

Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet

Valentina I. Čizmar

IRACIONALISTIČKO ODREĐENJE
ČOVEKA
(KJERKEGOR NASPRAM NIČEA)

Doktorska disertacija

Beograd, 2015.

University of Belgrade
Faculty of Philosophy

Valentina I. Cizmar

IRRATIONALIST DEFINITION OF MAN
(KIERKEGAARD IN RELATION TO
NIETZSCHE)

Doctoral disertation

Belgrade, 2015.

Informacije o mentoru i komisiji

Mentor: dr Milanko Govedarica, profesor, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Član komisije:

Član komisije:

Datum odbrane: _____

Reč zahvalnosti

Zahvaljujem se profesoru i mentoru dr Milanku Govedarici na uputima i podršci prilikom izrade doktorske disertacije *Iracionalističko određenje čoveka (Kjerkegor naspram Ničea)*.

Valentina Čizmar

IRACIONALISTIČKO ODREĐENJE ČOVEKA (KJERKEGOR NASPRAM NIČEA)

Rezime

Predmet istraživanja našeg rada odnosi se na utemeljenje savremenog iracionalističkog određenja čoveka, rečeno u najopštijem smislu, a za relevantne mislioe preko kojih ćemo demonstrirati navedenu temu odabrali smo učenja Serena Kjerkegora i Fridriha Ničea, kao reprezentativnih predstavnika iracionalizma, na šta smo asocijali već u podnaslovu koji glasi *Kjerkegor naspram Ničea*. U tom pogledu se naše istraživanje zasniva na uporednoj analizi oba mislioca.

Odabir ova dva mislioca, iako bi zadatoj temi odgovarali i drugi filozofi, načinjen je stoga što, po našem mišljenju, upravo ovi mislioci na najsvestraniji način rasvetljavaju navedenu problematiku, pa i stoga što se njihove filozofije u pojedinim aspektima dopunjavaju i time, kao ujedinjene, pružaju jaču argumentaciju u obrazlaganju zašto iracionalističko određenje čoveka, pa i iracionalizam uopšte, imaju prednost i veću originalnost u odnosu na racionalističku odredbu o čoveku.

Mi zapažamo da su određeni aspekti iracionalizma zastupljeni i u racionalističkim filozofijama, budući da široko područje iracionalnog prethodi sferama čistog, spekulativnog, logičkog i naučnog mišljenja, kao što su pokazali Kantova transcendentalna estetika ili Platonova analiza ideje lepote, Spinozina analiza intelektualne ljubavi prema bogu ili Šelingovo shvatanje egzistencije, čime je potvrđena prisutnost iracionalnih fenomena u svakoj filozofiji. Međutim, istinsko zasnivanje iracionalizma pokazuje se mogućim tek u savremenoj filozofiji, koja novim pristupom problemu čoveka ukazuje i na ograničenja racionalističkog pristupa, svojstvenog tradicionalnoj filozofiji od Platona, preko Dekarta do Hegela.

U našim analizama utemeljenje iracionalističke odredbe pratimo kroz nekoliko ravni kao što su ravan epistemologije, gnoseologije, ontologije, filozofske antropologije, etike, aksiologije, sa ciljem da ukažemo da je na oštroj Kjerkegorovoj i Ničeovoj kontraargumentaciji prema dotadašnjem racionalizmu i izrasla nova filozofska matrica mišljenja egzistencijalno-teističkog i voluntarističkog obzorja, a koja pruža novu teoriju o čoveku u okviru savremene filozofske antropologije. Na tom osnovu se pokazuje da

su prethodna određenja čoveka u istoriji filozofije samo približno pogađala suštinu problema i da se tek utemeljenjem „suštine“ čoveka u njegovim iracionalnim aspektima približavamo sagledavanju čovekovog bića u totalitetu. S druge strane, na temelju takvog stanovišta se prevazilaze jednostrane filozofske teorije koje su tokom istorije filozofije i uzrokovale negaciju bitka čoveka (sagledane u ovim filozofijama u liku nihilizma), pa čak i nedovoljno jasno utemeljile odredbu o čoveku kao *animal rationale*.

U okvirima filozofskog ispitivanja čoveka u radu se osvrćemo i na racionalizma (iz ugla iracionalizma) da bismo rasvetleli njegove propuste, ali isto tako da bismo ukazali da iracionalističko određenje čoveka može biti relevantno rastumačeno samo polazeći od iracionalnog principa filozofije. Odatle se naše istraživanje razlikuje od dosadašnjeg tradicionalnog, racionalističkog pristupa problemu čoveka, ali takođe ono ne sledi ni matricu empirijskih, biologističkih, etnoloških, lingvističkih, socioloških, političkih, pedagoških, psiholoških, genetičkih i drugih analiza, pošto se u fokusu našeg istraživanja nalazi filozofska teorija o čoveku.

Ipak, iracionalizmu ne pristupamo onako kako je on prezentovan tokom protekle istorije filozofije, naime, kao pravacu suprotstavljenom racionalizmu, već ukazujemo na njihove dodirne i moguće tačke preseka. One se latentno naslućuju time što, kako smatramo, kroz iracionalizma i sam racionalizam stiže mogućnost da se formira na primer kao stvaralačko mišljenje. Ali, isto tako, ukazujemo da iracionalizam u sebi poseduje racionalne strukture, jer iracionalno područje nije područje koje u potpunosti negira razumsko kao takvo. Takav pristup je opravdan, budući da iracionalizam ne ispitujemo kao patogeno područje, već uvažamo njegov specifičan logos i zakonitost koju poseduje u svojoj suštinskoj strukturi. Mi zapravo nastojimo da ukažemo na nužnost iracionalnih elementa unutar razumevanja celokupne čovekove prirode i rastumačenja njegove suštine.

Naše istraživanje je pak konkretizovano kroz tri radne hipoteze, koje ćemo u radu dokazivati ili osporavati, a prvu hipotezu (koja glasi da savremeno iracionalističko određenje čoveka predstavlja pokušaj prevladavanja nihilizma) ćemo pri tom razlagati kroz sva poglavlja budući da se nihilizam manifestuje ne samo kroz moralnu problematiku, već i epistemološku, ontološku i antropološku. Kroz navedena područja ćemo ujedno ukazati kako se kristališu i izvode različita određenja čoveka u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji koja demonstriraju iracionalističko stanovište o

čovjeku. Uopšteno posmatrano, hipoteza koja se odnosi na prevladavanje nihilizma, može se obrazlagati na više načina. Jedan od njih govori nam u prilog da Ničeova i Kjerkegorova filozofija izvode obrat u odnosu na tradicionalnu sliku o čovjeku u pravcu afirmacije čovjeka kao pojedinca u konkretnoj egzistenciji, a izvan lažnih oblika humanizma, klasične koncepcije grčke filozofije o čovjeku kao umnom biću, dualističkog shvatanja čovjeka u novom veku, metafizike subjekta, izvan racionalističke metafizike i epistemologije, kao i klasične hrišćanske doktrine.

U okvirima druge hipoteze (prema kojoj savremeni iracionalizam ne znači prosto suprotstavljanje tradiciji modernog racionalizma i nije mu u načelu kontradiktoran), koristićemo kritičku metodu da bi ukazali na ograničenja racionalizma prilikom definisanja suštine čovjeka, ali isto tako i na njegova ograničenja u aksiološkom, epistemološkom i ontološkom pogledu. Na taj način racionalizam dokazujemo kao neadekvatnu poziciju u filozofskom mišljenju o čovjeku, ali razmatrajući i dalje moguće pravce razvijanja racionalizma.

Iracionalizam se stoga pokazuje kao bitna pretpostavka mišljenja polazeći od koje je moguće prevazilaženje negativnih posledica racionalizma (koje su nihilističke), ali isto tako na temelju iracionalizma je moguće zasnivanje nove refleksije o čovjeku koju smo imenovali kao *konstruktivni racionalizam* – kao orijentaciju koja uvažava čovekove iracionalne dimenzije. U okviru našeg istraživanja koristićemo i uporedni metod, koji je adekvatan i u ispitivanju treće hipoteze rada kako bismo ukazivali na sličnosti, ali i razlike Kjerkegorovog i Ničeovog iracionalizma i učenja, sagledavajući u čemu određeno učenje pokazuje nedostatke ili prednosti.

Suštinska teza koju zastupamo u radu odnosi se na „dokazivanje” da je iracionalističko određenje čovjeka putokaz u prevladavanju nihilizma ili, uopštenije rečeno, da iracionalizam pruža tlo iz kojeg je moguće prevladavanje nihilizma (u mnogostrukom pogledu), kao i prevladavanje destruktivnog oblika racionalizma i njegovog tumačenja čovjeka, s jedne strane. S druge strane, dokazujemo da je određenje čovjeka sa pozicije iracionalizma neophodna karika u filozofskom mišljenju o čovjeku. Iracionalističko određenje važi kao osnovna pretpostavka svakog mišljenja o čovjeku, pa i kada je reč o racionalizmu. Utoliko ono pokazuje prednosti u odnosu na dotadašnje filozofske teorije o čovjeku.

Suštinski zaključak istraživanja nam ukazuje da je stanovište o čoveku kao racionalnom biću moguće utemeljiti tek kada racionalizam usvoji iracionalne dimenzije čoveka. Time ukazujemo da se odredba čoveka kao racionalnog bića može utemeljiti tek kroz područje iracionalizma, jer polazimo od uvida da čovek može da raspolaze svojim racionalitetom i sebe spozna kao racionalno biće tek ako prethodno razume sebe kao individuu, pojedinačnu egzistencija koja prolazi kroz dramatiku vlastitog bivstvovanja i suočava se sa iracionalnim fenomenima koji odatle proishode.

Stoga smo u radu posebnu pažnju posvetili i ispitivanju iracionalnih fenomena ljudskog bitka iz njihovog imanentnog područja, tj. razmatrali smo ih kao fenomene same po sebi. Polazeći odatle, iracionalističko stanovište smo u pojedinim segmentima sagledavali u poređenju sa postojećim ograničenjima racionalističkog shvatanja stvarnosti i čoveka (u etici, epistemologiji, ontologiji), ali da pri tom nismo u potpunosti negirali racionalizam kao takav (tj. racionalizam izvan okvira ograničene upotrebe). U prilog tome govori i, na primer, Ničeovo određenje tela kao velikog uma ili Kjerkegorova etika ljubavi koja za svrhu ima racionalno ustrojstvo ljudskog opstanka i njegovog smisla.

Istraživanje iracionalističkog određenja čoveka u našem radu najopštije gledano ima za cilj ponovnu rekonstrukciju i reafirmaciju teme čoveka u filozofiji kako bi se otklonili propusti u dosadašnjem razumevanju, ali i da bi smo ukazali na koji način Kjerkegorova i Ničeova filozofija rešavaju problem nihilizma koja se manifestuje kao negacija čovekovog sopstva, njegovog individualiteta i konkretne egzistencije, kao i duhovno-vrednosne suštine čovekovog opstanka. Obe filozofije izrastaju na uvidu u problemsku situaciju nihilizma kao uzroku degradativnih vrednosnih orijentacija u savremenom svetu i ukrštaju se u nastojanjima da nastalu krizu, koja se tiče dekadencije čovekove subjektivnosti, individualnosti i vrednosnog kosmosa, reše u pozitivnom smeru, čime se naročito bavimo u I poglavlju rada. U početnim analizama rada ipak smo ukazali i na razlike u samom načinu rešavanja krize nihilizma u filozofijama danskog i nemačkog filozofa, tako da u Kjerkegorovom slučaju ponovna afirmacija hrišćanskog (religijskog) načina bivstvovanja čoveka postaje nužna, dok Ničeova filozofija traži rešenje u otklonu od hrišćanskih paradigmi.

Nakon ispitivanja problematike nihilizma, iracionalističko određenje čoveka razmatramo i kroz područje iracionalističke epistemologije na čijim temeljima kroz

epistemologiju vere i telesnost rasvetljavamo značaj i iracionalnih saznanjnih moći, koje smo uvažili kao nužne aspekte unutar sveukupne iracionalne prirode čoveka. Kroz epistemološka razmatranja rasvetljamo i značaj novog Kjerkegorovog i Ničeovog metodskog pristupa, koji se ograđuju od pojmovnog jezika filozofije, tako da njihove filozofije na indirektan (metaforama, pseudonimima, aforizmima, ironijom, humorom) i iracionalni način uspevaju da dokuče ono što je neuhvatljivo razumom i tako približe smisao iracionalnih fenomena – čulnosti, vere, volje, telesnosti, unutrašnjosti, religijske egzistencije. Navedene iracionalne fenomene pak prikazujemo u njihovoj dvostrukoj ulozi tako da, s jedne strane, oni predstavljaju organone saznanja, dok ih, s druge strane, predstavljamo i kao ontološke pretpostavke u razumevanju čoveka iz kojih se potom izvode suštinska određenja čoveka. Stoga dokazujemo da se iracionalistička antropologija u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji zasniva i proishodi na pretpostavkama ontološkog iracionalizma, budući da je u njihovim filozofijama iracionalitet kao osnova stvarnosti ujedno i temelj iz kojeg se definiše ljudska suština u njihovim filozofijama. Na prednosti iracionalističkog stanovišta ukazujemo i u IV poglavlju preko Kjerkegorovog i Ničeovog zasnivanja nove moralne paradigma čoveka koja se, nezavisno od dotadašnjeg racionalističkog usmerenja, pokazuje plodotvornom za konkretnu čovekovu praksu, bez obzira što je moralnost izvedena iz iracionalnih fenomena ljubavi i volji za moć (*der Wille zur Macht*) kao novih principa dejstvovanja i vrednovanja sveta, a koji uslovljavaju stvaranje i novog oblika egzistencije humaniteta.

Iracionalističko određenje čoveka u našem radu ne pratimo samo kroz analizu jedne određene ideje o čoveku već ga istražujemo kroz niz iracionalističkih odredbi o čoveku, koje se mogu izvesti iz Kjerkegorove i Ničeove filozofije. U tom pogledu naša analiza obuhvata ispitivanje širokog područja iracionalnih fenomena – telesnosti, čulnosti, volje, vere, egzistencijalnog iskustva (strepnje, očajanja, greha, straha i drugih), unutrašnjosti, subjektivnosti, individualnog, apsurdnog – koji u njihovim filozofijama pružaju važnu potporu za izvođenje različitih odredbi čoveka. Na taj način se pokazuje da jedino iracionalističko stanovište rasvetljava kompleksnost, nedefinisanost, nedovršenost i promenljivost čovekovog bića koji je prema svojoj suštini tako struktuisan zbog okrenutosti egzistenciji vlastitog sopstva (kod Kjerkegora) i stvaralačkim moćima života (kod Ničea), zbog čega se čovek u njihovim filozofijama predstavlja kao nedovršeno biće, uvek na putu ka samom sebi.

Premda kroz ispitivanje iracionalnih aspekata čoveka ukazujemo i na njihove neprijatne strane, kao što se one pokazuju kroz Kjerkegorove egzistencijalne fenomene, tj. fenomenologiju egzistencije izraženu kroz očajanje, bolest na smrt, strah, drhtanje, greh i druge fenomene, mi smo ih, s druge strane, predstavili i kao pozitivne fenomene ključne za razvoj čoveka i njegovu samospoznaju. Utemeljenje ideje čoveka kod Kjerkegora prikazali smo zavisnim od iracionalnog medijuma ljudske unutrašnjosti, tj. vere, ali i drugih egzistencijalnih fenomena koji imaju iracionalno tlo. Tako nam Kjerkegorov teistički egzistencijalizam obelodanjuje iracionalističko shvatanje da čovek u svojoj duhovnoj supstanci nije prevashodno biće razuma, tj. biće istine (*homo veritas*) i mišljenja (*homo cogitans*), već zapravo biće koje veruje – *homo fidelis* – odakle se tek i utemeljuje čovekova egzistencija kao duhovnog bića.

Ničeovo shvatanje, kao i Kjerkegorovo, takođe sledi iracionalistički princip u tumačenju čoveka kada u fokus postavlja određenje čoveka kao voljnog, telesnog, čulnog bića. Ipak, za razliku od Kjerkegorove religijske paradigme, Ničeovo tumačenje čoveka izgrađeno je sa pozicije voluntarizma i filozofije života, bez dodirnih tačkama sa hrišćanskom tematikom. Ipak i u Ničeovoj filozofiji smo ukazali na osnovu kojih argumenata se mogu izvesti i druge odredbe čoveka, pored onih koje se obično pripisuju njegovoj filozofiji, a koje nas upućuju na Ničeovu odredbu čoveka kao bića koje se igra – *homo ludens*, kao i odredbu čoveka kao tragičkog bića, koje uprkos tome nema pesimističko značenje jer sledi pozitivan princip afirmacije života.

Ali, iako je očigledno da se njihova stanovišta razlikuju u mnoštvo aspekata, pa i kada je u pitanju, na primer, odnos prema transcenciji i hrišćanstvu, kao i prilikom definisanja suštine čoveka, uočavamo da obe filozofije afirmišu značaj iracionalnih aspekata čoveka u odnosu na njegove aspekte racionalnosti i racionalitet stvarnosti kao dominantnim karakteristikama našeg iskustva.

Pored mnoštva razlika ukazujemo i na sličnosti Kjerkegorove i Ničeove filozofije, jer iracionalističko određenje čoveka u oba primera vodi ka prevladavanju racionalističkog shvatanja čoveka, ali i nihilizma koji uzrokuje negaciju čoveka. Sličnost smo pokazali i u njihovim polazištima u shvatanju čoveka, jer iracionalistički princip važi kao princip novog utemeljenja čoveka i njegovog vrednosnog modela življenja u obe filozofije, ali slovi i kao temelj iz kojeg je tek moguća konstitucija subjekta i kao racionalnog bića.

Time smo pokazali da nov način mišljenja u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji, a zasnovan na iracionalizmu kao afirmaciji čoveka u njegovom totalitetu vodi ka poziciji konstruktivnog racionalizma kao krajnjem rezultatu prevladavanja nihilizma i destruktivnih posledica tradicionalnog racionalizma koji je, odstranjujući iracionalne dimenzije ljudske prirode, zapravo ostao neutemeljen. Cilj utemeljenja suštine čoveka sa stanovišta iracionalizma i iracionalizmom, jeste da stvori uslove za formiranje stanovišta konstruktivnog racionalizma, čime bi se otkloniti nedostaci i ograničenja racionalizma i nedovoljno utemeljene odredbe o čoveku kao *animal rationale*.

Bez razumevanje čoveka kao subjekta, individue, pojedinca i njegovih iracionalnih aspekata, racionalnost čoveka i ne može biti konkretizovana u pravom smislu, jer bezličan čovek ne može da se konstituiše kao racionalno, već ostaje na nivou iracionalnog bića (shvaćenog u patološkom obliku). Na taj način uviđamo da je klasični racionalizam, time što je suštinu čoveka nastojao zasnovati objektivnim pristupom, izgubio iz vida temelj (*der Grund*) iz kojeg čovek uspostavlja i ostvaruje svoju racionalnost i tako zapravo pokazao alogičke i iracionalne, patološke aspekte vlastite orijentacije.

Stoga nas krajni zaključak rada usmerava ka novoj filozofskoj refleksiji i teoriji prema kojoj iracionalističko određenje stoji kao pretpostavka utemeljenja čoveka kao racionalnog bića. Naše je mišljenje da racionalizam ne može biti utemeljen na samom sebi, kao što je slučaj u tradicionalnoj filozofiji, jer se tada on javlja u svojim devijantnim oblicima, formalizmu i apstrakciji i važi kao destruktivni racionalizam. Ali ako se unutar filozofske teorije o čoveku usvoji pozicija iracionalizma, tj. prisvoji nužnost i logosnost iracionalnih dimenzija ljudskog bića, tada *ratio* kod čoveka dobija svoj puni smisao, zbog čega takvu poziciju i nazivamo konstruktivnim racionalizmom. Zato i takav oblik racionalizma u našem zaključnom izvodu rada označavamo kao afirmativno stanovište prema kome se suština čoveka kao racionalnog bića shvata kao utemeljena tek polazeći od vanrazumskih temelja. Takvu poziciju mi dokazujemo metodom odozdo, jer tek sagledavajući čoveka kao individuu, konkretnu egzistenciju koja prolazi kroz dramatiku vlastitog bivstvovanja i iracionalističke fenomene (kao duhovno, ali i telesno, volitivno biće) smatramo da se može dopreti do razjašnjenja istinske uloge *ratia*, njegovih dometa u cilju prezentovanja sintetičke slike o čoveku.

Na taj način se u radu dokazuje da iracionalističko određenje čoveka nije stranputica filozofskog mišljenja već da ono upotpunjuje racionalistički sistem mišljenja kakav je prisutan u scijentizmu, pozitivizmu, spekulativnoj i racionalističkoj filozofiji. Odatle se pokazuje da i sve filozofske teorije koje prilikom razumevanja čoveka isključuju njegove iracionalne dimenzije nude samo jednostrane i nedovoljno utemeljene slike o čoveku, što se pripisuje u velikoj meri i tradicionalnom racionalizmu. Iracionalističko stanovište o čoveku pokazuje prednosti i time što uspeva da prevaziđe i uobičajenu, veštačku dihotomiju iracionalističkog i racionalističkog u filozofskim teorijama o čoveku i kao takvo je bliže sintetičkom uvidu u suštinu čoveka. Njegovu suštinsku prednost otkrivamo u snazi da se suoči sa problematičnim, neshvatljivim i naizgled nepojmljivim fenomenima u protivrečnim sklopovima ljudske prirode.

Kjerkegorovu i Ničeovu filozofiju stoga u radu prikazujemo kao pozicije koje afirmišu i ističu značaj iracionalističke filozofske antropologije u savremenoj filozofiji i doprinose rešavanju suštinskih pitanja čoveka u situaciji nihilizma i krizi modernog vremena. One kao takve ukazuju i da se čovek bez svog iracionalnog jezgra ne može iskazati ni u liku autentične egzistencije tj. kao samosvestan i slobodni individuum.

U suštinskom smislu iracionalističko određenje čoveka koje proishodi iz Kjerkegorove i Ničeove filozofije smatramo putokazom koji vodi ka spoznaji modela ljudske egzistencije izraslih na iracionalističkom principu. Takvo određenje afirmiše značaj iracionalnih dimenzija i prilikom razumevanja čoveka i njegovog individualnog razvoja, tj. omogućava razumevanje čovekove prirode u celini, ne ograničavajući se samo na aspekte njegove misaone egzistencije. Iracionalističko stanovište zato uvažavamo kao bitnu antropološku poziciju koja nas upoznaje sa bogatstvom i smislom iracionalnih fenomena, a koji se mogu prikazati i kao izvestan oblik *ratia* takođe. Posmatrano u aksiološkom smislu iracionalističkim stanovištem se rasvetljavaju i novi vrednosni i moralni modusi ljudske egzistencije koji afirmišu viši humanitet, tj. višu prirodu u čoveku, dok nam epistemološka pozicija ukazuje na mogućnost validne samospoznaje čoveka iracionalnim putem.

Ključne reči: iracionalizam, racionalizam, voluntarizam, hrišćanstvo, egzistencijalizam, nihilizam, *homo fidelis*, natčovek, volja za moć, vera, konstruktivni racionalizam.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Savremena filozofija; Filozofska antropologija

UDK 14 Kjerkegor S.

14 Niče F.

141.319.8

IRRATIONALIST DEFINITION OF MAN (KIERKEGAARD IN RELATION TO NIETZSCHE)

Summary

In this work, the subject of the research is the foundation of contemporary irrationalist definition of man, said in its most general sense, and for relevant thinkers through which we will demonstrate the subject we have chosen teachings of Søren Kierkegaard and Friedrich Nietzsche, as representatives of irrationalism, what we have already associated in the subtitle *Kierkegaard in Relation to Nietzsche*. In this respect, our research is based on comparative analysis of both thinkers.

Selection of these two thinkers, although other thinkers would match for the assigned topic too, is made because, in our opinion, these two thinkers can in the most versatile way shed light on this issue and also because their philosophies complement each other in certain elements, and thus, as unified, provide stronger argumentation for explaining why the irrationalist definition of man, even irrationalism in general, has advantage and greater originality in relation to the rationalist definition of man.

We notice that some particular aspects of irrationalism are represented in the rational philosophies too, whereas wide area of the irrational precedes the spheres of pure, speculative, logical and scientific thinking, as pointed out by Kant's transcendental aesthetics or in Plato's analysis of beauty, analysis of Spinoza's intellectual love of God or Schelling's understanding of existence, which confirmed the presence of irrational phenomena in every philosophy. However, we show that true establishment of irrationalism is possible only in contemporary philosophy that approaches the problem of man in a new way and therefore points to the limitations of the rationalist approach characteristic to traditional philosophy from Plato through Descartes to Hegel.

In our analysis we examine the foundation of irrationalist definition of man through epistemology, gnoseology, ontology, philosophical anthropology, ethics, axiology, with the aim to draw attention that new philosophical thinking stencil of theistic-existentialist doctrine and voluntary horizon has grown on sharp Kierkegaard's and Nietzsche's counter-argumentation to rationalism, which provides a new theory of man in contemporary philosophical anthropology. This indicates that the previous definition of man in the history of philosophy only approximated to the essence of the

problem and that only by establishing the „essence“ of man in his irrational aspects can his being be seen in its totality. On the other hand, in this way it is possible to overcome the one-sided philosophical theories which even caused the negation of the being of man (shown in these philosophies in the form of nihilism) and to overcome not clearly grounded definition of man as an *animal rationale*.

Within the framework of philosophical examination of man in our work we also discuss rationalism (from the perspective of irrationalism) in order to shed light on its oversights, and to point that the irrationalist definition of man can be relevantly explained only on the basis of the irrationalist principle of philosophy as well. Therefore, our study differs from the previous traditional, rationalist approach to the problem of man, and it also does not follow matrix of empirical, biologist, ethnological, linguistic, sociological, political, pedagogical, psychological, genetic and other analyses, since the focus of our research is philosophical theory of man.

However, we do not treat irrationalism as it was presented in the past history of philosophy, namely, as the practice opposed to rationalism, but we believe that there are common points of their positions. They are latently sensed, as we argue, because rationalism itself, through irrationalism, acquires a chance to be created for example as creative thinking. But also, we show that irrationalism itself has a rational structure, because the irrational area is not an area that completely negates the rational as such, and, apart from that, we do not examine it as pathogenic area, but emphasize its specific logos and legality for realization of man. We actually try to point to necessity of irrational elements within the overall understanding of human nature and unraveling its essence.

Our research is concretized in three working hypotheses, which we will prove or challenge, and the first hypothesis (which is that contemporary irrationalist definition of man is an attempt to overcome nihilism) will be interpreted through all the chapters since the nihilism is an area that touches not only a moral issue, but also epistemological, ontological and anthropological. This hypothesis relates to all the areas and their analysis enables to define man. Generally speaking, the hypothesis that relates to the overcoming can be explained in many ways. One of them shows to us that Nietzsche's and Kierkegaard's philosophies perform a turn in relation to the traditional idea of man toward the affirmation of man as an individual in his concrete existence,

and outside of false forms of humanism, classical conception of man as a rational being of Greek philosophy, dualistic conception of man in the new age, metaphysics of the subject and outside of the rationalist metaphysics and epistemology, as well as the classic Christian doctrine.

Within the framework of the second hypothesis we defend contemporary irrationalism pointing that it does not simply oppose the tradition of modern rationalism and in principle it is not contradictory, using critical method, we will show the limitations of rationalism in defining the essence of man, and the limitations in axiological, epistemological and ontological terms, trying to point out why rationalism represents an inadequate point of view in the philosophical thought of man.

In this way we show that irrationalism is the essential assumption of thinking starting from which it is possible to overcome the negative consequences of rationalism (which are nihilistic) and on whose basis it is possible to establish a new standpoint of thinking as constructive rationalism enriched with irrationalist human dimensions. During our research, we will also pursue a comparative method, with which we will examine the third hypothesis of work in order to indicate the similarities and differences of Kierkegaard's and Nietzsche's irrationalisms and teachings.

The fundamental thesis of this work refers to „proving“ that the irrationalist definition of man shows a course to overcome nihilism or, more generally, that irrationalism represents a basis from which it is possible to overcome nihilism (in multiple ways), and also to overcome the destructive forms of rationalism, on the one hand. On the other hand, we prove that the irrationalist definition of man is indispensable link in philosophical thinking of man. Actually, such definition can be regarded as basic assumption in every thinking of man, even when it is applied to rationalism; because of that it has several advantages over existing philosophical theories of man.

The essential conclusion of the research indicates that the notion of man as a rational being is possible only when rationalism adopts irrational dimension of man. In that way we show that the definition of man as a rational being can be founded only through the area of irrationalism, since we start from the point that man can dispose of his own rationality and can know himself as a rational being only if he previously understands his self as an individual, as a single existence that passes through the dramatics of his own existence and faces the irrational phenomena originating from it.

Therefore, in this work we have also paid attention to examining the irrational phenomena of human being from their immanent field, i.e. we have considered them as phenomena *per se*, but we have perceived them in particular segments, comparing them with the restrictions of the rationalist conception of reality and man (in ethics, epistemology, ontology), and at the same time we have not completely negated rationalism. Argumentation for such view can be found, for example, in Nietzsche's definition of body as a great mind or in Kierkegaard's ethics of love which for that purpose has rational organization of human existence and its meaning.

Research of the irrationalist definition of man in our work, in the most general point of view, aims to reconstitute and reaffirm the theme of man in philosophy, in order to eliminate gaps in current understanding, and in order to indicate in what way Kierkegaard's and Nietzsche's philosophies solve the problem of nihilism which manifests itself as a negation of man's self, its individuality and concrete existence, as well as the spiritual-value essence of man's survival. Both philosophies emerge on insights into the problem of nihilism which they presented as the cause of degradative value orientations in contemporary world, and they both meet in efforts to resolve a crisis that concerns the decadence of man's subjectivity, individuality and moral values in a positive direction, which we especially discuss in the 1st chapter of the work. In the initial analyses of work we have still pointed to the differences in the ways of resolving the crisis of nihilism, so that in Kierkegaard's case re-affirmation of Christian (religious) way of man's existence becomes necessary, while Nietzsche's philosophy tries to resolve the problem in moving away from Christian paradigms.

After analyzing the problem of nihilism, we examine the irrationalist definition of man through the area of irrationalist epistemology, on whose basis the epistemology of faith and body sheds the light on the importance of physicality and irrational cognitive powers, which we treat as the essential aspects within the overall irrational nature of man. Through epistemological considerations we also illuminate the importance of new methodological approaches of Kierkegaard and Nietzsche, who distance themselves from the conceptual language of philosophy, because their philosophies in an indirect way (by metaphor, pseudonyms, aphorisms, irony) and irrational way succeed in uncovering what is uncatchable by mind and bring them closer to the meaning of irrational phenomena – sensuality, faith, will, physicality, inwardness,

religious existence. We show the listed irrational phenomena in their dual roles so that, on the one hand, they represent the tools of knowledge, while, on the other hand, we present them as ontological assumptions in understanding man from which the essential definitions of man are made. Therefore we argue that the irrationalist anthropology in Kierkegaard's and Nietzsche's philosophies derives and is based on assumptions of ontological irrationalism, considering that irrationality in their philosophies is the basis of reality and also the basis from which man's essence is defined. We point to the advantages of the irrationalist standpoint in the IVth chapter too through establishment of Kierkegaard's and Nietzsche's new moral paradigm of man, which, independent of all previous rationalist orientation, is fruitful for man's concrete practice, despite the fact that morality is derived from irrational phenomena of love and the will to power (*der Wille zur Macht*) as new principles of praxis and evaluation of the world, which condition the creation of new form of human existence.

The irrationalist definition of man in our work we do not follow only through analysis of a particular idea of man but by exploring it through a series of irrationalist definitions of man, that can be derived from Kierkegaard's and Nietzsche's philosophies. In this respect, our analysis involves the examination of a wide area of irrational phenomena – body, sensuality, will, faith, existential experiences (anxiety, despair, sin, fear and others), inner, subjective, individual, absurd – which in their philosophies provide important support for the implementation of various definitions of man. Thus, we have shown that only the irrationalist standpoint explains the complexity, undefinability, incompleteness and variability of human being, that has been designed as such because it is turned to its own existence (Kierkegaard) and to the creative powers of life (Nietzsche) and the result is that it is an unfinished being which is always on the way to itself.

Although through our examination of the irrational aspects of man, we point to their unpleasant sides too, like those seen in Kierkegaard's existential phenomena, i.e. phenomenology of existence expressed through despair, disease, death, fear, trembling, sin and other phenomena, on the other hand, we have presented them as positive phenomena crucial for the development of man and his self-realization. We have shown that the establishment of the idea of man in Kierkegaard's philosophy is dependent on irrational medium of human inwardness, i.e. faith, and on other existentialist phenomena

that have irrational ground. So Kierkegaard's theistic existentialism discloses to us the irrationalist definition that man in his spiritual substance is not primarily a being of reason, i.e. a being of truth (*homo veritas*) and thinking (*homo cogitans*), but actually a being that believes – *homo fidelis* – what makes man's existence a spiritual being.

Nietzsche's understanding, as well as Kierkegaard's, also follows the irrationalist principle in interpreting man, when in the focus sets the definition of man as a willing, physical, sensory being. Nevertheless, unlike Kierkegaard's religious paradigm, Nietzsche's understanding is based on voluntarism and philosophy of life, which has no common points with Christian subject matter. Yet Nietzsche's philosophy makes arguments for other definitions of man, besides those conventionally ascribed to his philosophy, and in our work we also point to Nietzsche's definition of man as a being that plays – *homo ludens*, or to the definition of man as a tragic being, that still does not involve a pessimistic meaning because it follows a positive principle of life affirmation.

But, although it is obvious that their views differ in many aspects, for example, when the issue is the relationship to transcendence and Christianity, or when the issue is their understandings of the essence of man, we notice that both philosophies affirm the importance of the irrational aspects of man in relation to his aspects of rationality and reasonableness of reality as dominant characteristics of our experience.

Besides pointing to many differences, we also point to the similarities in Kierkegaard's and Nietzsche's philosophies, because the irrationalistic definition of man in both cases leads to overcoming the rationalist conception of man, but also to overcoming nihilism which causes negation of man. We have also shown the similarity in their starting points in the understanding of man, because the irrationalist principle can be applied as the principle of new foundation of man and his value model of living in both philosophies, but at the same time it can be regarded as the foundation from which the constitution of subject as a rational being is possible.

Thereby, we have shown that a new way of thinking in Kierkegaard's and Nietzsche's philosophies, based on irrationalism as affirmation of man in his totality, leads to the position of constructive rationalism as the final result of overcoming nihilism and destructive consequences of traditional rationalism which, by removing the irrational dimensions of human nature, actually remains unfounded. The goal of the

foundation of the essence of man from the point of irrationalism and by irrationalism is to create conditions for forming the standpoint of constructive, which will eliminate the disadvantages and limitations of rationalism and his insufficiently founded definitions of man as an *animal rationale*.

Without understanding man as a subject, individual, person and his irrational aspects, rationality of man can not be concretized in the true sense, because an impersonal man can not be constituted as a rational being, but remains on the level of an irrational being (understood in pathological way). In this way we conclude that the classical rationalism, by trying to establish the essence of man through objective approach, has lost sight of the ground (*der Grund*) from which man establishes and realizes his rationality and thus it has shown the illogical, irrational, pathological aspects of its orientation.

Therefore, our final conclusion of the paper is directed towards a new philosophical reflection and theory according to which the irrationalist definition stands as the primary assumption of man as a rational being. Our opinion is that rationalism can not be founded on itself, as is the case in the traditional philosophy, because then it appears in its deviant forms, formalism and abstraction, and it is regarded to be destructive rationalism. But if, within the philosophical theory of man, we adopt the position of irrationalism, that is if we adopt necessity and logosness of irrational dimensions of human being, then *ratio* in man achieves its full meaning and because of that we call this position the constructive rationalism. That is why in our concluding remarks of the work we refer to this form of rationalism as affirmative thinking according to which the essence of man as a rational being can be understood as founded only if we start from non-rational foundation. We prove this position by the method from above, because only if we perceive man as an individual, a concrete existence that passes through the dramatics of his own existence and irrationalist phenomena (as a spiritual, but also as a physical, volitive being) can we understand the true role of *ratio* and its achievements in order to present a synthetic image of man.

In this way, our work proves that the irrationalist definition of man is not a side road of philosophical thought but that it complements the rationalist system of thought that exists in scientism, positivism, the speculative and rationalist philosophy. Starting from this view, we show that all philosophical theories which exclude his

irrational dimensions in understanding man offer only one-sided and insufficiently founded images of man, what is to a large extent attributed to the traditional rationalism too. The irrationalist standpoint of man shows advantages and, since it succeeds in overcoming the usual, artificial dichotomy between the irrationalist and rationalist elements in philosophical theories of man, it is closer to synthetic insight into the essence of man. We discover its essential advantage in its strength to face the problematic, incomprehensible and seemingly inconceivable phenomena in the contradictory compositions of human nature.

Therefore, in the work, we provide Kierkegaard's and Nietzsche's philosophies as positions that promote and emphasize the importance of the irrationalist philosophical anthropology in contemporary philosophy and contribute to solving the core issues of man in the situation of nihilism and the crisis of modern time. As such they indicate that man without his irrational core can not be represented in the form of authentic existence, i.e. as a self-conscious being and a free individual.

In essential sense the irrationalist definition of man that originates from Kierkegaard's and Nietzsche's philosophies we consider as a guide leading to the realization of the models of human existence that have grown on the irrationalist principle. Such determination affirms the importance of the irrational dimensions in understanding man and his individual development too, i.e. enables to understand the nature of man as a whole, not limiting only to the aspects of his contemplative existence. Because of that we consider the irrationalist standpoint to be the essential anthropological position revealing to us the exuberance and purpose of the irrational phenomena, that can be presented as a form of *ratio* as well. In axiological sense new value and moral modes of human existence, which promote higher humanity, i.e. higher nature in man can be observed, whereas the epistemological position points to the possibility of valid self-consciousness of man by irrationalist way.

Key words: irrationalism, rationalism, voluntarism, Christianity, existentialism, nihilism, *homo fidelis*, overman, will to power, faith, constructive rationalism.

Scientific field: Philosophy

Narrow scientific field: Contemporary Philosophy;
Philosophical Anthropology

UDK 14 Kierkegaard S.
14 Nietzsche F.
141.319.8

Sadržaj

I UVOD: NIHILIZAM KAO PROBLEM ČOVEKOVOG (DUHOVNOG) OPSTANKA.....	26
1. Kjerkegorovo egzistencijalno razumevanje nihilizma.....	31
1.1. Nihilizam u sferama egzistencije.....	42
1.2. Religijski nihilizam i Kjerkegorova afirmacija izvornog hrišćanstva.....	49
1.3. Antiracionalistički pristup hrišćanstvu.....	61
2. Ničeovo tumačenje nihilizma iz aspekta afirmacije života i teze o smrti boga.....	73
2.1. Nihilizam asketskih ideala.....	92
II EPISTEMOLOŠKI IRACIONALIZAM	
1. Epistemološki iracionalizam Kjerkegorove i Ničeove filozofije.....	100
1.1. Epistemologija vere u Kjerkegorovoj filozofiji.....	101
1.1.1. Vera kao subjektivna pozicija iracionalističke epistemologije.....	114
1.1.2. Iracionalističko shvatanje vere kroz kategoriju strasti.....	119
1.1.3. Kjerkegorova negacija tradicionalnog pojma istine i egzistencijalni smisao istine.....	127
2. Ničeova logika tela.....	136
2.1. Perspektivistička epistemologija u Ničeovoj filozofiji.....	153
2.2. Kritika naučnog racionalizma.....	164
3. Indirektni metod u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji.....	172
3.1. Smisao i značenje Kjerkegorovih pseudonima.....	172
3.2. Kjerkegorova i Ničeova upotreba metafora.....	179

III ONTOLOŠKO-ANTROPOLOŠKI IRACIONALIZAM

1. Problem čoveka u filozofiji egzistencije i voluntarizmu.....	185
1.1. Konceptija individualizma u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji.....	192
2. Egzistencijalno-ontološke dimenzije čoveka u Kjerkegorovoj filozofiji.....	201
2.1. Kategorija unutrašnjosti (<i>Inderlighed</i>) kao ontološka i antropološka kategorija.....	203
2.2. Ontološki smisao kategorije unutrašnjosti u iracionalističkoj antropologiji.....	208
2.3. Ontološka dimenzija ponavljanja.....	213
2.3. 1. Ponavljanje kao istina duhovne realnosti.....	215
2.4. Kjerkegorovo određenje čoveka kao duha.....	222
2.5. Egzistencijalno-religijski pojam slobode i autentična egzistencija u Kjerkegorovoj filozofiji.....	230
3. Ontološke pretpostavke Ničeove antropologije.....	238
3.1. Konsekvence Ničeove ideje samoprevladavanja u koncepciji natčoveka.....	247
3.2. Ničeovo iracionalističko tumačenje čoveka na temelju fenomenologije stvaranja.....	260
3.2.1. Natčovekova egzistencija kao izraz stvaralačke egzistencije.....	265
3.2.2. Viša humanost u koncepciji Ničeove ideje natčoveka.....	274

IV NOVA MORALNA PARADIGMA ČOVEKA

1. Iracionalizam na području etike.....	284
1.1. Smisao etičkog u Kjerkegorovoj filozofiji.....	286
1.1.1. Odnos volje, izbora i vere.....	292
1.2. Kjerkegorova negacija etike racionalizma.....	298
1.2.1. Kjerkegorova kritika Hegela i Kanta: subjektivna i objektivna etika.....	308
1.2.2. Smisao religijske dužnosti u iracionalističkoj etici	315
2. Kjerkegorova iracionalistička etika ljubavi i etički univerzalizam.....	320
2.1. Kjerkegorova etika milosrđa i Šopenahuerova etika samilosti.....	329
3. Metafizičke pretpostavke tradicionalne aksiologije.....	336

3.1. O fiziološkoj aksiologiji u Ničeovoj etici.....	348
3.1.1. Iracionalistički princip vrednosti u Ničeovoj etici.....	350
3.2. Etički egoizam i anarhizam u Ničeovoj etici.....	354
3.2.1. Problem Ničeovog anarhizma	360
4. Imperativna forma učenja o večnom vraćanju u Ničeovoj etici.....	366
4.1. Moralni perspektivizam, reativizam i Ničeovo pobijanje (Kantovog) etičkog univerzalizma	381
4.2. Niče <i>versus</i> Kant	384
V ZAKLJUČAK.....	391
Literatura.....	410
Biografija autora.....	435

I

UVOD: NIHILIZAM KAO PROBLEM ČOVEKOVOG (DUHOVNOG) OPSTANKA

Iracionalističko određenje čoveka oko kojeg će se kretati naše istraživanje predstavlja novo usmerenje u filozofskoj antropologiji, a koje svoje ishodište nalazi ne samo u Kjerkegorovoj (Søren Kierkegaard, 1813–1855), već i Ničeovoj filozofiji (Friedrich Nietzsche, 1844–1900), bez obzira na to što su u određenom segmentu naznačene filozofije zasnovane na suprotnim pozicijama filozofskog mišljenja kao što je teistički egzistencijalizam i (ateistički) voluntarizam. Ali budući da navedenu temu istražujemo polazeći od Kjerkegora i Ničea kao relevantnih filozofa iracionalizma, time već na samom početku nastojimo da naglasimo i potvrdimo hipotezu da se između ovih filozofija naslućuju sličnosti koje se na prvi pogled ne mogu neposredno zahvatiti i razumeti.

Njihove filozofije pokazuju zajednički otklon od tradicionalnog, racionalističkog pristupa problemu čoveka, pa stoga u naslovu rada radije koristimo izraz *određenje* čoveka umesto pojam čoveka, jer je i iracionalizam Kjerkegorove i Ničeove filozofije oslobođen težnje da stvari prikaže pojmovnim diskursom. Jer bi konstelacija „iracionalistički pojam čoveka“ bila protivrečna sama po sebi, iako nastojimo da stvari prikažemo u pojmovnom maniru. Unutar našeg tumačenja iracionalističkog određenja čoveka iracionalističko razumemo i kao određenje koje se odnosi na „suštinu“ čoveka kao individue u njenoj konkretnoj egzistenciji, kao sopstva, ličnosti, subjekta, kao i određenje koje usvaja iracionalne aspekte ljudske prirode, nasuprot racionalističkom tumačenju koje pretenduje na definisanje čoveka samo u njegovom elementu vrste, roda, objekta ili elementu samo misaone egzistencije. Iracionalističko određenje čoveka je posmatrano iz relacije prema racionalizmu stoga subjektivno i realno određenje jer uvažava iracionalne aspekte ljudske prirode, kakvo pronalazimo i u filozofiji i danskog i nemačkog filozofa, ali s druge strane ukazuje i na objektivno određenje čoveka u njegovim iracionalnim dimenzijama bivstvovanja.

Kjerkegorova i Ničeova filozofije, dakle, srodne su usled oštre negacije tradicije racionalizma, ali i shodno novoj percepciji iracionalizma, budući da je dotadašnja filozofija poput Platonove, Dekartove, Kantove i Hegelove propustila da se bavi iracionalnim elementima čoveka, što je vremenom uslovalo da bude poljuljan optimizam u racionalizam, naučnu sliku i dosadašnji logički i pojmovni organon mišljenja, kojim se biće čovek tumačilo na neadekvatan način i u neusklađenosti sa njegovom vlastitom prirodom. Odatle i sledi pad racionalizma koji posmatramo kao logičnu posledicu neadekvatnog tumačenja čoveka i totaliteta njegovog bića, što je Kjerkegorovu i Ničeovu filozofiju vodilo do uvida u krizu unutar same interpretacije o čoveku što nastaje kao rezultat prethodnih filozofija koje su zanemarivale pitanja sopstva, individue, čoveka kao pojedinačne egzistencije. Iz uvida u nevalidnost prethodnih filozofskih teorija i na temelju uvida u nihilizam, iz njihovih filozofija izrasta potreba i zahtev za ponovnim redefinisanjem čovekovog zadatka i suštine. Jer njihove filozofije nastoje da afirmišu poziciju čoveka kao individue prevladavanjem nihilizma koji je uslovljen racionalističkim tumačenjima čoveka, tradicionalnom metafizikom i hrišćanskom koncepcijom sveta i čoveka. Ipak prevladavanje nihilizma se u njihovim učenjima pokazuje kroz dve različite linije, o čemu će kasnije biti više reči.

Zajedničku tačku Kjerkegorove i Ničeove filozofije otkrivamo, dakle, u okupiranosti problemom nihilizma, kao što potvrđuje i Levit koji ističe da se „u problemu nihilizma sreću i rastaju njihovi putevi, njihov izlaz iz nihilizma, naime, na taj način kao što se Kjerkegorov 'paradoks vere' kroz ponavljanje ne razlikuje od Ničeovog ništa manje paradoksalnijeg učenja o 'večnom vraćanju istoga'.“¹ Pritom uočavamo da se opšte stanovište o nihilizmu u njihovim filozofijama može utvrditi kao uvid u duhovnu krizu (hrišćanskog i moralnog) čovekovog opstanka, koja se ispoljava kao negacija čovekove prave prirode i njegovog modusa egzistencija kao individualiteta. Drugim rečima, problematika nihilizma se u oba slučaja može na najopštiji način tematizovati kao problem čovekovog duhovnog opstanka u savremenom svetu. Takav uvid otkrivamo u Kjerkegorovoj filozofiji koja razmatra duhovnu krizu kroz urušavanje hrišćansko-religijske egzistencije kod savremenog čoveka i kroz devalvaciju najviših vrednosti u Ničeovom slučaju. Konkretnije rečeno, reč je o krizi čovekovog bivstvovanja kao duhovne suštine, a čije se posledice očituju kao kriza koja zahvata

¹ Karl Löwith, *Aufsätze und Vorträge*, Vorlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1971, s. 41.

suštinu čoveka u njegovom individualnom bitku, kao i kriza u vrednosnoj sferi života koja vodi do situacije o sveopštoj besmislenosti i bezduhovnosti ljudskog života. Izlazak iz nastalog problema Kjerkegorova i Ničeova filozofija pokušavaju da reše novim pristupom u tumačenju suštinske čovekove prirode izvan ograničenih shvatanja racionalističke tradicionalne filozofije, ali i onoga što se u tradiciji smatralo pod duhovnom perspektivom čoveka. Pritom problematika nihilizma u njihovim filozofijama jeste zajednička polazna tačka sa koje potom obe filozofije promovišu pitanje o čovekovoј „suštini“ i njegovim mnogostrukim odredbama koje stoje u središtu njihovog iracionalističkog filozofskog promišljanja teme čoveka.

Uvid u nihilizam vodi njihove filozofije dalje ka preokretu u tumačenju i razumevanju čoveka, što je prema našem mišljenju jedna od naznaka njihovih filozofija u prevladavanju nihilizma. Zato će se naše razmatranje nihilizma kretati dalje i u pravcu dokazivanja da se njihove filozofije polazeći sa pozicije nihilizma postupno kreću ka utemeljenju iracionalističkog određenja čoveka i da prevladavanje nihilizma u njihovim filozofijama i otvara put za novo promišljanje čoveka, ali i novih oblika bivstvovanja čoveka. Prevladavanje nihilizma u njihovim filozofijama osvetlećemo kroz nekoliko ravni, tj. kroz različite filozofske discipline, kao što su aksiologija, epistemologija, ontologija, antropologija, etika, što ćemo razmatrati u svakom od poglavlja.

Ipak možemo da primetimo da se u rešavanju i percepciji problema nihilizma njihova učenja kreću suprotnim filozofskim putanjama, jer Kjerkegorov teistički egzistencijalizam i njegovo filozofiranje koje se „hrani hrišćanskom supstancom“² i pre svega etčko-religijskom egzistencijom individuuma³ traži rešenje izlaska iz nihilizma posrnule duhovnosti savremenog sveta kroz kritiku hrišćanstva, ali istovremeno i reaffirmacijom autentične religijsko-hrišćanske egzistencije, koja obeležava suštinski aspekt njegove filozofije, čak i kad je u pitanju njegovo tumačenje čovekove suštinske prirode. Niče, nasuprot Kjerkegoru, u ateističkom filozofskom maniru nastoji da prevladava nihilizma potpunom negacijom hrišćanske moralne paradigme, predlažući savremenom čovek da ostane i opstane na toj negaciji kako bi mu se otvorili novi horizonti duhovnog opstanka, kao što je natčovekova dimenzija, koja ukazuje na elemente duhovnog bivstvovanja čoveka. Ali pritom antihrišćanski ton Ničeovog

² Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, Plato, 2000, str. 29.

³ Vidi: Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo, Veselin Maleša, 1988, str. 146.

sučeljavanja sa nihilizmom, nasuprot Kjerkegorovim afirmacijama, postaje ključni štimung u njegovom pokušaju prevazilaženja nihilizma i utemeljenju suštine čoveka. Stoga ćemo se u jednom od narednih potpoglavlja baviti upravo Ničeovom kritikom hrišćanskog načina bivstvovanja, koji prema Niču ne poseduje duhovnu jezgru za koju se izdaje, i na taj način ćemo dobiti izoštreniju sliku međusobnih razlika Kjerkegorovog i Ničeovog stanovišta po istom pitanju. Sagledavajući Ničeovo shvatanje nihilizma kao oblik krize moralno-hrišćanskog vrednovanja sveta, možemo da primetimo da i Šestov u fokusu svog ispitivanja insistira na razumevanju Ničeovog nihilizma kao stanja koje „nužno nastaje iz raspada hrišćanske vere u jedan građansko-hrišćanski moral i u moral kao takav.“⁴

Dok je u Kjerkegorovoj filozofiji zasnivanje hrišćanske religijske egzistencije odlučujuće za čoveka, jer kroz nju dospeva do duhovnog sopstva, tj. do duhovne suštine, Ničeova filozofija kroz dionisku poziciju filozofiranja i napuštanjem hrišćanstva i njegovih ideala, ukazuje na suprotan oblik duhovnosti čoveka koji se konstituiše kroz zemaljsku i telesnu egzistenciji ovostranog sveta. Niče u tome preokretu ukazuje na novi lik duhovnosti čoveka koji se rasvetljava kroz stvaralačku moć čoveka (nezavisno od morala, metafizike, religije) da bi tako osvetleo i nove puteve čovekovog samorazumevanja. U tom pogledu i Nišitani u Ničeovoj negacije hrišćanstva otkriva pozitivnu stranu filozofije, jer ta negacija otvara put za novo razumevanje čoveka nezavisno od transcendentalnih ideala i metafizičkih zabluda, naročito hrišćanskih, a takođe ona ujedno predstavlja putokaz u Ničeovom prevladavanju dotadašnjeg nihilizma.⁵

Nasuprot Niču, Kjerkegor je u nihilirajućem odnosu savremenog čoveka prema hrišćanstvu uvideo glavni razlog krize duhovnog opstanka i posrnuća, pa je zahtevao da se u pogledu na čovekov povratak njemu samom kao duhovnoj suštini mora desiti ponovna reafirmacija hrišćanstva na novim temeljima.

U ovoj tački njihove filozofije se sučeljavaju i kontrastiraju jedna drugoj, ali se s druge strane prožimaju u zajedničkom zaključku da se jedan aspekt krize duhovnog opstanka čoveka krije u racionalizmu prethodnih filozofija, koje su čak dovele do negacije čoveka kao konkretne i individualne egzistencije.

⁴ Karl Löwith, *Aufsätze und Vorträge*, Vorlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1971, s. 55.

⁵ Keiji Nishitani, *The Self-Overcoming Of Nihilism*, State University of New York Press, Albany, 1990, p. 2-3.

Izvesno je da obe filozofije kroz uvid u nihilizam pokreću novu perspektivu u sagledavanju i razumevanju čoveka kao bića koje ne pretenduje na konačno definisanje, čime se njihove pozicije utemeljuju u jasnom otklonu od racionalizma koji zahteva jasno definisanje čovekove suštinske prirode. Zato njihove filozofije koje stoje na stanovištu iracionalizma afirmišu čoveka kao biće sa iracionalnim dimenzijama koje su za njegov opstanak i samorazumevanje problematičnije od razumskih, ali pružaju i mnogo veće i šire mogućnosti njegovom opstanku, pa čak i adekvatnije razumevanje njegovog duhovnog bivstvovanja, s druge strane. Stoga ukazujemo na to da je upravo novo mišljenje o čoveku ono koje u fokus postavlja istraživanje načina bivstvovanja konkretnog čoveka u njegovim iracionalnim dimenzijama, a koje i čine suštinu čovekovog dinamičkog jezgra kao volje za moć (Niče), kao i egzistencijalnog temelja čoveka (Kjerkegor). Novo mišljenje o čoveku u navedenim filozofijama, prema našem mišljenju, ujedno predstavlja i prvi korak u prevladavanju nihilizma, gde je utemeljenje iracionalističkog određenja čoveka ujedno uslov tog prevladavanja, a samo prevladavanje dokaz mogućnosti utemeljenja naznačenog tumačenja čovekove suštine.⁶

⁶ Prevladavanje nihilizma se u naznačenim filozofijama javlja na nekoliko ravni. Naime, i Kjerkegorov i Ničeov pokušaj prevladavanja se može posmatrati kao težnja za devalvacijom i prevrednovanjem dosadašnjih vrednosti (moralnih i hrišćanskih) u aksiološkom pogledu. U osnovi ovog prevladavanja utemeljuje se i njihova kritika tradicionalnog, racionalističkog određenja čoveka kao *animal rationale*, koje kao određenje jeste za naše mislioce nihilističko, dekadentno i ne odgovara pravom razumevanju čovekove prirode u celini. Ali naglašavamo da se prevladavanje nihilizma odvija i na području Kjerkegorove i Ničeove iracionalističke epistemologije, ontologije, aksiologije, kao i etike, ali u suštinskom smislu i kroz pokušaj utemeljenja iracionalističke antropologije, koja bi trebala da otkrije afirmativni odnos prema čoveku kakav on jeste kroz iracionalne aspekte. Obe filozofije, zamerajući hrišćanskoj dogmatici i filozofskom racionalizmu u kojem vide sredstva otuđenja čoveka od njegove suštine, čine odlučan iskorak iz tradicionalne antropologije da bi na tragu vitalističke filozofije života i teističkom egzistencijalizmu ujedno i prevladale nihilizam i rešile nedovoljno utemeljeno pitanje o čoveku.

1. Kjerkegorovo egzistencijalno razumevanje nihilizma

Kjerkegorova, kao i Ničeova filozofija među prvim filozofijama modernog vremena ističu *nihilističke crte suvremenosti*⁷, koje se u najdubljem stepenu prema našem mišljenju očituju u situaciji da savremeni čovek gubi iz vida svoju suštinu (koja se u Kjerkegorovoj filozofiji zasniva na egzistenciji). Ona se u najopštijem smislu, kao što možemo da primetimo, očituje kao zaborav bitka/suštinu čoveka.⁸ Ovaj zaborav njihove filozofije su akceptirale kao rezultat racionalističkog pristupa pitanju o čoveku, koje realno ljudsko egzistiranje pa i njegovu suštinu određuju polazeći od sfere racionalno-pojmovnog mišljenja, tj. *cogita*.⁹ Razumevanje čoveka na toj liniji za oba filozofa značilo je put ka regresivnom „razvoju“ ljudske vrste, koji vodi ka nihilizmu.

