos prema istini? Ovim pitanjem ćemo se baviti u sledećem odseku.

Drugo bitno određenje razlike između subjektivne i objektivne istine izvodi se s obzirom na razliku između onog *Kako* i onog *Šta* odnosa: „Kad se pitanje o istini postavlja na objektivnan način, razmišljanje je objektivno usmjereno prema istini, kao objektu s kojim je poznavatelj u vezi. Razmišljanje nije, međutim, upravljeno prema vezi, nego prema pitanju je li istina ono s čim je poznavatelj u vezi. (...) Kad se pitanje o istini postavlja subjektivno, razmišljanje je subjektivno usmjereno prema naravi pojedinčeve veze; ako je sam način te veze u istini,

pojedinaac je u istini čak ako se dogodi da je na taj način u vezi sa nečim što nije istinito“ (Kierkegaard, 1996:217-218). Upravo je ovo određenje objektivne, te subjektivne istine izvor mnogih dilema povodom kvalifikacije Kjerkegorove filozofije. Šta želi Klimakus da poruči? Da li tvrdi da, sa stanovišta subjektivne istine, nije važan sadržaj naših verovanja, već iskrenost kojom ih zastupamo? Prvo što treba da uočimo jeste da je ovo dalja eksplikacija početne razlike između subjektivne i objektivne istine. Setimo se da se objektivna istina odnosila na ispravnost, tačnost onoga što je rečeno o objektu, dok se subjektivna odnosila na problem usvajanja. Stavljanje akcenta na ono „kako“ odnosa treba da je, kada je reč o subjektivnoj istini, suštinski bitan način na koji se prema verovanjima odnosimo. Test ispravnosti u domenu subjektivne istine bi bila spremnost individue da prema verovanjima živi, ne samo da ih teorijski zastupa. Druga stvar koju treba primetiti jeste fusnota preko koje Klimakus nudi dalje razjašnjenje: „Čitalac će opaziti da je ovdje riječ o bitnoj istini ili o istini koja je u bitnoj vezi sa egzistencijom, i da se taj kontrast navodi upravo radi njezina razjašnjavanja kao nutarnosti ili subjektivnosti“. (Kierkegaard, 1996:218). Dakle, pitanje načina odnošenja ili načina usvajanja postavlja se samo kada je reč o specifičnoj vrsti istine – onoj istini koja je bitna za egzistenciju. Klimakus ovde referiše na etičko-religiozno znanje. Naime, pre nego što će izneti ovo kontroverzno određenje subjektivne istine, Klimakus će izložiti svoje shvatanje bitnog znanja: „Sve je bitno znanje u vezi sa egzistencijom, ili: samo ono znanje koje ima bitnu vezu sa egzistencijom jest bitno znanje. (...) Samo etičko i etičko-vjersko znanje ima bitnu vezu s egzistencijom poznavatelja“ (Kierkegaard, 1996:216). Problemom etičko-religioznog znanja, te načina usvajanja moralnih i religioznih verovanja ćemo se baviti u narednom odseku. Sada treba da primetimo da Klimakus ograničava domen subjektivne istine samo na istine iz oblasti religije i morala. Ovo znači da se na nivou objektivne istine problem usvajanja ili načina usvajanja ne postavlja. Zbog toga i Ferreira zapisuje sledeće: „Naglašavanje participativne prirode subjektivnosti, za razliku od opservacione prirode objektivnosti, ne važi za sve vrste istina“ (Ferreira, 2009: 106-107).

Ono što ostaje problematično u okviru drugog određenja subjektivne istine jeste Klimakusova tvrdnja o irelevantnosti onog „šta“ odnosa: „ako je sam način te veze u istini, pojedinac je u istini čak ako se dogodi da je na taj način u vezi sa nečim što nije istinito“ (Kierkegaard, 1996:217-218). Pored toga, čini se da Klimakusovo kontrastiranje iskrenog paganina i neiskrenog hrišćanina samo dodatno zaoštrava problematiku: „Ako onaj tko živi u kršćanskom svijetu dođe

u Božju kuću, u kuću istinitog Boga, s istinitim pojmom o Bogu u svome znanju i moli se, ali se moli neiskreno; a onaj tko živi u idolopokloničkoj zajednici moli se svom strašću beskonačnoga, premda mu pogled počiva na slici idola: gdje je veća istina? Ovaj se iskreno moli Bogu premda obožava idol; onaj prvi moli se neiskreno istinitome Bogu i tako zapravo obožava idol“ (Kierkegaard, 1996:219). Upravo ovaj slikoviti prikaz subjektivne istine, kao i određenje koje mu prethodi, konstituišu jedan od ključnih argumenata za uvođenje volicionističke teze.

Skok na volicionizam je preuranjeno rešenje. Da bismo zadobili ispravno tumačenje ovih izvoda iz dela, potrebno je da pažljivo razmotrimo kontekst u kome se javljaju. Najpre, Ferreira upozorava da ovde treba primetiti da je pitanje istine preformulisano (vidi: Ferreira, 2009). Dok je, nakon postavljanja razlike između subjektivne i objektivne refleksije, Klimakus pitao: „Koji je od ta dva puta put istine za egzistirajući duh?“ (Kierkegaard, 1996:213), u okviru narativa o neiskrenom hrišćaninu i iskrenom paganinu, Klimakus traga za odgovorom na pitanje: „gdje je veća istina?“ (Kierkegaard, 1996:219). Da li Klimakus želi da poruči da ni neiskreni hrišćanin ni iskreni paganin nisu na autentičan način u subjektivnoj istini, ali da se ipak može proceniti ko je istini bliži? Nešto slično će tvrditi Evans, te zapisuje da „Kierkegaard želi da poruči da, ukoliko smo primorani da biramo između dve opcije, paganin predstavlja bolje rešenje. To ne znači da paganin ne bi bio u boljoj poziciji kada bi posedovao i istinita verovanja“ (Evans, 2006:46).

Treće bitno određenje subjektivne i objektivne istine se sprovodi s obzirom na pojam izvesnosti. Već na samom početku rasprave, Klimakus upozorava da „objektivni način misli za sebe da ima sigurnost koju subjektivni način nema“ iako se „o postojanju i egzistenciji ne može razmišljati u kombinaciji s objektivnom sigurnošću“ (Kierkegaard, 1996:213). Sa druge strane, pri trećem pokušaju da odredi subjektivnu istinu, Klimakus zapisuje sledeće: „Kad je subjektivnost istina, pojmovno određenje istine mora uključivati izražaj antiteze objektivnosti, podsjetnik raskrižja na kojem put zaokreće (...) Evo takve definicije istine: objektivna nesigurnost ustanovljena u procesu usvajanja najstrastvenije nutarnjosti jest istina, najviša istina do koje može doći egzistirajući pojedinac“ (Kierkegaard, 1996:221-222). Najpre, treba da se podsetimo da je ovo određenje subjektivne istine od velike važnosti za Pojmanovo izvođenje teze o volicionizmu. Naime, u poglavlju koje je bilo posvećeno propitivanju subjektivnosti, već je bilo rečeno da upravo pojam objektivne nesigurnosti Pojmana navodi na zaključak da proces apropijacije ima i kognitivnu dimenziju, te da se u njemu dešava i usvajanje verovanja. Budući da ta verovanja

odlikuje nizak stepen izvesnosti, te da se sa stanovišta razuma ne mogu prihvatiti, a kako je subjektivnost od samog početka određena u svetlu rada volje, Pojman zaključuje da se verovanja mogu usvojiti samo sprovođenjem čina volje. Štaviše, čini se da Klimakus eksplicitno potvrđuje njegove nalaze: „Istina je upravo taj pothvat koji izabire objektivnu nesigurnost sa strašću beskonačnosti“ (Kierkegaard, 1996:222). Stoga, ispostavlja se da je razumevanje pojma izvesnosti, odnosno, neizvesnosti, za nas od ključnog značaja. Budući da se radi o kompleksnom pojmu, ovde ćemo samo nagovestiti način na koji je potrebno voditi istraživanje i pružiti okvirno određenje izvesnosti i njegove uloge u Kjerkegorovom shvatanju istine. Najpre, treba primetiti jednu vrstu nekoherentnosti u Klimakusovom izlaganju. Na samom početku smo naveli da Klimakus pronalazi da objektivna refleksija samo smatra da ima izvesnost koja se ne može pripisati subjektivnom načinu razmišljanja. No, sa druge strane, pri određenju subjektivne istine, Klimakus pronalazi da je upravo nedostatak izvesnosti ono što razdvaja subjektivni put od objektivnog istraživanja. Dakle, vodeći se prvim citatom, možemo zaključiti da ni objektivnu ni subjektivnu istinu ne odlikuje izvesnost (mada objektivna refleksija misli da je ima). Međutim, vodeći se drugim citatom, možemo zaključiti da je ključna razlika između subjektivne i objektivne istine u tome što prvoj nedostaje izvesnost koja je suštinska karakteristika druge. Ključ za razumevanje ove prividne nekoherentnosti nalazi se u *Filozofskim mrvicama*. Dalje, treba primetiti da subjektivna istina dovodi do krize *objektivne* sigurnosti. Klimakus upozorava da se iz vizure subjektivne istine ustanovljava da je „objektivno znanje u stanju neizvesnosti“ (Kierkegaard, 1996:222). Da li onda znači da pored pojma objektivne izvesnosti možemo govoriti i o pojmu subjektivne izvesnosti? Da li subjektivnu istinu odlikuje subjektivna sigurnost, ili je ona „oslobođena“ svakog vida izvesnosti? Šta konstituiše jednu, a šta drugu vrstu izvesnosti?

Pitanja, koja smo ovde otvorili, biće od velikog značaja za nastupajuće istraživanje. Najpre, problem izvesnosti omogućiće uvođenje razlike između znanja u strogom smislu reči i oslabljenog pojma znanja, što će nam dopustiti da detaljno ispitamo prirodu verovanja. Dalje, odgovori na ova pitanja će u velikoj meri odrediti naše shvatanje procesa usvajanja činjeničkih verovanja. Na kraju, treba primetiti da će ova vrsta analize otvoriti put razumevanja načina usvajanja etičko-religioznih i zadobijanja vere. No, pre nego što otpočnemo direktnije propitivanje volicionističke teze i postavimo problem verovanja i sumnje, potrebno je da dovršimo ispitivanje pojma istine analizom Pojmanovih modela subjektivnosti.

3.1.3. Tri modela subjektivnosti

U ovom odeljku bavićemo se analizom Pojmanovih modela koji utvrđuju tri moguća, međusobno isključiva odnosa subjektivnosti i istine u Kjerkegorovoj filozofiji. Cilj ovog dela istraživanja jeste da utvrdimo da je model subjektivnosti koji zastupa Pojman – platonistički model, u napetosti sa njegovom volicionističkom tezom. U najmanju ruku, spoj platonističkog modela subjektivnosti i volicionizma vodi u „čudno stanovište“ (Kosch, 2006:191), koje odlikuje inkohherentnost, a možda i samoprotivrečnost. Polazeći upravo od istraživanja Mišel Koš, nameravamo da odemo korak dalje, te da pokažemo da je istovremeno zastupanje volicionističkog tumačenja i platonističkog modela subjektivnosti neodrživo. Pojman se mora odreći jedne postavke kako bi njegova interpretacija Kjerkegorove filozofije ostala koherentna. Međutim, nije izvesno da ovo i čini.

Pre nego što se upustimo u kritiku, fokusiraćemo se na izlaganje Pojmanovih određenja triju modela subjektivnosti. Da bismo u tome uspeali, potrebno je da se setimo rezultata analize iz prethodnog odseka. Naime, već smo utvrdili da Pojman pronalazi tri pojma istine na nivou Kjerkegorove epistemologije – objektivnu istinu, subjektivnu istinu i večnu istinu. Dok je u prethodnom delu istraživanja radio na određenju ovih pojmova, Pojman sada postavlja problem mogućnosti saznanja istine. Na koji način se ovaj problem formuliše?

Iz ugla objektivnosti, potpuno je jasno da je večna istina nedostupna. Matematičko i logičko istraživanje dovodi do saznanja nužnih, ali hipotetičkih istina, dok empirijske nauke mogu dovesti jedino do aproksimativnog znanja. Budući da objektivna refleksija ne može dospeti do večne istine, u duhu Kjerkegorove teze o kognitivnoj disjunkciji, postavlja se sledeće pitanje: da li je onda subjektivnost put?

Ukoliko se vodimo antiepistemološkim shvatanjima subjektivnosti, te procesa reduplikacije, odgovor je negativan. Prema tumačenju Roberta Robertsa, „subjektivnost ne može da posluži kao temelj za epistemologiju“, a prava funkcija ovog pojma jeste jedino „da se dijagnostifikuju različiti načini teorijskog života koji mogu individuu odvratiti od iskrenog i ličnog prisvajanja pojmova morala i hrišćanske vere“ (Roberts, 1980:21). Sa druge strane, Pojman primećuje da je, za Luisa Mekija, Kjerkegorovo shvatanje subjektivnosti „nekognitivna doktrina“ (Pojman,

1984:63), koja nas „ne usmerava na neki spoljašnji objekat, već vraća natrag na nas same“ (Pojman, 1984:63). Prema ovim teoretičarima, Kjerkegorovo učenje o subjektivnosti nema za cilj da utvrdi i opiše saznajni odnos subjektivnosti prema istini, već da opomene na neophodnost uspostavljanja praktičkog odnosa. Kjerkegorovo propitivanje subjektivnosti je jedan vid korektivnog filozofskog delanja koje treba da nas odvraća od uzaludnog traganja za istinom i navede da razmatranje sopstvenog života.

Iako pronalazi da je ovo tumačenje tekstualno utemeljeno, Pojman opominje da ima alternativu. Kjerkegorovi spisi poput *Zaključnog nenaučnog postskritpuma* i *Filozofskih mrvica*, ostavljaju mesta za uvođenje još dva moguća shvatanja odnosa subjektivnosti i istine. Stoga, ispostavlja se da Kjerkegorova filozofska razmatranja omogućavaju uvođenje tri različita modela subjektivnosti koje Pojman predstavlja na sistemačni način:

1. Sokratovski model subjektivnosti (teza o reduplikaciji)
 - a. Može se izabrati ili put objektivne refleksije (OR) ili put subjektivne refleksije (SR) jer su ova dva načina razmišljanja međusobno isključivi
 - b. Ali OR nije adekvatan način za shvatanje večne istine (VI)
 - c. Stoga, moramo da uposlamo SR, što će nas dovesti do subjektivne istine (SI)
 - d. Ali SI ne pretenduje da nas dovede do VI, ona je samo istina o tome kako treba da živimo.
2. Platonovski model subjektivnosti
 - a. Može se izabrati ili OR ili SR
 - b. Ali OR nije adekvatan način za shvatanje VI
 - c. Stoga, moramo da uposlamo SR, što će nas dovesti do SI
 - d. Ali SI nije garant da ćemo dospeti do VI
 - e. Ipak, maksimalna SI u pogledu adekvatnih objekata (metafizičke i etičke propozicije) garantuje i VI. Maksimalna subjektivnost je dovoljan uslov za saznanje najviših istina
3. Pomoćni model subjektivnosti (subjektivnost kao nužan uslov)
 - a. Može se izabrati ili OR ili SR
 - b. Ali OR nije adekvatan način za shvatanje VI
 - c. Stoga, moramo da uposlamo SR, što će nas dovesti do SI

- d. Ali SI nije garant da ćemo dospeti do VI
- e. Ipak, čini se da postoji veza između SI i VI. Ukoliko je moguće dostići VI, onda je jedini način za to SI. Stoga, SI je nužan, ali ne i dovoljan uslov za VI

(Shema preuzeta iz: Pojman, 1984:64)

Prva dva modela su formulisana u skladu sa razlikom između Platonovog i Sokratovog shvatanja filozofije koju ističe Klimakus u *Postskriptumu*: „Sokrat se bitno koncentrira na naglašavanje egzistencije, dok Platon to zaboravlja i gubi se u spekulaciji“ (Kierkegaard, 1996:223). Treći model, takozvani pomoćni, je naknadno uveden i pojavljuje se tek u Pojmanovom kapitalnom delu o Kjerkegorovoj filozofiji religije – *Logika subjektivnosti*. U jednom svom ranijem radu „Kjerkegor o subjektivnosti: dva pojma“ („Kierkegaard on Subjectivity: Two Concepts“), Pojman kontrastira samo sokratovski i platonovski model (Vidi: Pojman, 1982). Stoga, opravdano je postaviti pitanje: šta je Pojmana navelo na uvođenje dodatnog, trećeg modela subjektivnosti? Iako ćemo se ovim pitanjem detaljno baviti u poslednjem delu odseka, već sada možemo nagovestiti odgovor. Čini se da je Pojman, u periodu nakon objavljivanja rada, postao svestan da ni platonovski ni sokratovski model ne može poslužiti kao potpuno i adekvatno tumačenje Kjerkegorovog shvatanja subjektivnosti. Stoga, bilo je potrebno pronaći treći, srednji put između platonovskog insistiranja na spekulaciji i sokratovske posvećenosti egzistenciji. Pomoćni model subjektivnosti treba da odigra ulogu posredovanja između dve suprotstavljene strane, dva epistemička ekstrema. Nažalost, ovaj model se u Pojmanovom delu pojavljuje samo kao nacrt. Dok se razmatranje sokratovskog i platonovskog modela proteže na više stranica, Pojman posvećuje pomoćnom modelu tek par pasusa. Pored toga, postavlja se pitanje njegove utemeljenosti. Jasno se vidi da je Pojmanu teško da pronađe tekstualno uporište koje bi opravdalo uvođenje ovog modela.

3.1.3.1. Sokratovski model subjektivnosti

Poput svih ostalih modela, izgradnja sokratovskog shvatanja subjektivnosti polazi od činjenice kognitivne disjunkcije – može se zauzeti ili subjektivni ili objektivni stav prema istini; može se uposliti ili subjektivna ili objektivna refleksija; nemoguće je izmiriti suprotstavljenost subjektivnog i objektivnog puta. Druga zajednička teza svih modela jeste teza o neuspehu objektivnosti koja utvrđuje da se, putem objektivnog istraživanja, ne može doći do večne istine. Kada se udruže teza o kognitivnoj disjunkciji i teza o neuspehu objektivnosti, ispostavlja se da

treba izabrati put subjektivnosti. No, da li nas ovaj put može dovesti do znanja večne istine? U kakvom su odnosu subjektivna i večna istina?

Već smo videli da se Pojmanovi modeli subjektivnosti razlikuju prema načinu na koji odgovaraju na ova pitanja. Kada je reč o sokratovskom modelu, on polazi od pretpostavke da je čoveku onemogućen pristup večnoj istini.

Pritom, treba primetiti da sokratovsko stanovište ne negira i postojanje istine, već samo mogućnost njenog saznanja. Setimo se da egzistencija može biti sistem, ali samo za Boga. S tim u vezi, sokratovski način razmišljanja ističe u prvi plan tezu konačnosti čoveka: Budući da je ključna odlika ljudske prirode konačnost, ispostavlja se da čovek nikada neće moći da stupi u kontakt sa večnom istinom. Pojedinaac je „sputan luđačkom košuljom egzistencije“ (Kierkegaard, 1996:212), ne može da prevaziđe svoju konačnost i zauzme stanovište *sub speciae aeterni*. Skepticizam u pogledu teorijskog saznanja i mogućnosti dostizanja finalne istine vodi ka njenom redefinisaju (vidi: Pojman, 1984:66). Pojman primećuje da „istina sada dobija novo značenje“, te da se „fokus se pomera od sadržaja verovanja na način na koji se prema njima odnosimo“ (Pojman, 1984:66). Drugim rečima, Kjerkegorovo učenje o subjektivnoj istini dobija ne-kognitivno, čisto praktičko tumačenje. Zasnovan na doslovnom čitanju Klimakusovog principa da je objektivno shvatanje usmereno na ono *Šta*, a subjektivno na ono *Kako* (Vidi: Kierkegaard, 1996:220), sokratovski model subjektivnosti završava sa tvrdnjom da nije bitan sadržaj verovanja sve dok se prema njima iskreno odnosimo, te sve dok prema njima živimo. Istina postaje stvar aproprijacije, odnosno, integracije verovanja u egzistenciju.

Ono što možda na najbolji način opravdava uvođenje sokratovskog modela subjektivnosti jeste Klimakusov slikoviti prikaz subjektivne istine. Ovo je takođe izvor mnogih kontroverzi na nivou tumačenja Kjerkegorovog učenja. Naime, kako bi dodatno rasvetlio pojam subjektivne istine, Klimakus u jednom momentu suprotstavlja slučaj iskrenog paganina i neiskrenog Hrišćanina: „Ako onaj tko živi u kršćanskom svijetu dođe u Božiju kuću, u kuću istinitog Boga, s istinitim pojmom o Bogu u svome znanju i moli se, ali se moli neiskreno; a onaj tko živi u idolopokloničkoj zajednici moli se svom strašću beskonačnoga, premda mu pogled počiva na slici idola: gdje je večna istina?“ (Kierkegaard, 1996:219). Ukoliko se držimo sokratovskog modela subjektivnosti, odgovor na Klimakusovo pitanje je lako pronaći – istina je na strani onog koji egzistencijom pristaje na verovanja, koji se prema njima iskreno odnosi i bira da prema

njima uredi život. Sve dok tako postupa, individua je u istini, bez obzira na istinosnu vrednost propozicije, odnosno, sadržaja verovanja. Stoga, u završnom delu rasprave o sokratovskoj subjektivnosti, Pojman zapisuje sledeće: „Ovde jasno vidimo da sokratovski pojam subjektivnosti naglašava odnos subjekta prema njegovim verovanjima. To nije odnos prema činjenicama, niti istinitim propozicijama, iako se može ispostaviti da su verovanja, pukim slučajem, istinita“ (Pojman, 1984:67).

Ovde treba primetiti da bi sokratovski model subjektivnosti bio savršeni kandidat za uvođenje volicionizma da ne poriče njegovu najbitniju pretpostavku – kognitivni odnos prema verovanjima. Iako sokratovsko shvatanje polazi od teze da su sva verovanja nedovoljno utemeljena, te da se ne može dospeti do konačne, sveobuhvatne istine koju će odlikovati izvesnost, ono ne završava sa tvrdnjom da su verovanja podložna izboru niti sa imperativom doksatičkog izbora. To i sam Pojman uviđa. Naime, Pojman iznosi da, prema sokratovskom modelu, „subjektivno shvatanje vodi ka egzistencijalnoj odluci“ (Pojman, 1984:66), ali ne i ka odluci da se usvoji određeni skup verovanja. Sokratovski model ističe da ništa ne može premostiti ili razrešiti kognitivnu nesigurnost. Stoga, jedino što možemo da uradimo jeste izaberemo da živimo prema verovanjima i da ih egzistencijalno zastupamo.

3.1.3.2. Platonovski model subjektivnosti

Upravo poput sokratovskog modela subjektivnosti, i platonovski model polazi od teze o kognitivnoj disjunkciji i teze o neuspehu objektivnosti. Međutim, za razliku od sokratovske pozicije, platonovsko shvatanje pretpostavlja da je maksimalna subjektivnost dovoljni uslov za saznanje večne istine. Ključna razlika između ova dva modela je u tome što platonovsko tumačenje iznosi da „intenziviranje subjektivnosti ne vodi samo ka ispravnoj akciji, već i ka istinitim verovanjima“ (Pojman, 1984:70). Šta ovo znači?

Prema platonovskom modelu, budući da je objektivna refleksija ne može obezbediti istinu, potrebno je napraviti zaokret ka samom sebi i posvetiti se introspekciji. Ideja je da će nas samoposmatranje dovesti do samosaznanja, te da upravo se u tom aktu ostvaruje i znanje večne istine. Drugim rečima, platonovski model subjektivnosti počiva na pretpostavci da je Kjerkegor smatrao da je Platonova teorija saznanja kao sećanja ispravna. Budući da je čitava rasprava iz *Filozofskih mrvica* posvećena razgraničenju platonovske teorije sećanja i Hrišćanstva, ako ne i opovrgavanju opravdanosti platonovske postavke, postavlja se pitanje utemeljenosti ove

Pojmanove nesvakidašnje teze. Kako Kjerkegor prelazi put od „neprijatelja“ spekulacije do zastupnika platonovskog mišljenja?

Najpre, treba primetiti da Pojman, iako smatra da se može dokazati da je Kjerkegor držao da je Platonova teorija sećanja validna, ne želi da ovim putem pripiše Kjerkegoru učenje o preegzistenciji duše. Međutim, ono što platonovsko stanovište nesumnjivo implicira jeste teza o imanentnosti istine. Ovo ne umanjuje problematičnost platonovskog modela. Setimo se da je, u *Filozofskim mrvicama*, Klimakus upravo nameravao da pokaže da istina Hrišćanstva nije imanentna, već otkrivena. Na to se nadovezuje i teza iz *Postskriptuma*, gde Klimakus, praveći otklon od sokratovskog učenja, napominje da je zbog prvog greha individui zaprečen put unazad, te „da su mu vrata prisjećanja zauvijek zatvorena“ (Kierkegaard, 1996:226).

Kako onda Pojman namerava da brani svoju poziciju? Iako smatra da se čak i na nivou *Filozofskih mrvica* i *Postskriptuma* mogu pronaći dokazi da je Kjerkegor prihvatio Platonovu teoriju sećanja, ključni argument u prilog ove teze se nalazi „u Kjerkegorovim privatnim zapisima, gde se otkriva šta je bila prava namera Klimakusovih istraživanja i formuliše učenje o indirektnoj metodi“ (Pojman, 1984:68). Iako se ovde ne možemo detaljno baviti problemom Kjerkegorove indirektno metode, moramo napomenuti da je osmišljena po ugledu na Sokratovu majeutiku. Način Kjerkegorovog obraćanja čitaocu, kreacija i skrivanje iza pseudonima imaju za cilj da čitaoca vrata na samog sebe, navedu na samopropitivanje, a onda i na akciju. Čini se da Pojman smatra da paralela između majeutike i indirektno metode ide toliko daleko da podrazumeva i tvrdnju da je Kjerkegor smatrao da se u zaokretu ka sopstvu može spoznati i istina koja je uvek tu i prebivala.

Drugi argument u prilog Kjerkegorovog usvajanja platonovske teorije sećanja dolazi iz pravca *Filozofskih mrvica*. Naime, Pojman smatra da se Klimakus upušta u kritiku dokaza o postojanju boga jer je „nerazumno tragati za istinom na objektivni način kad je ona dostupna subjektivno, kroz sećanje“ (Pojman, 1984:68). U tom smislu, Pojman citira jedan stav iz Kjerkegorovih *Dnevnika i zapisa*: „Ja ne verujem da Bog postoji jer ja to znam. Ja verujem da je Bog postao“ (Kierkegaard, 1975:3404). Ovo je vrlo interesantan navod koji nas upućuje na razmatranje razlike između imanentnog znanja metafizičkih istina i činjeničnih verovanja, koje moramo ostaviti za sledeću fazu istraživanja. Sada ćemo se zadržati samo na Pojmanovom tumačenju ovog izvoda iz dela. Naime, prema Pojmanovom shvatanju, Kjerkegorova tvrdnja da zna da Bog

postoji znači da su „dokazi suvišni i neprimereni objektivni načini za spoznaju metafizičke istine“ (Pojman, 1984:68). Naravno, adekvatan način bi bio intenziviranje subjektivnosti, odnosno, introspekcija.

Pored metafizičkih istina, platonovski model subjektivnosti sugerise da su i moralne istine dostupne putem sećanja. Introspekcija se sada ostvaruje na drugačiji način – „kroz iskrenu volju da se čini dobro“ (Pojman, 1984:69). Kako bi razjasnio tezu, Pojman zapisuje da proces dolaženja do moralnih istina „liči na usmeravanje koje čini Sokratov demon, a koji se izjašnjavao samo na negativan način“ (Pojman, 1984:69). Stoga, ispostavlja se da bi u tom osluškivanju samog sebe, te u procesu eliminacije moralno neopravdanih akcija, subjekat dospao do istine. S tim u vezi Pojman zapisuje da „dobro i zlo nemaju samo subjektivnu vrednost za Kjerkegora“, te da „postoji objektivno dobro za koje se može reći da je dostupno samo za onog ko ga istinski želi“ (Pojman, 1984:69). Kao argument u prilog ovog stanovišta, Pojman navodi slučaj Pontija Pilata: „da Pontije Pilat nije pitao na objektivni način šta je istina, nikada ne bi dopustio Hristovo raspeće“ (Kierkegaard, 2009:192), zapisuje Klimakus.

Iako platonovski model subjektivnosti predstavlja nekonvencionalno razumevanje Kjerkegorovog učenja o istini, činjenica je i da omogućava vrlo interesantne uvide. Najpre, Pojman podseća da je zasnivanje ovog modela utemeljeno i na određenim epistemičkim principima koji su od suštinskog značaja za Kjerkegorovu filozofiju. Jedan od njih je vezan za Klimakusovu tvrdnju o krajnjem poklapanju subjektivnog i objektivnog momenta. Setimo se da se Kjerkegor suočio sa optužbama za subjektivizam nakon objavljivanja *Postskriptuma*. Kako bi razjasnio Klimakusove stavove, zapisao je sledeće: „U svemu tome što je rečeno o Klimakusu i njegovom subjektivizmu, zaboravljena je jedna stvar (...) da kada je dato ono „kako“, ono „šta“ je takođe prisutno; i ovo je istinsko „kako“ vere. Ovde je sasvim izvesno pokazano da unutrašnjost na svom maksimumu postaje ponovo objektivnost“ (Kierkegaard, 1909:299). Citirani izvod iz Kjerkegorovih *Zapisa* je možda najjači argument u prilog teze koju postavlja platonistički model a koja utvrđuje da je intenziviranje subjektivnosti put ka večnoj istini, te da je maksimalna subjektivnost garant istine. No, da li nas ovo obavezuje na prihvatanje Platonove teorije sećanja? Da li se zaokret sa samom sebi, intenziviranje subjektivnosti, mogu objasniti jedino pozivom na koncept sećanja? Na ova pitanja ćemo probati da odgovorimo u poslednjem delu istpitivanja Pojmanovih modela subjektivnosti.

3.1.3.3. Pomoćni model subjektivnosti

Treći i poslednji model subjektivnosti treba da posluži kao alternativa sokratovskom i platonovskom „ekstremu“. Kao i prethodna dva modela, i ova vrsta tumačenja polazi od teze o kognitivnoj disjunkciji i neuspehu objektivnosti. Slično sokratovskom modelu, pomoćni model utvrđuje da subjektivnost nije garant istine. Međutim, za razliku od sokratovskog shvatanja, koje u potpunosti odbacuje mogućnost kognitivnog odnosa prema istini, pomoćni model, slično platonovskom, tvrdi da „ako nešto može da nas dovede do večne istine, onda to mora biti subjektivnost“ (Pojman, 1984:70). Za razliku od platonovskog modela prema kome se ispostavlja da je subjektivnost dovoljni uslov za istinu, pomoćni model se zalaže za „skromniju“ tezu prema kojoj je subjektivnost nužni uslov za istinu. S tim u vezi, Pojman zapisuje sledeće: „Može biti da su neke metafizičke istine dostupne kroz subjektivnost – kao što su imanentne istine o Božijem postojanju ili besmrtnosti duše – ali to ne znači da će svako ko krene putem subjektivnosti zadobiti jasno shvatanje ovih istina“ (Pojman, 1984:72).

Što se tiče utemeljenosti ovog modela, Pojman smatra da je zasnovan na Kjerkegorovom stavu da „ko radi ne boji se gladi“ (Kjerkegor, 2018:75). Prema Pojmanovom tumačenju, „ovo ne znači da će svako ko radi dobiti hleb“ (Pojman, 1984:71), ali svakako sugerise da se samo onaj ko uloži trud može nadati nagradi. Na kraju, Pojman primećuje da se, u svetlu ovog modela, može objasniti Kjerkegorovo favorizovanje paganina koji se na iskreni i autentični način moli lažnom bogu. Naime, paganin je „u istini“ jer se nalazi na pravom putu – putu subjektivnosti. Ipak, taj put ga nije doveo i do istinitog verovanja. „Očigledno, Klimakus želi da poruči da subjektivnost nije dovoljni uslov za saznanje istinitih verovanja“ (Pojman, 1984:72), zaključuje Pojman.

3.1.3.4. Evaluacija

Jedno od ključnih pitanja koje ovde treba postaviti jeste: koji model subjektivnosti zastupa Pojman? Videli smo da su sva tri modela međusobno isključiva – „subjektivnost ili jeste ili nije nužni uslov za dostizanje istine; subjektivnost ili jeste ili nije dovoljni uslov za dostizanje istine“ (Pojman, 1984:72). Iako u ranijem radu „Kjerkegor o subjektivnosti: dva koncepta“, Pojman

iznosi da bi „jedan od ciljeva budućeg istraživanja bio da se, pored razlike između ova dva stava, utvrdi i način na koji su oni inherentno povezani“ (Pojman, 1982:40), u *Logici subjektivnosti* se insistira jedino na inkompatibilnosti (sada) triju modela. Koji je onda model Pojman spreman da brani?

Potpuno je jasno da Pojman ne želi da prihvati implikacije sokratovskog modela subjektivnosti. Iz svega što je rečeno o Pojmanovom shvatanju Kjerkegorove filozofije, možemo zaključiti da bi Pojman pristao samo na onaj model subjektivnosti koji pretpostavlja mogućnost kognitivnog odnosa prema istini. To znači da nam preostaje samo dilema između platonovskog i pomoćnog modela. Iako Pojman ne razrešava eksplicitno u završnom delu rasprave, ipak nam omogućava da utvrdimo koju opciju bi radije prihvatio. „Najzad, čini se da je subjektivnost i nužan i dovoljan uslov za večnu istinu“, zaključuje Pojman i dodaje „ali zbog promenljive prirode realnosti, nikada nećemo moći da ostvarimo potpuno razumevanje istine“ (Pojman, 1984:74-75). Bez obzira na to što Pojman uviđa da bi činjenica da je subjekat saznanja egzistirajuća individua onemogućila potpuno shvatanje večne istine, izgleda da je ipak spreman da prihvati platonovski model subjektivnosti. Ovaj zaključak omogućava i uvid u sekundarnu literaturu. Recimo, Emanuel u radu „Kjerkegor o znanju i veri“ („Kierkegaard on Knowledge and Faith“), pokušava da odbaci Pojmanovo epistemološko čitanje Kjerkegora, tako što će opovrgnuti pretpostavke na kojima ono počiva. Jedna od njih je da je „Kjerkegor prihvatio Platonovu teoriju sećanja“ (Emmanuel, 1991:136). Na sličan način razmišlja i Koš, te zapisuje da Pojmanovo tumačenje Kjerkegorovog shvatanja subjektivne istine „zahteva platonovsko čitanje“ (Kosch, 2006:190). Međutim, prihvatanje platonovskog modela subjektivnosti, kada se poveže sa tezom volicionizma, vodi u „krajnje kontroverzno stanovište i čak proizvodi kontradikciju“ (Kosch, 2006:191). Evo kako Koš razjašnjava ovu nesvakidašnju interpretaciju: „Ukoliko je maksimalna subjektivnost garant istinosti verovanja (što sledi iz platonovskog modela), te ukoliko je sadržaj verovanja određen arbitrarnom odlukom, onda je moguće zaključiti da, kakav god bog da postoji, on će se nametnuti kao objekat verovanja, bez obzira na to u kom pravcu subjekat namerava da usmeri svoje verovanje“ (Kosch, 2006:191). Pored toga, usvajanje verovanja bi, prema volicionističkoj tezi, podrazumevalo izbor verovanja sa određenim sadržajem, odnosno, verovanje da je neko x istinski Bog, ali i, kako Koš primećuje, „verovanje da predmet obožavanja nije nužno x , već koji god Bog se na kraju ukaže“ (Kosch, 2006:191). Jedini način onda da se razreši problem spoja volicionističke teze i platonovskog modela jeste da se

pretpostavi da potenciranje subjektivnosti podrazumeva biranje verovanja bez određenog sadržaja ili biranje agnosticizma povodom Božjeg identiteta, te da princip „ko radi ne boji se gladi“ (Kjerkegor, 2018:75) omogućava da se, na kraju puta, ostvari kontakt sa istinom. Međutim, Koš upozorava da je ovo krajnje neplauzibilno tumačenje Kjerkegorovog učenja o subjektivnosti, te da se ne može pomiriti niti sa narativom o maksimalno subjektivnom paganinu, niti sa Klimakusovim shvatanjem Hrišćanina. Stoga, čini se da je jedino rešenje za Pojmana da odbaci jedno od dva stanovišta – platonovski modela ili tezu o Kjerkegorovom volicionizmu. Iako je izgleda spremniji da se oslobodi platonovskog shvatanja subjektivnosti, nije izvesno da Pojman to i čini. Jasno je uvideti i zašto. Odbacivanje platonovskog modela bi zahtevalo da se pretpostavka o kognitivnom odnosu prema istini utemelji na drugi način. Zahtev za postuliranjem kognitivnog odnosa prema istini sledi direktno iz volicionističke teze. A volicionistička teza je upravo ono što proizvodi problem za platonovsko shvatanje subjektivnosti. Izgleda da je ovo *circulus vitiosus* iz koga Pojman ne uspeva da izađe.

3.2. Kjerkegorovo shvatanje verovanja i vere kao organa za shvatanje istorijskog

U ovom odseku bavićemo se Pojmanovom volicionističkom tezom na direktniji način. Najpre, probaćemo da zadobijemo adekvatno shvatanje Kjerkegorovog određenja verovanja, kao i procesa formiranja verovanja. Da bismo u tome uspeali, sprovedaćemo i analizu odnosa verovanja i znanja, te ispitati da li verovanje predstavlja „kandidata za znanje“ (Kosch, 2006:198) ili pak radikalno drugačiji fenomen koji se ne može registrovati na „saznajnom kontinuumu“ (Kivela, 2013:105). Cilj izlaganja jeste da dokažemo da, iako uključuje nekognitivne elemente, formiranje verovanja se ne može svesti na direktni čin volje koji se odvija pod punom svešću. Drugim rečima, probaćemo da opovrgnemo Pojmanovu tezu da Kjerkegor zastupa radikalni volicionizam, odnosno stanovište direktnog deskriptivnog volicionizma. Sa druge strane, videće se da pozicija indirektnog deskriptivnog volicionizma nije strana Kjerkegoru. Međutim, budući da Pojman pronalazi da teza indirektnog deskriptivnog volicionizma nije problematična, te da je, štaviše, psihološki plauzibilna, ispostavlja se da je ona, u kritičkom smislu, neupotrebljiva. Problem predstavlja udruživanje teze indirektnog deskriptivnog i indirektnog preskriptivnog volicionizma. Stoga, naš zadatak u završnom delu ovog istraživanja biće i da pokažemo da Kjerkegor, bez obzira na to što pronalazi da volja ima ulogu u procesu usvajanja verovanja, ne

izvodi i normativnu tezu, te da ne smatra da je dopušteno ili čak zahtevano usvajanje verovanja zarad postizanja neepistemičkih ciljeva (kao što su odsustvo patnje, sreća, zadovoljstvo, itd).

3.2.1. Kjerkegorovo shvatanje verovanja

Iako je zadobijanje adekvatnog razumevanja verovanja u Kjerkegorovoj filozofiji ključni zadatak našeg istraživanja, on je ujedno i najkomplikovaniji. Naime, mnogi autori poput Mišel Koš, M.G. Pajeti, pa i samog Pojmana, upozoravaju da se u Kjerkegorovim spisima može naići na nekoliko različitih određenja verovanja. Pored toga, analizu dodatno otežava činjenica da se u danskom jeziku termin *Tro* ujedno koristi da bi se referisalo i na (religioznu) veru i na (propozicionalno) verovanje. Stoga, jasno je da problemu verovanja mora pristupiti pažljivo. Da bi u tome uspeo, Pojman predlaže da ispitivanje otpočnemo analizom danskog termina *Mening*, a da onda, pri daljem istraživanju, strogo vodimo računa o tome u kom kontekstu se javlja termin *Tro* (vidi: Pojman, 1984:76). Mi ćemo ovde prihvatiti njegov predlog. Istraživanje ćemo otvoriti tumačenjem izvoda iz dela *Filozofske mrviceu* kome se pojavljuje termin *Mening*. Potom ćemo navesti različita određenja pojma vere i verovanja za koje Pojman smatra da su operativni na nivou Kjerkegorove filozofije.

Pojman pronalazi da termin *Mening* označava uverenje, mišljenje ili mnenje, te da se odnosi na „svakodnevni, zdravorazumski slučaj verovanja“ (Pojman, 1984:76). Budući da se ova danska reč „prihvata kao doksatički termin (tehnički termin za pojam verovanja)“ (Pojman, 1984:77), istraživanje treba da otpočne analizom ovog pojma, te konteksta u kome se on najpre javlja. U *Filozofskim mrvicama* reč *Mening* se susreće već predgovoru gde Klimakus zapisuje sledeće: „Kakvo je moje mišljenje?... Neka me niko ne pita o tome, i o tome da li imam neko mišljenje, drugome ne može biti ništa irelevantnije od toga da za njega sazna. Imati neko mišljenje meni je isto tako previše kao i premalo, i to predstavlja dobro nahodjenje u egzistenciji, isto kao imati ženu i decu u zemaljskom životu, što nije suđeno čoveku koji danonoćno mora biti na putu, a da ipak nema siguran dohodak. To je moj slučaj u svetu duha“ (Kjerkegor, 2020:8). Prvo što se uočava jeste Klimakusovo negiranje da ima bilo kakvo mišljenje, odnosno, verovanje, te da se on, u svetu duha, ophodi kao celodnevni radnik koji i pored toga, nije finansijski obezbeđen. Ovo treba najpre da nas navede na zaključak da verovanje pretpostavlja da je već donesen sud o istinosnoj vrednosti propozicije. Sa druge strane, Klimakusova nemogućnost da održi na snazi verovanja i neprekidno istraživanje upućuje na to da se istinom još uvek traga. Ovo dodatno

potkrepljuje i Klimakusovo upozorenje da, baš kao što nema mišljenje, on ne može „ponuditi ni učenost“ (Kjerkegor, 2020:9), te da ne pretenduje da ponudi konačne odgovore. Sa druge strane, pored ovog „teorijskog“ shvatanja verovanja, primetno je i praktično ili pragmatično tumačenje. Za verovanje se kaže da nam obezbeđuje smernice u životu, te da, poput „porodične sreće i građanskog prestiža“ (Kjerkegor, 2020:8) donosi mir i sigurnost. Na sličan način zaključuje Pojman, te imajući u vidu ove dve funkcije verovanja koje smo naznačili, izvodi dva različita određenja: dok „mišljenje označava uobičajeni, već utvrđeni sud o istini propozicije ili skupa propozicija“ (Pojman, 1984:93), „egzistencijalna vera se odnosi na strastveno držanje neizvesnih propozicija koje služe kao vodiči u delanju“ (Pojman, 1984:94). O kontrastu između „uobičajenog“ verovanja i egzistencijalne vere će biti reči kasnije. Sada je potrebno da primetimo da su ovo samo dva početna određenja verovanja, te da Pojman sastavlja listu za koju se smatra da iscrpljuje moguća značenja termina vere i verovanja u Kjerkegorovim spisima.

1. Estetska vera: neposredna, animalna intuicija ili primitivno poverenje.
2. Etička vera: posvećenost moralnom zakonu i etičkom načinu života.
3. Religiozna ili egzistencijalna vera: druga neposrednost, strastveno držanje verovanja uprkos nedostatku evidencije.
4. „Uobičajeno“ (eng: *common*) verovanje, činjeničko verovanje sa propozicionalnim sadržajem.
5. Vera kao organ za shvatanje istorijskog.
6. Spasonosna vera: kombinacija čuda i volje.
7. Vera kao nada: modifikovani pojam religiozne vere, koji se može pronaći u Kjerkegorovim kasnijim spisima.

(Preuzeto iz: Pojman, 1984:77)

U ovom delu istraživanja, bavićemo se isključivo verom kao organom za shvatanje istorijskog i problemom „običnih“, odnosno, činjeničkih verovanja dok ćemo propitivanje načina usvajanja religiozno-etičkih verovanja, kao o problem religiozne vere, ostaviti za sledeće poglavlje. Međutim, pre nego što se upustimo u razmatranje ovih specifičnih vrsti vere, odnosno, verovanja, potrebno je da se osvrnemo na podelu koju nudi sam Klimakus. Iako nije kompleksna poput Pojmanove klasifikacije, Klimakusova početna razlika između dve vrste vere poslužiće kao smernica za dalje istraživanje. Na samom kraju „Međuigre“u *Filozofskim mrvicama*,

Klimakus uspostavlja razliku između vere u opštem i vere u posebnom značenju, te zapisuje sledeće: „Vera se, dakle, ovde pre svega uzima u neposrednom, opštem značenju, kao stav prema istorijskom; ali zatim vera se mora shvatiti u sasvim posebnom smislu, kao što se ta reč samo jednom može pojaviti, ili tačnije: više puta, no samo u *jednom* odnosu“ (Kjerkegor, 2020:104). Prvo što uočavamo jeste da se vera, u svom opštem značenju, uvek odnosi na ono istorijsko, odnosno, ono postalo. U kojoj god formi da se javi, vera i verovanje će uvek biti upućeni na fenomen postajanja. To odlikuje i veru u posebnom smislu. Međutim, ono što je razlikuje od ostalih vrsti vere, te verovanja, jeste da ona kvalifikuje samo jedan odnos – odnos čoveka prema Bogu. S tim u vezi Klimakus zapisuje da se „u večnom planu ne *veruje* da Bog postoji“ (Kjerkegor, 2020:104) i time dodatno potvrđuje tezu da je vera uvek vezana za ono istorijsko. Stoga, ukoliko želimo da dospemo do adekvatnog shvatanja pojma verovanja, a potom i religijske vere, moramo da se upustimo u razmatranje pojma istorijskog, te fenomena postojanja.

3.2.2. Problem postajanja i pojam istorijskog

Pitanje načina shvatanja istorijskog, za koje se vezuje pojam verovanja, postavlja se u okviru „Međugre“u *Filozofskim mrvicama*. Međutim, da bismo uopšte otvorili analizu Klimakusovog razumevanja verovanja, potrebno je obratiti se problemu postajanja. Budući da način shvatanja prošlosti „mora imati strukturu odgovarajuću istorijskom“ (Kjerkegor, 2020:96), neophodno je najpre ispitati sam predmet saznanja. Ono što suštinski odlikuje istorijsko jeste da je ono postalo. Stoga, prvo pitanje koje Klimakus postavlja jeste – kako razumeti promenu postajanja?

Ovim pitanjem otvaramo jedan od najkompleksnijih segmenata Kjerkegorove filozofije. Najpre, treba primetiti da se problem postajanja prenosi sa egzistencijalnog plana na širi metafizički plan. Ovo se naizgled kosi sa rezultatima istraživanja Kler Karlajl, koja pronalazi da je ono što odvaja Kjerkegora od grčke, srednjovekovne i moderne filozofije upravo to što kretanje sagledava na nivou unutrašnjosti, te postajanje razumeva u smislu slobodnog postojanja vernikom (Vidi: Carlisle, 2005). Međutim, bez obzira na to što Klimakus sprovodi metafizički zaokret u tretiranju problema postajanja, treba primetiti da je i ovde cilj egzistencijalističke prirode. Ispitivanje fenomena postajanja je u funkciji daljeg određenja postajanja Hrišćaninom, koje se u *Filozofskim mrvicama* određuje kao preporod ili ponovno nastajanje. Pored toga, treba imati u vidu da se i ovde rasprava o postajanju sprovodi s obzirom na problem razlike između idealnog i empirijskog bivstvovanja. Naime, Klimakus želi da pokaže da se nužnost može adekvatno pripisivati samo u

domenu idealnog bivstvovanja, te da je na empirijsko bivstvovanje (i samim tim, na egzistenciju) ova kategorija neprimenljiva. Na kraju, ne treba smetnuti sa ima da izlaganje ima i specijalni cilj epistemološke prirode – potrebno je rasvetliti način shvatanja istorijskog, te uvesti i utvrditi razliku između kontingentnih i nužnih istina.

Drugi problem za naše tumačenje predstavlja problem identiteta Klimakusovog sagovornika. Prema konvencionalnom čitanju, Klimakus u „Međuigri“ vodi raspravu sa Hegelom, a kritici izlaže stavove iz *Enciklopedije* (Vidi: Hegel, 2021) i *Učenja o suštini* (Vidi: Hegel, 1969). Sa druge strane, Džon Stjuart u delu *Razmatranje Kjerkegorovog odnosa prema Hegelu (Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered)*, pronalazi da je prava meta Klimakusovih napada, zapravo, Martesen (Vidi: Stewart, 2003). Mi se nećemo upuštati u ovu vrstu istraživanja. Za trenutni cilj analize dovoljno je da primetimo da se Klimakus suprotstavlja stavovima koji se mogu okarakterisati kao tipično hegelijanski (odnosno, da se mogu registrovati na nivou Hegelovih spisa, ali da od njih polaze i danski hegelijanci). Ova „opšta mesta“ hegelijanske filozofije odnose se na nerazlikovanje imanencije i transcendencije, učenje o medijaciji i racionalističko shvatanje razvoja istorije (prema njoj inherentnim zakonima).

Kao što je već rečeno, „Međuigra“ otpočinje pitanjem: „kakva je promena (kretanje, *kinesis*) postajanje?“ (Kjerkegor, 2020:86). Sam način postavke problema otkriva da Klimakus analizu najpre sprovodi unutar Aristotelovog pojmovnog okvira. Naime, Klimakus napominje da se promena postojanja mora jasno razlikovati od ostalih vrsti promena koje podrazumevaju postojanje subjekata koji promenu trpi - *alloiosis*. Ono što je suštinski važno jeste uvođenje ovih pojmova jeste razlika između promene u suštini i promene u bivstvovanju (Vidi: Kjerkegor, 2020:86). Stoga, ispostavlja se da je postajanje karakteristično po tome što podrazumeva prelaz iz nebivstvovanja u bivstvovanje. Kako ovo shvatiti? Klimakus razjašnjava početnu definiciju na sledeći način: „Ali to ne-bivstvo, koje napušta ono što postaje, mora takođe postojati; inače 'to što postaje ne bi ostalo neizmenjeno u postajanju“ (Kjerkegor, 2020:86-87). Dakle, sa jedne strane, promena postojanja se ne sme shvatiti kao promena na nivou suštine, odnosno kao transformacija od jedne vrste fenomena u drugu; sa druge strane, promena postojanja se mora shvatiti kao i svaka druga vrsta promene, što znači da mora uključivati prethodno postojanje subjekata koji se menja. Ispostavlja se da postajanje, za razliku od drugih vrsti promene

(promene u kvalitetu, kvanititetu) predstavlja promenu u modalitetu. Zbog toga Klimakus zaključuje da je postojanje, zapravo, „prelaz iz mogućnosti u stvarnost“ (Kjerkegor, 2020:87).

Klimakusovo određenje postajanja, koje se sprovodi s obzirom na modalne kategorije, otvara problem razumevanja pojmova mogućnosti, stvarnosti, nužnosti i njihovog međusobnog odnosa. Iako je cilj Klimakusovog istraživanja jasan, sama analiza modalnih kategorija je problematična za razumevanje i još uvek nije zadobila adekvatnu interpretaciju. Zakari Manis pronalazi da je Libkeova interpretacija, koja se poziva na Kantovu shvatanje realnih predikata i Fregeovu razliku između predikata prvog i drugog reda konfuzna (Manis, 2013:110), dok za Robertsovo tumačenje smatra da je „anahrono“ (Manis, 2013:112) i da umesto da rešava probleme, služi samo da ih „maskira“ (Manis, 2013:113). Ono što je interesantno u Manisovom pristupu je to što, iako nudi sopstveno tumačenje Klimakusovog shvatanja modalnih kategorija, iznosi na kraju probleme koji se, čak i iz njegove perspektive, neizbežno javljaju. Naime, Manis na sistematski način pokazuje da Klimakusova analiza iz *Međuigreotvara* mogućnost za tvrđenje nekoherentnosti na nivou celokupne Kjerkegorove filozofije. Mi ćemo se, na kraju, osvrnuti na ove probleme. Sada ćemo ostaviti po strani Manisova istraživanja i otpočeti tumačenje koje ćemo sprovoditi s obzirom na rezultate analize koje je sprovela Šenon Nejson u radu „Kontingentnost, Nužnost i Kauzalnost“ („Contingency, Necessity and Causation“).

Već je rečeno da Klimakus određuje postajanje kao prelaz iz mogućnosti u stvarnost. Pored toga, na početku smo napomenuli da je jedan od ciljeva rasprave odbaciti mogućnost primene kategorije nužnosti na fenomen postajanja. S tim u vezi, Klimakus postavlja pitanje: „da li nužnost može postati?“ (Kjerkegor, 2020:87). Da bismo razumeli zbog čega je njegov odgovor negativan, te da bismo shvatili zbog čega mogućnost i stvarnost nemaju nikakve veze sa nužnošću, moramo da se upustimo u razmatranje ovog pojma.

Klimakus opominje da „nužnost nije određenje bivstva nego suštinsko određenje“, te da je „suština nužnosti da se bude“ (Kjerkegor, 2020:87). Čini se da su ova dva dela iste rečenice u napetosti. Sa jedne strane, Klimakus tvrdi da nužnost ne treba shvatiti kao kvalifikaciju bivstvovanja, dok sa druge strane tvrdi da jeključna odlika nužnosti da se u svakom slučaju bude. Ovom problemu ćemo se obratiti na kraju istraživanja. Sada ćemo početi od manje opskurnog određenja nužnosti koje je izneseno u drugom delu rečenice. Budući da je suštinska odlika nužnosti da se u svakom slučaju bude, ispostavlja se da nužnost ne može trpeti promene u

bivstvovanju. Ovo dalje znači da nužnost odlikuje večnost. Budući da ne postoji trenutak u vremenu kada nužnost nije postojala, te da se isključuje i mogućnost njenog propadanja, Klimakus može zaključiti nužnost ne može registrovati u domenu temporalnog. Šanon Nejson smatra da se ove refleksije o nužnosti mogu izložiti i na „formalniji način“ (Nason, 2012:146), te iznosi da je „X nužno akko je X-ova stvarnost ujedno X-ova jedina mogućnost“ (Nason, 2012:146). No, ovde jasno vidimo da se nužnost može odrediti putem odnosamogućnosti i stvarnosti. Primer Nejsonove formulacije dokazuje da se nužnost može shvatiti preko termina mogućnosti i stvarnosti, možda čak i preko njihovog jedinstva. No, Klimakus ovo poriče. Za njega „nužnost stoji sama za sebe“ (Kjerkegor, 2020:88) i ne može se dovesti u vezu sa mogućnošću i stvarnošću. Štaviše, Klimakus ovde pravi otklon od Aristotelovog učenja, te napominje da je „njegova greška u tome što počinje postavkom da je svaka nužnost moguća“ (Kjerkegor, 2020:88). No, šta je alternativa Aristotelovom shvatanju? Da li Klimakus želi da kaže da je nužnost nemoguća? Da li tvrdi da nije stvarna?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo prvo otkriti kojom vrstom nužnosti Klimakus namerava da se bavi. Šanon Nejson smatra da Klimakus ima u vidu apsolutnu nužnost, koju treba shvatiti u skladu sa pojmom „šire logičke nužnosti“ Alvina Plantinge (vidi: Nason, 2012:145). Naime, pojam šire logičke nužnosti je u Plantinginom delu *Priroda nužnosti (The Nature of Necessity)* definisan na taj način da ne obuhvata samo logičke zakone, već i matematičke istine, dok sa druge strane isključuje kauzalnu nužnost (vidi: Plantinga, 1974). Sa druge strane, Klimakus shvata mogućnost i stvarnost pod određenjem kontingentnosti. Ključna odlika mogućnosti ili mogućeg bivstvovanja je u tome što može, ali i ne mora da pretrpi transformaciju u stvarnost, dok je ključna odlika stvarnosti u tome što je već prošla kroz promenu u bivstvovanju. Kada se odrede na ovaj način, lako se vidi da ni mogućnost ni stvarnost nisu primenljivi na nužnost. Pored toga, ni mogućnost ni stvarnost se ne mogu shvatiti u svetlu nužnosti. Za nužnost se kaže da je „suštinsko određenje“, odnosno, da se može primeniti samo na suštinu, ne i na bivstvovanje. Stoga, neophodno je odgovoriti na pitanje: šta Klimakus podrazumeva pod pojmom suštine? Traganje za odgovorom može dodatno zakomplikovati analizu. Naime, određeni teoretičari, poput Manisa, smatraju da se ovde može primeniti platonovsko tumačenje (vidi: Manis, 2013), dok Libke pokušava da reši problem suština uvođenjem razlike između suštinskih i akcidentalnih svojstava (vidi: Lübcke, 2004). Budući da ovde nemamo prostora za sprovođenje tako kompleksne analize, prihvaćemo rešenje koje je

ponudila Pajeti. U skladu sa njenim istraživanjima, smatraćemo da se određenje suštine, kao i dalja eksplikacija Klimakusovog oštrog suprotstavljanja nužnosti sa jedne i stvarnosti i mogućnosti sa druge strane, može pronaći na tragu razlike između idealnog i činjeničkog bivstvovanja na kojoj Kjerkegor neprestano insistira. Ukoliko domen suština izjednačimo sa domenom idealnog bivstvovanja, onda ga možemo shvatiti kao pojmovnu stvarnost koja obuhvata kako logičke, matematičke i ontološke pojmove, tako i „mentalne konstrukcije koje mogu, a i ne moraju da odgovaraju (empirijskoj) stvarnosti“ (Piety, 2010:74). Interesantno je onda primetiti da se nužnost primenjuje samo na jedan deo pojmovne stvarnosti, odnosno, na jednu vrstu suština, koju Pajeti naziva imanentnom metafizičkom stvarnošću. U izvesnom smislu, ovo smo već tvrdili kada smo nužnost definisali u skladu sa pojmom šire logičke nužnosti na koju referiše Plantinga. Šta onda ovo znači za pojam nužnosti? U kom smislu stoji po strani od mogućnosti i stvarnosti? Entiteti poput geometrijskih likova i figura ili logičkih principa su indiferentni prema domenu činjeničnog bivstvovanja. Trougao ostaje geometrijski lik sa tri strane čak i kada u svetu činjenica ne bi postojalo ništa trouglastog oblika. Sa druge strane, logički principi ne referišu na spoljašnju stvarnost, već „jednostavno opisuju pravila mišljenja“ (Piety, 2010:67). Pored toga, Plantingin uvid da ih odlikuje revizionizam dodatno pojašnjava samostalnost nužnosti. Možemo odlučiti u jednom trenutku da napustimo neka matematička pravila ili da odbacimo *modus ponens*, ali to ne znači da će prestati da važe. Stoga, nužnost koja odlikuje matematičke i logičke entitete sugerise da oni imaju apsolutno, nepromenljivo važenje koje je nezavisno od promena na nivou činjeničnog bivstvovanja. Sa druge strane, treba primetiti da naše određenje suština u svetlu Pajetinih razmatranja ostavlja prostor za tvrdnju da jedan deo domena idealnog bivstvovanja odlikuje postajanje. Iako može zvučati kao nekovencionalna teza, dalja analiza tumačenja do koje je dospela Pajeti, zapravo, omogućava dodatno razumevanje promene postajanje. Naime, Pajeti tvrdi da, pored termina *Tilblivelse*, koji Kjerkegor koristi da bi označio prelaz od nebivstvovanja u bivstvovanje, postoji još jedan termin *Vorden*, koji se odnosi na promenu na nivou suštine. Iako ćemo se pojmom postajanja koji odgovara terminu *Vorden*, za sada možemo utvrditi da su suštine koje odlikuje nužnost na još jedan način odvojene od postajanja; naime, za njih se ne može se reći ni da postaju u smislu termina *Vorden* niti u smislu značenja reči *Tilblivelse*.

Domen činjeničnog bivstvovanja odlikuje promena postajanja, odnosno, prelaza iz nebivstvovanja u bivstvovanje, iz mogućnosti u stvarnost. Zašto se onda ovde ne može primeniti

kategorija nužnosti? Klimakus odgovara na sledeći način: „Svako postajanje odvija se kroz slobodu, ne iz nužnosti; ono što postaje ne postaje nikad iz nekog razloga, no uvek iz jednog uzroka“ (Kjerkegor, 2020:88). Budući da je ovde postajanje shvaćeno u širem, metafizičkom smislu, te da obuhvata i prirodne fenomene, neizbežno se postavlja pitanje: kako se u prirodi ostvaruje sloboda? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, potrebno je da se prisetimo da Klimakus shvata nužnost u smislu apsolutne nužnosti. Ukoliko se onda sloboda shvati kao suprotnost apsolutne nužnosti, onda se može tvrditi da takav koncept slobode ne isključuje i kauzalnu, fizičku nužnost. Dokaz za ovu tvrdnju se može naći u daljem tekstu, gde Klimakus referiše na prirodne zakone: „Čak posledica nekog prirodnog zakona ne objašnjava nužnost postajanja, čim se definitivno reflektuje na postajanje“ (Kjerkegor, 2020:89). Pored toga, Klimakus zapisuje da „iluzija, koju su stvorili međuuzroci, sastoji se u tome da postajanje izgleda kao nužno; istina tih uzroka jeste da oni, koji su sami postali, u krajnjoj liniji upućuju na jedan slobodno delujući uzrok“ (Kjerkegor, 2020:88-89). Prema tumačenju Šenon Nejson, ovo znači da su „prirodni zakoni, ako i kauzalni lanci, kontingentni; svet i njegovi zakoni su, od početka, mogli biti drugačiji“ (Nason, 2012:157). Iako se određeni procesi u prirodi moraju odvijati prema prirodnim zakonima, apsolutna nužnost se ne može pripisati ni prirodnim zakonima ni samom kauzalnom lancu.

Pored Klimakusove aluzije na kontingentnost prirodnih zakona, potrebno je uočiti poziv na utvrđivanje razlike između razloga i uzroka. Ova pojmovna razlika se uvodi da bi se odbacile određene postavke hegelijanske filozofije. Naime, poznato je da hegelijansko shvatanje odlikuje panlogizam, te da se, u skladu sa ovom postavkom, utvrđuje da se istorijski razvoj dešava prema inherentnom racionalnom obrascu. Činjenica da istorijski događaji slede po unutrašnjoj racionalnosti znači i da su „međusobno nužno povezani“ (Nason, 2012:154). Sa druge strane, Klimakus želi da utvrdi da dešavanja u istoriji ne proizlaze iz njima imanentne logike, već nastaju iz njima spoljašnjeg, transcendentnog uzroka. Stoga, čini se da je teza o međusobnoj nesvodivosti uzroka i posledice, i pored toga što može delovati previše „hjumovski“ za Kjerkegora, ključni stav koju Klimakus želi da suprotstavi hegelijanizmu. Iako se ne može tvrditi da se *Filozofske mrvice* oslanjaju na Hjumovu analizu kauzalnosti, izgleda da Klimakus želi da poruči da međusobna nesvodivost uzroka i posledice znači da uvek postoji mogućnost da je uzrok bio drugačiji ili da se na drugačiji način ispoljio.

Džekob Haulandskreće pažnju na to da analiza postajanja omogućava Klimakusu da uspostavi dve ključne tvrdnje iz kojih će se dalje razviti razumevanje istorijskog. Najpre, Klimakus zaključuje da „aktualno nije nužnije od mogućeg“ odnosno, da se nućnost ne može primeniti na pojmove mogućnosti i stvarnosti, a onda i da „postajanje nije nužno ni pre nego što je stupilo u egzistenciju ni posle“ (Howland, 2006:160).

Ovde prvo treba primetiti da Klimakus istorijsko najpre određuje u širem smislu, a onda i konkretnije kao istoriju ljudskog roda. Naime, određenje istorijskog se može primeniti i na prirodu, budući da se i unutar prirode može registrovati proces postajanja, odnosno, prelaz iz nebivstvovanja u bivstvovanje. Ovo je u skladu sa prvobitnom razlikom između idealnog i činjeničnog bivstvovanja s obzirom na koju se i sprovodi analiza postajanja, te shvatanje međusobnog odnosa modalnih kategorija. Setimo se da se u *Postskriptumu* navodi da „čim se bivstvovanje shvati empirijski, uvodi se postajanje“. Sa druge strane, istorijsko u užem smislu je „dijalektično s obzirom na vreme“, te „sadrži u sebi udvajanje“ (Kjerkegor, 2020:90). Činjenica udvajanja znači da je čovekovo postajanje, te istorijsko u užem smislu, odlikuje „dvostruka kontingentnost“ (Evans, 1992:126). Najpre, čovek je deo prirodnog reda stvari koji odlikuje kontingentnost prirodnih zakona i kauzalnog niza. No, pored toga što je subjekat „biološkog“ postajanja, čoveka odlikuje i „egzistencijalno“ postajanje u kome se nalazi poreklo njegove „druge“ kontingentnosti. Stoga, Evans pronalazi da su „ljudska bića stvorenja koja su slobodno dovedena u egzistenciju“, ali i da imaju sposobnost da i sami iniciraju promenu postajanja, odnosno da „dovode akcije do egzistencije“. (Evans, 1992:126). Sa druge strane, istorijsko je dijalektično u odnosu na vreme jer samo čovek može da interpretira svoju prošlost i da se opredeljuje povodom svoje budućnosti. Stoga, Hauland zapisuje da „samo čovek poseduje istorijsku samosvest“ i da samo on „može da kontinuirano redefiniše samog sebe s obzirom na prethodno proživljene događaje i moguće verzije budućnosti“ (Howland, 2006:161).

Konačni rezultat rasprave o fenomenu postajanja, koja je uključivala i kompleksnu analizu modalnih kategorija i njihovog međusobnog odnosa, jeste da nepromenljivost prošlosti ne smemo izjednačavati sa nužnošću. Isto se može primeniti i na budućnost. Naime, čak i ako pretpostavimo mogućnost proroštva, ono ne bi povlačilo validnost učenja o predeterminaciji. Niti se može tvrditi da je budućnost manje nužnija prošlosti jer još uvek nije postala. Nijedan fenomen koji uključuje postajanje, bilo da je stvar prošlosti ili budućnosti, se ne može posmatrati

pod kategorijom nužnosti. Sada je potrebno da vidimo kakve implikacije ima ovaj stav na Kjerkegorovo epistemološko učenje.

3.2.3. Analiza pojma verovanja - negativno određenje i neophodnost verovanja

U uvodnom izlaganju o fenomenu verovanja, napomenuli smo da je, za Klimakusa, vera uvek u odnosu sa onim istorijskim, bilo da se radi o veri u opštem ili o veri u posebnom smislu. Stoga, prethodno razmatranje pojma postajanja bilo je neophodno da bismo uopšte uspeli da postavimo problem vere i otpočnemo analizu Klimakusovog shvatanja načina formiranja verovanja. Setimo se da verovanje „mora imati strukturu odgovarajuću istorijskom“ (Kjerkegor, 2020:96). Ovde možemo očekivati da će se Klimakusovo shvatanje promene postajanja reflektovati na njegovo razumevanje pojma verovanja. Naš prvi zadatak je da otkrijemo na koji način se ova kompatibilnost između postajanja i verovanja sprovodi.

Drugi ključni zadatak izlaganja biće da utvrdimo da li Klimakusovo shvatanje verovanja u „Međuigri“ otvara prostor za uvođenje direktnog, a onda i indirektnog deskriptivnog volicionizma. Naime, poznato je da se upravo u ovom segmentu Klimakusovog istraživanja, gde se izvršava preorijentacija od metafizičke na epistemološku problematiku, uvodi pojam volje koji se razmatra u odnosu sa pojmom verovanja. Evans primećuje da „Shvatanje prošlosti“ predstavlja „kompleksnu diskusiju“, te da se čini da je glavni cilj razmatranja „da se naglasi neizvesnost istorijskog znanja i uloga volje u prevazilaženju te neizvesnosti“ (Evans, 1992:128). No, čini se da Klimakus ne namerava da pruži odgovor samo na mogućnost istorijskog znanja u užem smislu, odnosno, znanja o istorijskim događajima i ličnostima. Analiza načina shvatanja zvezde, jednog prirodnog fenomena, sugerise da Klimakus najpre traga za širim odgovorom o mogućnosti empirijskog znanja uopšte. Stoga, istraživanje se ovde koncentriše na dva tipa verovanja – verovanje, koje prema Pojmanovom uvidu, najbolje odgovara terminu *Mening*, te koje Pojman shvata kao verovanje *simpliciter* ili propozicionalno verovanje i vera kao organ za razumevanje istorijskog. Ovo dalje znači da će naša interpretacija Klimakusovog razumevanja verovanja, uloge koju volja ima procesu formiranja verovanja, te odgovor na pitanje o Kjerkegorovom pretpostavljenom volicionizmu zavisiti i od shvatanja odnosa verovanja i znanja. Stoga, biće potrebno da otvorimo i sledeća pitanja: Da li je verovanje „kandidat za znanje“ (Kosch, 2006:198), prvi korak u pravcu znanja? Ili se verovanje uopšte ne može locirati na toj

saznajnoj lestvici? Čini se da volicionizam pretpostavlja tezu o kvalitativnoj razlici između verovanja i znanja. Videćemo da Pojmanu upravo ovo radikalno razdvajanje fenomena verovanja i znanja omogućuje da zaključi da „verovanje i sumnja spadaju u kategoriju voljnih akcija“ (Pojman, 1984:98). Mi ćemo ovde pokušati da dokažemo jednu, naizgled, kontradiktornu tezu. Naime, istovremeno ćemo tvrditi i da je verovanje prvi stupanj saznanja, ali i da se verovanje radikalno razlikuje od znanja jer uključuje iracionalne elemente. Kontradikcija se odstranjuje onda kada se znanje iz prve teze kvalifikuje kao empirijsko, a znanje iz druge tvrdnje kao imanentno metafizičko ili znanje u strogom smislu te reči. U nastavku ćemo se detaljnije baviti ovim određenjima.

Sada je potrebno primetiti da Klimakusova analiza pojma verovanja počinje jednim negativnim određenjem. Naime, nakon razjašnjenja razlike između nužnosti i nepromenljivosti prošlosti, te nakon što je utvrdio da se na domen postalog ne može primeniti koncept nužnosti, Klimakus primećuje da je prethodna rasprava podrazumevala jednu nedokazanu pretpostavku: „Međutim, mi smo pretpostavljali da je poznavanje prošlosti dato; ali kako se takvo znanje stiče? Ono istorijsko ne može se neposredno opažati, jer po sebi ima *varljivost* postajanja“ (Kjerkegor, 2020:95). Klimakusova analiza je sve vreme polazila od teze da je saznanje istorijskog moguće, te da je jedino potrebno sprovesti jasnu razliku između kontingentnih i nužnih istina – razliku koju hegelijanska filozofija propušta da postavi. Međutim, analiza promene postajanja je ono što je pretpostavku o mogućnosti (ne samo istorijskog, već i empirijskog) saznanja učinilo problematičnom. Stoga, Klimakus uočava da je potrebno načiniti korak unazad i postaviti pitanje kako se do empirijskog znanja uopšte dolazi.

Prvo što pronalazi Klimakus jeste da istorijsko, odnosno ono postalo, ne može biti predmet neposrednog opažanja. Pored toga, Klimakus u nastavku iznosi tvrdnju da „neposredno čulno opažanje i neposredno saznanje ne mogu varati“ (Kjerkegor, 2020:95). Ukoliko ih pri analizi posmatramo zajedno, ova dva Klimakusova stava nam omogućavaju da postavimo sledeće teze:

1. Neposredno opažanje ne može varati (u njemu je poreklo izvesnosti)
2. Neposredno opažanje se može odnositi na neposredno čulno opažanje i neposredno saznanje
3. Istorijsko ili, u širem smislu, ono postalo, ne može biti predmet niti neposrednog čulnog iskustva niti neposrednog saznanja

Mi ćemo se prvo baviti problemom neposrednog čulnog iskustva. Probaćemo da otkrijemo zbog čega nemogućnost neposrednog posmatranja istorijskog upućuje na fenomen verovanja. Potom ćemo pokušati da saznamo šta Klimakus podrazumeva pod pojmom neposrednog saznanja, kako se ono razlikuje od empirijskog saznanja, kao i šta njihov međusobni odnos otkriva o Kjerkegorovom shvatanju pojma verovanja.

Klimakusova prva teza jeste da neposredno čulno iskustvo ne može varati, te da ga odlikuje apsolutna izvesnost. Pored toga, Klimakus uočava da „neposredni utisak neke prirodne pojave ili nekog drugog događaja nije utisak istorijskog, jer postajanje se ne može opažati neposredno“ (Kjerkegor, 2020:95). Prvo pitanje koje se nameće jeste - zbog čega se tvrdi da neposredni utisak ne može varati? Da bismo uspeli da odgovorimo na ovo pitanje, potrebno je da, na kratko, prevaziđemo kontekst *Filozofskih mrvica*. U tom smislu, Pajeti upozorava da je potrebno razmotriti dva navoda, jedan koji se postavlja u *Postskriptumu* i drugi koji pronalazimo u spisu *Johannes Climacus: Ili De Omnibus Dubitandum Est*. Sa jedne strane, „stariji“ Klimakus iz *Postskriptuma* tvrdi da je „izvesnost koju pruža čulno iskustvo prevara“ (Kierkegaard, 2009:265) i time se, naizgled, suprotstavlja stavu iz *Filozofskih mrvica*. Ipak, razrešenje napetosti donosi „mlađi“ Klimakus koji postavlja dodatnu eksplikaciju pojma koji očigledno izostaje iz govora u *Postskriptumu*: „Neposrednost je upravo neodređenost“ (Kierkegaard, 1989:167). Da bismo uspeli da dovedemo u vezu tri Klimakusova spisa, potrebno je da uočimo da Klimakus iz *Filozofskih mrvica* i Klimakus iz *Postskriptuma* ne barataju istim pojmom. Dok se u *Postskriptumu* referiše na čulno iskustvo koje je već uređeno, strukturano i posredovano pojmovnim aparatom, u *Filozofskim mrvicama* se misli na neposredne, neodređene čulne senzacije koje predstavljaju sirovi materijal za izgradnju iskustva. „Neposredna senzacija ne može varati jer se uopšte ne može postaviti pitanje o njenoj ispravnosti“ (Piety, 2010:72), pronalazi Pajeti. Pri daljem obrazlaganju ovog stava, Pajeti navodi da činjenica da subjekat opažanja prima čulne senzacije ostaje istinita čak „i kada je iskustvo indukovano opijatima“ (Piety, 2010:72). Gde se onda javlja mogućnost greške? Zbog čega Klimakus iz *Postskriptuma* tvrdi da je izvesnost čulnog iskustva prevara?

Problematičnost čulnost iskustva se ispoljava svaki put kada pokušamo da transcendiramo neposrednost senzacija. Prevazilaženje neposrednosti je uvek posredovanje i ono se može vršiti na nekoliko načina. Najpre, ono što nas odvaja od neposrednosti opažaja jeste pokušaj da se

neodređenost senzacija pojmovno odredi i izrazi preko jezika. O ovom problemu često govori Klimakus iz *Postskriptuma*, samo što se unutar referentnog okvira koji postavlja ovaj spis, prevazilaženje neposrednog čulnog opažanja određuje kao apstrahovanje od egzistencije. Naime, pri svakom našem pokušaju da iznesemo tvrdnju o nekom empirijskom fenomenu, mi prevazilazimo konkretnost senzacija ka opštosti pojmova i ukidamo egzistenciju da bismo postavili idealnost, napuštamo aktualnost prema domenu mogućnosti. Drugim rečima, mi transformišemo empirijski fenomen „u mentalne konstrukte, koji mogu (ali i ne moraju) korespondirati stvarnosti kakva ona zaista jeste“ (Piety, 2010:74). Neizvesnost se, na ovaj način, konstituiše zbog jaza između empirijskog plana koji odlikuje postajanje i idealnog domena.

Sa druge strane, problematičnost čulnost iskustva nastaje kada pokušamo da neki empirijski fenomen sagledamo u odnosu sa ostalim fenomenima. Svaki put kada pokušamo da referišemo na poreklo ili otkrijemo uzrok neke pojave, mi prevazilazimo neposrednost čulnih datosti jer „neposredno ne mogu čulima opažati ili saznati da je to što neposredno opažam ili saznajem neki efekt, pošto neposredno konstatujem samo da to jeste“ (Kjerkegor, 2020:99). Da bismo razumeli Klimakusov govor, potrebno je da se prisetimo da je već na nivou problema postajanja utvrđena međusobna nesvodivost uzroka i posledice. Neizvesnost, koja se konstituiše kada fenomene postavljamo u kauzalni odnos, upravo sledi iz radikalne razlike između uzroka i posledice, te činjenice da se posledica ne može neproblematično izvesti iz uzroka. Štaviše, Klimakus nas ovde upozorava da samo određivanje fenomena preko pojma posledice već napuštanje čulne izvesnosti, jer nas ništa nivou neposrednih čulnih senzacija ne opravdava ovaj zaključak.

Kako bi dodatno pojasnio svoje shvatanje, Klimakus nas poziva da razmotrimo slučaj opažanja zvezde: „Tako, na primer, kad posmatramo neku zvezdu, ona će nam postati sumnjiva u trenutku u kom postanemo svesni da je ona postala“ (Kjerkegor, 2020:96). Šta ovo znači? Najpre, da bismo razumeli da je objekat na nebu zvezda, potrebno je da primenimo određeni pojam. Međutim, budući da se pri određenju ovog fenomena vodimo astronomskim konstruktima, uvek će postojati mogućnost da smo pogrešili povodom njegove klasifikacije. Čim se prisetimo da je „zvezda“ postala, odnosno, da se radi o empirijskom fenomenu, postajemo svesni činjenice da je njeno pojmovno određenje samo jedna moguća interpretacija, odnosno, interpretacija za koju ništa ne garantuje da će odgovarati stvarnosti. Sa druge strane, naše razumevanje zvezde podrazumeva i znanje o odnosima koje gradi sa ostalim fenomenima – primena pojma

podrazumeva i pretpostavku da zvezda nastaje sabijanjem gasova, da se nalazi u razvojnoj fazi koja je posledica prethodne faze koja se u astronomiji označava kao faza magline, da trenutnu razvojnu fazu treba razlikovati od faze crvenog džina ili supernove, itd. Ovde se ponovo konstituiše neizvesnost koja proizilazi iz činjenice kontingentnosti postajanja. Tačnije, neizvesnost se ovde odnosi na neizvesnost „kako“ postajanja: iako je zvezda, prema zvaničnoj astronomskoj doktrini nastala na određeni način, ovo ne isključuje mogućnost njenog nastajanja pod potpuno drugim uslovima. Zaključak Klimakusovog razmatranja slučaja posmatranja zvezde jeste da je „neizvesnost dvostruka: jedna njena strana je ništavilo prethodnog nebivstva, dok je druga strana – uništavanje mogućnosti, što je istovremeno uništavanje svake druge mogućnosti“ (Kjerkegor, 2020:96). Dakle, neizvesnost se, sa jedne strane, konstituiše zbog kontingentnosti postajanja (činjenice da je moglo da ne postoji, da je moglo drugačije da nastane, da je moglo da nastane pod drugim uslovima) i medijacije koju sprovodimo kada pokušavamo da odredimo empirijski fenomen.

Ovo znači da, na nivou shvatanja empirijskog bivstvovanja, ne možemo dostići ideal „formalne izvesnosti koju Klimakus vezuje za znanje“(Piety,2010:74). Drugim rečima, shvatanje empirijskog bivstvovanja, osim što se ne može ostvariti neposrednim opažanjem, ne može se postići ni neposrednim saznanjem. Kako ovo razumeti?

U delu *Načini saznanja (Ways of Knowing)*, Pajeti pronalazi da se, na nivou Kjerkegorovih spisa, može napraviti razlika između znanja u strogom smislu (*knowledge in the strict sense*) i znanja u oslabljenom smislu (*knowledge in a loose sense*) (Vidi: Piety, 2010:74). Ova podela se sprovodi s obzirom na jedan Kjerkegor komentar iz *Dnevnika i zapisa*, a koji se odnosi na različite vrste nauka: „Nauke treba klasifikovati s obzirom na to kako tretiraju bivstvovanje“(Kierkegaard, 1967:197). U skladu sa ovim načelom, ispostavlja se da postoje dve vrste nauka: jedna, koja obuhvata ontologiju i matematiku i druga grupa nauka koju Kjerkegor naziva „egzistencijalne nauke“ (Kierkegaard, 1967:197). Znanje u strogom smislu reči odnosi se samo na ontološko i matematičko znanje. Pre nego što objasnimo zbog čega, moramo da se osvrnemo na Kjerkegorovu upotrebu termina „ontologija“. Kako bi rasvetila značenje ovog termina, Pajeti najpre upućuje na Molerovo shvatanje ontologije, što opravdava činjenica da je Moler bio Kjerkegorov metnir. Sa jedne strane, ontologija se u Molerovim spisima izjednačava sa logikom. Sa druge strane, ontologija referiše na „skup hipotetičkih stavova koji obezbeđuju

apriorni razvoj svih predikata koji se mogu primeniti na sve što postoji. Međutim, znanje da nešto postoji mora se zadobiti na drugačiji način“ (Møller, 1843:186). Iako se ne možemo upuštati u detaljno razmatranje pojma ontologije, možemo primetiti da, za Kjerkegora, ontološko znanje referiše na znanje logičkih principa, ali i određenih ontoloških ideja kao što je pojam Boga ili bar pojam najsavršenijeg bivstvujućeg. No, šta je zajedničko za matematiku i ontologiju? Zbog čega ih Kjerkegor kvalifikuje kao znanje u strogom smislu?

Ukoliko se prisetimo određenih stavova iz prethodnog odeljka, gde smo razmatrali problem postajanja, lako ćemo odgovoriti na ovo pitanje. Najpre, matematički entiteti, logički principi i ontološke ideje i predikati pripadaju domenu idealnog bivstvovanja. Pored toga, ontološko i matematičko znanje predstavlja eksplikaciju odnosa među idejama. Budući da „se istraživanje vrši u medijumu mišljenja i da se odnosi na idealne entitete“ (Piety, 2010:65), može se tvrditi da se u matematici i ontologiji ostvaruje potpuno poklapanje mišljenja i bivstvovanja, te da je istina konačna i dovršena. Stoga, na nivou ontologije i matematike možemo zadobiti apsolutnu izvesnost. Ipak, ono što ne treba zaboraviti jeste da je odnos između idealnog i činjeničnog bivstvovanja problematičan. Kada se dovede u odnos sa empirijskim bivstvovanjem, ispostavlja se da je ontološko i matematičko znanje hipotetičkog karaktera. Drugim rečima, „ove nauke utvrđuju kako nešto mora biti ukoliko se ispostavi da poseduje realnost koja transcendirira domen idealnog bivstvovanja, ali ne tvrde da to nešto i postoji na taj način“ (Piety, 2010:67).

Da bismo se vratili na *Filozofske mrvice* i problem verovanja, potrebno je da odgovorimo na još jedno pitanje koje je u vezi sa matematičkim i ontološkim znanjem. Naime, ostalo je nejasno to na koji način subjekat dolazi do takvog znanja. Kako bi odgovorila na ovo pitanje, Pajeti navodi jedan „kontroverzan“ izvod iz Kjerkegorovog dela: „Kada je reč o problemima imanencije – sećanje ostaje primenljivo“ (Kierkegaard, 1975:3606). Iako Kjerkegor nesumnjivo referiše na Platonovu teoriju sećanja, ovo ne znači i da je njen zastupnik. Naime, za Kjerkegora pojam sećanja služi kao tehnički termin za uvođenje jednog načina saznanja koji se možda najbolje može okarakterisati kao neposredni uvid ili neposredno shvatanje. Stoga, Kjerkegorova teza o sećanju se može preformulisati na sledeći način: Kada je reč o matematičkim stavovima, ontološkim idejama i logičkim principima, primenljivo je neposredno shvatanje.

Neposredno shvatanje se odnosi na uvid da matematičke i ontološke propozicije (koje ovde uključuju i logičke principe) odlikuje izvesnost. S tim u vezi, treba naglasiti da izvesnost ovde

najpre referiše na formalnu izvesnost, a onda i na psihološku, koja se stiče uvidom u „formalnu nemogućnost, odnosno, nemogućnost da drugačije stanje stvari bude slučaj“ (Piety, 2010:57). Ipak, formalnu izvesnost ne treba izjednačiti sa psihološkom. O tome najbolje svedoči Vigilius Haufniensis u *Pojmu strepnje* gde zapisuje da „onaj što ume da dokaže neki matematički stav ako su elementi obeleženi sa ABC, a ne ume da se snađe ako su iznake DEF (...) strepi čim čuje nešto što nije od reči do reči isto“ (Kjerkegor, 1970:139). Iako matematičke stavove odlikuje formalna izvesnost, pokušaj shvatanja matematičkih teorema ili dokaza ne mora biti uspešan svaki put. Upravo na to upućuje Vigiliusov primer učenika koji je pokušao da napamet nauči, odnosno da sazna na „spoljašnji“ način. Da bi se desio slučaj matematičkog znanja, mora se ostvariti neposredni uvid u formalnu izvesnost stavova, odnosno, mora se zadobiti i psihološka izvesnost. Na taj način se ispostavlja da je matematičko i ontološko znanje apsolutno izvesno – pored toga što je formalno nemoguća suprotnost matematičkih i ontoloških tvrdnji, ona je ujedno i psihološki onemogućena, odnosno, *nezamisliva*.

Sada je potrebno da se vratimo na ključni stav iz *Filozofskih mrvica*. Naime, već je rečeno da „neposredno čulno opažanje i neposredno saznanje ne mogu varati“ (Kjerkegor, 2020:95), a da promena postajanja ne može biti predmet ni neposrednog čulnog opažanja ni neposrednog saznanja. Nemogućnost neposrednog opažanja smo već objasnili. Sada je potrebno da razjasnimo šta znači Klimakusova opaska da promena postojanja ne može saznati ni neposrednim uvidom.

Najpre, nemogućnost neposrednog shvatanja treba da nas opomene da je promena postajanja karakteristična za domen empirijskog bivstvovanja. Ovde nas Klimakus iz *Postskriptuma* podseća da kada se bivstvovanje shvati empirijski „istina se smjesta pretvara u *desideratum*“ (Kierkegaard, 1996:209) što znači da ovde ne možemo očekivati potpuno i konačno poklapanje bivstvovanja i mišljenja. Odatle se ispostavlja da je neposredno shvatanje neprimenljivo jer se, na nivou empirijskog bivstvovanja, ne može očekivati formalna izvesnost. Sa druge strane, Klimakus želi nas opomene da se, kroz neposredno shvatanje, ne može zadobiti ni psihološka izvesnost. Naime, videli smo da, na nivou matematičkog i ontološkog znanja, psihološka izvesnost znači da „kada je dat dokaz za matematičku propoziciju, ne može se zamisliti da je moguć protivdokaz“ (Kierkegaard, 1967:2296). No, empirijske fenomene odlikuje kontingnetnost. Stoga, neposredno shvatanje se ne može primeniti na domen empirijskog bivstvovanja jer se nikada ne može steći uvid da je drugačije stanje stvari nezamislivo.

Da li ovo znači da ni jedna vrsta izvesnosti nije dostižna u okviru shvatanja postajanja, odnosno, empirijskog bivstvovanja? Budući da Kjerkegor povezuje pojam znanja sa pojmom izvesnosti, potvrdni odgovor na prethodno pitanje bi značio da ni empirijsko znanje nije moguće. Da li onda onda treba prihvatiti da je poslednji Kjerkegorov odgovor na mogućnost empirijskog znanja radikalni skepticizam? Kako bismo uspeali da odgovorimo na ova pitanje, potrebno je da prvo razmotrimo prirodu verovanja i otkrijemo njegovu ulogu u prevazilaženju neizvesnosti.

3.2.4. Pojam vere kao organa za shvatanje istorijskog i verovanja - pozitivno određenje

Prethodna analiza je pokazala da ni neposredno čulno opažanje ni neposredno shvatanje nisu adekvatni načini shvatanja za fenomen postajanja. Stoga, ni neposredno čulno opažanje ni neposredno shvatanje ne mogu biti izvor izvesnosti na nivou shvatanja empirijskih fenomena. No, ovo ne znači da se izvesnost ne može zadobiti na drugačiji način. Još na samom početku smo napomenuli da, kada je reč o postajanju, moramo tragati za takvom načinom shvatanja koje će, svojom strukturom, odgovarati strukturi fenomena postajanja. „Takvu prirodu ima upravo vera; jer u izvesnosti verovanja je uvek prisutna ukinuta neizvesnost, koja u svemu odgovara neizvesnosti postajanja“, zaključuje Klimakus i dodaje „Vera ne veruje u ono što se ne može videti; ona ne veruje da je tu zvezda, jer se to vidi, ali veruje da je zvezda postala“ (Kjerkegor, 2020:96). Neadekvatnost neposrednog čulnog opažanja i neposrednog saznanja za shvatanje empirijskog bivstvovanja se upravo nalazi u njihovoj neposrednosti. Obe vrste shvatanja omogućavaju direktni uvid u fenomene koje odlikuje „neposredna validnost“ (Piety, 2010:72) – senzacije i relacije među idejama. No, postajanje se ne može opažati (ni čulnošću ni intuicijom) zato što podrazumeva prekid, prelaz iz ne bivstvovanja u bivstvovanje. Pored toga, videli smo da upravo ova vrsta kretanja predstavlja poreklo neizvesnosti koja je karakteristična za shvatanje empirijskog bivstvovanja. Ovde Klimakus ponovo upozorava da „varljivost onoga što se zbilo je da se dogodilo, u čemu se nalazi prelaz iz ništavila“, odnosno, iz „mnogostruko mogućeg kako“ (Kjerkegor, 2020:96). Stoga, ovde ne možemo tragati za izvesnošću koja bi bila proizvod direktnog uvida. Jedino što možemo zadobiti na nivou shvatanja empirijskog bivstvovanja jeste „posredovana“ izvesnost – izvesnost koja je uvek ukinuta i prevaziđena neizvesnost.