Zato u našim daljim razmatranjima nihilizma želimo da ukažemo da je položaj čoveka unutar degradirajućih tendencija XIX veka (usled propadanja duhovnog i vrednosnog kosmosa ljudskog bitka) u neposrednom odnosu i sa posledicama dotadašnjeg zanemarivanja individualne egzistencije čoveka pod uticajem racionalizma. Kjerkegor je svojim uvidom upravo obelodanio istinu i značenje egzistencije čoveka, protivno racionalističkoj odredbi čoveka i njenom akcentovanju na samo misaonoj sferi čoveka. Taj aspekt je zajednički i Kjerkegoru i Ničeju, koji percipiraju nihilizam

⁷ Pozivajući se na Hajdegera, Posavec izvrsno uočava da svako razmatranje nihilizma neposredno uključuje i problem ljudske suštine, iako smo u modernom dobu svedoci da je „čovjek posvuda odnio pobjedu i do te mjere zagospodario svime da više ne susreće ništa osim sama sebe. Pa ipak, nije li, upravo danas kada se čini da je postao neprijepornim gospodarom svega, čovek izložen najvećoj opasnosti?“ (Zvonko Posavec, *Nihilizam modernih znanosti*, Beograd, Srboštampa, 1982, str. 123) Posavčeva konstatacija izostrava stanovište da se u situaciji nihilizma na udaru našao upravo sam čovek, čije uzroke nastojimo dokazati kroz nihilirajuće tendencije racionalizma prethodnih filozofija, kao i u iskrivljenom tumačenju savremene hrišćanske religioznosti, kao što nalazimo kod Kjerkegora.

⁸ Kada ovu konstataciju posmatramo u okviru filozofsko-antropološkog nihilizma i uporedimo sa Hajdegerovom recepcijom nihilizma metafizike definisanog kao zaborav bitka, dobijamo potpuniju sliku međusobne zavisnosti problema nihilizma i čoveka, jer možemo uočiti da zaborav bitka ujedno uzrokuje zaborav čovek, tj. da zaborav čoveka povlači zaborav bitka. A polazeći odatle mi dajemo primat potonjem, jer je čovek, za razliku od svih drugih bića ono biće koje treba da raskrije istinu bitku, da bude, hajdegerijanski rečeno, pastir bitka, jer u njegovom osnovnom ustrojstvu leži mogućnost da on „pred-ontološki razume bitak.“ (Martin Hajdeger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 15) Ali kao što primećuje i Hajdeger kada kaže da svakoj istinskoj obradi pitanju o bitku prethodi analitika tubivstvovanja (čoveka), tako i mi tvrdimo da je upravo u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji iz problematike nihilizma izraslo ujedno i novo tumačenje ontologije i antropologije.

⁹ Vidi: Rene Dekart, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Beograd, Plato, 1998, str. 21. Svojim stavom o neodvojivosti čovekove egzistencije od mišljenja, Dekart utire put daljem racionalizmu, koji će svoj vrhunac dostići u Hegelovoj filozofiji spekulativnog uma.

evropske kulture kao posledicu racionalizma „koji izjednačava ljudsku prirodu s razumom.“¹⁰

Nihilizam shodno tome možemo shvatati i kao krizu u samorazumevanju suštine i zadatka čoveka, pa i smisla njegovog bivstvovanja. Zato Mihajlo Đurić ističe važnost ponovne reafirmacije pitanja o čoveku u njihovim filozofijama, jer savremene recepcije o čoveku ne nalaze više smisao u platonovsko-aristotelovskim tumačenjem bića „na osnovu bića sveg bivstvjućeg (shvaćenog u smislu večnog, nepromenljivog i nepropadljivog, sabranog i sređenog, svetlog, providnog i umnog poretka)“,¹¹ a isto tako ni na temeljima novovekovnog subjektivizma i antropocentrizma (Dekart). Kjerkegorova i Ničeova filozofija suprotno navedenom, nastoje da ukažu na važnost iracionalističkog temelja čoveka, ali i bitka uopšte, uz težnju da prevladaju nihilizam koji postoji u središtu dotadašnjih stremljenja čovečanstva. Ta stremljenja uzorkovala su da čovek postane samo depersonalizovani član društva i bezduhovno, bezlično sredstvo, utopljeno u prosečnu egzistenciju bez samosvesti i dosezanja smisla vlastitog života.

Danski Sokrat i zasniva svoju recepciju nihilizma na kritici masovnog obezličavanju čoveka (već početkom 19. veka) i upućuje na problem negacije čoveka koji se javio kada je religijsko-hrišćanska matrica opstanka dovedena u pitanje. To je vreme kada se ljudska suština opredmećuje samo kroz društvenu realnost, a svoj vrhunac nalazi u svesti građanskog društva, umesto da svoju suštinu traži u slobodnoj individui koja se okreće sebi. Ujedno to je vreme kada i dotadašnja hrišćanska egzistencija čoveka biva dovedena u pitanje, a nerealizovano duhovno svojstvo čoveka uzorkuje gubitak smisla i sveopšte očajanje. To gubljenje poslednjeg duhovnog smisla ljudskog egzistiranja u transcendentnoj sferi Kjerkegor sagledava kao ukidanje mogućnosti da čovek ostvaruje i doživi svoje sopstvo (vlastitu suštinu, svoje biće), tj. da ostvaruje sebe kao biće u punom smislu te reči, kao što zapaža i Golubović.¹² A izgubljeni i poljuljan odnos čoveka prema bogu postaje uzrok apokaliptičkih Kjerkegorovih indirektnih stavova o problemu koji se javio u samoj suštini ljudskog bića. Ali iako je Kjerkegor sagledao nastalu situaciju, on ostaje pri snažnoj negaciji da

¹⁰ Miladin Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 18.

¹¹ Mihajlo Đurić, *Stihija savremenosti*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1972, str. 36.

¹² Aleksandra Golubović, „Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegaarda“, *Obnovljeni život – časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, Vol. 63, No. 3, Zagreb, 2008, str. 263.

vodič ljudskog bivstvovanja može biti umska supstancijalnost grčkog logosa, kao i moderna racionalnost, a još manje tu snagu može imati savremeno hrišćanstvo koje je prema Kjerkegoru gotovo izgubilo smisao istinskog moralističkog i religijsko-duhovnog načela. Urušavanje duhovnog ljudskog opstanka, čiju je jednu od posledica prema našem mišljenju Kjerkegor sagledao i u svakoj sistematskoj, kao i racionalističkoj filozofiji, tj. u njenom umskom zakonodavstvu, a kasnije njegovom slomu, a još ozbiljnije u negaciji čovekove transcendentne osnove i odnosa sa bogom, kao i negaciji metafizičke i hrišćanske aksiologije, prema Kjerkegorovom tumačenju može da se razume kao izraz religijsko-hrišćanskog nihilizma. Ipak, dodajemo da je to pre svega naša recepcija Kjerkegorovog tumačenja nihilizma u religijskom obliku, budući da Kjerkegor nigde jasno i eksplicitno ne govori o takvom obliku nihilizma. Značenje ovog oblika nihilizma o kome se u sličnom maniru govori u egzistencijalističkim filozofijama, pa i Kjerkegorovoj, pokazuje ipak bitne razlike u odnosu na tradicionalni pojam nihilizma. Ovaj potonji lako se prepoznaje, jer u centar svoji razmatranja postavlja odnos ništa¹³ i bitka ili se, pak, bavi samim pitanjem o Ništa. Paradigma takvog stanovišta je na primer i nihilizam parmenidovskog tipa. U Kjerkegorovoj recepciji religijskog nihilizma reč je o nihilizmu *osakaćene izvorne hrišćanske misli*¹⁴ koji se, pre svega, tiče konkretnog ljudskog bivstvovanja, njegove moralnosti i samospoznaje, a ne bivstvovanja kao takvog, što je bila bitna relacija u tradicionalnom nihilizmu. Pravac za mišljenje o religijskom nihilizmu otvara nam Kjerkegorov

¹³ Iako je pojam ništa centralni ontološko-metafizički pojam nihilizma, ipak se on u Kjerkegorovom slučaju, kao što možemo da primetimo, dovodi u odnos sa egzistencijalnim pojmom strepnje, koji proishodi iz egzistencijalnog pojma straha i izraz je udaljenosti duha od čoveka, pa se u tom smislu ne može govoriti da je metafizički pojam ništa involviran u Kjerkegorovo shvatanje nihilizma, već da ima egzistencijalnu osnovu. Nadalje će i Hajdeger ukazati na fenomenološki i egzistencijalan pojam *Ničega*, pri čemu *Dasein* ima mogućnost da otkrije ništavilo na potpuno iracionalan način u fenomenu teskobe. (tj. strepnje, *die Angst*). (Vidi: Martin Hajdeger, *Šta je metafizika*, Zagreb, Pogled u suvremenost, 1972, str. 46-58) Tu je opet reč o metafizičkom pojmu Ničega, ali koji se otkriva u egzistencijalnom fenomenu teskobi.

¹⁴ Akademik Jarić propituje osnove utemeljenja identiteta Zapadne Evrope uočavajući da se on može pripisati samom biću filozofije koja je izgrađena na strukturi euklidovske racionalnosti, s jedne strane, dok se, s druge strane, on može pripisati i hrišćanstvu. Naravno kada je reč o njenom identitetu pre Novog veka. Sa Novim vekom dešava se izvesna vrsta nihilizacije sveta, kada preovladava duh naučnosti zasnovan na principu praktičnosti, utilitarnosti i grube empiričnosti, a nauka gubi i poslednje zrno etičnosti. (Uporedi: Svetislav M. Jarić, *Kolaps (zapadno) evropskog duha: bespuće i ništavilo zapadnoevropske duhovnosti*, Novi Sad, Stylos, 2005, str. 30-31)

egzistencijalizam koji kroz tematizaciju shvatanja čoveka kao egzistirajućeg i duhovnog bića pruža jedno od ključnih rešenja u izlasku iz krize nastalog nihilizma.¹⁵

Religijski nihilizam razumevamo, najopštije rečeno, kao stanje bezduhovnog vremena, koje ispoljava nedostatke čovekove svesnosti o sebi kao duhovnom biću, tj. kao situaciju koja ukazuje na nesklad između sveta i čoveka pri njegovoj težnji da osmisli vlastito postojanje shodno težnji njegovog duha.

Kjerkegor dolazi do takvog shvatanja sagledavajući da je zaborav duha, koji je suštinska osnova čoveka, kako o tome elaborira i u delu *Bolest na smrt*, doveo do sprečavanja dalje samorealizacije čoveka i osveščivanja pravog smisla njegove egzistencije.

Na osnovu takve izjave, Hal razmatrajući temelje religijskog nihilizma zapaža da je Kjerkegor „mislio i da je sasvim moguće da budemo bezduhovni, u nedostatku sopstva, ili još mnogo preciznije da budemo ispod onoga što po svojoj suštini jesmo.“¹⁶ S druge strane, pored naznačenog, uviđamo da je Kjerkegor nedostatak ove suštine, tj. nastalu krizu ljudskog sopstva ili njegovog duhovnog bivstvovanja (tj. bolest u duhu) doveo u nužnu vezu sa čovekovim neautentičnim (pomodarskim) odnosom prema religijskoj egzistenciji ili njenim potpunim zanemarivanjem u savremenom svetu. A ova kriza duha se nadalje može shvatiti i kao posledica bežanja¹⁷ i skrivanja od vlastite individualnosti (uzorkovane i racionalističkom paradigmom mišljenja), što naročito

¹⁵ Egzistencijalizam je u savremenoj formi skoncentrisan na kritičkoj refleksiji individualnog ljudskog sopstva. On konfrontira individualnu ljudsku egzistenciju sa svim onim kolektivnim tvrdnjama i silama koje ga tretiraju tako da sublimiraju individualitet i peronalitet u apstraktnu, idealnu suštinu ili pod pseudo apsolutnu naciju, rasu itd. Sagledavajući ovu opasnost, čovek sebe ponovo potvrđuje kao u *dividum*-u, kao nedeljivo jedinstvo, svestan činjenice da ne postoji validna zamena za ljudsku personalnost.

Egzistencijalizam je prema Rajnhardu nastao u modernoj Evropi upravo zbog povećanog pritiska kolektivismu i apstraktnog idealizma, kao simptom jedne specifične evropske krize, iako u svojim širim razmerama ukazuje na savremenu krizu ljudske egzistencije kao takve. Razmatrajući specifičnosti Kjerkegorovog egzistencijalizma, vidljivo je njegovo nastojanje da usmeri čoveka na put samorealizacije, pri čemu on postavlja pitanje u kojoj meri čovek može da shvati i sačuva sebe od neodgovornosti, površnosti i zaboravnosti svakodnevnog života. Istinska pak egzistencija prema Kjerkegoru se utemeljuje kroz duhovno usmerenje egzistencije, koja određuje život pojedinaca. (Vidi: Kurt F. Reinhardt, *Existentialist revolt /The Main Themes and Phases of Existentialism/*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1960, p. 14-16)

¹⁶ Ronald L. Hall, *Word and Spirit: Kierkegaardian Critique of the Modern Age*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, 1993, p.1.

¹⁷ Sioran dolazi do sličnih uvida. On tumači čovekov savremeni strah od samoga sebe njegovom uranjanjem u brzinu, koja je posledica razvijenosti tehnološkog sveta, pa ističe: „A mašine su posledica tolike žurbe, tolikog nestrpljenja, a ne uzrok. Civilizovanog čoveka ne guraju mašine u propast, pre će biti da ih je izumeo jer je već ka njoj išao; one su sredstva, pomoćnice da na cilj stigne brže i efikasnije.“ (Emil Sioran, *Pad u vreme*, Novi Sad-Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, str. 40)

dolazi do izražaja u XX, kao i XXI veku u kibernetičkom dobu, koje kroz težnje totalitarističkih režima utiče da čovek zaboravi sebe kao individualno biće.¹⁸ Kjerkegor je već u XIX veku, kao što možemo da primetimo, sagledao da neadekvatan odnos prema hrišćanstvu, pogotovo u njegovom savremenom obliku, uzrokovan jednim delom i kroz vladavinu javnosti i preteranu afirmaciju građanskog društva, dovodi čoveka u nihilizam kao stanje obezličavanja njegove ličnosti. Uzrok tome možemo naći i u težnji savremenog sveta da sekularizuje i samo hrišćanstvo u čemu je na primer Vatimo naspram Kjerkegora uočio novu šansu za obnovu hrišćanskog nasleđa, pa i samu suštinu hrišćanstva¹⁹. Ipak, uvid u obezličnost kao produkt diskreditacije individue i brisanje prava na realnost pojedinačne egzistencije u Kjerkegоровoj filozofiji možemo da sagledamo kao izraz nihilizacije prouzrokovane težnjom građanskog društva, ali i Hegelove filozofije koja prikazuje subjekt kao nešto slučajno, ali i sličnih koncepcija koje ne priznaju konkretnu individuu sa njenim specifičnim ustrojstvom i slobodnim razvojem ličnih mogućnostima nezavisno od društva. Mojsić je u svom tumačenju Kjerkegora potvrdila da izrazita moć nihilizma potiče iz same javnosti kao najneposrednijeg oblika obezličavanja čoveka. Mojsićeva navodi ključne argumente nastale deindividuacije sa kojom nas Kjerkegor nastoji upoznati: „Savremeno doba je kao suštinski razumno doba lišeno strasti ukinulo princip protivrečnosti. Ono se ne odlučuje strastveno prema principu 'ili-ili', već sledi fantom javnosti i nepouzdana i promenljiva kretanja mase. (...) Za razliku od principa protivrečnosti, koji jača vernost pojedinca prema samom sebi, moderni individuum se rasplinjava u beskonačnoj refleksiji promućurnog proračunvanja prilika za uspeh u relativnostima svakodnevnog

¹⁸ Vidi: Pol Virilio, *Informatička bomba*, Novi Sad, Svetovi, 2000, str. 31.

¹⁹ Iako je izrastao na drugačijem tlu katoličke provenijencije, Đani Vatimo sagledavajući hrišćansko nasleđe i sadašnju posthrišćansku civilizaciju priznaje da će se hrišćanstvo održati samo u svom drugom obliku, obliku sekularizacije, koja ima pozitivne karakteristike i ujedno predstavlja i suštinu moderne, pa i samog hrišćanstva. U tom maniru Vatimo optimistički iznosi svoje shvatanje smisla sekularizacije: „Sekularizacija kao pozitivna činjenica znači da rastvaranje sakralnih struktura hrišćanskog društva, prijelaz na etiku autonomije, na laičnost države, na ne tako krutu bukvalnost pri interpretiranju dogmi i zapovijesti, ne treba razumijeti kao malaksanje hrišćanstva ili oproštaj od njega nego kao punije ostvarenje njegove istine koja je (...) *kenosis*, uniženje Boga, demantiranje 'prirodnih' crta božanstva.“ (Đani Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Beograd, Fedon, 2009, str. 36-37) To podrazumeva oslobađanje od metafizičkog tumačenja boga kao apsolutnog i svemoćnog, transcendentnog bića, da bi se na taj način, putem kenoze mogla ostvariti istorija spasenja, tj. jedan prijateljski odnos boga sa čovekom, koji podrazumeva odstranjivanje sablažnjivog karaktera učenja, jednom rečju demitizacija, odstranjenje mita kako bi stvari vere razumeo prosečno obrazovan čovek. Kjerkegor je ipak bio daleko od ovakvog shvatanja hrišćanstva, čak mu se i suprotstavljao.

života – on hoće na apstraktan način da postane sve i tako postaje apsolutno ništa.²⁰ Na osnovu rečenog zapažamo da je Kjerkegor i ranije od Hajdegera sagledao slabosti principa javnosti koji uzrokuje sukob sa principom individualiteta i njegovom težnjom za autentičnom egzistencijom. Jer je sa hrišćanske tačke gledišta, prema Kjerkegoru nezamislivo da se ignoriše pojedinačna i stvarna osoba, dok je s druge strane dopušteno ignorisati javnost, anonimni publicitet. U tom pogledu Kjerkegorova, ali i Ničeova filozofija, poseduju revolucionarnost koja nosi, prema našem mišljenju, veštinu da iznesu istinu da subjekt kao ličnost, individua²¹ imaju prednost nad objektivnim svetom, apstraktnom odredbom čoveka koja poništava individu. Na taj način nam se kjerkegorovska pozicija individualizma, u odnosu na Hegelovu, pokazuje kao suštinska unutar egzistencijalnog promišljenja pitanja o čoveku, gde je centralni interes da čovek razume samoga sebe u svom individualnom bivstvovanju. Ona pokazuje snagu da preusmeri mišljenje o čoveku tako da su suštinske kategorije tog mišljenja zapravo subjektivno stanje egzistencije/unutrašnjost/ subjektivna istina/individua koje važe kao jedina realnost ili pak realnost značajnija od „objektivne“ ili univerzalnog ljudskog bivstvovanja, tj. od razumevanja čoveka kao produkta i dela tog objektivnog sveta. U tom koraku ona je napravila snažan preokret u odnosu na hegelijansku paradigmu mišljenja o čoveku, u čijoj je filozofiji apsoluta pojedinac samo oruđe lukavog svetskog uma i pokazuje imanentnu logiku poništavanja slobode pojedinca. Životić eksplicira ovu suprotnost između Kjerkegora i Hegela, shvatajući Kjerkegorov okret od Hegela kao izraz traganja za „novim sadržajima i izvorima ljudskog života.“ On ih nalazi u slobodnoj individui, koja je odbacila sve postojeće institucije građanskog sveta i okrenula se sebi samoj.²² Zato Kjerkegor u Hegelovom sistemu apsolutnog duha pronalazi nihilirajuće tendencije koje vode diskreditaciji, instrumentalizaciji i poništenju čoveka²³, čak i poništenju njegove vrednosti kao individuuma, jer je čovek u sistemu

²⁰ Sofija Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 192.

²¹ Vidi: William S. Sahakian and Mabel L. Sahakian, *Ideas of the Great Philosophers*, New York, Barnes and Noble, Inc, 1966, p. 167

²² Miladin Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 25.

²³ Kjerkegor oštro kritikuje racionalistički pristup stvarima vere u savremenom hrišćanstvu, a odatle potiče i njegov negativan odnos prema spekulativnoj Hegelovoj filozofiji koji je nastojao da hrišćanstvo predstavi i naukom. Stoga će Kjerkegor prilikom naslovljavanja svog dela „Unscientific“, nastojati da negira Hegelovu misao, kao što i njegova upotreba reči „fragmenti“ treba da ukaže na ne-naučno viđenje sveta. Za Hegela je hrišćanstvo samo jedna stepenica u razvoju apsolutnog duha, deo dijalektičkog sistema, doke je prema Kjerkegoru nemoguće uklopiti hrišćanstvo u sistem spekulativne istine. Hegelovo viđenje hrišćanstva čak isključuje subjektivna uverenja i strast unutrašnjosti, ne učeći kako da neko postane istinski subjekt. Hegelova interpretacija hrišćanstva ne pogađa samo jezgro hrišćanstva, naime, ne

spekulativne filozofije „potpuno obesuštinen, desupstancijalizovan.“²⁴ Konkretnije rečeno, to prema Kjerkegoru znači da je čoveku onemogućeno da vlastitom odlukom, odlukom *ili-ili* stvara svet kao izraz ličnih mogućnosti i tako realizuje ono što poseduje u sebi kao lična egzistencija, nezavisno od posredovanja sa objektivnim svetom u kome živi. Na takvom stanovištu se i zasniva Kjerkegorova kritika Hegela. Konkretnije, ona se obrušava protiv Hegelove nemoći da razume značenje stvarne egzistencije individuuma, budući da se kod Hegela pretpostavlja, kao što s pravom primećuje Levit, postojanje samo „jedne idealne 'pojmovne' egzistencije. *Essentia* nečega, ili *šta* nešto jeste, odnosi se na univerzalnu egzistenciju; *existentia*, ili *da* nešto jeste – na svagda individualni tubitak, moju i tvoju vlastitu egzistenciju, za koju je odlučujuće da li ona jeste ili nije.“²⁵

Polazeći odatle možemo reći da je jedan aspekt Kjerkegorove recepcije nihilizma usmeren ka kritičkom razmatranja posledica spekulativne i racionalističke filozofije u samoj postavci o prirodi i značaju čoveka unutar celokupne sfere bivstvovanja, pa i unutar određenog sistema filozofije. Na Kjerkegorovim primerima nam se tako pokazuje i potvrđuje da spekulativna filozofija nivelira individu u sred posredovanja sa opštim i ističući primat opšteg (društvo, umni poredak i slično), a isto

osvećava važnost subjektivnog izbora da individua načini skok vere, kao u Kjerkegorovom shvatanju (Ellie Bostwick, *Discerning the Nature of True Christian Faith*, Sewanee Senior Philosophy Essays, <http://www.sewanee.edu/philosophy/Capstone/> p. 9-12), već je radije shvata kao oblik znanja koji duh treba da dosegne, gde religija kao takva sadrži u sebi sve momente duha (svest, samosvest, um i duh). Prema Hegelu, religija treba da bude oblik samosvesti u kome će duh znati za samoga sebe, ali prava stvarnost duha u religiji sebe tek spoznaje neposredno (na primer na području prirodne religije) a ne u liku apsolutnog duha. (Vidi: Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974, str. 394-395) Drugačije rečeno, Hegel religiju razmatra sa pozicije njenih sazajnih moći, razgraničavajući njeno predstavno mišljenje, koje ne sadrži u sebi refleksivnost vlastitog predmeta od filozofsko-umnog prodora u stvarnost. (Vidi: Slobodan Sadžakov, *Novozavetni pojam morala*, Novi Sad, Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta, 2006, str. 166) Ipak, veličinu koju je Hegel sagledao u *Filozofiji povesti* na temelju istraživanja *Novog zaveta* unekoliko se slaže sa Kjerkegorovim shvatanjem da se princip jednakosti, egalitarizma ljudi može ostvariti tek pred bogom. Za Hegela je to pak značilo rađanje prava slobode svih, da je, u odnosu na druge epohe, sa hrišćanstvom zaživeo princip da je svaki čovek slobodan. Problem koji se ipak javlja jeste u „primeni tog principa na svetovnost.“ (G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb, 1951, str. 35)

²⁴ Najdanović smatra da se svojom kritikom Hegela, Kjerkegorova filozofija kreće u pravcu postupnog okretanja egzistencijalističkoj filozofiji. Nasuprot Hegelu, za Kjerkegora „jedini izvorni problem filozofije problem izoliranog pojedinca kako se on sam u svom životu doživljava. Ukazujući na opstojanost u njenoj raznolikoj subjektivnoj datosti, postao je preteča filozofije egzistencije.“ (Dimitrije Najdanović, „Pogovor“, *Čovek i duh*, Beograd, Partenon, 2009, str. 97) Stavljanjem akcenta na doživljajnu i subjektivnu egzistenciju individuuma, kod Kjerkegora se pokazuje odlučnost da raskrsti sa racionalističkom i nepotpunom idejom čoveka, da bi preko iracionalističkog pristupa osvetlio značaj one stvarnosti individuuma koja se konstituše u njegovoj konkretnoj egzistenciji i određenosti izvan spekulativnog mišljenja.

²⁵ Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog veka : Marx i Kierkegaard*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1988, str. 154.

tako pokazuje nemoć da spekulativnim kategorijama zahvati stvarnost pojedinca u svim njegovim paradoksalnim, egzistencijalističkim, tj. iracionalističkim aspektima koji osvetljavaju svu dubinu njegovog problemskog sklopa. Iako je čovek racionalno biće – *animal rationale*²⁶, Kjerkegorova filozofija nam nastoji ukazati na intrigantnost i složenost paradoksa egzistencije koja otkriva svoje iracionalističke aspekte na području religijske egzistencije. Iracionalistički aspekti se kroz Kjerkegorovu teističko-egzistencijalističku filozofiju i u ontološkom pogledu otkrivaju u njegovoj afirmaciji slobodnog (od društva i svih sistema) pojedinca²⁷ i njegove konkretne, lične egzistencije sa kojom se on suočava i upoznaje kroz iracionalne situacije straha, strepnje, drhtanja, bolesti na smrt. Tako, za razliku od racionalističke filozofije, Kjerkegorova nastoji da ukaže na potrebu očuvanja identiteta individue i njenu samospoznaju, ali ne više putem jedinstva sa objektom, već kroz jedinstvo subjekta sa samim sobom. Zato u njegovoj odredbi čoveka možemo jasno da uočimo da akcenat više nije na ideji čoveka kao rodu ili vrsti, kao nečemu što prevladava individuu, kao što to nije slučaj ni kod Ničea, već na egzistirajućoj individui, koja je u stalnom procesu nastajanja i promenljivosti, pa u tom smislu i nema unapred određenu suštinu izvan nje same.

Veliki je, ipak, Kjerkegorov uvid, koji je prisutan i kod drugih mislilaca, da potiskivanje individualnosti i njeno obezličavanje pod uticajem racionalističkog pristupa, ali i gubitkom religijske egzistencije, i sama ljudska suština (koja je kod Kjerkegora zapravo egzistencija sama), tj. čovekovo sopstvo bude zakriveno od njega samog.²⁸ U tom pogledu iracionalističko određenje se javlja kod Kjerkegora i kao

²⁶ Govedarica upućuje na stanovište da je racionalnost uslov i pretpostavka iracionalnosti. Naime, iracionalno iskustvo ima izraziti značaj, jer je on čak nusproizvod racionalne aktivnosti. Ističući visoko vrednovanje racionalnosti kao centralne vrednosti u ljudskom bitku, kako je poznato u tradicionalnoj filozofiji, Govedarica sagledava da je iracionalnost kao problem bila zanemarivana i da je, za razliku od racionalizma, iracionalizam u stvari „centralni problem ljudske egzistencije, odnosno jedan od najtežih i najkompleksnijih problema u istoriji ljudske civilizacije, podjednako u teorijskom, kao i praktičnom pogledu.“ (Milanko Govedarica, *Filozofska analiza iracionalnosti*, Pančevo, Mali Nemo, 2006, str. 10). Gledano iz naznačenog ugla, i naša tema se približava takvom stanovištu.

²⁷ Vladimir Filipović, *Novija filozofija Zapada*, Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1983, str. 32.

²⁸ U svojim tumačenjima o Kjerkegoru, Baret je u delu *Kierkegaard–Irrational man: a study in existential philosophy* dobro zapazio da apstrakcija predstavlja oblik nihiliranja čoveka, jer je prožeta proračunatošću i kalkulacijom. Takav odnos prema ljudskom biću ujedno dovodi do potiskivanja i negiranja konkretnih osećaja, doživljaja koji su kao iracionalni aspekti čoveka, kao što možemo da zaključimo, u Kjerkegorovoj filozofiji neophodni u konstituisanja čovekove individualnosti. Nadalje, negativne strane apstrakcije utiču da moderni čovek zapada u realnu anksioznost, koju je Kjerkegor predstavio kroz pojam očajanja. Ali gledano u duhu savremenog tehnološkog doba ova apstrakcija se očituje najpre kroz dominaciju sekularnih ciljeva koji vladaju ljudskim svetom i to osobito kroz racionalnu organizaciju ekonomije, kojom je povećana ljudska moć nad prirodom. Pored drugih oblika apstrakcije (kao što je racionalna organizacija života pod uticajem kapitala) ona se ospoljava i kroz afirmaciju kolektivnog

pokušaj da se prevaziđe čovekovo samootuđenje i bezličnost koja je zahvatila savremenog čoveka, „povezana sa univerzalnošću anonimnog i javnog zbivanja svijeta.“²⁹ Možemo zapaziti da su u tom pogledu i Kjerkegorova, kao i Ničeova filozofija, probudile filozofsko mišljenje za ponovno promišljanje problematike čoveka kao posebnog problema, a koji izvire iz svojevrsne svesti o nezavidnom položaju čoveka.³⁰

Zato možemo reći da nas, kao što ističe i Monej, Kjerkegorova recepcija nihilizma upućuje na specifični uvid u otuđenost koja se javlja kao „traumatični gubitak subjektivnosti ili unutrašnjosti (kao gubitak 'suštine'), gubitak odnosa sa samim sobom, kao duboki očaj koji čak i nije iskušan kao takav.“³¹ Mi se možemo složiti sa Monejovom konstatacijom, ali gubitak istinske subjektivnosti možemo pratiti i kroz tri fenomena Kjerkegorove filozofije – problem unutrašnjost, sopstva i očajanja, koji su upućeni jedan na drugi. Ipak, fenomen očajanja najbolje demonstrira opšti duh vremena kao istorijske situacije savremenog doba koji se javlja kao posledica separacije, odvajanja i otuđenja čoveka od čoveka, otuđenja od religije, ali u najsuštinskiem smislu kao otuđenje čoveka od vlastitog sopstva.

Fergjuson taj duh vremena, koji na kraju krajeva sagledava u samom Kjerkegorovom karakteru, naziva opštijim imenom – melanholijom.³² Njegovo shvatanje prema kome je melanholija patnja bez uzroka, s jedne strane, a s druge strane, predstavlja „gubitak bitka“ (koji se očituje kao sentimentalna nostalgija za pre-modernim svetom koji u osnovi i nikad nije postojao) poklapa se samo delimično sa Kjerkegorovim pojmom očajanja kao izrazom otuđenja sopstva od samoga sebe, koji ima svoj realni uzrok. Ipak se ne može osporiti da je melanholija ono što jeste preovlađujući ton Kjerkegorovih spisa³³ kojim, između ostalog, Kjerkegor nastoji, prema našem mišljenju, da izrazi i neuspeh savremenog čoveka u realizovanju individualnosti u svetu sa racionalnom organizacijom.

čoveka kao fragmenta ove apstrakcije. Mi, pak, ovaj izraz fragmentacije ljudskog bivstvovanja u Kjerkegorovoj filozofiji možemo razmrtati kroz pojam javnosti, gomile i mase.

²⁹ Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog veka: Marx i Kierkegaard*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1988, str. 117.

³⁰ Uporedi: Mikel Diften, *Za čoveka*, Beograd, Nolit, 1973, str. 15.

³¹ Edward F. Mooney, *On Søren Kierkegaard, Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Hampshire, England, Ashgate Publishing, 2007, p.61.

³² Harvie Ferguson, *Melancholy and The Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religious Psychology*, London and New York, Routledge, 2005, p.6.

³³ Vidi: Harvie Ferguson, *Melancholy and The Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religious Psychology*, London and New York, Routledge, 2005, p.6.

Ako dublje posmatramo fenomen očajanja (tj. melanholije koju je Fergjusion predstavio hajdegerijanski kao 'gubitak bitka') videćemo da se on u Kjerkegorovoj recepciji može shvatiti i kao očajanja do kojeg je došao čovek pod uplivom racionalističke slike sveta, iako to ne govori izričito. Ta kritika savremene, racionalističke slike sveta javlja se u delu *Two Ages* uz kritiku sadašnjosti kao vremena razuma, koje bez strasti plamti u površnom entuzijazmu i prepušta se lenjosti. Kjerkegor će zato nasuprot cenjenom dignitetu refleksije u dotadašnjoj tradiciji isticati nužnost strasti kao temeljnog ugođaja u razumevanju čovekovog bivstvovanja: „Naše vreme je prevashodno razumsko, refleksivno, bestrasno, vreme koje prolazno usplamti oduševljenjem i mudro istrajava u ravnodušnosti (...) Jedno strasno, pobunjeničko vreme sve će porušiti, prevrnuti“³⁴, piše u eseju *Kritika vremena i savremenog hrišćanstva* i tako najavljuje dolazak filozofa Ničea, ali i više od toga. Kjerkegorova izjava ujedno prikazuje i opšti duh vremena, ali i potrebu da se čovek oslobodi od podređenosti spekulaciji, refleksiji i rasplinitosti u svetsko-istorijskom procesu, u kome je položaj čoveka sveden samo na njegovu pripadnost generaciji, masi ili čovečanstvu. Kjerkegor zato insistira da savremeni čovek mora da poslušati zahtev da postane individualna egzistencija, što se može ostvariti pod uplivom hrišćanske paradigme čovekove egzistencije, koja će delovati protiv poništenja individue. Povratak hrišćanstvu prema Kjerkegoru ujedno označava afirmaciju principa individualizma i ključan je za razumevanje čoveka kroz ideju individualne egzistencije.

Pored negovanja hrišćanstva, Kjerkegor zahteva da se čovek shvati kao biće koje egzistira i zato nalaže celokupnu promenu mišljenja prema kome ne razum, već „strast otvara vrata egzistencije i pod *pravim uslovima* otvara put ka stvarnom i pouzdanom saznanju egzistencije, iako to saznanje ne može biti saopšteno u uobičajenoj, direktnoj 'dijalektičkoj' formi (formalno-logičke apstraktne misli).“³⁵ Oslobađanje od refleksivnosti i apstraktne moći razuma putem strasti vere se tako pokazuje kao uslov koji Kjerkegor postavlja u centar filozofskog mišljenja o čoveku da bi raskrio koren ljudske egzistencije. Taj uslov ujedno slovi i kao jedan od njegovih koraka u prevladavanju nihilizma racionalističke odredbe čoveka.

³⁴ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 54.

³⁵ Søren Kierkegaard, „Introduction“, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959, p. 21.

U narednim pasusima kretaćemo se u pravcu daljeg tumačenja Kjerkegorovog nihilizma, fenomen očajanja, koji se ujedno može razumeti i kao posledica „potencijalnog preziranja čovjekobitka“³⁶ u XIX veku, ali i kao posledica krize koja zahvata individualni (unutrašnji) bitak čoveka usled nemoći njegove samorealizacije kao duha.

Prilikom metafizičko-psihološkog razmatranja fenomena očajanja (*die Verzweiflung*)³⁷ odsustvo duhovne supstancijalnosti čoveka možemo da tumačimo kao posledicu najpre gubitka odnosa i skladnosti sopstva prema svetu, iako se razumevanje očajanja u Kjerkegorovoj filozofiji može tumačiti i sa pozitivnog stanovišta, budući da je prihvatanje očajanja kao svesti o svom položaju u konačnom svetu i položaju vlastite ništavnosti (konačnosti) uslov bez kojeg se ne može prevladati osećanje slučajnosti, inferiornosti, vremenitosti i tako uputiti u pravcu večnog, beskonačnog i duhovnog temelja u čoveku.³⁸ Dakle, očajanje kao izraz nihilizma možemo razumeti i kao posledicu gubitka odnosa sopstva prema samom sebi, potom prema svetu, a u krajnjem obliku i kao izraz gubitka najizvornijeg čovekovog odnosa – odnosa prema bogu, jer je zadatak sopstva da postane ono samo, što „može da se izvrši samo odnosom prema bogu.“³⁹ Ta nemogućnost da se u odnošenju prema samom sebi čovek ujedno odnosi prema onome koji je postavio čitav taj odnos (bog) uslovljava nastalo očajanje, stvara neravnotežu i nemir, a time i negaciju vlastitog ja.

Kjerkegor se tako u istoriji savremene filozofije shvata kao istinski vesnik krize sopstva, krize koja se najpre pojavljuje i doživljava kroz egzistencijalno suočavanje sa

³⁶ Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog veka: Marx i Kierkegaard*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1988, str. 119.

³⁷ Kada razmatramo odnos očajanja i nihilizma u Kjerkegorovoj filozofiji, zapažamo da se u izvesnom smislu i u Ničeovoj filozofiji nihilizam može s pravom tumačiti kao vrsta očajanja. Ovakvo shvatanje direktno nam se pokazuje kroz Ničeovu konstataciju „da naše postojanje u svetu ne može ostvariti 'najviše ideale i vrednosti'“, kao što misli i Redžinster. U svojoj interpretaciji Ničea, on upućuje i na shvatanje nihilizma kao očajanja onda kada je nihilizam usmeren ne prema vrednostima kao takvim, već ka samom svetu. (Vidi: Bernard Reginster. *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2006, p. 33-34). Redžinsterovo zapažanje jeste uverljivo, jer i sam Niče na nekoliko mesta govori o osećanju bezvrednosti sveta, a ne samo o obezvređenim vrednosti. Tako na primer u *Tako je govorio Zaratustra* nalazimo izvesnu vrstu očajanja u Ničeovoj konstataciji: „Ne vredi više živeti, sve je isto, sve je uzalud“ (Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 242) ili u *Genealogiji morala* u konstataciji da je „svet postao manje vredan“ („the world is worth less“) uz pretpostavku da postoje vrednosti koje su nadmašile vrednosti aktualnog sveta, pa se javlja suprotnost između sveta kakav jeste i kakav bi trebao biti i nastupa nepoverenje „da taj svet nije vredan toga u šta smo verovali.“ (Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 247)

³⁸ Uporedi: Miladin Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 28.

³⁹ Miloš Todorović, *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 138.

očajanjem, tj. kroz svest o nihilizmu sopstva, koja za posledicu ima religijski nihilizam. Taj uvid povlači i naše dalje razumevanje zašto je Kjerkegorova filozofija postavila snažan zahtev za transformacijom celokupne subjektivnosti tj. čoveka. A daljim analizama uvidećemo da je iracionalističko određenje čoveka koje se u njegovoj filozofiji kristalizuje najpre kroz afirmaciju istinske hrišćanske egzistencije, rezultat zapravo te zahtevane transformacije koja treba da izvede čoveka iz zatečenog nihilizma vremena, ali i iz samonegacije koja je obuhvatila čoveka.

1.1. Nihilizam u sferama egzistencije

Kjerkegorova recepcija bezduhovnog vremena (kao nihilizam razumljen u njegovom istorijsko-kulturnom smislu) najbolje se može razumeti kroz koncepciju njegove kategorije očajanja. On se njome služi, kao što možemo da zapazimo, ne samo prilikom demonstracije duha vremena, već i prilikom razmatranja različitih stupnjeva egzistencije, nastojeći da ukaže na još jedno moguće razumevanje nihilizma. Naime, taj nihilizam različitih stadijuma egzistencije obelodanjuje se u Kjerkegorovom shvatanju neautentičnih oblika bivstvovanja kojima je čovek izložen ne samo na nivou religijske egzistencije, već i etičke, kao i najvišoj meri u oblasti umetničko-poetske egzistencije.⁴⁰ Drugačije rečeno, očajanje koje se javlja kao posledica čovekove udaljenosti od duha, postoji na različitim nivoima ljudske egzistencije. Ali za razliku od shvatanja nihilizma kao izraza jedne istorijske epohe, kroz analizu nihilizma kroz različite oblike egzistencije ukazujemo na egzistencijalno-ontološki smisao nihilizma, vodeći se Đurićevom koncepcijom o istorijsko-kulturnom i egzistencijalno-ontološkom pojmu nihilizma koji je on razmatrao u Ničeovoj filozofiji.⁴¹ Naznačenu diferenciju dva osnovna smisla nihilizma nalazimo, pak, i u Kjerkegorovoj filozofiji. Posmatrano

⁴⁰ Vidi: Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 17-24.

⁴¹ Naime, na osnovu Đurićevog razumevanja dva smisla nihilizma (vidi: Mihailo Đurić, „Izazov nihilizma“, *Izabrani spisi*, Knjiga IX, Beograd, Službeni list, 1997, str. 179), primećujemo da je i Kjerkegorov uvid u nihilizam neodvojiv od istorijsko-kulturnog smisla. On se kod Kjerkegora pokazuje u njegovoj percepciji „vremena raspada“ u kojem dominira negacija (ili iskrivljavanje) izvorne hrišćanske kulture već od početka XIX veka. Egzistencijalno-ontološki pojam nihilizma, koji ne poznaje nikakve prostorno-vremenske koordinate, kod Kjerkegora se može prepoznati u liku religijsko-duhovne atrofije i kao oblik krize bezduhovnosti koji zahvata ljudsko bivstvo u bilo kom vremenu, kao gubitak svesti o sebi kao duhovnom biću i biću koje je prema svojoj suštinskoj prirodi bitno upućena na odnos prema bogu.

odatile, nihilizam kao izraz bezduhovnosti nije samo stanje jedne određene epohe, već u ontološko-egzistencijalnom smislu predstavlja stanje/modus u kojem čovek ne može biti određen kao duhovna supstanca, što prema Kjerkegoru povlači nemogućnost doživljaja i razumevanja vlastite individualnosti. Taj ontološko-egzistencijalan smisao nihilizma, možemo da zapazimo da se prema Kjerkegoru javlja na tri različita stupnja egzistencije, i to na na svakom stupnju na drugačiji način.

Najpre, Kjerkegor ga obelodanjuje na estetičkom stupnju gde nihilizam, ipak, nije neposredno i očigledno prepoznatljiv, ali se može naslutiti na osnovu sledećih karakteristika, kao što je dobro zapazila Mojsić u svojoj interpretaciji Kjerkegora: „u stanju bezduhovnosti čovek je (...) toliko zadovoljan sobom, srećan i lišen duha (...). U njemu nema jake unutrašnjosti u kojoj se jedino duh potvrđuje kao takav, nema ličnog prisvajanja bilo kakve tradicije, nema izvesnosti u sebi i vere u nešto.“⁴² Iako se razmatranje nihilizma kroz sfere egzistencije može posmatrati kroz stepen realizovanja duhovnog realiteta, Kjerkegorovu recepciju nihilizma možemo razmotriti i kroz njegovu analizu različitih tipova „individualnosti“ shodno načinima čovekove egzistencije. Tako uviđamo da na estetičkom stupnju preovladava romantičarski subjektivitet (kao lik Don Žuana) koji Kjerkegor predstavlja kao izraz (ne)individue jer u „estetskom životu vlada nezainteresovanost za sebe.“⁴³ Nihilizam se ovde može tumačiti kao nemoć da osoba stupi u odnose „vlastitog samoformiranja“, pri čemu na ovom stupnju dolazi do samoodbacivanja koje se kreće od potpunog odbacivanja sebe do celine sveta i bivstvujućeg, a sve zbog podređenosti života čulnosti. Drugačije rečeno, Kjerkegor zapaža nihilizam kroz situaciju da čulni čovek zapada i ostaje u neautentičnoj egzistenciji (nem. *uneigentlich*), jer i sa stanovišta hrišćanske egzistencije Kjerkegor uviđa nedostatke estete. Najpre u tome što estetičar nikada ne spoznaje život u paradoksu budući da mu nedostaje religijska vera kojom će mu se osvedočiti takav život.⁴⁴ Odatle Kjerkegor i postavlja ideju neautentične, neprave i neistinite egzistencije vezujući je najpre za život estetičara koji je zasnovan na hedonističko-čulnom principu uživanja. On se na različitim podstupnjevima estetičkog života pokazuje kroz različite „vrednosti“ i vrednosno-empirijske odredbe ljudskog bivstvovanja. Tako se na prvom estetskom podstupnju kao osnovne vrednosti egzistencije pokazuju lepota i zdravlje kao

⁴² Sofija Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 104.

⁴³ *Isto*, str. 192.

⁴⁴ Abdulah Šarčević, „Predgovor“, *Pojam strepnje*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1970, str. xxviii

najviša stvar ličnosti. Nihilizam se na tom stupnju javlja, jer „ličnost nije duhovno, već fizički određena“, a takva mogućnost je sprečena i na drugom podstupnju gde je uslov za uživanje van individue, a cilj života je bogatstvo, ugled, plemićko poreklo, kao i ljubav prema drugome.⁴⁵ Takva nihilistička situacija se prema Kjerkegoru nadovezuje i na sledećem podstadijumu kada osoba nastoji sebe da realizuje kroz talenat, u čemu je Kjerkegor uvideo još jednu problemsku situaciju za samu ličnost: „Postoji praktični talenat, umetnički talenat, filozofski talenat. Zadovoljstvo u životu, uživanje, traži se u upražnjavanju ovog talenta. (...) Ali je sam talenat za zadovoljenje u životu uslov koji, ipak, nije samom ličnošću postavljen.“⁴⁶ U ovoj tački, gde Kjerkegor uviđa nihilizam, Niče vide anti-nihilistička stremljenja. Ali takvo stanovište i određuje da Kjerkegorovo zasnivanje filozofske antropologije bude u suprotnosti sa estetičkim principima, budući da se na estetičkom stupnju ne ostvaruje istinski smisao egzistencije, dok Niče umetničkoj egzistenciji, umetnosti uopšte pripisuje ontološki status.⁴⁷ Kod Kjerkegora se iracionalistička odredba čoveka ne može zasnovati na čulnosti, niti na odredbi čoveka kao telesno-čulno-biološkom biću budući da Kjerkegor, kao i čitava hrišćanska tradicija, kao i pre-hrišćanska filozofija parmenidovskog i platonovskog tipa, insistira na prednosti duhovnog, tj. umnog nad čulnim. Samo što je u Kjerkegorovom slučaju u odnosu na antičku filozofiju, pa i modernu, prednost uma zamenjena prednošću vere te se tako Kjerkegor udaljava od racionalizma. Pa iako baštini racionalističku negaciju čulnosti, Kjerkegor ipak ne usvaja niti platonovsko shvatanje tela kao grobnice duše, niti njegov zahtev za umnim pristupanjem u svet ideja, jer smatra da duhovno sopstvo može ostvariti čovek koji i jeste najpre čulni čovek. Ipak, njegova negacija donekle podražava tradicionalnu filozofsku misao, jer smatra da sve ono „što je sazdana na čulnosti, pripada trenutku i bez nekog je onostranog, transcendentnog cilja.“⁴⁸ Stoga je

⁴⁵ I u *Nikomahovoj etici* primećujemo da Aristotel prilikom ispitivanja na koji način čovek može da dostigne blaženstvo, odbacuje mogućnost da određene pogodnosti ljudskog života (kao što su bogatstvo, zdravlje, ugled i slično), mogu da budu odlučujuće u dostizanju etičkih vrлина ili sreće kao blaženstva. Da bi čovek ostvario najviši nivo egzistencije – teorijski način života (*bios theorethikos*), Aristotel, kao i kasnije Kjerkegor, zahteva izvesnu izolovanost pojedinca od meteža svakodnevnog života i ideala društvenog života da bi se postigla *autarkeja*.

⁴⁶ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 19.

⁴⁷ Umetnost kod Ničea zadobija rang ontološkog principa, još od *Rođenja tragedije* i Ničeovog pojma tragičke umetnosti, koja ima legitimitet u spoznaji suštine sveta. Zato Fink ukazuje na Ničeov obrt u dosadašnjem tumačenju umetnosti, koje u odnosu na filozofiju dobija povlašćeni rang, kao organon filozofije same. (Uporedi: Eugen Fink, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Izdanja centra za kulturnu delatnost, 1981, str. 20)

⁴⁸ Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 94.

za Kjerkegora na estetičkom stupnju neostvarljiva autentična egzistencija, jer ona deluje u pravcu potpune afirmacije čulnosti i zato nužno vodi čoveka ka nihilizmu kao obliku očajanja. Jer se prema Kjerkegoru u neposrednoj prirodnosti čoveka kriju klice nihilizma koji se rađa prema *sopstvu*, ali i stoga što prirodnog čoveka karakteriše potpuno odsustvo slobode i *phronesis*-a u odnosu na učinjeno, tako da je njegova delatnost oslobođena odnosa prema dobru i zlu, tj. sveukupne odgovornosti. Duh na takvom stupnju ne može biti određen i spoznat kao duh, tj. čovek ne može doživeti sebe u mogućnostima duhovnog realiteta, stoga Kjerkegor i estetički stupanj razmatra kao oblik čovekove neautentične egzistencije i topos razvijanja nihilizma.

Naime čulnost prema Kjerkegoru mora biti napuštena i stoga jer predstavlja i oblik negacije hrišćansko-moralne egzistencije koja se naročito javlja na estetičkom stupnju egzistencije. U Ničeovoj filozofiji se, već počev od dela *Rođenje tragedije*, dešava suprotno. On zahteva okretanje od hrišćanske paradigme tako što nalaže da ocenjivanje života bude „čisto artističko *antihrišćansko*.“⁴⁹ Na tom osnovu uočavamo suprotnosti navedenih filozofija kroz polaritet hrišćanskog/neumetničkog i antihrišćanskog/umetničkog pristupa problemu čoveka, tj. egzistenciji, životu. Ali ipak u Kjerkegorovoj filozofiji umetnička ili poetska egzistencija nije u potpunosti negirana. Ona je afirmisana ali samo ukoliko ujedinjuje etičko-religijsku problematiku, što s pravom ističe i Volš u delu *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*.⁵⁰ Međutim, za razliku od Ničea koji umetniku pripisuje čak sposobnost neposrednog rasvetljavanja bitka (kao volje za moć), jer u stvaranju tj. „u proizvođenju mi gotovo prebivamo kod postajanja bića i tu možemo nepomućeno da sagledavamo njegovu suštinu“⁵¹, Kjerkegor osporava da estetičar (umetnik) uopšte može da upozna svoju suštinu (a kamoli suštinu samog bitka), jer čak i ukoliko estetička individua „postavlja svom životu neki zadatak, onda se taj zadatak sastoji u stvaranju, u nekom rastvaranju svoje vlastite slučajnosti“⁵² pa umesto da postane individua, on postaje grimasa čoveka, navodi Kjerkegor u *Ili-ili*. Život na estetičkom stupnju vodi čoveka ka očajanju, a ne rasvetljavanju punine bitka i afirmaciji života kao što je mislio Niče. „Pojedinac na

⁴⁹ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 13.; Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Frankfurt/M – Berlin – Wien, Verlag Ullstein GmbH, 1972, s. 15.

⁵⁰ Sylvia Walsh, *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, Pennsylvania University Press, 2010, p. 114.

⁵¹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 82.

⁵² Seren Kjerkegor, *Ili-ili*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1990, str. 673.

estetičkoj ravni života uzima za svoj cilj nešto što nije u njegovoj moći i čija postignuća ne mogu biti zagarantovana. A kada stvari krenu naopako za takvog pojedinca, on očajava, u sasvim uobičajenom smislu reči, on se oseća nesrećno, bez nade, na gubitku.⁵³ Stoga Kjerkegor na ovom stupnju sagledava čulnost kao izvor nihilizma i kao jedan stupanj očajanja, iako Koš to ne predstavlja na taj način. Nihilizam je ipak očigledan na estetičkom stupnju kada umetnik upadne u očajanje, jer iako esteta „živi zarad zadovoljstava,⁵⁴ vremenom zapada u očajanje⁵⁵, tj. setu kao histeriju duha, usled uvida o prolaznosti života.⁵⁶ Pa i stoga što u raznovrsnim trenucima uživanja ne postiže nikakvu trajnost i stalnost i ne dopire do svesti o sebi kao ličnosti *u svojoj večnoj važnosti*. Besmislenost života prema estetičkom načelu potvrđuje Kjerkegor u *Ili-ili* rečima sudskog savetnika Vilhelma koji nastupa kao etičar: „Šta će doneti budućnost? To ne znam, ništa ne slutim. Kad se pauk baca dole sa čvrste tačke u svoj ponor vidi stalno prazan prostor pred sobom, gde ne može naći čvrst oslonac za noge, ma koliko se batrgao. Tako prolazim i ja; vidim pred sobom samo prazan prostor i što me vuče napred, ponor je koji leži iza mene. Ovaj život je preokrenut i užasan da se ne može izdržati.“⁵⁷ Ali iako estetički način života vremenom dovodi do pesimizma, usamljenosti i uverenja u apsurdnost života, poput apsurdnosti koju podnosi Kafkin Sizif, Kjerkegor u njemu vidi jednu optimističku notu, kojom se potvrđuje nužnost i

⁵³ Michelle Kosch, „Despair in Kierkegaard’s Either/Or“, *Journal of the History of Philosophy*, United States, The Johns Hopkins University Press, Vol. 44, No. 1, 2006, p. 87.

⁵⁴ Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness“, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday&Company, 1972, p. 6.

⁵⁵ Prema Košovoj interpretaciji estetički život predstavlja po svojoj suštini očajanje, ali ga on sagledava samo iz ugla etičke ravni.

Možemo ipak primetiti da postoji jaka veza između pojma očajanja u *Ili-ili* i u kasnijim Kjerkegorovim delima, naročito u delu *Bolest na smrt*, a ta veza je upravo utemeljenja u *Ili-ili*, u estetičkom stadijumu. Ipak, pojedini autori kao što je Libke [Poul Lübcke] tumači očajanje u Kjerkegorovoj filozofiji u psihološkom smislu. Tako on smatra da ako neko ima cilj u životu koji je promašen, a da je taj cilj posmatrao apsolutno tako da je ispunjenje života bez njega *sine qua non*, onda čovek živi u očajanju, bez obzira na sve drugo. Etički čovek bira (etički) cilj koji garantuje uspeh i tako beži od očajanja, jer videći sebe kao subjekta koji ispunjava određene dužnosti čovek je posvećen nekoj svrsi. Bez nedefinisane svrhe koje ne bi dolazila iz posvećenosti tradiciji, moralu ili društvenim pravilima ili slično, ličnost živi život kao niz nepovezanih momenata, a živi na takav način, znači živi u očajanju. (Vidi: Michelle Kosch, „The aesthetic view of life and the first incompatibilism“, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Clarendon Press, 2006, p. 142-147) Problem sa estetičkim smislom života krije se u tome što uživanje u životu nije nikakav adekvatan cilj i nije način ispunjenja ljudske svrhe, na osnovu čega kod Kjerkegora vlada mišljenje, u jednom aspektu, da se istinsko zadovoljenje ne može postići bez odnosa prema moralnim vrlinama, kakvo je prisutno i u Aristotelovoj paradigmi mišljenja, mada, u suštinskom smislu ono se prema Kjerkegoru ne može postići bez religijske sfere, kao što je kod Aristotela put ka blaženstvu zapravo ostvariv jedino u teorijskom načinu života (grč. *bios theoretikos*).

⁵⁶ Vidi: Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 110.

⁵⁷ Seren Kjerkegor, *Ili-ili*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1979, str. 26.

logičnost i estetičke egzistencije. Ona je za Kjerkegora nužna stepenica u samorazvoju sopstva i nužna stepenica ka religijskoj sferi.⁵⁸ Kjerkegor i objašnjava u delu *Concluding Unscientific Postscriptum* da estetički način egzistencije mora biti prisutan u ljudskom životu da bi ljudska egzistencija mogla da postane istinska egzistencija. Hajdegerovski rečeno, u tom obliku egzistencije krije se *apriori* struktura celokupne egzistencije kao takve, ali u početnom i neautentičnom obliku. Stoga Kjerkegor zagovara da se daljim kretanjem duh mora osloboditi čulnog/estetičkog, da bi se čovek utemeljio u suštinskom određenju duhovno-religijske egzistencije. Zato je za naše razmatranje iracionalističkog određenja čoveka mnogo važnije sagledavanje Kjerkegorove težnje da se kroz stadijume egzistencije ukaže na sam proces postajanja čoveka, a ne na karakteristike samih stupnjeva, jer „je to kretanje važnije od stadija.“⁵⁹ Drugačije rečeno, pitanje dostizanja sopstva na putu od neautentične do autentične egzistencije, jeste prema našem mišljenju ono što rasvetljava način Kjerkegorovog utemeljenja iracionalističke strukture čoveka i ujedno ukazuje na način njegovog prevladavanja nihilizma.