Dakle, empirijski fenomeni, te promena postajanja, mogu biti samo predmet vere. S tim u vezi, treba primetiti da se pojam vere (*Tro*) ovde javlja u dva smisla – kao organ koji je „pridružen“

čulnom aparatu i koji služi za „posmatranje“ postajanja, a onda i kao mentalni proizvod tog odnosa između čula i organa za posmatranje istorijskog. Oba pojma zahtevaju dalju eksplikaciju. Kako razumeti ovo prevazilaženje neizvesnosti za koje se kaže da predstavlja „rad“ organa vere? Kako shvatiti mentalno stanje koje se formira aktom ukidanja neizvesnosti? Koje je vrste izvesnost koja mu se pridružuje?

Za analizu pojmova vere i verovanja nismo nepripremljeni jer baratamo barem njihovim negativnim određenjem. Već smo videli da se akt vere (organa za shvatanje istorijskog) ne sme poistovetiti sa neposrednim opažanjem i neposrednjim saznanjem. Pored toga, utvrdili smo i da verovanje nije znanje u smislu matematičkog i ontološkog znanja. Od ovih uvida počinje i Pojman, te zapisuje sledeće: „Ono što se ovde jasno vidi jeste radikalna razlika između verovanja i znanja. Znanje nije samo granični slučaj verovanja, već kvalitativno drugačiji fenomen. Saznajne tvrdnje uključuju objektivnu sigurnost; to znači da su potkrepljene evidencijom koja isključuje mogućnost greške. Verovanje, sa druge strane, uključuje određeni stepen subjektivne izvesnosti, (ali ne apsolutnu) iako (objektivno) postoji mogućnost greške u zaključivanju“ (Pojman, 1984:98).

Pojman je u pravu kada tvrdi radikalnu razliku između znanja i verovanja. Pored toga, Pojman ispravno primećuje da se, na nivou verovanja, može tvrditi subjektivna izvesnost, te da će verovanja uvek biti objektivno nesigurna i nedovoljno utemeljena. Međutim, pitanje adekvatnosti dalje Pojmanove interpretacije ostaje otvoreno. Naime, upravo nakon sprovođenja pojmovne razlike između znanja i verovanja, Pojman postavlja volicionističku tezu. Na koji način? Najpre, utvrđuje se da „verovanje uključuje rizik, a da rizik uvek inicira strast“ (Pojman, 1984:98). Iz toga sledi da „intenziviranje strasti dovodi do kretanja volje, odnosno, akta verovanja“ (Pojman, 1984:98). U krajnjoj liniji, ispostavlja se da su „verovanje i sumnja suprotni aktovi, koji pripadaju kategoriji voljnih akcija“ (Pojman, 1984:98). Aktovi usvajanja verovanja i suspendovanja verovanja se svode sprovođenje izbora, koje može imati dva različita usmerenja „ka propoziciji ili dalje od nje“ (Pojman, 1984:98).

Pojmanova interpretacija nije tekstualno neutemeljena. Potrebno je primetiti da Klimakus eksplicitno tvrdi da „zaključaj vere nije toliko zaključak koliko odluka“ (Kjerkegor, 2020:99), te da, kada se sumnja isključuje, to se dešava „ne zahvaljujući saznanju, već – volji“ (Kjerkegor, 2020:99). Pored toga, Pojmanovo povezivanje verovanja i strasti je takođe potkrepljeno tekstom.

Osim što razmatra pojma verovanja u odnosu sa voljom, Klimakus opominje i da „vera i sumnja nisu dve vrste saznanja (...) već među sobom suprotstavljene strasti“ (Kjerkegor, 2020:100). Naravno, Pojman je svestan da su ova dva određenja verovanja, odnosno, sumnje u napetosti. Sa jedne strane, identifikacija verovanja kao voljnog čina bi podrazumevala aktivnu prirodu verovanja, dok bi, sa druge strane, povezivanje pojmova verovanja i strasti sugerisalo da formiranje verovanja odlikuje pasivnost. Pojman ovu napetost razrešava na sledeći način: „Možda je najbolje rešenje bilo tvrditi da je sam akt usvajanja volicione prirode, ali da je imati verovanje, zapravo, dispozicija“ (Pojman, 1984:99). Iako sam Klimakus ostavlja prostor za uvođenje volicionizma, ključno pitanje preostaje: da li je Pojman u pravu?

Ono što najpre primećujemo da nedostaje u Pojmanovoj interpretaciji jeste bliža kvalifikacija volicionističke teze. Setimo se da i deskriptivni i preskriptivni volicionizam ima dva oblika, te da se može okarakterizirati kao direktni ili indirektni. Dok je potpuno jasno da, na ovom nivou analize, Pojman pripisuje Kjerkegoru deskriptivni volicionizam, nije jasno da li se rado o njegovoj direktnoj ili indirektnoj formi. Da bi se odgovorilo na ovo pitanje, potrebno je pažljivo razmotriti kakve je vrste akt verovanja za koji se tvrdi da uključuje rad volje. Da li se radi o direktnom voljnom činu ili se tvrdi indirektni uticaj volje na proces formiranja verovanja (preko sprovođenja sporednih voljnih radnji koje dovode do željenog verovanja)?

Čini se da Pojman želi da izvede tvrdnju o direktnom deskriptivnom volicionizmu. To se najpre vidi iz načina na koji tumači Klimakusove sporne stavove. Naime, iako priznaje da se formiranje, odnosno, biranje verovanja „nikada ne sprovodi u vakuumu“ i da nije moguće „verovati bilo šta“ (Pojman, 1984:100), Pojman izričito tvrdi da je „verovanje akt volje, slobodni akt“ u kome „razum pristaje na propoziciju i rizikuje grešku“ (Pojman, 1984:100). Sa druge strane, Pojmanova volicionistička interpretacije Kjerkegorovog shvatanja verovanja i sumnje je kritičke prirode. No, ukoliko Pojman pristane na tezu o deskriptivnom indirektnom volicionizmu, čitav poduhvat gubi kritičku nastojenost. Budući da i sam Pojman priznaje ispravnost indirektnog deskriptivnog volicionizma, ne vidi se kako bi ova teza mogla da posluži kao negativna kvalifikacija Kjerkegorove filozofije.

Međutim, ono što sabotira Pojmanovo izvođenje teze direktnog deskriptivnog volicionizma jeste Klimakusovo „organicističko“ shvatanje vere. Setimo se da vera za Klimakusa predstavlja organ za shvatanje istorijskog koji, pri svom funkcionisanju, ostvaruje saradnju sa čulnim aparatom i

„proizvodi“ mentalno stanje verovanja. Stoga, vera kao organ za istorijsko bi, u Klimakusovoj terminologiji, bila sinonim za proces formiranja verovanja. No, zbog čega Klimakus formiranje verovanja pripisuje organu? Zbog čega se uvodi dodatna sposobnost da bi se objasnio proces formiranja verovanja ako je namera da se identifikuje sa konativnom sposobnošću? Dalje, ako je volja operativna na nivou formiranja verovanja, kako se ostvaruje njen upliv u funkcionisanje organa za istorijsko? Otvorenost ovih pitanja sugerise da odnos volje i verovanja nije tako jednostavan kao što tvrdi stanovište direktnog deskriptivnog volicionizma.

Najpre, ključni problem za održivost teze direktnog deskriptivnog volicionizma je u tome što određenje vere kao organa sugerise da se proces formiranja verovanja odvija po automatizmu. Sama identifikacija pojma organa i pojma vere upućuje na to da je vera sličnija čulnim organima nego konativnoj sposobnosti. Stoga, čini se da, baš kao što ne možemo izabrati koje će senzacije registrovati naš čulni aparat, isto tako ne možemo izabrati koje će verovanje proizvesti naš organ za istorijsko. Odatle se može tvrditi i pasivnost subjekta verovanja, koja se, u načelu, ne bi razlikovala od pasivnosti posmatrača. Ipak, čini se da Pojman ima rešenje. Bez obzira na to što primećuje da proces formiranja verovanja odlikuje pasivnost, Pojman tvrdi da smo „mi uvek slobodni da odbijemo da prihvatimo neko verovanja. Voljna sposobnost je nadređena sposobnosti vere (ili predstavlja njen dominantni aspekt)“ (Pojman, 1984:99). Iako može delovati da Pojman, preko ovog kratkog obrazloženja, uspeva da otvori prostor za tvrđenje o aktivnoj prirodi verovanja, njegovo rešenje samo uvodi dodatnu konfuziju. Najpre, čini se da Pojman sužava domen važenja volicionističke teze. Dok je isprva tvrdio da su svi slučajevi formiranja i suspendovanja verovanja aktovi volje, izgleda da je sada, suočen sa problematikom koju donosi određenje vere kao organa za istorijsko, spreman da prihvati „skromniju“ tezu prema kojoj je samo odbijanje verovanja pod uticajem volje. To vodi daljem komplikovanju određenja sposobnosti vere. Naime, kako bi objasnio uticaj volje, Pojman utvrđuje da konativna sposobnost mora biti nadređena veri ili se mora shvatiti kao jedan njen aspekt. Ovo su dva radikalno različita objašnjenja odnosa vere i volje za koje Pojman ne pruža dodatno razjašnjenje. Pored toga, čine se da oba rešenja vode u ozbiljnu problematiku. Najpre, ukoliko se volja shvati kao nadređena veri, onda se proces usvajanja verovanja ispostavlja kao komplikovani mentalni akt gde se, najpre po automatizmu, formiraju verovanja a onda „prosleđuju“ volji koja treba da donese konačni sud o njihovom prihvatanju. Sa druge strane, ništa manje konfuzno nije ni rešenje prema kome je volja jedan aspekt vere kao organa za istorijsko. Kako uopšte volja može biti aspekt

neke sposobnosti? Da li ovo znači da volja nije samostalna sposobnost? Ili je sam organ za istorijsko obdaren sposobnošću volje i sposoban da sprovodi izbor i sankcioniše verovanja? Pojman propušta da obezbedi odgovore na ova pitanja.

Da bi se dospelo do adekvatnog objašnjenja odnosa volje i verovanja, te da bi se opovrglo (ili dokazalo) čitanje „Međuigre“ i *Filozofskih mrvica* u ključu direktnog deskriptivnog volicionizma, potrebno je da se vratimo na funkciju vere, koja se ovde određuje kao organ za istorijsko. Naime, u prethodnom odseku smo se upoznali sa fenomenom postajanja; ovde smo više puta naglasili da postajanje, odnosno, ono istorijsko, ne može biti predmet neposrednog opažanja ili saznanja; potom smo otkrili da je za shvatanje postajanja potrebna vera jer samo ova vrsta sposobnosti ima strukturu koja odgovara strukturi postajanja. Sada je samo potrebno povezati ove stavove u celinu. Šta je zadatak vere? Evo kako Klimakus odgovara: „ona veruje u činjenicu postajanja i tako je dakle u sebi ukinula tu neizvesnost, koja odgovara ništavilu nebivstvjućeg, ona veruje u ono tako postalog i na taj način je dakle ukinula u sebi moguće kako postalog ne poričući mogućnost nekog drugog tako, veri je tako postalo ipak najizvesnije“ (Kjerkegor, 2020:98-99). Videli smo da promena postajanja predstavlja prelaz iz nebivstvovanja u bivstvovanje. Pored toga, saznali smo da se taj prelaz uvek dešava u slobodi i nikada iz nužnosti. Na ontološkom planu, ovo znači kontingentnost empirijskog bivstvovanja – ono postalo je moglo da ne postoji, moglo je da nastane pod drugim uslovima ili da izostane uprkos javljanju neophodnih uslova. Prelaz od nebivstvovanja u bivstvovanje, mogućnosti u stvarnost podrazumeva diskontinuitet koji predstavlja poreklo neizvesnosti na epistemološkom planu. Za sve empirijske fenomene važi da subjekat saznanja „pred sobom više nema neposrednost, ali ni nužnost postajanja, već samo *tako* postajanja“ (Kjerkegor, 2020:101). Neposrednost čulnog opažanja se gubi jer se mora posredovati prema pojmu i jeziku; nužnost postajanja je isključena jer empirijsko bivstvovanje odlikuje kontingentnost. Stoga, da bismo uopšte mogli da donosimo sudove o empirijskim fenomenima, mora nešto omogućiti prelaz od aktualnosti ka mogućnosti, od prisutnog na ono neopažano. Ta vrsta sposobnosti mora moći da konstituiše izvesnost uprkos tome što empirijsko bivstvovanje odlikuje (objektivna) neizvesnost postajanja.

Upravo se zbog toga naš kognitivni odnos prema postajanju dešava kroz veru. Postajanje se ne može saznati zato što je „iracionalno“ – u strogom smislu, ništa ne opravdava ukidanje neizvesnosti jer ne postoji srednji termin koji bi posredovao prelaz između bivstvovanja i

nebovstvovanja. Zbog toga i Klimakus upozorava da, iako ukidanje neizvesnosti podrazumeva ukidanje različitih mogućnosti *kako* postajanja, to ipak ne znači da vera poriče „mogućnost nekog drugog tako“, već samo da je veri ovo „tako postalo ipak ono najizvesnije“ (Kjerkegor, 2020:98-99). Iako Klimakus ovde nepotrebno komplikuje svoje objašnjenje rada vere, njegov govor je od velikog značaja za naše tumačenje. Zbog toga ga moramo uprostiti. Čini se da Klimakus želi da poruči da se za svaki empirijski fenomen mogu ponuditi različita objašnjenja, koja će na različite načine određivati njegovu prirodu, poreklo, genezu itd. Upravo činjenica da postoje ili da se uvek mogu pronaći kandidati za objašnjenje jednog fenomena konstituiše njegovu objektivnu ali i subjektivnu neizvesnost. Najpre, ova činjenica nas podseća da se, na planu empirijskog bivstvovanja, ne može očekivati nužnost koja odlikuje matematičke ili logičke relacije među idejama. Stoga, na nivou sazajnog odnosa prema empirijskim fenomenima, nikada ne možemo pretendovati na formalnu izvesnost. Kao što Klimakus iz *Postskriptuma* upozorava, potpuno poklapanje mišljenja i bivstvovanja se ne može nikada desiti za egzistirajuću individuu, što znači da nikada nećemo uspeti da dođemo do konačnog odgovora o empirijskoj stvarnosti. Međutim, činjenica da se jedan fenomen može objasniti na različite načine, te da nikada nećemo biti potpuno sigurni da smo pronašli pravog kandidata, kreira i subjektivnu neizvesnost. Ukoliko stalno održavamo u svesti činjenicu o nemogućnosti pružanja konačnog objašnjenja za empirijski fenomen, jedini mogući stav prema mogućnosti empirijskog znanja biće radikalni skepticizam. Stoga, da bi se sveopšti skepticizam onemogućio, te da bi se ostvarile pretenzije na empirijsko znanje (znanje u oslabljenom smislu), moramo ovaj uvid o neizvesnosti postajanja staviti u zagrade. Upravo je ovo uloga vere kao organa za istorijsko/postalo. Vera nas omogućava da stavimo u zagrade različite mogućnosti *kako* postajanja i utvrdimo jednu teoriju da predstavlja objašnjenje za *tako* postajanja. To ne znači da vera uništava ili poriče ostale mogućnosti za objašnjenje, već da samo omogućava da nam jedno postane najizvesnije. No, kakve veze ima volja sa ovim organom?

3.2.5. Primarna i sekundarna uloga volje u procesu formiranja verovanja

Sve što je rečeno o Klimakusovom shvatanju vere kao organa za istorijsko ne isključuje volicionističko tumačenje. Da bismo se na direktniji način obratili problemu opravdanosti teze direktnog, pa i indirektnog deskriptivnog volicionizma, potrebno je da damo odgovore na sledeća

pitanja: Kakve veze ovaj organ za shvatanje istorijskog ima sa voljom? Da li se rad organa svodi na donošenje proizvoljne odluke da se jedno verovanje usvoji, drugo odbaci? Da li se subjektivna izvesnost konstituiše sprovođenjem neopravdanog izbora?

Teza, koju ovde želimo da postavimo, jeste da volja ima dvostruku ulogu u procesu formiranja verovanja: primarnu (ili primordijalnu) ulogu, kojom se ostvaruje uslov mogućnosti verovanja i sekundarnu, koja se ostvaruje u konkretnom slučaju usvajanja verovanja. Ni jedna od ove dve funkcije volje se ne može objasniti pozivom na direktni deskriptivni volicionizam. Sa druge strane, videćemo da se Kjerkegorovo učenje o verovanju može dovesti u vezu sa indirektnim deskriptivnim volicionizmom koji tvrdi da su verovanja indirektni proizvodi naših izbora da usvojimo određene procedure, prakse i modele ponašanja. U zaključnom odseku ćemo eksplicitno odrediti tip (deskriptivnog) volicionizma koji Kjerkegor zastupa. Sada je potrebno da se posvetimo propitivanju uloge volje u procesu formiranja verovanja. Najpre ćemo sprovesti analizu primarne funkcije volje koja se može registrovati na nivou vere kao organa za shvatanje istorijskog. Potom ćemo se posvetiti ispitivanju sekundarne uloge volje koja se vezuje za konkretne slučajeve formiranja verovanja.

U prethodnom odseku smo već otkrili funkciju vere kao organa za istorijsko. Naime, Klimakus smatra da upravo ova sposobnost omogućava skok ka „konačnom“ zaključku i dopušta da se premosti objektivna neizvesnost koja je posledica promene postajanja. No, kakvu vezu volja ostvaruje sa ovim organom? Budući da smo već tvrdili pasivnost organa za istorijsko, izgleda da je njegovo udruživanje sa radom volje psihološki neplauzibilno. Upravo je ovo bio jedan od ključnih razloga za odbacivanje Pojmanovog shvatanja dijalektike volje i vere. Međutim, problem Pojmanovog tumačenja bio je u tome što polazi od teze direktnog deskriptivnog volicionizma u skladu sa kojim želi da utvrdi da funkcionisanje organa za istorijsko uključuje momenat svesnog donošenja odluke da se neko verovanje prihvati ili odbaci. Naša teza o primarnoj funkciji volje ne podrazumeva ovakvu pretpostavku. Prema našem shvatanju, rad organa za istorijsko je omogućen voljom – ne zato što volja treba da donese sud o svakom pojedinačnom verovanju, da ga odobri ili sankcioniše, već zato što subjektivna izvesnost počiva na neeksplicitnoj odluci da se zanemari objektivna neizvesnost postajanja. Pritom, treba napomenuti da se ova odluka karakteriše kao neeksplicitna jer nije reflektovana, odnosno, ne spovodi se pod punom svešću. Sa druge strane, videćemo da je skepticizam omogućen upravo

sprovedenjem jedne eksplicitne odluke – da se reflektuje naše, u načelu, neopravdano zanemarivanje objektivne neizvesnosti. Zbog toga i Evans pronalazi da je „skepticizam utemeljen u volji jer je skeptik onaj koji je samog sebe razumeo“ (Evans, 1992:134). Ovo nam dalje sugerše i način na koji Klimakus određuje i suprotstavlja veru i sumnju: „Vera je čulo za postajanje, a sumnja je protest protiv svakog zaključka“ (Kjerkegor, 2020:100). Povezivanje vere i čula upućuje na, kako smo već pronašli, pasivizam i automatizam, dok, sa druge strane, određivanje sumnje kao protesta implicira da se radi o svesnom aktu. Stoga, kada je reč o odluci koja se nalazi u osnovi funkcionisanja organa za shvatanje istorijskog, može se tvrditi da se ne radi o odluci u pravom smislu reči, jer, kao što i Pojman pronalazi da odluka mora biti praćena svešću. Stoga, Klimakusovo povezivanje vere i volje treba da poruči da naše shvatanje postajanja nije u potpunosti racionalno, odnosno, da u svojoj osnovi sadrži iracionalne elemente jer to sama promena postajanja zahteva.

Kada je reč o formiranju verovanja koji se odnose na empirijsko bivstvovanje, može se tvrditi da volja ima samo sekundarnu ulogu. Na koji način? Pre nego što pokušamo da odgovorimo na ovo pitanje, potrebno je da priložimo konkretnije razumevanje verovanja. Iako Kjerkegor nikada nije ponudio definiciju verovanja, istraživanja M.G. Pajeti pokazuju da se, u Kjerkegorovoj filozofiji, verovanje može razumeti kao mentalna reprezentacija stvarnosti koja može biti istinita ili neistinita (Vidi: Piety, 2010). Pored toga, Pajeti pronalazi da je verovanje u suštinskoj vezi sa pojmom znanja. Naime, ova teoretičarka smatra da Kjerkegor polazi od tradicionalne definicije, te da znanje smatra opravdanim, istinitim verovanjem (Vidi: Piety, 2010:46). Međutim, ono što je problematično u Kjerkegorovoj epistemologiji je to što svaki od ovih pojmova menja smisao u zavisnosti od toga na koji vrstu objekta je saznajni akt usmeren. Zapravo, značenje epistemoloških pojmova će u velikoj meri zavisiti od ontoloških određenja predmeta saznanja. Već smo primetili da se termin znanje može odnositi na znanje u strogom smislu i znanje u oslabljenom smislu. Ova podvojenost pojma znanja se sprovodi u odnosu na to unutar kog domena bivstvovanja se saznajni akt ostvaruje. Kada je reč o saznanju ontoloških i matematičkih entiteta, koji pripadaju domenu idealnog i nužnog bivstvovanja, onda je rezultat saznajnog akta znanje u strogom smislu, odnosno, apsolutno izvesno znanje. Pored toga, primetili smo da se i pojam istine ovde određuje kao potpuno poklapanje mišljenja i bivstvovanja, odnosno, kao tautologija. Najzad, kada je reč o opravdanju, Pajeti smatra da je ono zasnovano na direktnom uvidu u odnose među idejama. Prema njenom tumačenju, „intuicija omogućava ono što

savremeni epistemolozi nazivaju kauzalno opravdanje saznanjnih tvrdnji“ što bi značilo da je „sama realnost uzrok kako mentalnih reprezentacija, tako i izvesnosti da postoji korespondencija između mentalne reprezentacije i realnosti na koju se odnosi“ (Piety, 2010:58). No, šta je sa pojmom verovanja? Da li se pojam verovanja uopšte može koristiti za razmatranje problema saznanja idealnog, nužnog bivstvovanja?

Čini se da bi Klimakusov odgovor na prethodno pitanje bio negativan. Naime, na samom početku razmatranja problema vere/verovanja, naglasili smo da je vera u opštem smislu upućena na ono postalo, istorijsko. Klimakus je ovde bio jasan: „Vera se, dakle, ovde pre svega uzima u neposrednom i opštem značenju kao stav prema istorijskom“ (Kjerkegor, 2020:104). Stoga, čini se da bi sam Klimakus odbacio mogućnost upotrebe verovanja u domenu saznanja idealnog, nužnog bivstvovanja. No, čak i kada bismo, protivno Klimakusu, prošili pojam verovanja tako da se odnosi i na idealne entitete koje odlikuje večnost i nepromenljivost, ova vrsta rasprave ne bi bila od značaja za naše pitanje Kjerkegorovog navodnog volicionizma. Ukoliko je Pajeti u pravu, te ako formiranje verovanja u domenu idealnog bivstvovanja uzrokuje sama realnost na koju je upućeno, onda ovde nema smisla govoriti o mogućim uplivima volje.

Sa druge strane, moramo primetiti da postoje razlozi zbog kojih bi se Klimakus protivio ovakvoj „proširenoj“ upotrebi pojma verovanja. Videli smo da je znanje proizvod direktnog, neposrednog kontakta sa idealnim bivstvom, čak i onda kada se pružaju komplikovani i kompleksni dokazi matematičkih, ontoloških ili logičkih tvrdnji. Ovde ponovo Pajeti upozorava da je potrebno sagledati odnos dokaza i uvida. Naime, Pajeti primećuje da, za određene matematičke ili logičke stavove, koji nisu „očigledno tautološki“ (Piety, 2010:69) potrebno pružiti dokaz. Međutim, to ne znači da kompleksne nužne istine nisu dostupne kroz intuiciju, već jedino da se „direktni uvid može ostvariti onda kada dobije usmerenje kroz dokaz“ (Piety, 2010:69). Sa druge strane, kada smo razmatrali problem vere kao organa za istorijsko, primetili smo da je njegova funkcija posredovanje. Zadatak ovog organa jeste da omogući prevazilaženje diskontinuiteta koji se kreira prelazom iz nebivstvovanja u bivstvom, a onda i neizvesnosti koju konstituiše kontingentnost postajanja. Stoga, možda se i verovanje treba tumačiti u tom ključu. Odatle se ispostavlja da verovanje treba shvatiti kao mentalnu reprezentaciju empirijske stvarnosti koja predstavlja (subjektivno) razrešenje (objektivne) neizvesnosti postajanja. No, ukoliko prihvatimo ovo određenje verovanja, moramo priložiti i nekoliko dodatnih primedbi. Najpre, treba primetiti

da iz našeg shvatanja verovanja ne sledi da je ono proizvod proizvoljne odluke, odnosno, da se razrešenje neizvesnosti postajanja sprovodi samovoljnim biranjem neke interpretacije stvarnosti. Setimo se da vera kao organ za istorijsko *omogućuje* prevazilaženje neizvesnosti tako što dopušta da se, od različitih mogućnosti „kako“ postajanja, jedno „tako“ postajanja ukaže kao najizvesnije. Međutim, to ne znači da ovaj organ ujedno i *određuje* koje će se mogućnosti odbaciti, a koja interpretacija stvarnosti će se ukazati kao izvesna. To znači da se subjektivna izvesnost, koja uvek predstavlja negaciju objektivne neizvesnosti, ne postiže izborom, već se konstituše racionalnim putem. Pored toga, naše određenje verovanja ne znači odbacivanje kvalifikacije da verovanje može biti istinito ili lažno. (da je, u subjektivnom smislu, uvek istinito) Radije, razrešenje objektivne neizvesnosti, koje je suštinska odlika verovanja, treba razumeti u smislu usmerenosti verovanja prema istini. Subjektivna izvesnost, koja se vezuje za verovanje, treba da uputi na jedno poznato određenje verovanja – Verovati da p znači isto što i Verovati da je p istinito. Drugim rečima, nemoguće je održavati na snazi verovanje, a ne smatrati da je verovanje istinito. No, utvrđivanje istinosti verovanja ne zavisi od subjekta saznanja. Kako Engel primećuje, „verovanje je uvek kandidat za istinu“, ali „propozicija (sadržaj verovanja) može biti istinita ili lažna“ (Engel, 2003:3).

Poslednja kvalifikacija verovanja nam omogućava i da otvorimo problem Klimakusovog povezivanja vere sa strašću. Iako je naš primarni cilj da ispitamo ulogu volje u procesu formiranja verovanja, potrebno je da se osvrnemo i na ovo Klimakusovo određenje. Naime, suprotstavljenost određenja verovanja preko volje i identifikacije pojmova verovanja i sumnje sa pojmom strasti, unosi nekoherentnost na nivou Klimakusovog shvatanja, bilo da se ono tumači sa stanovišta volicionizma ili iz konteksta kritike volicionističke teze. Videli smo da rad organa za shvatanje istorijskog počiva na neeksplicitnoj odluci da se zanemari neizvesnost čije je poreklo kontingentnost postajanja. Mi uspevamo da formiramo i usvojimo verovanja zato što smo u stanju zanemarimo njihovu objektivnu neizvesnost, činjenicu da postoje konkurentna verovanja za koja se, u daljem istraživanju, može ispostaviti da su bliža istini i da se držimo jedne interpretacije stvarnosti (sve dok ne steknemo uvid u protivevidenciju). No, šta nas navodi, možda čak primorava na formiranje verovanja o empirijskim fenomenima? Šta nas motiviše da se upustimo u borbu sa objektivnom neizvesnošću koja se, u načelu, ne može nikada eliminisati? Zbog čega se upuštamo u konstruisanje različitih kandidata za istinu, ako se, u domenu empirijskog, nikada ne može ostvariti korespondencija između mišljenja i bivstvovanja? Da

bismo odgovorili na ovo pitanje, potrebno je da se prisetimo prvog odseka i našeg pokušaja da sprovedemo razliku između načina konstitucije subjektivnog i objektivnog stava. Iako smo tvrdili da je Pojmanova ideja o racionalnom verniku zasnovana na neadekvatnom shvatanju ove razlike, istovremeno smo uočili da je Pojman u pravu kada tvrdi da i objektivnog mislioca može voditi interes u istraživanju. Sada možemo dodatno pojasniti ovu tezu i utvrditi da svaku vrstu objektivnog shvatanja stvarnosti (naučno i nenaučno) pokreće strast, odnosno, interes. Upravo je ovo smisao Klimakusove tvrdnje da „vera i sumnja nisu dve vrste saznanja, (...) već među sobom suprotstavljene strasti“ (Kjerkegor, 2020:100). Kako ovo shvatiti?

Najpre, treba se setiti da, u *Zaključnom nenaučnom postsriptumu*, Klimakus pronalazi da „čovek oseća konstantnu potrebu da ima nešto dovršeno“ (Kierkegaard, 2009:73). Pored toga, treba dodati da Kjerkegor, u *Dnevnicima i zapisima*, razmatrajući sa psihološkog stanovišta proces naučnog istraživanja zapisuje da za naučnika ne postoji „veći užas i muka od te tenzije koju donosi prikupljanje podataka kada sve izgleda kao da će se zaključak svakog časa pojaviti (...) Mislilac se nalazi u paklu sve dok ne pronađe izvesnost“ (Kierkegaard, 1967:282). Ono što je rečeno za naučno istraživanje, važi i za svakodnevno shvatanje stvarnosti. Usvajanje verovanja, formiranje sudova i donošenje zaključaka je inicirano strašću, motivisano potrebom za „konačnim“ odgovorima koji će unapred onemogućiti potrese sumnje i koji će nas osposobiti da se snalazimo u svetu. Na sličan način razmišlja i Pajeti, te pronalazi da smo mi „previše zainteresovani za naše iskustvo da bismo bili sposobni da usvojimo nezainteresovani stav prema njima i pristanemo na skepticizam“ (Piety, 2010:80). Da bismo dodatno potkrepili tumačenje, možemo se vratiti i na prvo određenje verovanja koje se pruža u *Filozofskim mrvicama*, a od koga smo i mi krenuli. Setimo se da je uvodu, Klimakus poistovetio verovanje (*Mening*) sa sigurnošću i mirom koji donosi skladni porodični život (vidi: Kjerkegor, 2020:8). Sa druge strane, za sebe je tvrdio da je uskraćen za tu vrstu mira, da ne može ponuditi učenost ili skup konačnih odgovora, te da njegov rad u oblasti duha nalikuje na danonoćni posao radnika koji ne prima nikakav dohodak. Iz ove kratke rasprave, jasno se može sagledati funkcija verovanja, a onda i smisao Klimakusovog povezivanja pojmova vere i strasti. Bez obzira na to što je verovanje rezultat intelektualnog rada (kao što sugerise analogija sa danonoćnim radnikom), smisao verovanja jeste da nam obezbedi umirenost, stabilnost, pa i smernice za svakodnevno delanje. Klimakus identifikuje veru i strast jer je svestan da je poreklo verovanja naša konstantna potreba za izvesnošću. Zbog toga i Hugli opominje da je, u načelu, „svaka vrsta razumevanja

subjektivna aktivnost“ (Hügli, 1973:20), bilo da je ona vođena strogo naučnim interesom ili interesom za egzistenciju.

Sada smo konačno spremni da razmotrimo problem sekundarne uloge volje u procesu formiranja verovanja. Naime, videli smo da se primarna (ili primordijalna) funkcija volje može tumačiti u svetlu neeksplicitne odluke da se stavi u zagrade neizvesnost postajanja i unapred onemogućujući sveopšti skepticizam. No, volja ima još jednu funkciju koja, iako se ne može svesti na direktno biranje verovanja bez obzira na evidenciju, opet na posredni način utiče na naše prihvatanje određenog skupa verovanja. Naša teza je da se intervencija volje sprovodi dva puta – jednom na samom početku istraživanja, da bi se omogućilo njegovo napredovanje, a onda i na kraju istraživanja, da bi se omogućilo ispostavljanje rezultata.

Da bismo objasnili na koji način volja omogućava početak istraživanja, potrebno je da se pozovemo na Evansovu analizu. U delu *Kjerkegor o veri i sopstvu (Kierkegaard on Faith and Self)*, kroz kolekciju različitih naučnih radova, Evans pokazuje da je jedna od glavnih karakteristika Kjerkegorove epistemologije odbacivanje klasičnog fundamentizma (*foundationalism*). Iako se ne možemo upuštati u širu raspravu o fundamentizmu i njegovim različitim oblicima, potrebno je izneti određenje ovog stanovišta. Najpre, Evans pronalazi da svaki tip fundamentizma odlikuje pretpostavka o postojanju fundamentalnih, bazičnih verovanja na kojima se zasniva saznanje. Prema Evansovom shvatanju, dosledni fundamentista smatra da se „proces pružanja opravdanja ne može zauvek sprovoditi“, te da će morati „da završi sa onim verovanjima koja će se pokazati kao osnova za čitav lanac“ (Evans, 2006:141). Klasični fundamentista polazi od ovih opštih postavki, s tim što dalje kvalifikuje bazična verovanja kao „samoočigledna ili očigledna na osnovu toga što su dobijena putem čula, dok moderni fundamentizam tvrdi da su istinski fundamentalne one propozicije koje su ili samoočigledne ili one koje nisu podložne reviziji“ (Evans, 2006:142). Naravno, Evans primećuje da se Kjerkegor ne može okarakterisati kao antifundamentista u apsolutnom smislu zato što pojam znanja tretira na dva različita načina: „Ponekad Kjerkegor iznosi da znanje zahteva onu vrstu izvesnosti za koju se zalažu i pristalice klasičnog fundamentizma (...) Ponekad Kjerkegor upotrebljava termin znanje u znatno oslabljenom smislu“ (Evans, 2006:39). Ovo se potpuno poklapa sa stanovištem koje iznosi M.G. Pajeti, a na koje smo već referisali. Dok se znanje u strogom smislu odnosi na matematičko i logičko znanje koje odlikuje apsolutna izvesnost, znanje

u oslabljenom smislu se odnosi na znanje empirijskih fenomena, te na „egzistencijalne nauke“. Stoga, može se reći da Kjerkegor nastupa sa stanovišta antifundamentizma onda kada razmatra problem saznanja u domenu empirijskog bivstvovanja.

Budući da je ovde ključni zadatak da ispitamo ulogu volje u procesu formiranja verovanja, nećemo se upuštati u detaljno izvođenje Evansove teze. Ono što je potrebno da naglasimo jeste da se Kjerkegor antifundamentizam zasniva na sledećem stavu: „Individua uvek otpočinje svoj život jednim *ergo*“ (Kierkegaard, 1995:230). Naše shvatanje empirijske stvarnosti se ne zasniva na samoočiglednim verovanjima koje ne možemo da dovedemo u pitanje, već na prihvatanju određenog skupa verovanja i odluci da ih ne dovodimo u pitanje. Početak svakog istraživanja, pa i samog života, kako napominje Kjerkegor, omogućen je onim *ergo*, odnosno skokom u istraživanju, preko koga se odlučuje da preuzme jedan set postavki i da, ne zadirući u njihovu istonosnu vrednost, krene da gradi na njima. Ovo važi za svaku pojedinačnu egzistencijalnu nauku. Poznato je da naučnik, kada otvara istraživanje, mora da se pozove na rezultate koje je zadobilo neko ranije istraživanje i pretpostavi njihovu validnost. U krajnjoj liniji, naučnik ima obavezu da se koristi već prihvaćenom terminologijom i upotrebljava pojmove na način koji je neko već ranije propisao i odredio. Sa druge strane, čak i kada bi cilj naučnog istraživanja bio pronalaženje bazičnih, fundamentalnih, apsolutno izvesnih verovanja na kojima počiva čitava „saznajna zgrada“ (Evans, 2006:141), takav cilj bi bio neostvariv. Setimo se da kontingentnost postojanja onemogućava dostizanje formalne izvesnosti na nivou empirijskog bivstvovanja. Ni pozivom na neposrednost čulnog opažanja ne bismo mogli da obezbedimo izvesnost. Iako neposredne čulne datosti ne mogu nikada varati, istina je da mi neprestano prevazilazimo njihovu neposrednost, a onda i izvesnost, tako što ih „prevodimo“ u idealnost, shvatamo preko pojmova i izražavamo putem jezika.

Kao što istraživanje ne može da otpočne bez donošenja jedne implicitne odluke, ono ne može bez intervencije volje ni da se završi. Na ovo upozorava Klimakus u *Zaključnom nenaučnom postskriptumu* kada utvrđuje da „refleksija ne može samu sebe da zaustavi“ (Kierkegaard, 2009:95). Da bi istraživanje uopšte moglo da uđe u završnu fazu, te da bi bilo moguće uspostaviti rezultate, potrebna je intervencija volje. Na taj način i Pajeti razmišlja, te pronalazi da ukoliko subjekat saznanja „ne kaže u jednom trenutku 'dosta' (...) refleksija, prepuštena samoj sebi, bi jednostavno nastavila da zauvek prikuplja podatke“ (Pitey, 2010:76). Naravno, ovo ne

znači da je skup verovanja, sa kojima istraživanje završava, rezultat direktnog, ničim opravdanog izbora. No, da bismo videli na koji način se sprovodi opravdanje verovanja, te da bismo razotkrili u kom smislu je moguće govoriti o istinitim verovanjima na nivou shvatanja empirijskog bivstvovanja, moramo bliže sagledati odnos verovanja i znanja.

3.2.6. Verovanje i znanje

Prethodna analiza je otkrila da je jedna od ključnih pretpostavki volicionističkog tumačenja teza o radikalnoj razlici između znanja i verovanja. Kada se utvrdi da verovanje ne predstavlja prvi korak u saznavnom procesu, te da se formiranje verovanja ne ostvaruje s obzirom na priloženu evidenciju, onda se otvara mogućnost jednostavne redukcije procesa usvajanja verovanja na direktni akt volje. Suprotno ovakvom tumačenju, mi smo probali da utvrdimo da je Kjerkegorvo shvatanje odnosa volje i verovanja kompleksnije od interpretacije koju nudi direktni deskriptivni volicionizam. Videli smo da je formiranje verovanja sprovodi zahvaljujući organu za shvatanje istorijskog, koji omogućuje prevazilaženje objektivne neizvesnosti promene postajanja. Samo funkcionisanje organa je mehaničke prirode i sličnije je radu čulnog aparata nego procesu donošenja odluke. Stoga, da bismo razjasnili Klimakusovo povezivanje pojmova vere i volje, tvrdili smo da volja ovde ima primarnu ili primordijalnu ulogu, koja se ne može shvatiti iz perspektive direktnog deskriptivnog volicionizma. Naime, sam rad organa za shvatanje istorijskog bazira se na odluci (koja nije reflektovana), da se stavi u zagrade neizvesnost koja proizilazi iz kontingentnosti postajanja, te da se unapred „onemogućí“ sveopšti skepticizam. No, iako se usvajanje verovanja bazira na krajnje iracionalnoj osnovi (u strogom smislu, ništa ne opravdava prevazilaženje objektivne neizvesnosti), sam proces formiranja verovanja nije iracionalne prirode. Drugim rečima, iako organ za istorijsko omogućuje formiranje verovanja, on ne određuje sadržaj verovanja (propoziciju) niti njegovu istinosnu vrednost.

Pored primordijalne uloge volje, koju smo registrovali na nivou rada organa za shvatanje istorijsko, uočili smo da volja ima i sekundarnu ulogu u procesu formiranja verovanja. Naime, videli smo da volja omogućuje početak i kraj istraživanja. No, čak i kada se prihvati da teza da istraživanje otpočinje odlukom da se prihvati određeni skup pretpostavki, a da se istraživanje završava onda kada volja stane na put beskonačnoj refleksiji, i dalje ne sledi stanovište direktnog volicionizma. Naime, niti su verovanja od kojih se polazi u istraživanju proizvod neopravdanog

direktnog čina volje, niti su rezultati istraživanja uspostavljeni pukim izborom. Da bismo utemeljili ovu tezu, moramo pokušati da sagledamo na koji način se verovanja opravdavaju, te kako mogu pretendovati na znanje.

Pre nego što se pozabavimo ovim pitanjem, moramo primetiti da se čini da sam Klimakus želi da razdvoji pojmove verovanja i znanja. Naime, Klimakus opominje da se saznanje „tiče suštine, a ne bivstva“, dok, sa druge strane, „vera i postajanje odgovaraju jedan drugom“ (Kjerkegor, 2020:101). Ranije smo već napomenuli da se teza o radikalnoj razlici između verovanja i znanja može interpretirati kao stav o radikalnoj razlici između verovanja i znanja u strogom smislu, odnosno, one vrste znanja koje odlikuje apsolutna izvesnost. Međutim, čini se da Klimakus ovde ne koristi pojam znanja u tom užem smislu. Da li se onda ovde otvara prostor za tvrđenje da je i empirijsko znanje suštinski drugačije od verovanja? Da li je Pojman bio u pravu?

Da bismo dospeli do odgovora, moramo da ponudimo adekvatno tumačenje Klimakusovog određenja verovanja, odnosno, znanja. Za ovu vrstu analize nismo nepripremljeni. Kada smo razmatrali problem modalnih kategorija u okviru rasprave o promeni postajanja, primetili smo da termin suština uvek referiše na idealne, apstraktne entitete, odnosno na pojam. Stoga, Klimakusova tvrdnja da se znanje uvek odnosi na suštine znači da uvek predstavlja pojmovno određenje stvarnosti. Kada je reč o neposrednom saznanju, koje je karakteristično za ontologiju i matematiku, videli smo da su predmet saznajnog akta uvek nepromenljive, apsolutno nužne suštine, a da znanje koje se dobija neposrednim uvidom odlikuje apsolutna izvesnost. Međutim, nužnost i nepromenljivost nisu odlike celokupne pojmovne stvarnosti. Zbog toga i mladi Klimakus, u okviru razmatranja pojma ironije, zapisuje sledeće: „Pojmovi, baš kao i individue, imaju svoju istoriju“ (Kierkegaard, 1989:9). Dakle, pored matematičkih i ontoloških suština ili pojmova, postoji još jedna vrsta suština koju odlikuje promenljivost. To su upravo pojmovi koji se odnose na domen empirijskog bivstvovanja. Pre nego što objasnimo zbog čega je ova klasifikacija različitih vrsti suština od značaja za naše razumevanje odnosa verovanja i znanja, moramo da se na trenutak osvrnemo na tvrdnju o promenljivosti i „istoričnosti“ pojmova koji se odnose na empirijsku stvarnost. Kao što Pajeti, u skladu sa Evansom, primećuje, Kjerkegor ne želi da se ovom tezom stavi na stranu antirealizma, već namerava da ukaže na činjenicu „dijalektičkog odnosa između fenomena i pojmova“ (Piety, 2010:52). Da bismo ovo uvideli, potrebno je da se vratimo na Klimakusova istraživanja iz *Pojma ironije*. Naime, Klimakus ovde

pronalaži da „ako pojam nije u fenomenu (...) i ako fenomen nije u pojmu (...), onda bi znanje bilo nemoguće. U prvom slučaju, izgubili bismo istinu, u drugom slučaju – aktualnost“ (Kierkegaard, 1989:241-242). Dakle, kada ne bi bila moguća konceptualizacija fenomena, odnosno, kada se konstitucija i revizija pojmova ne bi bazirala na samom razvoju fenomena, istina (koja podrazumeva određeni stepen poklapanja bivstvovanja i mišljenja) ne bi bila moguća. Sa druge strane, kada se u pojmu ne bi ogledao fenomen, odnosno kada ne bi bilo moguće da se preko pojma zahvate barem opšte karakteristike fenomena ili grupe fenomena (jer konkretnost uvek izmiče konceptualizaciji), onda se on uopšte ne bi odnosio na aktualnost. Međutim, ovde treba uočiti da, bez obzira na to što pojam i fenomen međusobno upućuju jedan na drugog, oni su istovremeno međusobno nesvodivi. Uvek će postojati jaz između konceptualne stvarnosti i konkretnog, empirijskog bivstvovanja. Upravo je ovo prvi momenat srodnosti verovanja i znanja. Bez obzira na to što se znanje uvek odnosi na suštine, na nivou empirijskog znanja neophodno je verovanje kako bi se premostio diskontinuitet između dva domena bivstvovanja – idealnog (pojmovnog) i empirijskog. Drugi razlog za povezivanje verovanja i znanja proizlaze iz „istoričnosti“ pojmova koji se odnose na empirijsku stvarnost. Stoga, možemo utvrditi da, iako se znanje uvek odnosi na suštine, kada je reč o empirijskom znanju, ono se uvek odnosi i na postajanje. Naravno, ovde ne treba shvatiti postajanje u smislu promene iz nebivstvovanja u bivstvovanje, koje se u Kjerkegorovim spisima uvek označava terminom *Tilblivelse*. S tim u vezi, Pajeti pronalaži da se u Kjerkegorovom delu može pronaći još jedan smisao postajanja koji odgovara terminu *Vorden*, a koji se odnosi na razvoj i promenu na nivou naše konceptualizacije stvarnosti. Stoga, Pajeti zapisuje da „ovo postajanje nije prelaz iz mogućnosti u stvarnost (...) ovde se radi o procesu određivanja suština aktualnosti“ (Piety, 2010:54-55). Konačno, ispostavlja se da je verovanje neophodna komponenta empirijskog znanja baš zato što suštine na koje je znanje upućeno odlikuje neizvesnost postajanja, ali sada – postajanja za mišljenje (Vidi: Piety, 2010:55-56).