Pitanje nihilizma se u Kjerkegorovoj filozofiji ne odnosi samo na estetičku ravan, već proširuje i na etičku, kao i religijsku ravan, pa stoga postaje jasno da je to fenomen koji je prisutan na svim stupnjevima egzistencije. Pri tom je fenomen očajanja (dan. *Vervivlelsen*) povezujuća karika u dijalektičkom kretanju postajanja sopstvom na svim stupnjevima egzistencije, ali isto tako on je oblik kroz koji se neposredno iskazuje nihilizam. Jer potpuna rasvetljenost fenomena očajanja na svim stupnjevima upućuje nas da Kjerkegor ukazuje na odnos zavisnosti nihilizma i načina egzistencije. Stoga, iako za Kjerkegora etički život važi kao poželjniji modus života u odnosu na estetički, jer se čovek u njemu vodi etičkim principima, pre svega principom odgovornosti i zasniva ga na pojmu dužnosti koji „zahteva odricanje“⁶⁰, ipak, se ni na ovom stupnju ne pojavljuje „ingerencija Boga u čovekov život“⁶¹ i on i dalje ostaje u određenoj vrsti nihilizacije sopstva. Drugačije rečeno, iako za Kjerkegora ono etičko ima status opšteg i budući da na ovom stupnju čovek kroz kategoriju dužnosti etički bira samoga sebe –

⁵⁸ Nihilistički fenomen očajanja shvata se i u pozitivnom aspektu, jer je on kod Kjerkegora presudna tačka u realizovanju individualnosti. Jer je očajanje ujedno i siguran put na kojem egzistirajuća individua dolazi u odnos sa bogom. (Vidi: W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963, p. 128)

⁵⁹ Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 110.

⁶⁰ Genia Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 18.

⁶¹ Nebojša Kuzmanović, *Kjerkegorove sfere egzistencije*, Bačka Palanka, Logos-Dis, 2003, str. 46.

„bira konkretno kao ta određena individua“⁶² – ipak se njegova ličnost ispoljava jednostrano, tj. samo kroz povezanost sa društvenim odnosima. Ključni problem je zapravo nemogućnost uspostavljanja odnosa sa bogom. Stoga i njegovo „vlastito ja“, kako kaže Kjerkegor, „nije samo lično 'vlastito ja' nego društveno i građansko 'vlastito ja'“. ⁶³ Time se ono opšte, tj. ono što je izraz večnog važenja u čoveku nalazi u sukobu sa individualnim. Na taj način Kjerkegor ukazuje da ni na etičkom stupnju duh ne dopire do sebe, tj. čovek ne stiže do temelja svog istinskog sopstva. Ali, s druge strane, budući da je etički život život prema savesti i da je čovek svestan svoje grešnosti sklon kajanju, upravo mu etički način ukazuje put ka religijskoj egzistenciji, koja mu otvara onaj duhovni ostatak koji etika ne može da obuhvati, kao ni racionalno saznanje koje mu etika pruža.⁶⁴

Zbog toga i naše ukazivanje na proces prevladavanja nihilizma kroz fenomen očajanja na svakom stupnju znači približavanje Kjerkegorovom tumačenju iracionalističke suštinske ljudske prirode. A krajnji izraz ovog prevladavanja nihilizma kao očajanja (očajanje je očajanje u pravom smislu kada je ono očajanje duha ⁶⁵), ali shvaćenog i šire, dešava se kod Kjerkegora tek na religijskom stupnju egzistencije, čije prevladavanje (religijskog nihilizam) pruža ostvarenje najviših mogućnosti ljudske (duhovne) egzistencije, o čemu će biti više reči u sledećim potpoglavljima.

⁶² Seren Kjerkegor, *Ili-ili*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1990, str. 663.

⁶³ Seren Kjerkegor, *Ili-ili*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1990, str. 675.

⁶⁴ Nezadovoljstvo, tj. nemogućnost da se pronađe istinski smisao života i na etičkom stupnju (razumljenog u kjerkegorovskom smislu), određuje i potrebu za pronalaženjem smisla života kroz veru i kod Lava Tolstoja kako je demonstrirao u svom delu *Potruga za Bogom*. Takođe, kao i Kjerkegor, Tolstoj odriče moć racionalnom saznanju, koje u liku mudraca i naučnika, poriče smisao života. Jedino iracionalno saznanje kao što je vera, koja može dati smisao životu bila je i za Tolstoja ispravna vrednosna orijentacija data životu. (Vidi: Lav Tolstoj, *Potruga za Bogom*, Sremska Kamenica, Eden, 2011, str. 59-60) Nihilizam koji proishodi iz razumskog sagledavanja sveta srodan je i Kjerkegorovoj i Tolstojevoj misli.

⁶⁵ Uporedi: Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 58.

1.2. Religijski nihilizam i Kjerkegorova afirmacija izvornog hrišćanstva

Na osnovu iznetih stavova o estetičkom nihilizmu⁶⁶ koji se neposredno odnosi na problem duhovnog bivstva individue, a koji se javlja i na etičkom stupnju egzistencije, ukazaćmo i na nihilističke osnove religijske egzistencije. Religijski nihilizam možemo posmatrati u ontološkom smislu kao nedostatak povezujućeg odnosa čoveka i boga, od čega i zavisi samorazumevanje čoveka kao duha, jer samo preko duhovne supstancije čovek dospeva do svog istinskog sopstva koje je utemeljeno od boga (kao bitka sveg bića) i od njega zavisno. Takvo stanovište religijskog nihilizma može se javiti u bilo kojoj istorijskoj epohi, a mi ćemo ga pratiti kroz Kjerkegorovo sagledavanje savremenog doživljaja hrišćanstva koji karakteriše gubitak naznačenog odnosa. Takav Kjerkegorov uvid o savremenom hrišćanstvu otkriva nam gde da tražimo središnje mesto njegovog razumevanja (religijskog) nihilizma. Ponovno izgrađivanje supstancijalnog odnosa čoveka i boga u savremenom hrišćanstvu Kjerkegor sagledava kroz čovekov povratak istinskoj veri putem koje će uspostaviti izgubljeni ili poljuljani odnos. Prema Kjerkegoru, kroz očajnički skok u veri „pred Bogom“ (*vor Gott*) čovek ponovo može uspostaviti vezu sopstva i boga, ali, isto tako, ovaj skok važi i kao uslov prevladavanja nihilizma na religijskom stupnju. Vera zapravo daje poticaj za realizaciju istinske religijske (duhovne) egzistencije (*Geistesexistenz*)⁶⁷ u kojoj je suštinska paradigma egzistencije sam Hrist.

Religijski nihilizam koji smo prethodno protumačili kao izraz gubitka ili kao slabljenje odnosa između čoveka i boga, u Kjerkegorovoj filozofiji najbolje možemo posmatrati iz ugla istorijskog značenja nihilizma. Naime, prema Kjerkegoru se

⁶⁶ Naše razmatranje nihilizma na različitim stupnjevima egzistencije kreće se drugim pravcem u odnosu na, na primer, Levitovo. On razlikuje specifično *nihilizam estetičke ili poetske egzistencije i egzistencijalni nihilizam* (Karl Löwith, *Aufsätze und Vorträge*, Vorlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1971, s. 49), pri čemu egzistencijalni nihilizam možemo razumeti iz opštije perspektive i to upravo kroz Kjerkegorov odlomak iz dela *Ponavljanje*: „Kako sam postao učesnik velikog poduhvata, koji se naziva stvarnost? Zašto treba da učestvujem?“ (Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005, str. 80), koji se kao motiv ponavlja i kod drugih egzistencijalista – Hajdegera i Sartra. Kjerkegorov egzistencijalni nihilizam jeste izraz očaja usled osećanja ništavnosti ljudske egzistencije, pa Kjerkegor i naziva čoveka bićem koje je sklono bolesti na smrt, što je, s jedne strane, posledica njegovog suočavanja sa neizvesnošću egzistencije kao slučajnog pojedinca.

⁶⁷ Vidi: Karl Löwith, *Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart Berlin Köln Mainz, Vorlag W. Kohlhammer, 1971, s. 41-42.

iskrivljeno tumačenje hrišćanske religioznosti javlja u savremenom hrišćanstvu, počev već od XIX veka kao epohe u kojoj se dešava sveopšte širenje „bezduhovne forme života.“⁶⁸ Polazište takvog uvida kod Kjerkegora možemo tražiti u njegovoj kritici crkvenog, oficijelnog, institucionalizovanog religijskog života tadašnje danske, protestantske crkve kao glavnom uzročniku duhovne raspuštenosti, tj. u kritici crkvenog hrišćanstva. Naime, postoji nekoliko razloga Kjerkegorove kritike savremenog hrišćanstva kao uzročnika religijske devijacije, tj. religijskog nihilizma pri čemu ćemo se usmeriti na dva ključna. Najpre, njih možemo sagledati u Kjerkegorovoj negaciji 1) da se istinskom hrišćanstvu može pristupiti institucionalnim putem i spoljašnjim ritualima, pogotovo ako se pod hrišćanstvo ne uzima u obzir novozavetna praksa. Drugi bitan uzrok možemo sagledati u 2) Kjerkegorovoj negaciji da se racionalizovanim putem pristupi hrišćanskim dogmama, tj. objektivnim pristupom koji vodi ka neautentičnom hrišćanstvu kao dogmatici za mase, a koji je uzročnik religijskog nihilizma.

Polazeći od Kjerkegorovog sagledavanja nihilizma, prisutnog u savremenom doživljaju/tumačenju hrišćanstva, napominjemo da je tu pre svega reč o istorijsko-kulturnom izrazu nihilizma koji obuhvata XIX vek, a koji kao religijski nihilizam obuhvata čitav Zapad. Međutim, mi se ovde nećemo upuštati u razmatranje tih konsekvenci na potonje vekove, već na Kjerkegorovu recepciju nihilizma kroz njegovu kritiku savremenog hrišćanstva potaknutu kritikom danske crkve, koja je u jednom pogledu konstruktivna. Ona se u Kjerkegorovoj filozofiji zasniva na oštrom i promućurnom sagledavanju povesti razvoja hrišćanskog učenja koje mora biti obavezujuće prema jednom izvoru: „novozavetnom hrišćanstvu onako kako ga on razume“⁶⁹, kojim je tek za Kjerkegora bilo moguće prevladavanje nastalog ćorsokaka. Jedino je učenje *Novog zaveta* za Kjerkegora imalo status izvora u daljem širenju istinske hrišćanske religioznosti. Ali u savremenom pristupu hrišćanstvu Kjerkegor je prepoznao samo izvesnu dogmatiku koja se plasira masi kao neosvešćenoj gomili, javnosti, pa je stoga i oštro istupao protiv *crkvenog bitka hrišćanstva* koje se prema

⁶⁸ Ellie Bostwick, *Kierkegaard vs. Nietzsche: Discerning the Nature of True Christian Faith*, Sewanee Senior Philosophy Essays, <http://www.sewanee.edu/philosophy/Capstone/> p. 1.

⁶⁹ Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, Plato, 2000, str. 21.

Kjerkegoru kretalo u nihilističkom pravcu. S druge strane, na osnovu mnogih Kjerkegorovih analiza postaje jasno da on afirmiše duhovno hrišćanstvo, koje nema nikakvog odnosa sa njegovim crkvenim utemeljenjem. Takav oblik izražavanja hrišćanstva nije potpuno nov. On se javio i u epohi Renesanse „u uslovima radikalne krize crkve i crkvenog hrišćanstva“, a pri čemu se filozofska tekovina Nikole Kuzanskog shvata kao najznačajnija etapa „filozofskog oformljenja duhovnog hrišćanstva“, kako uočava Igor Ivanovič Jevlampijev u tekstu „’Ovostrana’ religioznost Fjodora Dostojevskog i Fridriha Ničea.“

Kao i kod drugih predstavnika duhovnog hrišćanstva, Kjerkegorova kritika institucionalizovanog hrišćanstva nije izraz proste antipatije prema crkvi, već izrasta iz shvatanja o neadekvatnom sprovođenju učenja *Svetog pisma*, pre svega učenja Isusa Hrista od strane danske crkve. Takve stavove on potvrđuje i u delu *Attack upon Christendom* iznoseći tvrdnju da istinsko hrišćanstvo danas ne postoji i postavlja ključno pitanje da li uopšte može postojati hrišćanstvo i hrišćanski svet ako *Novi zavet* više nije vodič hrišćana.⁷⁰ Razlog takvom pitanju nalazi se i u Kjerkegorovom negodovanju što je danska crkva automatski proglašavala hrišćaninom svakog novorođenog čoveka, bez obzira da li je reč o Jevrejima, Turcima ili čak baptistima. Za Kjerkegora takvo hrišćanstvo predstavlja formalizam, zbog čega Kjerkegor sumnja u hrišćanstvo savremenog doba, pa u svojoj kritici on ide tako daleko da (savremeno) hrišćanstvo proglašava čak lažju, vrstom kriminalnog zločina, kao što čitamo u *Attack upon Christendom* i u delu *Present Moment*: „Ako nije tako da sve što smo mislili pod bićem hrišćanina nije zabluda ove mašinerije, sa državnom crkvom i hiljadugodišnjim duhovno-svetovnim izabranicima itd., onda je takvo mišljenje zapanjujuća zabluda koja nam ni najmanje neće biti na pomoći u večnom životu, ali će biti, naprotiv, pretvorena u optužbu protiv nas, jer ako jeste zabluda onda nas pustite zarad večnog života da je se otarasimo i ako smo zaista razumeli da biti hrišćanin znači isti što i postajati hrišćanin, onda šta je bog na nebesima? On je najsmješnije biće koje je ikad postojalo, njegovo pismo je najsmješnija knjiga koja se ikad pojavila.“⁷¹ Time Kjerkegor ukazuje da savremenom čoveku bog i nije potreban, pa se u tom pogledu on naizgled približava Ničeovom stanovištu o smrti boga. Ipak Kjerkegorova tvrdnja se ne može porediti sa Ničeovom sintagmom, jer danski filozof ne ukida postojanje boga, već ističe jedan

⁷⁰ Søren Kierkegaard, *Attack upon 'Christendom'*, New Jersey, Princeton University Press, 1946, p. 111.

⁷¹ Søren Kierkegaard, *Selection from The Present Moment*, scribd.com.

antropološko-psihološki momenat – nepostojanje istinske potrebe modernih hrišćana za bogom, za šta je po Kjerkegoru krivo samo hrišćanstvo.⁷² Drugačije rečeno, Kjerkegor otkriva nihilističke tendencije hrišćanstva koje proishode iz njegovog iskrvljavanja. A posledice su takve da na taj način prema Kjerkegoru nastaje hrišćanstvo koje vodi ka dehumanizaciji svojih pristalica, što je Pojman opisao na vrlo ekspresivan način: „Ono kastira čovečnost, umesto da svojim sledbenicima daje snage, hrišćanstvo otima njihovu srčanost (muževnost).“⁷³ Pomenuta opisana situacije u skladu je sa Kjekregorovim prigovorom zvaničnom hrišćanstvu tj. njegovom kritikom crkve zbog histologije u kojoj nema Hrista i njenom pogrešnom razumevanju božjeg carstva kao što nas i sam Kjerkegor upoznaje u *Dve rasprave*.⁷⁴

Nasuprot savremenom doživljaju hrišćanstva, Kjerkegor je naklonjen hrišćanstvu shvaćenom kao apsurdnoj paradoksaliji, „kao negativnoj odluci potpunog odricanja od sveta i kao nužno mučeništvo.“⁷⁵ Takvo Kjerkegorovo shvatanje hrišćanstva ne znači da mu možemo pristupiti kao izvesnoj teoriji ili uputstvima koja se mogu racionalizovati. Istinsko hrišćanstvo nije u skladu sa doživljajem masa i radije zahteva prema Kjerkegoru asketizam kroz mučeništvo. Takvo viđenje hrišćanstva nam ujedno obelodanjuje na koji način Kjerkegor razume i kategoriju hrišćanina. Naime, čovek hrišćanin se neprekidno nalazi u procesu postajanja hrišćaninom, pa za Kjerkegora hrišćanin nije onaj koji se proglašava hrišćaninom samim rođenjem. Takođe ni kvantitativno sagledavanje hrišćanina kao pripadnika hrišćanskog sveta ne vodi ka

⁷² Vidi: Branko Bošnjak, „Teizam i ateizam u formulaciji: `Bog je mrtav`“, *Obnovljeni život – časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, vol. 39, No. 3-4, 1984, str. 210.

⁷³ Luis P. Pojman, „*Christianity and Philosophy in Kierkegaard's Early Papers*“, *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 44, No. 1, 1983, p. 131-140.

⁷⁴ Naime, Kjerkegor u delu *Dve rasprave* rasvetljava da je jevrejsko prozivanje Isusa kao cara i neostvarivanje te ideje vođeno i pogrešnim razumevanjem njegovog dolaska kao Cara koji bi bio car svetovnog, a ne car božjeg carstva. Njegova propoved o Carstvu božijem kao da biva pogrešno interpretirana od strane judaizma. O pogrešnom razumevanju tj. nerazumevanju ko je Isus i smisla carstva od strane judaista Kjerkegor nas upoznaje u delu *Dve rasprave*. Kjerkegor koji je u crkvi video instituciju koja zavodi čoveka ka doktrinarnom shvatanju hrišćanstva kao objektivnom učenju smatrao je da carstvo božje predstavlja samog Isusa. Sličnu tvrdnju nalazimo i kod Racingera: „Sam Isus je „carstvo“; carstvo nije jedna stvar, nije neka geografska oblast kao što su to zemaljska carstva. Ono je ličnost, ono je On. Izraz „Carstvo Božje“ bio bi i On sâm, prikrivena histologija. Načinom na koji govori o „Carstvu Božjem“ On vodi ljude ka neizmernosti činjenice da je u Njemu prisutan sâm Bog usred ljudi, da je On oličenje prisustva Božjeg.“ (Jozef Racinger papa Benedikt XVI, *Isus iz Nazareta*, Beograd, Evro – Giunti, 2008, str. 56-57)

⁷⁵ Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, Plato, 2000, str. 20.

pravoj odredbi hrišćanina. Ona tek može biti utemeljena kroz shvatanje hrišćanstva kao mučeništva, tj. egzistencijalni doživljaj hrišćanskog učenja.

Kjerkegor je zapravo tumačeći hrišćanstvo kao izraz surovosti i mučeništva koje hrišćanstvo zahteva od čoveka, ujedno postavio i visoke kriterijume svima koji žele da postanu hrišćani u pravom smislu. Surovost kao egzistencijalno iskustvo hrišćana sadržana je u njegovom apsolutnom odnosu prema apsolutu, bogu, tj. odricanjem od sveg konačnog. Isto nam potvrđuje i Šestov tvrdeći da „za čoveka koji je ispravno shvatio svoj odnos prema Bogu sve što je konačno postaje ništavno.“⁷⁶ Kjerkegor u tom pogledu obznanjuje kao afirmativno za hrišćanina sve ono što Niče negira i što stoji suprotno samoj afirmaciji punine života, jer, možemo da uočimo, da Kjerkegorovo određenje hrišćanina obuhvata negativne aspekte ljudskog bivstvovanja kao uslove njegove potvrde hrišćanske egzistencije. To su: da hrišćanin treba da bude nesrećan u ovom životu, što sa sobom dalje povlači da će hrišćanin i u ovom životu više stradati, kao što napominje Šestov „ukoliko se više budeš predavao bogu i ukoliko te bog bude više voleo.“⁷⁷ Šestov je polazeći od ovakvog tumačenja nastojao da verodostojno predstavi Kjerkegorovo shvatanje istinske prirode hrišćanstva. Na tom osnovu samo istinsko hrišćanstvo pruža uslov za radikalnu promenu u ljudskom bivstvovanju. Zapravo ono zagovara okretanje od ovoga sveta, gde nas Kjerkegor podseća na učenje Šopenhauera⁷⁸ i njegova opravdanja onih religijskih učenja koja zadiru ka misticizmu, a ne tradicionalnom doživljaju religije. Utoliko i Kjerkegor obara svako tradicionalno shvatanje hrišćanstva koje zagovara duševni mir i izvesno epikurejstvo. U tom pogledu Kjerkegor ostaje dosledan novozavetnom shvatanju hrišćanstva sa centralnom figurom Isusa, preuzimajući iz *Novog zaveta* shvatanje o visokom nivou duhovnosti koji zahteva hrišćanstvo. U tom maniru zapaža i Mojsić da „Hrist ovom svetu nije doneo mir i uživanje, već mač, raskol, radikalni preobražaj, stradanje. (...) Iz generacije u generaciju, ljudi sve više propadaju i demorališu se tako da su svoj život sveli skoro na vegetiranje životinje. Oni više nisu u stanju da iznesu duhovni i životni teret *Novog zaveta*, njegove uzvišene ideale i, umesto da to pošteno priznaju, oni su razblažili i

⁷⁶ Lav Šestov, *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija*, Beograd, Plato, 2002, str. 45.

⁷⁷ Isto, str. 161.

⁷⁸ Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Novi Sad, Matica srpska, 1986, str. 516-527. Iako Šopenhauer volju sagledava kao princip svakog živog bića, ipak, zbog njenog karaktera on zagovara negaciju volje, čime bi se lakše oslobodili patnji koje iz nje proishode. Primere negacije volje Šopenhauer navodi kroz saznanje, asketizam, misticizam, različite religije (hrišćanstvo, budizam ...).

upropastili visok nivo zahteva izvornog hrišćanstva i sada tu travestiju predstavljaju kao autentično hrišćanstvo.“⁷⁹

Kjerkegor je postavio stroge kriterijume u sprovođenju hrišćanskog učenja, jer je smatrao da će na taj način biti prevladan lažan odnos prema hrišćanstvu kakav vlada u savremenom dobu, a koji vodi ka religijskom nihilizmu kao duhovnoj atrofiji, krizi sopstva, pa čak i njegovom zaboravu. Na temelju te kritike kod Kjerkegora se prema našem mišljenju i kristališe razlika neautentičnog i autentičnog hrišćanstva (tek putem kojeg čovek dospeva do svoje egzistencije kao individue i prevazilazi svoje puko i lažno bivstvovanje u masi, gomili). On smatra da savremeni hrišćani žive neautentičnim hrišćanstvom, jer ne žele da priznaju hrišćansku istinu, tj. njene paradokse. Stoga za njih hrišćanstvo gubi ulogu orjentira u životu. Taj suštinski paradoks koji hrišćani ne mogu da prihvate se, prema Kjerkegoru, odnosi na prihvatanje Hrista kao ličnosti koja je ujedinila božansku beskonačnost i ljudsku konačnost. U tom pogledu Kjerkegor za Hrista ističe: „Bogo-čovek. On (Hrist) je sjedinjen sa Bogom i socijalno je indiferentan čovek. Ali na ovaj način hrišćani ne žele da razmišljaju. Mi smatramo da je Hrist osoba koja je živela neshvaćeno i da je posle svoje smrti postao velika ličnost. (...) Zato je današnje hrišćanstvo besmislica!“⁸⁰ A budući da život današnjih hrišćana prema Kjerkegorovom uvidu ne odgovara istinskom učenju i životu samog Hrista,⁸¹ time i hrišćanstvo gubi snagu kakvo bi moglo imati za čoveka i vodi ka nihilizmu. To je za Kjerkegora izvorište neautentičnog hrišćanstva koje je udaljeno od zvaničnog učenja *Novog zaveta* i ima za cilj zasnivanje tipa one religioznosti koju Kjerkegor naziva *religioznost A*. U takvoj religioznosti Kjerkegor i nije prepoznao uslove kojima bi čovek postao hrišćaninom. Najpre jer se takva religioznost najčešće vezuje za religiju *Starog*

⁷⁹ Sofija Mojsić, *Kjerkegaardiv misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 254-255.

⁸⁰ Søren Kierkegaard, *Provocations - Spiritual Writings of Kierkegaard*, The Bruderhof Foundation, Farmington, USA, 2002, p. 223.

⁸¹ Kjerkegor je toliko ozbiljan u svojoj kritici da pored napada na samoprolašene hrišćane on čak u poslednjem odeljku *The Moment* (naslovljenom pod *My Task*) ironično iznosi „istinu“ o sebi: „Ja nisam hrišćanin“. Kjerkegor se ovde služi analogijom sa Sokratom, pa njegova izjava da nije hrišćanin može istovremeno biti i istinita i lažna. Sokrat je ispitujući šta bi bilo istinsko znanje, imao na umu da je, pored onoga da nešto zna, otkrio nešto suštinsko, da ne zna, ali su njegovi sledbenici bili u većem neznanju od njega samog i to u mnogo dubljem smislu. Tako i Kjerkegor izjavljuje u *Practice in Christianity* da nije hrišćanin, jer ako je hrišćanstvo ono što se misli pod hrišćanstvom *Novog zaveta*, onda on tvrdi da nije hrišćanin, ali imajući svest o tome. Prema Kirmseu takva Kjerkegorova izjava da nije hrišćanin predstavlja uzvišenu laž, izjavu u ironičnoj formi, „koja sadrži skriveno znanje kao u slučaju Sokrata, koji je, pored svih ostalih, znao *nešto*.“ (Bruce H. Kirmmse, „‘I am not a Christian’ – A ‘Sublime Lie’? or: ‘Without Authority’, playing Desdemona to Christendom’s Othello“, *Arhe – časopis za filozofiju*, (Tema: Kjerkegorova filozofija), Novi Sad, 1/2005, str. 46)

zaveta u kojoj ne postoji egzistencijalan odnos čoveka sa bogom (izuzev nekoliko primera), već radije „sa zapovestima, sa normama, a gde postoje norme tu je na delu etičko. Ispunjavanjem i poštovanjem svih zapovesti vernik ostvaruje eshatološki cilj – večno spasenje. Takav vernik je apstraktan vernik, njegova individualnost je podređena zakonu, a spasenje tim putem je zasnovano na konformizmu.“⁸² Prema Kjerkegoru se na takvom shvatanju i praktikovanju hrišćanstva nije moglo ostvariti egzistencijalno prožimanje čoveka i boga, pa stoga stanovište religioznosti tipa *A* i oficijelno hrišćanstvo, koje pokazuje taj nedostatak ostaje samo na površnom uverenju „da je neko hrišćanin na osnovu krštenja i posedovanja Biblije, odlaženja u crkvu, vaspitanja dece u hrišćanskom duhu.“⁸³ Neuvažavanje paradoksalnog karaktera hrišćanstva, apsurdnosti vere, jednostavnije rečeno, iracionalnih aspekata u hrišćanstvu za Kjerkegora je značilo udaljavaju od *religioznosti tipa B*⁸⁴ (čija je paradigma Isus, ali i Adam i Jov). Religioznost tipa *B* pokazuje pun potencijal paradoksalnog, religijsko-etičkog života u kojem se tek i realizuje individualna egzistencija, a u čemu možemo da sagledamo i suštinski način za prevladavanje religijskog nihilizma u Kjerkegorovoj filozofiji.⁸⁵ Stoga polazeći od kritike religioznosti tipa *A*, Kjerkegor nastoji da deziluzionira istinu o tzv. samoprozvanim hrišćanima, koji degradiraju religioznost savremenog čoveka.

S druge strane, kroz Kjerkegorov zahtev za povratak izvornom i autentičnom religijskom egzistiranju koje podržava lik i put Hrista, možemo sagledati i jedan od ključnih horizonata kroz koji se može pratiti Kjerkegorovo zasnivanja iracionalističkog određenja čoveka. Iracionalističko određenje je u sprezi sa najvišim zadatkom čoveka - ostvarenjem religijske egzistencije, tj. sa postajanjem čoveka hrišćaninom. A to nadalje podrazumeva usvajanje iracionalističkih aspekata koji proishode iz Kjerkegorovog shvatanja hrišćanstva i vere, kao uslova dostizanja naznačene egzistencije.

Stoga je danski mislilac i negirao svaki empirijsko-istorijski pristup hrišćanstvu, ali i svaki pokušaj racionalističkog dokazivanja hrišćanstva kakvo je vladalo u crkvi i

⁸² Nebojša Kuzmanović, *Kjerkegorove sfere egzistencije*, Bačka Palanka, Logos-DIS, 2003, str. 49.

⁸³ Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 64.

⁸⁴ Kjerkegor nastoji da na vlastitom primeru bude dosledan zahtevu za religioznošću tipa *B*, što dolazi do izražaja u njegovoj produkciji koja mu je omogućila da postane religiozni autor. Čak iako su njegovi početni stvaralački impulsi prožeti estetskom produkcijom, ipak u njima dolazi do izražaja religiozni karakter i njegova sposobnost religioznog autora. (Uporedi: Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 69-72)

⁸⁵ Na sličnom tragu se nalazi i ruski mislilac Frank Semjon Ludvigovič. U zborniku *Putokazi* objavio je jedan od svojih najboljih članaka koji glasi *Etika nihilizma* u kojem optužuje rusku inteligenciju za areligijski moralizam koji se u praksi pretvorio u „kulturni nihilizam.“ (Sergej Levicki, *Ogledi iz istorije ruske filosofije*, Beograd, Logos, 2004, str. 261)

oficijelnom hrišćanstvu. U navednim pristupima nedostaje istinski duhovni element, tj. ontološko utemeljenje prema kome bi se dejstvo crkve iskazivalo kao čisti izraz duha koji usmerava čoveka na odnos sa bogom. A svaki pristup hrišćanstvu putem dokaza i usvajanja samo njegove istoriju, vodilo je prema Kjerkegoru njegovom iskrivljavanju kao što potvrđuje i pitanjima koja postavlja u svom delu *Vežbanje u hrišćanstvu* kao što su „Može li neko iz istorije naučiti bilo šta o Hristu?“ i „Može li neko iz istorije dokazati da je Hrist Bog?“⁸⁶ dolazeći do zaključka da se putem istorije o Hristu može saznati malo ili nimalo, jer istorija predstavlja Hrista drugačijim nego što je on zaista bio. O njemu se ništa ne može saznati, „u njega se može samo verovati.“⁸⁷

Razmatrajući navedene Kjerkegorove teze o neodrživosti dotadašnjeg shvatanja hrišćanstva, ipak, možemo da primetimo da on predlaže obnovu i preporod crkve koja bi delovala u pravcu oživljavanja unutrašnjosti čoveka tj. njegove individualnosti. Takvo mišljenje potvrđuje i Bukdal koji Kjerkegorovu reafirmaciju hrišćanskog života vidi tek kroz njeno utemeljenje u kategoriji individue: „prema Kjerkegorovom stanovištu hrišćanstvo običnog čoveka demokratskog doba treba da bude hrišćanstvo individue, a ne stvar religijskih kretanja“⁸⁸, jer Kjerkegor nastoji da prikaže hrišćanstvo kao prevashodno religiju individualnosti i unutrašnjosti, koja okupira stvarnost čoveka i svojim snažnim dejstvom određuje njegovu egzistenciju. A religijski nihilizam o kome smo govorili upravo se rađa kao produkt izbegavanja navedene činjenice, a kao posledica predstavljanja hrišćanstva kao dogmatike za masu, gomilu, mnoštvo.⁸⁹ Iz tih razloga Kjerkegor i nije mogao u crkvi da sagleda istinskog posrednika u širenju vere⁹⁰, jer se njena uloga svela samo na posrednika u njenom primanju. Zato je Kjerkegorova kritika, pak, išla do te mere da proglasi da su crkva, knjige i dogme koje prikazuju istine vere suvišni posrednici znanja koji nemaju dodirnih tačaka sa istinskom verom.⁹¹ Mi ipak u ovom Kjerkegorovom negodovanju pronalazimo dublji zahtev skoncentrisan u njegovom insistiranju na vezi između *hrišćanskog* postajanja čoveka i kategorije

⁸⁶ Søren Kierkegaard, *Training in Christianity and the Edifying Discourse with 'Accompanied' It*, New York, Vintage Books, 2004, p. 20.

⁸⁷ Søren Kierkegaard, *Training in Christianity and the Edifying Discourse with 'Accompanied' It*, New York, Vintage Books, 2004, p. 20.

⁸⁸ Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the common man*, Cambridge, UK, 2001, p. xviii.

⁸⁹ Kjerkegor sagledava kao protivrečnost da gomila, masa, koja beži od stanja individue, može da bude u odnosu sa bogom i da bude sudija istine, jer „videti u 'gomili' sudiju istine, znači poricati boga (...).“ (Søren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 94-95)

⁹⁰ Vidi: Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 88.

⁹¹ Vidi: Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 97.

individue. Odatle jednim delom i proishodi Kjerkegorova kritika tumačenja čoveka kao pripadnika vrste, ne želeći da kao ljudsku osobenost ističe njegovu posebnost kao vrste u odnosu na druge vrste (npr. životinje) ili uopšte rečeno posebnost ljudske vrste, roda, već da upravo kategorijom *individue* prikaže osobeni ljudski karakter koji ima duhovnu dimenziju. Jer je kategorijom *individue* Kjerkegor isticao uzajamni odnos koji se kroz nju ostvaruje između čoveka i boga. Drugačije rečeno, odnos prema bogu moguć je tek odnosom *individue* prema bogu ⁹², budući da na temelju tog odnosa ona postaje svesna svoje posebnosti i nalazi lični, vlastiti smisao postojanja. Postati *individua* jeste kod Kjerkegora osnovni zadatak čovekovog etičko-religioznog života, a ujedno uslov hrišćanskog odnosa prema bogu, jer *individua*, na kraju krajeva, kao što tvrdi u *Osvrtu na moje delo* jeste kategorija hrišćanstva budući da je i pojam hrišćanina u Kjerkegorovoj filozofiji shvaćen u kategoriji *individue*, pa bi sam termin „gomila“ hrišćana bio za Kjerkegora po sebi protivrečnost. Stoga se njegova odredba čoveka hrišćanina i neposredno vezuje za odredbu čoveka kao *individue*.

Ali treba da imamo na umu da je Kjerkegor dijalektički shvatao odnos između religijskog života i *individue*. Dijalektičnost podrazumeva da čovek samo kao *individua* i u procesu postajanja *individuom* može neposredno opštiti i uspostaviti odnos sa bogom, a nikada kao vrsta, kako nalazimo i u *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*.⁹³ Tek na taj način može se razumeti i Kjerkegorova teza o hrišćanskom postajanju čoveka, koja kroz odredbu *individue* vodi ka utemeljenju iracionalističkog određenja čoveka. A to znači da se Kjerkegorova odredba čoveka suprotstavlja apstraktnoj (racionalističkoj) odredbi čoveka kao vrste, roda, čovečanstva, gomile. Čovek shvaćen kao *individua* pruža prema Kjerkegoru i nov smisao ljudskom bivstvovanju, a na njenoj osnovi dančeva filozofija zahteva kopernikanski obrat u tumačenju čoveka i sveta.

Ipak, s druge strane, u svom shvatanju *individue* Kjerkegor nije u potpunosti odbacio pojam vrste/roda. O tome svedoči njegovo razumevanje dvostrukog smisla *individue* koji stoji u osnovnom ustrojstvu čovekove prirode. Tako Kjerkegor tvrdi da je „*individuum* i kao takav u isto vreme on sâm i ceo rod, tako da ceo rod učestvuje u

⁹² Søren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 73.

⁹³ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, (1967–78)*, ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk, Bloomington, London, Indiana University Press, 1967, p. i–vii.

individuumu i individuum u celom rodu.⁹⁴ Ili drugačije rečeno, čovek kao individuuum istovremeno označava i „čoveka jedinstvenog između drugih ljudi, a isto tako ma kog, svakog čoveka.“⁹⁵ Na taj način Kjerkegor univerzalizuje pojam individue. Ono što je pritom značajnije jeste da ovakvom idejom čoveka on prevladava i dotadašnje hrišćansko shvatanje o čoveku, tj. hrišćansku ideju hrišćanina, jer ona u Kjerkegorovom slučaju vodi ka teoriji individualizma.

Stoga je Kjerkegor u nastojanju da prevaziđe nihilizam koji je uslovljen kanonizovanim hrišćanstvom, hrišćanstvom crkvenih institucija, zagovarajući povratak izvornom hrišćanstvu, insistirao na uslovljenosti i zavisnosti između učenja *Novog zaveta* (*New Testament*), lika Isusa i individue. Zato tvrdimo da njegovo shvatanje hrišćanstva donosi preokret u odnosu na savremeno shvatanje hrišćanstva, pa i tumačenja klasične teologije. Taj preokret je utemeljen na njegovom tumačenju da Isusovo učenje i istinu treba da gledamo u svetlu učenja koje se obraća ne gomili, društvu, institucijama, čovečanstvu, već individui. To konkretnije znači onome ko je *jedan jedini sam*, „jer jedan jedini, sam stiže na cilj.“⁹⁶ Budući da se prema Kjerkegoru i istina do koje dolazi individua razlikuje od istine gomile, koja je usmerena na zemaljske i svetovne ciljeve, a kao takva i zanemaruje posredovanje sa bogom. Za Kjerkegora jedino individua predstavlja čoveka u pravom smislu, jer pravi je stoga što je tek kao samostalna jedinka usmeren na božanski osnov, koji gomila zanemaruje. Pravi smisao čovek nalazi samo kada kao samostalna jedinka spoznaje svoj božanski temelj, boga kao uzroka sebe samoga. Zato i *Novi zavet* po Kjerkegoru može biti istinit samo za individuu a ne gomilu, jer individua je okrenuta svojoj unutrašnjosti i tek putem nje se na pravi način odnosi prema hrišćanstvu i Isusu. Tako samo čovek shvaćen kao individua se prema Kjerkegoru nalazi na putu *postajanja hrišćaninom*⁹⁷, tj. može da realizuje sebe kao čoveka. Utoliko i hrišćanstvo koje zahteva okretanje unutrašnjosti i uspostavljanje ličnog odnosa prema bogu pruža izvesnu refleksiju čoveka *nad*

⁹⁴ Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 26.

⁹⁵ Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 99.

⁹⁶ *Isto*, str. 89. Kjerkegor preuzima ovaj deo teksta od apostola Pavla (I Kor. IX, 24).

⁹⁷ Ovde se jasno može sagledati da Kjerkegor sledi princip *Novog zaveta*, jer *Novi zavet* i po pitanju samog odnosa prema bogu pravi značajan okret od *Starog zaveta*. Naime, *Novi zavet* afirmiše predstavu boga ne više kao onoga naspramnog, već kao instance koja se može pronaći u unutrašnjosti, a što su momenti koje Kjerkegor prenosi i na razumevanje čoveka.

*sopstvenim pojedinačnim položajem*⁹⁸, ali isto tako ono je „religija prakse“ koja zahteva ostvarivanje ovog zadatka u stvarnosti.

Kjerkegor, dakle, insistira na praktičnom karakteru hrišćanstva koji se naslućuje u njegovom razumevanju da hrišćansko učenje ima moći da preobražava čoveka i razrešava pitanje smisla pojedinačne egzistencije. Tako je prema našem mišljenju Kjerkegor preko hrišćanstva ukazao na prednosti teističkog-egzistencijalizma u odnosu na racionalizam koji je dugo senčio i zakrivao ovu oblast ljudskog bivstvovanja (imajući je samo na nivou apstraktnog pojedinca). Otuda se može tvrditi da Kjerkegor zasniva i osobenu teoriju individuuma⁹⁹ koja postaje dostojan predmet filozofske teorije, upravo iz sagledavanja krize individuuma, čime Kjerkegor nastoji da prevaziđe slabosti racionalizma i dotadašnje filozofske tradicije.¹⁰⁰

Takođe, na osnovu Kjerkegorovog tumačenja novozavetnog hrišćanstva koje se obraća samo individui, možemo da zapazimo preokret koji se dešava u pravcu iracionalizma i shodno tome ukažemo na slabosti racionalističkog, objektivističkog, spekulativnog pristupa hrišćanstvu (koji ne dopire do transcendentne suštine ljudskog bivstvovanja). Kjerkegorov iracionalizam afirmiše suprotno – subjektivni pristup bez kojeg individua ne može da svedoči o hrišćanskoj egzistenciji niti da sebe doživi u njoj. Takvo Kjerkegorovo shvatanje podrazumeva da se kroz odredbu čoveka kao racionalnog bića pravi, unutrašnji i subjektivni pristup bogu ne može ostvariti, u čemu je naslutio slabosti racionalizma. Ta prava su u Kjerkegorovoj filozofiji zajemčena samo individui, koja je svedok „istine“ i to pre svega lične, egzistencijalne istine, neodvojive od bića unutrašnjosti.

Subjektivni pristup hrišćanstvu koji nam rasvetljava Kjerkegorova filozofija mi ćemo tumačiti i kao putokaz ka egzistencijalističkom shvatanju hrišćanstva. Ono insistira da se hrišćanstvo usvoji na specifičan egzistencijalan način (subjektivno, putem

⁹⁸ Vidi: Primož Repar, *Kierkegaard – vprašnje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str.74.

⁹⁹ Vidi: Ferenc Feher, *Pesnik antinomija: Dostojevski i kriza individuuma*, Beograd, Nolit, 1981, str. 47.

¹⁰⁰ Možemo primetiti da se Kjerkegor zastupajući svoje ideje o individuumu suprotstavlja Aristotelovom tumačenju čoveka kao društvenog, socijalnog bića (*zoon politikon*), budući da Kjerkegor ne vidi mogućnost realizovana suštine individue u zajednici. Takvom stanovištu može se upitati prigovor ali, s druge strane, Kjerkegorov pojam individue je suprotan i Lajbnicovom shvatanju monade kao sveta zatvorenog u sebe.

Kada se pak osvrnemo na istoriju psihologije, primećujemo da je naročito Adler bio posvećen problemu individualizma, tj. individualne psihologije, koja kao odlučujući faktor formiranja individue sagledava ne u društvu, tj. nasleđu i sredini, već u slobodnoj stvaralačkoj aktivnosti. (Vidi: Alfred Adler, *Individualna psihologija*, Novi Sad, Matica Srpska, 1989, str. 35)

unutrašnjosti, a ne objektivno i putem razuma), koji je odlučujući u čovekovom postajanju hrišćaninom/individuumom.

Kjerkegorovo približavanje ovakvom samorazumevanju čoveka uslovalo je i sukob sa racionalističkom tradicijom, tj. napuštanje metafizičkih kategorija (koje razdvajaju mišljenje i egzistenciju) i spekulativnog pristupa, budući da je u sistemskim i objektivnim filozofijama uvideo ravnodušnost spram egzistencije i onog individualnog¹⁰¹, a isto osvedočenje nalazio je u pokušaju racionalnog pristupa hrišćanstvu koji je predstavio kao jedan od oblika nihilizma.

¹⁰¹ Vidi: Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 15.

1.2.1. Antiracionalistički pristup hrišćanstvu i egzistencijalizam

Specifičnost Kjerkegorovog tumačenja hrišćanstva otkrivamo i u njegovom egzistencijalističkom tumačenju hrišćanstva.¹⁰² Egzistencijalističko shvatanje hrišćanstva se kod Kjerkegora obelodanjuje kroz antiracionalistički pristup, koji ne usvaja hrišćanstvo kao izvesnu teoriju, već nastoji da putem hrišćanstva približi pojedinca samorazumevanju egzistencije. U tom pogledu su odlučujući strah, sablazan i drugi iracionalni fenomeni koje Kjerkegor prikazuje kao bitne za razumevanje hrišćanskog učenja, ali isto tako oni važe i kao uslov razumevanja egzistirajuće osnove pojedinca. U tom pogledu hrišćanstvo je prema Kjerkegoru zapravo put čoveka ka vlastitoj egzistenciji. Zato Kjerkegor hrišćansko učenje razmatra ne kao određeno tumačenje smisla ljudskog života, već kao živuću stvarnost, koja je viša i od teorije i hrišćanske dogmatike kao takve pa se zato mora doživeti subjektivno, kroz unutrašnjost. Zato i objektivni pristup koji polazi od razuma prema Kjerkegoru mora biti napušten.

Ako posmatramo kjerkegorovski egzistencijalni smisao hrišćanstva vidimo da je on u koliziji sa spekulativnim pristupom, jer se istinsko hrišćanstvo shvata pre svega kao način (put, metod, *hodos*) na koji čovek živi i deluje. Egzistencijalni pristup hrišćanstvu predstavlja način na koji se čovek suočava sa vlastitom egzistencijom, a ne skriva od nje. U tom smislu Kjerkegor kroz takvo shvatanje hrišćanstva otvara poziciju mišljenja o čoveku kao biću koje se uvek nalazi na putu da postane ono što jeste, čija egzistencija uvek podrazumeva nedovršenost, neobličnost, nedefinisanost njegovog bića, koje u sebi ne sadrži samo element konačnosti, već i beskonačnosti, ali isto tako zahteva od čoveka suočavanja sa egzistencijalnim aspektima kroz iracionalne fenomene.

¹⁰² Kjerkegorovo novo tumačenje hrišćanstva je iz svog fokusa izbacilo čuvenu metaforu zmije, čime je izazvao burne reakcije. Pojedini autori mu čak zameraju što se nije striktno držao strogog klasičnog tumačenja, jer ne samo da je bio protiv crkvenog hrišćanstva, već i pokazivao odbojnost spram uobičajenog tumačenja *Svetog pisma*, kakvom je bio sklon Luter. Ali prema Šestovljevom tumačenju, koje takođe kritički razmatra novum u Kjerkegorovoj filozofiji, smatra se da je nakon izbacivanja metafore zmije iz biblijske legenda o padu u greh Kjerkegor i lakše došao do razumevanja duga i greha. Ipak, i Šestov sumnja da je Kjerkegor u potpunosti izbacio metaforu zmije, smatrajući da je ona uklonjena samo uslovno. Šestov sagledava da se Kjerkegorova razmišljanja o padu u greh isključivo zasnivaju na pretpostavci da je greh i nastao zbog toga što je na čoveka delovala neka spoljna, njemu tuđa i neprijateljska sila, da se radi o nekakvom tajanstvenom uticaju. (Vidi: Lav Šestov, *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija*, Beograd, Plato, 2002. str. 177-178) To nam, pak, govori u prilog da je Kjerkegor težio da razume biblijski metaforički/ alegorijski jezik na egzistencijalistički način.

Zbog situiranja čovekove suštine u egzistenciju, u Kjerkegorovoj filozofiji i nije moguće doći do krajnje odredbe o čovekovom biću, a koju je racionalizam pak lako osvojio. Ta nedefinisanost se pojačava i sagledavanjem čoveka kroz kjerkegorovski shvaćeno hrišćanstvo koje je ključ za razumevanje ideje čoveka suprotnoj racionalističkoj odredbi – *homo rationale*, jer čovek koji se preobražava putem hrišćanstva ne može biti čovek koji misli prema shemama i kategorijama razuma¹⁰³ već je on čoveka verujućeg karaktera, koji je bezrezervno poslušan i spreman da veruje čak i kad ne razume.¹⁰⁴ U skladu sa takvim pristupom je i Kjerkegorovo iracionalističko stanovište vere koju on tumači kao stanje apsurdna i paradoksa, a koja sama po sebi, gledana bez odnosa prema razumu, ima svoju logičnost. Zato Kjerkegor odbacuje objektivno tumačenje hrišćanstva (koje zahteva dokaze) i zahteva pristup koji pretpostavlja preduzimanje rizika vere, bez ikakvog racionalnog opravdanja božijih naređenja (slučaj Avram). To podrazumeva da pravi učenik bude pod čistim vođstvom vere, a ne razuma. Teplić dolazi do zaključka da drugi čija je vera rezultat medijalizacije postaju „učenici iz druge ruke“, i stoga oni za Kjerkegora nisu pravi hrišćani.¹⁰⁵ Teplić ih je razumeo kao nihiliste koji se ne mogu osloboditi vođstva razuma.

Aludirajući na iracionalistički ton u Kjerkegorovom shvatanju hrišćanstva, možemo izvesti zaključak da je njegova „teologija“ delom ukalupljena u luterijanski model sa kojim deli stanovište da racionalistički pristup hrišćanstvu nikada ne vodi čoveka do hrišćanske egzistencije.¹⁰⁶ Kjerkegor u svom shvatanju hrišćanstva zastupa

¹⁰³ Kritičku nastrojenost prema razumu nalazimo i kod Ničea, posebno u delu *Saznajno-teorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu i Volji za moć*.

¹⁰⁴ Vidi: Søren Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, The Bruderhof Foundation, Farmington, USA, 2002, p. 258.

¹⁰⁵ Vidi: Karol Teplić, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 88.

¹⁰⁶ Kjerkegor je po svom hrišćanskom opredeljenju daleko od protestantizma iz nekoliko razloga. Najpre, jer je odbacio doktrinu predestinacije, po čemu se zaključuje da se udaljava od protestantizma i približava katolicizmu, tj. katoličkom učenju o analogijama bića. One mogu biti iskazane i u svojoj klasičnoj formi kako je to bilo formulisano četvrtim Luteranskim Saborom iz 1215. godine da između stvoritelja i stvorenja postoji izvesna sličnost, ali u isto vreme ogromna nejednakost. Međutim, reformacija nije uzimala u obzir ovu drugu stranu istine, i dok je isticala doktrinu o svemoći boga i čovekovo izrazitoj slabosti, zanemarivala je činjenicu da i usled ove nejednakosti i razlika postoji i izvesna sličnost boga i čoveka, pojmljenih u ključu stvoritelja i stvorenog. Drugim rečima, reformacija je zaboravila dijalektiku u odnosu prema bogu gde je bog jedini princip delatnosti/efikasnosti, kako vidimo i u *Filozofskim mrvicama* i drugim spisima, gde čovek ništa ne može učiniti bez transcendencije koja ga premaša: „Bog je učeniku dao uslov da ga vidi otvorivši mu oči vere.“ (Søren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, str. 69) Kjerkegor odbacuje Lutera i protestantizam usled njihovog isticanja čovekove potpune nemoći. (Vidi: Heinrich S. J. Roos, *Søren Kierkegaard and Catholicism*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1954, p. 15-17) Ali ipak, njegovu srodnost sa protestantizmom otkrivamo u ideji subjektivne individualnosti i slobodnom opštenju individue sa bogom, nezavisno od religijskih institucija. (Vidi: Miladin Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 11)

iracionalizam, koji postaje dominirajući u njegovom shvatanju vere. Vera je u tom pogledu prevashodno stvar ličnog iskustva (nezavisna od svakog znanja), koje pokazuje paradoksalnu strukturu. Zato i Ros ističe značaj sagledavanja paradoksa u Kjerkegorovom tumačenju hrišćanstva, koji ga stoga i proglašava iracionalistom. Ros ima pravo, jer Kjerkegorova teza o postajanju hrišćaninom isključuje bilo kakav upliv razuma i njegovu moć u preobražaju čoveka. To potvrđuje i sam Kjerkegor kada tvrdi da „postati hrišćanin“ ne znači transformaciju razuma, „već transformaciju volje“ i nastavlja: „Ali ova transformacija je najbolnija od svih drugih operacija, uporediva sa vivisekcijom.(...) Sada je to pitanje samo remodeliranja razuma.“¹⁰⁷ Tek na temelju takve transformacije, tj. preobražaja Kjerkegor smatra da čovek može prihvatiti paradoksalnu istinu da je *Bog u ljudskom obličju došao u svet*. Za Kjerkegora je upravo lik Klimakusa u *Filozofskim fragmentima* primer ovog preobražaja, tj. usvajanja paradoksa kojim se prihvata da je večni bog tj. transcendencija saznatljiva u vremenu, da je vera iznad razuma, da za boga ništa nije nemoguće, kao i niz drugih protivrečnosti koje se nikad ne razrešavaju u spekulaciji, već traju u paradoksu. Kroz takav doživljaj hrišćani se ujedno približavaju i razumevanju paradoksalne strukture vlastite egzistencije.

Prema našem mišljenju, ta tačka preobražaja u kojoj individua prihvata paradoks bi mogla činiti ontološki početak u procesu postanka čoveka hrišćaninom. Pritom se o takvom viđenju hrišćanstva i iz njega proistekle filozofske antropologije može govoriti kao o iracionalističkom, jer je i samo hrišćanstvo kod Kjerkegora iracionalističko tj. shvaćeno „aspurdno, u tom smislu jer ono po Kjerkegoru mora biti prihvaćeno čak iako ga mišljenje ne može pojmiti. Kjerkegor je striktni antiracionalista, jer napada svaku mogućnost racionalizovanja hrišćanstva“¹⁰⁸ Njemu je važniji doživljaj hrišćanstva kao oblika čovekove egzistencije a koja se utemeljuje kroz egzistencijalističke i iracionalne kompenenate ljudskog bića, nego sama hrišćanska dogma.

U Kjerkegorovim delima, prema mišljenju Hajnriha Rosa, možemo pronaći segmente koji se odnose na njegov anonimni katolicizam, (čitao je Hansa fon Badera), ali ako se njegovo učenje zahvati zaključuje se da da ni katolicizam koji insistira na racionalnom pristupu hrišćanstvu nije pravi izraz za tumačenje onoga što ova filozofija želi da prenese, te su stoga Kjerkegorove tendencije anti-katoličke. Razlog se krije u tome što je Kjerkegoru, ipak, svojstven anti-intelektualizam. (Vidi: H. S.J. Roos, *Seren Kierkegaard and Catholicism*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1954, p. 26-27)

¹⁰⁷ Søren Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, The Bruderhof Foundation, Farmington, USA, 2002, p. 215.

¹⁰⁸ Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, Rowman & Littlefield Publishing, USA, 2001, p. 99.

Zato sa pozicije iracionalističkog, tj. egzistencijalističkog shvatanja hrišćanstva, Kjerkegor zamera savremenom hrišćaninu koji teži da racionalizuje hrišćansko učenje. Zato ironično odgovara da „mi živimo sa iluzijom da najpre moramo imati pravu interpretaciju ili uverenje u savršenoj formi pre nego što počnemo da je živimo – tj. mi nikada da počnemo da živimo prema onome što pismo kaže.“¹⁰⁹ Preokretanje perspektive u kojoj će hrišćanstvo biti izraz života i imati upliv i dejstvo na ljudski život, a ne biti njegov nusprodukt kao vrsta tumačenja bio je i cilj Kjerkegorovog indirektnog saopštavanja hrišćanskih istina. Stoga možemo razumeti da je iz tog ugla za Kjerkegora neprihvatljivo da je u procesu čovekovog postajanja hrišćaninom odlučujući doktrinarni aspekt hrišćanstva. A Kjerkegor je zapazio da je u savremenom hrišćanstvu upravo doktrina ono što ljudi žele¹¹⁰, što je za danskog filozofa samo izvestan oblik imitiranja i mimikrije, podražavanja za učenike. Kjerkegor je u tom pogledu na primeru Adlera metaforično demonstrirao neuspeli pokušaja da se hrišćanstvo u savremenom svetu pretvori u živuću praksu, „budući da se sve hrišćanstvo pretvorilo u titulisanje, tako da se u jednoj *hrišćanskoj zemlji, gde su svi hrišćani*, može dogoditi da neko može biti čak kandidat teologije, štaviše hrišćanski sveštenik – ne došavši čak ni u dodir sa pitanjem samoga sebe da li si uopšte hrišćanin, pošto to konačno iz samoga sebe sledi kao i to da si čovek.“¹¹¹

Suprotno tome, Kjerkegor opravdava shvatanje hrišćanstva kao žive stvarnosti, onako kako se ono odvija u liku egzistencijalne komunikacije. Ovakvo Kjerkegorovo shvatanje postaje dominantno u *Concluding Unscientific Postscriptum* [dan. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*]¹¹² prema kome je prevashodni zadatak hrišćanstva, kao što dobro uviđa Silvija Volš, ne da pojedincu prenese znanje o hrišćanstvu kao doktrini i kao istorijskom fenomenu, iako neke preliminarne stavke moraju biti prenete, već da ono mora biti razumljeno kao „unutrašnja sposobnost da se egzistira autentično kroz odnos sa bogom ili večno u vremenu u formi pojedinačnog ljudskog bića, Isusa

¹⁰⁹ Søren Kierkegaard, *Provocations - Spiritual Writings of Kierkegaard*, The Bruderhof Foundation, Farmington, USA, 2002, p. 200-201.

¹¹⁰ Søren Kierkegaard, „Introduction“, *Provocations - Spiritual Writings of Kierkegaard*, The Bruderhof Foundation, Farmington, USA, 2002, p. xi.

¹¹¹ Seren Kjerkegor, *Knjiga o Adleru*, Beograd, Grafos, 1982, str. 44.

¹¹² *Postskriptum* je veliki nastavak jednog ne tako obimnog dela, *Filozofske mrvice*, u kojem se on ne bavi tvrdnjama pod kojim uslovima je neko hrišćanin ili ne, već načinom kako postati hrišćaninom.

Hrista.¹¹³ To znači da je egzistencijalna komunikacija uslov koji omogućava istinsko prihvatanje hrišćanstva. Egzistencijalna komunikacija je „posredno komuniciranje, dijalektika netipičnih suprotnosti, koja saopštava (...) neizvesnost tegobne čovekove egzistencije.“¹¹⁴ Repaž u tom smislu tumači egzistencijalnu komunikaciju kao način na koji se pristupa hrišćanstvu, tj. njegovom paradoksu. Zato je prema Kjerkegoru zabluda da se hrišćanske istine prihvataju na osnovu hiljadugodišnjeg postojanja hrišćanstva, jer se vera u tom slučaju odnosi na istoriju hrišćanstva i ne dopire do suštine religijske egzistencije. Takav pristup samo afirmiše empirijsku stranu hrišćanstva, jer ako imamo u vidu da je Kjerkegor stavio akcenat na egzistencijalističkom smislu hrišćanstva tada hrišćanske istine moraju biti egzistencijalno proživljene i doživljene, budući da „hrišćanstvo nije večna istina poput matematičke ili ontološke teoreme; (...) Hrišćanstvo je paradoksalna istina, ono je paradoks: da je večna istina jednom postala u vremenu.“¹¹⁵ Egzistencijalistički shvaćeno hrišćanstvo zahteva od hrišćanina da živi sa paradoksom koji glasi da je *Bog u ljudskom obličju došao u svet*, a to ujedno za Kjerkegora znači postati istovremen sa tom istinom. Kategorija istovremenosti se tako javlja kao ključna u Kjerkegorovoj filozofiji kojom on, prema našem mišljenju, demonstrira egzistencijalistički karakter hrišćanstva. Istovremenost nam ukazuje da pravi hrišćanin ume da doživi užase i stradanje Hristovog života uživljavajući se u njih, jer za Kjerkegora „užasi Hristovog zemaljskog života nisu u prošlosti već u sadašnjosti, i nisu završeni, već traju. U tome onosvetljava ono što je 'odlučujuće'“.¹¹⁶ Sa ovakvom Šestovljevom recepcijom slaže se i Makej kada potvrđuje bezvremenski karakter sina božijeg: „Hrist kao apsolut nije nikad prošlost, već neposredna sadašnjost, tako da bilo koji čovek u bilo kom vremenu može postati Hristov savremenik.“¹¹⁷ Tek pristupajući istinama hrišćanstva na način istovremenosti za čoveka se može reći da je svedok istine, koji zamišlja Hristovo stradanje, njegove muke, uvrede i proganjanja, sa željom da svojom konkretnom egzistencijom podrži taj uzor. U takvim situacijama čovek se ujedno suočava sa vlastitom paradoksalnom i složenom egzistencijom, pri čemu se

¹¹³ Sylvia Walsh, *Kierkegaard : Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, 2009, p. 26.