Na koji način onda verovanje može pretendovati na status znanja? Ovde se treba podsetiti da M.G. Pajeti pronalaži da Kjerkegor prihvata klasično određenje znanja, te da ga shvata kao istinito opravdano verovanje (Vidi: Piety, 2010). Stoga, da bi se ostvario slučaj znanja, verovanje mora biti istinito i mora biti potkrepljeno opravdanjem. Sa druge strane, Pojman utemeljuje razliku između verovanja i znanja na sledeći način: „Verovanje je suprotnost znanju i onda kada se razmatra s obzirom na mogućnost objektivne evidencije. Verovanje predstavlja donošenje

zaključka na osnovu nedovoljne evidencije, dok znanje pretpostavlja potpunu evidenciju. Verovanje uključuje rizik greške, znanje isključuje mogućnost greške“ (Pojman, 1984:99). Međutim, mi smo već pokazali da je ovaj kontrast između verovanja i znanja validan samo kada se radi o znanju u strogom smislu. Samo je ontološko i matematičko znanje apsolutno izvesno – zato što se odnosi na nužne relacije među idejama i zato što se ne može zamisliti mogućnost njegovog opovrgavanja (pružanja protivdokaza). U tom smislu, može se tvrditi da je, kako sam Pojman zahteva, ova vrsta znanja potpuno opravdana i da isključuje mogućnost greške. Kada se znanje u strogom smislu sagleda u odnosu sa verovanjem, jedino se može utvrditi njihova suprotstavljenost. Ipak, prethodna analiza je otkrila da je empirijsko znanje (ili znanje u oslabljenom smislu) u bliskom odnosu sa verovanjem. No, možda je ovo upravo namera Pojmanovog određenja. Možda Pojman želi da poruči da znanje treba shvatiti jedino u strogom smislu, te da je neopravdano govoriti o znanju unutar domena empirijskog bivstvovanja. Stoga, prihvatanje Pojmanovogshvatanje odnosa verovanja i znanja, morali bismo da utvrdimo nemogućnost empirijskog znanja. Samim tim, naše povezivanje pojmova verovanja i empirijskog znanja, umesto da služi kao jedan od koraka u odbacivanju volicionističkog tumačenja Kjerkegorove epistemologije, može odvesti u potvrđivanje teze o Kjerkegorovom radikalnom skepticizmu. Da li je onda ovo krajnji rezultat Kjerkegorovih epistemoloških istraživanja? Da li povezivanje pojmova verovanja i znanja ima funkciju da utvrdi nemogućnost dostizanja znanja na planu empirijskog bivstvovanja?

Potvrđni odgovor na prethodno postavljena pitanja bi se poklapao sa rezultatima istraživanja teoretičara poput Popkina i Mekija. Naime, poznato je da Popkin pronalazi da Kjerkegor zastupa poziciju epistemološkog skepticizma, te da smatra da je nemoguće „dostići racionalno znanje“, odnosno da „naša verovanja ne mogu biti zasnovana na racionalnoj evidenciji“ (Popkin, 1951:278). Meki na sličan način pronalazi da je krajnja namera Klimakusovih istraživanja u *Postskriptumu* da pokaže da naša verovanja i sazajne tvrdnje ne mogu biti kognitivno opravdane (Mackey, 1971:179-80). Ukoliko se ispostavi da je ovakvo tumačenje opravdano, onda se otvara mogućnost za uvođenje volicionističke teze. Naime, ako se naša verovanja o empirijskoj stvarnosti ne mogu potkrepiti evidencijom, ukoliko ne mogu pretendovati na istinost, onda nas ništa ne sprečava da tvrdimo da predstavljaju proizvod (direktnog ili indirektnog) izbora.

Vodeći se istraživanjima koji su sproveli M.G. Pajeti, Tomas Anderson, Stiven Evans i Nejtan Karson, tvrdićemo da Kjerkegor ne poriče mogućnost empirijskog, već apsolutnog znanja. Pored toga, oslanjajući se na Andersenovo izvođenje, tvrdićemo da je pripisivanje skepticizma Kjerkegoru u najvećoj meri zasnovano na neadekvatnom shvatanju pojma aproksimacije.

Najpre, treba primetiti da Klimakus u *Postskriptumu* već naglasio da egzistencija može biti sisitem samo za Boga. Na nivou empirijskog bivstvovanja, ne možemo nikada očekivati potpuno poklapanje bivstvovanja i mišljenja, što znači da ne možemo dostići sveobuhvatno, konačno i dovršeno znanje. Razlog za to je, kako smo više puta tvrdili, promena postajanja. Sa jedne strane, sam predmet saznanja je zahvaćen promenom postajanja i predstavlja ono postalo. Kontingentnost koja se vezuje za promenu postojanja konstituiše neizvesnost na nivou saznanja. Ovo znači da prihvatanje jednog shvatanja empirijskog fenomena ne isključuje mogućnost da je neka od suprotstavljenih, konkurentnih interpretacija adekvatnija opcija. Međutim, iz toga ne sledi da su sve moguće interpretacije stvarnosti podjednako validne niti da su „podjednako arbitrarne“ (Anderson, 1997:191). Pajeti, recimo, pronalazi da Kjerkegor smatrao da naše pristajanje na određeno tumačenje stvarnosti nije proizvod proizvoljne odluke, već da proizlazi iz premeravanja evidencije (Piety, 2010:76). Pored toga, treba se prisetiti da u *Osvrtu na moje delo*, Kjerkegor pronalazi da „u pogledu svih vremenskih, zemaljskih i svetovnih ciljeva, gomila može imati svoju vrednost i čak presudnu kao sudija“ (Kjerkegor, 1981:89). Drugim rečima, naša verovanja se ne premeravaju samo na skali evidencije, već i u odnosu na tuđe iskustvo i već utvrđeni fond znanja. Ovo posebno važi za naučno istraživanje. Treba primetiti da rezultati do kojih se dolazi u naučnom istraživanju, pored toga što je ono vođeno strogo racionalnim metodama, moraju da budu prihvaćeni i u okviru naučne zajednice.

Dalje, već smo uočili da se problem saznanja empirijskog fenomena proizilazi i zbog njegove konkrentnosti, te zbog radikalne razlike između aktualnog i idealnog bivstvovanja. No, ovo ne vodi zaključku da empirijsko znanje nije moguće. Naime, već smo primetili da konstitucija i revizija pojmova nije proizvoljna, već da podrazumeva dijalektički odnos između pojma i fenomena. Ovom uvidu možemo dodati i Andersenovo tumačenje. U radu „Aproksimativno znanje“ („Approximate Knowledge“), Andersen pronalazi da konkretnost i promenljivost empirijskog fenomena ipak ne „isključuje mogućnost saznanja njihovih relativno stabilnih karakteristika“ (Anderson, 1997:191).

Iako nije moguće apsolutno znanje na nivou empirijskog bivstvovanja, moguće je aproksimativno znanje. Drugim rečima, Klimakusova razmatranja ne dolaze do zaključka da nije moguće dostići opravdano istinito verovanje, već da istinu treba shvatiti kao *desideratum*. Stoga, da bismo razumeli Kjerkegorovo određenje empirijskog znanja, potrebno je da izložimo analizu pojmova aproksimacije.

Najpre, treba primetiti da termin aproksimacija upućuje na proces približavanja, prilaženja ili, kako Pajeti prevodi njegov danski parnjak – pristupanja. No, čemu se subjekat saznanja približava onda kada formira verovanje o empirijskim fenomenima? Prema Andersenovom tumačenju, upravo je izostanak odgovora na ovo pitanje uzrok različitih neadekvatnih interpretacija Kjerkegorovog shvatanja znanja. Evo kako Anderson na ovo odgovara: „Klimakusova upotreba termina aproksimacija ovde ne znači aproksimacija istini, već aproksimacija izvesnosti“ (Anderson, 1997:193). Drugim rečima, Klimakus ovde ponovo vodi diskusiju sa idealizmom koji pretpostavlja da se, i na empirijskom planu, može dostići izvesnost koja se ostvaruje na nivou shvatanja nužnih i nepromenljivih suština. Međutim, dok je istina, koja je u domenu empirijskog određena kao stepen verovatnoće poklapanja mišljenja i bivstvovanja, dostižna, apsolutna izvesnost se ne može postići. Stoga, Anderson zaključuje da „Klimakus određuje empirijsko znanje kao aproksimativno zato što se odnosi na kontingentne objekte, što znači da empirijsko znanje nikada neće moći da dostigne izvesnost u smislu logičke nužnosti“ (Anderson, 1997:193-194). Za celokupno empirijsko znanje, izvesnost, u smislu formalne, a onda i apsolutne koja predstavlja spoj psihološke i formalne izvesnosti, predstavlja ideal kome se teži, ali koji je nemoguće ostvariti. Ukoliko se vratimo sada na istraživanja koja je sproveda Pajeti i setimo se da je, za Kjerkegora, znanje u strogom smislu uvek vezano za izvesnost, možemo da još jedan način objasniti smisao aproksimativnog karaktera empirijskog znanja. Naime, možemo utvrditi da je samo empirijsko znanje aproksimacija jer teži ka tome da postane apsolutno izvesno znanje (ili znanje u strogom smislu).

Na kraju, potrebno je i da se ukratko osvrnemo na problem opravdanja u Kjerkegorovoj epistemologiji. Već smo primetili da Evans pronalazi da Kjerkegor, kada je reč o fenomenu empirijskom znanju, odbacuje stanovište fundamentizma. Evans smatra da se fundamentizam može dovesti u vezu sa „ambicioniznim projektom epistemologije“ (Evans, 2006:186) koji ima dva međusobno povezana cilja. Najpre, ambiciozna epistemologija teži da u potpunosti odstrani

skepticizam, a onda i da obezbedi krajnju osnova saznanja. Stoga, ispostavlja se da je cilj ambiciozne epistemologije (a onda i fundamentizma) da se dekartovski vođenom meditacijom dođe do bazičnih verovanja koja bi „pružala krajnje opravdanje za sva naša verovanja" (Evans, 2006:186). Naime, dosledni fundamentista pretpostavlja da se, putem refleksije, mogu obezbediti razlozi koji bi opravdali sva naša verovanja. Ovo je stanovište koje Kjerkegor odbacuje, bar kada je reč o empirijskom znanju. Pri analizi vere kao organa za shvatanje istorijskog, videli smo da se sva naša verovanja baziraju na prevazilaženju neizvesnosti koje nije ničim opravdano. To znači da subjekat saznanja ne može uvek putem refleksije da dospe do opravdanja verovanja, a onda i da subjekat saznanja nikada ne može da dospe do poslednjih razloga koji će poslužiti kao temelj za sva verovanja. No, ovo istovremeno znači da je Kjerkegor smatrao da se skepticizam nikada ne može odstraniti. Sada je vreme da se bliže pozabavimo ovim problemom.

3.3. Kjerkegorovo shvatanje sumnje i problem skepticizma

Propitivanje odnosa znanja i verovanja uputilo je na problem sumnje. Naime, ukoliko se o empirijskom znanju može govoriti samo u oslabljenom smislu, te ako su sva naša verovanja u načelu neopravdana i neutemeljena, postavlja se pitanje – nije li skepticizam jedino validno epistemološko stanovište za Kjerkegora? Možda je sumnja jedini validni rezultat naših pokušaja shvatanja istorijskog? Kako onda shvatiti sumnju?

Poslednji odsek u ovom poglavlju biće posvećen ispitivanju dva međusobno povezana problema. Najpre, postavice pitanje Kjerkegorovog shvatanja sumnje, kao i pitanje uloge volje u procesu suspendovanja verovanja. Nakon ovog izlaganja, otvoricemo problem Kjerkegorovog skepticizma.

Ova dvojaka analiza će nam omogućiti da dovedemo propitivanje volicionizma u pogledu činjeničkih verovanja do kraja, ispostavimo rezultate istraživanja, ali i da otvorimo problem kojim planiramo da se bavimo u narednom poglavlju a koji se tiče Pojmanove volicionističke interpretacije Kjerkegorovog shvatanja religiozne vere, kao i usvajanja etičko-religioznih verovanja. Na koji način? Sa jedne strane, problem odnosa volje i sumnje će nas još jednom vratiti na problem Kjerkegorovog shvatanja verovanja. Naime, u prethodnim fazama istraživanja smo tvrdili da je stanovište direktnog volicionizma predstavlja neadekvatno tumačenje procesa

usvajanja verovanja iz dva razloga. Najpre, propitivanje vere kao organa za shvatanja istorijskog je otkrilo da se verovanja usvajaju prema automatizmu, a da se funkcija volje ogleda u tome što omogućuje rad ovog organa jer dopušta prevaliženje objektivne neizvesnosti koju konstituiše promena postajanja. Osim toga, tvrdili smo da volja ima i sekundarnu ulogu i okviru procesa empirijskog istraživanja jer omogućava njegovo iniciranje (prihvatanje već uspostavljenih teorija), a onda i ispostavljanje rezultata. Na kraju smo utvrdili da se ni primordijalna ni sekundarna uloga volje ne mogu poistovetiti sa direktnim činom biranja verovanja koji prepostavlja direktni deskriptivni volicionizam. No, čini se da problem sumnje otvara mesta za ponovno uvođenje ovog stanovišta. Za razliku od usvajanja verovanja (za koje se može relativno neproblematično tvrditi da se odvija po automatizmu), projekat sumnje počiva na sprovođenju eksplicitnog izbora. Kako za grčke, tako i za moderne filozofe, sumnja je vrsta refleksivnog stava koji podrazumeva vraćanje na verovanja koja smo nekritički usvojili i njihovo propitivanje. Iniciranje sumnje pretpostavlja motivaciju, bilo da se radi o težnji da se dospe do nesumnjivih istina ili želji da se postigne duhovni mir i intelektualni integritet. Stoga, čini se da se fenomen sumnje može lako uklopiti u teorijsku postavku direktnog deskriptivnog volicionizma koja sumnju objašnjava kao voljni akt. Ako je to tačno, onda bi problem sumnje uneo nekoherentnost u naše tumačenje. Budući da Klimakus na isti način definiše veru i sumnju, te da ih smatra „suprotstavljenim strastima“ (Kjerkegor, 2020:100), a onda i različitim vsrtama izborima, volicionističko shvatanje sumnje vraća natrag na mogućnost interpretacije verovanja u duhu volicionizma. S tim u vezi, treba uočiti da je problem razumevanja Kjerkegorovog skepticizma od velikog značaja za odgovor na pitanje o Kjerkegorovom navodnom volicionizmu. Ovu povezanost upravo sugerišu Popkinova istraživanja. Naime, u radu „Kjerkegor i skepticizam“ („Kierkegaard and Scepticism“), Popkin zaključuje da „budući da otkrivamo da, iz različitih teorijskih razloga, nijedna propozicija o svetu nije nužno istinita“, ispostavlja se da „možemo, da izaberemo verovanje, ukoliko to želimo“ (Popkin, 1972:368). U krajnjoj instanci, Kjerkegorov skepticizam (udružen sa volicionizmom) utiče i na njegovo shvatanje religiozne vere. U tom smislu Popkin pronalazi da „ako verovati znači prihvatiti propoziciju nezavisno od evidencije, onda je čisto (ili najčistija forma) verovanje ono koja se odnosi na nešto nemoguće, jer za to nikada ne možemo pronaći svedočanstvo“ (Popkin, 1972:368). Upravo je takvo „čisto verovanje je da je Bog postojao“, zaključuje Popkin (Popkin, 1972:368).

Pri razmatranju Kjerkegorovog shvatanja sumnje, potrebno je krenuti od razlike između lične i naučne sumnje koju sprovodi sudija Vilhelm u delu *ILI-ILI*: „Zaista me je uplašilo kada sam čuo sa kakvim su oduševljenjem mladići, baš kao pobunjenici Francuske revolucije, vikali *de omnibus dubitandum* (moramo u sve sumnjati). Možda je to moja ograničenost. Ali ipak verujem da moramo razlikovati između lične i naučne sumnje“ (Kjerkegor, 2017:434). Sudija Vilhelm uspostavlja distinkciju koju će najdetaljnije razviti Johanes Klimakus – kako u svom ranom spisu *De omnibus dubitandum est*, tako i u poznijem periodu *Filozofskih mrvica* i *Zaključnog nenaučnog postskriptuma*. Uopšteno, pojam lične sumnje referiše na koncept autentične, proživljene sumnje koja se ispostavlja kao modus egzistencije, dok naučna sumnja upućuje na metodološko shvatanje koje sumnju redukuje na sredstvo za dostizanje izvesnih istina. Ovu konceptualnu razliku će Kjerkegor izraziti na dva načina: dramski, preko suprotstavljanja Fausta i profesora Skočka (*Jumping-Jack*) (Vidi: Pattison, 2013). Ipak, najčešće će se ove dve koncepcije sumnje predstavljati istorijski kao suprotnost između antičkog i modernog shvatanja.

Pre nego što se upustimo u izlaganje sukoba između antičkog i modernog skepticizma, potrebno je da bliže razjasnimo ova dva pojma. Na čija učenja ovde Kjerkegor referiše? Kada je reč o antičkom skepticizmu, Entoni Rad pronalazi da Kjerkegor uvek ima na umu pironizam, odnosno skeptičko učenje Seksta Empirika. Rad podseća da se Sekst Empirik imenom pominje u *Filozofskim mrvicama* i *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, ali i u Kjerkegorovim *Dnevnici* i nedovršenom spisu *Johannes Climacus, De omnibus dubitandum est*. Pored toga, Rad nas obaveštava da je Kjerkegor bio direktno upoznat sa filozofijom Seksta Empirika, budući da je posedovao njegova sabrana dela, ali i da je o ovom antičkom skeptiku učio iz sekundarnih izvora kao što je bila Tenemanova *Istorija filozofije* (vidi: Rudd, 2010:171). Sa druge strane, Rad upozorova da se Kjerkegor u svojim spisima ne poziva na akademski skepticizam, te da nikada nije razmatrao „niti Cicerona u odnosu sa skepticizmom niti skepticizam u odnosu na Cicerona“ (Rudd, 2010:172).

Dok je na pitanje identiteta antičkih skeptika relativno neproblematično odgovoriti, teoretičari i dalje vode spor oko predstavnika moderne struje skepticizma. Jedna od najvećih nedoumica se odnosi na Dekartov status u Kjerkegorovoj filozofiji. Iako je izvesno da je Kjerkegor bio kritički nastrojen prema Dekartovom shvatanju univerzalne skepse, ne treba prevideti „pohvalu“ Dekartu koju ispisuje Johanes de Silencio u uvodnom delu *Straha i drhtanja* (Vidi: Kjerkegor, 2018).

Ovaj ambivalentni odnos prema Dekartovoj filozofiji treba da nas navede na zaključak da, iako sa Dekartom počinje doba promašenog shvatanja fenomena sumnje, prava meta Kjerkegorovih kritičkih napada jesu oni koji nameravaju da odu dalje od Dekarta. Ko su onda nastavljači Dekartove filozofije? Kao i u ostalim segmentima Kjerkegorove kritike modernosti, i ovde se može učiniti da je ključni oponent Hegel. Međutim, u delu *Razmatranje Kjerkegorovog odnosa sa Hegelom*, Džon Stjuart ubedljivo dokazuje da moderno shvatanje sumnje, kome se Kjerkegor suprotstavlja, treba pripisati Martensenu. Zbog čega? Sa jedne strane, Hegel ne bi mogao da posluži kao predstavnik modernog skepticizma iz najmanje dva razloga. Stjuart pronalazi da se u *Fenomenologiji duh* apočeni stadijum razvoja ukazuje kao prirodna svest (vidi: Hegel, 1977), što znači da Hegel, za razliku od Dekarta ne „otpočinje skepsom, već, upravo suprotno, polazi od prirodne svesti koja nekritički postavlja zdravorazumski koncept istine“ (Stewart, 2003:263). Pored toga, Stjuart podseća da se kontradikcije koje se javljaju u procesu razvoja duha ne proizvode putem skeptičke metode, već da „izranjaju prirodno, unutar samog procesa dijalektičke analize“ (Stewart, 2003:263). Sa druge strane, Stjuart pronalazi da je Martensen Hegela smatrao „nemačkim Dekartom“ (Stewart, 2003:266). Hegelova metoda medijacije, prema Martensenovom tumačenju, podrazumeva metodu univerzalne skepse koja se uvodi da bi se postigla „antiteza“, odnosno, da bi dospelo do drugog dijalektičkog momenta u posredovanju suprotnosti. Pored toga, Stjuart navodi da je Martensen smatrao da se do hegelijanskog čistog početka, lišenog svake pretpostavke, od koga je potrebno krenuti u filozofiranje, dospeva metodom kartezijanske sumnje: „ova tačka, nezavisna od iskustva i svesti, 266. Prema Stjuartovom shvatanju, Martensenovo tumačenje predstavlja „pogrešno tumačenje Hegelove filozofije, budući da Hegel nije koristio Dekartovu metodu sumnje kako bi dospao do 266. Na kraju, treba još uočiti da je upravo Martensen bio zaslužan za transformaciju imperativa *de omnibus dubitandum est* u slogan (Vidi: Stewart, 2003:244). Sve ovo upućuje da je Kjerkegorova kritika moderne filozofije, koja namerava da ode dalje od Dekarta, usmerena na Martensena.

Razlika između antičkog i modernog skepticizma je možda najbolje izložena u *Zaključnom nenaučnom postskruptumu*, gde Johanes Klimakus zapisuje sledeće: „Grci su uvek vodili računa o egzistenciji. Zbog toga je i ataraksija grčkih skeptika pokušaj da se na egzistencijalni način apstrahuje od egzistencije. Savremeni filozofi apstrahuju preko papira, baš kao što u sve mogu da sumnjaju samo na papiru“ (Kierkegaard, 2009:266). Iako ćemo se tek pozabaviti ovim grčkim

pokušajem da se na egzistencijalni način apstrahuje od egzistencije, za sada možemo da uočimo da je grčko sprovođenje sumnje nužno vezano za egzistenciju, te da predstavlja stil života. Sa druge strane, Klimakusova opaska da savremeni filozofi sumnjaju samo na papiru, treba da nas navede na zaključak da je za danske hegelijance (prevažodno Martensena) sumnja teorijski stav koji individua zauzima samo u periodu kada nastupa sa pozicije istraživača, te kada se upušta u filozofiranje ili pisanje naučnog rada. Grčka skepsa ima praktičku dimenziju jer je usmerena ka postizanju ataraksije, duhovnog spokoja. Za Seksta Empirika, skepticizam je tehnika, „sposobnost na temelju koje, zbog istojakosti u suprotstavljenim stvarima i iskazima, dolazimo najprije do suzdržavanja, a nakon toga i neuznemirenosti“ (Empirik, 2008: 85-87). Sa druge strane, moderna intrpretacija pronalazi da je sumnja metoda preko koje se dolazi do nesumnjivih, apsolutno izvesnih istina. U grčkoj filozofiji, sumnja je iskustvo, u modernoj – instrument. Ipak, ovaj kontrast između antičkog i modernog skepticizma ne odgovara na pitanje zbog čega bi jedna vrsta interpretacije sumnje bila adekvatnija od druge, te zbog čega se Kjerkegor u više navrata na kritički način odnosi prema modernoj filozofiji. Zbog čega je metodološko shvatanje sumnje problematično? Zašto Kjerkegor kritikuje zahtev univerzalne sumnje koju izriče moderna filozofija?

Da bi se videlo šta je pogrešno sa modernom filozofijom, potrebno je krenuti od njenog začetnika – Dekarta. Za ovakvu vrstu izlaganja nismo potpuno nepripremljeni jer smo se već osvrnuli na Kjerkegorov stav prema Dekartovoj filozofiji u prvom odseku ovog poglavlja. Još u prvoj fazi istraživanja istakli smo Kjerkegorov ambivalentni odnos prema Kartezijusu: sa jedne strane, Dekart je dostojan divljenja jer nastupa kao subjektivni mislilac; sa druge strane, Dekart izneverava sopstveni princip univerzalne sumnje i poništava motivaciju iz koje se izvodi skepticizam. Ovu tezu je potrebno dodatno obrazložiti. Iako se nećemo detaljno baviti problemom Dekartove radikalne sumnje, ovde je potrebno barem da iznesemo one momente skeptičkog učenja koje je Kjerkegor smatrao problematičnim.

Najpre, treba primetiti da Kjerkegor pronalazi da Dekart nastupa kao autentični subjektivni mislilac jer izlaže filozofiju u prvom licu. U *Raspravi o metodi*, Dekart nas obaveštava o njegovim intelektualnim nesrećama, te priznaje da, kroz celokupno školovanje, nije pronašao ni jednu postavku (osim matematičkih stavova) koja bi bila otporna na sumnju. Zbog toga Dekart

odlučuje da se osloni na sopstvene snage duha (Dekart, 2008:147), da „vjerno prikaže vlastiti život“ da bi, preko samopropitivanja, „dospeo do puta kojim mu valja ići“ (Dekart, 2008:147).

Iako se, nakon čitanja prvog dela *Rasprave*, može zaključiti da je Dekartov cilj da dođe do principa koji će ga voditi u oblasti morala i smernica koje će pomoći njegovo duhovno sazrevanje, dalje proučavanje Dekartove misli izneverava. Već se u trećem delu *Rasprave* vidi uzrok Kjerkegorovog razočaranja. Dekart, u ovom delu, pokušava da se izbori sa teškoćama koje se javljaju prilikom praktikovanja univerzalne, rušilačke sumnje. Radiklanost sumnje ugrožava celokupnu oblast našeg znanja, uključujući i znanje o moralu. Stoga, kako se ne bi odrekao delanja, Dekart je sebi načinio privremeni moral, tri ili četiri načela, koja će ga dobro služiti dok se za novu kuću duha ne postave sigurni temelji. U ovom kratkom pasusu, Kjerkegor uočava Dekartovo napuštanje prvobitnog projekta, favorizovanje teorijskog znanja naspram znanja o moralu i Dekartovo neshvatanje sopstvene ideje radikalne sumnje. Ono što Kjerkegor nailazi kao problematično jeste Dekartova ležernost u vremenu velike krize duha, koju donosi sumnja. Dekart je sposoban i devet godina da egzistira pod provizornim kategorijama. Dok mu razum nalaže da sačuva skepsu prema svim sudovima koji ne zadovoljavaju kriterijume jasnosti i razgovetnosti, Dekart se „usuđuje da dela, jer se, na praktičkom planu, može zadovoljiti verovatnim znanjem“ (Furtak, 2010:93). Zbog toga Kjerkegor zaključuje da je Dekart postavio temelje za moderno (ne)razumevanje pojma sumnje. Radikalna sumnja se ne razumeva kao doba duhovnih potresa i egzistencijalne krize, već kao metod, spoljašnje sredstvo koje se koristi radi ispitivanja usvojenog i sticanja novog teorijskog znanja. Sa neshvatanjem prirode sumnje, umanjen je i značaj samosaznanja, te znanja o moralu. Slušajući Dekartov govor o sumnji, stiče se utisak da je jedino za šta vredi boriti se izvesnost i nesumnjivost objektivnog znanja. Dekart je uspeo da dela oslanjajući se na tri, četiri načela punih devet godina. Zašto nije mogao tako i celog života?

Iako Dekartov projekat radikalne sumnje završava neslavno, Kjerkegor ipak pronalazi da je vredan hvale. U *Strahu i drhtanju*, Johanes de Silencio razmišlja o Dekartu na sledeći način: „Da, Kartezije, ovaj časni, smerni i čestiti mislilac (...) je radio ono što je govorio i govorio ono što je radio. (...) On nije povikao: Požar! – niti je svima stavio u dužnost da sumnjaju jer je bio tihi i usamljeni mislilac, a ne neko ko noću spava i dernja se“ (Kjerkegor, 2018:48). Dekart zavređuje pohvalu jer metodu koju je koncipirao ne preporučuje niti nameće budućim filozofima.

No, čini se Dekartovi „nastavljači“ prevazilaze njegovo učenje kada radikalnu sumnju postavljaju kao univerzalno načelo od koga je potrebno započeti izgradnju filozofskog sistema. Prema Stjuartovim istraživanjima, drekavac o kome govori de Silencio je Martensen, koji je svojim studentima često govorio o značaju i neophodnosti univerzalne sumnje. Naime, Martensen je smatrao da univerzalna sumnja nije put na koji se odlučuje Dekart, već princip od koga počinje filozofija: „sumnja je početak mudrosti (...) Dekart je zaista postavio zahtev za filozofijom lišenom svake pretpostavke, ali je bilo potrebno vreme da bi se taj zahtev i ostvario. Imperativ *de omnibus dubitandum est* je lakše reći nego praktikovati, jer ovo nije konačna sumnja, usmerena na ovu ili onu konkretnu stvar, gde se zadržava i čuva ostatak koji se ne dovodi u sumnju“ (Vidi: Stewart, 2003:244).

Upravo se ova teza izlaže ispitivanju i dovodi do apsurdna u Kjerkegorovom nedovršenom spisu *Johannes Climacus, ili De Omnibus Dubitandum Est*. Prvi deo ovog spisa dokazuje da, bez obzira na to šta tvrdili hegelijanci, sumnja ne može poslužiti kao objektivni početak niti moderne filozofije niti filozofije uopšte. U drugom delu spisa, sumnja se promišlja na subjektivni način, ali i ova interpretacija radikalne sumnje dovodi do problema. Naime, dok sumnja kao objektivni početak završava u apsurdnu, sumnja kao subjektivni početak vodi u očajanje. Mi ćemo ovde ukratko ispitati sve tri teze koje Johanes Klimakus izlaže analizi kako bismo uvideli u čemu je greška moderne filozofije, te zbog čega je neophodan povratak na antičku mudrost.

Johanes Klimakus polazi od stava koji danski hegelijanci nekritički postavljaju: moderna filozofija otpočinje sumnjom. Šta se tvrdi ovom postavkom? Sama formulacija principa sugerise da se radi o istorijskoj tvrdnji. Naime, čini se da je *diferentia specifica* moderne filozofije, koja je odvaja od antičkog i srednjovekovnog mišljenja, upravo činjenica da zahteva primenu radikalne sumnje kako bi se dospelo do izvesnih filozofskih istina. Stoga, ispostavlja se da je princip sumnje karakteristika samo jednog filozofsko-istorijskog perioda. Ipak, problem koji Klimakus nalazi u ovom naizgled istorijskom stavu je u tome što princip sumnje „ima retroaktivnu moć, tako da čini sumnjivim sam pokušaj da se stara filozofija nazove filozofijom“ (Kierkegaard, 1985:117). Sumnja je negativni princip – ona pretpostavlja destrukciju prethodnog učenja, emancipaciju učenika od učitelja i početak lišen pretpostavki. Otud se moderna filozofija ne može shvatiti kao istorijski period jer sama sumnja čini da joj ništa ne prethodi, što znači da se ni stav da moderna filozofija počinje sumnjom ne može shvatiti kao istorijska tvrdnja. Da li se onda

radi o večnoj istini? Da li danski hegelijanci žele da poruče da (samo) istinska filozofija počinje sumnjom? Kako bi uspeo da odgovori na ovo pitanje, Klimakus odbacuje kvalifikaciju modernosti i postavlja (večno) načelo: filozofija otpočinje sumnjom. Ipak, i ova interpretacija poznatog stava danskih hegelijanaca dovodi do problema. Naime, Klimakus pronalazi da sumnja „implicira polemiku, ne samo sa onim što leži izvan filozofije, već i protiv onoga što se uzima kao princip filozofije“ (Kierkegaard, 1985:144). Sumnja je polemična, podvlači Klimakus, i kada se postavi kao filozofski princip ona zahteva neko prethodno načelo kome bi se suprotstavila i na koji bi usmerila svoj negatorski potencijal. Stoga i Stroser pronalazi da „kada ne bi postojao takav raniji princip, sumnja ne bi mogla ni da otpočne“ (Strawser, 1994:633). Budući da princip radikalne sumnje, da bi se uopšte mogao smatrati početkom, zahteva prethodnika, ispostavlja se da stav da filozofija otpočinje sumnjom ne možemo shvatiti ni kao večnu istinu. Zapravo, Klimakusovo razmatranje poznatog stava danskog hegelijanizma predstavlja genijalni *reductio ad absurdum*—ukoliko ga shvatimo na istorijski način, princip sumnje kao filozofskog početka se razrešava u večnu istinu; kada ga proglasimo večnom istinom, ispostavlja se da sam princip zahteva uvođenje istorije. Stoga, Klimakusova istraživanja pokazuju da sumnja ne može funkcionisati kao objektivni početak. No, da li se može shvatiti na subjektivni način?

Autori poput Rada i Haulanda smatraju da se Klimakusov pokušaj da transformiše sumnju u subjektivni početak sprovodi upravo iz perspektive antičkog skepticizma, odnosno, pironizma. Zaista, mogu se povući mnoge paralele između Klimakusovog projekta da „čini ono što mu se kaže – da sumnja u sve“(Kierkegaard, 1985:234) i pironističkog shvatanja sumnje. Prema Haulandovom shvatanju, antički skepticizam je karakterističan po tome što zahteva poklapanje *logos-a* i *ergon-a*, te se ispostavlja da je autentična sumnja moguća samo kao modus egzistencije (Vidi: Howland, 2006). Otud se Klimakusovo istraživanje pokazuje kao povratak na antičku interpretaciju sumnje koja je za Seksta Empirika bila izvodljiva samo kao praksa, odnosno, stil života. Ipak, ono što je kontroverzno u Klimakusovom poduhvatu jeste što pokušava da sumnju sprovede do kraja. Stoga se čini da Klimakus pokušava da pironističkom shvatanju sumnje pridoda moderni zahtev za njenom univerzalnošću. Zbog toga se moramo zapitati: Da li se ovde dešava odstupanje od antičkog skepticizma? Sve zavisi od toga kako ćemo shvatiti pironističko načelo sumnje. Naime, Antoni Rad u delu „Kierkegor i klasični skepticizam“ („Kierkegaard and Classical Scepticism“) upozorava da među teoretičarima postoji neslaganje kada je reč o dometu pironističke skepse. Kako bi bliže objasnio ovaj spor, Rad se poziva na razliku koju uvodi Barns

između ruralnog i urbanog pironizma (vidi: Barnes, 1982). Dok se urbani pironizam odnosi na propitivanje i suspenziju samo teorijskih verovanja, prema ruralnoj interpretaciji, pironizam je radikalnije stanovište koje zahteva suspenziju svih verovanja, pa čak i svakodnevnih. Sam Rad smatra da se Sekst Empirik držao urbanog pironizma, ali sa određenim ruralnim elementima (vidi: Rudd, 2010:169). Međutim, za nas je ključno pitanje kako je Kjerkegor razumevao zahtev pironizma. Ukoliko se pozovemo na jedan Klimakusov kasniji rad, možda ćemo i uspeti da odgovorimo na ovo pitanje. Naime, u *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, Klimakus ističe značaj povratka na skepticizam, ali ujedno otkriva težinu i čak komičnost ovog poduhvata. U jednom momentu, Klimakus podseća čitaoca da je Zenon (pomešavši ga sa Pironom) prestao da sumnja kada je naišao na besnog psa. Budući da je lavež psa ono što donosi slom skeptičkog poduhvata, možemo zaključiti da je Klimakus (barem u poznoj fazi) smatrao da sumnji podležu čak i svakodnevna verovanja koja tiču empirijske stvarnosti. Štaviše, možemo tvrditi da Klimakus pronalazi da je upravo „ruralni“ duh ono što čini da skepticizam, kao modus egzistencije, završi u očajanju. Pogledajmo kako se završava eksperiment mladog Klimakusa:

„Johanes radi ono što mu se kaže - on zaista sumnja u sve (...). Kada je sumnju doveo do najdalje tačke, on želi da se vrati, ali ne može. Klimakus shvata da održavanje ove ekstremne pozicije univerzalne sumnje zahteva svu njegovu duhovnu i mentalnu snagu. Ukoliko napusti ovu poziciju, možda će i dospeti do nečega, ali da bi nešto zadobio morao bi da se oprostí od njegove sumnje. Sada on očajava, njegov život je uzaludno potrošen, njegova mladost protraćena u ovim razmatranjima i sve je to krivica filozofije (Kierkegaard, 1985:234-235)

Iskustvo radikalne sumnje mladog Klimakusa nam dopušta da izvedemo nekoliko zaključaka. Najpre, Klimakus svedoči o radikalnoj razlici između znanja i sumnje. Iako svoj poduhvat sprovodi onako kako mu moderna filozofija nalaže, Klimakus završava bez rezultata. Dok hegelijansko načelo *de omnibus dubitandum est* predstavlja put to spoznaje najizvesnijih, nesumnjivih istina, Klimakusova (egzistencijalna) primena ove metode dokazuje njegovu epistemičku impotenciju. U tom smislu Klimakus ponovo pokazuje validnost antičkog skepticizma, za koje sumnja nije sredstvo za dolaženje do istine, već ataraksije. No, zbog čega Klimakusa vodi u očajanje? Čini se da poslednja rečenica ovog citata može pomoći da odgovorimo na ovo pitanje – Klimakus propada zbog filozofije. Krivica (moderne) filozofije je u tome što obećava svojim studentima da se na kraju puta sumnje nalazi izvesnost. Od te

pretpostavke polazi i Johanes. No, Klimakusov problem nastaje kada sumnju shvati „preozbiljno“ i kada pokuša da moderno načelo *de omnibus dubitandum est* sprovede na antički (pironistički) način. Međutim, bez obzira na to što poduhvat univerzalne sumnje shvata na pironistički način, kao podudaranje *logos*-a i *ergon*-a, njegova sumnja nema praktičko, već epistemičko usmerenje i zbog toga izneverava.

Pored toga, treba primetiti da Johanes Klimakus, upravo nedovršenošću svog spisa, ukazuje na nemogućnost prevazilaženja sumnje samom sumnjom. Iz njegovog svedočanstva saznajemo da svu snagu duha mora da upotrebi da bi održavao na snazi sumnju, te da ne vidi način na koji bi mogao da je pobedi. Jedino što može eliminisati sumnju jeste napuštanje ovog poduhvata. To je možda i razlog zbog čega *De omnibus* ostaje nedovršen – eksperiment univerzalne sumnje nije uspostavio rezultate; Johanes se ne može sopstvenim snagama izboriti sa sumnjom, tako da je jedino rešenje naglo prekidanje eksperimenta. Ovde se možda prvi put u Kjerkegorovim spisima pokazuje veza sumnje i volje. Iako će ovaj uvid zadobiti eksplikaciju u kasnijim Klimakusovim radovima, možemo primetiti da se već iz iskustva mladog Klimakusa jasno vidi da sumnja počiva na slobodi. Na koji način? Metodološka interpretacija sumnje se gradi na strogo racionalnim osnovama – ona pretpostavlja da sumnja ima sebi inherentnu logiku, mehanizam, te da iz takvog kvantitativnog napredovanja, na samom kraju, proizlazi izvesnost. Drugim rečima, moderna interpretacija shvata sumnju pod kategorijom nužnosti. Međutim, Johanes pokazuje da intelektualna, metodološka sumnja ne može da ispostavi rezultate. Upravo poput refleksije, napredovanje metodološke sumnje se proteže u beskonačnost i prolongira se sve dok se ne sprovede odluka da se prekine eksperiment i povrati izvesnost vere (u opštem smislu). Ipak, pre nego što se upustimo u razmatranje dijalektike sumnje i vere, potrebno je da iznesemo zaključnu reč o projektu mladog Johanesa.

Spis *Johannes Climacus, ili De omnibus dubitandum est*, bez obzira na svoju nedovršenost, ispostavlja rezultate koje sada možemo sumirati. Kada se sumnja shvati na objektivni način, ona ne može poslužiti kao početak filozofskog istraživanja. Njena negatorska priroda ostavlja mislioca van filozofske tradicije. Sa druge strane, njena polemička priroda zahteva uspostavljanje odnosa sa prethodnim filozofskim učenjem. No, kada se shvati na subjektivni način, i to kao priprema na filozofiju, sumnja ne može da se prevaziđe. Iz samog svedočenja Johanesa Klimakusa saznajemo da se sumnja ne može pobediti sumnjom, te da ne može dovesti do

pozitivnih rezultata, izvesnih istina od kojih treba otpočeti izgradnju sistema. Šta onda može eliminisati sumnju?

Već se iz ranog spisa Johanesa Klimakusa može naslutiti odgovor. Sumnja se ne može savladati, već samo neutralisati. Tome nas podučava stradanje mladog Klimakusa. Iako se kaže da Klimakus ne može da se vrati natrag, istovremeno se tvrdi da bi do nečega možda i dospao, „ali da bi to nešto zadobio morao bi prvo da se oprostí od njegove sumnje“ (Kierkegaard, 1985:235). Šta je to nešto? Upravo ono zbog čega je Klimakus i otpočeo svoj projekat sumnje, a što su moderni filozofi obećavali – izvesnost. Da bismo ovo shvatili, moraćemo da se upustimo u razmatranje kasnijih Klimakusovih spisa.

Na samom početku, treba primetiti da se fenomen sumnje uvek dovodi u odnos sa fenomenom vere u opštem smislu. Klimakus tvrdi da su i vera i sumnja utemeljene u volji, odnosno, slobodi, a onda i da su „među sobom suprotstavljene strasti“ (Kjerkegor, 2020:100). Međutim, pre nego što se upustimo u izlaganje ovih pozitivnih određenja sumnje, potrebno je da se pozabavimo njenom negativnom definicijom. Naime, ovde Klimakus ponavlja stav koji je bio od značaja za naše razumevanje pojma vere u opštem smislu, odnosno, vere kao organa za istorijsko i njenog proizvoda, verovanja. U tom smislu, Klimakus zapisuje sledeće: „Neposredno opažanje i neposredno saznanje ne mogu varati. To je važno da bi se razumela sumnja i pomoću nje veri opet dalo njeno pravo mesto u odnosu na sumnju“ (Kjerkegor, 2020:96-97). U prethodnim odsecima smo već dovoljno rekli o apsolutnoj izvesnosti neposrednog opažanja i neposrednog saznanja. Sa jedne strane, izvesnost neposrednog opažanja se odnosi na čulne datosti, sirovi materijal koji se dobija putem čulnog aparata koji ne treba mešati sa čulnim iskustvom. Sa druge strane, izvesnost neposrednog saznanja upućuje na izvesnost metafizičkih i matematičkih stavova u kojima se, na osnovu direktnog uvida, sagledava potpuno poklapanje bivstvovanja i mišljenja. No zbog čega je isticanje apsolutne izvesnosti neposrednog opažanja i neposrednog saznanja bitno za shvatanje sumnje? Da bi odgovorio na ovo pitanje, Klimakus uvodi slučaj grčkog skepticizma (odnosno, pironizma): „Ta misao nalazila se u osnovi grčkog skepticizma, ma koliko to čudno moglo izgledati“ (Kjerkegor, 2020:97)¹. Klimakus priznaje da njegov stav zvuči čudno, možda čak i kontroverzno, jer je uobičajeno tvrditi za skeptike da oni ne pretenduju na znanje, te da se suzdržavaju od donošenja sudova o istinosnoj vrednosti propozicija. Međutim,

¹Kjerkegor uvek pod skepticizmom podrazumeva pironizam

Klimakus tvrdi da je grčki skepticizam pretpostavljao mogućnost znanja. Kako ovo shvatiti? Ovde je potrebno da se prisetimo jedne pojmovne razlike koju smo u prethodnoj fazi istraživanja već uveli – razlike između znanja u užem smislu i oslabljenog pojma znanja. Dok se znanje u užem smislu odnosi na domen suština gde se ostvaruje potpuno i nužno poklapanje između bivstvovanja i mišljenja, a istina postaje tautologijom, znanje u oslabljenom smislu se odnosi na empirijsku stvarnost gde se zbog kretanja postajanja ne može dostići (objektivna) izvesnost i gde se istina može shvatiti samo kao aproksimacija. Dakle, Klimakus želi da kaže da su grčki skeptici bili svesni da znanje koje obezbeđuju logika i matematika odlikuje apsolutna izvesnost, te da se ne može dovesti u pitanje. Ovo znači da je sumnja moguća samo u okviru onog domena gde se ostvaruje i funkcija vere, a to je domen empirijskog bivstvovanja. Otud dobijamo i prvo pozitivno određenje sumnje, koje ukazuje na njenu srodnost sa verom u opštem smislu – sumnja je uvek upućena na ono postalo.

Ukoliko se vratimo na Kjerkegorovo shvatanje kretanja postajanja, moći ćemo i da bliže razjasnimo ovu međusobnu upućenost vere i sumnje. Setimo se da postajanje predstavlja prelaz iz nebivstvovanja u bivstvovanja, odnosno, iz mogućnosti u stvarnost. Budući da se ovo kretanje sprovodi u slobodi (jer nužnost nema nikakve veze sa mogućnošću i stvarnošću), te budući da je ono postalo uvek ono kontingentno, na kognitivnom planu se konstituiše neizvesnost shvatanja istorijskog. Upravo ovo čini sumnju mogućom. Ukoliko se držimo Kjerkegorovog shvatanja postajanja, kome se pridružuje i analiza modalnih kategorija, možemo utvrditi da sumnju, kao stav prema onom postalom, omogućuje činjenica da nijedna interpretacija stvarnosti nije u strogom smislu opravdana. Tako smo, recimo, videli da nužnost kauzalnog lanca predstavlja privid (Vidi: Kjerkegor, 2020:88-89), te da čak ni poziv na prirodne zakone ne obezbeđuje izvesnost jer su i oni, u krajnjoj liniji, kontingentni. Pored toga, saznali smo da neizvesnost proizlazi i iz „nesavršenosti“ kognitivnih procesa, odnosno, činjenice da se koristimo idealnošću (pojmovima, jezikom) da bismo razumeli ono aktualno (konkretno, pojedinačno). Upravo smo ovde, gde sad pronalazimo mogućnost sumnje, ranije prepoznali ulogu vere. Naime, tvrdili smo da vera, kao organ za shvatanje istorijskog, omogućava prevazilaženje ove neizvesnosti koja se vezuje za postajanje, te da čini da nam se jedno „tako“ postojanja ipak ukaže kao izvesnija interpretacija od ostalih alternativa. Međutim, isto tako smo tvrdili da se izvesnost koja se ovim putem konstituiše nije apsolutna, pa ni objektivna u strogom smislu te reči. Naše prihvatanje određenje interpretacije stvarnosti, usvajanje verovanja, iako se ne sprovodi nezavisno od

evidencije, bazirano je na primordijalnoj odluci koja i omogućava funkcionisanje rada organa za istorijsko – odluci da se predupredi sumnja. Odatle i sledi da bi se iniciranje sumnje moglo izvesti poništavanjem ove primordijalne odluke, odnosno, biranjem da se iznese na videlo neizvesnost postajanja. Pre nego što se upustimo u razmatranje prirode ove odluke, moramo napraviti jednu digresiju. Ukoliko uzmemo u obzir sve što je do sada bilo rečeno, ispostavlja se da je stav skepticizma prema domenu empirijskog bivstvovanja opravdaniji od stava vere. Zbog čega onda naš odgovor na ono postalo nije sumnja, već vera? Zašto je sumnja tako težak poduhvat? Zbog čega predstavlja „zadatak za ceo život“ (Kjerkegor, 2018:49)?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, potrebno je da se pozovemo na Popkino istraživanje sličnosti između Hjumovog i Kjerkegorovog shvatanja skepticizma. U radu „Hjum i Kjerkegor“ („Hume and Kierkegaard“), Popkin zapisuje da oba filozofa prihvataju poziciju epistemološkog skepticizma, odnosno „stanovište prema kome se tvrdi da se ni za jedno verovanje ne može priložiti potpuna racionalna evidencije“ (Popkin, 1951:278). Međutim, i Hjum i Kjerkegor odbacuju stav da epistemološki skepticizam vodi i psihološkom, te da je krajnji zaključak rasprave o (ne)opravdanosti naših verovanja pironističko suzdržavanje od svakog zaključka. Zapravo, prema Hjumovom shvatanju, psihološki skepticizam se ispostavlja kao nemogućnost: „Priroda nas je, apsolutno i nesagledljivom nužnošću, opredelila da rasuđujemo kao god i da dišemo i osećamo; i mi ne možemo izbeći da sagledamo izvesne predmete u jačoj i potpunijoj svetlosti, iz razloga njihove uobičajene povezanosti sa nekim datim utiskom, isto onako kao što ne možemo sprečiti sebe da mislimo dok smo budni, ili da vidimo okolno tela kad ka njima okrenemo oči pri punoj sunčanoj svetlosti“ (Hume, 1956:168-169). Slično Kjerkegoru, i Hjum ovde pronalazi da se usvajanje verovanja, odnosno rasuđivanje o činjenicama, odvija po automatizmu. Kao što ne možemo izbeći da nam se određeni predmet ili predeo ukaže onda kada otvorimo oči, isto tako ne možemo izbeći formiranje (barem onih svakodnevnih) verovanje o čulnom svetu. Dalje, treba primetiti da Hjum pronalazi da je ovaj način odnošenja prema svetu činjenica stvar ljudske prirode. Na sličan način i Kjerkegor zaključuje onda kada veru određuje kao organ za shvatanje istorijskog. Pored toga što nas je priroda obdarila čulnim aparatom, koji omogućuje susret sa domenom empirijskog, ona nam je ujedno pružila i sposobnost za shvatanje empirijskog bivstvovanja. Stoga, čini se da bi i prema Kjerkegorovom i prema Hjumovom razmišljanju psihološki skepticizam, odnosno, pironizam, bila neka vrsta ne-prirodnog, možda čak i protiv-prirodnog ponašanja. Zbog toga Hjum zaključuje da je skepticizam, kao stil života, u

načelu neizvodljiv. Sa druge strane, Kjerkegor nas u više navrata opominje na (psihološku) neodrživost skepticizma. To je jasno vidljivo na primeru mladog Johanesa, a može se čak uočiti i u slučaju Faust. Mladog Johanesa izdaje filozofija i njeno načelo *de omnibus distupatndum est*; on ne može da dospe do poslednjih istina i time povрати svet koji je uništila sumnja. Jedini spas za njega je eliminacija sumnje i napuštanje radikalnog skeptičkog poduhvata. Pored toga, već smo primetili da Klimakus u *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, navodeći slučaj Zenonovog povratka u čulni svet zahvaljujući lavežu besnog psa, upozorava na nestabilnost skeptičkog načina života. Činjenica da je vrhunskog skeptika uspeo pas da trgne iz sumnje najbolje oslikava težinu skeptičkog poduhvata i njegovu protiv-prirodnost na koju aludira i Hjum. Zbog toga i Klimakus zaključuje na sledeći način: „Kada bi spekulativna filozofija, umesto da didaktički insistira na stavu *de omnibus dubitandum* i zahteva da se sve njene pristalice zakunu nad ovim načelom, pokušala da prikaže takvog skeptika u njegovoj egzistenciji (...) smesta bi odustala od projekta sumnje i uvidela da je ovaj veliki slogan ne samo beskonačno težak zadatak, već i nemogućnost za svakog ko egzistira“ (Kierkegaard, 2009:213-214).

Razmatranje prirode sumnje, u kome smo je videli kao suprotnost veri, a onda i kratka digresija o težini skeptičkog poduhvata dovodi do jednog paradoksalnog zaključka. Naime, izgleda da je sumnje istovremeno i konstantna mogućnost, ali i nemogućnost. Budući da se temelj sumnje nalazi u kretanju postajanja, odnosno jazu između nebivstvovanja i bivstvovanja, te idealnog i realnog, ispostavlja se da je stav sumnje stalna mogućnost za egzistirajuću individuu. Međutim, težina skeptičkog načina života, činjenica da skeptik stalno mora praviti otklon od svoje prirode svedoči o nemogućnosti istrajavanja u sumnji. Naravno, Klimakus ne propušta priliku da istakne ovu kontradiktornost. U jednoj opširnoj, ali vrlo informativnoj fusnoti iz *Zaključnog nenaučnog postskriptuma*, čitamo sledeće:

„Potpuno je tačno da u osnovi svakog skepticizma leži apstraktna izvesnost koja je uporište sumnje, upravo kao što linija omogućava crtanje figure (..). Ali ipak ne sledi da sumnja prevazilazi samu sebe. Ta bazična izvesnost koja omogućava sumnju ne može da se ostvari sve dok ja sumnjam, jer se sumnja konstantno od nje udaljava da bi sebe učinila mogućom. Ako želim da nastavim da sumnjam, onda ne smem da odem dalje od toga jer se sumnja sastoji upravo u izdavanju (predstavljanju) te izvesnosti za nešto drugo. Ukoliko se, pak, držim te

izvesnosti kao izvesnosti, onda u tom trenutku moram prestati da sumnjam.“ (Kierkegaard, 2009:281)

Drugim rečima, sumnja kao svoju mogućnost i svoju pretpostavku, uvek ima izvesnost vere. Stoga, početak skeptičkog života nije nužni polazak od filozofskog načela, već odluka da se napusti ta vrsta izvesnosti. Zbog toga Klimakus primećuje i onda kada metoda sumnje dovodi do rezultata, ona ne ispostavlja nužne istine, već vraća natrag na izvesnost vere (subjektivna izvesnost koju konstituiše vera). To najbolje pokazuje Dekartova primena univerzalne skepse. Šta je stav *cogito, ergo, sum* do koga dospeva Dekart? Ili, još konkretnije, šta je to *ergo, sum*, taj zaključak do koga je navodno dovela planirana i strogo kontrolisana primena sumnje? Evo kako Klimakus odgovara: „bilo da se krećem na terenu čulnih i opipljivih činjenica ili na terenu ideja, nikada ne dolazim o zaključku o postojanju (egzistenciji), već polazim od postojanja“ (Kjerkegor, 2020:48). Klimakus u kantovskom duhu upozorava da se postojanje ne može izvesti iz analize pojmova. Sa druge strane, postojanje nije ni zaključak do koga dovodi empirijsko istraživanje. O tome najbolje svedoči Klimakusovo poznato razmatranje mogućnosti dokazivanja Napoleonovog postojanja: „Činjenica da je on postojao svakako objašnjava njegova dela, ali ova ne dokazuju 'njegovo' postojanje; sem ako reč 'njegovo' nisam već unapred tako razumeo da sam pretpostavio njegovo postojanje“ (Kjerkegor, 2020:49). U duhu Klimakusove analize mogućnosti dokazivanja postojanja možemo sagledati i smisao kartezijanskog *cogito, ergo, sum*. Naime, Klimakus bi zasigurno odgovorio da je čuveni Dekartov stav posledica njegovog prekidanja projekta sumnje, ne i rezultat skeptičke metode.

Sada je potrebno odgovoriti na pitanje zbog čega se Kjerkegorovo shvatanje sumnje ne može objasniti preko poziva na volicionizam. Naime, postoje dva razloga zbog čega se volicionističko stanovište ne može primeniti na pojam sumnje. Najpre, skeptikova (neposredna) želja nije da suspenduje ili eliminiše verovanja iz svoje kognitivne strukture, već da zadobije stanje ataraksije. Naime, skeptik uviđa da je *isostheneia* jedini proizvod razmatranja filozofskih problema. Drugim rečima, istraživanje otkriva skeptiku da se za suprotstavljena stanovišta uvek mogu pronaći argumenti jednake snage, te da nije moguće doći do konačnog zaključka, što skeptika vodi u epohe - uzdržavanje od donošenja sudova. Prema svedočenju Seksta Empirika, upravo epohe proizvodi stanje ataraksije: „Jer započevši filozofirati kako bi presudili i spoznali koje su predodžbe istinitea koje neistinite – s namjerom da postignu neuznemirenost – skeptici suzapali

u istojako nesuglasje; ne mogavši ga presuditi, suzdržali su se. A kada su se suzdržali, sama od sebe uslijedila je neuznemirenost u stvarima koje se tiču vjerovanja“ (Empirik, 2008:91). Sa druge strane, direktni deksriptivni volicionizam prepostavlja tezu da se suspenzija verovanja izvršava direktnim činom volje, odnosno da proizilazi direktno iz želje subjekta da se verovanje ili skup verovanja eliminiše.

Pored toga, čak i kada bi skeptik želeo da se oslobodi određenog skupa verovanja, on to ne bi mogao da učini na direktan način. O tome nas nedvosmisleno obaveštava antički skepticizam, odnosno, Klimakus koji primećuje da se „on (skeptik) koristi dijalektikom da bi dve suprotnosti stalno činio podjednako verovatnim“ (Kjerkegor, 2020:100). Dakle, bez obzira na to što je projekat skepticizma utemeljen u volji, on se može ostvariti samo upotrebom racionalnih metoda, odnosno, tropa. Sa druge strane, direktni deskriptivni volicionizam zahteva prihvatanje teze o suspenziji verovanja direktnim činom volje koji se sprovodi nezavisno od bilo kog racionalnog procesa (nezavisno ili čak protiv evidencije).

Iako se Kjerkegorovo shvatanje sumnje ne može razumeti pozivom na direktni deskriptivni volicionizam, može se činiti da je uvođenje indirektnog deksriptivnog volicionizma na ovom nivou opravdano. Skeptik ne može da ostvari suspenziju sudova direktnim putem, već to čini na indirektni način, preko praktikovanja tropa. S tim u vezi, potrebno je da se prisetimo da sam Pojman smatra da je stanovište indirektnog deskriptivnog volicionizma psihološki plauzibilno, odnosno, ispravno. Ono što Pojman kritikuje jeste uvođenje etičke teze, odnosno, teze indirektnog preskriptivnog volicionizma. No, videli smo da Kjerkegor, upravo poput Hjuma, ne nalaže praktikovanje skepticizma. Štaviše, suprotno tradicionalnoj kritici skepticizma koja namerava da pokaže njegovu teorijsku neodrživost, Kjerkegor pronalazi da se skepticizam pokazuje kao praktički neodrživo stanovište, te kao paradoksalni modus egzistencije. Da bismo razumeli zbog čega, potrebno je da se vratimo na jedan izvod iz Kjerkegorovog dela koji smo ranije citirali:

„Grci su ipak vodili računa o egzistenciji. Upravo zbog toga je skeptička ataraksija bila pokušaj da se na egzistencijalni način apstrahuje od egzistencije“ (Kierkegaard, 2009:266).

Prvi deo određenja skepticizma smo već razjasnili - egzistencijalni pokušaj jer predstavlja stil života, ne samo teorijski stav prema verovanjima. No, da bismo razumeli drugi deo ovog određenja, te da bismo razotkrili zbog čega se skepticizam pokazuje kao pokušaj apstrahovanja

od egzistencije, potrebno je da se vratimo na spis *De Omnibus Dubitandum Est*. U poslednjem delu, gde Klimakus razmatra mogućnost sumnje, čitamo sledeće: „Oni (grčki skeptici) su bili svesni da je sumnja bazirana na interesu i stoga su uz savršenu konzistentnost smatrali da mogu da ponište sumnju samo transformacijom interesa u apatiju“ (Kierkegaard, 1985:170).

Zbog čega se kaže da je sumnja bazirana na interesu? Pre nego što pokušamo da odgovorimo na ovo pitanje, potrebno je da se setimo da je u *Filozofskim mrvicama* sumnja na sličan način određena kao vrsta strasti. Iako ne treba izjednačiti pojmove strasti i interesa, ne možemo se na ovom mestu upuštati u detaljno razmatranje njihovog međuodnosa. Za trenutnu svrhu istraživanja, dovoljno će biti da uputimo na shvatanje M.G. Pajeti, te definišemo strast kao konkretizaciju i potenciranje interesa. Interes je, sa druge strane, ontološka kategorija. Etimološka analiza ovog pojma, gde nam se njegovo značenje otkriva kao *inter-esse* ili biti između, ukazuje da je interes struktura bivstvovanja čoveka. Da bismo ovo razjasnili, potrebno je samo da se prisetimo analize subjektivnosti iz prvog poglavlja. Već smo u ovoj fazi istraživanja pokazali da je u strukturnom smislu, subjektivnost uvek opoziciona, te da predstavlja spoj suprotnosti. U tom smislu se može tvrditi i da je subjektivnost uvek interes jer se pokazuje kao odnos između dva ekstrema koji, u procesu samoodnošenja, teži da ih harmonizuje. Pored toga, interes predstavlja i način čovekovog bivstvovanja. Već smo videli u odseku u kome smo razmatrali razliku između subjektivnog i objektivnog stava da je mislilac, bez obzira na to sa koje pozicije nastupa, uvek nekako zainteresovan. U tom smislu smo i tumačili Klimakusovo poistovećivanje strasti i verovanja. Strast ili potenciranje interesa je ono što motiviše i pokreće na prevazilaženje objektivne neizvesnosti koja je posledica kontingentnosti postajanja. Ukoliko ovo shvatanje dopunimo etimološkim značenjem interesa, možemo reći da je ono što motiviše na formiranje verovanja potreba za ostvarivanjem sinteze, poklapanja bivstvovanja i mišljenja. No, na koji način se sumnja bazira na interesu? Da bi odgovorio na ovo pitanje, J.R. Maja Neto (J.R. Maia Neto) najpre podseća da je Kjerkegorovo razumevanje skepticizma originalno, te da omogućava prevazilaženje mnogih problema na koje upućuju savremeni autori. U tom smislu navodi Barnsovo istraživanje skepticizma, te njegovog stava povodom dometa skeptičkog epohe. Budući da je krajnji cilj skeptika duhovni spokoj, Barns smatra da su skeptičkoj suspenziji mogu podložna samo ona verovanja koja mogu uznemiriti individu, odnosno „samo ona verovanja koja ga mogu interesovati“ (Maia Neto, 1995:76). Kako Kjerkegor smatra da su sva verovanja koja se odnose na empirijsko bivstvovanje zasnovana na interesu, Maja Neto pronalazi da može

tvrditi da su suspenziji podložan celokupni domen empirijskih verovanja, a da istovremeno zadrži stav o etičkoj kvalifikaciji sumnje (vidi Maia Neto, 1995:76). Odatle se ispostavlja da sumnja, iako polazi od interesa, odnosno „bazične izvesnosti“, njeno negatorsko kretanje je upućeno ka stišavanju interesa, te redukciji strasti, motivišućeg faktora koji nas navodi na izvođenje zaključka o čulnom svetu. No, budući da interes predstavlja ontološko određenje egzistencije, sledi da je pokušaj skeptika da se oslobodi interesa upravo pokušaj da sebe izvede apstrahuje iz egzistencije. Paradoks skepticizma se, stoga, prenosi sa teorijskog plana na praktički. Naime, Kjerkegor smatra da ključni prigovor skepticizmu nije klasična zamerka da skeptik, iako teži da suspenduje sva verovanja, mora održati na snazi barem jedno verovanje - verovanje da su sve naše tvrdnje o empirijskom svetu neutemeljene. Skepticizam je, kako Klimakus pronalazi, "suzdržljiv", te opominje da skeptik "ne dolazi do rezultata, čak ni negativnog" (Kjerkegor, 2020:97). Paradoks skepticizma se ostvaruje na planu egzistencije jer je skeptik „onaj koji usmerava snagu volje da bi neutralisao volju, zainteresovan za poništenje interesa“ (Maia Neto, 1995:78) Budući da su, prema istraživanjima *Filozofskih mrvica*, sumnja i vera u korelaciji, te da predstavljaju međusobno suprotstavljene strasti i suprotna kretanja volje, možemo zaključiti i da podrazumevaju suprotno odnošenje prema interesu. Dok sumnja nastoji da umanjiti ili čak poništi interes, vera u opštem smislu predstavlja sprovođenje interesa. No, vodeći se ovom korelacijom sumnje i vere, takođe možemo zaključiti da će, na planu religiozne vere, kategorija izbora biti od velikog značaja. Dok skeptik bira da načini otklon od (subjektivne) izvesnosti koju generiše vera u opštem smislu, te da očuva intelektualni integritet i zadobije ataraksiju, vernik odlučuje da se „neprestance čvrsto drži objektivne nesigurnosti“ (Kierkegaard, 1996:222).

No, za razliku od skepticizma, uloga volje pri zadobijanju religiozne vere je krajnje problematična. Naime, dok se izbor kojim se konstituiše skepticizam ne odnosi direktno na suspenziju verovanja, čini se da religiozna vera zahteva direktno biranje paradoksalnih verovanja (da je Bog postao) i neprestanu borbu volje sa objektivnom neizvesnošću koja im je inherentna. Sa druge strane, dok se skeptik ipak služi racionalnim metodama kako bi održao kretanje sumnje, čini se da je religiozna vera potpuno oslobođena zahteva razuma, te da mu se čak i suprotstavlja.

Da li je onda volicionističko stanovište održivo na planu religiozne vere? Da li je Pojman u pravu kada sužava i ograničava domet svoje volicionističke kritike na taj način da obuhvata samo etičko-religiozna verovanja? Ovim pitanjima ćemo se baviti u narednom, zaključnom poglavlju.

4. Da li je Kjerkegor volicionista? Kjerkegorovo razumevanje egzistencijalne i religiozne vere

U ovom poglavlju nameravamo da se bavimo kompleksnim problemom odnosa volje i vere. Zadatak nastupajućeg istraživanja biće da odgovori na pitanje opravdanosti Pojmanove volicionističke kritike Kjerkegorovog shvatanja vere, koja pretpostavlja da je čin zadobijanja vere stvar neopravdanog ili čak potpuno iracionalnog izbora verovanja sa etičko-religioznim sadržajem. Analizu ćemo podeliti na dva ključna dela. Zbog čega? Podela istraživanja na dva ključna dela zasniva se na Pojmanovom uvidu da pojam vere u Kjerkegorovoj filozofiji nije jednoznačan. Već smo primetili da se termin 'vera' može odnositi na veru u organskom smislu koja je upućena na domen postajanja, te čiji je proizvod činjeničko verovanje. Međutim, čak i kada se rasvetli ovo značenje, višesmislenost pojma vere se ne iscrpljuje. Naime, Pojman upozorava da se ovaj pojam može odnositi na egzistencijalnu veru koja je usmerena prema domenu etičkog, te koja predstavlja „strastveno obavezivanje na propozicije koje treba da usmeravaju naše delanje“ (Pojman, 1984:94). Stoga, u prvom delu analize, bavićemo se problemom egzistencijalne vere, kao i problemom njenog proizvoda – egzistencijalnih, odnosno, etičko-religioznih verovanja. Probaćemo da pokažemo da egzistencijalna vera, iako uključuje svest o objektivnoj neizvesnosti, ne predstavlja neopravdani izbor neutemeljenih verovanja. Pored toga, pokušaćemo da dokažemo da, iako formiranje egzistencijalnih verovanja zahteva „nasilno“ prekidanje razmatranja i zaustavljanje etičke refleksije, to ne znači da je prelaz sa refleksije na akciju neosnovan, a samo verovanje neopravdano. Istovremeno, razmatranje egzistencijalne vere će poslužiti kao priprema za analizu drugog ključnog značenja pojma vere, odnosno, vere u eminentnom smislu, hrišćanske vere.

U drugom delu istraživanja, bavićemo se pojmom hrišćanske vere, koja podrazumeva odnos prema apsolutnom paradoksu, te koja se u Klimakusovom spisu definiše kao „proturečje između beskonačne strasti pojedinčeve nutarnjosti i objektivne nesigurnosti“, koje zahteva od individue da se „neprestance čvrsto drži objektivne nesigurnosti“ (Kierkegaard, 1996:222). U ovom segmentu analize, bavićemo se smislom izbora u procesu postajanja vernikom. Pokušaćemo da integrišemo Kjerkegorova različita i, naizgled, kontradiktorna shvatanja prirode vere, te da razotkrijemo na koji način vera može biti čudo, ali i modus egzistencije na koji se pojedinac slobodno opredeljuje. Drugim rečima, bez obzira na to što ćemo dokazivati neosnovanost Pojmanove volicionističke kritike, istovremeno ćemo probati da pokažemo na koji način se može

ostvariti saradnja volicionističkih i antivolicionističkih elemenata u interpretaciji Kjerkegorovog shvatanja vere.

4.1. Volicionizam u pogledu egzistencijalne vere

Iako Pojman polazi od teze da je Kjerkegor radikalni deskriptivni i preskriptivni volicionista, čini se da je spreman da svoju kritiku ublaži, te da tezu lokalizuje na taj način da ona obuhvata samo egzistencijalna verovanja. Ova tendencija je naročito vidljiva u odseku „Primena na Kjerkegora“ („Application to Kierkegaard“), gde Pojman nakon obrazlaganja pozicija direktnog i indirektnog, kako deskriptivnog, tako i preskriptivnog volicionizma, pokušava da eksplicira volicionističko stanovište unutar Kjerkegorove filozofije. Na samom početku odseka, Pojman zapisuje sledeće: „Ukoliko je ova analiza pojmova verovanja i volje ispravna (odnosi se na prethodno izlaganje), onda možemo tvrditi da ima nečeg pogrešnog u Kjerkegorovom razumevanju ovih koncepata. Zapravo, čini se da je Kjerkegorova greška upravo u tome što zastupa deskriptivni i preskriptivni volicionizam“ (Pojman, 1984:114). Međutim, već u sledećem paragrafu, Pojman iznosi sledeći stav: „Kada je reč o formiranju običnih, činjeničkih verovanja, može biti da se ono odvija po automatizmu, te da predstavlja funkciju reprezentacije sveta. Ipak, kada je reč o međusobno suprotstavljenim egzistencijalnim propozicijama, ispostavlja se da su one podjednako potkrepljene istom količinom (snagom) evidencije. To znači da nije moguće prikloniti se jednoj strani samo na osnovu premeravanja evidencije. U takvim situacijama, dopušteno je uvesti u proces rasuđivanja momenat želje i odlučiti se na usvajanje jednog od suprotstavljenih verovanja“ (Pojman, 1984:114).

Pre nego što se upustimo u tumačenje ovog sadržajnog izvoda iz Pojmanovog dela, te pre nego što otvorimo pitanje opravdanosti lokalizovane volicionističke teze, potrebno je da definišemo pojam egzistencijalne vere, te egzistencijalnog verovanja. Za ovakvu vrstu analize nismo nepripremljeni. Naime, u prethodnom poglavlju smo već napomenuli da Kjerkegor na različite načine tretira pojmove vere i verovanja, uputili smo na razliku između danskih termina *Mening* i *Tro* i naveli Pojmanovu sistematizaciju sedam ključnih pojmova vere/verovanja koji se mogu registrovati na nivou Kjerkegorove filozofije. Upravo u okviru spomenute sistematizacije, Pojman određuje egzistencijalnu *veru* na sledeći način: „druga neposrednost koja omogućuje individui da se strastveno drži objekta vere uprkos priloženoj evidenciji“ (Pojman, 1984:77). Sa druge strane, pri pokušaju da definiše egzistencijalno *verovanje*, Pojman se poziva na već

uvedenu razliku između pojmova *Tro* i *Mening*. U okviru ove analize, Pojman najpre opominje da se egzistencijalno verovanje ne može razumeti preko pojma *Mening*, te zapisuje sledeće: „Mnenje (mišljenje) se odnosi na svakodnevni, već utvrđeni sud o istinosne vrednosti propozicije ili skupa propozicija“ (Pojman, 1984:93). Sa druge strane, egzistencijalno verovanje polazi od jedne vrste nesigurnosti u pogledu istinosne vrednosti propozicije, te se, prema Pojmanovom nalazu, odnosi na „nerazrešen, nesvakidašnji sud o datoj propoziciji“ (Pojman, 1984:93). Iako ova definicija egzistencijalnog verovanja može zvučati paradoksalno, kada se udruži sa određenjem egzistencijalne vere zadobija smisao. Ukoliko se posmatra kao proizvod vere koja omogućuje individui da se drži propozicije uprkos evidenciji koja je osporava, onda se jasno vidi zbog čega Pojman insistira da egzistencijalno verovanje podrazumeva neutvrđen i nerazrešen sud o istinosnoj vrednosti propozicije. Dakle, subjekat je svestan da egzistencijalnu propoziciju odlikuje neizvesnost, ali, snagom egzistencijalne vere, uspeva da je prevaziđe i da, uprkos kontraevidenciji ili nedostatku evidencije, uklopi propoziciju u svoju kognitivnu strukturu. Naravno, postavlja se pitanje šta omogućava, a onda i šta opravdava ovaj kognitivni manevar. Kako bi odgovorio na ova pitanja, Pojman iznosi još jednu karakteristiku egzistencijalnog verovanja koja ga odvaja od uobičajenih, činjeničkih verovanja: „Razlika leži u značaju koji ima propozicija za individuu. U slučaju (egzistencijalne) vere, subjekat smatra da je propozicija od ključnog značaja za njegov život; kada je reč o fenomenu mnenja, ovo nije slučaj“ (Pojman, 1984:93). Dakle, egzistencijalno verovanje je vrsta onih verovanja koja imaju značaj za egzistencijalni razvoj individue, što znači da se odnose na etičko-religiozna verovanja. Služeći se jednim Pojmanovim primerom (vidi: Pojman, 1984:55-56), možemo primetiti da verovanja koja se odnose na kvalitativna određenja Forda i Bjuika i koja u kasnijoj instanci omogućavaju individui da se opredeli između ova dva modela automobila, teško da mogu imati uticaj na njen egzistencijalni razvoj, te da se ne mogu smatrati egzistencijalnim verovanjima. Sa druge strane, Pojman pronalazi da propozicije „kao što su *Bog postoji* ili *Duša je besmrtna*, predstavljaju objekte verovanja koji se tiču samog čovekovog bića“ (Pojman, 1984:56). Samo bi takva verovanja zavređivala egzistencijalnu kvalifikaciju.

Subjektivni značaj egzistencijalnih verovanja uslovljava njihove dalje epistemološke karakteristike koje je potrebno sada razmotriti. Jedan od ključnih problema koji se javljaju na nivou formiranja egzistencijalnih verovanja jeste problem njihove neizvesnosti. Iako je epistemička neizvesnost odlika svih verovanja koje se odnose na domen postajanja, Pojman

primećuje da su egzistencijalna verovanja posebno problematična jer podrazumevaju drugačije *iskustvoneizvesnosti*: „Iako subjekat može objektivno zaključiti da su dve propozicije (p i q) podjednako verovatne, ukoliko je jedna propozicija (p) od suštinskog značaja za njegov život, dok druga (q) to nije, onda će neizvesnost koja se vezuje za p biti značajnija nego neizvesnost propozicije q “. (Pojman, 1984:93). S tim u vezi, Pojman pronalazi da će egzistencijalna propozicija p pobuđivati više strasti kod subekta, a da će verovanje da p „uključivati rizik (...) kao da sama egzistencija zavisi od njega“ (Pojman, 1984:93). Ovde treba primetiti da je Pojmanova analiza egzistencijalnih verovanja utemeljena, te da se može opravdati pozivom na Kjerkegorovo učenje o subjektivnoj istini. U *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, Klimakus nas upozorava da „kada se problem postavi na subjektivni način, traganje za objektivnom izvesnošću je nesporazum, kao i izbegavanje rizika koji strast bira i koji nastavlja potvrđuje putem izbora“ (Kierkegaard, 2009:37).

Međutim, ono što je u Pojmanovom tumačenju upitno jeste njegovo dalje izlaganje o načinu formiranja egzistencijalnih verovanja. Oslanjajući se na Džejmsova istraživanja, Pojman zapisuje sledeće: „Ukoliko ja iznimno želim da jeste slučaj da p , ali pritom ne postoji dovoljno pouzdana evidencija prema kojoj bih mogao procenim istinitost p -a, zašto ne bih mogao da izaberem da verujem da p ? Iako mogu da nastavim da živim prema principu suspenzije suda, ukoliko mogu da pružim dovoljno dobre razloge za moju želju da p , čini se da oni mogu poslužiti kao opravdanje za ovu akciju (izbora). Zašto ne mogu da živim sa slabijim standardom racionalnosti? Ovaj argument je veoma sličan učenju Vilijama Džejmisa, koji pronalazi da postoje propozicije koje su žive, momentalne i nametnute“ (Pojman, 1984:115). Navedeni izvod iz Pojmanovog dela predstavlja takozvani egzistencijalni argument, koji navodno stoji u pozadini Kjekregorovog shvatanja procesa usvajanja egzistencijalnih verovanja, te koji ujedno operiše kao opravdanje čina biranja verovanja. No, da li je to slučaj?

4.1.1. Problem egzistencijalnih verovanja: Refleksija i akcija

Pojmanova interpretacija Kjerkegorovog učenja o formiranju egzistencijalnih verovanja sadrži nekoliko različitih pretpostavki koje je potrebno detaljnije ispitati. Jedna od njih je blisko vezana za problem neizvesnosti egzistencijalnih verovanja i nemoći ljudskog razuma. Naime, Pojman pronalazi da „za svako verovanje, ja mogu da pronađem podjednako razloga za i protiv“, što „čini da refleksija završi u iracionalnosti“ (Pojman, 1984:115). Ovaj fenomen je, u okviru

Kjerkegorove filozofije, poznat kao problem beskonačnosti refleksije. U *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, u delu gde Klimakus propituje mogućnost apsolutnog početka spekulativne filozofije, čitamo sledeće: „Refleksija ima tu čuvenu karakteristiku beskonačnosti. Ali, to što je beskonačna znači da refleksija ne može zaustaviti samu sebe“ (Kierkegaard, 2009:95). Beskonačnost refleksije je utemeljena u nedovršenosti, kako subjekta, tako i objekta saznanja. Naime, već je više puta rečeno da je svo empirijsko bivstvovanje u procesu neprestanog postajanja. Budući da je sam predmet koji refleksija promišlja nedovršen, ispostavljanje konačnih rezultata je nemogućnost. Sa druge strane, sam subjekat koji sprovodi refleksiju je zahvaćen kretanjem postajanja. Njegov neprestani kognitivni (ali i egzistencijalni) razvoj dodatno utemeljuje neiscrpno obnavljanje refleksije. Pored toga treba dodati i da refleksija zadobija kvalifikaciju beskonačnosti jer je uvek moguće proizvesti višu refleksiju čiji bi objekat bio refleksija nižeg reda. Pritom, potrebno je napomenuti da beskonačnost refleksije nije samo po sebi nešto loše. Kada se radi o naučnoj refleksiji, karakter beskonačnosti je upravo ono što otvara mogućnost revizije i nadgradnje naučnih teorija, a time i doprinosi napretku nauke. Međutim, kada smo na terenu etike, beskonačnost refleksije ima potpuno druge implikacije. Kada se otvaraju pitanja morala i razmatraju propozicije od egzistencijalnog značaja, koje će obavezati individuu da prema njima postupa i uređuje svoj život, onda rasuđivanje ima kvalitet urgentnosti. U tom smislu, Kjerkegor na više mesta upozorava da se etika razlikuje od ostalih nauka po svom „usmerenju“ – dok ostale nauke teže ka prikupljanju i širenju postojećeg fonda znanja, te se kreću od aktualnosti ka idealnosti, smisao etike jeste realizacijaszatog, a cilj prevođenje idealnog u aktualno. Na planu etike, potrebno je da refleksija dovede do delanja. No, ukoliko ostanemo pri tezi da refleksija ima karakteristiku beskonačnosti, postavlja se pitanje kako je iz nje moguće „izvesti“ akciju. Kao što Stokes primećuje, „uvek postoji još jedna misao da se promišlja, uvek je moguće razmotriti novi ugao“ (Stokes, 2019:275), što znači da svako dodatno ili naknadno razmatranje odlaže delanje koje se na planu etike zahteva. Beskonačnost refleksije znači da se i prolongiranje i izbegavanje akcije može neprestano obnavljati.

Sa druge strane, etika nalaže neophodnost i urgentnost delanja i zahteva da se „ono što je dobro mora odmah ostvariti, odmah pošto se shvatilo“ (Kierkegaard, 2009:72). No, kako se idealnost prevazilazi prema aktualnosti? Kako se iz refleksije izvodi akcija? Kada je reč o prirodi refleksije i njenog kretanja, Kjerkegor je jasan – refleksija ne može samu sebe da prevaziđe. Upravo ovaj paradoksalni spoj neophodnosti akcije i beskonačnosti refleksije u Kjerkegorovoj filozofije

generiše problem koji možemo nazvati problemom diskontinuiteta refleksije i akcije. No, čini se da je Kjerkegorovo rešenje naznačenog problema još intrigantije od početne problematike. Umesto da premosti jaz između refleksije i akcije, čini se da ga Kjerkegor, pri daljim razmatranjima, samo produbljuje: „Ja pronalazim da pojedinac nema dovoljno snažnu volju da zaustavi beskonačnu refleksiju. Da li onda zahtevam nešto od njega? (...) Ja zahtevam odluku. Jer, ukoliko sam u pravu, samo odluka može zaustaviti refleksiju“ (Kierkegaard, 2009:109-10). Uvođenje trećeg termina, momenta volje, u relaciju refleksija-akcija samo dodatno komplikuje njihov odnos. Ako se intruzijom voljnog akta obezbeđuje prelaz od refleksije ka delanju, onda akcija postaje neopravdana, a sama deliberacija suvišna. S tim u vezi, Patrik Stoks pronalazi da je odnos između volje i refleksije takav da „mi ne možemo da objasnimo naše odluke pozivajući se na refleksije koje su joj prethodile - ako refleksija može da se beskonačno sprovodi, onda će odluka uvek biti, barem delimično, iracionalna“ (Stokes, 2019:275).

Pojman upravo na ovom mestu pronalazi opravdanje za uvođenja volicionizma u pogledu egzistencijalnih verovanja. Na koji način? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, vratićemo se još jednom na problem etičke refleksije, koji se u radu „Etička refleksija kao izbegavanje“ („Ethical Reflection as Evasion“) teoretičara Kompaijena i Vosa definiše na sledeći način: „Kao etička, refleksija je suštinski usmerena na domen prakse, jer se odnosi na akciju, izbor i egzistenciju. Međutim, kao refleksija, ona se takođe kreće u suprotnom smeru, dalje od praktičkog života“ (Compaijen, Vos, 2019:68). Upravo ova mogućnost prolongiranja, odlaganja i izbegavanja delanja predstavlja „zamku“ etičke refleksije. Problem istovremene neophodnosti i nepoželjnosti etičke refleksije, te Kjerkegorov ambivalentni odnos prema refleksiji, generiše nekoliko nivoa problema prema Stoksu. Naime, Stoks pronalazi da se paradoksalni status refleksije ne očitava jedino na planu etike. Za Kjerkegora je refleksija istovremeno nužna i pogubna – u Antiklimakusovoj analizi, refleksija ili samoodnos je neophodan za konstituciju sopstva, dok se u delu *ILI-ILI* jasno pokazuje da čak i esteta može imati sposobnost refleksije; u delu *Dva doba* (vidi: Kierkegaard, 1978), ispostavlja se da je refleksija bolest savremenog doba, dok sudija Vilhelm insistira da je jedini put iz nesporednosti.

U krajnjoj instanci, Stoks smatra da Kjerkegorovo kompleksno i na momente (samo)kontradiktorno učenje o refleksije generiše tri ključna problema: ontološki problem nepostojanosti sopstva, etički problem samo-utonulosti (*self-immersion*) i solipsizma i problem

(i)racionalnog delatnika (vidi: Stokes, 2019:275). Nas zanima treći nivo problematike budući da se odnosi na Kjerkegorovo shvatanje formiranja egzistencijalnih verovanja. S tim u vezi, Stoks zapisuje sledeće: „Refleksija jedino može biti prekinuta aktom volje, što znači da refleksija ne može proizvesti akciju, već da jedino može biti zaustavljena *zarad* akcije. To dalje znači da je akcija u zabrinjavajućem diskontinuitetu sa racionalnim rasuđivanjem“ (Stokes, 2019:276). Budući da postoji prekid između refleksije i akcije, subjekat može biti ili visoko-racionalni ne-delatnik (ukoliko se prepušta beskonačnom toku refleksije i time odlaže delanje) ili iracionalni delatnik (ukoliko *zarad* delanja samovoljno prekida proces refleksije). Upravo je ovaj problem (i)racionalnog delatnika osnova i opravdanje za uvođenje Pojmanove volicionističke kritike. Kada se sagleda epistemološka dimenzija ovog problema, ispostavlja se da volja omogućava prelaz od refleksije ka akciji jer se upravo voljnim činom prihvataju verovanja prema kojima će se subjekat voditi pri delanju. Budući da refleksija nikada ne može doći do konačnih rezultata, te da se racionalnim putem, koji podrazumeva nepristrasno premeravanje evidencije, ne može dospeti do zaključka o istinosnoj vrednosti suprotstavljenih egzistencijalnih propozicija, dopušteno je biranje verovanja kako bi se omogućila akcija. No, ovo znači da delanje nikada nije racionalno opravdano jer se rasuđivanje „nasilno“, iznenadno prekida intruzijom volje.

Izvesno je da problem diskontinuiteta refleksije i akcije, odnosno problem (i)racionalnog delatnika, omogućava Pojmanu da na volicionistički način interpretira Kjerkegorovo shvatanje čina formiranja egzistencijalnih verovanja. Ipak, činjenica da se na nivou Kjerkegorove filozofije javlja ovaj problem ne znači automatski da je Pojmanova volicionistička kritika opravdana. Još uvek ostaju otvorena pitanja na koja je potrebno odgovoriti, a koja se u okviru Pojmanove analize ne razrešavaju. Najpre, potrebno je da razotkrijemo na koju vrstu refleksije Kjerkegor cilja onda kada razmatra problem usvajanja egzistencijalnih verovanja. Zatim je potrebno pažljivo ispitati ulogu volje za koju se nesumnjivo tvrdi da predstavlja bitan faktor u procesu formiranja egzistencijalnih verovanja. Tek onda je moguće razmotriti da li se taj kompleksni odnos razuma i volje može uklopiti u volicionističko učenje.

Da bismo uspeli da ponudimo rešenje za ovu kompleksnu problematiku, postavice dva konkretna zadatka za naše istraživanje. U prvom delu analize, probaćemo da pokažemo da je sam prekid refleksije, koji volja sprovodi kako bi se inicirala akcija, opravdan, te da iz njega ne sledi volicionistička teza da su verovanja direktni proizvod (iracionalne) odluke. Da bismo u tome

uspeli, oslonićemo se na Stoksova istraživanja. U drugom delu analize, probaćemo da pokažemo da se biranje egzistencijalnih verovanja ne odnosi na njihov sadržaj (što je Pojmanova pretpostavka na osnovu koje gradi volicionističko tumačenje), već na njihovu aktualizaciju. Na ovom mestu ćemo se pozvati na Libkeovo shvatanje Kjerkegorove indirektno metode (vidi:Lübcke, 1990:31-40), te duple refleksije na kojoj se metoda i zasniva.

Pri razmatranju problema (i)racionalnog delatnika, Stoks polazi od analize Kjekregorovog shvatanja refleksije o sopstvenoj smrti. Prema Stoksovim nalazima, promišljanje smrti predstavlja idealni spoj i balans između subjektivne i objektivne refleksije, te je zbog toga najpogodnija za promišljanje naznačenog problema. Već smo primetili da objektivna refleksija ne zahteva potpuno gašenje interesa i odricanje od subjektivnosti, kao i da subjektivna refleksija ne podrazumeva potpuno odsustvo objekta. Međutim, u objektivnoj refleksiji, predmet promišljanja ima primat na taj način da subjekat „sebi uvek dolazi iza leđa“ (Kierkegaard, 2009:111). Upravo zbog toga se, zahvaljujući potenciranju objektivne refleksije, konstituiše samozaborav i zaborav na egzistenciju. Otud se ispostavlja da je potrebno učiniti radikalni preokret kako bi se individua samoj sebi vratila. Ono što preokret omogućava jeste promišljanje sopstvene smrti, odnosno, upošljavanje jedne specifične vrste refleksije koja, iako upućena na objekat (smrt), vraća natrag na subjektivnost (sopstvena smrt) i time omogućava dva ključna procesa

1. sprovođenje individuacije i
2. konstituisanje stanja budnosti.

Na koji način se kroz razmišljanje o smrti sprovodi individuacija? Klimakus najpre upozorava da svako od nas poseduje nebrojenomno informacija o smrti: „Recimo, šta znači umreti. Ja znam šta ljudi obično znaju o tome: da ću ja umreti ako popujem sumpornu kiselinu, ako skočim u duboku vodu (...) znam da je Napoleon uvek pri sebi držao bočicu otrova, da je Šekspirova Julija popila otrov, da su Stoici posmatrali samoubistvo aktom hrabrosti, dok ga ostali smatraju kukavičlukom“ (Kierkegaard, 2009:138). No, da li ovo znanje o smrti znači da imamo i shvatanje smrti? Ono što se zaboravlja u medicinskim, sociološkim, pa i filozofskim raspravama o smrti jeste da se ona nikada ne dešava čoveku uopšte, već da se dešava *meni*. Razmišljanja *en general*, koja smrt opisuju kao univerzalni fenomen i smrtnost posmatraju kao karakteristiku univerzalnog čoveka, ne ispostavljaju autentično razumevanje smrti. To je moguće tek kada se

refleksija oslobodi hajdegerijanskog anonimnog „se“ (vidi: Hajdeger, 2007) i kada se ostvari prelaz od bezličnih sudova poput „umire se“ i „svi ljudi su smrtni“ dospe do individualnog i ličnog. Na taj način, ostvaruje se prvi preduslov za ukidanje samozaborava i povratak na subjektivnost. Kada se smrt shvati na lični način i kada subjekat konačno ostvari susret sa sopstvenom smrću – istovremeno zadobija i shvatanje da je on kao „egzistirajući duh, posve individualno ljudsko biće“ (Kierkegaard, 1996:213).

Druga karakteristika refleksije o sopstvenoj smrti jeste to što omogućava konstituisanje stanja (egzistencijalne) budnosti. Prema Stoksovoj analizi, upravo ovaj fenomen omogućava opravdanje prekida refleksije i skoka u domen delanja. No, kako razumeti ovo stanje budnosti? Zbog čega nam je značajno za otklanjanje problema (i)racionalnog delatnika? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo napredovati postepeno.