¹¹⁴ Primož Repar, *Kierkegaard – eksistencijalna komunikacija: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike II*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 94.

¹¹⁵ Seren Kjerkegor, *Knjiga o Adleru*, Beograd, Grafos, 1982, str. 81.

¹¹⁶ Lav Šestov, *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija*, Beograd, Plato, 2002, str. 163-164.

¹¹⁷ Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness“, *Kierkegaard – A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday&Company, 1972, p. 83.

potvrđuje da u Kjerkegorovoj filozofiji upoznavanje temelja egzistencije kroz hrišćanske istine podrazumeva obitavanje i upoznavanje, proživljavanje iracionalnih situacija. Stoga i tvrdimo da je hrišćanstvo u Kjerkegorovoj filozofiji određujuće za promišljenje iracionalističke ideje o čoveku.

Ali opet naglašavamo da takva ideja čoveka podrazumava egzistencijalistički i subjektivni pristup hrišćanstvu, koji podrazumeva njegovo primanje kroz unutrašnjost, dijalektički – kroz lični odnos sa bogom. Pristupajući hrišćanstvu kroz unutrašnjost, čiji naročiti značaj Kjerkegor demonstrira i u jednoj od svojih fraza „Za obnovu i povećanje unutrašnjosti“¹¹⁸, u podnaslovu dela *Vežbanje u hrišćanstvu*, kao i u delu *Zaključni nenaučni skriptum*, danski filozof smatra da se tako ujedno odvija i preokret u samom čoveku. Teplic konkretnije sagledava ovaj preokret kada čovek *krene putem Hristovog trpljenja i muka*¹¹⁹, što znači da on ujedno odbacuje mogućnost svake racionalizacije tih iracionalnih fenomena. Čovekovo biće se u tom pogledu konstituiše prolaskom kroz ambise unutrašnjosti, koji je izvodljiv verom. Konkretnije rečeno, kroz mučeništvo, patnju u ovozemaljskom životu i smrt radi samog boga, individua postaje ono što jeste. Odatle postaje razumljivije zašto Kjerkegor odbacuje hrišćanstvo kao objektivnu doktrinu koja se usvaja putem razuma, na čemu insistira crkva, a stavlja akcenat na individui, subjektu koji usvaja hrišćanstvo, kao i na njegovom unutrašnjem doživljaju vere, koji je u suštini iracionalan, apsurdan i paradoksalan.

Da bi se ogradio od bilo kakvog racionalističkog i spekulativnog pristupa, Kjerkegor u svojim delima pravi jasnu i striktnu razliku između objektivnog i subjektivnog prihvatanja hrišćanstva. On se odlučuje za potonji kao jedini ispravan put. Objektivni pristup ćemo razjasniti na primeru dva njegova osnovna oblika. Prvi razume hrišćanstvo prevashodno kao istorijski fenomen i istorijsku istinu, a koja je verifikovana nizom dokumenata, zapisima, arhivom. Prema drugom obliku, hrišćanstvu se pristupa i kao metafizičkoj istini. Pa budući da je hrišćanstvo kao metafizička istina striktno određena racionalnim objašnjenjem odnosa istorijske geneze, a hrišćanska doktrina

¹¹⁸ Prema rečima Džonsona ova fraza bi mogla da stoji kao moto Kjerkegorove težnje za novim utemeljenjem duhovnog ustrojstva crkve. (Vidi: Howard A. Johnson, „Kierkegaard and Church“, *Attack upon the 'Crhistendom'*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1946, p. xxiv) Ali Džonsonu se može zameriti, s druge strane, jer Kjerkegorov glavni cilj nije bio usmeren na instituciju, već na potrebu da ljudski smisao postojanja bude egzistencijalno utemeljen u hrišćanskoj istini, odakle Kjerkegorovo iracionalističko određenje čoveka crpi jedan od svojih izvora.

¹¹⁹ Uporedi: Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 141.

potvrđena kao večna istina¹²⁰, Kjerkegor zahteva napuštanje takvog manira, jer iako se metafizičko shvatanje hrišćanstva može prihvatiti i u filozofskoj recepciji, za Kjerkegora ono ostaje i dalje nihilističko, jer u prvi plan postavlja svojstvo čoveka kao objektivnog mislioca, a takvo stanovište mora biti napušteno u onome što je predmet vere. Kjerkegor u veru vidi jedini primereni organ u dosezanju hrišćanskih istina koja ono večno zahvata ujedno i kao vremensko (npr. boga u ljudskom obličju), pa shodno tome poriče bilo koju drugu vrstu saznanja koje bi, pored naznačenog verom, moglo u pravom smislu da ispolji prirodu verujućeg odnosa. O neadekvatnosti svakog racionalističkog saznanja i njene epistemološke nemoći Kjerkegor indirektno govori i u *Filozofskim mrvicama*: „Svako saznanje odnosi se na neko saznanje večnosti za koje je indiferentno to što je vremensko i istorijsko, ili je samo čisto istorijsko znanje. Nikakvo saznanje ne može imati za predmet taj apsurd da poistoveti večnost sa istorijom.“¹²¹ Naime, istinsko saznanje suštine hrišćanstva, čiji je predmet paradoksalne prirode, može biti dosegnuto samo doživljajem vere, pa se stoga i odredba hrišćanina odnosi samo na onog ko usvaja paradoks i odbacuje svako racionalno objašnjenje razuma kao neizvesno. Pravi hrišćanin veruje u paradoks, jer, kako smatra Kjerkegor, jedino prolaženjem kroz paradoks i može postati hrišćanin¹²², što je ujedno okvir za dalje razvijanje iracionalističke odredbe čoveka u Kjerkegorovoj filozofiji.

Zato se prema Kjerkegoru objektivni pristup mora suspendovati kao metod koji ispituje samo istorijsko-empirijsku stranu hrišćanstva¹²³, i kao metod koji je usmeren pre svega na saznanje, a ne na egzistenciju odnosa individue i boga. Iako je Kjerkegor uvideo da objektivni pristup cilja na saznanje boga, njegove slabosti se pokazuju u

¹²⁰ Vidi: Sylvia Walsh, *Kierkegaard: thinking Christianly in an existential mode*, Oxford University Press, 2009, p. 28-29.

¹²¹ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 66.

¹²² Vidi: Stephen C. Evans, „Is Kierkegaard an Irrationalist? – Reason, Paradox, and Faith“, *Religious Studies – An International Journal of the Philosophy of Religion*, Volume 25, Issue 3, Department for Philosophy, Cambridge University Press, USA, 1989p. 348.

¹²³ Kjerkegor se oštro odnosi prema racionalističkoj sistematizaciji onoga što je stvar vere u savremenom hrišćanstvu, a odatle potiče i njegov negativan odnos prema spekulativnoj Hegelovoj filozofiji koji je hrišćanstvo sistematizovao, čak ga predstavljajući u liku nauke. Kjerkegor će naslovljavajući svoje delo „Unscientific“ jasno nastojati da negira Hegelovu misao. Takođe, i upotreba reči „fragmenti“ treba da ukaže na ne-naučno viđenje sveta. Za Hegela je hrišćanstvo samo jedna stepenica u razvoju apsolutnog duha, deo dijalektičkog sistema, dok je za Kjerkegora nemoguće uklopiti hrišćanstvo u sistem spekulativne istine. Hegelovo viđenje hrišćanstva čak isključuje subjektivna uverenja i strast unutrašnjosti, ne učeći kako da neko postane istinski subjekt. Hegelova interpretacija hrišćanstva, prema Kjerkegoru, ne pogađa samo jezgro hrišćanstva, naime, ne osvešćava važnost subjektivnog izbora da individua načini skok vere, u čemu je Kjerkegor video suštinski nedostatak Hegelovog shvatanja. (Vidi: Ellie Bostwick, *Discerning the Nature of True Christian Faith*, Sewanee Senior Philosophy Essays, <http://www.sewanee.edu/philosophy/Capstone/>, p. 9-12.)

nemoći da dosegne sam odnos boga i čoveka. Zato možemo zapaziti da Kjerkegor već u *Brevijaru* usmerava čitaoca na iracionalistički/subjektivistički/egzistencijalistički pristup, kako bi dokazao na koji način čovek može u potpunosti utemeljiti stanovište vere: „Mogu li shvatiti boga objektivno, onda ne verujem. Ali baš što to ne mogu, moram verovati. A ako hoću da se održim u veri, moram stalno motriti da čvrsto držim objektivnu neizvesnost i opet da verujem.“¹²⁴ Interesantno je, pri tom, da navedena Kjerkegorova tvrdnja otkriva suštinsku prirodu vere koja ima dublji i relevantniji temelj nego sam razum, što je učvrstilo Kjerkegorovo shvatanje o prednosti vere nad razumom. Kjerkegorovo poništavanje razuma, prema Rosu, leži u činjenici da je, hrišćanski gledano, „vera, za razliku od razuma, utemeljena u autoritetu boga, dok razum ima svoj osnov u ljudskom uvidu“¹²⁵, pa su i saznanja koja polaze iz ova dva korena drugačije prirode. U Hajdegerovoj analizi *Kant i problem metafizike* na primer srećemo se sa sličnom analizom, koji sučeljava temelje konačnog i beskonačnog saznanja¹²⁶, ali na osnovu razlike konačnog i beskonačnog opažaja (nem. *die Anschauung*, lat. *intuitio*).

Kod Kjerkgora se uočena diferenciranost vere i razuma može specifikovati i kroz kategorije objektivnog i subjektivnog pristupa hrišćanstvu, koje formiraju dva suštinska, ali različita gledišta na hrišćanstvo. U tom smislu Kjerkegor i tematizuje razliku između hrišćanstva kao učenja (znanja, dogme), s jedne strane, i hrišćanstva kao lične, subjektivne istine (vere), s druge strane. Ova dva različita pristupa, ipak se mogu tumačiti i na nivou dva shvatanja: hrišćanstva kao egzistencijalne komunikacije i hrišćanstva kao objektivne doktrine. Ali budući da je Kjerkegoru bitan onaj aspekt hrišćanstva koji deluje na individuu i ima uticaj na njeno formiranje, odatle i Kjerkegor, kao što nalazimo u *Postscriptum*-u, daje prednost subjektivnom pristupu, ograđujući se od svakog racionalističkog tumačenja hrišćanskog učenja, jer suštinska stvar je da „istinitosti hrišćanstva u smislu u kome se, kada je ono utvrđeno, pretpostavlja da je subjekt spreman i voljan da ga prihvati. Ne, pitanje se tiče načina subjektivnog prihvatanja (...). Naprotiv, subjektivno prihvatanje je odlučujući faktor, a

¹²⁴ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 50.

¹²⁵ Heinrich Roos, *Søren Kierkegaard and Catholicism*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1954, p. 28.

¹²⁶ Vidi: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1973(4), s. 20-40.

neko objektivno prihvatanja je paganizam ili nepromišljenost.¹²⁷ Kjerkegor se u ovoj tački suprotstavlja, na primer, i Hegelovom shvatanju hrišćanstva, koji se prema njegovom shvatanju bavio religijom samo kao istorijskim fenomenom i spekulativno je razmatrao. I za razliku od Hegela koji je, po Kjerkegoru, princip hrišćanstva shvatao kao svaku drugu objektivnu istinu¹²⁸, Kjerkegor polazi od stava da u hrišćanstvu suštinska „nije istinitost ili lažnost u ono u šta neko veruje – ono što može biti 'objektivna istina' – već pre svega priroda tog verujućeg odnosa.“¹²⁹ Stoga je za Kjerkegorovo iracionalističko shvatanje hrišćanstva nužno razumevanje odnosa hrišćanstva i procesa postajanja čoveka, jer i samo hrišćanstvo zadobija svoj puni smisao tek kroz individuu, koja je prožeta ličnom posvećenošću i strasnim interesom vere.¹³⁰ To podrazumeva realizaciju subjektivnog pristupa veri i hrišćanstvu, putem unutrašnjosti. Na taj način moguće je da se prevaziđe nihilizam koji proishodi iz objektiviranja (racionalizovanja) hrišćanskog učenja tipičan za racionaliste, jer je za

¹²⁷ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 107-108.

¹²⁸ Vidi: Patrick Gardiner, „Hegel's system“, *Kierkegaard*, Oxford University Press, New York, 1988, p. 25.

¹²⁹ John Mackie, „Kierkegaard and the Primacy of Commitment“, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 212.

¹³⁰ Ako razliku subjektivnog i objektivnog pristupa dalje primenimo na Kjerkegorovo razumevanje prirode vere, tada se i na tom tragu ova diferencija još oštrije specifikuje i bliže određuje smisao navedenih pristupa. A Kjerkegor je utemeljujući navedenu razliku uočio problem koji leži u onome što je stvar objektivnog stanovišta vere. Tu objektivnu ideju vere nalazimo i u *Bibliji* koja ukazuje na shvatanje vere kroz ideju poverenja ili pouzdanja, a svoju objektivnost realizuje kroz shvatanje da vera nije samo subjektivno stanje uma, već oblik objektivnog pouzdanja u ono što je večno postojeće.

Svakako, razlika *subjektivnog* i *objektivnog* shvatanja hrišćanstva nije istaknuta u *Novom zavetu*, ali nam Jaspers u spisu *Filozofska vera* obrazlaganjem smisla objekta i subjekta vere ukazuje na suštinu filozofske vere: „U njoj su nerazdvojni vera, iz koje sam ubeđen, i sadržaj vere, koga zahvatam – vera koju provodim i vera koja u tom provođenju usvajam – *fides qua et fides quae creditur*. Subjektivna i objektivna strana vere su jedna celina. Ako uzmemo samo subjektivnu stranu, onda ostaje neka vera kao pravovernost (*Glaubigkeit*), vera bez predmeta koja takoreći veruje samoj sebi, vera bez suštastvenosti sadržaja vere. Ako uzmemo jedino objektivnu stranu, onda ostaje neki sadržaj vere kao predmet, kao stav, kao dogma, stanje, neko gotovo mrtvo Nešto.(...) Vera je jedno u onome što mi razdvajamo kao subjekat i objekat, kao vera iz koje verujemo i kao vera u koju verujemo.“ (Karl Jaspers, *Filozofska vera*, Beograd, Plato, 2000, str. 12) Međutim, iako Kjerkegora favorizuje subjektivan pristup, to ne znači da on izdvaja sadržaj vere iz čovekovog ličnog odnosa prema njoj. Reč je o tome da se jednom te istom sadržaju pristupa na subjektivan način, a to znači da čovek kao individua shvati sebe pred bogom, sledeći Isusa kroz vlastiti život u samoodricanju, žrtvovanju, patnji. Zato Kjerkegor insistira na negaciji klasičnog teološkog pojma vere, jer njegovo utemeljenje vere jeste filozofsko utoliko jer se gledano i sa Jaspersovog stanovišta na Kjerkegorovo ona ne odnosi neposredno prema predmetu veru uzimajući je kao dogmu ili dato mišljenje kome se treba pokoravati. Kjerkegorovo subjektivno shvatanje vere ukazuje da je vera uvek u stanju radiklane otvorenosti (nikada nije jednom dostignuto stanje) i uvek je upućena na izvor – ona je dijalektička, što znači da se ne odnosi neposredno na objekt, već ulazi u njega nailazeći na protivrečnosti, zapada u apsurd, na taj način se suočavajući i sa vlastitim bitkom. Tome je potpuno suprotan objektivni pristup hrišćanstvu kojim hrišćanin ostaje samo na uvidu u doktrinarnu i teorijsku osnovu.

Kjerkegora pristup istinskoj hrišćanskoj egzistenciji, kao i vlastitom sopstvu, kako s pravom ističe Zurovac, moguć samo na „temelju unutrašnje evidencije“¹³¹ kojom tek čovek može preuzeti odgovornost za pravu individualnu egzistenciju, a ne na osnovu čisto misaone evidencije razuma. U *Concluding Unscientific Postscript* Kjerkegor u tom maniru govori o bitnoj uslovljenosti unutrašnjosti i religijskog, gde je religijsko ona moć koja jeste izvor buđenja unutrašnjosti, pa kaže: „Najpočastvovaniji govornici zaboravljaju da je religiozno unutrašnjost, da je unutrašnjost individualan odnos prema samom sebi pre boga, refleksija unutar njega samog i da upravo iz nje dolazi patnja (...), ali isto tako je unutrašnjost suštinska činjenica pojavljivanja religijskog na kome se ono i zasniva, tako da njeno odsustvo označava odsustvo religijskog.“¹³²

Iako u Kjerkegorovoj filozofiji možemo govoriti o unutrašnjosti i sa etičkog, kao i ontološkog stanovišta, čemu ćemo više pažnje posvetiti u III poglavlju, ipak možemo zapaziti da se njeno pravo značenje kristališe u religijskoj sferi. Religija predstavlja unutrašnjost kao osnovu iz koje ličnost tek može da uspostavi odnos prema bogu¹³³, tj. ona je „mesto“ gde se uspostavlja odnos svih odnosa, pa i mesto najprimarnijeg odnosa čoveka sa sobom, pre odnosa sa bogom. Ovaj Kjerkegorov princip nalazimo i kod oca nemačkog mističizma – Majstera Ekharta u njegovoj krilatici „Ne tražite boga van sebe sama“, koji upućuje da je izvor odnosa čoveka i boga u čoveku. Kjerkegor će pak stoga shvatati i okretanje ka unutrašnjosti kao važan čin na čovekovom putu da postane hrišćanin. Ipak unutrašnjost ne ostaje na samoj sebi, već ona kod Kjerkegora ima praktično usmerenje, jer odnos koji je individua uspostavila prema bogu ona potom treba da realizuje na praktičnoj ravni, donoseći svoje odluke (u svakodnevnici) tako da uvek ima u vidu relaciju prema bogu. Zato Čarls Mur konstatuje da se Kjerkegor ne bavi toliko štaštvom, već *kako* (onim egzistencijskim, lat. *existential*) hrišćanstva koje se može jedino demonstrirati samim životom i čovekovom egzistencijom i u njegovoj konkretnoj egzistenciji, a ne teorijom ili (ontološkim, teleološkim, kosmološkim) dokazima o postojanju boga. Tu egzistencijalnu karakteristiku hrišćanskog učenja Kjerkegor nastoji da dokaže na životvoran i dijalektički način kroz mnoga svoja dela (npr. *Strah i drhtanje*, *Dela ljubavi*) što se pokazuje kao teži, ali relevantniji način za

¹³¹ Mirko Zurovac, „Ko je Kjerkegor?“, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000, str. 9.

¹³² Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 366.

¹³³ Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Cambridge, UK, 2001, p. 3.

razumevanje suštine hrišćanske egzistencije u odnosu na refleksije razuma po istom pitanju. Kroz zasnivanje hrišćanske egzistencije i njen izbor putem unutrašnjosti, Kjerkegor nastoji da pokaže kako se zapravo putem hrišćanstva odvija egzistencijalna transformacija/preobražaj ličnosti čoveka na jedan iracionalistički način. Ovakva Kjerkegorova ideja o čoveku kao entitetu transformativnosti, kao što možemo da primetimo, gotovo da je slična judeo-hrišćanskom shvatanju, koje, budući da polazi od tumačenja čoveka kao „slike božje“, shvata čoveka kao modifikabilno biće, čija se permanentna transformacija njegovih određenja nalazi „u direktnoj povezanosti sa metamorfozama odnošenja sa bogom. (...) Čovekova određenja uslovljena su procesom njegovog udaljavanja i približavanja bogu. Čovek ima mogućnost da izađe iz pozicije prirodnosti, jer je shvaćen kao duhovno biće.“¹³⁴ Kod Kjerkegora se ta modifikabilna priroda čoveka zapaža kroz njegovu afirmaciju učenja *Novog zaveta* prema kojem čoveka nema entelehiju u svojoj prirodi, već u transcendiranju, kroz koje sebe i stvara. Drugačije rečeno, razvoj čovekove istinske (duhovne) prirode prema Kjerkegorovom shvatanju je uvek u odnosu zavisnosti sa bogom. Stoga možemo reći da se u Kjerkegorovom slučaju prevladavanje prirodnosti čoveka odigrava kroz čovekovu odluku da prihvati svoju zavisnost od nečega drugačijeg od njega samog. Na tom osnovu Kjerkegor i pravi striktnu razliku između običnog/prirodnog čoveka i čoveka koji je postigao hrišćansku egzistenciju, u čemu je skoncentrisana i razlika čoveka kao telesnog i duhovnog bića. U Kjerkegorovoj filozofiji hrišćanin se određuje kao duhovno biće, koje uspeva da nadvlada sve impulse i porive koji potiču od tela, distanciranjem od njega, kao i od svih zemaljskih požuda koje ga vode ka grehu i egocentrizmu. Hrišćanin prema Kjerkegoru zato postoji kao „drugačije biće u odnosu na ljudsko, kao što se ljudsko biće razlikuje od zveri. Hrišćanin je bukvalno stranac i hodočasnik.“¹³⁵ Lik hrišćanina Kjerkegor će specifikovati i u delu *Bolest na smrt* u razlici prema prirodnom čoveku i njihovim različitim doživljajima graničnih situacija. Tako za hrišćanina „smrt nije nikako kraj svega“, iako ga prirodni čovek shvata kao nešto najužasnije. Za razliku od prirodnog čoveka, hrišćanina odlikuje i potpuna nezavisnost od sveg zemaljskog i prolaznog, pa je i odnos prirodnog čoveka i hrišćanina takav „kao

¹³⁴ Slobodan Sadžakov, *Novozavetni pojam morala*, Novi Sad, Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta, 2006, str. 123-125.

¹³⁵ Søren Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, The Bruderhof Foundation, Farmington, USA, 2002, p. 216.

odnos između deteta i zrelog muškarca; čega se dete užasava, to za odraslog muškarca savršeno ništa ne predstavlja.¹³⁶ Ne zalazeći u dalje analize, koje će po ovom pitanju biti nastavljene u III poglavlju, nastojimo da ukažemo da je Kjerkegorova odredba čoveka kao hrišćanina skoncentrisana u oštroj razlici prema čovekovoj biološkoj prirodi, ali i u razlici prema hrišćanima koji žive neautentično hrišćanstvo.

Iako se na prvi pogled čini da naša teza o iracionalističkom određenju čoveka nema dodirnih tačaka sa Kjerkegorovom kritikom hrišćanstva, ona je na latentan način sadržana u njoj. Konkretnije, ne u njegovoj kritici koliko u njegovim stavovima o izvornoj hrišćanskoj egzistenciji koja predstavlja ujedno i Kjerkegorovo rešenje izlaska čoveka iz religijskog nihilizma. Problematika nihilizma kao izraz Kjerkegorove kritike hrišćanstva i uvida u poljuljane duhovne temelje ljudskog bivstvovanja, s jedne strane, i iracionalističko određenje čoveka, s druge strane, stoje u odnosu zavisnosti, jer prevladavanje nihilizma kroz dostizanje istinske hrišćanske egzistencije omogućava suočavanje čoveka sa samim sobom, tj. njegovim iracionalnim temeljima koji stoje u osnovi čovekove egzistencije.

¹³⁶ Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000, str. 40.

2. Ničeovo tumačenje nihilizma iz aspekta afirmacije života i teze o smrti boga

Zajednička linija oba mislioca jeste uvid da nihilizam kao svojevrsna kriza uzrokuje i potrebu za novim određenjem čoveka, tj. da uzdrmana aksiološka dimenzija vremena stvara potrebu za novom antropološkom pozicijom kao što je iracionalistička. Takođe, možemo uvideti da se njihov uvid u nihilizam kreće i u pravcu iznošenja nepovoljnih aspekata hrišćanstva, gde se Kjerkegorov *Napad na hrišćanstvo* može donekle porediti sa Ničeovim *Antihristom*. Ali, dok je Kjerkegorov kriticism¹³⁷ samo polazna tačka da bi pokazao istinske hrišćanske elemente u hrišćanstvu, Niče ostaje do kraja dosledan oštroj kritici hrišćanstva, pa čak ide do otvorene objave rata hrišćanstvu.¹³⁸ Ova objava obuhvata i čitavu intelektualnu istoriju i dosadašnju filozofiju koja je prema Niču u osnovi dekadentna i stoji u službi nihilističkih religija.¹³⁹

Sagledavajući Kjerkegorov i Ničeov kritički odnos prema hrišćanstvu, Kaufman primećuje da dok Kjerkegor stupa u etičku borbu protiv kvazihrišćanstva, ali i protiv pretvaranja hrišćanstva u politički entitet i njegovog sekularizovanja, Niče čitaocima nudi više jednu psihologiju pogleda na svet (nem. *Weltanschauungen*) koja uključuje provokativnu „psihologiju vere“¹⁴⁰. Odatle i Ničeov odnos prema hrišćanstvu – za razliku od Kjerkegorovog koje se drži tla hrišćanskog učenja – ima za cilj kritičko osvetljavanje hrišćanstva iz drugog ugla. Reč je o psihološkom razmatranju koje Niče

¹³⁷ Ipak, ovaj religiozni mislilac nije priklonjen hrišćanstvu od samoga početka. U njemu su se javljale mnoge nedoumice i mnoštvo kontradikcija, tako da je u periodu od 1834–35. gotovo napustio hrišćanstvo. Posmatrajući periode Kjerkegorovog stvaralaštva, njegov otvoren napad na hrišćanstvo, tj. napad na službenu protestantsku crkvu i svetovno hrišćanstvo, ali isto tako i postojeći poredak u državi, kako navodi i Pejović u „Sistem i egzistencija“, u trećoj fazi tj. u poslednjoj godini njegovog života javlja se zaokupljenost pitanjem kako dospeti do istinskog hrišćanstva. U istorijskom pogledu, to je vreme raspadanja građanskog društva (uoči revolucije 1848) u Evropi, koje je svoju najvišu afirmaciju imalo u Hegelovoj filozofiji duha.

¹³⁸ Vidi: „Zakon protiv hrišćanstva“, *Antihrist*, Beograd, Dereta, 2005, str. 171.

¹³⁹ Vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999, p. 51

¹⁴⁰ Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism: an Original Study: Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger and Toynbee*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 188.

sagledava kroz uticaj hrišćanske psihologije na čoveka, predstavljajući hrišćanstvo kao formu negacije života sa stanovišta filozofije života. A takavo stanovište je prema našem mišljenju o Niče u glavni putokaz u njegovom razotkrivanju iluzija hrišćanstva koje su uzrokovale dekadenciju u savremenom svetu. Pa dok je Kjerkegor zastupao povratak autentičnoj/ličnoj veri kao načinu života slobodnog pojedinca odakle proishodi i novi smisao ljudskog života, jer je vera nešto više od sistema dogmi i vrsta znanja kako ga shvata moderno hrišćanstvo, Niče je verovao da je hrišćanstvo životno-negirajuća forma duha i da se kao takva mora poništiti i ukinuti.¹⁴¹

Zagovarajući ovakav stav, Niče je destrukciju hrišćanskog načina postojanja i vrednovanju sveta obznanio u epohalnom istorijskom događaju Zapada, nazvanog nihilizam¹⁴² kao stanju u kome „najviše vrednosti gube svoj cilj.“¹⁴³ Iz ove konstatacije Ničeova filozofija nas upućuje i na nešto mnogo dublje, jer Niče primećujući da bivaju obezvređene i vrhovne vrednosti a sa njima ujedno i srušena dotadašnja istina o biću kao takvom, uviđa da je poljuljan i dotadašnji pojam čoveka. Za razliku od Kjerkegora koji je u izvornom hrišćanstvu sagledao put ka afirmaciji čoveka i put ka zasnivanju novog morala, Niče u *Volji za moć* uzrok nihilizma kao posledice dosadašnjeg tumačenja vrednosti života otkriva u hrišćansko-moralnom tumačenju stvarnosti ili, rečeno opštije, u moralnom tumačenju stvari, prema kome su i umetnost i filozofija i religija zauzimale suštinski odnos pa su kao takve postale dekadentne.¹⁴⁴ Ali Niče

¹⁴¹ Vidi: Ellie Bostwick, *Discerning the Nature of True Christian Faith*, Sewanee Senior Philosophy Essays, <http://www.sewanee.edu/philosophy/Capstone/>, p. 1.

¹⁴² Niče je nesumljivo naišao na pojam nihilizma, kod više savremenih pisaca, koji je u 80-tim godinama XIX veka zadobio široku popularnost i u nemačkom govornom području usled upotrebe kod ruskih anarhista. Sliku koju je Niče stvorio o nihilizmu je većim delom i određena preko lektire romana Dostojevskog, ali je čitao i publikacije Turgenjeva i Hercena i Kropotkina. Stoga njegovo značenje ima korene kod ruskih anarhista, s jedne strane, dok je izvestan uticaj na Ničeovo viđenje nihilizma imao i Boržejov esej o psihologiji. Boržej u osvrtu na ruske anarhiste dovodi nihilizam u usku vezu sa drugom, delimično drugačijom pojavom njegovog vremena koja ukazuje na jednu osnovnu nevolju: gađenje od sveta. Poreklo tom osećanju on nalazi u neskladu između potreba *moderne*, koje su se uspostavile u toku razvoja civilizacije i nedostatka potojeće stvarnosti. U XIX veku, (prema Boržeu) odvratnost prema svetu, koja izrasta iz ove diskrepancije, probija se na sve strane.

Niče je u Boržeu otkrio jedan sebi srodan duh. Kao i njemu bilo mu je stalo da dijagnostikuje bolest veka i da razvije jednu teoriju dekadence, ali mu se horizont unutar kojeg se to dogodilo kod Boržeja, nije pojavio kao dovoljno širok; diskrepancija između potrebe i stvarnosti nije mu nudila nikakvo zadovoljavajuće objašnjenje za duh poricanja života. Niče je, prateći unazad istoriju bolesti modernog Evropljanina, došao do zaključka da je rođenje moralnog čoveka početak zapadnog nihilizma. (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche*, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 1971, s. 66-67)

¹⁴³ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 37.; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 10.

¹⁴⁴ Vidi: Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Novi Sad–Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2011, str. 97.

najradikalnije opovrgrava hrišćanstvo jer je u njemu otkrio polje negacije jakog, otmenog, ali i zemaljskog lika čoveka. Nasuprot tome, Niče će u tim karakteristikama videti uslov za razvoj individue koja će usmeriti čovečanstvo u novom pravcu. Kao primer iz prošlosti on navodi Napoleona, ali je ideal i potencija takve individualnosti koja slobodno razvija vlastitu prirodu kod Ničea, zapravo, natčovek. Natčovekova suština je, iako okrenuta afirmaciji zemaljskog smisla postojanja, u jednoj tački srodna Kjerkegorovom usamljenom pojedincu, jer ne priznaje smisao ljudskog života koji bi polazio od društvenih mera i njihovih ograničavajućih principa nad kinetikom ljudskog života. Utoliko Ničeovog natčoveka krasi *potos distance* u odnosu na društvo, kao i moral, koji je u sprezi sa društvom i njegovim prosečnim nastojanjima. Ta Ničeova negacija morala kao sputavajuće granice nad čovekovim snagama, kao što je izrazio u mnogim spisima, najviše se razaznaje u sagledavanju tendencija hrišćanskog morala koje su suprotne životu. Moralizirano hrišćanstvo se zato za Ničea javlja samo u cilju da maskira životne tendencije, jer je umesto voljom za moć i umesto vođeno „višim“ smislom postojanja, zapravo ispunjeno resantimanom koji protivreči moćnom životu. Sva srž nihilizma u hrišćanstvu za Ničea je tako skoncentrisana u njegovom shvatanju da je ono uzrok čovekovog okretanja od života, kako piše u *Volji za moć* pa se sam „život, usled toga što se *sveštenički* život postavlja kao vrhunac savršenstva, pretvara (...) u klevetu i prljanje života.“¹⁴⁵

Ovakvo Ničeovo stanovište u našoj analizi razmatramo, pre svega, iz aspekta njegove filozofije života, tj. aspekta afirmacije života. U tom pogledu uvidamo da je Niče lukavstvo hrišćanskog morala nad čovekom sagledao kao njegovu izvesnu moć u veštini održavanja života, ali koja ne usmerava čoveka ka višim stadijumima njegovog razvoja. Jer putem lukavstva hrišćanski moral osporava smisao ovozemaljskog života i održava čovekovu usmerenost na onostrani svet pomoću uverenja o apsolutnim vrednostima¹⁴⁶, koje on u suštini nikad ne dostiže, pa ostaje da tapka u mestu. Zato Niče u takvom moralu vidi izвориšte nihilizma i uzrok sprečavanja čovekovog razvoja.

Naše obrazloženje da je nihilizam u Ničeovoj filozofiji posledica, pre svega, moralnog tumačenja stvari u skladu je sa Vatimovim zapažanjem da je nihilizam kao gledište koje prati otkriće unutrašnje protivrečnosti platonsko-hrišćanskog oblika života, na osnovu kojeg taj oblik života teži samoponištenju, zapravo moralni fenomen. Kroz njegovu kritiku morala ujedno se kristališe i njegova kritika sokratskog *ratia* i svake metafizike i religije, pa i filozofije koja racionalistički usmerena.

¹⁴⁵ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 91; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 108.

¹⁴⁶ Vidi: Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 37.; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 10.

Njegove klice su skoncentrisane prema Niču već u hrišćanskoj osudi egoističkih crta života i usmeravanju čoveka na život s one strane zemaljskog. Međutim, hrišćanski moral, koji Niče naziva i moralom slabih, robova i potlačenih, gubi svoju snagu i relevantnost na održanje dotadašnjeg smisla i opravdanje ljudskog opstanka već početkom XIX veka.

Bitno je ipak naglasiti da Niče razmatra nihilizam na mnogobrojne načine, ali kao što je u njegovom razumevanju hrišćanstva kao izvora nihilizma (u liku negacije života) bilo presudno sagledavanje odnosa prema prema ideji života, taj kriterijum možemo uzeti kao opštu vodilju u Ničeovom razgraničavanju različitih oblika nihilizma. Sa pozicije ideje života, Niče govori o radikalnom nihilizmu (neodrživost života u odnosu na dosada priznate vrednosti), nihilizmu kao psihološkom stanju, kao prelaznom patološkom stanju (da ni u čemu nema nikakvog smisla), pasivnom nihilizmu (kao znak propadanja i opadanja duhovne snage), aktivnom nihilizmu (kao znak povećanja duhovne snage), nihilizmu kao normalnom stanju¹⁴⁷, nepotpunom (kao nastojanje da se izbegne nihilizam), dionizijskom, ekstremnom nihilizmu (da nema istine, tj. stvari po sebi).

Prilikom izlaganja nihilizma u Ničeovoj filozofiji mi ćemo se baviti njegovim sagledavanjem na aksiološko-etičkoj ravni onako kako nihilizam uzrokuje degradaciju ljudskog opstanka, „duhovnu ustajalost i skučenost“ koju je Niče osudio kroz hrišćanski moral, iako se u Ničeovoj filozofiji nihilizam otkriva i na području epistemologije, metafizike, nauke. To takođe nije zanemarljivo, jer kroz njih ujedno otkrivamo i druge uzroke nihilizma, kojih ćemo se donekle dotaći na opštiji način, pre elaboracije Ničeovog rastumačenja vrednosno-negativnih aspekata hrišćanske moralne problematike u sledećem potpoglavlju.

Niče koji odbija da prihvati hladnu masku uma, a u tome je inspirisan prevashodno Heraklitovim intuitivnim predstavljanjem stvarnosti, potvrđuje neregularnost i neodrživost svakog racionalističkog prisutupa stvarnosti, kao što i jasno navodi u svom najzrelijem delu: „vera u kategorije razuma uzrok je nihilizma.“¹⁴⁸ Njegovo sagledavanje nihilizma se nastavlja sa područja gnoseologije i na metafiziku.

¹⁴⁷ „Nihilizam kao normalno stanje može biti simptom rastuće jačine ili rastuće slabosti.“ Friedrich Nietzsche, *Werke Bd. III*, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Herausgegeben von Karl Schlechta, G. Aufl. München, 1950, s. 550.

¹⁴⁸ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 40. Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 15.

Shodno tome Niče pokazuje snažno nastojanje da u prevladavanju nihilizma pruži novo pretumačenje metafizike, potaknutno negacijom nihilizma koji je prema njegovom shvatanju koncentrisan upravo u metafizičko-platonovskoj razlici i hijerarhiji svetova. O tome on već govori u *Sumraku idola* aludirajući pri tom i na isti nihilistički princip koji vlada u hrišćanstvu: „Dijeliti svet u 'istinski' i 'prividni' bilo na način kršćanstva, bilo na Kantov način (...) samo je sugestija *decadence*-e, – simptom silazećeg života (...).“¹⁴⁹ Razumevanje nihilizma je tako kod Ničea uvek povezano i sa onim koncepcijama i interpretacijama o svetu koje iskazuju samo formu održanja ili potpune negacije života. Stoga Niče postaje žestoki kritičar svih formi mišljenja koje su u suštini nihilističke, a koje u tom pogledu podražavaju formu Sokratovog racionalizma, racionalističke metafizike i hrišćanski stav. Čak je i Šopenhauerov pojam volje za život podlegao Ničeovoj kritici i predstavljen je kao princip održanja života, jer je daleko od istinske volje za postojanjem.¹⁵⁰ Prema Ničeovom shvatanju, Šopenhauerov princip volje za životom pokazuje se kao princip koji na kraju negira samog sebe, jer na temelju volje život nije nikada zadovoljen, prolazan je i konačan.¹⁵¹ Pa iako je Niče u svom najranijem periodu stvaralaštva bio odan Šopenhaueru, on ipak odbacuje Šopenhauerovo shvatanje volje koje se u odnosu na ideju života pokazuje kao dekadentno, pesimističko i nihilirajuće. U *Tako je govorio Zaratustra* i nalazimo demonstraciju gore navedenog Ničeovog stava po pitanju dekadentne forme mišljenja u Šopenhauerovoj filozofiji: „Nije, međutim, pogodilo istinu onaj koji govori o 'volji za postojanjem' takva volja – i ne postoji!“ (...) 'Samo gde ima života, ima i volje: ali ne volje za životom – nego tako te učim – volje za moći!'“¹⁵² Niče doživljava Šopenhauerovu filozofiju kao dekadentnu, jer kao što primećuje i Smiljanić,

¹⁴⁹ Fridrih Niče, *Sumrak idola*, Beograd, Čigoja, 2005, str. 26.

¹⁵⁰ Vidi: Valentina Čizmar, „Ničeova kritika ideje samoodržanja u nauci i filozofiji“, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina „Andrejević“, 2010, str. 69.

¹⁵¹ „Dok se Šopenhauer zaustavlja kod ništavnosti krajnjih svrha i zato mu kao praktična posledica preostaje samo poricanje volje za životom, Niče nalazi mogućnost svrhe u činjenici razvoja ljudskog roda, kojom se život opet potvrđuje. Za Šopenhauera život je u svojoj poslednjoj instanci – pošto je on po sebi samo volja – osuđen na besmislenost i bezvrednost, ono što prosto ne bi trebalo da bude.“ (Georg Zimmel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, str. 15) (Uporedi: Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Kapitel 14. Band IX, Diogenes Verlag AG Zürich, 1977, s. 339. gde Šopenhauer ističe da poricanje volje za životom ne znači poricanje supstancije, već je to akt čistog ne-htenja, „ono što je do sada htelo, više neće.“)

¹⁵² Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 97.

„pesimistička filozofija kao što je ona Šopenhauerova psihologistički se destruiše kao produkt slabljenja volje za životom.“¹⁵³

Razmišljajući u navedenom pravcu, a polazeći od Ničeove ideje života kao volje za moć, možemo sagledati da se Ničeovi uvidi o nihilizmu mogu najuverljivije razmatrati sa pozicije filozofije života kao ključne tačke njegovog iracionalističkog usmerenja, ali da je, isto tako, prevladavanje nihilizma neodvojivo od prevrednovanja istih vrednosti i postavljanja novih vrednosti na ontološkom (amoralnom, egoističkom) principu volje za moć.¹⁵⁴ Ipak, imajući u vidu navedeno, svesni smo da Ničeovo razumevanje ideje života lako može podleći kritici budući da i sam njegov pojam volje za moći vodi ka autodestruktivnosti. U jednom pogledu zato što Ničeov princip volje za moć koji veliča beskonačnu i bezgraničnu ekspanziju moći, s druge strane, deluje u pravcu nanošenja štete drugom životu, pa ne pokazuje snagu da se otrgne od nihilirajućih momenata unutar vlastite ideje života. Ipak, izvesno je da njegova kritika hrišćanske religije, morala, racionalističke filozofije, pa i moderne nauke i kulture, prati liniju ideje života koja u svom temelju izražava jačinu, zdravlje, moć, razvoj, napredak. Gledana iz tog ugla, njegova filozofija koja afirmiše upravo najživotnije i najdinamičnije jezgro života i čoveka, pokazuje prednost u odnosu na racionalističke filozofije koje zanemaruju navedene aspekte. Možemo tvrditi da iz takvog shvatanja proishodi i njegov uvid o nihilizmu kao povesnom događaju, u kojem su najviše vrednosti obezvređene upravo jer kroz njih nije ostvaren istinski koncept života i jer su u odnosu na čoveka „stare vrednosti prestale da budu direktive života.“¹⁵⁵ To je drama u kojoj se u aksiološkom smislu obezvređene i sve druge vrednosti koje su usmeravale čovekovo postojanje, bilo da su te vrednosti činile temelj moralnog, religijskog ili metafizičkog usmerenja čoveka. Vatimo nas upućuje na krajnji uzrok potresanja tih temelja i ozbiljnost situacije, jer prilikom obezvređivanja vrednosti nisu „nestale vrednosti tout court, nego vrednosti, koncentrisane baš u najvišoj vrednosti u pravom smislu te reči – u Bogu.“¹⁵⁶ A Niče će svu ozbiljnost te situacije kroz objavu „da je Bog umro” metaforički ukazati da su zapadno-evropske vrednosti lišene vere, ostajući bez

¹⁵³ Damir Smiljanić, „Niče kao ideolog života“, *Arhe* – časopis za filozofiju, God. VIII, Novi Sad, 15/2011, str. 96.

¹⁵⁴ Vidi: Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 36.

¹⁵⁵ Dušan Stojanović u: *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 15.

¹⁵⁶ Đani Vatimo, *Kraj moderne*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo, 1991, p.23

transcendentnog uporišta iz kojeg su crpile svoje značenje i važenje. To ujedno podrazumeva da se preokreće i slika o čoveku, koji se nalazi u obavezi da uspostavi nove vrednosti na temelju prevrednovanje natčulnih.¹⁵⁷ Ali kao što je Niče svojom filozofijom pokazao, taj novi temelj ne treba da bude ono što će se racionalno opravdati, kao što je bio slučaj sa prethodnim naročito hrišćanskim vrednostima koje nisu pretrpele nelogičnost racionalizma sadržanog u sebi i prestale stoga biti paradigma ljudskog opstanka. Prema Robertu Solomonu, Ničeovo traganje za tim novim temeljem donekle sledi liniju Kjerkegorovog shvatanja o nedostanosti razuma u rešavanju problema vrednosti, čime se, možemo primetiti, njihove iracionalističke pozicije sreću u zajedničkoj tački. Ali, s druge strane, dodajemo da se Ničeovo razumevanje nihilizma i način njegovog rešavanja ipak razlikuje od Kjerkegorovog, budući da je baziran na ne-kjerkegorijanskoj tezi o nepovratnoj smrti boga¹⁵⁸, koja u okretanju od boga tematizuje novi pravac ljudskog samorazvoja, a koji ipak kao i kod Kjerkegora opstaje na iracionalističkim osnovama čoveka.

Ako nastojimo da jedan aspekt Ničeovog razumevanja nihilizma sagledavamo kroz sintagmu o smrti boga, tj. izjavu da je bog mrtav (*der Got ist Tod*) moramo je pažljivo razmatrati da ne bismo zapadali u pogrešna tumačenja, poput tumačenja da je reč o prevashodno Ničeovom ateističkom stavu.¹⁵⁹ Smisao ove teze ima pre svega vrednosni prizvuk, jer označava kraj jednog sistema vrednovanja, a ta teza je prema Niču, ipak, samo jednu od etapa u razvoju svih potencijala koje čovek u sebi poseduje. Drugačije rečeno, ona je pre svega izraz Ničeove moralne i metafizičke interpretacije boga kao onostranog sveta, pa njen smisao ne možemo sagledavati kroz Ničeov pokušaj osporavanja ili dokazivanja božje egzistencije. Ova teza ujedno i obelodanjuje prestanak

¹⁵⁷ Uporedi: Savo Laušević, „Sloboda i žrtvovanje“, *Sloboda i jednakost*, Filozofski susreti, Beograd, 2002, str. 25.

¹⁵⁸ Vidi: Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, Rowman & Littlefield Publishing, USA, 2001, p. 112.

¹⁵⁹ Niče ipak ne govori da bog nije postojao u određenom obliku. On to demonstrira kada Zaratuštra, koji svetu saopštava smrt boga, nailazi na starca u šumu koji još živi u starom verovanju. Sama ta konstatacija o smrti ostvalja otvoreno pitanje, nemajući konačni oblik. U Jevanđelju se pak tvrdi da je bog uvek bog živih pa Bošnjak konstatuje da „pojam 'mrtav' ne ide u taj odnos, ni na Boga ni na čovjeka. Jer ako je jedno u tom odnosu mrtvo, tada ni drugo nema svoje mjesto u tom izvodu. (...) No ako se živi čovek ohrabri te reče: Bog je mrtav, tada on ipak negira Boga kao živo biće i ide nužno na stav ateizma u kojem je osnovno to da čovjek sebe izuzima iz tog cilja i stanja.“ (Vidi: Branko Bošnjak, „Teizam i ateizam u formulaciji: 'Bog je mrtav'“, *Obnovljeni život – časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, vol. 39, No. 3-4, 1984, str. 210.) Prema rečenom, bilo da je čovek svestan ovakvog oblika ateizma ili ne, ostaje nužno pitanje koje postavlja Ničeova filozofija: kako živeti dalje? A Ničeov odgovor kazuje da čovek mora izgraditi svoj novi smisao za život, polazeći od volje za moć.

postojanja religijsko-duhovnog sveta Evrope na hrišćanskim vrednostima, utemeljenim na veri u boga i za Ničea predstavlja realno povosno i činjeničko stanje tadašnje Nemačke i Evrope u njihovoj supstancijalnoj osnovi. S druge strane, ta objava ozvaničava i zahtev za ponovnom afirmacijom ideje čoveka, jer je Niče shvatao nihilizam i kao supstancijalan događaj u suštini samog čoveka.¹⁶⁰ Stoga je i naše dovođenje nihilizma u odnos sa čovekom od suštinskog značaja za razumevanje Ničeovog zahteva za prevladavanjem dosadašnjeg tipa čoveka, tj. dosadašnje ideje čoveka. Ona mora biti pronađena zato jer propast i gubitak dosadašnjeg smisla života uzrokuju da usled opšteg bezverja čovek ostaje bez dotadašnjeg božanskog autoriteta, što uslovljava da umesto transcendentnog uporišta traga za jednim novim. Levit će tumačiti taj događaj gubitka natčulnog temelja na sledeći način: „Samo *Ništa* postaje privremeno bog“¹⁶¹, Fink će tvrditi da je „Bog bio maska Ničega“¹⁶² kada moral raskrije svoje skrivene nakane (samonegacija morala), a Hajdeger će iz ugla metafizičkog diskursa to Ništa razmatrati kao odsustvo natčulnog, obavezujućeg sveta¹⁶³ ili, drugim rečima, kao svrgnuće dotadašnje platonističke metafizike. Tek potpunim okretanjem od tradicionalnog metafizičkog mišljenja Ničeova filozofija će stvoriti uslove za konačnu afirmaciju metafizike bivanja i iz nje proistekle filozofije čoveka na liniji iracionalističke ontologije.¹⁶⁴ Ipak, ako razmatramo značenje odsustva natčulnog sveta

¹⁶⁰ Vidi: Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, ΠΑΑΤΩ, 2000, str. 15.

¹⁶¹ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, p. 51.

¹⁶² Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 188.

¹⁶³ Uporedi: Martin Hajdeger, „Ničeove reči 'Bog je mrtav'“, *Šumski putevi*, Beograd, ΠΑΑΤΩ, 2000, str. 169.

¹⁶⁴ Jedna od dodirnih tačka Ničeove i Kjerkegorove iracionalističke filozofske antropologije leži u odredbi čoveka kao nedovršenog projekta tj. čoveka kao bića u postajanju, nastajanju. Izvorište ovakvog mišljenja možemo tražiti i u njihovom obračunu sa dotadašnjom racionalističkom metafizičkom koncepcijom pojma bitka kao nepromenljive, večne i nepokretne stvarnosti kao osnove sveg stvorenog i njihovom okretanju novim iracionalističkim izvorima metafizike koja u fokus postavlja novo razumevanje bitka. Kod Kjerkegora je obračun protiv metafizike naročito izražen u kritičkom napadu na Hegela i njegov spekulativni način izražavanja, kao što u prilog tome govori njegova kritiku koju nalazimo i u *Zaključnom nenaučnom postskriptumu* (vidi: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 192), jer je u dotadašnjim metafizičkim kategorijama Kjerkegor otkrio uzrok razdvajanja mišljenja i egzistencije.

Đurić je primetio da Niče, koga je tumačio kao, pre svega, antimetafizičkog mislioca, odstranjuje u svojoj filozofiji dotadašnje metafizičko mišljenje koje je istrajavalo na ontološkoj razlici bitka i bivanja i koje je u tom obliku vladalo čitavom metafizikom Zapada od Platona do Ničea. (Mihajlo Đurić, „Iskustvo razlike“ u: *Izabrani spisi*, Beograd, Službeni list, 1997, str. 347) Niče zaključuje da je ontološka razlika uzrokovala i razliku u osnovi samog bitka bića ili drugačije rečeno, uzrokovala dualizam, podelu jedinstvenog sveta na istinski, natčulni, suštinski svet bitka i neistinski, čulni, nepravilni bitak kao pojavu, privid. A takva podela je prema Ničeu zapravo izvorište nihilizma i osnovna zabluda metafizike. (Vidi, uporedi: Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 175) Polazeći od

kao izvora svih drugih vrednosti ono u Ničeovoj početnoj recepciji slovi kao „patologijsko“ stanje za čoveka kome nije ostalo više ništa sigurno (više nisu validne nikakve interpretacije koje bi ukazivale na vrednosti kao vodiče života) odakle bi i prema čemu bi se ravnalo njegovo postojanje i crpelo razumevanje vlastite suštine, s jedne strane. S druge strane, odstranjivanje natčulnog je prema Niču prestalo da daje smisao životu u celini, pa uzorkuje sveopštu besmislenost (*die Sinnlosigkeit*) života u stavu *Alles hat keinen Sinn*¹⁶⁵, besmislenost/bezvrednost. A ta bezvrednost kojoj je prepušten čovek za Ničea logički sledi iz problematičnog korena morala koji „pošto je već pokušao da se sakrije u transcendentalnom svetu, svršava se nihilizmom. 'Ništa više nema smisla' (neizvodljivost jednog tumačenja sveta, kome su ljudi posvetili ogromne energije – pobuđuje sumnju da nisu možda *sva* tumačenja lažna.)“¹⁶⁶ Iako je ovako stanje stvari za Ničea bilo izraz svojevrstne dekadencije, u njemu je, ipak, video oslobađajuće korake za čoveka, jer istinsko biće čoveka se i može odrediti i spoznati ako nije određeno i podređeno nečim što je izvan njega samog, pa tek indeterminizam daje čoveku mogućnost da vlastitom snagom postavlja „zapovijedi svog postojanja i razvoja.“¹⁶⁷ A suprotno tome, svako određivanje smisla ljudskog postojanja koje potiče izvan samog čoveka za Ničea označava poziciju nihilizam, i to prevashodno nihilizma shvaćenog kao simptom psihološkog stanja.

shvatanja da je čitava metafizika u suštini svojevrstan platonizam i vodi u nihilizam, jer odstranjuje čulnost i ovozemaljski svet kao ništavno postojanje, Niče menja perspektivu natčulnog u korist čulnog i povezivanjem bitka i bivanja u volju za moć kao jedinstvenoj osnovi – obrće platonizam, utemeljuje novi pojam bitka kao bivanja u volji za moć koji više nije transcendentna osnova nepokretnog karaktera, već je promenljiva, ali imanentna osnova sveg bića u postajanju, jer je i sam svet „kao takav u svom najvlastitijem bitku, svijet postajanja.“ (Goran Gretić, „Nietzsche i nihilizam“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Filozofsko hrvatsko društvo: Savez filozofskih društava Jugoslavije, br. 3, 1987, str. 888) Iz tog ugla Niče posmatra da je tradicionalna metafizika postavkom o nepromenljivom karakteru bitka nastojala da pronađe sigurno uporište čoveku, kako ne bi propao u struji postajanja, tj. kako bi iz svog samorazumevanja isključio svoj promenljivi karakter. Niče će pak suprotno dosadašnjoj metafizici svojom koncepcijom bivanja preusmeriti njen smer i na novim temeljima metafizike ukazati na iracionalističke odredbe čoveka koje su u skladu sa metafizičkim konceptom bivanja. Drugačije rečeno, svojom kritikom metafizike Niče pravi obrat u razumevanju pojma čoveka i na temelju metafizike bivanja u svom učenju stavlja akcenat na nedovršenostima ljudske prirode i njenoj utemeljenosti na iracionalnim sferama čulnosti, a (čovekova) suština se razumeva kao proistekla iz promenljive osnove volja za moć. Na taj način Niče u svom učenju dolazi do zaključka da ne postoji konačno ostvarenje svih čovekovih mogućnosti, već da se one nalaze u stalnom procesu, razvoju, širenju, ispoljavanju kroz volju za moć.

¹⁶⁵ Vidi: Martin Hajdeger, „Ničeove reči 'Bog je mrtav'“, *Šumski putevi*, Beograd, Plato, 2000, str. 161.

¹⁶⁶ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 35; Friedrich Nietzshe, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kroner Verlag, 1978, s. 7.

¹⁶⁷ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, 2007, str. 127.

Ničeovo obrazlaganje nihilizma predstavlja filozofski problem, ali kada nihilizam predstavlja kao psihološko stanje, tada se on uslovno može posmatrati i kao psihološki problem, jer se Niče vodi i ispitivanjem psiholoških uslova čoveka (kada pokazuje nepoverenje prema dosadašnjim tumačenjima života u odnosu na područje prirode, čoveka i boga, uopšteno rečeno kosmosa kao celine) koji ga na temelju nihilizma vode do psihološke dekadencije. Međutim, nihilizam u suštinskom smislu Niče ne razmatra na psihološki način, jer i psihološku dekadenciju on sagledava, pre svega, kao momenat opadanja života, tj. iz filozofsko-ontološke pozicije volje za moć.¹⁶⁸ Iskušavanje ovakve koncepcije o bezvrednosti (*die Wertlosigkeit*) sveta – obrazložene u shvatanju nihilizma kao psihološkog stanja¹⁶⁹ kroz slom kosmoloških

¹⁶⁸ Redžinster uviđa protivrečnost u Ničeovom shvatanju nihilizma kao filozofskog problema kako je prikazan na sledećim ravnama. Naime, protivrečnost se javlja u Ničeovom shvatanju nihilizma kao posledice nerealizovanja izvesnih vrednosnih obaveza i, s druge strane, u shvatanju nihilizma kao psihološke dekadencije čoveka. Problem se javlja, jer čovek usled psihološke dekadencije ne može da prihvati slom određenih vrednosnih koncepcija, pa stoga zapada u navedeno stanje. Stoga Redžinster zapaža da takav oblik nihilizma predstavlja iracionalno stanje duha, a postaje racionalan onda kada prihvati uzroke nihilizma. (Vidi: Bernard Reginster, *The affirmation of life*. London, Harvard University Press, 2006, p. 38-39) Međutim, iako se može tvrditi da se Niče bavi psihološkim razmatranjima nihilizma, Hajdegerova interpretacija nas upućuje na koji način treba shvatiti Ničeovu psihologiju. On ukazuje da se Ničeova psihologija razlikuje od klasičnog značenja psihologije kao empirijske nauke. Naime, Hajdeger uviđa da Ničeova psihologija nije zasnovana ni na fizici niti se bavi ispitivanjem duševnog, psihičkog života čoveka, a nije ni karakterologija kao nauka o različitim tipovima ljudi. Ničeov pojam psihologije se prema Hajdegeru pre razume kao vrsta antropologije koja je zasnovana na filozofskom ispitivanju bitka čoveka s obzirom na njegovu srazmernost prema bivstvujućem u celini. Gledano iz ugla Hajdegerovog tumačenja Ničeove psihologije kao „antropologije“ dolazimo do stanovišta da je antropologija zapravo svedena na „metafiziku“ čoveka i da je tu prevashodno reč o tipično filozofskom izvođenju mišljenja o nihilizmu.