Najpre treba razotkriti na koji način refleksija o sopstvenoj smrti može rezultirati stanjem budnosti. No, pored toga što sprovodi proces individuacije, smrt takođe otkriva da egzistencija uvek ima kvalitet konačnosti. Budući da, putem refleksije o svojoj smrti, subjekat takođe shvata i konačnost sopstvene egzistencije, konstituiše se svest o neophodnosti i hitnosti delanja. Upravo ova vrsta svesti otklanja grešku prelaska u drugi rod i opravdava prekid rasuđivanja i odluku da se preduzme akcija. No, Stoks primećuje da se rešavanjem jednog problema generiše druga vrsta problematike. Naime, ako refleksija o sopstvenoj smrti opravdava odluku da se prekine rasuđivanje zarad akcije, da li onda to znači da se svaka instanca etičke refleksije mora sprovoditi pod okriljem jednog *memento mori* kako uspela da proizvede delanje? Ovde Stoks nudi genijalno rešenje. Najpre, Stoks primećuje da ovaj zahtev „sećanja na sopstvenu smrt“ može voditi u banalne zaključke da svaki put kada nam neko uputi pitanje 'šta radiš' ili 'o čemu razmišljaš', odgovor mora biti 'o sopstvenoj smrti'. Sa druge strane, konstantno bavljenje sopstvenom smrću vodi i u etički problematičan fenomen samouronjenosti. Umesto da opravdava i hitno zahteva delanje, neprestano razmatranje sopstvene smrti bi proizvelo egocentrizam i opsednutost samim sobom. Upravo zbog toga Stoks tvrdi da refleksija o smrti završava konstitucijom jednog stanja budnosti koja nalikuje na fenomen držanja straže. Naime, baš kao što stražar ne mora da održava svest o neophodnosti stražarenja kako bi uspešno stražario, isto tako individua ne mora sebe neprestano da podseća na činjenicu smrti i konačnosti egzistencije kako bi stalno proizvodila svest o neophodnosti delanja. Refleksija o sopstvenoj

smrti se „povlači“ iz domena aktivnog promatranje i razmišljanja u domen prekognitivnog. Svest o smrti time postaje nepozicionalna svest svesti koja prati svaku instancu etičke refleksije i time omogućava i opravdava prelaz od racionalnog rasuđivanja na delanje.

No, iako se može argumentovati da je sam izbor da se prekine sa promišljanjem etičke situacije da bi se inicirala akcija opravdan, i dalje ostaje otvoreno pitanje šta se tim činom bira. Prema volicionističkom tumačenju, ispostavlja se da je predmet izbora verovanje. Budući da je refleksija beskonačna, te da se za svako verovanje može pronaći podjednako razloga *pro et contra*, jedino što subjektu preostaje jeste da prekine rasuđivanje i izabere ono verovanje koje je u skladu sa njegovim željama. No, da li je zaista tako? Da li etička refleksija, kao slučaj subjektivne refleksije, zahteva proizvoljno biranje egzistencijalnih verovanja? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, osvrnućemo sa na Libkeovo tumačenje Kjerkegorove indirektno metode. Ipak, pre nego što počnemo sa izlaganjem, moramo ispitati opravdanost ove digresije i otkriti šta nas opravdava da načinimo analogiju između problema indirektno metode i etičke refleksije.

Poznato je da indirektna metoda predstavlja način saopštavanja i komunikacije sa čitaocem kojom se Kjerkegor služio u svojim estetskim spisima. Međutim, samo učenje o indirektno metodi je kompleksno i ne može se redukovati na veštinu komunikacije ili stil pisanja. S tim u vezi, Rodžer Pul pronalazi da je potrebno napraviti razliku između dve indirektnosti, dve (re)duplikacije, odnosno dve dimenzije indirektno metode – estetske i egzistencijalne (vidi: Pool, 1993:158-159). Estetska dimenzija se odnosi na karakteristični stil kojim se služi autor, a koji zahteva jednu vrstu veštine udvajanja (prve duplikacije). Otud se estetska dimenzija odnosi na Kjerkegorovo praktikovanje *incognito* opštenja, kombinovanje suprotnosti poput ozbiljnosti i humora, služenje parabolama itd. Potpuno je jasno da je ova vrsta indirektnosti irelevantna za naše trenutno istraživanje. Ipak, druga vrsta indirektnosti se pokazuje korisnom. Naime, Pul pronalazi da se egzistencijalna dimenzija indirektno metode odnosi na fenomen duple refleksije, koja se ostvaruje na nivou „relacije između autora i onoga što je rečeno“ (Pool, 1993:159). Dok se na nivou prve indirektnosti, (re)duplikacija ispostavlja kao oruđe estetike, veština obmane, koja omogućava autoru da se maskira i sakrije svoje namere, na nivou druge indirektnosti se ostvaruje (autentična, egzistencijalna) dupla refleksija koja se, poput subjektivne refleksije, upravo zasniva na fenomenu reduplikacije. Naime, dupla refleksija zahteva od subjektivnog

mislioca „da egzistira na način koji nalaže mišljenje“ (Kierkegaard, 2009:104). Tajna duple refleksije je u tome što ona predstavlja „refleksiju unutrašnjosti, refleksiju posedovanja“ (Kierkegaard, 2009:161) koja čini da se misao koja se promišlja na refleksivnom nivou ponovi i sprovede na nivou egzistencije. Zbog toga i Pul zaključuje da se tek u okviru druge indirektnosti prepoznaje autentični smisao reduplikacije jer se sada ona „odnosi na reduplikaciju pisanog sadržaja i proživljenog iskustva“ (Pool, 1993:159). Međutim, pravi smisao indirektnosti nije u tome da pomogne autoru da pronade svoj izraz, već da čitaoca navede na buđenje subjektivnosti i egzistencijalni razvoj. Odatle, Pul zaključuje da „ono što važi za pisca, mora važiti i za čitaoca“ (Pool, 1993:160). Šta ovo znači? U ovom momentu analize se možemo pozvati na Libkeova istraživanja. Naime, Libke pokušava da razotkrije zbog čega Kjerkegor inistira na neadekvatnosti direktnog načina saopštavanja, te neophodnosti indirektnosti metode. Njegova teza, koju iznosi u radu Kjerkegor i indirektna metoda jeste da ovaj „preokret nije motivisan problemima koji se javljaju na nivou semantike, već se zahteva zbog pragmatičke dimenzije jezika“ (Lübcke, 1990:32). Libke pronalazi da se nerazumevanje Kjerkegorove indirektnosti uglavnom zasniva na tradicionalnom tumačenju koje se sprovodi iz konteksta Vitgenštajnovog *Traktata* (vidi: Wittgenstein, 2001). Međutim, za razliku od Vitgenštajna, Kjerkegor ne smatra da se etički i religijski problemi nalaze u domenu neizrecivog. Stoga, potreba za indirektnom metodom se ne konstituše na semantičkom nivou. Kada je reč o etičkoj problematici, ne radi se o neizrecivom, teško izrecivom, semantički problematičnom sadržaju, već o načinu na koji sadržaj treba da se usvoji. Zapravo, Libke smatra da su, prema Kjerkegoru, moralni principi, imperativi, razlika između dobra i zla već univerzalno poznati. Stoga, komunikacija koja se sprovodi u domenu etičkog može da „ukine objekat govora“ jer „nije preostalo ništa o čemu se već nije govorilo“ (Lübcke, 1990:34). Međutim, potrebno je motivisati čitaoca da praktikuje ono što oduvek zna: „moramo da smatramo da su objekat i poruka unapred dati i da učinimo prelaz od semantičke na pragmatičku dimenziju jezika, te da podstaknemo čitaoca da postupa onako kako mu nalaže dužnost koju već zna“ (Lübcke, 1990:34). Ukoliko se sada vratimo na Pulovu primedbu da „ono što važi za pisca, mora važiti i za čitaoca“ (Pool, 1993:160), te ukoliko je sagledamo iz konteksta Libkeovih istraživanja, možemo zaključiti da se upotreba indirektnosti metode zasniva na potrebi da se kod čitaoca probudi dupla refleksija. Dakle, izbor koji se sprovodi na nivou usvajanja egzistencijalnih verovanja ne odnosi se na njihovu sadržaj, već na njihovu egzistencijalnu primenu i aktualizaciju. Ovakav način tumačenja je u

skladu sa Klimakusovim određenjem duple refleksije: „Refleksija unutrašnjosti jeste dupla refleksija. Reflektirajući, subjekat misli ono univerzalno, ali budući da egzistira, on takođe asimiluje reflektirano u svojoj unutrašnjosti“ (Kierkegaard, 2009:62).

Dakle, prema našem shvatanju, momenat izbora koji se sprovodi zarad prelaska od refleksije na akciju ne odnosi se na biranje (sadržaja) egzistencijalnih verovanja, već na odluku da se egzistencijalna verovanja aktualizuju. Ovaj prelaz, iako predstavlja jednu vrstu skoka, utemeljen je u nepozicionalnoj svesti o smrti, koja prati etičku refleksiju i zahteva neophodnost akcije. Međutim, da bismo dali kompletan odgovor na Pojmanovu kritiku, moramo bliže sagledati problem neizvesnosti koji se vezuje za egzistencijalna verovanja. Naime, iako se ispostavlja da se izbor ne odnosi na sama verovanja, već na njihovu aktualizaciju, te da je zaustavljanje beskonačne refleksije utemeljeno, i dalje ostaje činjenica njihove objektivne neizvesnosti. Samim tim, još uvek preostaje prostor za postavljanje volicionističke teze. Naime, Pojman i dalje može tvrditi da, bez obzira na to što se zahteva prekid refleksije i aktualizacija egzistencijalnih verovanja, to ne isključuje momenat volje u okviru samog formiranja verovanja. Subjekt možda ima dužnost da napusti refleksiju i upusti se u aktualizaciju, ali time se verovanja ne oslobađaju njihove objektivne neizvesnosti. Na koji način se onda ova neizvesnost prevazilazi? Da li se objektivna neizvesnost eliminiše neopravdanim izborom da se ignoriše evidencija koja svedoči o njenom stepenu? Da bismo u potpunosti otklonili Pojmanovu kritiku, moramo razjasniti prirodu same sposobnosti za formiranje egzistencijalnih verovanja. Drugim rečima, moramo se upustiti u analizu sokratovske, egzistencijalne vere.

4.1.2. Problem egzistencijalne vere

Prema Pojmanovom shvatanju, „egzistencijalna vera podrazumeva strastveno obavezivanje na neizvesne propozicije čija je svrha da usmeravaju delanje“ (Pojman, 1984:94). Pored toga, „ona uključuje borbu sa evidencijom“ (Pojman, 1984:94) i pretpostavlja intenziviranje subjektivnosti proporcionalno umanjenju objektivnosti (Pojman, 1984:121). Odatle je moguće postaviti dve ključne teze koje se tiču egzistencijalne vere. Najpre, ispostavlja se da je fenomen objektivne neizvesnosti od ključnog značaja za razumevanje funkcionisanje egzistencijalne vere. Potom, čini se da upravo ova vezanost vere za neizvesnost konstituiše njenu iracionalnost. Naime, Pojman preko definicije egzistencijalne vere sugerise da je njena funkcija da istrajava pred

evidencijom i da omogućava izbor nedovoljno utemeljenih verovanja koja treba da služe kao smernice pri delanju. No, da li je zaista tako?

Pre nego što se upustimo u tumačenje, moramo postaviti pitanje porekla objektivne neizvesnosti koja odlikuje egzistencijalna verovanja. Odgovor proizilazi iz Klimakusovog shvatanje duple refleksije. Poslušajmo Džejkoba Haulanda: „dupla refleksija, koja je forma subjektivnog mišljenja, uključuje reflektovanje na univerzalnu, večnu istinu, a onda dovođenje te istine u vezu sa egzistirajućim pojedincem koji je vezan za ono vremensko“ (Howland, 2006:194). Šta ovo znači? Da bismo uspeli da objasnimo neizvesnost egzistencijalnih verovanja, oslonićemo se na Sokratov primer. Naime, u *Postskriptumu*, Klimakus kaže o Sokratu sledeće: „Razmotrimo Sokrata. Danas se svi bave dokazima; neki imaju nekoliko takvih dokaza, drugi manje. Ali Sokrat! On objektivno postavlja pitanje na problematičan način: Ako postoji besmrtnost“ (Kierkegaard, 1996:219-220) Zbog čega ovako Sokrat postupa? Kako bismo uspeli da razumemo Sokrata, moramo da se prisetime analize ontološkog znanja iz prethodnog poglavlja. U prethodnom poglavlju, pronašli smo da ontologija, prema Kjerkegorovom shvatanju odnosi na logiku, ali i da obuhvata „apriornu analizu i izvođenje svih predikata koji se mogu primeniti na celokupno bivstvovanje“ (Piety, 2010:66). Ontologija se bavi formom mišljenja i bivstvovanja (vidi: Piety, 2010:66), propituje i razvija najviše kategorije i modalitete bivstvovanja. Ona je, baš kao i matematika, upućena na domen imanentne metafizičke realnosti, što znači da se isključivo bavi razmatranjem ideja i odnosa koje ideje među sobom uspostavljaju. Matematika, metafizika i logika pronalaze kako odnosi moraju biti uređeni kada bi određene vrste entiteta postojale, ali ne odgovaraju na pitanje njihovog aktualnog postojanja. Ukoliko se sada vratimo na propoziciju *Duša je besmrtna*, koja predstavlja jednu metafizičku tvrdnju, postaće nam jasnija priroda ontološkog istraživanja. Iz vizure ontologije, ovo predstavlja jedan analitički stav, jer jednostavno obrazlaže ideju duše. Naime, duša je takva vrsta bivstvujućih koji imaju karakteristiku besmrtnosti. Međutim, ono što ontologija ne iznosi jeste da takva vrsta entiteta zaista postoji. To znači da bi preciznija formulacija ontološkog stava koji obrazlaže prirodu duše bila: Ako postoji entitet koji ima sve karakteristike duše, onda će imati i karakteristiku besmrtnosti. Upravo ovde vidimo zbog čega Kjerkegor smatra da je ontološko (i matematičko) znanje hipotetičko. Istraživanja koje metafizičar sprovodi o duši i njenoj besmrtnosti ne dokazuju da duša ima postojanje van sfere idealnog bivstvovanja. No, da li se takav dokaz može uspostaviti? Na to pitanje jasno daje odgovor Klimakus u *Filozofskim mrvicama*. Razmatrajući

moćnost dokaza za postojanje Boga, Klimakus zapisuje sledeće: „To što kod Spinoze nedostaje jeste razlikovanje između stvarnog i idealnog“ (Kjerkegor, 2020:52). Drugim rečima, greška ontološkog dokaza i generalno analize koja se bavi idealnim suštinama počiva na konfuziji sfera. Kada se greška eliminiše, ispostavlja se da je nemoguće na osnovu analize određenog pojma izvesti njegovo aktualno postojanje.

Tako stoji stvar i sa pojmom duše. Naime, iskaz da je duša besmrtna nije problematičan po sebi; on to postaje kadsprovede prelaz sa čisto metafizičkog razmatranja (analize) na ispitivanje njenog stvarnog postojanja. Da li duša aktualno postoji? Da li besmrtna, večna duša prebiva u konačnom telu? Na ova pitanja ne možemo dobiti konačne odgovore, ne možemo zadobiti izvesno znanje. Drugim rečima, večna istina postaje problematična kada se dovede u vezu sa domenom postojanja. U tom smislu Klimakus upozorava da „neprestani proces postojanja predstavlja neizvesnost zemaljskog života, u kome je sve neizvesno“ (Kierkegaard, 1996:220). Baš kao što je na nivou činjeničkih verovanja poreklo njihove objektivne neizvesnosti leži u kontingentnosti koja je inherentna domenu postojanja, isto tako se objektivna neizvesnost generiše svaki put kada pokušamo da večnu istinu dovedemo u odnos sa egzistirajućom individuum. Otud dolazimo do funkcije egzistencijalne vere. Naime, i ovde se, zahvaljujući veri, ostvaruje prevazilaženje objektivne neizvesnosti i konstituisanje subjektivne izvesnosti. Međutim, problem je što na ovom nivou, vera ne može da deluje organski. Subjektivni mislilac je potpuno svestan epistemoloških poteškoća, svestan je da će „istina ostati paradoks sve dok egzistira“ (Kierkegaard, 1996:220). Zbog toga Sokrat ne pokušava da izvede teorijski dokaz za postojanje duše, već prihvata neizvesnost, objavljuje svoje neznanje i formuliše hipotezu. Kao što Džekob Hauland primećuje, Sokrat na praktički način pokušava da dokaže postojanje duše i da svojim životom svedoči o njenoj besmrtnosti (vidi: Howland, 2006). Stoga, možemo zaključiti da se egzistencijalna, sokratovska vera ne ostvaruje na kognitivnom, već na praktičkom nivou. Stav o postojanju besmrtnne duše se nalazi u stanju epistemičke suspenzije, te za Sokrata ostaje na nivou hipoteze sve dok egzistira. Ovde se može shvatiti i momenat odluke. Budući da propozicija da je duša besmrtna ostaje na nivou hipoteze, ne možemo tvrditi da Sokrat direktnim činom volje uspeva da formira verovanje da postoji besmrtna duša. Jedino što Sokrat može izabrati jeste da egzistira pod ovom hipotezom.

Dakle, za Sokrata, istinu odlikuje objektivna neizvesnost i tako će ostati sve dok egzistira. Problem njene neizvesnosti se ne rešava na kognitivnom nivou, već se prevazilazi u okviru prakse. Međutim, čini se da je ovo tek jedan momenat u fenomenu egzistencijalne vere. Da bismo obrazložili ovaj stav, potrebno je da uvedemo analogiju između egzistencijalne vere i vere u organskom smislu. Setimo se da je funkcija organske vere bila u tome omogući da se zanemari objektivna neizvesnost koja je inherentna svim činjeničkim verovanjima. Međutim, na nivou egzistencijalne vere, subjektivni mislilac je potpuno osvešćen povodom objektivne neizvesnosti egzistencijalnih verovanja. Stoga, dok je vera u organskom smislu isključivala mogućnost skepticizma, egzistencijalna vera zahteva skeptički stav. Štaviše, ispostavlja se da se od subjektivnog mislioca zahteva da se čvrsto drži neizvesnosti. Zbog čega?

Najpre, potrebno je da se podsetimo smisla izbora na nivou egzistencijalne vere. Već smo utvrdili da subjekat eksplicitno bira da ostvari egzistencijalni odnos prema istini, odnosno, da realizuje istinu u egzistenciji. Međutim, to istovremeno znači da je pojedinac izgubio bezbednost objektivnog puta na kome se pronalazi apsolutna izvesnost ontološkog i matematičkog znanja, kao i aproksimativna sigurnost empirijskog znanja u oslabljenom smislu. Upravo poput skeptika, sokratovski subjektivni mislilac mora da održava u svesti činjenicu objektivne neizvesnosti kako se ne bi prepustio spekulaciji. Stoga, kao što je za skeptika bilo neizmerno teško (možda čak i nemoguće) da se opire neposrednom i automatskom radu vere u organskom smislu, tako sada i za subjektivnog mislioca objektivna refleksija predstavlja većito iskušenje. Klimakus nas neprestano opominje da ljudi žele rezultate, da imaju nešto dovršeno, da obezbede visok stepen sigurnosti stavova i uverenja pre nego što konačno donesu odluku da ih ostvare u egzistenciji: „Ljudi se žene, zadobijaju određene pozicije u društvu baš zato što imaju obavezu da nešto dovrše, da uspostave rezultate“ (Kierkegaard, 2009:72). Setimo se slučaja estete A koji priznaje da bi bračni zavet imao smisla kada bi „umesto da kažu 'zauvek', rekli 'do Uskrasa' ili 'do sledećeg prvog maja' (..) jer tada bi ipak nešto stvarno rekli i nešto čega bi se mogli držati“ (Kjerkegor, 2017:236). Esteta bi možda i pristao na brak kada bi zasigurno mogao da zna kada će se okončati. No, esteta se ne usuđuje da dela, ne usuđuje se da donese odluku za čitav život, zato što ne pristaje da se suoči sa neizvesnošću. Jedan kratki narativ iz *Zaključnog nenaučnog postskriptuma* najbolje pokazuje kakva komedija nastaje kada čovek se oslanja na izvesnost u empirijskoj stvarnosti. „Čovek je pozvao svog prijatelja na večeru i obećao da će mu servirati retko jelo. Prijatelj mu je zahvalio na pozivnici, te mu je čovek odgovorio: 'Ali obavezno dođi'.

'Definitivno dolazim', odgovara prijatelj. Njih dvoje su se razišli, a onda je crep pao sa krova i usmrtio važnog gosta – nije li ovo za umreti od smeha?' (Kierkegaard, 2009:73). Šta želi Klimakus da poruči? Naime, da bi odgovor gosta bio istinit, morao je unapred da obračuna, osim ostalih, i mogućnost da crep padne na njega i ubije ga. No, da li zaista takav proračun možemo da izvedemo na nivou empirijske stvarnosti?

Dakle, subjektivni mislilac bira egzistencijalni odnos prema istini (da prema njoj uređuje život, prevede u akciju) i, samim tim, bira da bude osvešćen povodom objektivne neizvesnosti koja je inherentna domenu postajanja. Ni prvi, a ni drugi, izvedeni izbor ne podrazumevaju usvajanje verovanja direktnom intervencijom volje. U prvoj instanci se ne bira istina, već njena aktualizacija. U drugoj instanci, ne bira se verovanje sa niskim stepenom verovatnoće, već se (na način antičkog skepticizma) bira osvešćenost povodom objektivne neizvesnosti celokupne empirijske stvarnosti. Otud se pokazuje da ni problem egzistencijalne, sokratovske vere ne zahteva uvođenje direktnog deskriptivnog volicionizma. No, šta je sa religioznom verom?

4.2. Volicionizam u pogledu religiozne vere

Poslednji, ali i najteži zadatak za naše istraživanje jeste razmatranje Kjerkegorovog shvatanja religiozne vere u kontekstu koji postavlja Pojmanova volicionistička interpretacija. Naime, iako smo možda bili uspešni u odbacivanju volicionističke teze da je činjeničko verovanje direktni proizvod akta volje, a onda i u opovrgavanju stava da egzistencijalna vera podrazumeva neopravdani izbor etičko-religioznih verovanja, i dalje ostaje problem uloge volje u procesu zadobijanja religiozne vere. Zapravo, čini se da je odbacivanje volicionizma u pogledu Kjerkegorovog shvatanja vere unapred onemogućeno, te da volicionistička interpretacija ima snažno tekstualno utemeljenje. Opšte je poznato da Kjerkegor smatra da je religiozna transformacija pojedinca kvalitativna promena, koja se ne može objasniti kvantitativnim napredovanjem, da predstavlja *metabasis eis allo genos*, te da se zasniva u sprovođenju skoka. Pored toga, Kjerkegor eksplicitno izveštava da skok podrazumeva donošenje odluke. Tako Klimakus, u *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, referiše na *Strah i drhtanje* Johanesa de Silencija: „Ono što sam naučio od ovog autora je da skok, kao odluka *κατ'ἔξοχην*, predstavlja ključni momenat u postajanju Hrišćaninom” (Kierkegaard, 2009:89). Klimakusov poziv na de Silencijeva istraživanja predstavlja snažno uporište za Pojmanovu tezu, naime, da religiozna vera

podrazumeva direktan izbor (apsurdne) propozicije da Bog postao, koji ne samo da nije podržan evidencijom, već se sprovodi uprkos postojanju kontraevidencije. Pored toga, ne treba izgubiti iz vida da sam Klimakus pruža utemeljenje za Pojmanovo tumačenje vere kada tvrdi da je „vjera upravo proturečje između beskonačne strasti pojedinčeve nutarnjosti i objektivne nesigurnosti”, koja zahteva od individue da se „neprestance čvrsto drži objektivne nesigurnosti” (Kierkegaard, 1996:222).

Dakle, vera je skok - kvalitativna promena koju ne može proizvesti, a onda ni opravdati nikakvo kvantitativno napredovanje. Epistemološko čitanje ovog određenja vere se potpuno uklapa u Pojmanovu volicionističku interpretaciju. Otud se ispostavlja da je skok odluka da se usvoji verovanje, koja se ne zasniva na prethodnom prikupljanju i razmatranju evidencije. Međutim, kada bi Kjerkegorovo shvatanje vere bilo ovako jasno i neproblematično, ne bi ni postojala mogućnost propitivanja Pojmanovog stanovišta. Ono što dalje komplikuje, kako Pojmanovo, tako i naše tumačenje jeste činjenica da se u Kjerkegorovim spisima može naći potpuno suprotno shvatanje koji predstavlja osnov za uvođenje antivolicionističke teze. Naime, u *Filozofskim mrvicama*, Klimakus najpre odbacuje mogućnost svođenja vere na saznanje (vidi Kjerkegor, 2020:73), a onda i na čin volje (vidi: Kjerkegor, 2020:73-74), te zapisuje da je vera čudo (vidi:Kjerkegor, 2020:77). U skladu sa ovim Klimakusovim određenjem, mnogi autori smatraju da se vera mora shvatiti nezavisno od čovekove slobodne volje. Tako Vizdo zapisuje da „želeli mi to ili ne, vera ulazi u svet kao čudo i opire se svakom pokušaju da se razume i objasni preko poziva na volju” (Wisdo, 1987:110)

Ova međusobno suprotstavljena tumačenja Kjerkegorovog shvatanja vere, koja proizilaze iz oprečnih stavova Klimakusa i ostalih pseudonima, otvaraju mnoga pitanja. Da li je vera proizvod slobodnog, ali neutemeljenog izbora? Ili je vera dar Boga, čin više volje, koji narušava autonomiju pojedinca? Iako se čini da je potrebno prikloniti se jednoj strani, može se ispostaviti da se rešenje i odgovor na oba pitanja nalazi u odbacivanju disjunkcije “ili izbor ili Božji dar” i u sagledavanju njihovog međusobnog odnosa. Pre nego što pokušamo da obrazložimo ovu tezu, moramo se osvrnuti na dodatne poteškoće koje nastaju iz ove disjunkcije.

Spor između volicionističkog i antivolicionističkog shvatanja vere, iako u prvi plan stavlja pitanje odnosa slobodne volje i Božje milosti, otvara prostor za uvođenje dodatnih problema. Prvi takav problem, koji direktno sledi iz propitivanja volicionističkog, odnosno,

antivolicionističkog stanovišta odnosi se na aktivizam/pasivizam vere. Naime, iako je poznato da Kjerkegor veru smatra zadatkom, te da zadobijanje i održavanje vere posmatra kao neprestano obnavljajuću aktivnost, u kasnijim spisima se smisao vere predstavlja preko biblijskog narativa o ljljanima u polju i pticama na nebu. Prema Kjerkegorovom shvatanju, ljljani i ptice treba da postanu naši učitelji u veri jer nas podučavaju kako da zanemimo pred Bogom, kako da „zaboravimo sebe (...) svoju volju, želje kako bi se u tišini molili Bogu” (Kierkegaard, 2016:39). Kako pomiriti ova dva radikalno drugačija shvatanja vere? Dodatne poteškoće se javljaju ako iz konteksta volicionističkog/antivolicionističkog tumačenja pokušamo da odgovorimo na pitanje o (ne)dovršenosti zadatka vere. U *Strahu i drhtanju* se nedvosmisleno kaže da je vera zadatak za ceo život (vidi: Kjekregor, 2018:49). Ovim stavom se Kjerkegor suprotstavlja hegelijanskoj tradiciji prema kojoj je religija prelazni stadijum na razvojnom putu duha koji svoju punu zrelost i dostiže u pojmu. Međutim, ako je vera dar Boga, kako objasniti nedovršenost projekta vere? Ukoliko je vera čudo, te ukoliko podrazumeva transformaciju ljudske prirode, onda zadobija određenje konačnog, dovršenog čina. Ako Bog mora neprestano da obnavlja proces darivanja i nanovo prenosi na pojedinca dar svoje milosti, onda to dovodi u sumnju savršenost poklona. Sa druge strane, ako pojedinac mora sopstvenom snagom da održava veru, i to nakon što je pretrpeo transformaciju svoje prirode, koji je smisao poklona? Na kraju, spor između volicionizma i antivolicionizma upućuje i na pitanje kontinuiteta između stadijuma. Ukoliko egzistencijalna promena nije stvar izbora pojedinca koja se, kako Koš dokazuje (vidi: Kosch, 2006), temelji na (samo)protivrečnosti stadijuma na kome se individua nalazi, kako onda shvatiti egzistencijalni razvoj? Ako je vera čudo, dar od Boga, kako pojedinac zavređuje taj dar? Kako se priprema za primanje dara? Da li može nastupiti u bilo kojoj razvojnoj fazi? Ili je uslov za predaju poklona upravo dolazak do (samo)protivrečnosti o kojoj Koš govori? Da li se unazadnim gledanjem, te reinterpretacijom čitavog razvojnog puta može opravdati intruzija Božje volje?

Svi ovi problemi koji slede iz spora volicionizma i antivolicionizma, sugerišu da se pitanje o veri ne može jednostavno rešiti. Volicionističko tumačenje, iako ima svoje prednosti, ne može da razreši pojam vere antivolicionističkih elemenata. Sa druge strane, antivolicionizam ne uspeva da uklopi pojam slobode i slobodnog izbora koji je ključan za Kjerkegorovo egzistencijalističko stanovište.

Međutim, možda ova dva tumačenja i nisu tako oštro međusobno suprotstavljena i isključiva. Mnogi autori, poput Pojmana i Fereira, polaze od ove teze, te pokušavaju da integrišu momenat čuda u proces zadobijanja vere i da pritom očuvaju i momenat slobodnog izbora (vidi: Ferreira, 1998:207-235). Ono što razlikuje pomenute autore jeste način na koji balansiraju aktivni i pasivni momenat religiozne transformacije pojedinca, kao i njihovu krajnju ocenu Kjerkegorovog shvatanja vere. Dok Pojman zaključuje da je Kjerkegor volicionista uprkos tome što vera zahteva i Božju intervenciju, Ferreira iznosi da uprkos tome što je vera fundirana u slobodi, ona ne predstavlja stvar eksplicitnog, direktnog, i u krajnjoj liniji, iracionalnog izbora. Mi ćemo u prvom odseku suprotstaviti ova dva tumačenja. Probaćemo da pokažemo da, iako je i Pojmanovo i Fereirino razumevanje Kjerkegorovog pojma vere podržano validnim razlozima, oba shvatanja predstavljaju neadekvatno tumačenje. Na samom kraju, ponudićemo i sopstveno shvatanje dijalektike čuda i slobode, te pokušati da dovodemo u harmoniju volicionističko i antivolicionističko shvatanje vere.

4.2.1. Pojmanovo i Fereirino shvatanje odnosa volicionizma i antivolicionizma

U ovoj fazi istraživanja, izložićemo Pojmanovo i Fereirino shvatanje dijalektike slobodnog izbora i momenta čuda u činu zadobijanja vere. Iako je, iz vizure našeg šireg projekta, jasno zbog čega nameravamo da se bavimo Pojmanovim tumačenjem, potrebno je da iznesemo razloge za uvođenje Fereirinog shvatanja. Najpre, odluka da suprotstavimo Pojmanovo i Fereirino razumevanje vere je zasnovana na njihovom asimetričnom shvatanju balansa volicionizma i antivolicionizma. Dok Pojman pokušava da ukopi antivolicionističke elemente (čudo) u svoje volicionističko stanovište, Ferreira pokušava da u antivolicionističkom tonu interpretira volicionistički momenat postajanja vernikom. Tako Pojman smatra da transformacija koju donosi Božja milost ne isključuje naknadnu aktivnost volje, dok Ferreira pokušava da uspostavi koncept slobodnog, ali nevolicionog kvalitativnog prelaza. Drugi razlog za suprotstavljanje ova dva autora direktno sledi iz prvog. Naime, naša teza je da se upravo zahvaljujući ovoj asimetriji prepoznaju nedostaci oba tumačenja, ali i da skicirana asimetrija upravo pokazuje kako se može uspostaviti adekvatno shvatanje Kjerkegorovog pojma vere.

No, da bismo uspeali da dokažemo ovu tezu, moramo najpre zasebno izložiti ova dva shvatanja. Najpre ćemo se upustiti u razmatranje Pojmanove pozicije. Potom ćemo probati da iznesemo ključne postavke Fereirinog tumačenja.

Pitanje dijalektike čuda i slobodnog izbora u procesu postajanja vernikom se postavlja iz konteksta koji pružaju Klimakusove *Filozofske mrvice*. Stoga, da bismo izneli Pojmanovo rešenje, moramo detaljnije obrazložiti problem. Kako Pojman primećuje, *Filozofske mrvice* imaju zadatak da uspostave komunikaciju istorijskog i večnog (vidi: Pojman, 1984:90). Pitanje njihovog odnosa se formuliše na različite načine, a prvi njegov izraz je mogućnost shvatanja (večne) istine. Klimakus iznosi dva, međusobno isključiva odgovora - platonovski (spekulativni, koji se pripisuje Sokratu) i hrišćanski (u prvom delu istraživanja, anonimni) model učenja.

Platonovski odgovor na epistemološki paradoks (kako uopšte učenik može otpočeti potragu za istinom kada je ne poznaje) jeste teorija učenja kao sećanja. Ovo shvatanje podrazumeva nekoliko međusobno povezanih teza: teza o večnom posedovanju večne istine; teza da je saznanje zapravo samosaznanje; teza o učitelju kao povodu za (samo)spoznaju; teza o linearnom (neproblematičnom) napredovanju (iz zaborava u sećanje istine); teza o beznačajnosti (možda čak trivijalnosti) vremenskog trenutka u kome se spoznaje istina.

Dakle, prema platonovskom modelu učenja, pojedinac oduvek već ima istinu u svom posedu i jedino što treba da uradi jeste da osvesti istinu u samom sebi, odnosno da načini prelaz iz (samo)zaborava u (samo)sećanje. Ono što je potrebno kako bi se samospoznaja ostvarila jeste spoljašnji podsticaj, povod koji obezbeđuje učitelj. Međutim, onda kada učenik spozna istinu, on istovremeno saznaje da je ona oduvek u njemu bila. Zbog toga i trenutak u kome se samospoznaja dogodila i učitelj koji je doveo do tog momenta postaju nevažni. Budući da učitelj ne donosi istinu, već jedino navodi učenika da je u sebi osvesti, postaje nebitno da li se uči od Sokrata ili Prodika (vidi: Kjerkegor, 2020:14). Sa druge strane, budući da trenutak u kome se istina saznaje nije autentično transformativan, te budući da se u njemu ne dešava kvalitativna promena učenika, već neproblematični prelaz iz zaborava u sećanje, on se „gubi iz vida” (Kjerkegor, 2020:13). Pored toga, trenutak u platonovskoj filozofiji (ovde treba voditi računa jer se ne odnosi na Sokratov egzistencijalni način shvatanja istine) nema značaj jer ne dovodi do sinteze vremenskog i večnog. Učenik se, putem samospoznaje koja je u platonovskom modelu

izjednačena sa spekulacijom, povlači u večnost, prepušta sagledavanju promatranju ideja u svom večnom važenju.

Sa druge strane, Hrišćanstvo nudi radikalno drugačiji model učenja, koji opet podrazumeva nekoliko međusobno povezanih teza.

1. Učenik ne poseduje istinu; štaviše, on je isključen iz domena istine. Ovde epistemološka odrednica postaje i ontološko određenje jer Klimakus tvrdi da učenik jeste istina. Učenik bivstvuje na način neistine jer se dodatno od istine udaljava.
2. Ovo dalje znači da shvatanje istine podrazumeva jedan prethodni korak - pre nego što sazna istinu, učenik mora da shvati da je neistina. Ovaj proces može samostalno da sprovede učenik, te se u tom smislu ne razlikuje značajno od platonovske teorije sećanja.
3. Međutim, dok učenik može da se seti da je neistina, Klimakus tvrdi da ne može sopstvenim snagama da dospe do istine. Budući da je neistina ontološko određenje, pojedinac mora da prođe kroz transformaciju. Klimakus ovo izražava preko uvođenja pojma uslova za shvatanje istine.
4. Učenik je uslov izgubio sopstvenom krivicom. Osim toga, učenik nastavlja da gubi uslov, što znači da, bivstvujući kao neistina, učenik ne samo da je isključena iz istine, već nastavlja da se udaljava od istine.
5. Budući da učenik nema ni uslov za razumevanje istine ni istinu, mora da ih primi spolja. Bog je taj koji obezbeđuje kako uslove, tako i samu istinu.
6. Na taj način se ispostavlja da učitelj ima presudni značaj za pojedinca. On nije samo povod za učenika, već njegov stvaralac. Bog mu omogućava transformaciju koju Klimakus naziva preporodom.
7. Trenutak je takođe od presudnog značaja jer se unutar njega ostvaruje dijalektika vremenskog i večnog.

Svaka od ovih teza se može dalje problematizovati i inicirati zasebna istraživanja. Međutim, budući da smo analizu ograničili na shvatanje odnosa čuda i slobode u fenomenu vere, ovde ćemo se skoncentrisati na razmatranje odnosa istine i uslova. Naša skica hrišćanskog modela učenja otkriva da je učenik pojedinac koji najpre egzistira kao neistina te da, iako sam može da otkrije svoju neistinu, mora da primi (večni) uslov za razumevanje večne istine. Upravo uvođenje pojma uslova postavlja povod za spor volicionizma i antivolicionizma. Naime, kao što

Emanuel primećuje, sve zavisi od toga kao ćemo shvatiti odnos uslova za shvatanje istine i samog shvatanja istine (vidi: Emmanuel, 1996:78). Sa jedne strane, postoji dovoljno tekstualnog dokaza za izjednačavanje ova dva pojma. No, ako učenik, primivši uslov istovremeno ostvaruje shvatanje istine, onda to znači da je vera dar Boga, čudo, koje isključuje aktivnost volje. Međutim, čak i ako uslov i razumevanje istine posmatramo odvojeno, to ne obezbeđuje potpuni otklon od antivolicionizma. Setimo se da Klimakus pronalazi da i uslov i istinu obezbeđuje Bog. Stoga, plauzibilno bi bilo i tvrđenje da čudo ima (uslovno rečeno) dva momenta - predaju uslova, te aktualizaciju shvatanja istine.

Sa druge strane, autori koji teže očuvanju momenta slobodnog izbora, nastoje da predaju uslova i shvatanje istine posmatraju kao dva odvojena momenta. Ovaj način tumačenja je tekstualno potkrepljen jer sam Klimakus nalaže da je „sva ljudska volja moguća samo u granicama uslova” (Kjerkegor, 2020:74). Od ove teze polazi i Pojman. U poglavlju koje se bavi razmatranjem pojma vere u okviru *Filozofskih mrvica*, Pojman zapisuje sledeće: „Vera nije istina, niti je sposobnost vere garant posedovanja istine. (Vera je) nužni, ali ne i dovoljni uslov za shvatanje istine” (Pojman, 1984:91)

Ovde je jasno da Pojman smatra da primanje uslova moramo posmatrati kao odvojeni momenat. No, time što veru izjednačava sa uslovom, Pojman potvrđuje tezu da je vera čudo. Kako se onda, u okviru ovakvog shvatanja, ostvaruje momenat slobodne volje? Vodeći se prethodnim izводом iz dela, možemo naslutiti da vera (koja se dobija od Boga) *post festum* zahteva aktivnost volje da bi se aktualizovalo shvatanje večne istine. Na koji način?

Da bi očuvao svoje volicionističko tumačenje, Pojman nas poziva da se prisetime Klimakusovog shvatanja vere u organskom smislu, kao čula za istorijsko. Sve dok smo se kretali po terenu empirijskog znanja, te dok je vera u organskom smislu bila upućena na ono istorijsko, odnosno, ono postalo, njegovo funkcionisanje je bilo neproblematično. Međutim, propozicija da je Bog postao ne predstavlja jednostavnu istorijsku činjenicu (vidi: Kjerkegor, 2020:103-104). Ovo znači da naš organ za shvatanje istorijskog ne može da procesuirati činjenicu Božjeg postanja. Baš kao što je razum nemoćan pred paradoksom, na isti način je pred njim nemoćna i vera. Upravo se zbog toga zahteva predaja uslova za razumevanje istine: „Da bi pojedinac zadobio ovo propozicionalno verovanje, mora prethodno da zadobije novi uslov, drugu vrstu vere. Vera

(religiozna) nije prirodna čovekova sposobnost. Ona je neprirodna. Vera je Božji dar” (Pojman, 1984:101).

Dakle, transformacija o kojoj govori Klimakus se odnosi na transformaciju vere u organskom smislu. Zahvaljujući Božjoj intervenciji, naš organ za shvatanje istorijskog postaje sposoban da shvati činjenicu koja podrazumeva jedinstvo istorijskog i večnog. No, Pojman upozorava da imati sposobnost nije isto što i služiti se njome. Transformacija organa za istorijsko je prvi korak, drugi korak podrazumeva upošljavanje slobodne volje. Otud Pojman zaključuje sledeće: „Bog daruje sposobnost za verovanje i otkriva propoziciju; čovek odlučuje da će u nju i poverovati” (Pojman, 1984:101)

Budući da je čin volje druga instanca u celokupnom projektu vere, Pojman uspeva da očuva svoju volicionističku interpretaciju. Bog predaje sposobnost, čovek odlučuje hoće li je upotrebiti. Bog postavlja mogućnost za sprovođenje izbora, na čoveku je da je realizuje. Bog otvara (novi) domen za kretanje slobodne volje, čovek je inicira. Na taj način, Pojman ostvaruje harmoniju između volicionističkih i antivolicionističkih elemenata i pritom čuva svoj volicionistički zaključak - u krajnjoj instanci, vera se ostvaruje preko biranja verovanja da je Bog postao. No, koliko je Pojmanovo tumačenje zaista opravdano? Ovde ćemo izložiti dve linije kritike - imanentnu kritiku koja proizilazi iz Pojmanovog shvatanja dijalektike slobode i čuda, a onda i kritiku koja proizilazi pokušaja da se dijalektika uklopi u generalno volicionističko stanovište.

Da li je Pojmanovo shvatanje održivo? Da li se zaista na ovaj način ostvaruje saradnja između Božje milosti i čovekove slobode? U delu *Kjerkegor i pojam otkrovenja* (*Kierkegaard and the Concept of Revelation*), Stiven Emanuel najbolje pokazuje zbog čega je Pojmanovo shvatanje uslova neadekvatno. Najpre, Emanuel sistematizuje Pojmanovo stanovište na sledeći način: „Pojman želi da izbegne stav da je vera jednostavno predata kao već aktualizovani uslov, budući da se ovakva interpretacija u neskladu sa pojmom slobode koji je od centralnog značaja za Kjerkegorovo shvatanje čovekovog odgovora na otkrovenje” (Emmanuel, 1996:79). Kao što smo videli, Pojman upravo iz ovih razloga smatra da se Božja intervencija shvati kao transformacija čovekove sposobnosti (vere u organskom smislu), koja se tek činom volje stavlja u funkciju. Međutim, Emanuel postavlja sledeće pitanje: „Koji je smisao posedovanja neaktualizovane vere?” (Emmanuel, 1996:79). Ili, jednostavnije rečeno - šta znači imati veru, a ne verovati? Pored toga, Emanuel pronalazi da je za ovakvo razumevanja uslova, te vere teško pronaći

tekstualno utemeljenje. S tim u vezi, Emanuel podseća da je za Kjekregora religiozna transformacija totalna i momentalna, te da predstavlja „prelaz od neverovanja u verovanje” (Emmanuel, 1996:80). Iz Pojmanove perspektive, potpuna religiozna transformacija se dešava tek unutar sekundarnog akta preobraćenja, onda kada pojedinac, stekavši sposobnost da veruje, bira da usvoji verovanje da je Bog postao.

Emanuel iznosi kritiku koja direktno proizilazi iz Pojmanovog shvatanja dijalektike čuda i slobode. Međutim, nju možemo dopuniti i kritikom koja se odnosi na (ne)uklapanje Pojmanove interpretacije odnosa čuda i slobode u širi kontekst njegove volicionističke teze. Da bismo izložili ovu liniju kritike, potrebno je da se prisetimo da Pojman smatra da je Kjerkegor pristalica radikalnog direktnog, kako deskriptivnog, tako i preskriptivnog volicionizma. Ipak, kako je analiza napredovala, videli smo da je Pojman izrazio spremnost da ublaži svoju kritiku, te da prihvati mogućnost da se usvajanje činjeničkih verovanja, gde je operativna vera u organskom smislu, sprovodi automatski, bez direktne intervencije čovekove konativne sposobnosti. Iako nije uspeo da uklopi pojam vere u organskom smislu u stanovište direktnog volicionizma, Pojmanu je svakako preostao slučaj vere u eminentnom smislu, te brojni Klimakusovi stavovi koji naizgled sugerišu da je jedini način da se usvoji apsurdna propozicija da je Bog postao, radikalni, iracionalni, ničim opravdani izbor. No, ukoliko predaju uslova shvatimo kao transformaciju vere u organskom smislu, zbog čega bi potencijalnom verniku bilo potrebno da uposli svu snagu svoje volje kako bi se obračunao sa apsurdnošću hrišćanske istine? Ako se držimo početnog određenja vere u organskom smislu, te ako tvrdimo da religiozna vera predstavlja transformaciju ove sposobnosti, onda moramo pretpostaviti da će funkcionisati upravo poput nje. Budući da vera kao organ za shvatanje istorijskog ne podrazumeva direktne uplive volje, te da se usvajanje verovanja sprovodi neposredno, po automatizmu, opravdano je izneti tezu da će i religiozna vera operisati na sličan način, samo sada kao organ za (neposredno) shvatanje istorijsko-večnog. Ova analogija je bitan momenat u Kjerkegorovom shvatanju religiozne vere koji Pojman ne uzima u razmatranje. Kada se iznese na videlo, postavlja se pitanje smisla naknadnog upliva volje u čin usvajanja verovanja da je Bog postao. Ako nam je Bog darivao sposobnost koja omogućava automatsko shvatanje istine, zbog čega bilo potrebno i dodatno sprovođenje izbora istine? Upravo se ovde dovodi u sumnju opravdanost Pojmanove volicionističke kritike. Ukoliko ne može da se tačno registruje niti objasni uloga volje u procesu postajanja vernikom, onda se volicionizam automatski isključuje.