I kada Hajdeger ističe da je Ničeova psihologija jedno „pitanje o „psihičkom“, tj. životnom u smislu onog života, koji svoje postojanje određuje u smislu „volje za moć“, tada se ona pojavljuje, prema našem uvidu, kao deo Ničeove filozofije života i prevazilazi ograničeno značenje psihologije. Ničeova psihologiji zapravo usvaja metafizičke pretpostavke volje za moć. Zato je Ničeova „psihologija“ prema Hajdegeru sinonim za metafiziku naprosto, pa stoga on tvrdi: „Da metafizika postaje 'psihologijom', u kojoj svakako 'psihologija' čoveka ima istaknuto preimućstvo, to već leži u osnovi novovekovnog zasnivanja metafizike.“ (Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 61)

¹⁶⁹ Ali iako je Niče shvatao nihilizam kao povesni događaj Evrope, njegovo tumačenje se kreće i izvan istorijskih okvira, budući da on razmatra i razvojnu povest nihilizma kroz različite koncepcije sagledavajući njihovo psihološko značenje u povesti samog čoveka.

O tome nam svedoči i Ničeovo tumačenje forme nihilizma imenovane kao slom kosmoloških vrednosti, koju on razmatra kao vrstu psiholoških stanja, gde je nihilizam predstavljen u nužnom odnosu sa nastalim *osećanjem* bezvrednosti sveta i života savremenog čoveka. Nihilizam se na tom temelju pokazuje kao proces u kome se usled obezvređivanja najviših vrednosti dešava da „bezvredno postaje i bivstvujuće koje je na njima utemeljeno. Nastaje osećanje bezvrednosti, ništavnosti svega.“ (Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 62)

Uopšteno rečeno, to znači da nihilizam nastaje kada celokupno traganje za smislom, svrhom (u svemu što se dešava), jedinstvom (tj. kada sve događaje postavljamo u neku celovitost, u okviru sistematizacije, organizaciju, zavisnost od celine) i „istinskim svetom“ (Vidi: Fridrih Niče, „Slom kosmoloških vrednosti“, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 38) prestane da ima važenje za čoveka. Nihilizam, ukratko rečeno, nastupa, kada suprotno navedenim koncepcijama ne postoji više traženi smisao, jedinstvenost i vera u istinski tj. metafizički svet, tj. kada kategorije kojima smo vrednovali svet

vrednosti (gde propada kosmos u celini kao prirod-čovjek-bog, tj. gubi se iz vida smisao života u celini) jeste i kamen kušanja koji Niče postavlja modernom čoveku i iskušava njegove snage, odnosno, da li ima moć da se konačno uputi drugačijem samorazumevanju sveta (osim moralnom i metafizičkom) kada shvati da su dosadašnje koncepcije neadekvatne njegovoj pravoj prirodi. Prema Ničeovom shvatanju, negacija dotadašnjih koncepcija i interpretacija bića, koje su sadržane u samim vrednostima, jeste i optimistički momenat, jer ta negacija otvara prostor za razumevanje nove metafizike čoveka koja zahteva da fundamentalno ljudsko delovanje bude zasnovano na afirmaciji života,¹⁷⁰ pa se utoliko iz njegovog razumevanja nihilizma isključuje psihološko razmatranje u klasičnom smislu.

Nihilizam prema Niču ujedno predstavlja i pozitivno stanovište, jer se polazeći od uvida u njegovo stanje i pokreće proces samoosvešćivanja čoveka. To znači da čovek sebe treba da shvati kao centar određivanja novih vrednosti nakon smrti boga, nakon propasti vere u natčulni i onostrani svet. Čovek se u tom smislu osvešćava po pitanju kraja istorije bivstvjućeg u kojem nestaje vlast „natčulnog“, „tako da samo bivstvjuće gubi svoju vrednost i smisao“¹⁷¹ sažeto na kraju metafizike u sintagmi *Bog je mrtav*. Niče sagledava ovo rušenje vlasti natčulnog preko naznačene sintagme i kao uzrok

„izvlačimo i svet postaje bezvredan.“ (Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 57) U odnosu na čoveka ovakva situacija ugrožava i uzdrma njegov opstanak.

Za Ničea su navedene interpretacije ujedno i načini na koje su do sada postavljane dosadašnje vrhovne vrednosti, a koje gube legitimitet za čoveka po prestanku vere u njihovu validnost. Ali, iako se navedena stanovišta u klasičnim interpretacijama prozivaju metafizičkim stanovištima, ipak je Ničeova specifičnost u nastojanju da u njima vidi nešto mnogo dublje od same metafizike, tj. ne toliko da pokaže kako su nastale vrhovne vrednosti kroz date interpretacije, već kako je postala svojevrsna povest čoveka. Odatle se sve klasične interpretacije o prema Niču mogu posmatrati ne samo kao izrazi nihilizma, već i kao razvojni stupnjevi čoveka kao bića u njegovom istorijskom hodu vlastitog samooslobađanja ili vlastite autodestruktivnosti. Osvetljavanje različitih oblika nihilizma je odatle moguće shvatiti i kao način osvetljavanja različitih odnosa čoveka prema samom sebi. Stoga nam Ničeova kritika nihilizma otvara ujedno i pogled na njegovo kritičko razmatranje one tipologije čoveka koja se pojavljuje u različitim formama nihilizma. Tako u krajnjoj formi pasivnog nihilizma preovladava tip ljudi koji negira svet na dvostruki način, govoreći: „ovaj svet, u kome živimo, zabluda je – ovaj naš svet *ne* bi trebalo da postoji.“ (Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 402) Ovaj tip pasivnog nihilizma još je slabiji i siromašniji od nihilizma koji je uzrokovan traganjem za natčulnim svetom i mogao bi se nazvati potpunim pasivnim nihilizmom, koji rađa pasivnog čoveka. Niče je takođe uvideo da se pod uticajem budističkog i hinduističkog učenju stvara pasivan čovek kojim vlada negacija ovozemaljskog sveta, prema kojoj „naša privrženost ovom svetu predstavlja samo privrženost iluziji.“ (Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York, 2005, p. 10) Niče je uzrok formiranja pasivnog čoveka sagledavao i na liniji sokratsko-platonovske filozofije i hrišćanstva. Posebnu pak pažnju posvetio je nihilizmu svog vremena, da bi sagledao budućnost ljudske vrste, ali je razmatrao i psihološke uzroke nihilizma u samom čoveku.

¹⁷⁰ Vidi: Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1998, s. 63.

¹⁷¹ Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 35.

promene u shvatanju ljudske suštine, promena koja uslovljava uspostavljanje iracionalnog načina bivstvovanja čoveka. On je uslovljen gubitkom moći boga nad određivanjem čovekove suštine, kao što misli Hajdeger¹⁷² ili, drugačije rečeno, obznanjivanjem nemoći natčulnog (kao kraja metafizike). Takav uvid sličan je Kjerkegorovom, s tom razlikom što Niče prilikom određivanja suštinske ljudske prirode u središte postavlja onu vrstu iracionalnih aspekta koji se otkrivaju kroz afirmaciju ovozemaljskog sveta, čulnosti, volje za moć usled navedenog gubitka. Ali kraj dotadašnjeg razumevanja čoveka Niče vidi i kao kraj metafizike, a ujedno i kao svrgavanje i nestajanje hrišćanstva kao temeljne paradigme oko koje je čovekov smisao i njegovo samorazumevanje crpelo svoju suštinu.

Nihilizam kao nepovoljan epohalni događaj za čoveka se prema Niču može prevladati pronalaženjem novog smisla celine bivstvujućeg, pa i čoveka, u volji za moć. To znači dopustiti da se čovek okrene vođstvu one svrhe života koja dolazi iz zapovedi volje za moć kao jedine realnosti. Niče na tom voluntarističkom principu i gradi određenje čoveka koje polazi od volje za moć, u čemu nalazimo nit za naše rasvetljavanje Ničeovog iracionalističkog određenja čoveka. Volja za moć je taj imanentni, a ne transcendentni princip čovekove suštine kojim Niče čini preokret u dotadašnjim refleksijama o čoveku, a polazeći od uvida u mnogostruke aspekte nihilizma. Novi princip volje za moć pokazuje moć da oslobodi voljnu snagu čoveka od vlasti i „nasilja“ uma, ali i natčulnog i svake teleologije koja deluje kao objektivnost i

¹⁷² Vidi: Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 35.

U klasičnim interpretacijama o Hajdegerovom razmatranju Ničeovog evropskog nihilizma srećemo se sa kritikom da je Hajdeger razmatrao Ničea sa sopstvene pozicije. Da nije prosto reč samo o tome, iako se ovakvo mišljenje može uzeti uslovno a opravdano je govoriti o izvesnom uticaju Ničea na Hajdegera, u Đurićevim raspravama o Hajdegerovom uputu u nihilizam nailazimo na izvanredna zapažanja koja se odnose na ontološku problematiku. Budući da je Hajdeger nihilizam, takođe, proširio i na dotadašnju filozofsku tradiciju koja i jeste „duhovni začetnik i posrednik tog događaja“ (Mihajlo Đurić, *O potrebi filozofije danas: filozofija između Istoka i Zapada*, Novi Sad, Prometej, 1999, str. 205), on u svojoj filozofiji ne nastavlja raspravu o konkretnim pojavnim oblicima nihilizma poput Ničea, već je „duboko uveren da je pitanje o suštini nihilizma zapravo pitanje o suštini bića“ (Mihajlo Đurić, *O potrebi filozofije danas: filozofija između Istoka i Zapada*, Novi Sad, Prometej, 1999, str. 205), pa njegovo razmatranje o nihilizmu kao povesnom ljudskom događaju zadire u ispitivanje jedne dublje instance i tiče se nihilizma kao sagledavanja neregularnosti dosadašnjeg tumačenja bitka ili drugačije rečeno, prema našem mišljenju, neregularnosti metafizičkog pristupa samom pitanju o bitku.

Zanimljiv je pritom Đurićev uvid da se moguće sličnosti Ničeovog i Hajdegerovog nihilizma naziru kroz srodno značenje Ničeove krilatice „Bog je mrtav“ i Hajdegerovog stava o „zaboravu bitka“ koje se po našem mišljenju koncentriše u konstataciji o nestanku, kao konačnoj ili potencijalnoj smrti transcendencije ili nestanku kao zaborava temelja postojećeg, koji ima konotaciju večnog i nepromenljivog bitka.

spoljašnja determinanta njegovog života. Stoga i Ničeovo načelno shvatanje nihilizma iznosi prognoze o mogućem optimističkom kretanja čoveka, kao što je konstatovao i Stojanović u predgovoru *Volje za moć* sagledavajući u nihilizmu pogodno tlo i stvaralačko seme u ostvarenju čovekovog životnog zadatka kao pripremanje čovečanstva za oslobođenje čovekove sudbine od jarma slučajnosti.¹⁷³ On zapravo aludira na čoveka koji je dugo bio gospodar ne svoje volje, već izvršilac tuđih volja i namera.¹⁷⁴ Ničeova namera je u tom procesu zapravo da ukaže upravo na šansu rađanja slobode čoveka, nakon što se čovek izbavi od prokletstva starih ideala. A prevazilaženje sukoba sa čitavom strukturom hrišćansko-građanskog tumačenja stvarnosti ne znači samo negaciju ideala, već kako je konstatovao i Vatimo, zahteva i radikalnu promenu čoveka u „njegovoj društvenoj i pojedinačnoj egzistenciji (...), koja podrazumeva i uklanjanje 'subjekta' onako kako je on određen u celoj evropskoj tradiciji.“¹⁷⁵ Tek tada može da zaživi prirodni (amoralan) čovek, a čija se suština zasniva ne u prosto čulnom animalitetu, već je prožeta voljom za moć, a ne više samosvešću uma. Shodno takvom shvatanju Ničeova filozofija uspostavlja značajnu razliku u odnosu na Kjerkegorovu zabrinutost za duhovnu supstanciju čoveka kroz odnos sa bogom.

Međutim, Niče je svestan da ovo odvajanje čoveka od boga, koju je izrekao u sintagmi bog je mrtav, nosi izvesnu dozu težine. Iako on podrazumeva proces pozitivnog oslobađanja čoveka od odnosa zavisnosti prema transcendentnom biću, Niče ga predstavlja ujedno i kao bolan proces za savremenog čoveka. U tom smislu i Šonerman uviđa dvoznačnost te Ničeove objave, jer iako ona, s jedne strane, čoveku donosi slobodu, s druge strane, oslobađanje od božanskog, natčulnog autoriteta ne donosi čoveku nužno i svetkujuće oslobođenje. U pogledu na drugi aspekt, savremenom čoveku ne ostaje nikakvo drugo životno osećanje nego uvid sumanutog čoveka.¹⁷⁶ Jer se

¹⁷³ Deveti deo predgovora, Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, fototipsko izdanje, 1991, predgovor dr Dušan Stojanović, str. 30-36.

¹⁷⁴ Ksenija Atanasijević u predgovoru knjizi (1937) Alfreda Adlera, *Individualna psihologija*, uočava sličnosti Adlerovog i Ničeovog učenja. Ona dokazuje da Adlerovo učenje o individualnom razvoju života iskazuje ničeanšku (ali žalosnu) istinu da u čoveku živi težnja za nadmoćnošću. Ali Adler je ipak toj čovekovoj prvobitnoj pokretačkoj težnji za moći, kao nečemu nesvesnom, pripisao rušilački karakter. (Ljilja Ilić, *Niče i srpska književnost*, Beograd, Konras, 2002, str. 126-127) U Ničeovoj filozofiji, se, ipak, i taj rušilački karakter, na primer u odnosu na svet vrednosti pokazuje kao pozitivan momenat one težnje ka moći koja postoji u svakom čoveku, pa iako je ona izvan njegovog svesnog života, kod Ničea deluje u pravcu osvešćavanja značaja ovog „instinkta“.

¹⁷⁵ Dani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 275.

¹⁷⁶ Hans-Martin Schönherr-Mann, *Freidrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co, 2008, s. 50.

nakon svrgnuća najviše vrednosti čovek suočava sa nihilizmom praznine (da su sve vrednosti koje je Evropa negovala na kraju potkopane), dezorjentisanošću i sumanutošću, što je Niče demonstrirao na primeru sumanutog čoveka iz *Vesele nauke* koji je nespreman da prihvati nastalo stanje stvari u kome će se okrenuti novoj volji: „Kako smo mogli da ispijemo more? Ko nam je dao sunđer da izbrišemo čitav horizont? Šta smo učinili kada smo ovu zemlju otkovali od njegovog sunca? Kuda se ona sada kreće? Kuda se mi krećemo? Da li dalje od svih sunaca? Da li stalno ne rušimo? I nazad, postrance, napred, na sve strane?“¹⁷⁷ Sumanuti čovek je u ovom slučaju paradigma onog oblika nihilizma koji nema snage da stvori nove vrednosti i orjentire. Potraga za bogom se i dalje nastavlja, pa Ničeova predstava o nastaloj situaciji dobija atribut sumanutosti kao izvesni oblik tragičkog dejstva na čoveka. Stoga da bi objava imala konstruktivne aspekte za čoveka, prema Ničeovom shvatanju potrebno je i da čovek dospe do spoznaje i prihvatanja te situacije (uvida da pustinja raste) za koju je potrebno vreme, jer se od čoveka zahteva da bivstvuje konačno „bez uzdi, bez objektivnih ograničenja i takođe bez jemstva.“¹⁷⁸ U svom delu *Između filozofije i teologije*, Blond konstatuje da se na osnovu kretanja saznanja od ludog čoveka iz *Vesele nauke* i usamljenog krika koji izgovara „Ja sam u potrazi za bogom“ do Hajdegerovog prepoznavanja iskrenosti ovih reči i kristališe Ničeov rad na „uvidu u duboki smisao duhovnog nihilizma zajedno sa prepoznavanjem neophodnosti prevazilaženja istog.“¹⁷⁹

Posmatrano i iz ugla povesti metafizike, naročito teocentričke metafizike, epohalni događaj Zapada kao smrt boga označava, kao što je dobro uvideo Bošnjak, ali i Fink, pa i Hajdeger, okretanje ka ideji *antropokracije*¹⁷⁹ koja na izvestan način zasniva novu vrstu teologije, sa negativnim prizvukom. To je teologija koja bogu oduzima pravo najvišeg ranga i označava ujedno novu vrstu teologije kroz prikaz povesti čovekovog pada, koja, ipak, u krajnjim konsekvencama ima za svoj rezultat afirmaciju čoveka kome će se vratiti svo bogatstvo „što ga je bezumno bio darovao drugom i ujedno uvidjeti koliko time postaje ponosan, moćan, uspravan i bogat. Bit će to zato

¹⁷⁷ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 146.

¹⁷⁸ Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 164.

¹⁷⁹ Phillip Blond, *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, London and New York, Routledge, 2005, p. 15.

¹⁷⁹ Vidi: Branko Bošnjak, „Teizam i ateizam u formulaciji: 'Bog je mrtav'“, *Obnovljeni život* – časopis za filozofiju i religijske znanosti, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, Vol. 39, No. 3-4, 1984, str. 211.

najveća apologija istinskoj ljudskosti čovjeka i napuštanje svih onih osobina što su ga činile poniznim, smjernim, poslušnim, skrušenim i pobožnim. Kad je, dakle, riječ o smrti boga, riječ je zapravo o smrti čovjeka koji ima potrebu za bogom, o smrti *homo religiosus*, koga sad — prema Nietzscheu — zamenjuje drugi čovjek, čovjek moći, samosvjesni čovjek koji u sebi prevladava samog sebe, koga, dakle, zamjenjuje natčovjek.¹⁸⁰ Da je ova Ničeova teza o smrti boga zapravo konačni izraz apologije čoveka slažu se mnogi važni interpretatori Ničeove filozofije, jer je Ničeova filozofija ovo okretanje od boga ka čoveku videla kao nužno da bi čovek mogao zadobiti svoje vlastito bivstvo i nove stvaralačke mogućnosti svog opstanka, nezavisno od svog odnosa prema najvišem biću, apsolutu, objektu. U Finkovoj analizi Ničeova objava ukazuje na presudan momenat u istorijskom oslobađanju čoveka od podređenosti vladavini metafizike, religije i morala nad čovekom, kada do izražaja dolazi najbitnija crta čoveka u liku njegove stvaralačke prirode. Stoga se žrtvovanje boga i svih ideala koje Niče odobrava može razumeti i kao konačno rađanje čoveka kao individue, koja je svesna da ona stvara sama sebe, nezavisno od transcendentnih vrednosti i ideala, kao i ideala društvene realnosti.

Ipak, Niče se može uputiti prigovor da njegova afirmacija individue nastaje prostom negacijom boga, da se individualnost izvodi na temelju razdora ljudskog i božanskog sveta, iz nemoći da bude uspostavljeno jedinstvo.¹⁸¹ Ali Niče zapravo samo nastoji da ukine shvatanje o dulazimu svetova (kao sveta pojave, privida, konačnosti i sveta suština, istine, večnosti). Zato se u Ničeovoj, za razliku od Kjerkegorove filozofije, samosvest individue rađa tek uklanjanjem ovog dualiteta, koji označava i ukidanje boga kao izvora sveg bitka, koji važi kao paradigma onostranosti.

Ukidanjem dualizma i unutar shvatanja ljudske prirode, Niče se okreće sagledavanju ljudske prirode kao imanentne, otkrivajući da se u njoj nalaze stvaralačke moći koje utemeljuju ljudski opstanak.¹⁸² Njegovi, pak, prvobitni uvidi o stvaralačkoj

¹⁸⁰ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 78.

¹⁸¹ Kritika koju sprovodi Zimel, povlačeći paralele između problema suprotnosti boga i individue, prisutna je i u hrišćanstvu i kod Ničea, koji ne razrešavaju na adekvatan način suprotnost između božje univerzalnosti i neposredne pojedinačne individue. To je ili put negacije boga ili individue. (Vidi: Georg Zimel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2008, str. 229)

¹⁸² Slično stanovište možemo da primetimo i kod Marksa koji negacijom dotadašnje idealističke filozofije duha, Fojebahovog materijalizma i kritikom dosadašnje interpretacije sveta, u koju je uključena i hrišćanska religija, zastupa „konstrukciju jednog svijeta u kojem je čovjek sâm svoj gospodar.“ (Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka: Marx i*

suštini ljudskog bivstvovanja, nastaju kao plod njegovog razmatranja helenske kulture u delu *Rođenje tragedije* kroz specifično razgraničavanje apolonskog i dionizijskog nagona. Ali i u drugim delima Niče nastoji da putem preobrtnja metafizičkog načina mišljenja vrati čoveka njegovoj stvaralačkoj dimenziji, a pri tom da intelektualnoj, racionalističkoj, sokratskoj dimenziji, koja deluje kastrirajuće na čovekov razvoj u celini, oduzme dugo povlašćeni položaj i tako prednost pripíše dioniskim, tj. iracionalnim dimenzijama čoveka. Taj povratak čoveka sebi samom, tj. svojoj suštinskoj prirodi Niče je zahtevao kroz oslobađanje od metafizičkog morala i moralne metafizike (kojima je bio veran umski, teorijski čovek), što omogućava savremenom čoveku da konačno postane svestan sebe kao bacača nabačaja, kao stvaraoca svih dosadašnjih vrednosti čiji je subjektivni temelj bio postavljen u onostranu stvarnost. Tim osveščivanjem sebe kao subjekta vrednosti, Niče vidi i kao put u buđenju uspavanih stvaralačkih moći čoveka, ali, prema našem mišljenju, tu je reč o novom samorazumevanju čoveka, koje nam nudi Ničeova filozofija. Zapravo tvrdimo da je to i središnje mesto u Ničeovom utemeljenju iracionalističkog određenja čoveka. Zato smatramo da je njegov uvid u nihilizam sliven u ovaj krajnji rezultat, kada čovek stiže slobodu stvaranja i izlazi iz stanja u kojem je volja bila zakočena, zamaskirana i skrivena pod teretom dotadašnjih (nihilističkih) vrednosnih obaveznosti. Fink precizno objašnjava način na koji se prema Ničeju rasvetljava funkcija stvaralačkog subjekta: “Oslobođenje čovjeka zbiva se dakle *pribiranjem* oko toga da je bitak-po-sebi, transcendencija dobrog, lijepog i svetog samo prividna, od čovjeka nabačena, ali kao takova zaboravljena. Ovo pribiranje nije nikakova jednostavna refleksija, ono znači naprotiv probijanje najduljeg zaborava, uzimanje svih transcendirajućih tendencija života natrag u život sam. Ova 'optika života' ostaje jedan osnovni motiv Nietzscheov i provedena je u mnogostruko različitim stupnjevima radikalnosti.”¹⁸³ Ovo uzmicanje čoveka od onoga što ga stavlja u vrstu robovanja idealima, možemo razumeti kao novi kopernikanski obrat što ga donosi Ničeova filozofija. Naime, to uzmicanje usmerava čoveka u pravcu buđenja njegovog samosvesnog tj. slobodnog duha koji je napustio

Kierkegaard, Sarajevo, Veselin Masleša, 1988, str. 104) Poput Ničeovog demaksiranja i razobličanja čovekove otuđenosti u dosadašnjim vrednostima i onostranom svetu, možemo da zapazimo da Marksovo određivanje zadataka istorije kao uspostavljanje istine ovostranosti stoji na sličnom stanovištu.

¹⁸³ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 70-71.

forme vlastitog otuđenja u transcendentalnim idealima.¹⁸⁴ U tom okretanju ka sebi i osveščivanju, Niče otkriva pozitivan aspekt nihilizma oličen u formi aktivnog nihilizma. Putem njega Ničeova filozofija iskazuje svu pokretačku snagu prevladavanja i prevrednovanja destruktivnih vrednosti, čime je čoveku omogućeno da slobodno i putem eksperimenta razvija svoje stvaralačke moći nezavisno od vrednosti koje su usmerne na natčulni temelj ili ljudsku službu onostranom svetu. Stoga kod Ničea čak i nalazimo optimističku notu u tvrdnji da se u aktivnom nihilizmu nedostatak boga „ne ustanovljuje kao gubitak nego upravo kao najveća šansa“ za čoveka. Sve prednosti su tu date aktivnom nihilizmu, jer je on pretpostavka eksperimentalnog iskušavanja života i stvaranja novih vrednosti koje će biti u službi čovekovom životu koji se razvija, napreduje, širi, jer život i jeste apsolutna i jedina vrednost u Ničeovoj filozofiji, budući da je Ničeova aksiologija utemeljena na nivou filozofije života, o čemu ćemo diskutovati kasnije.

Dakle nihilizma u Ničeovoj filozofiji možemo sagledavati i u pozitivnom smislu shodno njegovom dejstvu na oslobođenje čoveka, jer kao što i Niče tvrdi „nihilizam nije samo razmišljanje o uzaludnosti, i nije samo vera da sve zaslužuje da propadne; nego tu čovek sam uzima stvar u ruke, sam *razara* ... To je stanje jakih duhova i volja (...).“¹⁸⁵ Nihilistički akt za Niče predstavlja afirmativnu poziciju budućeg razvoja čoveka, koji prelazi preko raspadnutog poretka stvari, nalazeći u njemu, posmatrano iz ugla metafizike, izvesnu čistinu bitka, u kojoj nalazi šansu da ponovo odredi i stvori svoju egzistenciju. U tom nihilističkom aktu i bitak kod Ničea biva određen iracionalistički kao volja za moć, koja kao novi kriterijum i orjentir ljudskom bivstvovanju uslovljava čovekovo okretanje od neprikosnovenog ubeđenja u umnost celokupne stvarnosti i

¹⁸⁴ U istoriji filozofske misli nakon Hegela, koji je pojam otuđenja shvatao na spekulativan način, ovaj pojam je naročito ispitivao Marks sagledavajući ga, pre svega, u odnosu na čoveka, a ne kao oblik svesti. Alijenacija o kojoj govori Marks ne znači otuđenost „od ideje čoveka, od njegove egzemplarne esencije, koja je izvan njega“, već je reč o egzistencijalnoj alijenaciji čoveka od vlastite, imanentne punine (E. Marinković, „Prilog problemu alijenacije“, *Crkva u svijetu*, Katolički bogoslovni fakultet u Sveučilišta u Splitu, Vol.1, No. 5, 1966, str. 33) koja se u tom pogledu približava Ničeovoj kritici, ali je pojam otuđenja kod Ničea zasnovan na razumevanju dugogodišnje otuđenosti čoveka od svoje stvaralačke suštine u sferi transcendencije. Suprotno Niče, pojam otuđenja u Kjerkegorovoj filozofiji upravo asocira na alijenaciju čoveka od boga, tj. transcendencije.

¹⁸⁵ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 43; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 21.

totalnog prodiranja u sferu umnosti kod čoveka.¹⁸⁶ Ono uslovljava stanovište da je i sama stvarnost dohvatljiva izvan umnog poretka, tj. da se zahvata na iracionalan način.

Zato iskustvo nihilizma prema Ničeju predstavlja i pozitivan odgovor na dosadašnje negativno, suviše racionalističko razumevanja sveta i vlastitog bivstvovanja, ograničavano umnim svrhama, tj. moralnim, odnosno hrišćansko-religijskim i metafizičkim tumačenjem celine stvarnosti. Ničeovo stanovište o nihilizmu tako ujedno ukazuje na negativne i pozitivne aspekte, koji se na najjednostavniji način otkrivaju u pojmovima negacije i afirmacije života.

Spjecificnost i prednosti stanovišta aktivnog nihilizma, u odnosu na sve ostale njegove oblike, Niče je video u snazi da čovek na nov *način kaže Da*¹⁸⁷, putem kojeg je nastojao da demonstrira na koji način je moguće stvaranje novog tipa čoveka. Njegovu paradigmu Niče je osvetleo u čoveku pre-sokratskog doba, čije osobine jakog i neustrašivog čoveka dolaze do izražaja u njegovom shvatanju antičke tragedije izvedene iz dioniskog elementa. Jednom rečju, Niče je video novi tip čoveka oličenog u umetniku¹⁸⁸, koji na najsvestraniji i najdublji način afirmiše život. Takve karakteristike Niče pripisuje i aktivnom nihilisti, koji i kad govori *Ne*, zapravo govori onome što negira život¹⁸⁹, pa njegova negacija i tada vodi ka afirmaciji. Ovakav oblik nihilizma možemo nazvati savršenim, jer je on prema Ničeju „opreka onom silasku života koji Niče označuje kao dekadenciju.“¹⁹⁰ Naime, to znači da nihilizam samo u formi aktivnog (nihilizma) ima snagu da prevlada destruktivan odnos prema životu kakav je prisutan u ostalim formama. Njegovo dejstvo je takvo da omogućava revitalizaciju onih za Ničea

¹⁸⁶ Dani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 59. Uzroke nihilizma Niče će sagledati i u sokratskom racionalizmu, čijom će kritikom Ničeova filozofija dovesti u pitanje svu pretencioznost nauke na univerzalno važenje njenih istina i saznanja, čime ujedno biva dovedeno u pitanje prioritarno mesto ljudskog intelekta i njegova moć da zahvati „umnost objektivnog poretka bivstva“ u potpunosti, na šta upućuje i Vatimo, osvetljavajući Ničeovu kritiku dogmatizma nauke i racionalizma uopšte.

¹⁸⁷ Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York, 2005, p. 11.

¹⁸⁸ Umetnik je u ovom kontekstu, prema Delizinom mišljenju, shvaćen kao osoba koja ima moć da preobrazi negativno u moć afirmacije: „kod njega negacija menja smisao, postaje moć afirmacije, preliminarni uslov razvoja afirmativnog, predznak i revnosni sluga afirmacije kao takve. (...) Jedino afirmacija opstaje kao nezavisna moć; negativno iz nje izbija kao munja, ali se isto tako resorbuje u njoj, nestaje u njoj kao vatra koja se gasi.“ (Žil Delez, *Niče i filozofija*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 1999, str. 208-209)

¹⁸⁹ Tragedija, kako je Niče vidi, može čak da pruži rešenje za mogući izazak iz osnovnih problema egzistencije, uzrokovanih konačnošću i prolaznošću života. Tragičko saznanje jeste putkoz ka takvom rešenju, jer saznanje o razaranju i uništavanju koje neprekidno zahvata svet i kosmos u celini nas vodi i ka saznanju o neuništivosti života i njegovom večitom vraćanju, u čemu je koncentrisan još jedan Ničeov snažan argument u prilog afirmacije života, a s druge strane, iracionalne strukture sveta.

¹⁹⁰ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 190.

pozitivnih aspekta ljudske prirode koje su u istoriji čovečanstva dugo sputavane na užtrb razvoja mnogostrukih mogućnosti koje on u sebi poseduje, usled afirmacije racionalnosti kao primarnog atributa.

A ako stanovište aktivnog nihilizma sagledamo u pravcu Ničeovog iracionalističkog određenja čoveka tada nam se nameće i njegova ideja iz *Zaratustrinog* učenja da je čovek ono što treba da sebe prevaziđe, čime je aludirao na procesualnu i modifikabilnu crtu čovekove suštine. Iako i Kjerkegorova filozofija aludira na preobražavalačku moć koju čovekova priroda nosi u sebi kao mogućnost svog istinskog razvoja i razlog je njegovog postajanja čoveka, kod Ničea se, ipak, transcendiranje čoveka odvija u suprotnom pravcu od Kjerkegorovog usmeravanja čoveka ka bogu. Naime, kod Ničea ovo prevazilaženje ima za cilj da, kao što je istakao Zimel, unapređuje pozitivne elemente života¹⁹¹, koji nosi klice volje za moć, tj. zemaljski smisao ljudskog bivstvovanja, pri čemu je u potpunosti, za razliku od Kjerkegora, odstranjen pomenuti odnos čoveka i boga. Takvo nešto kod Ničea se odigrava uvođenjem stanovišta aktivnog nihiliste¹⁹² koji u nezavisnosti i slobodi od transcendentnoga (apsoluta, boga) postaje aktivni i slobodni stvaralac (vrednosti) na polju konkretne prakse koja će biti u skladu sa životom i afirmacijom ljudske prirode kao stvaralačke i dinamičke. Nasuprot tome, Niče je u hrišćanskom izrazu egzistencije, koji je Kjerkegor afirmisao, prepoznao klice *volje za ništa* i u njoj raskrio uzrok negacije onih iracionalnih aspekata koji uslovljavaju aktivan život, tj. ispoljavanje volje za moć, o čemu ćemo raspravljati u narednom potpoglavlju.

¹⁹¹ Vidi: Georg Zimel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2008, str. 237.

¹⁹² Ako konstatujemo da je Niče, uprkos svojoj kritici nihilizma ostao na stanovištu nihilizma, ovakav stav moramo razumeti kroz uvid o različitim formama nihilizma u Ničeovoj filozofiji. U tom pravcu razmišlja i Šonerman koji u nihilizmu vidi i poziciju Ničeovog mišljenja, ali kada se nihilizam ne predstavlja „kao propadanje (dekadencija) svih principa i vrednosti“, već se ima u vidu ono što Niče misli pod „*aktivnim*, nihilizmom kao šansom.“ (Hans-Martin Schönerr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co, 2008, s. 59). Stanovište aktivnog nihiliste je uvek eksperimentišuće, a ne teleološko mišljenje, jer se odriče onog smisla života koji bi svoje poreklo imao u božanskom autoritetu ili racionalnom poretku stvari, pa se utoliko i Ničeovo pozitivno mišljenje o nihilizmu može uzeti kao potvrda njegovom iracionalizmu u celinu.

2.1. Nihilizma asketskih ideala

Opštepoznato je da je Niče u hrišćanskom moralu otkrio antitetičku moć u odnosu na život¹⁹³, tj. negacijski karakter morala, čak i kao najgrublji oblik negacije života i uzročnik dekadencije u savremenom svetu. Za razliku od Kjerkegora, Niče je i samo hrišćanstvo intepretirao pre svega moralno, posmatrajući ga kao moralni fenomen, koji ima neposredan dodir sa nihilizmom, budući da je nihilizam, prema mnogim tumačenjima Ničeove filozofije, i zametnut u hrišćanstvu.¹⁹⁴ Ali, važno je naglasiti da Ničeovo razmatranje hrišćanstva kao nihilističke i dekadentne religije (mada takav status u njegovoj filozofiji ima i budizam) nalazi korene u filozofskoj tradiciji, tj. ispitivanju istorije Zapada, koja se, polazeći od Sokratovog morala, kreće dekadentnom linijom, pa potom preko Platona i njegovog izuma „istinskog sveta“ priprema put hrišćanstvu¹⁹⁵, s jedne strane. S druge strane, Niče je u hrišćanstvu, naročito nakon smrti Isusa, uvideo pojavu širenja resantimanskih kretanja kroz volju za moć slabih, što je ujedno dovelo, u askiološkom pogledu, do obrtanja perspektive u vrednosnim ocenama, gde ono što je 'loše' postaje 'dobro'.

Drugačije rečeno, uzrok ovih kretanja Ničeova filozofija prepoznaje u vrednostima koje propagiraju asketske ideale, a koji predstavljaju središte nihilizma. A izvoriste asketskih ideala zasnovano je prema Niču u protivrečnom pojmu *volje za ništa* koja kao reaktivna volja omogućava dominaciju negativnih, neaktivnih i reaktivnih snaga u ljudskoj prirodi tokom daljeg istorijskog razvoja čoveka. Već je i Miler-Lauter s pravom ukazao na protivrečnost naznačene volje asketskih ideala i njenu neodređenost: gde sama volja hoće Ništa i gde je volja usmerena prema ništavilu. Ali Miler-Lauter postavljajući pitanje da li volja sama može da teži ništavilu¹⁹⁶, potvrđuje

¹⁹³ Jedan od suštinskih uzroka nihilizma Niče je video u prioritetnom položaju moralnih vrednosti nad svim drugim vrednostima. Prema Niču moral izaziva nihilizam jer daje čoveku pogrešno usmerenje, kao što potvrđuje u *Volji za moć*: „Moral je okretanje od volje za životom.“ (Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 11)

¹⁹⁴ Vidi: Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 188.

¹⁹⁵ Vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999, p. 43.

¹⁹⁶ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy (International Nietzsche Studies)* University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1999, p. 46.

ono što i sam Niče misli i nagoveštava u trećem eseju *Genealogije morala*: „i pre će ona hteti samo *ništavilo* nego što će se *lišiti* svakog htenja.“¹⁹⁷ Lauterovo pitanje se pokazuje kao relevantno, jer u daljim analizama otkriva da u osnovi nihilističke volje hrišćana ka ništa zapravo postoji zamaskirana volja za moć. Takvo stanovište može se izvesti samo u slučaju kada volja za ništa, u jednom momentu, postaje gospodar nad voljom za život, kada ona zaista deluje kao volja za moć. Volja, na kraju krajeva, uvek teži moći, što stoji u osnovi njene prirode. Međutim, za Ničea ovakva volja sadržana u asketskom načinu života ipak pokazuje ograničenu moć jer vodi ka 'opadanju života' i deluje destruktivno na pozitivne aspekte čovekove prirode. *Zato volja za ništa* predstavlja prema Ničeju iracionalni fenomen, ali u patološkom obliku, čije dejstvo uslovljava dekadenciju kod čoveka. Pa iako je u volji za ništa sadržana i volja za moć, ipak je ona u tom obliku skrivena od sebe same i iskrivljena, a budući da svojom delatnošću usmerava čoveka ka nepostojećem svetu (ili onome što je Niče mislio pod fikcijom „istinitog sveta“), ona tako služi samo samoodržanju i instinktima slabih. U tom smislu razumevamo da je prema Ničeju volja za ništa zapravo izraz volje za samodestrukcijom, koja usmerava volju na samoponištenje.¹⁹⁸

Zato kroz fenomen *volje za ništa* nastojimo da prikazemo na koji način se prema Ničeju odvija proces destrukcije i diskreditacije tj. nihilizacije onih pozitivnih iracionalnih aspekata koji stoje u središtu njegove afirmacije životvornog i aktivnog jezgra dinamičke prirode čoveka. U tom pogledu suštinu volje za ništa razmatraćemo kroz asketske ideale, koji su rezultat njenog dejstva. Njihova prava priroda, ipak, nije neposredno saglediva, jer Niče uviđa njihovu težnju da sakriju svoju pravu istinu. Takvi ideali su prema Ničeju za čoveka bili prihvatljivi jer su pokazivali moć u pravcu održavanja života i jer su u aksiološko-vrednosnom pogledu dugo pružali određeni smisao životu, oslobađajući čoveka od pitanja o besmislenosti života. Tajler navodi dobar argument kada primećuje da moć asketskih ideala počiva na pružanju utehe, jer „ljudsku patnju čine podnošljivom, čak poželjnom pripisujući joj smisao: patnja je znak obećanja da će se ona u jednoj tački, u nekoj drugoj stvarnosti postojanja okončati jednom zauvek.“¹⁹⁹ Međutim, ideja o patnji kao smislu života „mogla je da postoji samo

¹⁹⁷ Fridrih Niče, „Šta znače asketski ideali“, *Genealogija morala*, Beograd, Grafos, 1990, str. 231.

¹⁹⁸ Uporedi: Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1999, p. 48.

¹⁹⁹ Roberts T. Tyler, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. Ewing, NJ, USA, Princeton University Press, 1998, p. 35.

za religioznog čoveka, čije je ideal života skoncentrisan u asketskim idealima²⁰⁰, koja utoliko ima ograničene domete, u odnosu na kreacionistički smislo patnje, koju prihvataju na primer umetnici i velike prirode. Zato je hrišćanska doktrina prema Niče mogla da nađe saveznike samo kod onih „koji su od samog početka unesrećeni, satrveni, skršeni – oni su ti, *najslabiji* su ti što među ljudima najviše potkopavaju život, što naše poverenje prema životu, prema čoveku, prema nama najopasnije truju i dovode u pitanje.“²⁰¹ Stoga Niče u asketskim idealima otkriva koren patološkog razumevanja čoveka koje je odlučno odbacivao,²⁰² budući da kroz asketizam svoju dominaciju imaju negativni aspekti ljudske prirode. Na primer: traženje zadovoljstva u nezadovoljenosti, fiziološkom kržljavljenju i slabosti, nesreći, ružnoći, bolesti, dok se diskredituje zdrava, telesna i čulna ljudska priroda „kao da su zdravlje, razvijenost, snaga, ponos, osećanje moći već sami po sebi poročne stvari za koje se jednom mora platiti.“²⁰³ Iz takvog (ne)moralnog odnosa prema vlastitom biću koji se čoveku nameće putem moralnih sudova i ocena stvarnosti, Niče sagledava destruktivne posledice za razvoj čoveka, posebno individue koja treba da doprinese i pomeri razvoj vrste ka višem smislu

²⁰⁰ Vidi: Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, UK, Oxford University Press, 2006, p. 113.

²⁰¹ Fridrih Niče, „Šta znače asketski ideali“, *Genealogija morala*, Beograd, Grafos, 1990, str. 249.

²⁰² Jedan od razloga ovakvog Ničeovog sagledavanja hrišćanske doktrine kao patološke i nihilizujuće kada se ima u vidu njen odnos prema terminima zdravlja i bolesti, Smiljanić pronalazi u Ničeovoj slabašnoj i bolešljivoj prirodi. „Naime, poznato je da je Niče od malena bio krhkog zdravlja i da su se tokom njegovog života sve do totalnog nervnog kolapsa 1889. godine često smenjivale faze ushićenosti i stvaralačkog zanosa i faze potpune telesne i duševne iscrpljenosti, pa postaje jasno zašto je razmatranje zdravog, a posebno bolesnog života i njegovih problema bilo toliko važno za razvoj Ničeove filozofije. No valja napomenuti da svrha ovog ukazivanja na biografsku pozadinu te filozofije nije nikako da se glavna reč da jednom površnom psihologizmu koji bi jednostavno iz idiosinkratičkog profila jednog mislioca izveo premise njegovog mišljenja, pa makar to bilo i u duhu same Ničeove filozofije.“ (Damir Smiljanić, „Niče kao ideolog života“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, 15/2011, str. 95)

Ali ako se Niče zamera da je u kontekstu vlastite afirmacije života stavljao akcenat samo na „pozitivne“ momente života i time pokazao i ograničenu koncepciju života, ipak postoje momenti koji bivaju prihvaćeni u okviru Ničeove optimističke doktrine i ideje života i ljudske iracionane prirode, jer on ne isključuje postojanje i tamnih, patoloških i iracionalnih aspekata ljudskog života – kao što su bol, patnja i prolaznost – što određeni interpretatori Ničeove filozofije nastoje da isključe iz tumačenja celine njegove filozofije. Potvrdu ove naše konstatacije nalazimo i kod Zimela, koji upoređujući Šopenhauerov i Ničeov odnos prema bolu i patnji, upravo u Šopenhauerovoj filozofiji uviđa pesimističko odbacivanje života usled postojanja bola. Kod Niče se na primeru iz *Rođenja tragedije* može zapaziti afirmativan odnos, jer je shvatao da protivrečnost koja vlada u suštini *Pra-Jednoga* može biti prisutna kroz istovremeno prožimanje zadovoljstva i bola. On ih, kako zapaža Zimel, „ispravno označava kao ‘prateća stanja’. Oni su prosti odrazi daljeg kretanja života koje se odslikava u subjektu, dok životni ciljevi – koji su okrenuti višim svojstvima naše vrste – ne bi smeli da se obaziru na njih.“ (Georg Zimel, „Metafizika umetnosti“, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, str. 23). Postojanje patnje, kao i zadovoljstva za Niče su propratne stanice života na kojima se nije vredno zadržavati. Stoga patnja nije nešto što Niče odbacuje, jer je ona shvaćena i kao sredstvo za razvijanje i unapređenje života, pa čak i kao nužno sredstvo odgoja čoveka. Samo odgoj velike patnje može prouzrokovati uzlete čovečanstva, navodi Niče.

²⁰³ Fridrih Niče, „Šta znače asketski ideali“, *Genealogija morala*, Beograd, Grafos, 1990, str. 250.

postojanja. Očigledne posedice takve destrukcije očituju se kao težnja za okretanjem od života i negacijom, koja je oličena kao mržnja prema svemu ljudskom, gnušanje pred čulnim i lepim, snažnim, zdravim, moćnijim. Takvo stanovište Niče je video kao uzrok nastanak i osećanja krivice (greha), nečiste savesti koja se pretvara u duh osvete, tj. resantimanska osećanja iz kojih, kao patogenih i nezdravih impulsa, nastaje hrišćanski morala.²⁰⁴ U tom pravcu i Šeler ocenjuje resantiman kao temelj za rađanje pogrešnih vrednosnih sudova, jer usred nemoći da „razume svoje sopstveno postojanje i osećanje života u kategorijama kao što su moć, zdravlje, ugled, sloboda i nezavisnost“ resantiman oseća kako je sve uzaludno i kako „čovekovo spasenje i pozitivne vrednosti leže u suprotnim pojavama, u siromaštvu, patnji, bolesti i smrti.“²⁰⁵ Stoga Niče i odbacuje hrišćanske vrednosti, jer afirmišu zapravo resantimanski temelj morala.

Niče je zapravo nastojao da prikaže kako se konstituišu iskrivljene vrednosne perspektive iz resantimana, a koja su prisutne tokom duge istorije čovečanstva. U suprotnom Niče i ne bi insistirao na prevrednovanju vrednosti, novom shvatanju vrednosti i morala koje svoj princip ima u iracionalističkom principu volje za moć. Sagledavajući nedostatke dosadašnjih vrednosnih orijentacija, koje deluju u pravcu pasivizacije ljudskog duha, Niče je nastojao da svojom filozofijom deluje u pravcu afirmacije pozitivnih aspekata ljudske prirode koje su u skladu sa dinamičkim, egoističkim i ekspanzivnim karakterom života. Naime, da tako približi čoveka vlastitom samorazumevanju kroz sferu života. Stoga u dosadašnjim vrednostima, koje su delovale u pravcu suprotnom od života, Niče osvetljava onu razarajuću crtu koja je sputavala ispoljavanje afekata, impulsa, težnji i želja, jednom rečju, volju za moć koja čoveka

²⁰⁴ Šeler s pravom uvida nužnu vezu između resantimana uopšte i termina volje za osvetom u Ničeovoj filozofiji. Već i samo značenje francuske reči *ressentiment*, koju Niče koristi u nemogućnosti da za svoje stanovište pronađe odgovarajuće značenje u nemačkom jeziku, upućuje na ponovno proživljavanje neke reakcije usmerene na drugog (kao vrsta osvete), ali tako da usled ponavljanja ta negativna emocija dopire do samog središta ličnosti i izmešta se iz zone delovanja i izražavanja. Ona je obnavljanje izvornog negativnog osećanja i kao takva predstavlja psihičko stanje „prouzrokovano sistematskim odlaganjem da se rasteretimo osećanja i afekata koji su, inače, normalni elementi ljudske prirode.“ (Maks Šeler, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Beograd, Fedon, 2011, str. 130-132) Niče je u potiskivanju navedenih sklonosti, negativnih emocija, naročito osvetoljubivosti, mržnje, zavisti, sagledao „mesto“ nastanka vrednosnih sudova i iluzija ili drugačije rečeno izvor nastanka svakog morala, pri čemu je žed za osvetom tumačio kao najznačajniji izvor morala. Niče nastupa protiv takvog izvora morala i afirmiše višeg čoveka čija individualnost deluje shodno vrednostima koje proishode iz morala otmenosti. Viši čovek prema Ničeju vrednost vlastite egzistencije „ne procenjuje prema slučajnosti spoljašnjeg položaja niti prema tome šta mu život donosi od užitaka“ (Georg Zimel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2008, str. 261), ali postavlja takve vrednosti kojima izbegava „interese proseka, opštosti“. (Georg Zimel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2008, str. 270)

²⁰⁵ Maks Šeler, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Beograd, Fedon, 2011, str. 171-172.

vodi u pravcu samospoznaje života. Uopšteno rečeno, Niče negira sve vrednosti čovečanstva koje su izgrađene nezavisno od volje za moć i nasuprot njoj²⁰⁶, a koje deluju u pravcu degradacije čoveka i kao vrste i kao individue.

Imajući u vidu rečeno, Niče tumači i asketske ideale kao izvorište resantimana i uzrok negacije prirodnog čoveka sagledavajući njihovu iluzornost. Ona se sastoji najpre u iluziji da su pokretači asketske težnje za spasenjem duše potaknuti zdravom emocionalnom i psihičkom osnovom. Drugačije rečeno, Niče je razumevao da njihov vodič nije ljubav „prema duhovnom sopstvu i želja da se ono usavrši i učini svetim neophodnim disciplinovanjem tela“, kao što je primetio Šeler, već je „primarna mržnja prema telu.“²⁰⁷ Niče se ovde može pak zameriti što nije uzimao u obzir druga značenja asketizma ne razumevajući njegovu svrhu koja ponekad vodi i do realizacije ciljeva koji su imanentni životu i njegovom razvoju, unapređenju.²⁰⁸

Utoliko u Ničevim kritičkim shvatanjima hrišćanskih vrednosti postoje pak određena ograničenja, jer stvari posmatra samo iz ugla trenutne afirmacije života, bez sagledavanja šire i dugoročnije perspektive ove afirmacije. Ali s druge strane njegova kritičnost može biti i opravdana u onom aspektu gde zaista asketski ideali negiraju život u cilju dostizanja (obećane) božanske stvarnosti i kada umesto volje za moć vlada „žudnja da se napusti svaki privid, promena, postajanje, smrt, želja, sama žudnja (...) znači *volju za ništavilo*, odvratnost prema životu, pobunu protiv najosnovnijih pretpostavki života.“²⁰⁹ Budući da je kroz asketske vrednosti (koji usmeravaju čoveka ka transcendentim idealima i njegovim „nepostojećim“ temeljima) video razvoj samo onog oblika života koji potajno teži smrti i čije vrednosti predstavljaju odraz iscrpljenog života, on je asketske ideale razumeo kao prave uzroke nastanka iracionalnih, tj. patogenih stanja ljudskog bića, čiji je vrhunac samonegacija života i degradacija čoveka. Drugačije rečeno, prema Niče u je asketsko usmeravanje ljudskog života očigledan put propasti vrednosti čovečanstva i oblik dekadencije koji razara zdrav instinkt života, odlučujući u odgoju višeg čoveka. Ipak, razlog dugogodišnje vladavine

²⁰⁶ Vidi: Ljilja Ilić, *Niče i srpska filozofija*, Beograd, Konras, 2002, str.130.

²⁰⁷ Maks Šeler, „Resantiman u izgradnji morala“, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Beograd, Fedon, 2011, str. 202.

²⁰⁸ Šopenhauerova filozofija potvrđuje da su u hrišćanstvu asketske tendencije i asketska načela ono što čini njegovu suštinu. Ali za razliku od Ničea, Šopenhauer u asketskom karakteru hrišćanstva vidi njegovu pravu vrednost. (Uporedi: Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Novi Sad, Matica srpska, 1986, str. 527)

²⁰⁹ Fridrih Niče, *Genealogija morala*, Beograd, Dereta, 2003, str. 276.

asketskih ideala preko dejstvovanja *volje za ništa*, Niče otkriva u lukavstvu koje asketski ideali sprovode nad životom čoveka kroz uverenje o vrednosti natčulnog smisla njegovog postojanja kao njegovog najvišeg smisla. Naime, iako asketski ideali ukazuju čoveku da se na osnovu vrednovanja ovozemaljskog života kao prividnog i istinskog sveta (kao najuzvišenijeg i sveta kome teži) okrene protiv samog života, oni istovremeno pružaju načine kako da se njegov život održava preko nametnutog ideala (o onozemaljskoj egzistenciji), jer je prema hrišćanskom vrednovanju život, kako ističe Tajler u delu *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, život opravdan samo „ako služi stvarnosti asolutne istine i vrednosti“, ako pokazuje težnju za transcendentnim smislom izvan života. Takav stav prema životu nalazi svoje najviše ushićenje u patnji, bolu, u slici mučeništva a koji preko poricanja života taj isti život uspeva da se održi, pa i sam Niče stoga kaže: „Već me razumete: taj asketski sveštenik, taj tobožnji neprijatelj života, taj *poricatelj* – baš on spada među najgolemije *održavajuće i potvrđujuće* snage života (...)“²¹⁰ Na tom osnovu se razume da je prema Ničeasket zapravo paradigma i prototip čoveka koji u isto vreme i afirmiše i negira život, pa da zato Niče asketu sagledava iz šire perspektive nego što je hrišćanska. Naime, iz perspektive filozofije života. Asket istovremeno govori i da i ne životu, ali tako da su obe tvrdnje prepletene i ograničavaju apsolutno važenje obe strane, a njegova se volja nalazi u stalnoj napetosti, jer hoće *Ništa* onostranosti i moralnih ideja, a negira ovaj zemaljski, koji je prema Ničeasket i jedini postojeći život.

Ako se ima u vidu da je asket izvor snage za vlastiti život pronalazio u samožrtvovanju, bolu, nezadovoljstvu, nesreći i da je takvim stavom želeo da zagospodari samim životom – njegovim najdubljim i najosnovnijim instinktima – onda je Niče imao pravo kada je okarakterisao asketizam kao najgrublju formu dekadencije i nihilizma. Negativni aspekti askete potvrđuju se i u njegovoj negaciji tela (a telo prema Ničeasket predstavlja primarnu strukturu ljudskog postojanja), jer se asket čak okreće i protiv fiziološkog napredovanja čiji su neposredni izrazi lepota, snaga i zdravlje. Asket dobrovoljno negira volju preko tela, do samounakažavanja i fiziološkog iscrpljivanja, a to i postiže preko tehnika kontrole tela i napuštanja volje, radi disciplinovanja tela i njegovih nagona. Ali ovakvo disciplinovanje po Ničeasket je potpuno suprotno istinskom

²¹⁰ *Isto*, str. 248.

izrazu psihološke snage i služi kao način da se sakrije psihološka degeneracija.²¹¹ Zato je prema Ničeovom shvatanju asketizam i postigao najviši stupanj u unižavanju ega i njegovom zbunjivanju²¹², kao i u stvaranju predstave o ništavnosti ljudske telesne, ali i konačne, zemaljske i konkretne egzistencije. Nužna posledica ovakvog uverenja jeste prema Ničeju negacija života i prema krajnjem rezultatu sve veće unižavanje i udaljšavanje čoveka od vlastite prirode i suštine.

S druge strane, asketska volja za ništa i njeno potajno odvrćanje od života, otvorilo je kod Ničea pitanje o problemu vrednovanja života sa stanovišta asketizma, koje vodi ka nihilizmu. Naime, sagledavajući da hrišćanstvo negira život na osnovu shvatanja da je ovaj život samo most „ka onoj drugačijoj egzistenciji“ i odnosi se prema životu kao „stranputici kojom se čovek napokon mora vratiti na mesto gde ona počinje“²¹³, Niče je odbacio hrišćanski moral kao duhovnu tvorevinu koja deluje u sprečavanju istinskog ljudskog razvoja i ostvarivanju njegove prakse.

Ipak, Ničeovo odbijanje da sagleda pozitivne aspekte asketskih vrednosti i hrišćanskog morala u smislu njihovog dejstva na unutrašnji svet vrednosti i razvoj duše, može se tumačiti i kao Ničeova težnja da ukaže na potpunu samostalnost čoveka u razvijanju njegovih najviših vrednosti nezavisno od metafizičko-natčulnih temelja. Takođe Niče nije mogao da sagleda da hrišćanski altruizam otvara unutrašnji, vrednosni smisao života, jer takav način moralnog delovanja u duši nema prema Ničeju realno-materijalizovani smisao. Ničea odbija da prizna smisao transcendentnom svetu i da sagleda teleološki razvoj ljudskih potencija vođen pod njegovim uticajem, jer na tom osnovu sagledava destrukciju čovekovih stvaralačkih moći. Stoga i Ničeov ideal ili zadatak koji je postavljen u liku natčoveka prevazilazi jedno striktno definisanje čoveka na liniji hrišćanskog asketizma, pa i altruizma, jer čoveka shvata kao biće koje samostalno i slobodno mora razvijati i svoju animalno-telesnu egzistenciju, tj. aspekte volje za moć unutar svoje prirode.

S druge strane, Ničeovu kritiku hrišćanstva možemo tumačiti kao izraz njegove svesti o opasnostima koje se kriju u moralnim interesima. Kao što je potvrdio i Zimel da

²¹¹ Michael Cowan, „Nietzsche and the Psychology of the Will“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 2005, p. 59.

²¹² Vidi: Michael V. Ure, „Nietzsche and Freud on the Art of Arranging one's Humors“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Walter de Gruyter– Berlin–New York, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 2005, p. 204.

²¹³ Fridrih Niče, „Šta znače asketski ideali“, *Genealogija morala*, Beograd, Grafos, 1990, str. 245-246.

ukoliko se moralno dostojanstvo gradi kroz odricanje „u korist slabijih, požrtvovanost viših za niže – neizostavno mora imati za posledicu neko kvarenje, neko uniženje opšteg ljudskog tipa.“²¹⁴

Niče naslućuje da se ljudska priroda može razvijati prevazilaženjem trenutne stvarnosti, položaja i postavljenih joj ideala i da može da se ponaša „kao funkcionalni ideal, kao uvek viša ljudska forma koja nadilazi onu trenutno stvarnu.“²¹⁵ Zato on nalaže napuštanje asketskih i hrišćanskih vrednosti da bi se utemeljila nova slika o čoveku i napustila hrišćanska predstava čoveka.