Drugo rešenje koje želimo da izložimo jeste Fererino shvatanje za koje je od centralnog značaja koncept slobode, ali nevoljne kvalitativne promene. U radu „Vera i kjerkegorovski skok“ („Faith and Kierkegaardian Leap“), Fereira smatra da, ukoliko želimo da zadobijemo adekvatno tumačenje pojma skoka, moramo da se vratimo na *Filozofske mrvice* i uspostavimo kontinuitet između tog ranijeg Klimakusovog spisa i kasnijeg *Postskriptuma*. Ovaj manevar opravdava sam Klimakus koji u *Postskriptumu* eksplicitno tvrdi da „nema direktnog ili neposrednog prelaza u Hrišćanstvo“, te da su to „*Mrvice* već utvrdile“ (Kierkegaard, 2009:43). Dakle, u *Mrvicama* je počelo razvijanje koncepta skoka. Na koji način?

Da bi odgovorila na ovo pitanje, Fereira nas poziva da pažljivo sagledamo kontekst u kome se pojam skoka prvi put javlja. To se upravo dešava u trećem poglavlju, „Apsolutnom paradoksu“, gde se izvodi kritika dokaza za postojanje Boga. U duhu Kantovog stava da egzistencija nije predikat, Klimakus napominje da se postojanje ne može izvesti iz dokaza, te da se ili pretpostavlja na početku samog dokazivanja ili se ukazuje onda kada se od dokaza odustane. Upravo ovaj čin napuštanja dokaza Fereira izlaže tumačenju. Na ovom mestu, Klimakus zapisuje sledeće: „Dok se držim dokaza, postojanje se ne obelodanjuje (..) no kad napustim dokazivanje, postojanje je tu. Međutim, sama ta činjenica napuštanja takođe je već nešto, zar to nije moj *Zuthat* (dodatak)? Da li se i s njim ne bi moralo računati, s tim malim trenutkom - ma koliko bio kratak - dug nema potrebe da bude, pošto je skok“ (Kjerkegor, 2020:52-53) Dakle, prema Klimakusovom shvatanju, napuštanje dokaza predstavlja jednu vrstu skoka. Iako odustajanje od dokaza predstavlja akt odluke, istovremeno se u tom činu registruje i jedna vrsta pasivizma - naime, umesto da se dokazuje, odlučuje se da se činjenica postojanja pusti da se sama ukaže. Stoga, Fereira zaključuje da se već u *Mrvicama*, otvara mesto za razumevanje skoka kao „nečeg aktivnog, ali ipak pasivnog“ (Ferreira, 1998:210). No, da bi uspela i da ostvari harmoniju aktivizma i pasivizma u konceptu skoka, Fereria mora da se obrati i stavovima iz *Postskriptuma* koji dalje ekspliciraju smisao kvalitativne promene. Naime, u poglavlju *Something about Lessing*, Klimakus na više mesta napominje da individua „ne može kvantifikovati sebe u vernika“ (Kierkegaard, 2009:81), da ne postoji postepeni prelaz između religioznog i ne-religioznog stadijuma, te da je religiozna transformacija iznenadna, trenutna i skokovita. Sa druge strane, upravo imajući u vidu hegelijansko neadekvatno razumevanje kretanja i promene, Klimakus strogo odbacuje svaki pokušaj da se prelaz shvati u kvantitativnom smislu „kumulativno i automatski“ (Ferreira, 1998:210). Imajući u vidu ove Klimakusove stavove,

Ferreira upozorava da su mnogi autori jednostavno zaključili da skok „treba shvatiti kao nameravani, planirani, samosvesni ili reflektovani akt volje, kojim individua bira jednu od različitih ponuđenih opcija” (Ferreira, 1998: 214).

Ovakva slika skoka je zaista duboko ukorenjena među interpretatorima Kjerkegorovog mišljenja. Međutim, da li Klimakus zaista tako razumeva skok? Ferreira smatra da postoji mogućnost i drugačijeg objašnjenja. Najpre, Ferreira nas poziva da se prisetimo kontrasta koji Klimakus izvodi između skoka koji predstavlja prelaz u religiozno i minhauzenskog tipa skoka. U tom smislu, Klimakus zapisuje sledeće: „Da, vrlo je lako ismevati sam čin skoka: zatvaraš oči, hvataš samog sebe za vrat poput Minhauzena i već si u sledećem trenutku na drugoj strani” (Kierkegaard, 2009:84). Upravo ovaj minhauzenovski pokret predstavlja primer eksplicite izabranog, samovoljnog, ničim opravdanog skoka koji pokušava samog sebe da utemelji. No, Klimakus nas takođe upozorava da ovo nije adekvatno shvatanje pojma skoka.

Uvođenje reference na Minhautena znači da kvantifikacija kvalitativnog prelaza i minhauzenski skok predstavljaju dva ekstremna shvatanja koja treba odbaciti. No, šta je onda adekvatno razumevanje? Ferreira smatra da je odgovor dat u *Dnevnicima i zapisima* gde Kjerkegor izlaže svoju teoriju skoka. Naime, ovde se, sa jedne strane, tvrdi da je skok čin slobode, ali i da je prelaz u patosu. Upravo ova dva određenja navode Ferreira na zaključak da, iako skok proizilazi iz slobode, momenat patosa onemogućuje da shvatimo kao eksplicitni izbor. Dok sloboda ukazuje na aktivnost koju sprovodi pojedinac, patos (*pathos*), ili promena u patosu sugerise da skok uključuje i trpljenje, odnosno, pasivnost naznačene promene. Šta je onda skok? Ferreira iznosi dva modela uz pomoć kojih možemo doći do adekvatnog razumevanja skoka: Geštalt model i model kritične tačke.

Geštalt promena podrazumeva iznenadnu promenu u shvatanju ili perspektivi koja se ne dešava eksplicitnim izborom, ali koja je omogućena prethodnim slobodnim biranjem usmeravanja pažnje. Tipični primer je slika na kojoj je moguće uočiti dve različite figure. Subjekt posmatranja ne bira da u određenom trenutku opazi drugu figuru, niti kog će sadržaja biti opažaj, ali bira da pažljivo sagleda crtež i bude otvoren za promenu u posmatranju. Preko koncepta Geštalt promene, čuva se otklon od oba neadekvatna shvatanja skoka, te se ispostavlja da „Prepoznavanje nove i kvalitativno drugačije figure nije direktan proizvod volje niti nužni rezultat našeg usmeravanja pažnje” (Ferreira, 1998:217).

Sa druge strane, koncept Geštalt promene nas dalje upućuje na pojam kritičnog praga (*critical threshold*) u kome dolazi do izmirenja kvantitativnog napretka i kvalitativne promene. Tipični primeri su ključanje ili zamrzavanje vode. Iako voda postaje sve toplija postepenim povećavanjem temperature, samo ključanje predstavlja kvalitativni *novum* koji nastaje iznenadno, dostizanjem kritičnog praga: „Kvalitativna promena koju donosi prelaz kritičnog praga je od ključnog značaja jer svako povećanje temperature nakon kritične tačke ključanja je suvišno, ali je istovremeno promena u kvalitetu funkcija onog što joj je prethodilo. Iako promena nije kumulativna, ona jeste suštinski vezana za prethodno kvantitativno napredovanje” (Ferreira, 1998:217).

Kako bi se onda Fererino shvatanje skoka odrazilo na problem odnosa slobode i čuda? Kako razumeti razliku i odnos između predaje uslova i shvatanje istine? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, vratićemo se na Emanuelovu analizu. Naime, Emanuel jasno vidi prednosti tumačenja koncepta skoka koje je ponudila Ferreira. Njeno istraživanje pokazuje „lična promena može da bude rezultat kompleksnog odnosa prethodnih izbora i odluka, koji kulminira u neeksplicitno izabranoj promeni perspektive, novom shvatanju sveta” (Emmanuel, 1996:86). Kada je reč o religioznoj transformaciji pojedinca, dosezanje kritičnog praga se dešava u trenutku susreta sa apsolutnim paradoksom. Međutim, postajanje hrišćaninom ne podrazumeva biranje apsurdne propozicije da je Bog nastao. Evo kako Ferreira to objašnjava: „Ni Kjerkegor ni Klimakus nisu žrtve uobičajene greške koja postavlja da su Božji dar i ljudska aktivnost međusobno isključive kategorije. Iako je sama tranzicija ka veri definitivno stvar poklona, ona je ujedno i nešto što sami činimo – mi se prepuštamo Apsolutnom Paradoksu, prihvatamo ga, sprovodimo skok” (Ferreira, 1998:225).

Stoga, prema Fereirinom razumevanju skoka, sledi da je shvatanje istine omogućeno promenom perspektive koja nije stvar eksplicitnog izbora, već dar Boga. Međutim, Božja intervencija ne narušava autonomiju pojedinca, a religiozna transformacija nije dar koji u svakom slučaju sleduje. Kao što Geštalt promena, da bi se ostvarila, pretpostavlja zainteresovanog i angažovanog subjekta posmatranja, tako i preobraćanje zahteva od potencijalnog vernika da sprovede "pripremne" aktivnosti. Pored toga, ispostavlja se da je sam momenat tranzicije utemeljen u slobodi – naime, od individue se zahteva da “izvede” skok tako što će mu se prepustiti, te prihvatiti paradoksalnost Apsolutnog Paradoksa.

Nesumnjivo je da Fererin koncept slobodne, ali ne i voljne kvalitativne promene produbljuje naše razumevanje Kjekegorove teorije skoka. Međutim, upravo poput Pojmanovog modela, nailazi na određene poteškoće. Jedan od ključnih problema jeste pitanje tekstualne utemeljenosti. Kao što Emanuel primećuje, Klimakus skok naziva kategorijom odluke, dok postajanje vernikom određuje kao apsolutni izbor (vidi: Emmanuel, 1996:86). Da bismo doveli Fereirino tvaćenje u pitanje, dovoljno je da se pozovemo na redove iz *Postskriptuma* gde Klimakus eksplicitno tvrdi sledeće: „Čak i najzahtevnije pripreme ne mogu da dovedu individuu ni korak bliže ka apsolutnoj odluci. Jer da mogu, odluka ne bi bila apsolutna, ne bi bila kvalitativni skok, a individua bi bila prevarena” (Kierkegaard, 2009:322-333). Vodeći se Klimakusovim stavom, ispostavlja se da skok ne možemo shvatiti kao kvalitativnu promenu ukoliko nije posledica eksplicitnog izbora. Naime, za sprovođenje skoka nije dovoljno da on bude utemeljen u slobodi, te da mu samo prethode pripremni izbori koje individua samostalno sprovodi. Da bi se ostvarila kvalitativna promena, te da bi se zadobila vera, skok mora da bude utemeljen na apsolutnoj odluci pojedinca da postane vernikom. No, da bi se očuvala ravnoteža između volicionizma i antivolicionizma, takođe je potrebno pokazati da vera nije direktna posledica izbora pojedinca. Kako je moguće pomiriti ove stavove? Ovim pitanjem ćemo se detaljno baviti u sledećem odseku.

4.2.2. Dijalektika čuda i slobode: Kjekegorovo shvatanje vere

U prethodnom odeljku smo videli da i Pojmanovo i Fereirino shvatanje ima sebi svojstvene nedostatke. Međutim, i Pojmanovo i Fereirino rešenje za problem odnosa slobode i čuda predstavlja originalne, promišljene i utemeljene odgovore. Stoga, naša je pretpostavka da će se adekvatno tumačenje pronaći u jednoj vrsti sinteze ova dva stanovišta. U nastavku ćemo pokušati da pokažemo u čemu bi se tačno sastojala ova naizgled kontraintuitivna sinteza.

Najpre, treba primetiti da i Pojman i Ferreira dolaze do značajnih otkrića. Ferreira pokazuje da kvalitativna promena mora biti utemeljena u slobodi, ali da to ne znači da je direktna posledica izbora. Sa druge strane, Pojman upućuje na neophodnost „sinergizma koji zahteva da shvatanje istine bude saradnja između Boga i čoveka” (Pojman, 1984:92). Pored toga, Pojman jasno odgovara na pitanje "sadržaja" čuda - čudo je, prema Pojmanovom shvatanju, transformacija vere u organskom smislu, darivanje jedne nove sposobnosti koja omogućava čoveku da ostvari

srećan susret sa paradoksom. Naša namera je da integrišemo ove teze u jedno koherentno tumačenje. Da bismo to ostvarili, potrebno je da se, u prvom segmentu analize, vratimo na Klimakusove stavove iz *Filozofskih mrvica*. Sledeća etapa istraživanja podrazumevaće nekoliko koraka - analizu pojma poklona, stavljanje u odnos pojmova vere u organskom smislu, skepticizma i vere u eminentnom smislu, kao i uvođenje dodatnih određenja vere iz *Bolesti na smrt* i *Dnevnika i zapisa*.

Razmotrimo najpre Klimakusove neproblematične stavove iz *Filozofskih mrvica*. Ono što zasigurno znamo jeste da postoji radikalna razlika između platonovskog (spekulativnog) i hrišćanskog koncepta učenja. Za razliku od platonovsko-sokratovskog učenika, hrišćanski učenik ne može sebi da pribavi istinu. Da može, shvatanje istine bi bilo imanentno kretanje koje bi podrazumevalo jednostavno (samo)osvešćivanje, te neproblematični prelaz iz stanja zaborava u stanje sećanja. Odatle se uspostavlja dalje, ontološko određenje oba učenika - dok platonovski učenik bivstvuje na način istine, hrišćanski učenik jeste neistina. Stoga, možemo zaključiti da će učenik koji teži istini Hrišćanstva morati da pretrpi radikalnu promenu kako bi istinu shvatio. Ovo nas upućuje na pasivizam, trpnu stranu vere. No, Klimakus ne propušta da naglasi i aktivnu stranu u okviru projekta zadobijanja vere. Naime, iako učenik ne može sebi obezbediti istinu, on može da se seti da jeste neistina. Učenik može da odluči da pribavi svest o grehu. Otud se ispostavlja da hrišćanski koncept učenja sadrži u sebi i momenat platonovske teorije sećanja. Volja je operativna, ali se njena uloga sastoji u jednoj vrsti pripreme za transformaciju koju može da obezbedi samo Bog. Iako nam ova teza obezbeđuje neku vrstu saradnje između ljudske i božanske slobode, čini se da nije dovoljna za uspostavljanje harmonije između volicionizma i antivolicionizma. Pored toga, dalje Klimakusovo izlaganje i uvođenje pojma uslova dodatno komplikuje stvari.

Jedno od ključnih pitanja, kada je reč o razumevanju odnosa slobode i vere jeste kako shvatiti pojam uslova? Da li je uslov isto što i samo shvatanje istine? Da li se predaja uslova simultano odvija sa shvatanjem istine? Ili se shvatanje istine sprovodi nakon primanja uslova, što bi, prema Pojmanovom tumačenju, omogućilo uvođenje volje? Odgovor na ovo pitanje zahteva kompleksnu analizu. Stoga, možda je bolje otpočeti jednostavnijim pitanjem – zbog čega je uopšte potrebno uvođenje pojma uslova?

Prema hrišćanskom učenju, istina je čoveku objavljena, odnosno, otkrivena upravo činom postajanja Boga čovekom. Međutim, čovek nema sposobnost da istinu i shvati. Zbog čega? Sa jedne strane, pokazuje se da činjenica da je Bog postao čovekom nije jednostavna istorijska činjenica. To znači da o Bogočoveku ne možemo imati empirijsko znanje, odnosno, znanje u oslabljenom smislu. Sama priroda činjenice da je Bog postao, koja predstavlja spoj večnog i vremenskog, nepostalog i postalog, onemogućuje rad vere u organskom smislu jer se ona ostvaruje samo u okvirima domena postajanja. Sa druge strane, činjenica da je Bog postao, osim što nije jednostavno istorijska, nije ni jednostavno večna činjenica. Klimakus nam na ovo skreće pažnju u poglavlju *Apsolutni paradoks*, gde iznosi kritiku ontološkog dokaza. Iako pristalice ontološkog dokaza smatraju da se njime dokazuje Božje postojanje na apriorni način, te da se jednostavnom analizom koncepta Boga, uspostavlja da Bog nužno postoji, Klimakus na kantovski način upozorava da postojanje nije predikat. Ontološki dokaz počiva na grešci konfuzije sfera, odnosno, mešanju domena idealnih suština i domena empirijske stvarnosti. Nije moguće izvesti aktualno postojanje iz analize pojmova, baš kao što matematičar ne može iz analize pojma trougla utvrditi da on u stvarnosti postoji. Stoga, osim što se ne može dospeti do empirijskog znanja (u oslabljenom smislu) o Božjem postojanju, ova činjenica se ne može shvatiti ni putem intuicije (znanje u strogom smislu). Hrišćanska istina predstavlja spoj vremenskog i večnog, a čovek nema tu vrstu sposobnosti koja bi mu omogućila da shvati ovaj paradoksalni spoj.

Iz svega što je do sada rečeno, sledi jedan bitan zaključak. Naime, videli smo da čovek bivstvuje na način neistine, te da u samoj svojoj prirodi ne poseduje sposobnost na osnovu koje bi mogao da shvati istinu da je Bog postao. Ovo nam sugerise da će epistemološka transformacija podrazumevati ontološku transformaciju. Da bi čovek uspeo da ostvari srećan susret sa paradoksom, mora da prođe kroz radikalnu promenu u svom bivstvovanju. No, kako ova transformacija uključuje momenat slobodnog izbora? Pored toga, ako ova radikalna transformacija predstavlja konačni, dovršeni čin, a ne vidi se na koji način bi čovek mogao da se kontinuirano ontološki menja, kako je onda vera zadatak za ceo život? Na kraju, šta tačno podrazumeva ova ontološko-epistemološka transformacija? Da bismo odgovorili na ova pitanja, otvorićemo drugu etapu istraživanja, te uvesti, u prvom koraku, analizu pojma poklona.

U *Filozofskim mrvicama* se nedvosmisleno tvrdi da vera nije stvar volje, već čudo. To znači da se čovek ne može sopstvenim snagama zadobiti veru, već je može samo dobiti od Boga, baš poput poklona. Iz ovog Klimakusovog stava slede različita deterministička tumačenja koja veru vide kao narušavanje čovekove autonomije, posledicu predestinacije i slično. Ono što je nesumnjivo jeste da predaja vere kao poklona predstavlja jednu vrstu intruzivnog čina božanske volje. No, da li iz toga nužno slede deterministički stavovi? Da li se darivanje zasniva na ukidanju autonomije primaoca poklona?

Da bismo odgovorili na ova pitanja, osvrnućemo se na istraživanja koje je sporveo Dejvid Kangas. Budući da je Kangasova analiza pojma poklona u Kjerkegorovoj filozofiji kompleksna, ovde ćemo uvesti samo par ključnih stavova. Kako bi otvorio istraživanje, Kangas nas poziva da se podsetimo iz Jevanđelja po Mateji: „Pa ako vi, iako ste zli, znate kako da dajete dobre darove svojoj deci, koliko će više vaš Otac, koji je na nebesima, dati dobre darove onima koji ga zamole“ (Biblija, 2022: Mt. 7:11). Izvod iz Jevanđelja po Mateji najpre iznosi da predaja poklona zahteva umeće, odnosno znanje o prirodi poklona. Pored toga, Jevanđelje po Mateji sugerše da postoji paralelizam, ali i radikalna razlika između božanskog i ljudskog poklona. Stoga, da bismo shvatili prirodu poklona koji daruje Bog, moramo se upustiti u razmatranje njegove suprotnosti. Pre nego što pronađemo smisao božanskog poklona, moramo razjasniti pojam ljudskog poklona. U okviru ove analize, Kangas najpre upućuje na neizvesnost koja se vezuje za čin darivanja. U spisu *Osamnaest izgrađujućih razgovora (Eighteen Upbuilding Discourses)*, čitamo sledeće: „Čovek može znati šta znači pokloniti dobar poklon, ali ne može znati da li zaista daruje dobar poklon. Na sličan način, zla osoba može znati šta znači pokloniti loš poklon, ali ne može znati da li ga i poklanja“ (Kierkegaard, 1990:131)

Dakle, namera iz koje sledi čin darivanja i sam izbor poklona mogu da budu dobri, ali da se ispostavi da je sam poklon loš onda kada se nađe u rukama primaoca. Sa druge strane, može se desiti da se poklon šalje iz zle namere, kako bi naškodio primaocu, ali da se pokaže kao najveće dobro onda kada se primi. Stoga, Kangas zapisuje da „uslovi predavanja poklona sadrže u sebi slepi ugao: naime, ne mogu se sa sigurnošću predvideti posledice darivanja koje se ostvaruju tek nakon primanja poklona“ (Kangas, 2018:32). No, Kangas primećuje da postoje pokloni koji su sami po sebi dobri, kao što su prijateljstvo, безусловna roditeljska ljubav, nesebična pomoć prijatelju u nevolji i slično. Ipak, ono što kod ove vrste poklona proizvodi neizvesnost jeste

činjenica da darodavac ne može sa sigurnošću da zna da upravo njih poklanja. Tako se, recimo, poklon bezuslovne ljubavi može ispoljiti kao patološko vezivanje za voljeno biće, poklon prijateljstva se može ostvariti kao puki poslovni odnos, vođen (neosvešćenim) ličnim interesima, dok se roditeljska ljubav može ispostaviti kao pokušaj dominacije i kontrole deteta.

Dakle, problem poklona je u tome što je opterećen neizvesnošću. Darodavac nikada ne može sa sigurnošću da bude upoznat sa prirodom poklona – on ne zna kakve posledice će poklon proizvesti, te koji je istinski sadržaj poklona. Ipak, da bi Kangasovo shvatanje bilo kompletno, moramo dodati još jedan momenat neizvesnosti. Naime, pored toga što darodavac ne može nikada u potpunosti poznavati prirodu poklona, on na isti način ne može biti potpuno upoznat sa „prirodom” primaoca. To znači da darodavac nikada sa sigurnošću ne može znati da je poklon u skladu sa željama pojedinca kome taj poklon treba da pripadne. Postoje slučajevi kada je sam sadržaj poklona dobar za primaoca, kada proizvodi povoljne posledice, ali kada ga primalac jednostavno ne želi. Bez obzira na to što se radi o savršenom poklonu u pogledu njegovog sadržaja i efekata, može se ispostaviti da taj poklon primalac nikada za sebe ne bi izabrao. Naime, možemo zamisliti slučaj pojedinca koji se upušta u čin darivanja iz najbolje moguće namere, koji je, pritom, potpuno osvešćen povodom sadržaja svog poklona, kao i svih mogućih posledica do kojih primanje poklona dovodi, a čiji se akt darivanja ostvaruje kao nametljivost, nasrtljivost ili čak kao akt agresije. U ovom slučaju, nesavršenost poklona ne proizilazi iz njegove prirode, već iz toga što predstavlja narušavanje autonomije primaoca. Da li onda možemo da pretpostavimo šta bi bio savršeni poklon?

Vodeći se Kangasovom analizom, možemo zaključiti da bi savršeni poklon zahtevao otklanjanje tog slepog ugla koji se prepoznaje u činu darivanja, odnosno, ukidanje svih momenata neizvesnosti. Da bi poklon bio istinski savršen, darodavac mora da zna da je poklon po sebi dobar, da proizvodi dobre efekte i da je u skladu sa željama pojedinca. Stoga, da bi darodavac ostvario čin darivanja savršenog poklona, on mora biti u potpunosti upoznat i sa prirodnim poklonu i sa prirodom pojedinca. Otud se ispostavlja da savršeni poklon može predati samo Bog. No, od kakvog je značaja ovaj zaključak za našu analizu?

Kangasovo istraživanje je bilo neophodno kako bismo se upoznali sa prirodom božanskog poklona. Videli smo da Božji poklon, budući da je savršen, isključuje iz sebe momente neizvesnosti. Bog zasigurno zna koje je prirode njegov poklon. Istovremeno, Bog zasigurno zna

kakve je prirode primalac. To znači da Bog zasigurno zna da je poklon u skladu sa željama i izborima pojedinca. Dakle, iako sam čin darivanja predstavlja jednu vrtu intruzije, spoljašnjeg akta i posledicu tuđeg izbora, ne mora nužno da bude u suprotnosti sa voljom primaoca. Štaviše, sam pojam božanskog, savršenog poklona zahteva da to bude dar koji bi pojedinac sam izabrao kada bi mogao sebi da ga priušti.

Da li onda možemo veru posmatrati kao Božji dar koji sam čovek bira, ali koji ne može sam proizvesti? Ako sam dar ima utemeljenje u čovekovo slobodi, onda činjenica da se on dobija, a ne osvaja, ne predstavlja narušavanje čovekove autonomije. Pored toga, ovakvo shvatanje vere je u skladu sa Pojmanovim zahtevom sinergizma koji nalaže da čovekova i Božja volja moraju biti kooperativne u procesu postajanja vernikom. Štaviše, naša teza se poklapa i sa Fereirinin razumevanjem koje skok određuje kao kvalitativnu promenu utemeljenu u slobodi, a koja nije direktna posledica izbora. Međutim, naša analiza pojma poklona istovremeno ostavlja mnoge probleme nerešenim.

Još uvek je potrebno odgovoriti na brojna pitanja. Najpre, šta tačno podrazumeva momenat dara? Dalje, ako je ono što se Bog poklanja, zapravo, vera, onda to znači da naša teza pretpostavlja identifikaciju uslova i shvatanja istine. No, da li je takvo stanovište tekstualno utemeljeno? Pored toga, da li je ovo stanovište u skladu sa ostalim Kjerkegorovim određenjima vere? Kako se može pomiriti sa Kjerkegorovim stanovištem da je vera zadatak za ceo život? Da bismo odgovorili na ova pitanja, uvešćemo još dva ključna određena vere i ispitati odnos između religiozne vere, vere u organskom smislu i skepticizma.

Pogledajmo najpre kako se naša analiza pojma poklona može primeniti na Kjerkegorovo shvatanje vere. U prethodnoj etapi istraživanja, došli smo do ključne teze koja se tiče prirode poklona - naime, iako poklon predstavlja posledicu akta tuđe volje, te se pokazuje kao vrsta intruzivnog čina, ovo ne znači da *eo ipso* predstavlja kršenje autonomije primaoca poklona. U idealnom slučaju, darodavac direktno bira i prosleđuje poklon, ali primalac pronalazi da je poklon upravo ono što bi samom sebi pozeleo, što bi izabrao i samom sebi darivao. Da li vera može biti ovakva vrsta poklona?

Ukoliko se osvrnemo na spis *Bolest na smrt* koji potpisuje Anti-Klimakus, videćemo da naše shvatanje vere kao poklona koji sam vernik želi nije neutemeljeno. U okviru ovog istraživanja, Anti-Klimakus utvrđuje da vera podrazumeva kompleksni (samo)odnos duha: „odnoseći se

prema, samome sebi i želeći da bude samim sobom, zasniva se vlastito ja jasno u moći koja ga je postavila” (Kierkegaard, 1974:12). Pored toga, ovo određenje vere dobija još jednu formulaciju u drugom delu spisa: „Budući vlastito ja i želeći da bude samim sobom da se to vlastito ja transparentno zasniva u bogu” (Kierkegaard, 1974:63-64). Šta možemo zaključiti o veri na osnovu Anti-Klimakusovog govora? Najpre, jasno je da se Anti-Klimakusovo shvatanje vere, a onda i očajanja, zasniva na njegovom određenju duha, te vlastitog ja kao samoodnosa koji se odnosi prema sili koja ga je utemeljila. Budući da smo se Kjerkegorovim shvatanjem duha već bavili detaljno u poglavlju koje je imalo za cilj da razjasni Kjekegorovu teoriju subjektivnosti, ovde ćemo se samo kratko osvrnuti na ovo značajno određenje.

Polazeći od Fihteovog shvatanja subjektivnosti, i Anti-Klimakusovo razumevanje duha ističe neophodnost samokonstitucije, te uspostavljanje reflektivnog samoodnosa. Vlastito ja, na prvom nivou strukture, predstavlja spoj suprotnosti, koje je potrebno, kroz izgradnju samoodnosa, dovesti u ravnotežu. Međutim, za razliku od Fihtea, Anti-Klimakus upozorava da subjektivnost nije isključivo stvar samokonstitucije. Pored uspostavljanja odnosa među suprotnostima, koji se dešava unutar kompleksnog procesa samoodnošenja, duh treba da uspostavi odnos sa silom koja ga je, kao takvog, postavila. Stoga, pored zadatka samoodnošenja, duh ili vlastito ja ima zadatak i da ostvari odnos sa Bogom. Ovde je potrebno primetiti da oba zadatka nisu proizvoljno postavljena, već da imaju ontološko ili strukturalno utemeljenje i opravdanje. Jedini način da se duh ostvari kao duh jeste da se kroz ostvarivanje samoodnosa, obrati i uspostavi odnos sa Bogom. No, to ne znači da će svaki pojedinac izabrati da pokuša da realizuje ove zadatke. Upravo se ovde nalazi poreklo očajanja. Naime, iako postoje različite vrste očajanja, koje se određuju s obzirom na stepen svesti, te s obzirom na to koji element sinteze prevladava i ostvaruje primat, očajanje može imati dve forme: očajnički želeći biti sobom i očajnički ne želeći biti sobom. Već na nivou fenomena očajanja vidimo kako se ostvaruje dijalektika slobode i nužnosti - iako je očajanje strukturalno uslovljeno, te iako se kaže da predstavlja „unutrašnji nesklad neke sinteze koji se odnosi na samog sebe” (Kierkegaard, 1974:13), poreklo očajanja se nalazi u čovekovo slobodi ili činjenici da „bog ovoga takoreći ispušta iz svojih ruku, što znači time da se taj odnos odnosi prema samom sebi (Kierkegaard, 1974:13). Očajanje je bolest koju duh trpi, ali koju samom sebi navlači. Prema Anti-Klimakusovom shvatanju, ovaj spoj nužnosti i slobode u fenomenu očajanja „dolazi od toga što je očajanje određenje duha i što se odnosi prema večnom u čoveku” (Kierkegaard, 1974:14). Ono što očajnik, zapravo, želi jeste da

odstrani večnost iz sebe, da se oslobodi sile koja ga je uspostavila i da bude samom sebi uzrok i temelj. No, upravo nemogućnost da sebe ontološki promeni proizvodi i potencira očajanje. Zbog toga Anti-Klimakus očajanje naziva bolest na smrt. Očajanje je vrsta bolesti koja anticipira i želi smrt, ali koja nikada ne može rezultirati smrću. Odatle se ispostavlja da, zapravo, svi pojavni oblici očajanja imaju jednu formu: „Očajavati zbog samoga sebe, očajnički želeći da se čovek oslobodi samoga sebe, formula je svakog očajanja”, zaključuje Anti-Klimakus (Kierkegaard, 1974:16).

Šta je suprotnost očajanju? Šta ga može otkloniti i izlečiti? Nakon odbacivanja sokratovske mudrosti, koja grehu suprotstavlja vrlinu, Anti-Klimakus tvrdi da je jedino što može eliminisati očajanje, zapravo, vera. Stoga, određenje vere se formira u suprotnosti sa određenjem očajanja – dok je očajanje pokušaj da se duh samostalno uspostavi, što paradoksalno podrazumeva pokušaj da se oslobodi samog sebe, vera je hteti biti samim sobom na autentičan način, odnosno biti sopstvom koje se zasniva u sili koja ga je postavila. Dakle, za razliku od očajanja, u kome očajnik želi svoju propast, gde bira da se sebe oslobodi tako što će odstraniti večno u njemu i emancipovati se od sile koja ga je postavila, vera pretpostavlja izbor pojedinca da postane samim sobom na autentičan način, što podrazumeva uspostavljanje veze sa Bogom. Interesantno je primetiti da se mogu povući mnoge paralele između vere i očajanja. Naime, i očajanje i vera su utemeljene u čovekovoј težnji da postane samim sobom. Međutim, dok očajnik to želi da postigne odvrćanjem od Boga, vernik bira (pre)obraćanje Bogu. Pored toga, krajnja posledica ili „proizvod” kako očajanja, tako i vere, treba da bude ontološka promena. Međutim, dok pojedinac u očajanju želi da odstrani odnos prema Bogu iz svoje ontološke strukture i da samog sebe konstituiše, vernik uspostavlja odnos sa Bogom i dopušta da ga Bog nanovo konstituiše. Na kraju, treba primetiti i da oba fenomena ukazuju na slom etike autonomije o kome govori Mišel Koš (vidi: Kosch, 2006). Naime, jasno se vidi da iako su i vera i očajanje zasnovani u slobodi, u izboru da se postane samim sobom, oba fenomena ukazuju nemogućnost samostalnog izvođenja ove transformacije. Očajnik se ne može samog sebe osloboditi, ali ni vernik ne može sopstvenim snagama izvesti transformativni pokret vere. O tome najbolje govori činjenica da je duh postavljeni, odnosno, izvedeni odnos (vidi: Kierkegaard, 1974:12). Naime, upravo u delu gde Anti-Klimakus dokazuje da se oblici očajanja poseduju istu formu – želeći biti sobom – uspostavlja se teza o zavisnosti celog odnosa (vidi: Kierkegaard, 1974:12). Stoga, Anti-Klimakus zapisuje sledeće: „Izraz toga da vlastito ja ne može sopstvenim snagama da postigne ravnotežu i

mir: ono to ne može nego samo tako što se odnoseći se prema samom sebi odnosi prema tome što je postavilo ceo odnos” (Kierkegaard, 1974:12).

Sada se možemo vratiti na našu analizu pojma dara i uspostaviti vezu između Klimakusovog shvatanja vere kao čuda i Anti-Klimakusovog određenja vere. Naime, već smo ustanovili da poklon ne narušava autonomiju primaoca onda kada je u skladu sa njegovim vlastitim izborom. U tom smislu smo postavili tezu da bi vera mogla da se shvati kao čudo, dar Boga, a da ne vodi u determinističke zaključke koji je svode na čin Božje (samo)volje koji ukuda momenat čovekovog slobodnog izbora. Da li nam Anti-Klimakusovi stavovi omogućuju i da opravdamo u utemeljimo našu tezu? Zahvaljujući Anti-Klimakusovoj analizi očajanja, te određenju vere, čini se da je moguće ostvariti ravnotežu između slobode i čuda u fenomenu vere. Momenat slobode se prepoznaje u tome što sam čovek mora želeći da postane sobom, da se oslobodi greha i izleći od očajanja. Međutim, on to ne može sopstvenim snagama da učini. Činjenica da je duh izvedeni odnos ukazuje na zavisnost čoveka od Boga. Samokonstitucija ne može da bude apsolutna, već mora da uključuje i momenat prepuštanja spoljašnjoj sili da ostvari konstituciju sopstva. Dalje, ono za čim očajnik teži, ono šta sam bira jeste da postane da sobom. Međutim, to znači ostvariti odnos sa Bogom i prepustiti da ga učini sopstvom. Bog pojedincu poklanja veru koja je lek za očajanje, ali vera je suštinski stvar čovekovog izbora, naime - izbora da postane sobom.

Postoji još jedan razlog zbog koga se ispostavlja da je vera utemeljena u slobodi, iako predstavlja Božji dar. Naime, Anti-Klimakus napominje da Bog nije nešto spoljašnje, već da predstavlja strukturalni momenat bivstvovanja čoveka. To znači da je odnos koji uspostavlja zapravo istinski odnos sa samim sobom. Ukoliko se taj odnos ostvaruje putem vere, onda se može tvrditi da poklon vere koji Bog čoveku daruje, indirektno poklon koji čovek pribavlja samom sebi.

Ako je vera vrsta transformacije koju sprovodi Bog, a koju pojedinac sam bira, moramo se zapitati: u čemu se tačno sastoji preobražaj vere? Pored toga, potrebno je odgovoriti na pitanje odnosa uslova i shvatanja istine. Da li je vera automatski omogućena predajom uslova, odnosno, da li predaja uslova identična sa shvatanjem istine?

Da bismo odgovorili na ova pitanja, uvešćemo u analizu Pojmanova istraživanja. U prvom delu razmatranja pojma vere u *Filozofskim mrvicama*, Pojman zapisuje sledeće: „Vera nije istina, niti je sposobnost za veru garant shvatanja istine. To znači da poznavanje istine, koja je otkrivena, podrazumeva izbor – izbor da se u potpunosti živi u skladu sa istinom” (Pojman, 1984:91). U

daljem istraživanju, tvrdićemo da je Pojman u pravu kada iznosi ranije citiran stav. Međutim, istovremeno ćemo pokušati da pokažemo da ovo shvatanje vere ne podrazumeva direktni deskriptivni/preskriptivni volicionizam. No, pre nego što se upustimo u ovu vrstu razmatranja, moramo primetiti da se Pojmanovo tumačenje zasniva na strogoj odvojenosti pojma uslova za shvatanje istine i samog shvatanja istine. Sa druge strane, naše razumevanje vere kao čuda, te Božjeg dara, zahteva tezu o njihovom identitetu. Ukoliko Bog daruje veru, onda to znači da Bog na takav način menja čovekovu prirodu, da vera ili shvatanje istine predstavlja automatsku posledicu te promene. Bog u jedinstvenom aktu otvara oči vere (vidi: Kjerkegor, 2020:76). Iz ovakve perspektive se ne može izvesti Pojmanovo tvrđenje da predaja uslova ne garantuje da će tako transformisana individua ostvariti shvatanje istine, te da je potrebno sprovođenje dodatnog akta volje koji shvatanje istine i aktualizuje. U kom smislu onda nameravamo da prihvatimo Pojmanovo stanovište? Odgovor na pitanje će biti omogućen tek iz konteksta rasprave koja ima za cilj da utvrdi odnos uslova za shvatanje istine i samog shvatanja istine.

Na samom početku, treba primetiti da Klimakus izriče oprečne stavove o odnosu uslova za shvatanje istine i samog akta shvatanja istine. Sa jedne strane, tvrdi se njihova odvojenost, te da se „u trenutku dobija uslov koji je, budući uslov za razumevanje večne istine, *eo ispo* večni uslov” (Kjerkegor, 2020:73). Pored toga, samostalnost uslova se sugerise stavom da je „sloboda moguća samo u granicama uslova” (Kjerkegor, 2020:73). Ova teza predstavlja i snažno uporište za volicionizam, te tumačenje koje iznosi da je, nakon predaje uslova, potrebno da se individua slobodno opredeli povodom usvajanja hrišćanske istine. Sa druge strane, Klimakus jasno isključuje mogućnost ovakve vrste slobodnog čina kada tvrdi da je „Bog učeniku dao da ga vidi otvorivši mu oči vere” (Kjerkegor, 2020:76). Pored toga, identitet uslova i shvatanja istine se može tvrditi i na osnovu Klimakusovog tvrđenja da „ova strast (vera) mora biti onaj navedeni uslov koji daje paradoks” (Kjerkegor, 2020:69-70). Cilj našeg istraživanja jeste da integrišemo ove oprečne stavove u jedno koherentno tumačenje. Naša je teza da će se tek iz vizure ovakvog shvatanja jasno uočiti ravnoteža između volicionističkih i antivolicionističkih elemenata u Kjerkegorovom shvatanju vere, te nemogućnost izvođenja Pojmanove kritike koja pripisuje Kjerkegoru prihvatanje stanovišta direktnog volicionizma.

Prva pretpostavka koju nameravamo da dokažemo je da naše shvatanje vere kao čuda, te Božjeg dara nije u suprotnosti sa Klimakusovim stavovima u kojima se tvrdi odvojenost uslova koji

predaje Bog i samog shvatanja istine, odnosno, vere. Da bismo u tome uspjeli, moramo da otkrijemo u čemu se tačno sastoji Božja intervencija. Šta podrazumeva transformacija kojom individua postaje vernikom? Šta je čudo?

Analiza pojma čuda zahteva opsežno razmatranje koje se na ovom mestu ne može izvesti. No, možemo uputiti na rezultate istraživanja Kivele, finskog teoretičara koji su se detaljno bavio ovim pojmom (vidi: Kivelä, 2013). Naime, Kivelina istraživanja omogućuju povlačenje značajnih zaključaka. Najpre, Kivela pokazuje da je Kjerkegor, preko posrednika, bio upoznat sa Hjumovom filozofijom. Na osnovu istorijske veze, Kivela ukazuje i na filozofsku, te tvrdi da se mogu uspostaviti različite paralele između Hjumovog i Kjerkegorovog shvatanja čuda. Tragom Kivelinog istraživanja, ispostavlja se da su oba filozofa zastupala dve koncepcije čuda: objektivno čudo koje referiše na fenomen u svetu koji krši ustanovljeni red u prirodi i subjektivno čudo, koje se odnosi na radikalno, transformativno iskustvo preko koga pojedinac zadobija veru. Budući da ovde želimo da pronađemo adekvatno shvatanje Kjerkegorovog izjednačavanja fenomena čuda i vere, oslonićemo se na pojma subjektivnog čuda. Prema Kivelinom tumačenju, Kjerkegor ovaj pojam konstituše u skladu sa Hjumovim određenjem. Naime, u delu *Istraživanja o ljudskom razumu* Hjum tvrdi sledeće: „Tako, sve u svemu, možemo zaključiti da kršćansku religiju ne samo da su od početka pratila čudesa, već da ni danas niko razuman u nju ne može vjerovati bez njih. Sam je um nedovoljan, da nas uvjeri o njezinoj istinitosti, a koga god pokreće vjera na to da je priznaje, svijestan svog neprestanog čuda u vlastitoj osobi, koja izvrće sve principe njegova razuma i navodi ga na odluku da vjeruje ono, što je sasvim suprotno navici i iskustvu“ (Hume, 1956:152-153).

Ukoliko je vera čudo, te ako Kjerkegor zaista shvata čudo na ovaj hjumovski, subjektivistički način, onda se jasno može odgovoriti na pitanje sadržaja i smisla transformacije kojom Bog čini čoveka vernikom. Za razliku od sokratovske babice, koja jednostavno porađa istinu iz čoveka, Bog donosi istinu, ali i čovekov preobražaj. Bog daruje čoveku sposobnost koja uspeva da premosti apsolutnu neizvesnost apsolutnog paradoksa i ostvari srećan susret sa apsurdom. Subjektivno čudo predstavlja neprirodnu ili protivprirodnu sposobnost jer donosi specifični „prekid“ u normalnom funkcionisanju ljudske prirode. Otud se ukazuje kao, „ne-ljudski faktor koji osposobljava individuu da poveruje uprkos običaju i iskustvu“ (Kivela, 2013:80). Da bismo dalje razjasnili smisao ovog ne-ljudskog faktora o kome govori Kiverla, pozvaćemo se na

Pojmanova istraživanja. Naime, Pojman primećuje da se religiozna vera mora sagledavati preko odnosa sa verom u organskom smislu: „Da bi formirao verovanje, mora da poseduje uslov, veru koja se razlikuje od one sposobnosti koja služi za shvatanje istorijskih činjenica. Vera (religiozna) nije prirodna čovekova sposobnost. Ona je neprirodna, dar od Boga“ (Pojman, 1984:101). Suštinska razlika između religiozne vere i vere u organskom smislu je u tome što jedna sposobnost „produžetak“ naše prirode, dok je druga protivprirodna jer se konstituše Božjom intervencijom. Međutim, mora se primetiti da je religiozna vera analogna veri u organskom smislu. Religiozna vera, upravo poput vere u organskom smislu, treba da omogući prevazilaženje objektivne neizvesnosti i konstituciju subjektivne izvesnosti. Obe vrste vere predstavljaju čulo za shvatanje istorijskog. Međutim, dok je vera u organskom smislu upućena na jednostavne istorijske činjenice, vera u eminentnom smislu ima za svoj predmet kompleksnu istorijsku činjenicu koja predstavlja spoj vremenskog i večnog. Na kraju, treba primetiti da obe vrste vere odlikuje isti način funkcionisanja. Naime, baš kao što vera u organskom smislu podrazumeva automatsko formiranje verovanja, tako i religiozna vera mora biti neposredna u svom radu. Da li onda to znači da se verovanje da je Bog postao usvaja mehanički i automatski, zahvaljujući jedonstavnom operisanju vere? Ako je ovo implikacija naše analogije, onda se čitavo naše tumačenje Kjerkegorovog shvatanja vere kosi sa ključnim stavovima o njenoj prirodi. Ne treba zaboraviti da Klimakus neprestano ponavlja da vera pretpostavlja strastveno držanje za objektivnu neizvesnost (vidi: Kierkegaard, 1996). Vernik je potpuno svestan apsurdnosti paradoksa i, umesto da se poput spekulativnog filozofa, obračuna sa njegovom paradoksalnošću, on se čvrsto drži njegove objektivne neizvesnosti. No, prema našem shvatanju, ispostavlja se da vera, ne samo što omogućava prevazilaženje objektivne neizvesnosti, ona to čini neposredno, automatski, bez znanja ili svesti subjekta o njenom funkcionisanju.