Ipak i Kjerkegorova i Ničeova filozofija koje su izrasle na uvidu u nihilizam otvaraju nam novu perspektivu o čoveku kao biću koje u nastaloj krizi vrednosnih orijentacija ima šansu da pronađe novi (vrednosni) smisao vlastitog postojanja i utemelji samorazumevanje čoveka na novoj paradigmi mišljenja koja će afirmisati i njegove iracionalne aspekte, kao osnov zdrave prirode u Ničovom slučaju ili kao osnov razvoja duhovnih moći čoveka, u Kjerkegorovoj filozofiji. Stoga je i prevladavanje nihilizma koje je u Kjerkegorovoj filozofiji usmereno na revitalizaciju autentične hrišćanske vere i hrišćanske egzistencije, a kod Ničea na prevrednovanje vrednosti i ustanovljenje novog principa vrednosti, jedan od putokaza u rasvetljavanju iracionalističkog određenja čoveka. Ipak, ovo prevladavanje ne shvatamo jednosmerno, već u njemu vidimo težnju njihovih filozofija da se nihilizam prevlada i na polju epistemologije i gnoseologije, koja takođe u svojim tradicionalnim orijentacijama afirmiše pretežno racionalističku sliku o čoveku, pa ćemo se stoga u sledećem poglavlju voditi pretežno njihovim utemeljenjem iracionalističke epistemologije, koja potvrđuje i dokazuje iracionalističko određenje čoveka kao gledište koje ima prednosti nad racionalističkim, ali ujedno nam ukazuje na koji način oni vrše prevladavanje nihilizma i u sferi epistemologije.

²¹⁴ Georg Zimmel, „Ljudske vrednosti i dekadencija“, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, str. 222.

²¹⁵ Georg Zimmel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, str. 280.

II EPISTEMOLOŠKI IRACIONALIZAM

1. Epistemološki iracionalizam Kjerkegorove i Ničeove filozofije

Razmatranje iracionalističke odredbe čoveka u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji je neodvojivo od ispitivanja epistemološkog iracionalizma, koji pruža dokaz o utemeljenju novog stanovišta o čoveku. Polazeći odatle razmatraćemo kako se kroz epistemologiju dokazuje iracionalizam unutar sazajnog područja njihovih filozofija i pokazati da je utemeljenje iracionalističke antropologije zavisno od epistemologije.

Kjerkegorovo i Ničeovo napuštanje racionalističke epistemologije predstavlja odlučan korak u prevladavanju racionalističke gnoseologije, ali i vladajuće predstave o čoveku kao racionalnom biću, koje predstavljaju jedan od uzročnika nihilizma. Na epistemološkoj ravni taj nihilizam se javlja u liku ograničenog (samo)razumevanja i saznavanja čoveka, čiji je rezultat parcijalna, aspraktna i pojednostavljena istinu o čoveku. Niče je već u *Rođenju tragedije* ukazao na viševjekovne pretenzije racionalizma i njegovu moć do današnjih dana, ali ujedno i nemoć da dohvati temelje ljudske egzistencije, ukazujući tako i na izvor naučnog nihilizma: „Ceo naš savremeni svet zahvaćen je mrežom aleksandrijske kulture, i kao svoj ideal poznaje najvišim sazajnim snagama obdarenog teoretičara u službi nauka, čoveka čiji je prauzor i praotac Sokrat.“²¹⁶ Kjerkegor će pak „anti-naučni“ duh svoje filozofije izraziti već u naslovu dela *Unscientific Concluding Postscriptum*.²¹⁷

²¹⁶ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 93.

²¹⁷ Termin nenaučni (dan. *uvidenskabelig*) u podnaslovu *Unscientific Concluding Postscript* – gde Kjerkegor iznosi svoje uvide o problemu subjektivnog i objektivnog mislioca i drugima temama – aludira na Kjerkegorovo mišljenje da najviši oblik korupcije dolazi u filozofiju i religiju kao posledica prirodnih nauka. Naučni metod postaje naročito poguban i opasan za stvarnost duha. (Vidi: Reinhardt Kurt Frank, *The Existentialist revolt (The Main Themes and Phases of Existentialism)*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1960, p. 41) Međutim pod naukom Kjerkegor nije mislio na njeno usko značenje u modernom smislu, kao specifičan način i postupak u istraživanju, već je ona shvaćena u širokom segmentu. Ali postoje i mišljenja da je termin nenaučni zapravo izraz njegovog napada na Hegelovo shvatanje nauke, ali to je pogrešno, budući da Kjerkegor nikad ne govori o Hegelovoj 'nauci', već sistemu ili spekulativnom stanovištu. Termin *Postscript* odnosi se na negiranje bilo kakvog objektivnog pristupa istini, u cilju negovanja subjektivnog pristupa stvarnosti. (Vidi: Alastair Hannay, „Introduction“, *Unscientific Concluding Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Oxford University Press, 2009, p. xix-xx)

U naznačenim kritičkim notama njihovih filozofija naslućujemo njihovu osudu nihilizma²¹⁸ i u epistemologiji koji prevladavaju iracionalističkom epistemologijom u cilju pronalaženja adekvatnog organona saznanja i pristupa u saznanju sveta i čoveka. Njihov kritički uvid se utemeljuje na uvidu u ograničenu moć razumske gnoseologije koja se zasniva u novovekovnoj Dekartovoj filozofiji, ali isto tako u Sokratovoj, Platonovoj, Kantovoj i Hegelovoj filozofiji. Kjerkegorova i Ničeova filozofija u odnosu na svoje prethodnike saglasne su, pak, da se prevladavanje nihilizma koji se učaurio u ograničenim dometima racionalističke gnoseologije može sprovesti putem iracionalističke epistemologije, putem nove anti-naučne, anti-spekulativne paradigme mišljenja i spoznavanja čoveka koje se kod Kjerkegora zasniva na liniji epistemologije vere, a kod Ničea u duhu epistemološkog perspektivizma i logike tela. U okviru razmatranja smisla iracionalističke epistemologije u navedenim filozofijama mi ćemo ukazati i na značaj preokreta u shvatanju suštine istine u njihovim filozofijama, budući da je na osnovu shvatanja suštine istine, kao i suštine saznanja moguće određivanje, razmatranje i obelodanjivanje suštine čoveka, tj. odredbe koja čini suštinu njegovog bivstvovanja.²¹⁹ O navedenom sledi dalja rasparava.

1.1. Epistemologija vere u Kjerkegorovoj filozofiji

Epistemološki iracionalizam u Kjerkegorovoj filozofiji zasnovan je na iracionalističkom pojmu vere, koja u njegovoj filozofiji važi ne samo kao fenomen bitan za uspostavljanje suštinskog odnosa čoveka i boga, već i kao organon saznanja ovog odnosa, ali i i organon dosezanja istina. Taj organon je kod Kjerkegora iracionalne prirode, budući da danski filozof zahteva da vera, kao polazna pozicija saznanja, bude oslobođena od sfere razuma. U takvom razumevanju vere već na prvi pogled prepoznajemo Kjerkegorov kritički odnos prema svakom pokušaju racionalističkog utemeljenja vere kakav je na primer bio prisutan kod Tome Akvinskog, ali i u racionalističkoj tradiciji uopšte. Vera je zapravo utemeljena kao čisti akt iracionalnog i važi kao 'organ' koji čini mogućim da se čovek suoči sa bogom. Eoka smatra da je kod

²¹⁸ Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, Rowman & Littlefield Publishing, USA, 2001, p. 112. Solomon ukazuje da je kod Kjerkegora i Ničea kritika racionalizma sprovedena i kao uvid u epistemološki nihilizam.

²¹⁹ Uporedi: Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 182.

Kjerkegora „vera (...) dar, uslov za primanje istine“.²²⁰ Međutim o Kjerkegorovom shvatanju istine biće više reči kasnije, a pažnju ćemo usmeriti na Kjerkegorovo ispitivanje odnosa vere i razuma, da bismo osvetleli jednostranosti epistemologije racionalizma i odatle proisteklo određenje čoveka kao *homo rationale*, kakvo je prisutno u čitavoj tradiciji od Aristotela do Ničea.

Polazeći od tematizacije Kjerkegorove razlike razuma i vere, primećujemo da je i Kant u svojoj *Kritici čistoga uma* došao do zaključka o ograničenim mogućnostima ljudskog uma, te da su granice uma jasno naznačene prilikom svakog njegovog pokušaja da dođe do apsolutne i večne istine, tj. stvari po sebi (*das Ding an sich*). Naznačena sličnost između Kanta i Kjerkegora se pojačava time što oba mislioca uvode veru na osnovu uvida da je um nemoćan da sazna večne istine, što je uslovilo da i Kanta postavi moralne vrednosti u oblast koja stoji izvan razumskih mogućnosti.²²¹ Postavljajući tako granice između kognitivne i nekognitivne sfere, Kant i Kjerkegor su morali da unište mišljenje kako bi našli mesto za veru. Sličnost njihovih pozicija potvrđuje nam se i kroz njihove tvrdnje da su razum i vera dve separatne sfere na čijem osnovu, kao što smatra Gil, oni teže da legitimišu veru kao autonomnu sferu ljudske egzistencije, potpuno odvojenu od metafizičke spekulacije.²²² Mogli bismo, ipak, dodati da ovakve intencije postoje u većoj meri kod Kjerkegora, jer je područje vere nastojao da utemelji potpuno nezavisno od uma. Kod Kanta, ipak, na kraju nailazimo na shvatanje da je vera utemeljena u praktičkom umu.²²³ U Kantovom slučaju vera daje smernice umu, pa je u tom pogledu Kantov princip u suprotnosti sa iracionalističkim utemeljenem vere kod Kjerkegora.

Kjerkegorovski iracionalistički shvaćena vera napušta okvire idealističkih, spekulativnih i racionalističkih filozofija, jer vera „ne može biti dokazana, obrazložena, ne može da bude predmet saznanja.“²²⁴ Posmatrana na taj način vera nema status znanja

²²⁰ Ettore Eocca, “Kierkegaard’s Religious Aesthetics as a Basic for Dialogue Among Religions”, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, 1/2005, str. 35.

²²¹ Ferry H. Gill, “Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief”, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Claremont Graduate School, 2000, p. 55.

²²² Ferry H. Gill, “Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief”, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Claremont Graduate School, 2000, p. 55.

²²³ Erik Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010, str. 20.

²²⁴ Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 65.

kao racionalnog diskursa (grč. *ἐπιστήμη*), jer sadrži u sebi paradoks na osnovu kojeg predmet vere ne može da bude logički usvojen i demonstriran. Sadržaj njenog znanja čini da joj takav pristup bude nesvojstven. Međutim, s druge strane, Kjerkegor priznaje da postoji određeni tip znanja koji nam pruža vera, a čiji predmet obuhvata religijski sadržaj. Njen predmet jeste realnost bogo-čoveka, odnosno realnost boga kao posebnog pojedinca (individue), činjenica da je bog egzistirao kao pojedinačno biće. Međutim ovakav tip znanja „da je bog postojao u ljudskoj formi“²²⁵ se nehrišćanima pokazuje protivrečnim i paradoksalnim. Zato Kjerkegor i zaključuje da je predmet vere u odnosu na razumsko saznanje paradoksalne prirode i da se ne može zahvatiti kao objektivna doktrina i kroz inteligibilnu osnovu. Vera je tako prema Kjerkegoru potpuno iracionalni saznanji akt čoveka, i stoga jer se putem nje suštinski saznaje ne da li je neka doktrina istinita ili ne, već sama egzistencija boga. Ili, kako to Kjerkegor metaforično izražava, suštinska je realnost učitelja, to da on zaista egzistira, a ne racionalističko dokazivanje da li je istina da je egzistirao. Zato Kjerkegor zaključuje da se oni koji su na stanovištu razuma više zanimaju za učenje i teoriju, nego kakav je bio učiteljev život i ličnost.²²⁶ Na tom tragu Kjerkegor u *Filozofskim mrvicama* obara mogućnost saznanja boga racionalnim putem, jer konstatuje da „hteti dokazati da postoji to nepoznato (bog), teško da može prihvatiti razum. Ukoliko bog ne bi postojao bilo bi, naravno, nemoguće to dokazati, ali ako postoji bila bi ludost to učiniti.“²²⁷ Kjerkegor nas time upozorava na ograničenja razuma, jer se on uvek upliće u paradoks pri bilo kakvom pokušaju da izvede zaključak ili dokaz o postojanju boga, jer ne može kao konačna instanca da obuhvati beskonačno područje koje ga prevazilazi. Zato Kjerkegor nije težio da obelodani dokaze o egzistenciji boga, kao što su na primer ontološki, kosmološki i drugi kojima se bavila filozofska tradicija. Njegova filozofija prevashodno nastoji da demonstrira egzistenciju boga koja se „spoznaje“ verom. U tom pogledu je on blizak kantovskoj poziciji koja negira mogućnost da um može nešto reći o postojanju boga, besmrtnosti duši i poreklu sveta, jer tada zapada u antinomije, ili paradoks. Ali za razliku od Kanta, Kjerkegor sagledava da (raz)um može da prevlada sebe tako što će da izađe iz vlastitog okrilja i to onda kada prizna vlastite granice i ograničenja kako bi

²²⁵ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, UK, Cambridge University Press, 2009, p. 34.

²²⁶ Vidi: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, UK, Cambridge University Press, 2009, p.208.

²²⁷ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 43.

napravio mesto za veru. Ključna antinomija razuma prema Kjerkegoru jeste njegova nemoć da shvati da se bog, kao beskonačno i savršeno biće može ovaplotiti u konačnom i zemaljskom obliku, a ne da se tu radi o ontološkom dokazu o postojanju boga, jer bi za razum dokaz bio prihvatljiv. Jer razum ne može da usvoji ključni paradoks da je bog ujedno konačna i beskonačna egzistencija, jer kako ističe Kjerkegor u *Filozofskim mrvicama*: „Razum kaže da je paradoks apsurd“²²⁸, a vrhovni paradoks svakog mišljenja, kao što nam potvrđuje i Auden, jeste „pokušaj (razuma) da otkrije nešto što mišljenje ne može misliti.“²²⁹ Kjerkegor ostajući dosledan svom mišljenju ukazuje na način kojim bi razum mogao da prevaziđe sebe uhvaćen u paradoks vlastitog mišljenja. Kjerkegor to čini uvođenjem iracionalne komponentne – strasti – koja tera razum da transcendira samoga sebe, pokazujući da pozicija vere može da opstoji odvojeno od razuma.

No, uvodeći dimenziju strasti kao neophodnu komponentnu mišljenja da bi se potom pristupilo veri, Kjerkegorova filozofija čini preokret u odnosu na dotadašnje shvatanje mišljenja. On utemeljuje novu misaonost koja tera razuma da uđe u koštac sa paradoksom vere²³⁰, pa tako pruža i novo tumačenje mislioca koje odstupa od antičkog ideala kontemplativnosti (Aristotel), teorijskog sagledavanja stvari intuicijom uma (Dekart), sintetičkog mišljenja (Hegel), jer je prema Kjerkegoru suština mišljenja i mislioca da misli paradoks. Kjerkegor to potvrđuje i u svojoj odredbi mislioca kada kaže: „mislilac bez paradoksa jeste kao onaj ko voli bez osećanja: osrednja ličnost.“²³¹ Mislilac u tom pogledu može biti samoj onaj čiji je predmet mišljenja sâm paradoks i ukoliko njegovo mišljenje poseduje strast i „utoliko što on misleći učestvuje u nečemu što ga prevazilazi.“²³²

Takvo iracionalističko određenje mislioca i mišljenja uticalo je u Kjerkegorovoj filozofiji i na formiranje novog značenja filozofije. Filozofija se više ne razumeva kao čisto intelektualna aktivnost, što je bio njen prethodni smisao u racionalizmu, već kao aktivnost strasti mišljenja na osnovu koje mislilac saznaje nešto što mišljenje ne može dokučiti oslonjeno samo na svoju racionalnu aktivnost. U tom pogledu iracionalizam

²²⁸ Isto, str. 56.

²²⁹ W.H.Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963, p. 140.

²³⁰ Uporedi: Jakob Howland, *Kierkegaard and Socrates : A Study in Philosophy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 104.

²³¹ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str.40.

²³² Isto, str. 40.

kao epistemološko stanovište otvara nove perspektive mišljenju na temelju iracionalne aktivnosti na koju se čovek oslanja u svojoj misaonoj aktivnosti.

Odatle polazeći možemo zaključiti da je Kjerkegorovo shvatanje paradoksa neodvojivo i od sagledavanja funkcije razuma u momentima kada on nastoji da shvati ono što ne može da pojmi, shvati i razume, ali ga neka strast nagoni da ide dalje. Tu strast Kjerkegor tumačiti kao paradoks razuma²³³ i osnov sveukupne misaonosti, tako da se možemo složiti sa tvrdnjom da je paradoks nešto što se nalazi i odvija u samom razumu, „pošto ima potrebu da se odnosi na ono što mu je strano, izvan njega.“²³⁴ Ipak, Kjerkegor u tom pokušaju razuma sagledava i ograničenje racionalnog mišljenja kao što potvrđuje i u *Filozofskim mrvicama*: „Najviši paradoks svakog mišljenja jeste: pokušaj da otkrije nešto što se ne može misliti.“²³⁵ Kjerkegor stoga i napušta razumsku epistemologiju i uvodi epistemologiju vere, koja jedino može da zađe u dubine protivrečnih aspekata koji vladaju u samoj spoznaji, dokazujući prednosti epistemološkog iracionalizma i unutar spoznaje čovekovih iracionalnih aspekata.

Kjerkegorov epistemološki iracionalizam koji afirmiše poziciju vere dokazuje nam da vera nema nikakav odnos sa razumom²³⁶ a iracionalizam vere postaje uočljiviji Kjerkegorovim tumačenjem vere kao najviše strasti u čoveku, o čemu ćemo nešto više reći. Strast je zapravo neophodan uslov novog oblika saznanja koji Kjerkegor uvodi da bi ukazao na koji način da se prevaziđe ono što nalaže razum. Ali iako se na osnovu ove tvrdnje može zaključiti da Kjerkegor suprotstavlja razum i veru, ipak je reč samo o delimičnoj suprotstavljenosti, jer vera kod Kjerkegora nije suprotna razumu, već stoji iznad njega. Zato se i epistemologija vere ne treba shvatiti jednostrano, tj. negativnom metodologijom proste eliminacije razuma, jer je za Kjerkegora razumsko saznanje koje na kraju uviđa svoje granice pri odnošenju na transcendenciju/boga, neophodna stepenica na putu ka veri. Ipak, vera za Kjerkegora ima viši legitimitet u odnosu na razum, jer ona nikad „ne zahteva dokaze, niti su joj oni potrebni. (...) Vera živi s one strane dokaza (...), živi s one strane smrti. Tamo gde se za mišljenje završavaju sve

²³³ Vidi: Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 27.

²³⁴ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 27.

²³⁵ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 40.

²³⁶ Budući da je vera suprotna razumu i da je neinteligibilna ona se jedino i mogla izraziti u iracionalnim antinomijama tj. u pojmu paradoksa. Otuda bi, gledajući stvari na taj način, „svaka racionalna interpretacija vere postajala jeres.“ (Harison Hall, „The Origin of the Contemporary Philosophical Situation (The Historical Meaning of Kierkegaard and Nietzsche)“, *Existentialist Background, Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, New York & London, Garland Publishing, INC, 1997, p. 215)

mogućnosti, počinje vera kojoj se 'otkrivaju' nove mogućnosti.²³⁷ Iako Kjerkegor odriče bilo kakvo iznošenje dokaza u veri, ipak ne može se tvrditi da u njoj ne postoji određena težnja za pronalaženjem dokaza. Dokaz vere je drugačiji od dokaza razuma, jer se on u veri potvrđuje kroz egzistencijalni smisao. Kjerkegor otkriva taj dokaz vere kroz čovekovu spremnost da strada za nju, tako da se stepen vere održava „jedino u stepenu spremnosti da se za svoju veru strada.“²³⁸

Iz okrilja epistemološke dimenzije vere možemo izvesti i jednu odredbu Kjerkegorovog shvatanja čoveka. Čovek se polazeći odatle utemeljuje kao verujuće biće, jer iako je vera ključni epistemološki okvir u saznanju boga kroz paradoks, pa i osnov samosaznanja čovekove egzistencije, ona je ujedno način na koji čovek egzistira – verujući. Dakle, vera je tako kod Kjerkegora shvaćena u dvostrukom značenju – kao način na koji čovek egzistira (kao njegov bitak), ali i u epistemološkom pogledu vera jeste metod saznanja (paradoksa).²³⁹ Ipak, iako je prema Kjerkegoru vera rukovodno načelo saznanja, putem nje se zadržava i odnos prema konkretnom saznavaoцу, tj. individui. To podrazumeva da saznanje paradoksa ujedno povlači i osvedočenje vlastite egzistencije, što nije bio slučaj u na primer Dekartovoj teoriji spoznaje koja dolazi samo do osvedočenja misaone egzistencije Ja. U Kjerkegorovoj epistemologiji mislilac ima tu prednost jer kroz paradoks doživljava sebe tako da shvata svoju pojedinačnost višom od opšteg. Tada se dešava da pošto je pojedinac bio u opštem i potom sebe izdvojio kao nešto više od opšteg, usvaja taj paradoks verujući, a ne više misleći. Putem vere (u paradoks) pojedinac se na apsolutan način odnosi prema apsolutnom (što Šestov

²³⁷ Lav Šestov, *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija*, Beograd, Plato, 2002, str. 160.

²³⁸ *Isto*, str. 158.

²³⁹ Paradoks je nepojmljiv za razum, jer je paradoks logička suprotnost i kao takav zahteva napuštanje zakona logike i svih njenih zakona kao što su zakon identiteta, protivrečnosti, isključenja trećeg. Kada govori o paradoksu, Kjerkegor ipak ne misli na paradoks kao logičku protivrečnost, iznosi Evans, za razliku od pojedinih interpretatora (Alister Haneju i američkom filozofu Brandu Blanšardu). Međutim, Evans tvrdi da Kjerkegor prilikom objašnjenja paradoksa ne misli na njegovu suprotnost u odnosu na formalnu, logičku protivrečnost. U „paradoksu postoji tenzija između razuma i paradoksa, ali ta tenzija ne znači nužnu suprotnost.“ Zato Kjerkegorova kritika razuma nije u najdubljem smislu iracionalistička, misli Evans. (Vidi: Stephen C. Evans, „Is Kierkegaard an Irrationalist? – Reason, Paradox, and Faith“, *Religious Studies – An International Journal of the Philosophy of Religion*, Volume 25, Issue 3, Department for Philosophy, Cambridge University Press, USA, 1989, p. 348) Pojedini autori smatraju da Kjerkegor nije istinski iracionalista, jer njegov paradoks nije formalno, logički kontradiktoran. Stoga je i njegovo značenje paradoksa, tj. postajanjem hrišćaninom nedohvatljivo razumom, a ne protiv razuma. (Vidi: Stephen C. Evans, *Kierkegaard on Faith And the Self: Collected Essays*, Baylor University Press, 2006, p. 118)

Evans je nastojao da razbije mitove o Kjerkegoru kao iracionalisti. On ga najpre tumači kao iracionalistu, imajući u vidu Kjerkegorovo prevladavanje racionalnog, etičkog principa u cilju da bi favorizovao suštinske ne-racionalne božje zapovesti. Ali kada razmatra Kjerkegorov zahteva skoka vere, tada uviđa da Kjerkegor ne misli da to znači biti protiv razuma, već biti iznad razuma.

dokazuje kao uslov razumevanja Kjerkegorove egzistencijalne filozofije kao filozofije paradoksa).²⁴⁰ Tako on učestvuje u paradoksu i apsurdu koji je, prema našem mišljenju, jednak onome koji Kjerkegor prikazuje kroz hrišćansku dogmu da je bog ovaploćen u Isusu Hristu, gde prihvatanje ove istine unutar vlastite unutrašnjosti čini i samu egzistencijalnu suštinu (hrišćanske) vere. Kao što Kjerkegor i ističe u *CUP* : „Šta je sada apsurd? Absurd je – da večna istina dolazi u biće vremena, da bog stupa u biće, da je bio rođen, da je rastao, i tako dalje, upravo isto kao bilo koje drugo ljudsko biće, sasvim neprimetan za druge individue.“²⁴¹ Avram je prema Kjerkegoru paradigma čoveka koji uspeva da usvoji dati paradoks, kao što i kod drugih, koji nastoje da misaono dokuče da „se večna istina odnosi prema nečem egzistirajućem“, nastupa paradoks, koji se jedino može pravazići verom.

Prema mnogim interpretatorima Kjerkegorove misli, među kojima su i Edvard Monej, pa i Alister Hanej pojam apsurdnosti i paradoksa²⁴² ima mnogostruke implikacije i aspekte u Kjerkegorovoj filozofiji. Taj pojam je, kao što uočavamo, jednako važan najpre za razumevanje njegove epistemologije vere koja dokazuje slabosti racionalističke epistemologije, a s druge strane, i slabosti racionalističke antropologije. U antropološkom smislu, taj pojam sagledava se kroz paradoksalne situacije koje se javljaju usled čovekove rastrzanosti dokle god ne uspostavi sintezu, jer je čovek „kao sinteza konačnosti i beskonačnosti“²⁴³ uvek rastrzan. Ovu rastrzanost prema Kjerkegoru možemo razumeti i kao težnju razuma prilikom „traganja za večnom istinom i nemogućnošću da do nje dopre.“²⁴⁴ Međutim, gledano sa te pozicije reč je o nerazumevanju paradoksa i suštinske istine sa stanovišta razuma, dok za veru paradoks nema karakter apsurdnosti koju joj pripisuje razum. Gledano racionalno, izjava da je bog-čovek pokazuje se besmislenom i logički protivrečnom, zato je prema Kjerkegoru skok vere ono što vodi ka višem stupnju saznanja, ali ujedno i zahteva napuštanje

²⁴⁰ Lav Šestov, *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija*, Beograd, Plato, 1986, str. 90.

²⁴¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 177.

²⁴² Vidi: Edward F. Mooney, *On Søren Kierkegaard: Dialogue, Polemics, Lost Intimacy and Time*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007; Alastair Hannay, *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*, London and New York, Routledge, 2003.

²⁴³ Vidi: Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 40.

²⁴⁴ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 62.

dosadašnjih zakona logike (identiteta, protivrečnosti, isključenja trećeg i dovoljnog razloga).²⁴⁵

Kjerkegorova epistemologija vere ili epistemologija religije, kako je naziva Golubović²⁴⁶, može se shvatiti i na sledeći način, tj. prema našem mišljenju, i iz konteksta shvatanje prirode i načina saznanja koji proishodi iz vere. Jer Kjerkegorova epistemologija vere ispituje i način na koji čovek dolazi do suštinske istine, koja je kod Kjerkegora u suštinskom smislu istina o egzistenciji boga, a potom i čoveka. Takođe, možemo da primetimo da se u Kjerkegorovoj epistemologiji dešava obrat u odnosu na tradicionalno/racionalističko tumačenje saznanja, kao i subjekt saznanja, jer u sebi sadrži teološke implikacije. Kod Kjerkegora je krajnji cilj saznanja zapravo postavljen na odnos ka bogu, koji je za njega krajnji temelj svakog saznanja. Takva epistemološka pozicija se rasvetljava polazeći od drugog poglavlja *Filozofskih mrvica*. U njoj otkrivamo da Kjerkegorovo tumačenje subjekta saznanja, za razliku od sokratsko-platonovske, pa i kantovske saznavne teorije, pretpostavlja uvođenje boga kao instance koja snabdeva čoveka uslovima perceptivnosti u saznanju, bez kojih saznavalac ne može da primi znanje, tj. da dođe u posed istine.

Drugačije rečeno, Kjerkegorova epistemologija dovodi u odnos zavisnosti sve ljudske moći saznanja, kao što su na primer perceptivnost i reflektivnost, ali i veru sa bogom. Time Kjerkegor osporava da saznavne moći poseduju autonomiju u sebi, kako nalazimo u racionalizmu, već su one, naime, samo plod božanske medijacije tj. posredovanja. Da bi opravdao tako shvatanje Kjerkegor uvodi ideju boga kao učitelja, koji se spušta na stupanj učenika ne zahtevajući od njega da se podigne na njegov nivo²⁴⁷, da bi moglo biti ostvareno navedeno posredovanje u saznanju. Utoliko prema

²⁴⁵ Prilikom Kjerkegorovog razumevanja ideje paradoksa moramo se ograditi od njenog razumevanja kao logičke protivrečnosti, jer iako između razuma i paradoksa postoji tenzija, ta tenzija ne znači nužno isključivost.

²⁴⁶ Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, str. 118.

Golubovićeva obrazlaže koji su to suštinski horizonti i pitanja koja postavlja epistemologija religije, a koja su prisutni i kod Kjerkegora. Tako ona zapaža da su u okrilju epistemologije religije obuhvaćene čovekove spoznavne mogućnosti kojima čovek može 'zahvatiti' ('doživeti', imati iskustvo) boga i objasniti svoja religijska verovanja i stavove. Šta je istina i kako se do nje dolazi, pitanja su kojima Kjerkegor u delu *Filozofijske mrvice* započinje raspravu o fenomenu vere, ali gde dolazak do istine osigurava na neki način i dolazak do suštinskog znanja. Navedena pitanja mogli bismo kratko i sažeto formulisati u ključno pitanje koje bi glasilo: može li čovek imati (posedovati) znanje o bogu?, što je prema Golubovićevom suštinsko pitanje koje stoji u osnovi Kjerkegorove epistemologije.

²⁴⁷ Ferry H. Gill, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Claremont Graduate School, 2000, p. 59.

Kjerkegoru da bi se došlo do saznanja i istine mora da postoji relacija između učenika i učitelja, tj. boga i čoveka. To znači da čovek ne može da dođe do istine samostalnim snagama ili moćima razuma, što Kjerkegor potvrđuje u *Filozofskim mrvicama*. On polazi od kritike sokratovskog načela saznanja kao sećanja, koje pretpostavlja samostalnost saznavaoaca u saznanju istine, gde učitelj važi samo ka podstrekač, „povod da se izvede kretanje sećanja, tj. prelaz iz prošlosti ili iz vremena u večnost.“²⁴⁸ Ali za Kjerkegora polazna tačka u saznanju ne može biti neki slučajni povod, već ona mora da zahteva odnos boga i čoveka, i takođe pokretačka tačka saznanja ne može poći od odnosa između dva čoveka, kao u Sokratovom pristupu. Prema Kjerkegoru put do pravog saznanja prožet je transcendentnom dimenzijom, tako da je učitelj zapravo „bog koji pruža i uslove i istinu.“²⁴⁹ Na tom osnovu Kjerkegor shvata da proces saznanja ne može biti okončan jednom za svagda i da istina ne može biti primljena u gotovom obliku, jer prethodno mora da postoji uslova koji se odnosi na *razumevanje* istine, a ne njeno *saznavanje*. Stoga zapažamo da je odnos prema istini i saznanju u racionalizmu i iracionalizmu postavljen na suprotnim osnovama. Shodno tome se kod Kjerkegora istina shvata u razlici prema tradicionalnom konceptu istine kao podudaranja mišljenja i predmeta. U istini se u egzistencijalnom, kjerkegorovskom smislu radi o načinu čovekovog dosezanja, prihvatanja istine i njenom razumevanju. No, da bi se govorilo o takvom smislu istine ona prema Kjerkegoru mora da proistekne iz unutrašnjosti, koja se dalje reflektuje kroz odnos čoveka i boga, i to na takav način da se istina mora razumeti. Za razliku od dekartovskog puta, pristup istini (egzistencijalnim putem) ne dešava se čišćenjem misaone svesti od svih spoljašnjih i unutrašnjih sadržaja, već Kjerkegor zahteva buđenje čitave unutrašnjosti kroz egzistencijalni, a ne samo misaoni obrat u čoveku. To Kjerkegor objašnjava tako da u trenutku primanja uslova za istinu čovek doživljava promenu od vlastitog ne-bivstva ka bivstvu, što će reći, postaje novi čovek, kao ponovo rođen.²⁵⁰ Ovaj prelaz omogućava sam bog, koji ima ulogu tvorca, a u tom prelazu bog stvara čoveka sa novim odlikama tako da sam čovek ima status istine. Novi čovek tek tada istinski postoji i on je istina.²⁵¹ Gardiner razmatrajući zahtevanu

²⁴⁸ Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 172.

²⁴⁹ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 17.

²⁵⁰ Vidi: Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 20-21.

²⁵¹ Unutar Kjerkegorovog razumevanja prelaza prilikom primanja uslova i istine, u prelazu sagledavamo ujedno i način konstituisanja njegove ljudske egzistencije, tj. biti. Taj prelaz označen je pojmom postajanje kroz koji treba da se razjasni i suština istine, istina čovekove biti, ali i bit njegovog bitka.

transformaciju s pravom uviđa da u procesu primanja istine, čovek ne može biti u posedu istine onda kada je oslonjen na sopstvene snage, jer je pojedinac kod Kjerkegora najpre shvaćen kao neistina i greh, pa čovek mora doživeti unutrašnju promenu da bi uopšte mogao prepoznati istinu²⁵² i sam postati istina. To znači da čovek saznaje sebe kao istinu tek kroz odnos prema bogu kao onome ko je taj odnos postavio i omogućio da istina bude primljena.

Ipak, bitno je naglasiti da se pružanje uslova koji omogućava ponovno rođenje čoveka ne dešava kroz potčinjenost bogu. Tu ponovo postoji iracionalni momenat kod Kjerkegora, jer ono čime boga stavlja čoveka u pokret i čini ga jednakim sa sobom, nije kao kod Aristotela misaonost, već nešto iracionalno – tj. ljubav kao pokretački i finalni uzrok. Tu ljubav kojom bog voli učenika, Kjerkegor je prikazao u nameri boga da se kao učitelj pojavi pred čovekom u ljudskoj formi, jer se tek u ljubavi ono nejednako čini jednakim. To je ujedno i ključni paradoks koji usvaja Kjerkegorova epistemologija vere. Howland razjašnjava taj paradoks na sledeći način, čime potvrđuje i Kjerkegorovo postupljanje nedostatnosti razuma u saznanju. Naime, on konstatuje da budući da je prema Kjerkegoru bog apsolutno suprotan čoveku, a da se ta razlika ne može obuhvatiti ljudskim razumom, sam učitelj (bog) stoga anulira postojeću razliku i čini sebe apsolutno jednakim sa učenikom da bi mu istinu preneo. Kjerkegor je pak kroz ljubav boga (prema čoveku) prepoznao način na koji bog može da postane učenikov učitelj²⁵³, tj. da čoveku omogući pristup večnim istinama putem samoga sebe. Kroz razumevanje ovog odnosa čovek dohvata egzistenciju boga, a time i svoju vlastitu. Dakle, učenik sebe i saznaje kroz to jedinstvo kada mu se „saznanje“ javlja kao otkrovenje, koje je suštinski religijski oblik znanja za Kjerkegora, naspram kojeg je svaki drugi oblik otkrovenja samo prevara.²⁵⁴ Pa iako prema Kjerkegorovom shvatanju između čoveka i

Prelaz iz ne-bitka u bitak, prema Todoroviću, kod Kjerkegora se može razjasniti pojmom trenutka – kao temporalnost susreta čovekovog vremena i večnosti, nasuprot Sokratovoj kategoriji sećanja koja je kretanje u suprotnom pravcu (kao što se pokazuje u delu *Ponavljanje*) a kroz koju se pokazuje razlika Sokratovog i Kjerkegorovog pojma učitelja. U trenutku – kao aspektu susreta večnosti i vremena – čovek postaje svestan da je ponovo rođen, a ujedno otkriva da suština istine ne korespondira u njenoj večnosti, već budućnosti, „radi čega je onda i kretanje njenog dosezanja ponavljanje a ne sećanje.“ (Miloš Todorović, *Smisao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 179-183)

²⁵² Patrik Gardiner, *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 16.

²⁵³ Vidi: Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 103.

²⁵⁴ Vidi: Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1982, str. 53.

boga postoji suštinska razlika tj. provalija²⁵⁵, ipak je ovaj jaz moguće premostiti na temelju razumevanja njihovog odnosa. Stoga je u fokusu shvatanja suštine znanja i istine kod Kjerkegora akcenat zapravo na razumevanju, na prevashodno hermeneutičkom aspektu.

Budući da epistemološka pitanja Kjerkegorove filozofije nastojimo da razmatramo i shodno odnosu prema čoveku, možemo zapaziti da njegova teorija saznanja uključuje indirektno u sebi i pitanje čoveka, jer se u svojoj epistemologiji Kjerkegor bazira na ispitivanju suštine temelja znanja, ali samo ukoliko ono zauzima odnos prema čoveku. Konkretnije, to znači da za Kjerkegora istinsko znanje mora da stoji u službi razumevanja čoveka, tj. njegove vlastite suštine i sopstva. Jednostavnije rečeno, ono služi rasvetljavanju njegove egzistencije pa znanje ima prevashodno egzistencijalan smisao. Zato Kjerkegor odbacuje idealističke koncepcije saznanja koje potiskuju važnost čoveka kao saznavaoča, jer takve i slične teorije prema Kjerkegoru vode ka iskrivljavanju suštine istine. U *Filozofskim mrvicama* u kome je centralno pitanje *kako čovek može dospeti do istine*, Kjerkegor negira onu vrstu znanja koja baštini Platonovu teoriju sećanja, jer ona podrazumeva otkrivanje znanja kao znanja onog večnog, beskonačnog, bez odnosa u vremenu, zasnovano bez odnosa prema konkretnom biću. U odnosu na takvu vrstu znanja, kod Kjerkegora je relevantnije govoriti o egzistencijalno-religijskom smislu znanja, koje nikada ne može biti shvaćeno niti kao posed pojedinca (na primer kao urođena istina), niti se može zahvatati mimo odnosa čoveka i boga. A takvo je zapravo znanje paradoksa, koje prevazilazi misaonu dimenziju razuma koja dopire samo do određenog stupnja. Pravo znanje prema Kjerkegoru zahteva asistenciju boga, jer samo bog pruža uslove za primanje istine i omogućava da se otkrije ono što je razumu nepoznato i nedostupno. Stoga kod Kjerkegora naučno, racionalističko ili spekulativno znanje (kakvom su težili Sokrat, Dekart, Kant, Hegel) ne može biti istinsko znanje, već takav status ima samo ono znanje koje za svoj predmet ima paradoksalnu prirodu boga, ali i čoveka. Stoga Kjerkegor zahteva veru (a ne razum) kao organon saznanja, sa novom logikom pristupa predmetu, kojom se čovek uspinje na viši nivo saznanja nego što mu pruža razum.

²⁵⁵ Jedinstvo je moguće ostvariti na dva načina. Podizanjem učenika bog preobražava čoveka, uči ga da zaboravi na nerazumevanje i podiže do sebe. U drugom obliku jedinstvo se ostvaruje spuštanjem boga, gde se bog objavljuje učeniku, a učenik obožavajući boga zaboravlja sebe.

Za Kjerkegora koji afirmiše poziciju teističkog egzistencijalizma tipično je da veru shvata kao jedino sigurno znanje o neverovatnom, nemogućem, što prevazilazi ljudski razum²⁵⁶, a koje je ipak skopčano sa čovekovom egzistencijom i njegovim samorazumevanjem. U tome je Kjerkegor uvideo prednost saznanja koje dolazi od vere, a tu leži i vrednost njegove epistemologije, koja ozbiljno nastoji da zahvati problem čoveka. Utoliko njegova epistemologija ima iznad svega i antropološko-egzistencijalan smisao, a to znači da njegova teorija saznanja ne ostaje na jednostranom racionalističkom shvatanju kojim bi se iz saznanja eliminisao čovek u ime legitimacije samog procesa saznanja, koji je odvojiv od celokupne suštine čoveka i svoden samo na misaoni aspekt čoveka. Suprotno tome, ona nastoji biti epistemologija konkretnog čoveka u njegovom egzistencijalnom okrilju.

Kritička pozicija prema racionalizmu kod Kjerkegora se utemeljuje i njegovim uviđanjem razlike u načinu *saznanja boga* putem vere i razuma. U razumskom pristupu bogu Kjerkegor je otkrio težnju razuma da dokuči boga samo objektivnim putem i putem dokaza, kao što je na primer bilo slučaj u Spinozinoj filozofiji. Oспорavanje prirode razuma u saznanju boga, ipak ne znači da je Kjerkegor u potpunosti želeo da obezvredi filozofsko saznanje boga, ali je nastojao da dokaže relevantnost vere u tom pravcu, potvrđujući još jednom suštinsku razliku između filozofije i teologije.²⁵⁷ Zato Kjerkegor polazeći od iracionalističkog shvatanja vere stoji u velikom raskoraku u odnosu na mnoge filozofske teologije, jer odriče da je potrebno dokazivanje ili provera znanja vere. Vera za njega ne zahteva potporu drugih znanja. Pa iako je vera ipak određena vrsta znanje ona je kod Kjerkegora potpuna suprotna od hegelijanskog, ali isto

²⁵⁶ Vidi: Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet Rijeka, 2013, str. 121. Grčki smisao *episteme* (nauke) kao apsolutnog, dokaznog i sigurnog znanja ukazuje na sasvim drugačiji smisao od onoga koji nalazimo kod hrišćanskih mislilaca koji usvajaju veru kao sigurno i pouzdano znanje. U grčkom iskustvu mišljenja, znanje nikada ne može biti izjednačeno sa verom, jer je vera čak niži oblik znanja i odnosi se na područje samo verovatnog. Kod Platona se na primer vera shvata kao uverenje (grč. *πίστις*), pa se u saznajnom pogledu nalazi na drugom stupnju po važnosti (unutar saznanja pojavnog sveta), tačnije proglašava se svetom mnenja, svetine.

²⁵⁷ Hegel u svojoj *Istoriji filozofije I*, ističe u *Uvodu* da je saznanje boga zajednički predmet filozofije i religije, ali se način tog saznanja odvija suprotnim načinima, pa se utoliko religijski pojam boga razlikuje od filozofskog koje stvari izražava pojmovnim, a ne predstavnim mišljenjem.

Primer čisto filozofskog saznanja boga, tj. filozofsku svest o umskom shvatanju bogu nalazimo već u Aristotelovoj koncepciji bitka bića, u kojoj je ontološka ravan udružena sa teološkom, pa Aristotelovu metafiziku pojedini autori nazivaju i teologikom ili ontolo-teologijom. Takvo stanovište prepoznamo u Aristotelovom shvatanju da „misao i mišljeno, um i umovano, bitak i biće, mišljenje mišljenja, sasvim je isto što i bog, pa njegovo mišljenje samog sebe nije ništa drugo do delatnog, ili pokretanje nepokretnog pokretača kojeg nema ukoliko nema onog pokrenutog ili bića“. (Zbornik radova, *Pojam boga u filozofiji*, Novi Sad, Kulturni centar Novog Sada – Katedra za filozofiju, 1996, str. 100)

tako i svakog pozitivističkog značenja²⁵⁸, jer vera je ona vrsta znanja koje je izvesnije, sigurnije i sveobuhvatnije znanje od znanja razuma, budući da se odnos prema bogu ne može zahvatati objektivno, već samo kroz unutrašnjost, a isto tako stvari stoje kada je u pitanju razumevanje suštine čoveka. Ovakva pozicija koja polazi od kritike razuma i njegove nemoći da shvati boga, preko ispitivanja paradoksa i sablazni (u smislu *skandalona*) i razrešavanja paradoksa u veri Kjerkegor razvija u *Filozofskim mrvicama* čiji nas krajnji rezultat upoznaje sa činjenicom da vera nije saznanje u racionalističkom smislu, već organon za razumevanje hrišćanstva i njenih istina, na čijem tragu izasta i novo određenje čoveka kao autentične hrišćanske egzistencije.

Stoga Kjerkegor i na području svoje epistemologije sledi temeljnu hrišćansku misao da je vera kao pretpostavka odnosa čoveka i boga prva i suštinska stepenica na putu pravog saznanja, kojem nije potrebna nikakva racionalna evidencija ili dokazi da bi se potvrdile istine vere.²⁵⁹ Saznanje istine o bogu pretpostavlja jedino situaciju da „ja moram verovati“²⁶⁰, tako da je vera novi organon kroz koji bog za čoveka postaje suštinska istina za njegovu subjektivnost i unutrašnjost, o čemu će više reči biti u III poglavlju, a delom u sledećem potpoglavlju.

²⁵⁸ Kada uporedimo pozitivističko značenje nauke koja zahteva princip verifikacije, primenljivosti i hegelijanski smisao nauke koja se uvek odnosi na težnju da se dospe do pojmovnog određenja stvari, vidljivo je da kjerkegorovski smisao nauke, tj. znanja prevazilazi tumačenja u oba navedena smisla.

²⁵⁹ Na osnovu stavova iznetih u delu *Filozofske mrvice* i *CUP*, Kjerkegor se može u pravom smislu reči nazvati religijskim misliocem. U njima on nastoji da razgrne istinski smisao i razlike spekulativne filozofije i vere, tj. razumske i hrišćanske istine. U tom pogledu njegovi kritički napadi na Hegela odgovaraju jednoj fideističkoj poziciji, kojom nas upoznaje sa prirodom religijske vere i njenim odnosom prema izvorima mišljenja i racionalizmu. (Vidi: Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 66)

²⁶⁰ W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963, p. 130.

1.1.1. Vera kao subjektivna pozicija u Kjerkegorovoj epistemologiji

Kjerkegorova epistemologija vere gradi se na poziciji, s jedne strane, njegovog uvida u nedostatnost razuma u saznanju boga. Pri tom njegovo shvatanje vere ne izražava strogu negaciju razuma, budući da je pokazao da je u saznanju nužno kretanje do onog stepena kada razum uviđa vlastitu nemoć i prevazilazeći sebe stupa u područje vere. Epistemologija vere se, s druge strane, u Kjerkegorovoj filozofiji može tumačiti i kao metodološka pozicija u saznanju egzistencije čoveka i njegovog odnosa prema bogu, čime ona prevazilazi ograničenja spekulativnog i razumskog saznanja, kao i njihov predmet saznanja.

Za razliku od racionalističke epistemologije koja upućuje čoveka na njegovu misaonu prirodu i time na razumevanje sebe kao opštosti, vera kao epistemološka kategorija ne postoji prema Kjerkegoru nezavisno od pozicije individualizma, tj. čoveka kao pojedinca. Jer se odnos prema bogu utemeljuje kod svakog pojedinca drugačije, tj. na individualan i neponovljiv način, a budući da je vera ključna u tom međuodnosu, time je i ključno da se vera tek uspostavlja sa stanovišta čoveka kao individue. Dok je za razum svojstveno da je usmeren samo na misaonu sferu čoveka, vera dotle zahteva izlaženje iz čiste misaonosti i egzistencijalno doživljavanje vere, tj. sebe same. Specifičnost vere jeste u tome da se ona odvija za svaku individuu drugačije i to tako da ona predstavlja lično poduzeće rizika, što napominje i Kjerkegor: „bez rizika nema vere; više rizika, više vere; više objektivne zavisnosti to je manje unutrašnjosti (budući da je unutrašnjost upravo subjektivnost), manje objektivne pouzdanosti, više moguće unutrašnjosti. Kada je paradoks sama paradoksalnost, on iznosi snagu apsurdna, i odgovarajuća strast unutrašnjosti je vera.“²⁶¹

Paradigmu ovog rizika vere Kjerkegor je našao u starobiblijskoj legendi o Avramu, ukazujući da odnos Avrama prema bogu i njegovim zapovestima u celini mora da zavisi od pojedinačnog odnosa²⁶² i delovanja, a ne samo od teorijske kontemplacije. U Halovoj interpretaciji Avramovog slučaja nalazimo objašnjenje da odnos prema

²⁶¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 176.

²⁶² Vidi: Harison Hall, *Existentialist Background: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, New York & London, Garland Publishing, INC, 1997, p. 290.

drugome u takvim okolnostima postaje određujući i definiše sve u nečijem svetu, od prošlosti, preko sadašnjosti i budućnosti. Sa ovakvom koncepcijom totalne uključenosti u jedan odnos koji definiše sve ostalo, imamo deo onoga što Kjerkegor smatra suštinskim za veru. Taj odnos pretpostavlja da pojedinac mora sve da rizikuje zarad ovog odnosa. Taj rizik je, s druge strane, najbolje prikazan u Kjerkegorovom shvatanju pojma kretanja ili skoka vere (*leap of faith*), gde se prilikom kretanju ka veri čovek oslobađa beskonačne rezignacije pred svetom. Kao što kaže i Kjerkegor ona – „beskrajna rezignacija poslednji je stadijum koji prethodi veri tako da svaki onaj koji nije učinio ovaj pokret nema vere, jer sam ja tek u krajnjoj rezignaciji sam sebi jasan u svom večnom važenju. Tek onda može biti reči o tome da se snagom vere osvoji egzistencija.“²⁶³ Dakle, uslov za veru jeste i totalna osvešćenost o vlastitom bivstvu koje je svesno da poduzima rizik vere, oslobađajući se od svih odnosa konačnosti, ali tako da i pored svakog apsurdna postojećeg postoji i dalje prožetost čitavog čovekovog bića verom.

Na temelju Kjerkegorove iracionalističke epistemologije vere, kao što smo već spominjali, može se izvesti i jedna odredba unutar Kjerkegorovog iracionalističkog shvatanja čoveka kao verujućeg bića. To nam ukazuje da se Kjerkegorovo tumačenje čoveka može i epistemološki utemeljiti. A u tumačenju čoveka kroz verujući odnos prema bogu, Kjerkegor je sagledao i specifičnost ljudske egzistencije, kao najviše mogućnosti njegovog egzistiranja, a u veri u gnoseološkom smislu otkrio ujedno i temelj najviše mogućnosti ljudskog saznanja.

Kakvu enormnu moć Kjerkegor pripisuje veri u saznajnom pogledu možemo se uveriti ako je posmatramo kroz vizuru Ničeove volje za moć. Iako vera nema voluntaristički smisao, Kjerkegor smatra da se putem nje može dobiti sve, čak i ono što se čini nemogućim. Zato Kjerkegor predlaže okretanje veri, jer „verom, naprotiv, dobijam sve, baš u smislu onom, po kome će onaj koji ima vere koliko goruščino zrno gore premeštati.“²⁶⁴ Stoga vera jeste apsurdna i u shvatanju vere Kjerkegor se drži tertulijanskog načela – *credo quia absurdum*, umesto racionalističkog, anselmovskog, koje zagovara – *credo ut intelligam*. Prema Kjerkegoru uzrok apsurdnosti vere je u tome što ona „mora da ukine razum i svaku sumnju“²⁶⁵ i zauzme poziciju koja prevladava

²⁶³ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 37.

²⁶⁴ *Isto*, str. 38.

²⁶⁵ Nebojša Kuzmanović, *Kjerkegorove sfere egzistencije*, Bačka Palanka, Logos-DIS, 2003, str. 59.

svako mišljenje. U tom duhu Kjerkegor i demonstrira Avramovo poduzeće rizika kojim sa stanovišta religijske vere prevazilazi ne samo racionalnu dimenziju, već i svaki emotivni odnos, negirajući čak i moralnu dimenziju stvari – verujući preko svakog racionalnog očekivanja – da će mu se žrtvovani sin vratiti nazad. Na tom primeru Kjerkegor dokazuje da vera stoji iznad svih kriterijuma racionalnosti²⁶⁶ i da se i razumevanje vere ne može odvijati, niti razumeti bez objektivne neizvesnosti i paradoksa koji je u njoj skoncentrisan.

Kjerkegorovo shvatanje vere barata sa subjektivnim komponentama i na tom osnovu se može reći da ona predstavlja poziciju subjektivnog mišljenja, naspram objektivnog mišljenja koje vlada u nauci i racionalizmu. Njena subjektivnost nazire se u Kjerkegorovom nastojanju da veru sagleda pre svega kao unutrašnju veru, tj. kao veru u pojedinačnom čoveku, a ne racionalistički, objektivno kao veru u nešto, tj. kao objektivno uverenje po pitanju neke dogme. U Kjerkegorovom razumevanju vere srećemo se ujedno sa iracionalističkim, ali i subjektivnim i egzistencijalnim smislom, jer danski filozof tumači veru kao unutrašnju dimenziju koja se izgrađuje u koegzistenciji sa egzistencijalnim fenomenima kao što su strepnja, strah, greh, drhtanje, očajanje a koji su tipični za egzistencijalne situacije pojedinačnog suočavanja sa stvarnošću, na čemu je Kjerkegor naročito insistirao. Kjerkegorovo razumevanje vere najbolje se kristališe kroz Avramovu situaciju, jer on prihvata apsurdnost vere snagom svoje unutrašnjosti, iako se ona ne može pojmovno koncipirati i izraziti, budući da prema Kjerkegoru ni jedan pojam nije adekvatan samom iskustvu vere, kao što primećuje i Hal.²⁶⁷ Iskustvo vere se prema Kjerkegoru jedino može razumeti kroz iskušavanje egzistencijalnih fenomena koji je prate. Stoga je i razumevanje Avramovog čina kao akta vere neodvojivo od dešavanja u čovekovo unutrašnjosti, naime, od njegovog subjektivnog odnosa prema bogu, odnosa koji je prožet egzistencijalnom strukturom čoveka. Zato i Avramov doživljaj vere upućuje na fenomene straha, drhtanja, pa i ćutanja. A da bi pokazao svu jačinu vere njegova namera mora da „poprimi karakter subjektivnosti onoliko dugo koliko je individua sposobna da ga

²⁶⁶ Vidi: Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 63.

²⁶⁷ Harrison Hall, *Existentialist Background: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, New York & London, Garland Publishing, INC, 1997, p. 292.

izdrži”²⁶⁸ iako se sa strane objektivnog postupka (žrtvovanje sina i odlazak na planinu Moriju) ta namera čini paradoksalnom. Kjerkegor navedenu situaciju pak posmatra uvek iz sfere unutrašnjosti, nastojeći da dokaže kako „ono što je objektivno nemoguće, postaje subjektivno moguće” i na taj način ukaže na moć vere u odnosu na razum, ali i razumevanje vere kao prevashodno subjektivne pozicije pojedinca. Pri tom je bitno istaći da i subjektivna i objektivna perspektiva ovog odnosa čoveka i boga ne isključuju jedna drugu, a budući da ih vitez vere objedinjava, on stoga i živi život paradoksa. Njegova egzistencija objedinjava ono što je u mišljenju i za mišljenje protivrečno i odvojeno, ali tako da u veri on objedinjava dva pola između subjektivne izvesnosti spasenja i njegove objektivne nemogućnosti ili neizvesnosti.

Sagledavanje Avramove pozicije je u Kjerkegorovoj filozofiji osnova za razumevanje načina na koji se vlastita egzistencija uspostavlja kroz paradoks vere²⁶⁹, na način jednog određenog pojedinca. I nakon *Straha i drhtanja* čitava se koncepcija vere kod Kjerkegora zasniva na odnosu između individualnog hrišćanina, čoveka kao pojedinca i bogo-čoveka, tj. Hrista, pa je stoga možemo razumevati kao subjektivnu poziciju. U suštini ideja je ista, samo se menjaju pojedini detalji Kjerkegorove recepcije vere, jer hrišćanin u svakom slučaju mora živeti tako da aktuelizuje i istorijsku egzistenciju Hrista koja je za njega subjektivno izvesna, dok s druge strane, ostaje *neizvesno objektivno* ostvarenje egzistencije boga u ljudskom obliku. Pozicija hrišćana se kod Kjerkegora u svim spisima razmatra ne spekulativno ili romantičarski, već shodno tome kakvo značenje ima za pojedinca.

Biti na stanovištu vere, a ne razuma, za Kjerkegora je suštinski uslov razumevanja i *saznanja* egzistencije, pa i uslov prelaza iz jednog oblika egzistencije u njene više oblike. U tom pogledu je egzistencijalno saznanje, koje proishodi iz vere, za

²⁶⁸ Harrison Hall, “Love and Death Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence”, *Inquiry - An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, Taylor & Francise Group, Volume 27, Issue 1-4, 1984, p. 293.

²⁶⁹ Prema Jerotiću bez vere svet ostaje obesmišljen, tj. gubi smisao. U tom pogledu on zaključuje da prihvatanje ili neprihvatanje odnosa prema sebi putem odnosa prema bogu ima dva puta. Na jednom od njih se gradi Kjerkegorov stav, na drugom Ničeov koji odbija da čovekov svet vidi u zavisnosti od transcendencije. A Jerotić naznačene stavove posmatra kao sâm izbor kojim putem će čovek da krene, a to su dva puta: „Izbor – za ponos što smo Božji i Hristovi, jer će nam taj izbor omogućiti neprekidno usavršavanje, i s ove i s one strane, do ’mere rasta punoće Hristove’, do savršenstva, jer smo bogovi, i prema Davidovim i prema Hristovim rečima, ili – izbor za gordost Lucifera i Kaina, pogubljenog Prometeja i Judu, večnih bogoboraca i čovekobogova, koji, znajući za Božje postojanje, a svojim životom, rečima i delima u njemu negirajući Ga, dižu svetske revolucije, ruše bogomolje jedni drugima, zagađuju vodu i vazduh (...)“ (Vladeta Jerotić, *Učenje svetog Jovana Lestvičnika i naše vreme*, Beograd, Ars Libri, 1996, str. 40)

Kjerkegora ispred svakog razumskog. Prema Rosu postoje dva razloga zašto Kjerkegor osporava saznanje razuma, ali i saznanje u klasičnom smislu reči. Najpre jer je, kako kaže u *Works of love*, takvo znanje „beskonačna indiferentnost“ i „kao takvo je bezlično. Vera je, s druge strane, individualna pozicija“²⁷⁰, što je Kjerkegoru dalo za pravo da veru kao individualnu poziciju suprotstavi svim onim koncepcijama u istoriji epistemologije koje kroz saznanje uma ostaju izvan mišljenja egzistencije konkretnog bića, kao i odnosa čoveka i boga. Drugi razlog Kjerkegorovog odbijanja saznanja razuma otkrivamo u njegovom uvidu u štetnost funkcija i operacija razuma, jer analitička i računajuća moć razuma, kao i njegova rekonstruišuća moć nikad ne pružaju čoveku izvesnost koju mu može pružiti vera. Stoga Kjerkegor odbija da shvati razum kao putokaz ka misaonoj izvesnosti tj. dekartovski shvaćenoj istini kao izvesnosti. Vera se stoga kod Kjerkegora ne može shvatiti na osnovama koje postavlja razum, jer je ona, pre svega, izbor koji se mora učiniti baš onda kada saznanje balansira suprotstavljene mogućnosti. Rosovo tumačenje ovde je blizu odgovora koji nas delom podseća na Hajdegerovu kritiku Kanta svojom tvrdnjom da „vera čak i poseduje istinsko saznanje u odnosu na razum, jer je utemeljena u autoritetu boga, dok razum ima svoj osnov u ljudskom uvidu.“²⁷¹

Na osnovu izražene skepse koju Kjerkegor iznosi protiv racionalizma, uviđamo još jednu njegovu sličnost sa Ničeovom antiracionalističkom pozicijom, ali ovaj skepticizam je svojstven i jednom od značajnih tumača Kjerkegorove i Ničeove filozofije – ruskom filozofu Lavu Šestovu koji je otuda i mogao interpretirati na relevant način filozofije navedenih mislilaca. Ipak, svojim religijskim iracionalizmom, on je bliži Kjerkegoru, jer kao i danski mislilac „on otvoreno pretpostavlja tertulijanski 'credo quia absurdum' anselmovskom 'credo ut intelligam'. Religijski iracionalizam odeven u radikalnu skepsu – takva je formalna karakteristika njegove filofske orijentacije.“²⁷²

Kjerkegorov epistemološki iracionalizam vere se na najjednostavniji način potvrđuje u njegovom tumačenju vere kao najviše strasti u čoveku, a odatle se zasniva i nov način razumevanja istine kao „objektivne neizvesnosti“, suprotstavljajući se tako i

²⁷⁰ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial&Modernthought, 2009, p. 186.

²⁷¹ Hainrich S. J. Roos, *Søren Kierkegaard and Chatolicism*, The Newman Press, Westimnster, Maryland, 1954, p. 28.

²⁷² Sergije Levicki, *Ogledi iz istorije ruske filozofije*, Beograd, Logos, 2004, str. 311.

Dekartovom pojmu istine. Vera je prema Kjerkegoru jedinstvo beskonačne strasti i objektivne neizvesnosti i kao takva je suprotstavljena razumu u svom odnosu prema paradoksu, a čovek koji stoji na takvom stanovištu vere više ne doživljava sebe kao racionalno biće. Putem vere on bira *objektivnu neizvesnost* sa strašću beskonačnosti kroz unutrašnjost. Unutrašnjost i postaje intenzivnija onoliko koliko čovek zahvata ovu objektivnu neizvesnosti celinom beskonačne strasti. Ta strast je, pak, za mišljenje paradoks, stoga je za Kjerkegora vera nešto što se nalazi između beskonačne strasti unutrašnjosti i objektivne neizvesnosti.²⁷³ Kjerkegorovo tumačenje vere kao strasti jeste još jedan od dokaza kojim on potvrđuje iracionalističku dimenziju vere, o čemu sledi razmatranje u narednom potpoglavlju.

1.1.2. Iracionalističko shvatanje vere kroz kategoriju strasti

Kjerkegorova negacija racionalizma na ravni epistemologije pojačava se njegovim tumačenjem vere koja odbija upliv razuma, pogotovo kada imamo u vidu da svoje razumevanje vere nastoji da rasvetli putem iracionalističke kategorije – kategorije strasti. Ipak, bitno je da naglasimo da se fenomen strasti u Kjerkegorovoj epistemologiji ne tumači u ključu eventualne teorije čulnosti, kakva je na primer prisutna kod Ničea. Takođe se moramo ograditi i od njenog voluntarističkog značenja, u onom idejnom ključu kako je strast kao afekat volje za moć razumljena u Ničeovom voluntarizmu,²⁷⁴ jer je Kjerkegor jasno razdvojio veru od volje. Strast koja postoji u osnovi vere prema Kjerkegoru nije akt volje do kojeg dolazimo prostim htenjem, tj. voljom, ali isto tako ona nije ni element saznanja. Ona se kod Kjerkegora treba razumeti kroz konstelaciju strasti vere, pa stoga ima religijski smisao, jer je njen pokretač bog, božansko biće, tj. nešto što prevazilazi neposrednu ljudsku prirodu. A samo takva strast omogućava prevazilaženje rezignacije i njegov skok vere.

²⁷³ Sa objektivne tačke gledišta, subjektivnost poseduje neizvesnost, ali to je upravo ono što pojačava tenziju te beskonačne strasti koja konstituiše njegovu unutrašnjost. (Vidi: W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963, p. 129)

²⁷⁴ Vidi: Afekat kao elementarni oblik života (i volje za moć): Valentina Čizmar, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina „Andrejević“, 2010, str. 57-62.

Tako u *Postskriptumu* Kjerkegor ukazuje da strast nije direktno ili neposredno voljno postignuće, a u *Fragmentima* je suprotstavlja saznanju i svesnosti, s jedne strane, ali tako da je neuslovljena voljom, s druge strane. Zato se strast (kao strast vere) u Kjerkegorovoj filozofiji ne može pojmiti niti u okviru filozofije svesti niti voluntarizma.

Takođe kroz Kjerkegorovo tumačenje strasti u *Journals of Kierkegaard* otkrivamo njeno religijsko poreklo, pošto ona za Kjerkegora nije emocija u smislu produkta nečega što nas aficira spolja. Kjerkegor osporava njeno poreklo iz nagonke, tj. prirodne sfere, iako se strast prema danskom filozofu samo uslovno može tumačiti kao emocija onda kada se ukazuje na njen teološko-religijski smisao. U tom pogledu strast je zapravo suštinska *emocija vere* koja prema Kjerkegoru vuče koren u prvom danu hrišćanstva i kao takva je ugrađena „u patnji Isusa Hrista na krstu: to je premošćujuća emocija koja menja, ili čak, okončava nečiji život.“²⁷⁵ Strast je kao emocija, dakle, neodvojiva od istinske patnje razapetog Isusa, čime Kjerkegor pojačava njeno duhovno-religijsko značenje i prevazilazi njenu ograničeno čulnu ulogu.

Religijski karakter strasti prema Kjerkegoru se neposredno iskazuje time što je strast neophodan uslov vere, pa tako nema odnos sa čulnošću u pravom smislu, a nastaje „kada se razum i paradoks sretno sreću u trenutku, kad se sam razum uklanja, a paradoks predaje. Treći entitet u kome se ostvaruje to jedinstvo, jer ne ostvaruje se u razumu koji je odstranjen, a niti u paradoksu koji se predaju – prema tome ostvaruje se u nečem trećem i to je ona srećna strast koju ćemo sada imenovati mada nam ime nije toliko važno. Nazvaćemo tu strast: vera.“²⁷⁶ Povezivanjem strasti vere u pojmu srećne strasti Kjerkegor nas dalje upućuje na koji način funkcioniše razum u odnosu na veru. Naime, kada razum nastoji da prodre u apsolut, tj. do boga, tj. paradoksa postoje dve različite opcije. Ili da razum u tom sudaru razume razliku sebe i apsoluta (kada strast postaje srećna) ili da izostane razumevanje ove razlike (kao i strasti) koja se ovaploćuje kroz sablazan, kao nemoć razuma da sačuva razliku. Razum je za Kjerkegora svakako nezaobilazna instanca na putu do vere, jer se preko njega zapravo odvija i samo kretanje ka veri i paradoksu. Stoga Kjerkegor u svojoj filozofiji ne negira razum na način kao što se misli unutar uobičajenih stanovišta o odnosu racionalizma i iracionalizma, jer razum kada shvati sablazan, prevazilazi ono racionalno i nalazi svoje ispunjenje u veri, u kojoj

²⁷⁵ Søren Kierkegaard, „Introduction“, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959, p. 24.

²⁷⁶ Søren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 63.

ostaje sačuvana i konačnost i razum, iako se čini da je usled uništenja racionalnog i misaonog usledilo i konačno uništenje razuma.²⁷⁷ Jedino što je taj prelaz omogućen na osnovu strasti razuma, koja se u slučaju razuma pokazuje kao izraz njegove nemoći i pasivnost, a koja je ključna na prelazu ka veri. Strast je odlučujući uslov za skok ili odluku da čovek iz stanja rezignacije (greha, neistine) dospe do sfere vere i ujedno prevaziđe paradoks u koji zapada razum. U tom smislu se strast kod Kjerkegora ne može shvatati kao pasivni princip,²⁷⁸ jer je njen akt deo izbora, a izbor je za Kjerkegora stvar slobodne i odgovorne delatnosti. U tom pogledu strast kod Kjerkegora predstavljamo kao aktivni princip, nasuprot pasivitetu razuma, što svedoči i Kjerkegor u zapisu iz *Brevijara*: „Strast prouzrokuje svaki pokret beskonačnosti; nikakva refleksija ne može pokret ostvariti. Strast je neprestani skok u egzistenciju, skok koji objašnjava pokret (...).“²⁷⁹ Ali, ako s druge strane strast shvatamo samo kao pasivnu reakciju, kako sugerišu određena mišljenja, tada bi se došlo do zaključka da se vera shvaćena kao srećna strast može, pritom, svesti na element pasivnog u veri, što ne odgovara u

²⁷⁷ Vidi: Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 201.

²⁷⁸ U okviru analiza termina strasti zapažamo da se najčešće polemike vode oko pitanja da li strast treba da razumemo kao pasivni ili aktivni princip u Kjerkegorovoj filozofiji. Ipak, jedno je sigurno da polemika ne može dovesti do izvesnog shvatanja prostim suprotstavljanjem aktivnog nasuprot pasivnom principu ili obrnuto. Todorović pak razmatra Kjerkegorov termin strasti kao pasivni princip, utoliko strast razmatra kao moć štimunga, trpnje i primalaštva, kao sposobnost da se nečim bude određen, tj. u ovom slučaju verom. Odatle se štimung strasti posmatra kao osnov primanja vere u čovekovoj usmerenosti ka bogu. Mi dodajemo, da se na temelju ovakvog shvatanja strasti kao štimunga koja važi kao pokretač ka veri, ipak strast može shvatati ujedno i kao aktivan princip. Stoga ga mi razumevamo ujedno i kao pasivni, ali i aktivni princip, nasuprot mnogim drugim tumačenjima ovog pojma u Kjerkegorovoj filozofiji, jer budući da je najviša strast u čoveku strast vere, ona je u izvesnom smislu pokretač čitavog daljeg procesa. Takav slučaj uviđamo i na primeru Avrama koga strast vere tera da poslušna zahtev od boga da žrtvuje svog sina. Avram ni jednog trenutka ne pokušava da se odupre ovoj strasti i podvede je pod glas razuma koji prosuđuje. Isto tako, prema Kjerkegoru, u takvom tipu čoveka (kakav je Avrama kao iracionalno biće) ne postoji nikakva borba protiv te najviše strasti, jer je njegova volja, njegovo biće u celini duhovnog sklopa (kao jedinstvo telesno-razumsko i čulno-duhovno) saglasna sa predmetom na koji je vera usmerena i to putem strasti. Ta strast uzrokuje u Avramu želju za ispunjenjem zehteva, bez ikakve sumnje i kao takva ima i svojstvo aktivnog principa.

Todorović ipak smatra da ako posmatramo strast u Kjerkegorovoj filozofiji na opštiji način ona se može razumeti u suprotnosti sa tradicionalnom filozofijom i kao „protivpar onome što su tradicionalna učenja nazivala moć ili sposobnost saznanja, mada je mišljena i u analogiji sa njom. Tako se kod strasti radi o drugačijem načinu dosezanja svog predmeta, koji je i sam druge vrste, ali i o specifičnom kretanju tog dosezanja, koje se odvija po sasvim drugačijim oblastima od sazajnih. Osobitost njenog načina dokućivanja predmeta čini da je ona: „a) aracionalno, što naravno ne znači da je isključivo emocionalno b) pasivno, trpno, primalačko, ono je slobodno sebe-usklađivanje sa predmetom – predmetom strasti; c) ono nije pogodno da bude izraženo jezikom školske metafizike.“ (Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 215) Kod strasti je u ovom pogledu stavljen akcenat na njenom svojstvu usklađenosti sa predmetom na koji je ona usmerena, kao pasivnost. Međutim, o pasivitetu strasti bismo mogli u potpunosti govoriti ako se vera ne bi kod Kjerkegora razumevala kroz vlastito kretanje. Strast je ona koja stavlja u kretanje i nagoni viteza vere da bude usklađen sa zahtevom boga, a time posredno sa samim sobom.

²⁷⁹ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 51.

potpunosti Kjerkegorovom tumačenju vere. U suprotnom bi nas tumačenje strasti kao pasivnog elemeta vere vodilo do negacije njene funkcije kao aktivne komponentne skoka, koji prema Kjerkegoru i jedino može biti izvršen pod uticajem strasti vere.²⁸⁰ Sa takvim stanovištem gde je strast aktivni element vere, slaže se i Solomon, budući da je strast i uslov u donošenju odluke da se skok izvrši. U tom pogledu Kjerkegorovo razumevanje strasti prevazilazi popularna stanovišta koja ga predstavljaju samo kao pasivno osećanje ili emociju skopčanu sa telesnom ili duševnom reakcijom,²⁸¹ jer ona kod Kjerkegora, kao uslov za doživljaj vere, ima, pre svega, duhovno-religijski smisao. Na tom osnovu se i Kjerkegorov pojam strasti još manje može razumeti kao izraz estetske strasti koja neprekidno menja predmet žudnje i udružena je sa umetničkim stvaranjem. U takvom obliku ona postoji u Ničeovoj filozofiji²⁸⁵, ali delom i u

²⁸⁰ Vidi: M. Jamie Ferreira, *Transforming Vision – Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 26-27.

²⁸¹ Razmatrajući filozofsko značenje strasti u Aristotelovoj filozofiji zapažamo da je i prema Kjerkegorovom shvatanju strast apstrahovana od čovekove telesnosti i da se vezuje pre svega za stanje duše, kao što nam potvrđuje i Aristotelov navod iz *Retorike*: „Osećanja [Πάθη, affectus, duševna stanja, stasti, emocije] su uzbuđenja duše pod čijim uticajm ljudi menjaju mišljenje u pogledu odluke, a propraćena su osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva, kao što su srdžba, sažaljenje, strah i njima slična, kao i suprotna čuvstva.“ (Aristotel, *Retorika 1, 2, 3*, Novi Sad, Svetovi, 1997, str. 123)

Drugačije rečeno, Aristotelovo mišljenje o strasti ukazuje da je strast direktno uključena u proces suđenja, odlučivanja, pa shodno tome strasti i deluju na uobličavanju naših sudova, u kojima su sadržani naši stavovi. Ovakvo razumevanje stasti postaje jasnije kada imamo u vidu neku posebnu, konkretnu emociju, onako kako ju je definisao Aristotel: „Neka strah [*metus*] bude bolno osećanje, ili uznemirenost izazvana predstavom o predstojećem zlu koje nas može uništiti ili pričiniti patnju.“ (Aristotel, *Retorika 1, 2, 3*, Novi Sad, Svetovi, 1997, str. 143) Ipak, kod Kjerkegora pojam strasti isključuje bilo kakav odnos prema funkcijama razuma, jer svojim sagledavanjem strasti kao uslova vere, Kjerkegor upućuje na duhovno značenje, oslobođeno bilo kakvog ispoljavanja u materijalizovanom obliku (npr. kao telesna reakcija ili reakcija razuma koja dovodi do promena u suđenju). Kjerkegorovo tumačenje strasti se, takođe, razlikuje od Dekartovog shvatanja strasti kao opažaja (emocije, osećanja) duše (vidi: Rene Dekart, *Strasti duše*, Beograd, Grafos, 1981, str. 21-22), ali kao i kod Dekarta ona se ne odnosi na telesnu čovekovu prirodu. Ipak, Dekartovo objašnjenje da se strasti javljaju tako što spoljašnji predmeti ili unutrašnji prohtevi pobuđuju tanke niti u nervima sve do središta duše u donjem delu mozga, tj. epifizi, pri čemu je akcenat na fiziološkom tumačenju strasti, kako navodi Milan Tasić (Milan Tasić u: *Strasti duše*, Beograd, Grafos, 1981, str. 131), ipak zapažamo da je prema Kjerkegoru glavni pokretač i podstrekač strasti vere zapravo bog. Kjerkegor u svojoj koncepciji nije prihvatao mehanicističko ili empirijsko tumačenje strasti, osim klasičnog hrišćanskog shvatanja prema kome je strast stanje greha onda kada se dovede u odnos sa telom, kao što je demonstrirao i Jovan Lestvičnik na kojeg se Kjerkegor poziva u svojim pseudonimima. Sličnost između Kjerkegora i Lestvičnika uočavamo i kroz sledeću Jerotićevu konstataciju: „Za svetog Jovana Lestvičnika 'strast je zlo', sadržaj pomisli i htenja srca koja teže u duši ka štetnim željama i grešnim delima. (...) Neki vele, piše sv. Jovan Lestvičnik, da strast obuzima telo zahvaljujući pomislama srca. A neki, naprotiv, tvrde da telesni osećaji rađaju nečiste misli (...). Neke strasti iz duše prelaze u telo, a druge idu obrnutim putem.“ (Vladeta Jerotić, *Učenje svetog Jovana Lestvičnika i naše vreme*, Beograd, Ars Libri, 1996, str. 37). Prema hrišćanskom učenju strast se često shvata u kontekstu negativne odredbe, pa je tako gordost najteža i najpogubnija strast, jedna od sedam smrtnih grehova, budući da je njome Lucifer otpao od Boga, ali i Adam. (Vidi: Vladeta Jerotić, *Učenje svetog Jovana Lestvičnika i naše vreme*, Beograd, Ars Libri, 1996, str. 37)

²⁸⁵ U suprotnosti sa Kjerkegorom, Niče je svoju saznavnu teoriju čulnosti izgradio upravo na afirmaciji telesne strasti, koja predstavlja izraz povišenog osećanja života, ali važi i kao uslov umetničkog stvaranja

Kjerkegorovoj demonstraciji estetičkog oblika egzistencije. Ali strast vere u Kjerkegorovoj filozofiji prevazilazi ograničeni smisao kakav obična strast ima unutar prolazne (estetičke) egzistencije. Udružena sa verom, strast je prema Kjerkegoru bitna komponenta u razvijanju čovekove unutrašnjosti i predstavlja neizostavno egzistencijalno svojstvo subjektivnog mislioca, kao što potvrđuje i Mojsić: „Sva dijalektika i refleksija, koje neguje subjektivni mislilac, treba da budu u funkciji podupiranja verske strasti.“²⁸⁶ Strast je kod Kjerkegora ujedno i uslov da bi se oblikovala realnost unutrašnjosti i da bi se putem nje uspostavljao odnos s bogom. Na takvom tragu razumevanja strasti Kjerkegor isključuje postojanje refleksije razuma, premda razum nema nikakvih dodirnih tačaka sa unutrašnjošću i odnosom čoveka i boga. Prema Kjerkegoru, čovek se može istinski odnositi prema bogu jedino vrlinom beskonačne strasti unutrašnjosti.²⁸⁷ Na temeljima takve epistemologije Kjerkegor ukazuje na ograničenja racionalističke epistemologije.

Stoga je Kjerkegorovo teističko-egzistencijalno shvatanje vere ujedno i iracionalističko, jer vera ne može biti odvojena od strasti, budući da je ona „kapija ka realitetu koji je očišćen od razuma i ujedinjen sa drugim sposobnostima.“²⁸⁸ A najvišu manifestaciju ljudske strasti u antropološkom pogledu Kjerkegor je predstavio u liku Klimakusa, a takođe u odredbi subjektivnog mislioca, kako je definisan u *CUP*. Naime subjektivni mislilac ispunjen je verom koja mu omogućava da ujedini beskonačno sa konačnim.²⁸⁹ Stoga i subjektivni mislilac kao subjekt saznanja ima primat u odnosu na

kada strast tela shvatamo u smislu nemačke reči *der Raush* (zanos). Na tom osnovu Hajdeger tumači Ničeovu teoriju čulnosti kao metafiziku realnog, jer nalazi da Niče tumači suštinu života kroz njeno ispoljavanje kroz filtere čula, kroz afirmaciju sveta nagonskog života koji predstavlja povratak temelju onog najelementarnijeg u postojanju, koje je čitava zapadna metafizika proglašavala ne-bitkom. Niče i kada navodi da ne postoji ništa „osim našeg sveta požuda i strasti, da se ne možemo ni uspeti ni spustiti do neke druge realnosti nego upravo do realnosti naših nagona — jer mišljenje je samo odnošenje ovih nagona jednih prema drugima“ (Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla (Preludijum za filozofiju budućnosti)*, Beograd, Dereta, 2003, str. 38), upućuje da postoji jedna jedina realnost. U Ničeovoj filozofiji strasti čak imaju značajnu ulogu u tumačenju sveta, tj. hermeneutičku funkciju koja je direktno povezana sa fiziologijom, o čemu svedoči i Ničeov stav: „Samo tumačenje je simptom određenih fizioloških prilika, kao god i određenog duhovnog nivoa gospodarećih sudova. Ko to tumači? — Naše strasti.“ (Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 130) Drugi suštinski način shvatanja strasti kod Ničea je moguć kada se strast tumači terminom afekat, polazeći odakle i volja za moć važi kao elementarni afekat, a na taj način Niče pruža objašnjenje volja za moć i sa nivoa fiziologije.

²⁸⁶ Sofija Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 181.

²⁸⁷ W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p. 128.

²⁸⁸ Søren Kierkegaard, „Introduction“, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959, p. 22.

²⁸⁹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 176.

objektivnog mislioca, jer se on najviše približava traženoj sintezi koja je bitna za razumevanje korena vlastite egzistencije, uspostavljene od strane beskonačnog. No, pri tom ta strast kojom se ujedinjuju konačna i ograničena egzistencija sa egzistencijom onoga beskonačnoga i večnoga²⁹⁰, predstavlja objektivni činilac na osnovu kojeg mislilac deluje u skladu i u odgovaranju onome božanskom. Za Kjerkegora je upravo Sokrat paradigma tog strasnog mislioca, ali koji ipak, usled nedostatka vere, ostaje vezan samo za misaonu aparaturu i čin saznanja. Strast vere koja nastaje kroz aktivnost dva elementa (konačnog i beskonačnog) i kao takva pretpostavlja tenziju (o čemu Kjerkegor govori i u spisu *Bolest na smrt*), za razliku od razuma, omogućava uspešno kretanje saznanja ka paradoksu, ka kojem ga ne može dovesti čista strast mišljenja ili pak čista intelektualna aktivnost. To je pak, prema Kjerkegoru, moguće jedino kroz strast vere pomoću koje se uspostavlja identitet dve krajnosti i suprotnosti. Ali iako taj identitet postoji na način tenzije, on omogućava da čovek u tenziji svoje konačnosti sa njegovom beskonačnošću uđe u proces postajanja sobom. Ova tenzija koju razum ne može da reši ostaje za njega kao izraz paradoksa, koji se ne može rastumačiti niti kroz kategorije niti ideje razuma.

Razmatrajući i pitanje istine unutar Kjerkegorove epistemologije, pokazuje nam se da je strast takođe uslov kjerkegorovski shvaćene istine, ali moramo precizirati da on ima na umu subjektivnu, a ne više objektivnu istinu kojom se bavi nauka i dosadašnja filozofija. Istinska istina kod Kjerkegora jeste subjektivnost, koja se doživljava putem unutrašnjosti²⁹¹ a zbog izrazite količine strasti koju Kjerkegor zahteva u čovekovom procesu saznanja istine, istina jeste subjektivna. Strast je najviši izraz subjektivnosti i ona je za Kjerkegora ujedno pokazatelj subjektiviteta istine. Zato, nasuprot dosadašnjoj epistemologiji Kjerkegor odriče da objektivnost neke istine (na primer istina o egzistenciji boga) ima prednost nad subjektivnom istinom. Razlog leži u činjenici što, prema Kjerkegoru, razumski aspekt objektivne istine ne dotiče čoveka, nema dejstvo na

²⁹⁰ Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 197.

Ipak, Klimakusov argument subjektivnog mislioca opravdava njegovo postojanje težnjom da dospe do večne istine i egzistira u njenom svetlu. Istovremeno se ova težnja pokazuje komičnom, jer je pokušaj ostvarenja beskonačnog i večnog unutar konačne i vremenski ograničavajuće egzistencije samo kontradikcija. To je ono što Klimakus misli pod "varljivošću beskonačnosti u egzistenciji." (Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 196)

²⁹¹ Søren Kierkegaard, *Provocations - Spiritual Writings of Kierkegaard*, The Bruderhof Foundation, Farmington, USA, 2002, p. 71.

njegovu unutrašnjost niti ga preobražava. Subjektivna strast, nasuprot, čistom intelektu, preobražava unutrašnjosti i, premda je približna ludilu (gledano u odnosu na razum), ona je neophodna u uspostavljanju odnosa sa bogom, koji je potom uzročnik da čovek bira samoga sebe apsolutno.²⁹² A sâm odnos čoveka i boga, kao i odnos prema samom sebi za Kjerkegora se nikada ne može ostvariti racionalističkim putem ili zahvatanjem objektivne istine.

Stoga se i na liniji razumevanja strasti vere kao suštinske odlike subjektivnog mislioca kristalizuje Kjerkegorovo iracionalističko shvatanje istine. Ono pokazuje svoje prednosti u sazajnom pogledu u odnosu na objektivnog mislioca i objektivnu istinu, jer se tek putem vere otvaraju vrata ka pravom i pouzdanom *saznanju egzistencije*, koje nije zajemčeno razumskim putem. Pa iako takvo iracionalističko saznanje egzistencije ne može biti saopšteno u običnoj, dijalektičkoj formi (formalne logike apstraktnog mišljenja)²⁹³, ipak sazajna praksa verom prevazilazi ograničenja spekulativnog zahvatanja egzistencije, jer se spekulacija pokazuje problematičnom pri pokušaju da apstraktnom mišlju shvati „šta to znači egzistirati.“ Druga slabost objektivnog saznanja prema Kjerkegoru se krije u shematizmu nestvaralačkog dogmatizma razuma, koji svet mogućeg i vanvremenskog posmatra *sub specie aeterni*. Razlog takvog razumskog pristupa Kjerkegor je video u njegovom diskreditovanju elementa strasti u saznanju, što sprečva da razumu dođe do saznanje onoga „egzistirati.“ Na ovakav Kjerkegorov stav upućuje nas i Auden koji ukazuje da „apstraktna misao zahteva od čoveka da bude nezainteresovan u cilju da bi dosego znanje“²⁹⁴, ili drugačije rečeno da bude oslobođena bilo kakvog elementa iracionalnog u sebi. Međutim, kao i kod Ničea, i za Kjerkegora svako bezinteresno saznanje predstavlja protivrečnost po sebi, jer i pokušaj „apstraktnog mislioca da dokaže svoju egzistenciju činjenicom da on misli je ozbiljna protivrečnost; u meri u kojoj on misli apstraktno on se apstrahuje od svoje vlastite

²⁹² Strast ipak kod Kjerkegora ima i etički status, jer je ona način na koji čovek sebe bira apsolutno, tj. u svom apsolutnom važenju. Apsolutno je razumljeno sa crticom ap-solutno, kao odvajanje. Apsolutno biranje je oslobađanje sebe od veze sa samim sobom. A ono od čega se sopstvo oslobađa jeste bog kao najviši svet. (Vidi: John Llewelyn, *Margins of Religion: between Kierkegaard and Derrida*, Indiana University Press, Bloomington, USA 2009, p. 26) U tom smislu možemo razumeti i Reparovo uviđanje razlike između sokratskog načela koje traži od čoveka jedan sazajni odnos prema samom sebi u tvrdnji „spoznaj samog sebe“ koji Kjerkegor reinterpreтира kao „izabрати samoga sebe“, stavljajući akcenat na pojmu izbora, tj. praktičnoj strani svoje epistemologije.

²⁹³ Søren Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959, p. 21.

²⁹⁴ W.H.Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963, p. 116.

egzistencije.²⁹⁵ U ovoj tački se Kjerkegorova i Ničeova filozofija suštinski usaglašavaju po pitanju negacije tradicionalnog smisla saznanja i saznajne metode. Jaspers čak uviđa jedinstvenost njihovih saznajnih pozicija u tome što su „iz dubina egzistencije stavili um u pitanje. (...) To stavljanje u pitanje nigde nije neprijateljstvo prema umu – štaviše, obojica teže da bezgranično usvoje sve načine umnosti; to nije filozofija osećanja, jer obojica neprekidno posežu za pojmom kao izrazom; to pogotovo nije dogmatski skepticizam, njihovo celokupno mišljenje pre ide prema pravoj istini.“²⁹⁶ Jaspersovo mišljenje ovim stavovima pogađa i negira ključnu kritiku mnogih interpretatora da je kod ovih mislilaca reč o krajnjoj negaciji racionalizma. Oni, u stvari, konstruktivno ukazuju na destruktivne aspekte racionalizma i njegove nihilirajuće aspekt u odnosu na čoveka, ali i na spoznaju egzistencije (Kjerkegor), tj. života (Niče), da bi svojim teorijama ukazali na nove, iracionalne aspekte ljudskog saznanja.

Ipak u jednom određenom smislu Kjerkegorova epistemologija može podleći ozbiljnoj kritici. Ona se pokazuje kao nepotpuna epistemologija u momentima kad Kjerkegor iznosi stanovište da vera nije znanje. Međutim, takvu kritiku možemo uzeti samo uslovno, jer takvim stavom Kjerkegor nastoji zapravo da se u svojoj filozofiji ogradi od racionalističkog smisla znanja. Tu on prevashodno misli na racionalističko znanje kao znanje ili samo večnoga ili istorijskog smisla ljudskog postojanja, tj. jednom rečju na objektivno znanje koje baštini svaka racionalistička epistemologija. Njegova epistemologija vere pokazuje višu poziciju, jer legitimiše ono znanje koje je sinteza suprotnosti, tj. znanje večnog kao vremenitog, iako kao takvo ono predstavlja za razum apsurd, ali prema Kjerkegoru samo takvo znanje može biti u interesu vere. Znanje vere, drugačije rečeno, može biti samo znanje paradoksalne strukture postojanja čije se jedinstvo suprotnosti ne može objektivno spoznati. Ipak, opet moramo stvari posmatrati u nijansama, budući da Kjerkegor govori o znanju vere samo uslovno, jer vera ne može biti u suštinskom smislu znanje, budući da nije produkt ljudske samosvesti, teorijske kontemplacije niti plod intuitivnog saznanja.²⁹⁷

²⁹⁵ *Isto*, p. 117.

²⁹⁶ Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, Plato, 2000, str. 10.

²⁹⁷ Vidi: Jamie M. Ferreira, *Transforming Vision – Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press – Oxford, 1991, p. 22.

1.1.3. Kjerkegorova negacija tradicionalnog pojma istine i egzistencijalni smisao istine

U *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs* na temelju Kjerkegorovog dovodenja u pitanje hegelovskog shvatanja istine kao celine sagledavamo obrat u shvatanju istine na tragu iracionalističke epistemologije. Taj obrat uopšteno gledano predstavlja obrat subjekta nad objektom. Takođe, on uslovljava i novo razumevanje subjektivnosti kod Kjerkegora koje osvetljava i njegovo iracionalističko shvatanje istine. Kjerkegorova filozofija stoga akcenat više ne postavlja na objekt mišljenja, već „na odnos subjekta prema onome što misli“²⁹⁸, dakle, na njegovo „kako“ tj. na odnos subjekta prema istini, koji se zasniva iz njegove vlastite egzistencije. Polazeći odatle Kjerkegor vrši destrukciju tradicionalnog pojma istine kao identiteta mišljenja i bića, postavljajući za polazište novog shvatanja istine zapravo subjekt koji egzistira.²⁹⁹ U ovoj tački uočavamo još jednu sličnost Kjerkegorove i Ničeove epistemologije koje odbacuju tradicionalni pojma istine kao korespondencije mišljenja i bića. No, njihova kritika, kao što dobro zapaža Makej, važi u slučaju kada biće i misao o biću imaju značenje objektivne ideje, jer tada, kao što smatra Kjerkegor, „istina njihove korespondencije nije ništa više nego apstraktni identitet. Mi, takođe, možemo videti da ova istina nikada nije vlasništvo bilo kog postojećeg mislioca i da ona ne isijava njegovo vlastito biće. Tako definisana istina *jeste* ali ne *postoji*.“³⁰⁰

Kjerkegorova teorija istine se može tumačiti kao egzistencijalistička, jer polazi pre svega od subjekta egzistencije i tako problematizuje objektivni karakter istine. Njen egzistencijalistički smisao nalazimo u Kjerkegorovom insistiranju da se pronade subjektivna istina koja će biti u skladu sa egzistencijom čoveka i koja će je oličavati. Tako Kjerkegor navodi: „Valja naći istinu, moju istinu za koju ću živeti i mreti (...) To

²⁹⁸ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 2.

²⁹⁹ Vidi: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 162.

³⁰⁰ Louis Mackey, „Kierkegaard and The Problem of Existential Philosophy“, *Existentialist Background: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger (Sartre and Existentialism)*, New York/London, 1997, p. 569.

je ono što nisam imao: da živim potpuno čovečjim životom, a ne samo životom saznanja, tako da osnov za građevinu mojih misli ne bude takozvano objektivno, nešto što ni u kom slučaju nije moje vlastito, već nešto što je spojeno sa najdubljim krenom moje egzistencije, čime sam takoreći urastao u božansko, na čemu ću se čvrsto držati ako se i ceo svet stropošta.³⁰¹ Pojam istine tako kod Kjerkegora ima karakter vlastitosti, mojosti i podrazumeva tematizovanje subjekta na nov način, pa stoga u njegovom shvatanju istine „nije reč o istini stvari, o predmetnoj istini, nije reč o istini objektivnog znanja i saznanja – uopšte nije reč o samom mišljenju i njegovoj istini. Ni subjektivnost se tu uopšte ne misli na način idealističke filozofije, nego se njome označava unutrašnjost kao izvor ozbiljnosti koja u sebi nosi izvorno jedinstvo nemoćne moći strasti i moći mišljenja i saznanja (...).“³⁰² Subjektivni karakter istine Kjerkegor dovodi u odnos sa pojedinačnom egzistencijom „koja strasno živi u *odnosu* prema istini, pri čemu *istina*, u stvari, postaje *traganje* za njom.“³⁰³ Kjerkegor zato odriče mogućnost da se istina može zahvatiti u konačnom obliku i krajnjoj formi. Ona ima procesualni karakter i zahteva angažovanost celokupne unutrašnjosti. Zato tvrdimo da subjektivna istina, za razliku od konačnog oblika koju nam nudi objektivna istina, zavisi od stupnja koliko individua uspeva da prođe u svoju unutrašnjost. Na toj osnovi se i Kjerkegorova teorija istine pokazuje zavisnom od antropološkog shvatanja čoveka kao prevashodno egzistirajuće individue, a ne racionalnog bića koje ističe važnost objektivne istine i saznanja. Kjerkegor tako ruši ispravnost Hegelovog zahteva za sistemskim mišljenjem koji insistira pri tom da celokupan sistem bude utemeljen na stavu – ono što je umno stvarno je (*was vernünftig ist, das is wirklich*)³⁰⁴, uviđajući da se na taj način egzistencija čoveka transformiše u nešto indiferentno, ili se objektivnom refleksijom dolazi samo do apstraktnog smisla subjektivnosti.

Zato je Kjerkegoru stalo da ukaže na važnost individue koja ima sposobnost da stvara svoju istinu „delatnim davanjem odgovora na svoje sopstveno pitanje *kako*“³⁰⁵, pa se tim putem individua ujedno i kreće ka vlastitoj egzistenciji i udubljuje u nju. Tako

³⁰¹ Seren Kjerkegor, „Solomonov san“, *Čovek i duh*, Beograd, Partenon, 2009, str. 21.

³⁰² Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 306-307.

³⁰³ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 13.

³⁰⁴ Walter Schulz, *Sören Kierkegaard: Existenz und System*, Pfullingen-Neske, 1967, s. 5.

³⁰⁵ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 52

i u *Filozofskim mrvicama*³⁰⁶ Kjerkegor nastupajući protiv Platonove doktrine o saznanju kao sećanju, Dekartovog koncepta istine kao izvesnosti i Hegelovog pojma istine kao celine³⁰⁷, propagira subjektivnu gnoseološku poziciju, koja deligitimira važnost objektivne istine i mišljenja u odnosu na čoveka. Objektivno mišljenje nema snagu koju pokazuje subjektivno, budući da je u saznajnom pogledu važnije da „finalna misao u celom pitanju jeste da ispitivani ipak lično mora imati istinu, i dobiti je preko sebe sama.“³⁰⁸ Stoga i *razumski način saznanja*, koji Kjerkegor shvata kao objektivnan način pristupanja biću, pokazuje hendikep usled pogrešnog tumačenja bića, kao i usled diskreditacije unutrašnjosti i zanemarivanja odnosa između čoveka i istine. Takvo Kjerkegorovo stanovište prema kome unutrašnjost i subjektivnost ima viši status od svesti i svesnog bića, potvrđuje i Makej koji konstatuje da je za Kjerkegora „svaki individualni čovek nešto više i nešto manje od svesti uopšte i svaki individualni čovek mora slobodno i originalno biti u skladu sa onim što kao istina može istinski biti rečeno

³⁰⁶ Kroz lik humoriste osvetljen u *Filozofskim mrvicama* pod nazivom *Johan Climacus* Kjerkegor sprovodi jedan eksperiment koji se zasniva na hipotetičkom mišljenju, i kao što je navedeno, celokupno delo je u suštini jedan sazajni eksperiment. U njemu Kjerkegor pokušava da prikaže put mišljenja izvan uobičajenih filozofskih pretpostavki o jedinstvenoj istini. Zato se njegov eksperiment nikada ne pokazuje do kraja istinit, već se uvek zastupa samo hipotetički, a što Kjerkegor koristi da bi ukazao na nužnu hipotetičnost u traganju za istinom i na njen procesualni karakter. U tom pogledu *Climacus* počinje predstavljanjem Platonove zagonetke o istini, postavljajući pitanje: Da li istina može naučiti? Uskoro vidimo da *Climacus* ne misli ono što se uobičajeno misli pod istinom – kao što su na primer nužne i opšte istine matematike da je $2+2 = 4$. Kada pita o istini, on misli, pre svega, na istinu koju može posedovati ljudsko biće kao takvo, takvo posedovanje istine koje može učiniti ljudski život vredan življenja.

U specifikiranom obliku mi možemo govoriti o istini kao istini uma, ali Kjerkegoru nije stalo do takvog smisla. Rešavanje Sokratove zagonetke kreće se u pravcu odgovaranja: kako ja mogu da tražim nešto što ne znam šta je. Ako ne znamo šta je istina, kako ćemo je tražiti? U tom Kjerkegorovom stavu nalazimo protivrečnost. Zahtev u traganju za istinom je protivrečan ako ne znamo šta je istina, ali isto tako i u slučaju ako znamo šta je istina, pa odatle više nemamo potrebe da tragamo za njom. Zapravo, prema Repar, istina za kojom traga *Climacus* tiče se pojedinca koji napušta sve objektivne standarde. To je istina koja je plod subjektivne refleksije i vodi ka aktivnosti u odluci, tj. daje smisao delovanju i odluci. Prema Repar, takva istina je „izvan neposrednog izjašnjavanja istine u objektivnom obliku“ (Primož Repar, *Kierkegaard – vprašnje izbire : zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 145), jer je samo takvo saznanje relevantno za živuću egzistenciju pojedinca.

³⁰⁷ Umesto racionalističke snage, Dekartov *cogito*, kako zapaža i Jevremović, jeste nešto što je pogođeno samim ludilom, ili subvertirano, kako bi rekao Lakan. Ono nema snagu apsolutne sigurnosti i izvenosti kako mu se nastojalo pripisati. Isto tako, Hegelovo shvatanje da je istina celina – stavlja pri tom akcenat na neosporni metafizički totalitet, na svest kao segment univerzalnog – tj. na onome *das Ganze*. Sam Hegel smatrajući da je mišljenje uvek jedno, apsolutizuje samo jedan momenat postojanja. Takva linija mišljenja postoji u čitavoj tradiciji mišljenja pre Kjerkegora i Ničea, a koja odobrava da je svest uvek jedna i dominantna komponenta. Tako ontologija prekriva „svaki eventualni rasep, svako trenutno uzmicanje racionalnosti“, a *cogito* se pokazao kao uvek suvereni gospodar koji vlada ili veruje i pretenduje na svoju kompaktnost, stabilnost, na „stabilnost kao *sabranost*, na stabilnost kao *predstavljivu izvesnost* (...) Postoji uvek neko (ili, još bolje, neki) *sub-jectum*. Neka baza. Stari bi rekli $\nu\pi\omicron - \kappa\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Kjerkegorova i Ničeova filozofija stavlja u sumnju tako shvaćen pojam subjekta i *cogita*, ujedno. (Vidi: Petar Jevremović, *Telo, fantazam, simbol*, Beograd, Službeni glasnik, 2007, str. 90-92)

³⁰⁸ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 14-15.

da postoji za njega.³⁰⁹ Tu je zapravo koncentrisana suština identiteta mišljenja i egzistencije, tj. istine i egzistencije. Zato prema Kjerkegoru objektivna misao, koja izražava samo podudaranje sa samom sobom, ne može da ima odnos prema egzistirajućem subjektu, jer kako kaže Kjerkegor „spekulacija definiše subjektivnost negativno u pravcu objektivnosti. (...) Sokratovski, subjektivnost je neistina ako se odbija da se shvati da je subjektivnost istina ali, na primer, želi da postane objektivna.“³¹⁰

Kjerkegorovo insistiranje da se nasuprot Hegelovoj afirmaciji apsolutnog duha afirmiše subjektivnost kao uslov prave istine možemo razmatrati kao rezultat njegovog hrišćanskog opredeljenja. Polazeći od hrišćanske tačke gledišta, Kjerkegor se drži stanovišta da su istine saznatljive samo kroz unutrašnjost, misleći pritom na istine samog hrišćanstva.³¹¹ Obrazloženje ovakve Kjerkegorove pozicije naslućujemo i u njegovom stavu: „Subjektivnost je istina; da se egzistira je krucijalna stvar; da bi ovom stazom trebali biti usmereni ka hrišćanstvu.“³¹²

Kjerkegorovo insistiranje na subjektivnosti istine u neposrednom je odnosu sa njegovom metodom saznanja istine – tj. verom, pa se u tom pravcu može tumačiti i jedan od razloga njegove negacije objektivnih, racionalističkih istina. Za razliku od njih, istine religijsko-etičkog karaktera do kojih se dolazi verom, a ne razumom, nužno poseduju „žig subjektivne zainteresovanosti“³¹³ pa je utoliko razumljivo zašto Kjerkegor, kao i Niče, odbacuje tradicionalno shvatanje istine kao istine po sebi, kao i stanovište bezinteresnog saznanja koje nema nikakav odnos sa individuom, jer istina posmatrano subjektivno tj. na subjektivan način, zapravo podrazumeva da refleksija

³⁰⁹ Louis Mackey, „Kierkegaard and The Problem of Existential Philosophy“, *Existential Background: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger (Sartre and Existentialism)*, New York/London, 1997, p. 576.

³¹⁰ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 174.

³¹¹ U tom aspektu prema našem mišljenju Kjerkegor je bliži filozofskom promišljanju hrišćanskih istina u odnosu na razumevanje kakvo potiče iz hrišćanske teologija. Ona tvrdi da istina nastaje jedino unutar crkve i tako vlastitu epistemologiju udružuje sa ekleziologijom (učenjem o crkvi), ali i sa soteriologijom –učenjem o spasenju, što možemo da sagledamo na osnovu Jevremovićevog shvatanja o prirodi istine u hrišćanskoj teologiji. (Vidi: Petar Jevremović, *Telo, fantazam, simbol*, Beograd, Službeni glasnik, 2007, str. 80) Na tom osnovu interesovanje za istinu postaje potreba za dogmom, ali možemo primetiti da Kjerkegorova filozofija isključuje i distancira se od svakog redukcionizma istine na njen vremenski i institucionalni osnov, koja pretvara hrišćansko učenje u dogmatiku, a ne egzistencijalnu istinu individue, za koju se zalagao u svom učenju.

³¹² Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 236.

³¹³ Karol Teplić, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 93.

bude usmerena subjektivno, tj. u pravcu individualnog odnosa prema istini. U tom smislu Kjerkegor ističe u *Brevijaru* da istina „subjektivno reflektira na odnos ličnosti“³¹⁴, a ne na istinu kao neki predmet. Polazeći od ovakvog shvatanja, istina se u Kjerkegorovoj filozofiji više ne razume u dekartovskom smislu kao izvesnost mišljenja, već se ona razumeva „kao egzistencijalna unutrašnjost.“³¹⁵ Izvesnost kjerkegorovski shvaćene istine pokazuje karakter neizvesnosti, pa je on proziva objektivnom neizvesnošću, budući da je i sama egzistencija prema svom karakteru neizvesna i paradoksalna. Neizvesnost istine proističe iz stalno postajućeg izvora egzistencije, a stoga se i egzistirajuća individua nalazi u neprekidnom procesu saznavanja, gde nikada ne postoji nikakav stupanj koji bi konačno dostigla. Stoga Kjerkegorova teorija istine na tom osnovu pokazuje iracionalistički aspekt, s jedne strane, zbog neizvesnosti koja krasi istinu, a s druge strane, ona je i egzistencijalistička. Jer čovekov put (*methodos*) ka pravoj istini je prema Kjerkegorovom shvatanju uvek skopčan sa neizvesnim i nepoznatim, paradoksalnim aspektima njegove egzistencije, a nikad čistim mišljenjem. Takav pristup istini uvek je u odnosu sa verom. Stoga Kjerkegor afirmiše samo one istine koje imaju „neposrednu vezu sa verom, egzistencijom čoveka koji stoji pred licem Boga.“³¹⁶ U tom Kjerkegorovom hrišćanskom utemeljenju istine možemo da sagledamo osnov njegove tematizacije razlike između istine vere i istine razuma, ili, drugačije rečeno, subjektivne i objektivne istine. Kao što možemo da primetimo, dalje razvijanje odredbi naznačenih istina Kjerkegor sprovodi kroz tematizaciju subjektivnog i objektivnog mislioca. Dajući prednost subjektivnom misliocu nad objektivnim, Kjerkegorovo učenje detektuje nov početak mišljenja koji se kreće od prevladavanja spekulativnog, razumskog ka utemeljenju egzistencijalnog mišljenja kao mišljenja subjektivnog mislioca. Egzistencijalno mišljenje pokazuje prednost nad razumskim, jer ono prema Kjerkegoru usmerava mišljenje u pravcu egzistencije individue. U tom smislu Ocićeva zapaža da se objektivno mišljenje tiče esencije, šta je nešto, ali je ono nesposobno za direktan prodor u ličnost i njeno *kako*. Pitanje *kako* je za Kjerkegora pokazatelj subjektivnog odnošenja prema nečemu. Stoga možemo reći da Kjerkegor

³¹⁴ Søren Kierkegaard, *Brevijar*, Beograd, Modena, 1990, str. 49.

³¹⁵ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 247.

³¹⁶ Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 92.

predlaže da i do pitanja o sopstvenom postojanju dolazimo na subjektivan način, „a odgovor na njega može biti samo subjektivna istina u kojoj ličnost egzistira.“³¹⁷

Subjektivno mišljenje je prema Kjerkegoru pravi put u saznanju konkretne egzistencije individue, a objektivno mišljenje koje zanemaruje onoga „ko“ misli Kjerkegor je sagledao kao uzrok ograničavanja čovekovih saznajnih moći i njegove nemogućnosti da u mišljenju raskrije onoga koji misli. Zato je Kjerkegor postavio kao prevashodni zadatak subjektivnom misliocu da „sebe u egzistenciji razume.“³¹⁸ Ovo razumevanje sebe kao egzistencije, tj. egzistencijalno shvatanje sopstva obuhvata prema Kjerkegoru lični interes za postojanje onoga ko misli. Soga se samo subjektivni mislilac koji je za samoga sebe zainteresovan „beskrajno lično sa strašću“ kreće „u pravcu svog ličnog blaženstva.“³¹⁹ Upravo zato Kjerkegor smatra da se mora odbaciti spekulacija, čija refleksija ubija individualnu autentičnost,³²⁰ da bi se u krajnjem smislu došlo do znanja i istina koje imaju egzistencijalan smisao.

Kjerkegorovo razumevanje istine, koje je suprotno tradiciji filozofije, svojim stavovima o subjektivnosti istine upućuje nas nadalje na njegovo egzistencijističko shvatanje istine, koje je ujedno prožeto religijsko-hrišćanskom konotacijom. Time se potvrđuje iracionalistički karakter Kjerkegorovog pojma istine. On biva pojačan Kjerkegorovim zahtevom da istina mora imati svoj temelj u veri, jer samo putem nje istina može biti predstavljena kao subjektivna i kao takva „može da se ispoljava samo u životu onoga koji veruje.“³²¹ Njen egzistencijalni karakter, s druge strane, možemo posmatrati kroz Kjerkegorovo razumevanje jedinstva istine i egzistencije na primeru Hrista. To za Kjerkegora podrazumava da je znanje istine neodvojivo je od *biti* istina, tj. da znanje istine mora biti u skladu sa onim ko živi tu istinu i onoga ko je proživljava. Na takvo mišljenje nas upućuje i Audenovo tumačenje koje se poziva na *Bibliju* da je sam Hrist ujedno istina i put, jer Hrist „je bio put koji je istina.“³²² Shavatajući istinu kao neodvojivu od njenog egzistencijalnog smisla, Kjerkegor se suprotstavlja naučnom i

³¹⁷ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 16.

³¹⁸ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Modena, 1990, str. 48-49.

³¹⁹ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Modena, 1990, str. 49.

³²⁰ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*, London and New York, Routledge, 2005, p. 24.

³²¹ Karol Teplić, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 97.

³²² W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p. 186.

filozofskom tumačenju istine kao skupa stavova, definicija i kao sistem pojmova, smatrajući da je istina isto što i sam život, kako napominje i u *Provocation*.

Kjerkegor ispituje pojam istine polazeći od egzistencijalnog znanja, a ne naučnog, metafizičkog, spekulativnog, pa da odatle gradi i vlastiti pojam istine koji će biti u skladu sa egzistencijalnim znanjem. Cilj takve istine je, za razliku od racionalističke, u upoznavanju čoveka sa vlastitom egzistencijom (a ne objektivnim svetom), koja je u najdubljem smislu u Kjerkegorovoj filozofiji predstavljena pojmom unutrašnjost, o čemu će biti više reči u trećem poglavlju rada. U tom smislu egzistencijalni karakter istine obitava u shvatanju da je istina manifestacija nečijeg života i kao takva se shvata neodvojivo od nečijeg života.³²³ Na tragu takvog shvatanja da istina mora biti življena, izvodimo zaključak da je ona kod Kjerkegora utemeljena na egzistencijalistički način, ali i na način filozofije života, što potvrđuje i Kjerkegor sledećim stavovima: „Bilo koja vrsta saznanja je falsifikat. Ukratko, istina je, ako je zaista tamo, jeste biće, *život*. Jevanđelje kaže da je to večni život, znati jedino istinskog boga i onoga koji ga je poslao, istina. To je da ja jedino znam istinu kada ona postaje život u meni“.³²⁴ U tom smislu možemo da razumemo da Isusovo učenje nije važnije od njega samog, a tako shvaćena istina nije stvar saznavanja, već se tiče *onoga biti u istini* na način da se ta istina živi, što se kod svakog dešava na individualni (njemu svojstven) način. Istina je stvar unutrašnjosti, a ne stvar impersonalnog i neličnog odnosa prema procesu mišljenja, koji nas apstrahuje od našeg života. Zato je, za razliku od istine u racionalističkoj filozofiji, kod Kjerkegora akcenat ne na logičkom osnovu istine, koji traži odgovor na pitanje šta jeste istina, već se pitanjem o suštini istine pita *ko jeste istina*.

³²³ Prilikom razmatranja Kjerkegorovog shvatanja istine kao subjektivnosti, potrebno je prethodno definisati i odrediti jasno značenje dva pojma istine, kako ističe i Danijel Džonson i upozorava na razlike između subjektivnog i objektivnog značenja istine kako u istoriji filozofije, tako i Kjerkegorovom slučaju. Tako Džonson u članku *On Truth As Subjectivity In Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript* obrazlaže da se termin „objektivno“ odnosi na nepristrasno i teorijsko znanje, ili u Kjerkegorovom slučaju, na imanje znanja o bogu. S druge strane, „subjektivno“ označava ličan, strastan/pristrasan, praktički pristup znanju. Kjerkegor se opredeljuje za potonji, ali se može reći da on zastupa egzistencijalistički pristup znanju, jer subjektivno ne razume odvojeno od egzistencijalnog, koje je neodvojivo i od praktičnog delovanja čoveka, ali i njegove unutrašnjosti.

³²⁴ Søren Kierkegaard, *Provocations—Spiritual Writings*, The Bruderhof Foundation, Inc., Farmington, PA 15437 USA, 2002, p. 53.

Ovaj egzistencijalni karakter istine je kod Kjerkegora povezan i sa hermeneutičkim aspektom. Jer nije dovoljno da istina bude otkrivena, već Kjerkegor zahteva da se ona potom razume, što je moguće tek pošto je proživljena u egzistencijalnom smislu. U tom smislu je hermeneutika dopuna Kjerkegorovom egzistencijalizmu, koja vrhuni u pitanju *kako*, jer „kada življenje postane stvar istine, tada se javlja pitanje: kako ćemo hodati putem u cilju da hodamo ispravno stazom na putu života? Putnik koji u istini hoda životnom stazom neće pitati: ‘Gde je put?’, već kako neko treba da se kreće životnim putem“.³²⁵ Takođe, možemo da naglasimo da Kjerkegor ispituje i čovekov moralni odnos prema istini što dolazi do izražaja u njegovom spisu *Dve rasprave*, ukazujući na odnos istine i moralnog fenomena krivice, dužnosti i greha, kroz paradigmu Hristovog života.³²⁶

Zbog toga se značenje istine u Kjerkegorovom iracionalizmu treba razumeti iz potpunovo novog ugla u odnosu na tradicionalno tumačenje. Prava istina se javlja kao „egzistencijalna, teološka i metafizička – kao najviši tip istine, koja zahteva živeti u skladu sa realitetom koji se u nama otkriva i koji je samim Hristom omogućen u nama samima.“³²⁷ Tako Kjerkegor kroz primat subjektivnog saznanja egzistencije prožete

³²⁵ Isto, p. 56-57.

³²⁶ U spisu *Dve rasprave* Kjerkegor postavlja pitanje etičke odgovornosti prema istini u liku sledećeg pitanja: „sme li čovek dati svoju glavu za istinu?“ (Seren Kjerkegor, *Dve rasprave*, Beograd, Grafos, 1982, str. 34) Možemo zapaziti da takvo pitanje o istine prelazi domen racionalističke epistemologije i stapa se sa religijsko-moralnom sferom. Jer u Kjerkegorovom slučaju dužnost prema istini mora biti apsolutna i potvrđuje se kao istrajnost u kojoj ne postoji moment popuštanja ni po cenu života. Hrist i Sokrat su paradigme takvog odnosa prema istini. Uvođenjem kategorije dužnosti u okrilje promišljanja istine, Kjerkegor je obratio time pažnju i na moralni momenat istine i kao takvog ga, za razliku od Ničea, afirmisao. Jedinstvo etičkog i epistemološkog tako u Kjerkegorovoj filozofiji daje jedan stabilniji i celovitiji pristup u njegovom shvatanju istine vere i upotpunjuje razumevanje vere kao organona saznanja iracionalnih, paradoksalnih istina.

³²⁷ Vidi: Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, USA, Rowman & Littlefield Publishing, 2001, p. 99.

religijskim primesama i egzistencijalnim istinama, prevladava aspraktnost dosadašnjih filozofskih sistema i neadekvatnost racionalističke paradigme mišljenja o čoveku. Kjerkegorova filozofija se pokazuje rušilačkom i u odnosu na dekartovski princip *cogita*, budući da se egzistencijalistička ideja o čoveku zasniva najpre na misaonoj evidenciji onoga *jesam, dakle mislim* (umesto Dekartovog *mislim, dakle postojim*), što predstavlja ujedno i središte Kjerkegorovog egzistencijalizma, pa i egzistencijalizma uopšte. Čineći prelaz „od apstraktnog ka konkretnom izrazu ljudske egzistencije i postavljajući kao centralno pitanje saznanja 'kako' a ne 'zašto'“³²⁸, Kjerkegorova kritika tradicionalnog pojma istine usmerava nas dalje ka njegovoj iracionalističkoj odredbi čoveka kao bića egzistencije, pri čemu je vidljivo da su i antropološka i epistemološka pozicija neodvojive jedna od druge u dančevoj filozofiji.