Da bismo razrešili ovaj problem potpune analogije između religiozne vere i vere u organskom smislu, moramo se prisetiti dodatnog određenja vere koje Kjerkegor uspostavlja u svojim *Dnevnici* i *zapisima*. Naime, ovde se tvrdi da je vera druga neposrednost, odnosno, neposrednost koja sledi refleksiju (vidi: Kierkegaard, 1967). Ovo nam sugerise da, iako vera jeste u svom funkcionisanju neposredna, njen rad se ne odvija „iza leđa“ pojedinca, te da se ne sprovodi van svake vrste (samo)svesti. Da bi objasnio smisao druge ili nove neposrednosti, Šulc pravi analogiju sa snom. Naime, dok je uspostavljanje refleksije buđenje iz sna, odnosno, uništenje prve neposrednosti, druga neposrednost treba da se ukaže kao „sanjanje iz koga

pojedinaac ne može da se probudi – naprosto, jer sneva širom otvorenih očiju“ (Schulz, 2014:335) Religiozna vera je, prema Šulcovom shvatanju, postrefleksivna ili postskeptička. Da li onda to znači da je skepticizam prevaziđen i ukinut? Da li vera podrazumeva odstranjivanje skepticizma? Ukoliko bi odgovor bio potvrđan, onda bi to uklonilo razliku između religiozne vere i vere u organskom smislu. Setimo se da je funkcija organske vere bila u tome da unapred onemogućiti skepticizam, te da umanjiti vidljivost objektivne neizvesnosti kako bi se uopšte obezbedila mogućnost formiranja činjeničkih sudova. Ako je sada funkcija nove vere odstranjivanje skepticizma nakon što se proživeo, koji je bio smisao skeptičkog osveščivanja? Sa druge strane, religiozna vera nije ni razrešenje skepticizma. Setimo se da Klimakus neprestano upozorava da vera nije znanje. To znači da religiozna vera ne predstavlja dekartovski odgovor na skepticizam, te da ne dovodi do nužnih, samoočiglednih istina koje fundiraju naše saznanje. Ipak se čini da, na paradoksalni način, vera kao druga neposrednost čuva istinu skepticizma, dok istovremeno omogućava konstituciju subjektivne izvesnosti da je Bog postao. Na to nas upućuju brojni Kjerkegorovi stavovi. Najpre, očuvanje skeptičkog momenta se sugerše iz kontrasta između Sokratovog paradoksa i apsolutnog paradoksa koji izvodi Klimakus: „Kada je Sokrat vjerovao da postoji Bog, čvrsto se držao objektivne nesigurnosti svom strašću svoje nutarnjosti, i upravo je na tom proturečju i riziku utemeljena vjera. Sada je drukčije. Umjesto objektivne nesigurnosti, ovdje postoji sigurnost, naime da je ona objektivno apsurdna“ (Kierkegaard, 1996:227-228). Ovo transformisanje apsolutne objektivne neizvesnosti u objektivnu izvesnost (da je apsolutno neizvesno) neodoljivo podseća na poznati skeptički paradoks prema kome se ispostavlja da skeptik, iako tvrdi da ništa zasigurno ne zna, ipak poseduje jednu izvesnost – da ništa sa izvesnošću ne zna. Ipak, bez obzira na to da li Klimakus namerno ili nenamerno formuliše svoje određenje vere u skladu sa skeptičkim paradoksom, u *Postskriptumu* se mogu pronaći brojni stavovi koji upućuju na neophodnost skeptičkog momenta u okviru vere. No, na čemu se zasniva ta neophodnost? Poslušajmo Klimakusa: „Vjera je upravo proturečje između beskonačne strasti pojedinčeve nutarnjosti i objektivne nesigurnosti. Ako sam sposoban shvatiti Boga objektivno, ne vjerujem (...) Želim li ustrajati u veri, moram se neprestance čvrsto se držati objektivne nesigurnosti“ (Kierkegaard, 1996:222). Stav skepticizma je neophodan jer održava svest o neizvesnosti apsolutnog paradoksa i time čuva njegovu autentičnost. Čim se skepticizam napusti, dešava se pad u spekulaciju ili aproksimaciju. Otud se ispostavlja da skepticizam omogućava uspostavljanje i održavanje svesti o neadekvatnosti objektivnog puta, te da nas skeptički stav

neprestano podseća da se neizvesnost ne može teorijski prevazići, a da se paradoks ne može razrešiti, već samo eliminisati, odnosno, lišiti paradokskosti. Na sličan način razmišlja i Hose Maja Neto. U delu *Hristijanizacija pironizma (The Christianization of Pyrrhonism)*, Maja Neto tvrdi da ne samo da Hrišćanstvo zahteva pironizam, ono donosi i intenzifikaciju skeptičkog stava i proširenja njegovog domena (Maja Neto, 1995:80). Naime, skepticizam je od suštinskog značaja jer omogućava dva ključna momenta inherentna veri: „sa strane subjekta, vraća na korumpiranost kognitivnih sposobnosti, što predstavlja posledicu prvog greha; sa strane objekta omogućava da se istina vidi kao apsolutni paradoks“ (Maja Neto, 1995:80). Dakle, upravo poput grčkog skepticizma, koji upućuje na nesavršenost sazajnih sposobnosti, hrišćanski skepticizam održava svest o kognitivnoj nemoći čoveka koja je posledica pada u greh. Otud proizilazi da skeptički stav ima svoju ulogu i u izgradnji svesti o grehu, što je preduslov za postajanje vernikom. Međutim, Netova analiza pokazuje da skepticizam predstavlja integralni momenat vere. Skepticizam omogućava shvatanje apsolutnog paradoksa *qua* apsurdna, što ujedno znači i shvatanje kvalitativne razlike između Boga i čoveka.

Mešutim, ne treba izgubiti iz vida da dijalektika skepticizma i vere uključuje dva asimetrična odnosa. Sa jedne strane, skepticizam komplementaran veri jer omogućava očuvanje njenog predmeta, Apsolutnog paradoksa, sprečava skretanje sa subjektivnog puta i pad u objektivnost, te shvatanje beskonačne kvalitativne razlike između Boga i čoveka, a time i zadatak egzistencije. Sa druge strane, vera nije svodiva na skeptički stav. Iako ne isključuje skepticizam, vera se mora (u skladu sa organskom verom) ukazati i kao mehanizam za prevazilaženje objektivne neizvesnosti i konstituciju subjektivne izvesnosti. No, kako je ovo moguće? Da li ovo znači usvajanje verovanja da je Bog postao uprkos (svesti) o njegovoj apsolutnoj neizvesnosti?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, potrebno da je da bliže sagledamo prirodu apsolutnog paradoksa, kao i prirodu odnosa pojedinca prema apsolutnom paradoksu. Počecemo najpre od izlaganja reakcije pojedinca na 'sudar' sa paradoksom. U poglavlju „Sablazan od paradoksa (jedna akustička varka)“, Klimakus zapisuje sledeće: „Ako se paradoks i razum sudare u uzajamnom razumevanju različitosti, sudar će biti srećan, kao razumevanje u ljubavi (...) Ako do sudara ne dođe u slozi, onda će odnos biti nesrećan i, ako tako smem reći, ovu nesrećnu ljubav razuma (...) mogli bismo određenije nazvati *sablazan*“ (Kjerkegor, 2020:59). Dakle, postoje dva moguća odgovora na (samo)objavu apsolutnog paradoksa – vera i sablazan. Budući da

predstavljaju dva suprotne reakcije, opravdano je pretpostaviti da će analiza sablazni omogućiti i da nešto saznamo o veri. Šta je onda sablazan? Evo kako Klimakus razumeva ovaj fenomen: „Svaka sablazan je u osnovi patnja (...) Ma kako se izražavala, čak i kada drsko slavi trijumf ravnodušnosti, uvek je patnička“ (Kjerkegor, 2020:59-60). Vodeći se grčkim pojmom *pathos*-a, možemo zaključiti da sablazan predstavlja trpnju, neposrednu, automatsku reakciju na apsolutni paradoks. Bez obzira na to što se može „napraviti razlika između trpne i aktivne sablazni“ (Kjerkegor, 2020:60), gde bi se aktivna strana strana sablazni interpretirala po analogiji sa prkosom očajanja (vidi: Kierkegaard, 1974), suštinski sablazan predstavlja neposrednu, organsku reakciju na apsolutnu paradoksalnost apsurd. Sablazan je „uvek toliko slaba da se uopšte ne može otrgnuti od krsta za koji ostaje prikovana niti može iščupati strelu koja ju ranila“ (Kjerkegor, 2020:60). Jedino što može odstraniti sablazan jeste vera. Odatle dolazimo do prvog odgovora na pitanje načina na koji religiozna vera ostvaruje konstituciju subjektivne izvesnosti. Da bismo ga i formulisali, potrebno je opet da se vratimo na analogiju između vere u organskom i vere u eminentnom smislu. Setimo se da se, na nivou vere kao organa za shvatanje istorijskog, konstitucija subjektivne izvesnosti sprovodila na negativni, odnosno, indirektni način – preko prevazilaženja objektivne neizvesnosti. Subjektivna izvesnost je podrazumevala jedan previd, otklon od činjenice da je objektivna neizvesnost inherentna domenu postajanja. Otud možemo zaključiti da će i vera u eminentnom smislu sadržati u sebi jedan takav negativni momenat, odnosno, da će se subjektivna izvesnost ukazati kao prevazilaženje mogućnosti sablažnjavanja. Ovde je opet potrebno da naglasimo da vera neće doneti ukidanje ili razrešenje apsolutnog paradoksa, već samo prevazilaženje prirodne reakcije na apsurd koja se ispoljava u sablazni. No, pitanje i dalje preostaje: da li ovo prevazilaženje sablazni može da se neproblematično izjednači sa usvajanjem verovanja da je Bog postao? Da li odstranjivanje sablazni znači i odstranjivanje razuma, te evidencije koja ukazuje na apsurdnost hrišćanskog učenja?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, otvorićemo problem prirode apsolutnog paradoksa. Naime, Heiko Šulc smatra da Apsolutni paradoks, kada se posmatra kao akt samoobjave Boga preko kojeg stupa u komunikaciju sa vernikom, ima četiri dimenzije paradoksalnosti:

1. Subjekat koji inicira komunikaciju, Bog, je paradoksalno određen jer zarad komunikacije postaje čovekom.

2. Primalac poruke je paradoksalno određen jer mora postati ono što (sam) ne može – od grešnika postati vernikom.
3. Sama poruka je paradoksalno određena jer objavljuje da je Bog postao čovekom.
4. Sam način komunikacije je paradoksalna jer zahteva da „subjekat komunikacije, preko objavljivanja poruke, konstituiše i uslove za njeno razumevanje (vera)“ (vidi Shulz, 2011:343-344)

No, ukoliko se paradoks javlja u okviru svih elemenata procesa komunikacije, onda moramo pretpostaviti da će i sam uslov, kojim Bog omogućava uspostavljanje odnosa, biti paradoksalan. Upravo to zaključuje Klimakus: „Ali da li je onda vera isto tako paradoksalna kao paradoks? Upravo tako; kako bi inače u paradoksu mogla imati svoj predmet i biti srećna u svom odnosu prema paradoksu“ (Kjerkegor, 2020:76-77). Kako se onda ostvaruje ovaj paradoks na nivou vere? Odgovor ponovo pretpostavlja uspostavljanje odnosa između religiozne vere i vere u organskom smislu, samo što se sada zahteva potenciranje njihove razlike. Vera u organskom smislu predstavlja prirodnu sposobnost, produžetak čovekove konačne prirode koja ima za svoj predmet ono postalo, istorijsko. Sa druge strane, vera u eminentnom smislu je upućena na kompleksnu, apsolutnu činjenicu da je Bog postao, što znači da se odnosi na jedinstveni slučaj spoja temporalnog i večnog. No, da bi se usmerila na kompleksnu vremensko-večnu činjenicu, sama vera mora predstavljati sintezu vremenskog i večnog. Klimakus pokazuje i kako se ta sinteza ostvaruje: „Ali 'kako' koje je time subjektivno naglašeno upravo zato što je subjekat egzistirajući pojedinac, također je subjekat dijalektike s obzirom na vrijeme. U strastvenome trenutku odluke, gdje put zaokreće od objektivnog znanja, čini se kao da je beskonačna odluka time ostvarena. Ali u istom trenutku egzistirajući se pojedinac nalazi u vremenskom redu, a subjektivno 'kako' pretvara se u *težnju*“ (Kierkegaard, 1996:221).

Iako samo zadobijanje vere, koje smo objasnili kao predaju poklona koji sam primalac bira, deluje kao finalni čin, kao da je „beskonačna odluka time ostvarena“ (Kierkegaard, 1996:221), Klimakus upozorava da ovo predstavlja tek početak puta. Na ovo upućuje i njegovo shvatanje čuda – „Kontradikcija leži u tome što postajanje Hrišćaninom počinje čudom stvaranja (...), u tome što je Hrišćanstvo otkriveno svim ljudima za koje se smatra da još uvek nisu u njemu, budući da čudo mora intervenisati kako bi postali (Hrišćanima), kao izraz napuštanja neposrednosti i kao izraz suprotnosti koja apsolutno čini strast vere paradoksalnom, da sve dok

pojedinaac egzistira u veri, njegova večna sreća je utemeljena na nećem istorijskom“ (Kierkegaard, 2009:483). To nam, sa jedne strane, omogućava da shvatimo zbog ćega je vera zadatak za ceo život, te zbog ćega se ne može jednostavno shvatiti kao usvajanje verovanja da je Bog postao. Sa druge strane, polazeći od teze paradoksalne prirode religiozne vere, možemo da odgovorimo na Pojmanovu volicionistićku kritiku i otkrijemo zbog ćega se vera ne može interpretirati kao iracionalni izbor verovanja da je Bog postao.

Najpre, Klimakusovo temporalno odrećenje vere sugeriše da njen „proizvod“ nije stanje, već težnja, stremljenje. To dalje znaći da Klimakus odbacuje redukcionistićko shvatanje religiozne vere prema kome se ispostavlja da vera isključivo znaći usvajanje verovanja da je Bog postao. Naime, već smo u okviru uvodnih razmatranja napomenuli da, dok je formiranje verovanja vrsta mentalnog akta, samo verovanje treba shvatiti kao stanje, mentalni fenomen sa propozicionalnim sadržajem. Kada se ova distinkcija primeni na fenomen religiozne vere, ispostavlja se da je vernik subjekat koji u svojoj kognitivnoj strukturi poseduje verovanje da je Bog postao. No, izvodi iz Klimakusovog dela odbacuju ovo simplistićko razumevanje vere. Na to nas upućuje i Šulc u svom radu „Druga neposrednost, razmatranje Kjerkegorovoh shvatanja vere“ („Second Immediacy, Reflections on Kierkegaard's Understanding of Faith“). Razmatrajući razliku između vere u organskom i vere u eminentnom smislu, Šulc zapisuje sledeće: „Ukoliko želimo da reinterpretiramo Kjerkegorovu poziciju savremenim filozofskim jezikom, te ukoliko se držimo odrećenja da je verovanje stanje ili dispozicija, možemo reći da je element izvesnosti, koji je je suštinska karakteristika verovanja, integralni deo nereflektivnog ili subliminalnog stanja pouzdanosti. Sa druge strane, vera, bar prema Kjerkegorovom shvatanju, se ne može jednostavno definisati kao stanje. Vera je, sasvim paradoksalno, neprestano postajanje, proces stalnog sintetisanja stanja i prelaza, dispozicije i akta, verovanja i sumnje, neposrednosti i refleksije“ (Shulz, 2014:351-352). Šulc razjašnjaava Klimakusov stav koji smo već naveli, naime, da vera ima paradoksalnu strukturu. Iako predstavlja „ne-ljudski faktor“ (Kivela, 2013:80), neprirodnu ili protiv-prirodnu sposobnost koju konstituše Bog (fenomen subjektivnog ćuda), koja omogućava pojedincu da prevaziće odbojnost apsurdna, da izdrži „raspeće razuma“, te da se suoćavanje sa apsolutnim paradoksom ne završi automatskim sablažnjavanjem, već srećnim susretom, ona podrazumeva i momenat skeptićeke refleksije. Susret, iako srećan, počiva na razumevanju radikalne razlićitosti (vidi: Kjerkegor, 2020:59) između ćoveka i Boga, kao i na oćuvanju paradoksalnosti apsolutnog paradoksa. Otud vera ne predstavlja odstranjivanje razuma i

uništenje skepticizma, već mogućnost borbe sa skepticizmom. No, ukoliko se ta napetost između sumnje i verovanja ne može razrešiti na kognitivnom nivou, kako se onda rešava? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, osvrnućemo se na Klimakusovo određenje čuda. U *Zaključnom nenaučnom postskriptumu*, Klimakus tvrdi da čuda predstavlja tek postavljanje zadatka vere jer „postajanje Hrišćaninom počinje čudom stvaranja“ (Kierkegaard,2009:483). No, kako se onda vera ostvaruje? Poslušajmo Klimakusa: „Ali unutar tog čuda, međutim, sve se ponovo ponaša sokratovski“ (Kjerkegor, 2020:77). Religiozna vera počinje čudom, ali tek ima da se ostvari sokratovski – na egzistencijalni način. Drugim rečima, verovanje da je Bog postao, kao i celokupno hrišćansko učenje, dokazuje se egzistencijom, tako što će pojedinac preuzeti na sebe zadatak da egzistira na način vernika. Odatle se ispostavlja da religiozna vera ima dvostruku prirodu – sa jedne strane, ona je sposobnost koja donosi srećni susret sa paradoksom, tako što omogućava da se zaobiđe organska reakcija sablažnjavanja; sa druge strane, religiozna vera je egzistencijalno određena i predstavlja sokratovsku bitku sa neizvesnošću koja se prevazilazi prevođenjem hrišćanskog učenja u egzistenciju. Dvostruka priroda religiozne vere uslovljava i Klimakusovo paradoksalno određenje koje je jednom definiše kao uslov za shvatanje istine, a drugi put identifikuje kao samo shvatanje istine. Naime, vera je uslov jer osposobljava pojedinca da preuzme na sebe zadatak postajanja vernikom unutar koga se, na egzistencijalni način, ostvaruje shvatanje istine.

Na kraju, treba postaviti ključno pitanje: na koji način se naše tumačenje Kjerkegorovog shvatanja vere predstavlja odgovor na Pojmanovu volicionističku kritiku? Pre nego što odgovorimo na ovo pitanje, ukazaćemo na činjenicu da je naša interpretacija u velikoj meri bila inspirisana upravo Pojmanovim shvatanjem. Naime, u uvodnom delu izlaganja smo napomenuli da će se adekvatno razumevanje Kjerkegorovog pojma religiozne vere pronaći okviru sinteze volicionističkih i antivolicionističkih momenata. Tako je naša analiza pojma poklona, odnosno, čuda bila motivisana Fereirinom konstrukcijom pojma slobodnog, ali ne i direktno izabranog prelaza. Sa druge strane, vođeni Pojmanovim zahtevom sinergizma, koji traži kooperaciju ljudske i božanske volje, pokušali smo da otklonimo nedostatke Fereirinog tumačenja i pokažemo da vera, ne samo da se zasniva u slobodi, ona počiva i na eksplicitnom izboru čoveka, naime da postane samim sobom. Budući da čovek ne može sopstvenim snagama da sprovede ovu odluku, vera se pokazuje kao poklon, koji, iako Bog prosleđuje, čovek sam za sebe bira. No, ovde treba primetiti da je i naše shvatanje dvostruke prirode vere inspirisano Pojmanovim

tumačenjem. Naime, u jednom momentu analize Klimakusovog poimanja vere u *Filozofskim mrvicama*, Pojman zapisuje sledeće: „Vera nije istina... Poznavanje istine uključuje izbor, izbor da se živi u potpunosti prema ovoj istini“ (Pojman, 1984:91). Ovde se tačno prepoznaje Pojmanov uticaj na naše tumačenje. Međutim, upravo je u ovom izvodu iz Pojmanovog dela sadržana i (samo)kritika Pojmanove volicionističke interpretacije Kjerkegorovog shvatanja vere. Problem Pojmanove teze je u tome što, uprkos sopstvenom stavu, veru shvata previše kognitivistički. Prema Pojmanovom tumačenju, postajanje vernikom se odvija (isključivo) na kognitivnom nivou. Pojedinac prima uslov za shvatanje istine od Boga i, unutar drugog akta, odlučuje da realizuje taj uslov, odnosno, bira da usvoji verovanje da je Bog postao. Međutim, biti vernik nije kognitivni stav prema propoziciji, a Hrišćanstvo nije učenje. Vera nije zahtev da se usvoji skup apsurdnih verovanja, već da se egzistira prema hrišćanskom učenju. Prema našem shvatanju, postajanje vernikom se odvija na praktičkom nivou, dok je transformacija kognitivnih sposobnosti koju obezbeđuje Bog preduslov za prihvatanje zadatka vere. Otud se ispostavlja da vera ne može biti stvar direktnog izbora apsurdnog verovanja da je Bog postao. Najpre, vera nije direktni proizvod izbora jer je vera čudo. Sa druge strane, budući da se vera ostvaruje na egzistencijalni način, ispostavlja se da vera nije ni izbor skupa propozicionalnih verovanja, već biranje da se hrišćansko učenje ostvari u praksi, da se život oblikuje prema istini Hrišćanstva. Stoga, zaključak našeg propitivanja Pojmanove volicionističke kritike, koji tvrdi njenu neosnovanost, može se predstaviti upravo preko Pojmanovog polazišta – Iako poznavanje hrišćanske istine ne podrazumeva biranje verovanja, može se tvrditi da „poznavanje istine uključuje izbor, izbor da se živi u potpunosti prema ovoj istini“ (Pojman, 1984:91).

Zaključak

U zaključnim razmatranjima, iznećemo rezultate do kojih je dovelo istraživanje. Kao što je već bilo navedeno u Uvodu, cilj ovog rada bio je da se odgovori na pitanje: Da li je Kjerkegor volicionista? Preciznije rečeno, namera našeg istraživanja bila je da se odgovori na pitanje o opravdanosti Pojmanove kritike Kjerkegorovog filozofskog učenja koja počiva na volicionističkoj interpretaciji pojmova verovanja, sumnje i vere. Budući da je volicionizam kompleksno teorijsko stanovište sa složenom klasifikacijom, ni odgovor na pitanje o Kjerkegorovom navodnom volicionizmu nije mogao da bude jednoznačan. Naša ključna teza bila je da se Kjerkegorovo shvatanje verovanja, sumnje i vere ne može okarakterisati kao direktni deskriptivni volicionizam, kao i da se na planu etike verovanja ne može tvrditi da je Kjerkegor zastupao stanovište direktnog preskriptivnog volicionizma. Sa druge strane, analiza je otkrila da je Kjerkegor smatrao da volja ima značajnu ulogu u procesu usvajanja/suspendovanja verovanja, kao i u činu zadobijanja vere, te postajanja Hrišćaninom. Međutim, Kjerkegorovo razumevanje odnosa konativne i kognitivne sposobnosti se eventualno može uklopiti u stanovište indirektnog deskriptivnog volicionizma koji ne povlači i normativnu tezu, odnosno, ne vodi u postuliranje indirektnog preskriptivnog volicionizma. S tim u vezi, moramo napomenuti da Kjerkegorovo naginjanje ka volicionističkom objašnjenju sumnje, te čina usvajanja verovanja i zadobijanja vere ne znači da je Pojmanova kritika opravdana. Budući da sam Pojam pronalazi da je stanovište indirektnog deskriptivnog volicionizma prihvatljivo i neproblematično, činjenica da je Kjerkegor prihvatio ovu poziciju se ne može iskoristiti kao polazište za izgradnju kritike njegovog filozofskog učenja.

Dokazivanje naše ključne teze, koja poriče primenljivost teze direktnog deskriptivnog volicionizma na Kjerkegorovo shvatanje verovanja, sumnje i vere, odvijalo se u dva smera. Prvi deo rada je na indirektni način ukazao na neosnovanost Pojmanove kritike, i to preko analize Kjerkegorovog shvatanja subjektivnosti. U ovom segmentu istraživanja smo došli do značajnih zaključaka. Sa jedne strane, otkrili smo da je Pojmanova analiza pojma subjektivnosti konfuzna i nekoherentna. Iako Pojman polazi od teze da subjektivnost, kao kompleksni fenomen, poseduje emotivnu, konativnu i kognitivnu dimenziju, ovaj filozof završava analizu tvrdnjom da se aktivnost subjektivnosti isključivo sprovodi kao kretanje volje koja se može usmeriti kako na ideale, tako i na propozicije. Prema Pojmanovom shvatanju, ispostavlja se da je subjektivnost

vrsta voljnih aktova koji imaju za cilj duhovni (samo)razvoj. Međutim, ovo redukcionističko shvatanje subjektivnosti je u suprotnosti sa Kjerkegorovim učenjem. Neadekvatnost ovog modela subjektivnosti smo dokazali na konstitucionalnom i refleksivnom (dinamičkom) nivou. Naime, propitivanje konstitucionalnog aspekta subjektivnosti je pokazalo da se Pojmanov model svodi na očajanje prkosa ili očajanje u kome se želi biti samim sobom. Budući da očajanje uvek predstavlja disbalans na nivou (samo)odnosa koja jeste duh, ispostavlja se da Pojmanovo tumačenje ne može biti adekvatan model za shvatanje subjektivnosti. Sa druge, razmatranje dinamičkog aspekta subjektivnosti je pokazalo da se iz vizure Pojmanove interpretacije ne može objasniti pojam greha. Pojmanov model subjektivnosti, koji zahteva kontinuitet (i čak preklapanje) kognitivne i konativne sposobnosti, dolazi u sukob sa Anti-Klimakusom koji insistira na nesvodivosti volje i saznanja. Stoga, Pojmanovo volicioističko tumačenje bi naišlo na slične prigovore koje Anti-Klimakus upućuje intelektualističkoj etici. Kao što je sokratovsko shvatanje neadekvatno jer greh objašnjava isključivo kao posledicu neznanja, tako i Pojmanovo tumačenje prenosi greh na kognitivni plan, samo što ga shvata kao posledicu izbora pogrešnih verovanja.

U drugom delu rada smo primenili direktni pristup, te otvorili problem uloge volje u procesu formiranja i suspendovanja verovanja, kao i na nivou čina zadobijanja vere. Ipak, u okviru uvodne faze istraživanja vratili smo se pojmu subjektivnosti, ali da bismo je sagledali unutar epistemološkog konteksta. U okviru ove iteracije došli smo do interesantnog zaključka o napetosti (a možda čak i nespojivosti) između modela subjektivnosti koji Pojman prihvata i njegove volicionističke interpretacije. Naime, uočili smo da Pojmanova volicionistička kritika Kjerkegorove filozofije zahteva uvođenje platonovskog modela subjektivnosti koji podrazumeva kognitivni odnos prema istini. Međutim, istovremeno se ispostavilo da upravo platonovski model subjektivnosti uvodi probleme za volicionističku interpretaciju, iako je omogućuje.

Nakon razmatranja modela subjektivnosti, posvetili smo se analizi Kjerkegorovog razumevanja pojma verovanja, kao i vere u opštem smislu. U ovom delu istraživanja, otkrili smo da se Kjerkegorovo shvatanje odnosa volje i vere ne može uklopiti u direktni deskriptivni volicionizam iz nekoliko razloga. Najpre, Kjerkegorovo razumevanje vere kao organa za shvatanje istorijskog sugeriše da se formiranje činjeničkih verovanja odvija po automatizmu, bez upliva svesnih aktova volje. Uloga volje u procesu usvajanja verovanja o empirijskoj stvarnosti se ne odnosi na

svesni, neopravdani doksatički izbor, ali to ne znači da se ostvaruje u nekoj drugoj formi. Sa jedne strane, tvrdili smo da volja ima primarnu ili primordijalnu ulogu jer omogućuje rad vere, odnosno, organa za shvatanje istorijskog. Naime, otkrili smo da se funkcionisanje ovog organa zasniva na primordijalnoj odluci da se zanemari objektivna neizvesnost znanja koja proizlazi iz neizvesnosti postajanja, te da se isključi radikalni skepticizam i omogući konstituisanje subjektivne izvesnosti. Sa druge strane, videli smo da volja ima sekundarnu ulogu koja se ostvaruje na nivou konkretnog empirijskog istraživanja. Funkcija volje se ovde odnosi na prihvatanje validnosti određenih pretpostavki i već dobro utemeljenih teorija od kojih polazi istraživanje, kao i na zaustavljanje refleksije koja bi se, bez intervencije volje, protegla u beskonačnost. Samo propitivanje empirijske stvarnosti i formiranje verovanja o empirijskom svetu se odvija po racionalnim procedurama, premeravanjem evidencije i ne podrazumeva sprovođenje direktnog doksatičkog izbora koji bi počivao na neepistemičkim razlozima.

Kada je reč o problemu odnosa sumnje i volje, naše odbacivanje stanovišta direktnog deskriptivnog volicionizma se vodilo sledećim razlozima. Najpre, budući da smo pokazali da je, prema Kjerkegorovom shvatanju skepticizam modus egzistencije, ustanovili smo da je krajni cilj sumnje postizanje ataraksije. Sa druge strane, stanovište direktnog deskriptivnog volicionizma zahteva usvajanje teze da suspenzija verovanja sledi direktno iz želje subjekta da se datog verovanja oslobodi. Pored toga, pokazali smo da se realizacija projekta sumnje može sprovesti jedino upotrebom racionalnih metoda. I ovo je u suprotnosti sa direktnim deskriptivnim volicionizmom, prema kome je suspenzija verovanja proizvod neopravdanog izbora.

U poslednjem segmentu istraživanja, bavili smo se pitanjem opravdanosti Pojmanovog volicionističkog shvatanja Kjerkegorovog pojma vere. Kada je reč o problemu egzistencijalne vere, odnosno, načina usvajanja egzistencijalnih (etičko-religioznih) verovanja došli smo interesantnih uvida. Naime, otkrili smo da se izbor, koji se sprovodi na nivou usvajanja egzistencijalnih verovanja, ne odnosi na njihov sadržaj (što bi zahtevao volicionizam), već na njihovu realizaciju u domenu prakse. Egzistencijalna vera podrazumeva izbor subjektivnog odnosa prema istini, ali time i izbor osvešćenosti povodom objektivne neizvesnosti koja je inherentna domenu postajanja. Iako se subjektivni mislilac neprestano „drži objektivne neizvesnosti“, ovo ne znači da on bira verovanja sa niskim stepenom verovatnoće koja nisu podržana svedočanstvom. Subjektivni mislilac bira da postane svestan rizika koji sledi iz

činjenice o objektivnoj neizvesnosti celokupne empirijske stvarnosti, a onda odlučuje da egzistencijalna verovanja dokazuje na egzistencijalni način – tako što će prema njima živeti.

Na samom kraju rada, pokušali smo da dokažemo da se Kjerkegorovo shvatanje religiozne vere ne može interpretirati sa stanovišta direktnog deskriptivnog volicionizma, već da adekvatno tumačenje mora ujediniti i volicionističku i antivolicionističku poziciju. Otud smo došli do zaključka da je vera čudo, poklon koji daruje Bog, ali i stvar slobodnog izbora preko koga individua odlučuje da postane sobom. Dalje, otkrili smo da se vera, iako podrazumeva transformaciju saznajnih sposobnosti koju donosi čudo, ne ostvaruje na kognitivnom, već na praktičkom planu. Vera otpočinje čudom, ali se dalje ostvaruje na sokratovski, odnosno, egzistencijalni način. Otud sledi da religiozna vera poseduje dvostruku prirodu. Sa jedne strane, ona je sposobnost, konstituisana intervencijom Božje volje, koja omogućuje srećni susret sa paradoksom. Sa druge strane, ona je stvar izbora individue, koji se opredeljuje na sokratovsku borbu sa neizvesnošću tako što će u egzistenciji ostvariti hrišćansko učenje. Konačno, ovakvo shvatanje vere na dvostruki način onemogućuje direktni deskriptivni volicionizam. Najpre, suprotno od volicionističkih postavki, ispostavlja se da kognitivna transformacija subjekta nije posledica njegove, već Božje volje. Sa druge strane, predmet izbora koji se u veri sprovodi nije propozicija, već modus egzistencije. Individua ne bira da usvoji hrišćansku istinu, već da postane Hrišćaninom.

Literatura

1. Alston, W.(2005). *Beyond Justification*.New York: Cornell University Press.
2. Anderson, T.C. (1997). Kierkegaard and Approximation Knowledge. In: Ed. Perkins, R.L. *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*. Macon: Mercer University Press, pp. 187-203.
3. Beabout, G. (1996). *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Milwaukee: Marquette University Press.
4. Barnes, J. (1982). The Beliefs of a Pyrrhonist. *The Cambridge Classical Journal* , Volume 28, pp. 1-29.
5. Carlisle, C. (2005).*Kierkegaard's Philosophy of Becoming: Movements and Positions*. Albany: State University of New York Press.
6. Carson, N. (2013). Passionate Epistemology: Kierkegaard on Skepticism, Approximate Knowledge, and Higher Existential Truth. *Journal of Chinese Philosophy* 40 (1), pp. 29-49.
7. Clifford, W. K. (2008), The Ethics of Belief. In: Pojman, L., Rea, M. (Eds.) *Philosophy of Religion An Anthology*. Wadsworth: Thomson, pp. 366-360.
8. Compaijen, R., Vos, P. (2019). Ethical Reflection as Evasion. In: Stokes, P., Buben, A., (Eds.) *The Kierkegaardian Mind*. New York and London: Routledge, pp. 67-78.
9. Davenport, J. (2013). Selfhood and 'Spirit'. In: Lippit, J., Pattison, J. (Eds) *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, pp. 230-251.
10. Dekart, R. (1998).*Meditacije o prvoj filozofiji*.Beograd: Plato.
11. Dekart, R. (2008).*Pravilazausmeravanjeduha/Raspravaometodi/Istraživanjeistine*. Podgorica: Unireks.
12. Emmanuel, S.M. (1996). *Kierkegaard and the Concept of Revelation*. New York: State University of New York Press.
13. Emmanuel, S.M. (1991). Kierkegaard on Knowledge and Faith. *Kierkegaardiana* 15, pp. 136-146.
14. Engel, P. (2003).Volitionism and Voluntarism about Belief.*Croatian Journal of Philosophy* 5,pp. 265-281.
15. Erol, J. (1975). *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*. New Jersey: Princeton University Press.

16. Evans, S. (2006). *Kierkegaard on Faith and Self*. Waco, Texas: Baylor University Press.
17. Evans, S. (1976). Kierkegaard on subjective truth: Is God an ethical fiction? *International Journal for Philosophy of Religion* 7 (1), pp. 288- 299.
18. Evans, S. (1992). *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington: Indiana University Press.
19. Ferreira, M. J. (2009). *Kierkegaard*. New Jersey: Wiley and Blackwell.
20. Ferreira, M. J. (1998). Faith and the Kierkegaardian Leap. In: Hannay, A., Marino, G.D. (Eds), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 207-234.
21. Fihte, J. G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Zagreb: Naprijed.
22. Frank, M. (2004). Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard. *Critical Horizons* 5 (1), pp. 53-136.
23. Furtak, R. A. (2010). The Kierkegaardian Ideal of "Essential Knowing" and the Scandal of Modern Philosophy. In: Furtak, R. A., ed., *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 87-110.
24. Grøn, A. (2017). The Concept of Existence. In: Grøn, A., Rosfort, R., Söderquist, B., *Kierkegaard's Existential Approach*. Berlin: De Gruyter, pp. 71-91.
25. Hajdeger, M. (2001). *Bitak i vreme*, Beograd: Službeni glasnik.
26. Hegel, G. V. F. (2021). *Enciklopedija filozofskih nauka*. Beograd: Akademska knjiga.
27. Hegel, G. W. F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press.
28. Hegel, G. W. F. (1969). *Science of Logic*. New York: Humanities Press.
29. Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Hügli, A. (1973). *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*. Zürich: Editio Academica (Theologischer Verlag).
31. Hume, D. (1956). *Istraživanje o ljudskom razumu*. (Zagreb: Kultura)
32. Kangas, D. (2018). *Errant Affirmations: On the Philosophical Meaning of Kierkegaard's Religious Discourses*. London and New York: Bloomsbury.
33. Kivela, J. (2013). *On the Affinities Between Hume and Kierkegaard*. Helsinki: Kopio Niini Oy.
34. Kierkegaard, S. (1974). *Bolest na smrt*. Beograd: Posebno izdanje časopisa »Ideje«.

35. Kierkegaard, S. (1989). *Concept of Irony*. Princeton: Princeton University Press.
36. Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
37. Kierkegaard, S. (1990). *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton: Princeton University Press.
38. Kierkegaard, S. (1985). Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est. In: Kierkegaard, S. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*. Princeton: Princeton University Press.
39. Kierkegaard, S. (1967). *Journals and Papers Volume 1*. Bloomington: Indiana University Press.
40. Kierkegaard, S. (1975). *Journals and Papers Volume 3*, Bloomington: Indiana University Press.
41. Kierkegaard, S. (1909). *Soren Kierkegaard's Papers*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
42. Kierkegaard, S. (1996). Subjektivna istina, unutaranjost; istina i subjektivnost. U: Žunec, O. (ur.) *Suvremena filozofija 1*, Zagreb: Školska knjiga, str. 209-261.
43. Kierkegaard, S. (2016). *The Lily of the Field and the Bird of the Air*. New Jersey: Princeton University Press.
44. Kierkegaard, S. (1978). *Two Ages. The Age of Revolution and the Present Age*. New Jersey: Princeton.
45. Kierkegaard, S. (1995). *Works of Love*. Princeton: Princeton University Press.
46. Kivela, J. (2013). *On the Affinities Between Hume and Kierkegaard*. Helsinki: Kopio Niini Oy.
47. Kjerkegor, S. (2020). *Filozofske mrvice*. Beograd: Ukronija.
48. Kjerkegor, S. (2017). *Ili-ili*. Beograd: Službeni glasnik.
49. Kjerkegor, S. (1981). *Osvrt na moje delo*. Beograd: Grafos.
50. Kjerkegor, S. (1970). *Pojam strepnje*. Beograd: Srpska književna zadruga.
51. Kjerkegor, S. (2018). *Strah i drhtanje*. Beograd: Draslar.
52. Kosch, M. (2006). *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.

53. Kosch, M. (2006). Kierkegaard's ethicist: Fichte's role in Kierkegaard's construction of the ethical standpoint. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (3), pp. 261-295.
54. Loncar, S. (2011). From Jena to Copenhagen: Kierkegaard's relations to German idealism and the critique of autonomy in *The Sickness Unto Death*. *Religious Studies* 47(02), pp. 201-216.
55. Lübcke, P., (2004), A Comparative and Critical Appraisal of Climacus' Theory of Modalitet in the Interlude. In: Schulz, H., Stewart, J., Verstrynge, K., *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin: De Gruyter, pp. 161-183.
56. Lübcke, P. (1990). Kierkegaard and indirect communication. *History of European Ideas* Volume 12 Issue 1, pp. 31-40.
57. Lübcke, P. (1984). Selvets Ontologi hos Kierkegaard. *Kierkegaardiana*, Vol. 13, pp. 50-62.
58. Mackey, L. (1971). *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
59. Manis, Z. (2013). Johannes Climacus on Coming into Existence: The Problem of Modality in Kierkegaard's Fragments and Postscript. *Kierkegaard Studies Yearbook* 2013 (1), pp. 107-130.
60. McLane, E., (1977). Kierkegaard and Subjectivity. *International Journal for Philosophy of Religion* 8 (4), pp. 211-232.
61. Maia Neto, J.R. (1995). *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
62. Møller, P. M. (1843). *Efterladte Skrifter*. Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag.
63. Nason, S. (2012). Contingency, Necessity, and Causation in Kierkegaard's Theory of Change. *British Journal for the History of Philosophy* 20 (1), pp. 141-162.
64. Paskal, B. (2006). *Misli*. Beograd: Ethos.
65. Pattison, G. (2013). *Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life: Between Romanticism and Modernism: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
66. Penner, M.B. (1999). The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle. *International Journal of Systematic Theology* Vol 1, No 1, pp. 73-88.
67. Piety, M. G. (2010). *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. Waco, Texas: Baylor University Press.

68. Plantinga, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
69. Pojman, L. (1978). Belief and Will. *Religious Studies*, Vol. 14, No 1, pp. 1-14.
70. Pojman, L. (1985). Believing and Willing. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 15, pp. 37-55.
71. Pojman, L. (2008). Faith, Hope and Doubt. In: Pojman, L., Rea, M. (Eds) *Philosophy of Religion*. Wadsworth: Wadsworth Publishing Company, pp. 412-423.
72. Pojman, L. (1982). Kierkegaard on Subjectivity: Two Concepts. *Philosophical Topics* 13, pp.39-52.
73. Pojman, L. (1984). *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Alabama: University of Alabama Press.
74. Pojman, L. (1992). *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*. Wadsworth: Wadsworth Publishing Company.
75. Poole, R. (1993). *Kierkegaard: The Indirect Communication*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
76. Popkin, R. H. (1951). Hume and Kierkegaard. *The Journal of Religion*, 31:274-281
77. Popkin, R. H. (1972). Kierkegaard and Scepticism. In: Thompson, J. (Ed.) *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*. NY: Doubleday, pp. 342-373.
78. Roberts, R. (1998). Existence, emotion, and virtue. In: Hanney, A., Marino, G.D. (Eds) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 177-207.
79. Roberts, R. (1980). Thinking subjectively. *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 11, pp. 71–92.
80. Rudd, A. (2010). The Sceptics: Kierkegaard and Classical Skepticism. In: Stewart, J., Nun, K. (Eds) *Volume 2, Tome II: Kierkegaard and the Greek World - Aristotle and Other Greek Authors*. London: Routledge, pp. 165-183.
81. Sartr, Ž.P. (1984). *Biće i ništavilo*. Beograd: Nolit.
82. Schulz, H. (2011). The Volatilization of Christian Doctrine: Søren Kierkegaard and Philipp Marheineke. In: Schulz, H., *Aneignung und Reflexion I. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*. Berlin: De Gruyter, pp. 323-349.

83. Schulz, H. (2014). Second Immediacy. Reflections on Kierkegaard's Concept of Faith. In: Schulz, H. *Studien Zur Philosophie Und Theologie Søren Kierkegaards*. Berlin: De Gruyter, pp. 334-354
84. Sekst Empirik. (2008). *Obrisi pironizma*, Zagreb: Kruzak.
85. Simović, P. (ur.) (2022). *Biblija Stari i Novi zavet*. Valjevo: Štamparija Topalović.
86. Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
87. Stokes, P. (2019). Consciousness, Self, and Reflection. In: Stokes, P., Buben, A., (Eds.) *The Kierkegaardian Mind*. New York and London: Routledge, pp. 269-280.
88. Strawser, M. (1994). Kierkegaardian Meditations on First Philosophy: A Reading of Johannes Climacus. *Journal of the History of Philosophy* Volume 32, Number 4, pp. 623-643.
89. Taylor, M. (2000). *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*. New York: Fordham University Press.
90. Westphal, M. (1996). *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.
91. Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
92. Wisdo, D. (1987). Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation. *International Journal for Philosophy of Religion* 21, no. 2, pp. 95–114
93. Wittgenstein, L., (2001), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London and New York: Routledge.

BIOGRAFIJA – Marija Glasnović

Rođena u Nišu, 19.4.1988. godine.

Završila je osnovne akademske studije na Filozofskom fakultetu u Nišu 2012. godine na departmanu za filozofiju i diplomirala sa prosečnom ocenom 9,78.

Master akademske studije završila je na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu na odeljenju za filozofiju 2015. godine sa prosečnom ocenom 10,00 i odbranila master rad na temu: *Fenomen strepnje u Hajdegerovoj i Kjerkegorovoj filozofiji*. Upisala je doktorske studije na Filozofskom fakultetu u Beogradu, na odeljenju za filozofiju, 2016. godine.

Radila je kao nastavnik filozofije u srednjoj tehničkoj školi „12. februar“ u Nišu 2016. godine i u građevinskoj tehničkoj školi „Neimar“ u Nišu, u periodu 2016. – 2017. godine.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Marija Glasnović Kamenović

Број индекса OF15-1

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Da li je Kjerkegor volicionista? Preispitivanje Kjerkegorovog shvatanja verovanja, sumnje i vere

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 10.10.2022.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Marija Glasnović Kamenović

Број индекса OF15-1

Студијски програм Filozofija

Наслов рада Da li je Kjerkegor volicionista? Preispitivanje Kjerkegorovog shvatanja verovanja, sumnje i vere

Ментор dr Mašan Bogdanovski

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива 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 аутора

У Београду, 10.10.2022

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Da li je Kjerkegor volicionista? Preispitivanje Kjerkegorovog shvatanja verovanja, sumnje i vere

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 10.10.2022.

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.