Kjerkegorov pojam istine koji on demonstrira u delima *Postscriptum i Filozofske mrvice* predstavlja jedan od aspekata njegove iracionalističke epistemologije, koja polazeći od novog pojma subjektivnosti prevazilazi uskogrudost filozofije svesti i racionalističku teoriju saznanja. Takva epistemologija stoji na stanovištu vere, ali ona nije samo Kjerkegorova odbrambena pozicija od velikih filozofskih sistema, već je nezaobilazni deo njegove sveukupne iracionalističke filozofske pozicije egzistencijalnog mislioca, religijskog usmerenja.

³²⁸ Uporedi: Reinhardt Kurt Frank, *The Existentialist revolt: The Main Themes and Phases of Existentialism: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel: With an Appendix on Existentialist Psychotherapy*, Milwaukee, 1960, p. 39.

2. Ničeova logika tela

Ničeova epistemološka pozicija razvija se u suprotnosti sa Kjerkegorovom, budući da se zasniva na logici tela, nastupajući tako protiv hrišćanske negacije telesnosti³²⁹, ali i čitave zapadne filozofije i racionalističke metafizike. Niče ih osporava zbog njihovog zanemarivanja telesnosti kao medijuma u saznanju, jer je telo kao čulna instanca u istoriji filozofije slovalo kao najniža moć u hijerarhiji saznajnih moći čula-razum-um. Tek sa pojavom Baumgartenove rehabilitacije teorije čulnosti, čulnost dobija zaseban status i shvata se kao jedna posebna forma saznanja, „sa unutrašnjom tendencijom ka usavršavanju“³³⁰, a problematika telesnosti postaje potom značajna u savremenoj filozofiji i u epistemološkom i antropološkom pogledu (Merlo Ponti, Gelen, Epštajn i drugi).

Ničeova iracionalistička logika daje primarnu ulogu telu, što postaje dominirajuće u njegovoj celokupnoj filozofiji pod uticajem Šopenhauerove filozofije voluntarizma,³³¹ u kojoj je telo shvaćeno u neposrednom odnosu sa voljom, tj. tako da se volja na najneposredniji način identifikuje kroz ljudsko telo. Uticaj takvog shvatanja kod Ničea je vidljiv već u *Rođenju tragedije*, a prema Petronijeviću Niče afirmiše i Šopenhauerovo shvatanje da se čak i najelementarnija telesna funkcija telesnih instikata ogleda u moći da ispoljava slepu volju, a „tako isto i u našem telu deluje ona u mnogom pogledu slepo, naime u svim onim funkcijama našeg tela koje su za nas nesvesne (varenje, krvotok, sekrecija itd.)“³³², što će Niče primeniti i u svom tumačenju dioniskih aspekta ljudske prirode. Šopenhauer ukazuje da se objektivacija čina volje iskazuje kroz

³²⁹ Vidi: Fridrih Niče: „O prezirateljima tela“, *Tako je govorio Zaratustra*, Podgorica, IP Knjiga, 2001, str. 26-28.

³³⁰ Milan Uzelac, *Postklasična estetika*, Vršac, Viša škola za obrazovanje vaspitača, 2004, str. 31.

³³¹ Iako se prema Šopenhaueru telo tumačeno sa stanovišta razuma posmatra samo kao objekt među drugim objektima, to nam ne govori ništa bliže o odnosu nas i fenomena tela. Sa stanovišta sveta kao naše predstave, vlastito telo je spoznato samo kao objekt, tj. „kao intuitivna predstava u prostoru, isto kao i svi drugi objekti, tek posredno, ono je saznato tek primenom zakona kauzaliteta pri delovanju jednog dela našeg tela na neki drugi, dakle kada naše oko vidi naše telo, kad ga naša ruka opipa.“ (Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava I*, Novi Sad, Matica Srpska, 1986, str. 291) Sa razumskog stanovišta, fenomen tela u saznajnom pogledu ima transcendentalni idealitet, jer „ceo svet objekata jeste predstava i ostaje predstava, i upravo zato potpuno i večno uslovljeno subjektom“, pa stoga telo ne može biti način ka bližem saznanju suštine realiteta, budući da je i samo svedeno na predstavu, pojavu, privid (*der Schein*) ili objekt.

³³² Branislav Petronijević, *Hegel – Šopenhauer – Hartman*, Beograd, Jugoistok, 1944, str. 121.

telo, potvrđujući da je svako delovanje na telo ujedno i delovanje na volju, ali i obratno³³³, a primer takvog međusobnog dejstvovanja volje i tela Niče će prikazati u dioniskim stanjima i dioniskoj filozofiji, što je indirektno prisutno i njegovom zahtevu da se čovek okrene zemlji (koja prema Jungu simbolički predstavlja veliko telo).

Za Ničea će pak još jedno Šopenhauerovo otkriće biti poticajno da bi u svojoj teoriji saznanja prihvatio telesno-voljne aspekte čoveka, kao nužne iracionalne elemente saznanja. Na takvim temeljima se u Ničeovoj filozofiji nadalje radikalno menja i tumačenje suštine čoveka, budući da mu je Šopenhauerova filozofija prethodno ukazala na ograničenja koja proishode iz spekulativne i idealističke, tj. racionalističke filozofije. Šopenhauer ga usmerava naročito svojim shvatanjem da svet ideja nije moguće spoznati umom, tj. da „ideje nisu konstruisane već zahvaćene metafizičkim pogledom u intuiciji genija. Šopenhauer argumentiše da je takva intuicija zasnovana ne u svesti, već u telu, u njegovim nagonima i strastima, i da one mogu biti dovedene do tačke saznanja čistog, voljnog saznanja.“³³⁴

Takav stav o prednosti nesvesnih aspekata u saznavnom pogledu na koji nas upućuje i Tejlor, bitan je za razumevanje Ničeovog zasnivanja nove teorije saznanja koja nastaje najpre pod Šopenhauerovim uticajem. Ona se na latentan način javlja već u *Rođenju tragedije* kroz Ničeovo isticanje značaja atributa dioniskog stila života koji afirmiše čovekovo telesno postojanje u njegovim ekstatičkim formama kroz ples³³⁵, igru, smisao za ritam. Telo je medijum saznanja života i pruža povišenu svest o životu, pa epistemologija tela u *Rođenju tragedije* neposredno upućuje na vezu sa filozofijom života. To znači da telesne funkcije za Ničea imaju i saznavnu moć u rasvetljavanju života (tj. njegovoj stvaralačkoj moći) na jedan čak i simbolički način, jer su ples, igra,

³³³ Vidi: Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava I*, Novi Sad, Matica Srpska, 1986, str.110.

³³⁴ Tyler T. Roberts, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, Princeton University Press, 1998, p. 27.

³³⁵ Fink tumačeći Ničeov stih o plesu iz pesme „Mistralu“ „Između boga i sveta ples!“ (Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 318), uviđa da se u plesu dešava nešto radikalno novo. Fink u tom pravcu tumači da je ples za Ničea istovremeno i ugođaj kojim čovek uspeva da postigne nadljudske moći, pa u prostoru između boga i čoveka ples postaje „gibanje jednog novog mišljenja koje postaje svesno svoje slobode“ (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 66), a jaz između čoveka i transcendentnog postaje premostiv. Na taj način se kroz područje plesa razrešava dualizam čoveka i boga. U Ničeovoj filozofiji kao što možemo da primetimo postoji snažna povezanost između afirmacije tela, života i plesa. Prema Rotfildovom shvatanju, čovek u plesu poseduje snažnu filozofsku želju da se izmesti iz sopstva (vidi: Filip Rotfild, „Filozofija i telesne umetnosti“, *Nasleđe – časopis za književnost, umetnost, jezik i nauku*, Temat – Niče, Kragujevac, Filološko-umetnički fakultet, Br. 10, 2008, str. 44), što ujedno ukazuje na koji način Niče sagledava prevazilaženje subjektivnosti, ali i kako se otvara pogled u nesvesni stvaralački čin prilikom telesnog izvođenja.

stvaranje samo simbolički izrazi telesnog fluksa i njegovog dinamiteta. Takođe, Niče otkriva da telo u sazajnom pogledu omogućava tumačenje čoveka koje prevazilazi njegovo neposredno empirijsko postojanje i pruža uvid u dinamičke, ali i nesvesne aspekte ljudske prirode. O tome nam Niče indirektno govori kada konstatuje da se pod uticajem dioniskih osećanja pojam o jastvu briše do samozaborava, a čovek se pevajući i igrajući oseća „kao član jedne više zajednice“³³⁶, na način prevazilaženja ograničenosti individue, ali tako da se, ujedno prevladavajući patnje individuacije, utapa u večno vrelo života. Iako bi se Niče ovde moglo prigovoriti budući da njegova filozofija insistira na buđenju čovekove individualnosti, ipak, iako ukazuje da dioniska stanja oslobađaju čoveka od njegove individualnosti, Niče dolazi do saznanja da mu ona s druge strane, kroz metaforičko izražavanje snage tela kroz igru, zanos i ples, otvaraju pogled ka novom samorazumevanju njegove individualnosti iz drugog ugla. Zapravo ovaj novi pogled na individualnost možemo shvatiti kao prevladavanje racionalističkog shvatanja čoveka kao apstraktne opštosti, tj. kao pokušaj Ničeovog razračunavanja sa tumačenjem individue na liniji umske refleksije. Na takvo stanovište upućuje i Rotfild koji konstatuje da iako je, na primer, ples kao jedan od načina izražavanja pokreta i snage tela i „najistaknutija veština telesnog postojanja“, za Ničea je mnogo bitnije što bi se ples „mogao predstaviti kao efektivni protivotrov uskogrudosti svesti.“³³⁷ Niče već tako u svojim početnim pozicijama potkopava dominaciju i hegemoniju svesti kao bitne instance u odredbi individue, nastojeći da na taj način iznese na površinu prividnu strukturu razuma u razumevanju subjekta, tj. čoveka.³³⁸

S druge strane, Ničeova afirmacija telesnosti koju on ispituje i kroz osećanje zanosa (*der Raush*) – kao izraza povišene telesno-životne energije – upućuje nas na dublje razumevanje njegovog shvatanja umetnosti. Jer je celokupna telesna ekspresija (koja se nadalje razvija i kroz imaginaciju, dionisku ekstazu i dinamičnost) onaj zahtevani medij kroz koji Niče dolazi do saznanja sveta kao estetskog fenomena. Utoliko i Ničeovu epistemologiju tela možemo razmatrati iz ugla njegove filozofije umetnosti, tj. posmatrati je kroz viziju jedne stvaralačke epistemologije. U tom pogledu telo se tumači i kao medijum dioniske ekstaze, opijenosti, igre, uopšte jednog dubljeg i

³³⁶ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 25.

³³⁷ Filipa Rotfild, „Filozofija i telesne umetnosti“, *Nasleđe*, Temat: Niče – nesavremeni ogleđi iz filozofije, književnosti, jezika, umetnosti i kulture, Br. 10, Kragujevac, FILUM, 2008, str. 41.

³³⁸ Uporedi: Đani Vatimo, *Subjekat i maska: Niče i problem oslobođenja*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2011, str. 227-228.

umetničkijeg sagledavanja stvarnosti, pa se tek „na osnovu izražajnih pokreta igre koja ritmički pokreće celo telo i postiže estetsko stanje.“³³⁹ Ovakvo shvatanje tela delom je proizvod Ničeovog novog shvatanja antičke tragedije u kojoj on sagledava prisustvo dioniskog božanstva kroz koje otkriva čovekov iskonski smisao za umetnost i vidi uzrok čovekovog okretanja iracionalnim aspektima postojanja. Tako Niče opisuje da je „dionizijsko uzbuđenje kadro da celoj jednoj gomili ulije tu umetničku odbarenost da sebe gleda okružen takvom četom duhova sa kojom zna da je unutarnje poistovećen, (...) da čovek samog sebe vidi pred sobom preobražena, pa dela kao da se zaista utopio u tuđe telo, u tuđu ličnost.“³⁴⁰

Stoga se razmatranjem Ničeovog shvatanja tela približavamo ujedno njegovoj ideji filozofije umetnosti, ali i filozofije života, kao i iracionalističkoj antropologiji, koja afirmiše shvatanje o čoveku kao telesnom biću. Ali s druge strane, uviđamo da telo ima i saznavnu, tj. gnoseološku i epistemološku funkciju. Jer telo (koje za Ničea najpre izražavaju volju samu, tj. u kasnijem periodu samu volju za moć), jeste pretpostavka umetničko-tragičkog saznanja, kao što je slučaj u *Rođenju tragedije*, ali i novog „metafizičkog“ saznanja, koje se suprotstavlja klasičnoj metafizici.³⁴¹ Na ovakav pravac mišljenja usmerava nas Hajdeger koji primećuje da se Ničeova metafizika saznanja zasniva kroz metafiziku čulnosti, a koju prema Hajdegeru možemo da razumemo kao glavno ishodište u razvijanju Ničeove logike tela. Tu metafizičku

³³⁹ Valentina Čizmar, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina „Andrejević“, 2010, str. 24.

³⁴⁰ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 49.

³⁴¹ Kod Ničea čovekova čulnost ima mnogo višu funkciju od neposredne upotrebe čula – jer osećaji koji polaze od čula jesu ono sa čim barata naše saznanje. „Celo naše saznanje je tumačenje zbira osećanja na osnovu mogućih uzroka“ (Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 212), navodi Niče, a čak upotrebljava i termin čula saznanja, kao i organ saznanja, pa na taj način uvodu fiziologiju u teoriju saznanja. Ovakvo shvatanje suprotno je Hajdegerovoj interpretaciji Ničeove teorije čulnosti koju naziva svojevrsnom metafizikom čulnosti, tj. metafizikom realnog.

Ipak Ničeovu teoriju (metafiziku) čulnosti možemo posmatrati kao jedan od njegovih načina odbrane od nihilizma dotadašnje metafizike. Prema Hajdegeru, Ničeova metafizika čulnosti pokazuje svoju vrednost u čovekovoј afirmaciji života i njegovom prihvatanju da je svet čula i pojava bitniji od svakog „iracionalizma“ natčulnog sveta. Ako smatramo da Niče misli o platonističkoј tradiciji kao iracionalnoj konstrukciji koja nema odnos sa realnim životom, čovekom i njegovim opstankom, onda bismo mogli u prilog argumentovanju navedene pretpostavke (koja treba da bude i jedan od dokaznih sredstava rada u cilju rušenja postavke o racionalizmu tradicije) pozvati na Hajdegerovo tumačenje Ničeovog realizma (dodati i racionalizma). Naime, Hajdeger Ničeovu teoriju o primatu čulnog sveta shvata kao metafiziku realnog sveta, tj. kao metafiziku one stvarnosti koja se bavi primitivnijom formom sveta afekata, sveta čula u kojem je „još sadržano sve ono što se zatim u organskom procesu grana i oblikuje; kao jedna vrsta nagonskog života u kojem su sve organske funkcije još sintetički povezane sa samoregulacijom, asimilacijom, uzimanjem hrane, sekrecijom i metabolizmom: kao *praoblik* života.“ (Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 36) Naznačenim terminom Hajdeger nam ukazuje da je Niče samoj čulnosti pripisao metafizički karakter, budući da njen neposredni odnos sa celinom života, prevladava nivo empirijskih orijentacija u filozofiji.

dimenziju telesnog čovekovog bitka Hajdeger je sagledao kroz Ničeovo dovođenje u tesnu vezu tela i ideje volje, ukoliko se zadržavamo na početnom Ničeovom metafizičkom shvatanju volje, na koje nas on upućuje u *Rođenju tragedije*. Telo kao čulni organon saznanja usmerava čoveka preko volje na saznanje metafizičke pra-volje (kao temelja sveg postojećeg), koje potom posredno deluje, kako što možemo da zapazimo, na saznanje tog istog temelja volje u čoveku. Na taj način odvija se i saznanje čoveka kao voljnog bića, čime Ničeova logika tela otvara pogled u novo samorazumevanje čoveka kao čulno-telesno-voljnog bića. Time Niče ruši racionalističku predstavu o legitimitetu svesti u saznanju realiteta uopšte, pa i samog čoveka.³⁴²

Međutim, bitno je naglasiti da u Ničeovom shvatanju čoveka kao telesnog bića nije reč o pojednostavljenom tumačenju, jer je na temelju izvođenja tela iz ontološke pozicije volje za moć kod Ničea reč o proširenom značenju telesnog. Stoga njegovu teoriju tela trebamo posmatrati u zavisnosti sa metafizikom volje za moć, koja prema mnogim misliocima predstavlja dovršenje i kraj metafizike uopšte.³⁴² Isto tako,

³⁴² Telo je u Ničeovoj filozofiji organon saznanja celine realiteta. A polazeći od toga da su u *Rođenju tragedije* zadovoljstvo i bol suštinski načini izražavanja telesnih nagona, Kristen Braun smatra da Niče tako dolazi do saznanja da na osnovu tela možemo razumeti i opštu strukturu sveg postajanja. Ta struktura čitavog kosmosa ujedinjava bol nestajanja i radost ponovnog nastajanja i stvaranja, što je tipičan ciklus u prirodi, ali i kod čoveka. (Vidi: Kristen Brown Golden, *Nietzsche And Embodiment: Discerning Bodies And Non-dualism*, New York, SUNY Press, 2006, p. 95) U tom pogledu možemo da primetimo da je Niče i muziku razumevao kao sastavni deo saznanja koje polazi od volje a time posredno i tela, budući da „zvuk i ton, kao simboličke reprezentacije bola i zadovoljstva, simbolizuju primordijalno jedinstvo svega: dionisko primarno jedinstvo.“ (Kristen Brown Golden, *Nietzsche And Embodiment: Discerning Bodies And Non-dualism*, New York, SUNY Press, 2006, p. 95)

³⁴² Tumačenje Ničea kao poslednjeg metafizičara Zapada (Martin Heidegger, „Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik“ in: *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 480), ali i kao metafizičkog mislioca prisutno je kod Hajdegera, Miler-Lautera, Gerdharta, Folkman-Šluka. Prema Hajdegeru u misli o volji za moć konačno je doneta odluka o uspostavljanju premoći bitka nad bićem, koja nedostaje prošlim epohama i zato upravo Ničeova metafizika predstavlja kraj metafizike. To dovršenje na najopštiji način možemo gledati kao ukidanje metafizike bitka u filozofiji života. (Vidi: Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Leben und Denken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968, s. 4-5)

Hajdeger, pak, s pravom iznosi da je Niče jedini među metafizičarima koji je anticipirao dovršenje novog veka, koje zapravo označava dovršenje metafizike subjektivnosti. Međutim, tu je ipak reč o racionalistički shvaćenju subjektivnosti koja je i bitak bića razumevala polazeći od njene predstavnosti u svesti misaonog subjekta. (Uporedi: Martin Hajdeger, „Doba slike sveta“, *Šumski putevi*, Beograd, ΠΑΤΩ, 2000, str. 67, 74) Miler-Lauter, pak, u Ničeovoj filozofiji vidi vrhunac metafizike subjektivnosti, jer u njoj konačno subjektivnost ima karakteristike volje za moć (vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999, p. 122), što nam se potvrđuje i u Hajdegerovoj recepciji Ničea, koji u dotadašnjoj vladavini metafizike subjektivnosti sagledava samo dominaciju objektivne subjektivnosti. Na tom tragu on zaključuje da se u Ničeovoj filozofiji dešava preobrtnanje prvenstva uma u volji za moć, koja je sebi podredila um, koja zapoveda svome bivstvu i ponaša se kao zakonodavac, što predstavlja „čisto moćenje volje.“ (Martin Heidegger, *Nietzscheova metafizika: Uvod u Nietzschea*,

primećujemo da na temelju naznačenih metafizičkih pretpostavki Niče svojom teorijom tela ne zagovara prost povratak animalnosti, već radije kultivizaciju animalnog³⁴³ kroz njeno rastumačenje, tj. „kultivaciju strasti.“³⁴⁴ Stoga, iako se telesni bitak spoznaje kroz iracionalnu sferu instikata, to ne povlači shvatanje da je Niče zagovornik utilitarističke ili hedonističke koncepcije ljudskog postojanja.

Ničeovu afirmaciju tela možemo posmatrati i kao plod njegovog kritičkog ispitivanja dosadašnje upotrebe uma, kako na ravni saznanja, tako i ravni aksilologije, tj. teorije vrednosti. One su prema Niče, bivajući utemeljene na autroitetu uma, uslovile viševekovno shvatanje čoveka kao umnog bića. Ali će Niče na temelju filozofskog sagledavanja odnosa tela i sopstva, Ja kojim Niče obara empirijsko, racionalistički ili transcendentno zasnovani subjekat, uticati na rušenje dotadašnje predstave o čoveku. Zato on dovodi u sumnju univerzalnost i logocentrizam zapadne tradicije, koji nisu obezbedili onaj stepen sigurnosti i izvesnosti koji su „koliko deduktivno, toliko induktivno, aspirirali“³⁴⁵ svojim poverenjem u umske aspekte čoveka. Niče, stoga, zagovara povratak mišljenja sebi samom kroz filozofiju tela, skopčanu sa filozofijom života, a protiv štetnosti metafizike za sam život, tako da njegova filozofija zauzima i lik jedne naturalističke filozofije. U kontekstu Ničeove logike tela, spoznati ne znači više suprotstaviti svest telu, već „isprazniti njen zahtev (svesti) za diktiranjem načela hijerarhizacije među nagonima, pošto bi ove norme bile rezultat hijerarhije koja je stabilizovana iza leđa same svesti.“³⁴⁶ Umesto svesti kod Ničea telo ima prvenstvo nad drugim saznajnim moćima, jer pomoću njega se može sagledati stvarnost u njenoj izvornoj životvornosti, te se dakle telo posmatra kao primarni organon u saznanju života. Odatle Niče pripisuje svesti sekundarnu uloga, jer se njena ograničavajuća funkcija svodi samo na falsifikovanje i filtriranje onoga što je izraženo kroz telo, a time ono saznaje samo isečke života. U odnosu na svest, telo može da zahvati široko područje života, koje se specifikuje i kao nesvesno polje, a i da, s

Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, 1980, str. 53). U ovakvom prikazu kraja metafizike, dokazuje nam se da Ničeova filozofija svojim iracionalističkim načelom volje za moć, oslobođenog uma i njegove prevlasti, ujedno prevladava i pristup dotadašnje metafizike, a na taj način ujedno i nastupa protiv njenog nihilizma.

³⁴³ Vidi: Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, USA, Fordham University Press, 2009, p. 9.

³⁴⁴ Robert Solomon, *The Joy of Philosophy*, University of Texas at Austin, Oxford University Press, 2006, p.22.

³⁴⁵ Želimir Vukašinović, *Bivstvovanje, hermeneutika, subjekt*, Čačak, Legenda, 2010, str. 129.

³⁴⁶ Đani Vatimo, *Subjekat i maska*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 22.

druge strane, bude u njegovoj službi, tj. službi života. Stoga Đurić i naziva telo novim organonom saznanja kojim Niče prevazilazi dosadašnje sazajne teorije. Putem tela čovek može da zahvati one „kategorije“ života kao što su kretanje, strujanje, dinamitet, aktivitet, sloboda, ekspanzija, a koje ostaju izvan delokruga saznanja svesti. A budući da su to kategorije koje se neposredno odnose na izraz života, Ničeova logika tela (koja počiva na proširenom značenju telesnog) tako prati liniju i filozofije života. Saznanje koje potiče od tela tako ujedno predstavlja putokaz životu, jer u odnosu na svest, uspeva da zahvati i ono što „izmiče shematizmu logičkih kategorija razuma.“³⁴⁷

Niče se na ovakav način distancira od racionalističkog ideala pojmovnog mišljenja i saznanja, a kroz afirmaciju telesnosti koja se tumači epistemološki kao izvor saznanja, a antropološki kao oblik primarne ljudske egzistencije, on je ipak uspeo da se približiti duhu vremena, novim filozofskim koncepcijama i modernoj nauci. Možemo primetiti da takođe i moderna nauka insistira na shvatanju da se zdrava duhovnost ne može posmatrati odvojeno od njenog oslonca na telo.³⁴⁸ U tom pogledu i Jaret u Jungovom seminaru o Ničeovoj filozofiji konstatuje da su veoma značajna proučavanja tela u modernoj nauci, koja smatraju da „bilo kakva promena koja se dešava u telu, utiče i na razum. Ljudi su saglasni da čak i histerija ima odnos prema telu i da ne postoji takva stvar kao što je duša. Ovakvo stanovište je, svakako, izraz ekstremne reakcije protiv metafizike prethodećeg vremena“³⁴⁹, kojoj je i Niče pripadao. Niče oponira takvoj metafizici (koja suštini *Ja* pripisuje samo odredbu svesti), jer se ona zasniva na suprotstavljanju svesti i tela. Niče je u takvoj metafizici prepoznao uzrok diskreditacije drugih (iracionalnih) aspekata čoveka (i na sazajnom polju), i na taj način, prema Vatimovom mišljenju, raskrio i dugogodišnje metafizičko nasilje nad čovekom.

Zato Niče preokreće dotadašnju perspektivu i izvesnost sopstva ne sagledava više u mišljenju, Dekartovom *cogitu*, već tumači telo kao izraz pravog čovekovog

³⁴⁷ Valentina Čizmar, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina „Andrejević“, 2010, str. 25.

³⁴⁸ Problem odnosa duha i tela može se posmatrati kao osobenost jedne epohe ili perioda kao što je u karteizijanstvu pojava dve supstancije, ili hrišćanska bifurkacija tela i duše. U Japanu i antičkoj epohi takva distinkcija ne postoji. U Japanu postoji, pak, razlika između prirode duše i tela, ali ne i problem razum-telo, jer Japanci i nemaju reč za razum. Čak i ako postoji neka aproksimativna reč kao što je *kokoro* - ona se odnosi na sve ono što obuhvata telo. Ono što zapadna filozofija i kultura nazivaju umom moglo bi se objasniti japanskim iskustvom kao nešto blisko vlastitom ličnom iskustvu koje se samo po tome razlikuje od tela. (Vidi: Robert Solomon, *The Joy of Philosophy*, University of Texas at Austin, UK, Oxford University Press, 2006, p. 12).

³⁴⁹ Jarrett, L. James, *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra*, New Jersey, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 94.

sopstva³⁵⁰, što demonstrira već u *Tako je govorio Zaratustra*: „Za tvojim mislima i osećanjima, brate moj, stoji silan gospodar, neznan mudrac – zove se sopstvenost. U tvom telu stanuje on, tvoje je telo on. Više je mudrosti u tvom telu, nego u svoj tvojoj mudrosti.“³⁵¹

Uzrok takvog mišljenja nalazimo u Ničeovoj jasnoj uverenosti da svest ne može biti primarna instanca ljudskog saznanja, budući da ni svesti nema bez tela, kao ni obrnuto. Takođe Niče zastupa i mišljenje se i čovekova sopstvenost najpre i neposrednije doživljava kroz vlastito telo, da je time uslov duhovne razbuđenosti čoveka, ali isto tako saznaje život, jer se i život jedino živi kroz telo, što potvrđuje i Hajdeger u svojim interpretacijama o Niče.

Na taj način Niče uspešno prevladava tradicionalno, racionalističko tumačenje tela, krećući se odatle i ka negaciji i racionalističke odredbe jastva kao mišljenja, jer Niče prilikom situiranja sopstva u telesnost čoveka potire važnost kartezijanskog načela da misleća svest može biti osnov subjektivnosti i Ja, pa stoga ističe: „’Ja’ se stavlja zahvaljući mišljenju, ali sve dosad svi su verovali (...) da postoji nešto neposredno izvesno u pojmu ’ja mislim’, i da je po analogiji s našim razumevanjem svijuu drugih uzročnih reakcija ovo ’ja’ dani *uzrok* mišljenja.“³⁵² Na osnovu ovakvog tumačenja tradicionalna filozofija pokazuje ograničenje po pitanju njenog razumevanja identiteta apstraktnog mislećeg ja i sopstva. Sa pozicije filozofije života, misliti sopstvo na taj način znači odbiti da se sagleda i realna stvarnost izvan mišljenja i stvaran položaj čoveka u realitetu. A glavni razlog Ničeove negacije misaonog realiteta je upravo u zatvorenosti mišljenja u vlastitom krugu iz kojeg je isključen čovek u svojoj

³⁵⁰ Jung ipak smatra da je Niče načinio grešku identifikujući sopstvo (*Selbst*) i telo (*Leib*), te na taj način on nije imao drugog izbora nego da zaključi da kada telo umire isto tako mora propasti i sopstvo. Jung objašnjava da je telo samo jedan od oblika pojavnosti sopstva. Međutim, s druge strane, ako sopstvo ne priznaje telo, ono će ga ubiti ili pak izazvati na dvoboj. Takođe, Jung tvrdi da Niče ipak nije u potpunosti napustio duhovnu filozofiju hrišćanstva, smatrajući da se telo transformiše putem duha. Niče pokušava da sjedini suprotnosti između materije i duha koja je u *Tako je govorio Zaratustra* prikazana kroz dve ujedinjene životinje – orla (simbola duha) i zmiје (htoničke sile) oko Zaratustrinog vrata, pa time nastoji da i telo uzdigne u duhovne dimenzije. U tome se prema Jungu Ničeova filozofija još uvek ne pokazuje dovoljno zreloom da se u potpunosti izmiri sa zemaljskim životom. (Vidi: Jenny McMaster, *The Psychologist, the Philosopher and the Anchorite (Jung, Nietzsche and Thus Spoke Zaratustra)*, Ottawa, Carleton University, 1999, p.40) Ipak, ovakva interpretacija, delimično pogada suštinu stvari, jer Ničeov princip volje za moć govori u prilog afirmacije i zemaljskog i telesnog života, a takođe kroz niz metafora sagledavamo njegovu težnju da svet pokaže u njegovoj imanentnoj strukturi, izvan transcendentne perspektive.

³⁵¹ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 27.

³⁵² Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 214; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 337-338.

iracionalnoj prirodi. I Arentova potvrđuje sličan stav uviđajući da je prema Niče glavna nevolja kartezijanskog *cogita* u tome „što misleće ja – za razliku od sopstva koje, dakako, takođe postoji u svakom misliocu – nema poriv da se pojavi u svetu pojava. To je klizav tip, nevidljiv za druge, ali i za samo sopstvo, koje niti može da ga vidi, niti da ga opipa, ni da ga shvati. To je delom zato što je misleće ja čista delatnost, a delom stoga – kako je to Hegel jednom rekao – što je 'kao apstraktno ja oslobođeno svakog partikulariteta inih svojstava, stanja itd., čineći samo ono što je općenito u kojem je identično sa svim individuama.' U svakom slučaju, posmatra li se iz sveta pojava, sa trga, misleće ja uvek živi skriveno, *lathe biosas*.“³⁵³

Niče je čak u toj iznimnoj afirmaciji apstraktnog otkrio i patološke oblike koji vode čoveka ka dekadenciji, smatrajući da je i svako odstupanje od tela čak i u biološkom smislu sasvim pogrešno. Utoliko prema Niče svest ne može biti glavna odredba čovekove individualnosti, niti pokazatelj njegove autentičnosti. Svest je pre produkt ne individualne, već kolektivne egzistencije čoveka koja je nastala najpre iz potrebe/koristi za saopštavanjem i stoga ne može biti izraz njegove autentične egzistencije. Na tom osnovu Niče upućujući prigovor i Kantu: „Obično se *svest* smatra za opšti nervni centar i kao najviši forum; međutim, ona je samo *sredstvo za saopštavanje*: ona se razvila u opštenju i obzirom na interes opštenja (...) Pod 'opštenjem' ovde se podrazumevaju i utisci iz spoljašnjeg sveta i potrebne reakcije s naše strane; kaogod i naš uticaj na spoljašnji svet. To nije rukovodna sila nego njeno *oruđe*.“³⁵⁴

Uvažavanje samo aspekta svesti, prema Niče znači da se čovek jednostrano tumači kao svesno i razumno biće, ali takve interpretacije zapravo pružaju samo apstraktnu predstavu o čoveku bez njegovog odnosa prema telu i konkretnoj egzistenciji. U sličnom maniru razmišlja i Merlo Ponti³⁵⁵, u svojoj fenomenologiji

³⁵³ Hana Arent, *Život duha*, Beograd, Službeni glasnik, 2009, str. 198.

³⁵⁴ FridrihFridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 225-226.

³⁵⁵ Za razliku od francuskog filozofa Merlo Pontija, koji telo sagledava i u biološkom smislu – kao sintezu vizuelnih, taktilnih i motoričkih apseka koji su međusobno koordinirani – Niče ne smatra da je suštinska uloga tela u perceptivnosti, već da je telo pretpostavka i temelj čula, kao i temelj viših funkcija. Te više funkcije su um, duša, tj. duh. Isto tako, telo kod Ničea nije shvaćeno ni kao materijalni supstrat, koji se kreće prema mehaničkim zakonima, kao u Dekartovom mehanicizmu, jer je njen suštinski pokretač volja za moć koja u njemu deluje, na osnovu čega se isključuje svako razumevanje telesnosti u Ničeovoj filozofiji na ravni biologizma ili fizikalizma. Takvo stanovište potvrđuje i Hajdeger, koji prilikom objašnjenja Ničeovog pojma tela koristi izraz *telovanje*, da bi izbegao tradicionalno tumačenje tela kao nečega uronjenog i učaurenog u prostu fizičku masu. Pojam *telovanje* je u stvari Hajdegerov izraz kojim nastoji da izrazi životnost koju čovek poseduje kroz telo kao izraz sâme volje za moć i njene

percepcije, dokazujući suštinsku Ničeovu misao, smatrajući da (budući da otkrivamo svet percepcijom kroz telo) ne postoji kakav transcendentni ego³⁵⁶ koji bi bio saznatljiv van telesne čovekove egzistencije. Ponti i Niče shvataju telo i svest kao realnosti upućene jedna na drugu. Zato Ničeova iracionalistička epistemologija tela uspeva da izbegne klasični dualizam uma i tela, koji je utaban u dotadašnjoj, naročito racionalističkoj, filozofiji, ali i hrišćanskoj tradiciji.

Pa, iako Ničea nazivaju iracionalistom zbog naznačene afirmacije tela u teoriji saznanja, ipak je u njoj prisutan oblik racionalizma, jer Niče otkiva umnost u dimenziji telesnog. Zato Niče dajući prednost telu nad umom, a ujedno vezujući telo za um menja i tradicionalno određenje uma. To ne znači da on samo prosto preokreće platonističku tradiciju već otkriva novi um kroz odredbu telesnog, tj. ono umstveno samog tela. Stoga i kaže „telo je veliki um (...). Pa i taj tvoj mali um, brate, koji ti nazivaš 'duhom', nije drugo do oruđe tvog tela, malo oruđe i igračka tvog velikog uma.“³⁵⁷ Na toj osnovi shvatanje uma kakvo je vladalo u tradiciji prema Ničeu prikazuje um kao nestvaralački element saznanja, pa stoga tako određen um ima u Ničeovoj filozofiji podređeni status u odnosu na telo, koje je prevashodni gospodar i misli, osećanja, čak i tvorac duha.³⁵⁸ Na temelju tako shvaćenog pojma telesnosti Niče obznanjuje njegovu logosnost i racionalizam, budući da i telo ima svoj um, čija je umnost na višem stupnju od tradicionalne karakterizacije uma kao organona pojmovnog mišljenja. Telo je za Ničea, kako on navodi u *Tako je govorio Zaratustra*, ali i kasnije u *Volji za moć*, izvestan oblik svesti – poseduje u sebi logičke strukture, predstavlja veliki um, pa je kao takav *apriorni* oblik onoga što se u klasičnoj noogenici spekulativne filozofije smatralo umom. Telo kao veliku um kod Ničea jeste *apriorni* element svake svesti i umnosti duha, a ujedno i osnov čulnosti čula. Drugačije rečeno, Niče ne razlikuje svest od tela,

životnosti koja se najneposrednije pokazuje „kao to čisto strujanje nagona i duševnih pokreta, sklonosti i težnji, potreba i zahteva, utisaka i pogleda, želja i zapovesti.“ (Martin Hajdeger, *Niče I*, Beograd, Fedon, 2009, str. 535) A njegov sledeći stav još jače pojačava smisao navedenog: „Telovanje je nešto više i drugačije nego samo nositi okolo telo sa sobom; to je ono u čemu svoj procesni karakter dobija sve ono što ustanovljavamo u procesima i pojavama u telu nečeg živog.“ (Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 565) Stoga Niče ne govori o spoljašnjim atributima telesnosti kao što su protežnost, konačnost, deljivost i propadljivost, niti ga posmatra u oštroj suprotnosti sa sferom uma. Niti je telo samo animalni fiziološki organizam kako nastoje da ga prikažu *savremena genetika i biologija*, kao što s pravom konstatuje Mihajl Epštajn u delu *Filozofija tela*.

³⁵⁶ Stephen Priest, *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998, p. 5-6.

³⁵⁷ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Podgorica, Gramatik, 2003, str. 26.

³⁵⁸ Vidi: Werner Stegmajer, „Nietzscheovo određenje istine“, *Theoria*, Beograd, Filozofsko društvo Srbije, Br. 3-4, 1982, str. 104.

нити je shvata prema njenoj suštini kao suprotnoj od tela, već tumači svest samo kao nastavak razvijanja organskih procesa, kao najkasniji razvitak onog organskog. Tako shvaćen pojam tela u Ničeovoj filozofiji se ograđuje od racionalističkog shvatanja kakvo na primer proishodi u Dekartovoj mehanicističkoj filozofiji. Prema Dekartu telo je samo puki objekt koji ne poseduje svest u svojoj strukturi.³⁵⁹ Niče razbija zablude takvog ograničenog i destruktivnog racionalističkog shvatanja tela i kroz iracionalističku ideju tela uvodi novu vrstu racionalizma. Zato se može tvrditi da Ničeova filozofija tela (koja je merodavna za svet čula, afekata i spoznaju volje za moć i sveta nagona), predstavlja „dovršenje Dekartovog osnovnog metafizičkog stava, samo što se sve premešta iz oblasti predstavljanja i svesti (*perceptio*) u oblast *appetitiva* i što se misli apsolutno pomoću fiziologije volje za moć.“³⁶⁰ U tom pogledu na niti tumačenja tela, koje svoje prošireno značenje crpi iz utemeljenosti u volji za moć, Ničeova filozofija ukazuje na novo razumevanje tela, svesti, a time menja i dotadašnju refleksiju o čoveku.

Telo kao utemeljeno u volji za moć predstavlja aktivni princip u čoveku, tako što Niče razmatra volju za moć kao delatni uzrok svih radnji tela, pa i radnji svesti, koja svojim pasivitetom sve fiksira u određeni shemat. Telo kao izraz volje za moć pokazuje svoju prednost time što naređuje jastvu kako i gde da oseća, a sebi je „stvorio duh kao ruku svojem htijenju.“³⁶¹ U tom pogledu Niče insistira na dinamičkom aspektu tela, koji i jeste opravdan time što je volju za moć predstavio kao primarni uzrok svega onoga što se iskazuje u afektivno-nagonskom području tela. Pritom uviđamo značajni pomak u Ničeovom zasnivanju tela na principu volje za moć u odnosu na njegova dotadašnja tumačenja u tradicionalnoj filozofiji. Jer da Niče nije uveo iracionalistički princip volje za moć kao pretpostavku tela, tada bi i dalje vladalo biologističko i naturalističko shvatanje telesne strukture kao instance u čoveku kojom upravljaju samo prirodni zakoni, jer je telo u biološkom i fiziološkom smislu samo „tvorevina prirode.“ Ako se

³⁵⁹ Ako se telo u Ničeovoj filozofiji tumači kao izraz volje za moć, tada je takvo shvatanje tela približnije energicizmu i naturalizmu, nego mehanicističkom materijalizmu. A energizam se često uzima kao oslonac u borbi protiv materijalizma. U tom pogledu zapaža i Ivanović da „svođenje materije na energiju i degradiranje materije od strane energetizma razgoličuje prividni eklektički, a u osnovi pozitivistički stav onih koji bi htjeli ma kako, pa i pomoću energetizma, da izmire materijalizam i idealizam, ili da vještački prevaziđu i ignorišu tu borbu.“ (Dragiša M. Ivanović, *Mehanicizam i energetizam*, Beograd, Kultura, 1961, str. 151) U tom pogledu Ničeovo stanovište o telu je u naučnom pogledu bliže energicističkom shvatanju, koje kao takvo stoji nasuprot svakom materijalizmu, kao i mehanicističkim teorijama.

³⁶⁰ Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 176.

³⁶¹ Nenad Mišćević, „Postupak i interpretacija“, *Theoria - časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Broj 3-4, 1982, str. 50.

telo razmatra na taj način, tada bi se ono prema Ničeju shvatalo samo kroz njegove sekundarne karakteristike održanja vrste, ishrane, razmnožavanja, prilagođavanja okolini. Ali telo upravo na pretpostavci volje za moć ne može kod Ničea biti shvaćeno kao prosta fiziološka okosnica telesnog čovekovog postojanja. Razbijanje takvih zabluda o naturalističko-biološkoj ulozi tela kod Ničea je ostvareno zasnivanjem telesnosti na principu volje za moć i njegovim ispitivanjem odnosa svesti i tela iz ugla negacije i afirmacije života, tj. iz ugla razmatranja volje za održanjem i volje za moć. U tom pogledu Niče određuje telesnu sferu kao afektivnu, ali iz hoteće strukture volje za moć, a ujedno i pripadajućoj sferi nesvesnih i aktivnih sila, pa u tom smislu telo odgovara na Ničeov princip afirmacije života. Nasuprot telu, svest (kada se razmatra kao odvojena od tela) predstavlja polje reaktivnih sila, jer je ona aficirana spoljašnjim svetom i izraz je samo pasivnog odnosa prema životu pa tako ograničava životni nagon volje za moć, što znači da deluje u pravcu negacije života. Delez prilikom svog tumačenja Ničea umesto termina *reaktivne sile* koristi i izraz *inferiorne sile* da bi ukazao na njihovo ograničeno polje delovanja. Naime, reaktivne sile su, s druge strane, prema Ničeju nužne, jer obezbeđuju mehanizme i svrhovitosti, ispunjavaju preduslov „života i funkcije, zadatke održanja, prilagođavanja i korisnosti“³⁶², ali ipak ne ostvaruju do krajnosti princip afirmacije života.

Ograničenja koja dolaze iz sfere svesti u sazajnom pogledu Niče je sagledavao i na drugim nivoima. Tako u pogledu na saznanje života, telo ima ponovo primarnu ulogu, jer svest pruža samo parcijalnu istinu, tj. isečak stvarnosti sveopšteg života, dok telo zahvata beskrajno područje nesvesnog. Telo, takođe, pokazuje i smisao za gospodarenjem što se najneposrednije očituje kroz njegovu moć da uspostavi hijerarhijsku koordinaciju različitih nagona i instikata.³⁶³ Stoga za Ničea svest nema više

³⁶² Žil Delez, *Niče i filozofija*, Beograd, Plato, 1999, str. 51.

³⁶³ Razmatrajući odnos svesti i tela u Ničeovoj filozofiji, Delez pojašnjava da se svest u odnosu na telo u Ničeovom shvatanju radije tumači ne kao svest gospodara, „već svest roba u odnosu na gospodara koji nema potrebu da bude svestan.“ (Žil Delez, *Niče i filozofija*, Beograd, Plato, 1999, str. 50) Na osnovu takvog zaključka zapažamo da Niče odriče svesti sve one njene atribute – mišljenje, osećanje, htenje, želje, pamćenje – smatrajući da su ove operacije moguće i bez svesti ili drugačije rečno, da je njihov uzrok sama volja za moć. Svest se čak u Ničeovom obzorju, ali i širem, posmatra samo kao „simptom jedne dublje transformacije i aktivnosti sila sasvim drugog reda nego što je duhovni“ (Žil Delez, *Niče i filozofija*, Beograd, Plato, 1999, str. 49), čime Niče negira još jednom suverenitet koji je svest imala u tradicionalnoj filozofiji. A njen ropski status lako možemo sagledati, kao što je dobro zapazio i Jevremović, kroz njenu nemoć da zahvati drugo od same sebe, tj. iracionalno, koje je svesti i mišljenju uvek nepoznato i nespoznatljivo. (Vidi: Petar Jevremović, *Telo, fantazam, simbol*, Beograd, Službeni glasnik, 2007, str. 92)

status prvotnog i vodećeg načela u saznanju, jer nas uverava da sve što vidimo dolazi do naše svesti u iskrivljenom obliku i „sve što do nas dolazi kao svesna percepcija je po Ničeju simplifikovano, tako falsifikovano, tako interpretirano.“³⁶⁴ Telo je stoga Niče shvatio kao polazni i merodavniji organon u saznanju sveta kakav jeste – sveta postajanja, haosa i života – a time i kao merodavnijeg sudiju pri određivanju šta će biti temelj stvari. Hajdeger u ovom prioritetnom položaju tela čak sagledava viši zahtev nego što ga je podarila Dekartova filozofija. Telo, smatra Hajdeger, čak misli preciznije, posmatra tačnije, shvatljivije i još spretnije. U tom pogledu ono zauzima prednost i u metodskom smislu, kao što potvrđuje i Niče: „Telo je bogatija, shvatljivija, opipljivija pojava: njega treba metodički isticati na prvo mesto, a pritom ništa ne određivati o njegovom krajnjem značenju.“³⁶⁵

Telo razumljno kao legitimna moć saznanja i nov organon, kao i metod spoznaje u Ničeovoj filozofiji ruši racionalistička stanovišta o telu kao saznajnoj moći koja se mora povinovati vlasti uma, a takva gnoseološka pozicija ujedno utemeljuje smer Ničeovoj iracionalističkoj antropologiji koja proishodi iz gnoseologije. Stoga se i Ničeova antropologije, koja se zasniva na odredbi čoveka kao *telesnog bića*, shvata mnogo dublje nego što *prima facie* izgleda upravo kada imamo u vidu Ničeovu epistemološku, ali i ontološku poziciju.

Metodsko prvenstvo tela³⁶⁶ kao rukovodnog načela (*am Leitfaden des Leibes*) u saznanju u Ničeovoj filozofiji može se dokazivati i na hermeneutičkom nivou, jer Niče ukazuje na složenost tela i kroz njegovu sposobnost tumačenja, interpretiranja stvari. Time je pozicija tela kao organon u Ničeovoj filozofiji obogaćena za još jednu njegovu ulogu – ulogu interpretatora, čija se interpretacija zasniva se na specifičnom tumačenju realiteta – kao haosa, aktiviteta, bivanja, postajanja. Telo je prema Ničeju sposobno da interpretira procesualni karakter večnog kretanja, a polazeći odatle Niče menja i dotadašnje značenje interpretacije koje se u tradiciji odnosila na kategorijalno tumačenje stvari. Za razliku od razuma, Niče uviđa da telo interpretira tako što sagledava stvaralački i procesualni karakter sveg postojećeg.

³⁶⁴ Peter Bornedal, „A Silent World“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter-Berlin- New York, 2005, p. 13.

³⁶⁵ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 216; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, Alfred Kröner Verlag/ Leipzig, 1978, s. 341.

³⁶⁶ Vidi: Mihajlo Đurić, *Niče i metafizika*, Beograd, Prosveta, 1984, str. 81.

Isticanje takve sposobnost tela kao interpretativne moći moguće je u Ničeovom slučaju na temelju razumevanja tela kao dinamičkog entiteta, a i stoga što je prema Ničeju telo shvaćeno i kao multiplicitet u jedinstvu, ali i pluralitet kao što navodi u *Zaratuštri*: „jedinstvo u množini, rat i mir, stado i pastir.“³⁶⁷ Multiplicitet tela ukazuje na njegove množstvene funkcije, kao što je i moć tumačenja, ali i interakcija sa okolinom, na osnovu koje se subjekt konstituiše kao aktivno biće i kao biće koje interpretira svet.

Na osnovu Nehamasovog tumačenja tela, prema kome telo u svom multiplicitetu obuhvata i pojedinačne misli, želje, akcije koje ga pokreću u različitim pravcima³⁶⁸, možemo da potvrdimo već iznet stav da telo prema Ničeovom shvatanju poseduje u sebi i dimenziju svesti i da je ipak organizovano u skladno jedinstvo. Time se vraćamo na već gore izneta stanovišta da se telo u Ničeovoj filozofiji ne razumeva izvan njegove logosnosti, racionalnosti, koja se prema našem razumevanju Ničea u najvišem smislu iskazuje kroz afirmaciju života. Stoga prema Ničeju nije samo um taj koji iskazuje logos, već on pripada pre telu, a kao što Danto dobro primećuje Niče se protivi umu samo onda kada je on protivnik života³⁶⁹ ili kad se zastupa stanovište o umu kao apsolutnom osnovu svega.³⁷⁰

Ničeova filozofija preko logike tela uspeva da prevaziđe dualističku poziciju uma i tela kakva je dugo vladala tradicionalnom epistemologijom. Nasuprot ukorenjenom dualizmu, Niče ne posmatra um kao odvojen od tela u neku sferu samodovoljnosti gde bi se on bavio samim sobom. Jer prema Ničeju takvo sagledavanje gde se um ontološki izoluje od doživljajnog, iracionalnog života, tj. života uopšte, pa se polako gubi kako u sferi duha, tako i telesnog, otkriva destruktivne funkcije uma koje vode čoveka ka nihilizmu, tj. negaciji života. Drugačije rečeno, u samodovoljnosti uma

³⁶⁷ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratuštra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 26.

³⁶⁸ Vidi: Alexander Nehamas, „How One Becomes What One Is“, *Jstor: The Philosophical Review*, Vol 92, No3, Durham, Duke University Press, 1983, p. 400.

³⁶⁹ Niče afirmacijom života kroz telesne moći saznanja pravi zaokret od sfere uma ka sferi tela i upućuje da je svaki kognitivitet neodvojiv od afektivne sfere, jer prema njegovom shvatanju upravo afektivna sfera otkriva onu drugu scenu subjekta – nesvesno, iracionalno, neizvesno, od čega se dosadašnja filozofija ograđivala. Ali za razliku od Kjerkegora ono iracionalno i nesvesno nije bog, niti kakavo transcendentno biće ili suština. Najiracionalnije prema Ničeju jeste ono najimanentnije svemu životnome – sama volja za moć.

³⁷⁰ Vidi: Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, USA, Rowman & Littlefield Publishing, 2001, p. 122. Niče se svojom kritikom razuma ustremkuje na tvrdnju racionalističkih filozofija da je svet po sebi racionalan (u otološkom smislu) i da se naše saznanje poklapa sa tim svetom, što ne znači da negira razum kao takav.

Niče otkriva njegov dekadentni karakter, koji nastupa već sa Sokratovim buđenjem „logičkog impulsa“ i koji je zasnovan u suprotnosti sa svim instinktima starih Grka, tj. životnim jezgrom uopšte. Niče je u Sokratu video antitezu tragičkoj misli i tragičkom saznanju jedinstva čoveka i kosmosa. Preobražavajući sve u mislivo, umno i svu žudnju i strast „u volju za racionalnim raščlanjivanjem i ovladavanjem bića“³⁷¹, Sokrat poništava mudrost tragičke istine, uspostavlja ideal teorijskog čoveka kojim se konstituše suprotnost ja, svesti i sveta. Prema Ničeju takve posledice su i vodile racionalističku filozofiju u problematičnom pravcu, razbijajući mitsko-tragički pogled na svet. Takav racionalizam u našem radu tematizujemo kao dekadentni racionalizam, jer zanemaruje iracionalističke strukture i u saznanju, pa i ontološkom pogledu, na šta je Niče uporno ukazivao.

Zato nasuprot tradicionalnom racionalizmu, Ničeovu poziciju predstavljamo kao izraz konstruktivnog racionalizma, budući da u suštinskom pogledu on ne odbacuje razum, jer njegova filozofija u iracionalističkoj strukturi sveta i saznanja otkriva i racionalnu strukturu, tj. *ratio* iracionalnog. A obuhvatajući iracionalne moći i u saznanju i pristupu čoveku Ničeova filozofija kao konstruktivna pozicija se na taj način približava onom jezgru života i čovekovog bića koje je neuhvatljivo samo pojmovnim putem, što je važno kao jedini ispravan put u tradicionalnom racionalizmu. Sokratova filozofija zato prema Ničeju predstavlja udaljavnu od područja života i kao takvu Niče ju je smatrao tačkom preokreta u istoriji filozofije koja vodi čovečanstvo putem dekadencije. Jedinu pozitivnu crtu u Sokratovom intelektualizmu Niče je sagledao u vrlini samosavladljivosti iako ga proziva i čovekom strasti, ali „koji može da kontroliše svoje strasti.“³⁷² No, i pored izuzetne snage razuma koju je Sokrat posedovao, Niče je život u skladu sa razumom tumačio kao putokaz u dekadenciju i samo-uništenje, čime se racionalizam pokazuje kao neadekvatan i po pitanju saznanja realiteta, ali i čovekovog samorazumevanja. Niče je stoga svoju filozofiju podredio razobličavanju lažne umnosti koja je izvirgavala ruglu samu sebe u liku nihilizma, što je on otkrio i u Sokratovom pesimizmu koji je prema Ničeju naročito vidljiv u trenu pre njegove smrti, kada i sam Sokrat to potvrđuje sledećim rečima: „’Ah, Kriton, ja Asklepiju dugujem jednog petla’ Ta smešna i užasna ’poslednja reč’ za onog ko zna da čuje znači: ’Ah,

³⁷¹ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 36-37.

³⁷² Walter Kaufmann, „Nietzsche's Admiration for Socrates“, *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 9, No. 4, 1948, p. 480.

Kritone, ž i v o t j e b o l e s t!’ To je moguće! Čovek, kao on koji je vedro i pred očima sviju živeo kao vojnik – beše pesimista!³⁷³ Sokrat je za Ničea paradigma svakog pesimiste koji pati od života, zbog preterane uloge *ratia* u životu. Zato Niče nalaže da se u novijoj filozofiji ovakvo stanovište mora prevazići afirmacijom života i to pre svega logikom tela, kojom čovek pristupa onome što je dugo bilo skrivenom lažnim optimizmom uma.

Ničeovo obelodanjivanje prividnog karaktera uma u skladu je sa njegovom pozicijom aktivnog nihilizma, jer njegovo demaskiranje razumskog subjekta do krajnjih nihilističkih osnova ima u svom rezultatu pozitivnu konotaciju. Taj krajni osnov uma njegova filozofija prepoznaje kao telo.³⁷⁴ Ali „preokrećući“ tačku gledišta gde um postaje samo igračka telu, Niče ne sprovodi materijalističku redukciju svesti i njenu totalnu negaciju. On redukuje samo um u njegovom metodskom karakteru, jer telo pokazuje prednosti u spoznaji procesualnog karaktera i sveta i ljudske prirode, tj. životno-delotvornog jezgra stvari. Tim putem Niče je nastojao da pronikne u iracionalni osnov samog mišljenja, ali i sistematskog mišljenja uma koji svojim shematizmom i kategorijalnim aparatom zanemaruje istinsku procesualnu, promenljivu prirodu koja postoji i u čoveku. U tome naslućujemo da je Niče raskrio iracionalnost umskog saznanja, pokazujući njegovu patologiju kroz antinomiju koju um ne može da reši, skončavajući u razlici idejnog, natčulnog i stvarnog, životnog, promenljivog sveta. U toj nemoći uma da zaroni u realitet Niče je video i glavnu slabost u svakom pokušaju saznanja čoveka, zagovarajući svojom epistemologijom i novo samorazumevanje čoveka na temelju iracionalnih moći saznanja, jer nemoć uma da zaroni u nagonску sferu i pronade sebe u njoj, značilo je za Ničea odbacivanje stvaralačkog impulsa života, ali ujedno i zavodenje čoveka u pogrešno samorazumevanje, tako da njegova stvaralačka suština biva na kraju od njega otuđena i skrivena.

Prema Ničevom shvatanju suština uma može se iskazati tek iz njegove ukorenjenosti u stvaralačkim impulsima tela, kada bi oslobođeni um uz pomoć pojmova

³⁷³ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 235.

³⁷⁴ Ipak treba istaći da iako Niče daje telu prvenstvo, to ne sledi da on naprosto odbacuje svest, um, duh, već nastoji da ukaže da se duh, *Ja* nisu jedine instance u spoznaji spoljašnje, ali i suštinske stvarnosti. On menja dotadašnje značenje naznačenih pojmova, a u prilog tome govori i njegovo novo određenje duše, odbacujući tradicionalno shvatanje duše kao jedinstvene monade. Niče se bori protiv „atomizma duše“, protiv koncepcije koja shvata dušu kao nešto jedno, jednovrsno, identično; ali, to ne znači da time želi da odstrani u potpunosti i sâm pojma duše. (Uporedi: Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd, Dereta, 2003, str. 12)

delovao na konstruktivniji način, jer su tek na taj način pojmovi „za oslobođeni intelekt samo skele i igračke njegovih najsmelijih umetničkih poduhvata“³⁷⁵, a to znači da tek na taj način um postaje stvaralačka dimenzija u čoveku. Takvo viđenje uma bilo bi potvrda naše ideje konstruktivnog racionalizma, koja pokazuje ishodište i iz Ničeove, ali i Kjerkegorove filozofije.

U prilog rečenom, možemo se pozvati na Kaufmana koji iznosi da je u Ničeovom iracionalizmu zapravo na grubi način reč o racionalizmu, pa i da naizgled njegova iracionalistička epistemologija krije mogućnost za još nešto drugo. Mi bismo dodali – za konstruktivni racionalizam, jer kao što iznosi Kaufman: „Ničeova doktrina se razlikuje od 'iracionalizma' utoliko što ne suprotstavlja razum osnovnom principu njegove filozofije, umesto toga, razum je oslikan kao krajnje ispunjenje volje za moć, i iracionalno nije predviđeno kao nešto što je neprijateljsko razumu već samo nešto kao slabija forma racionalnosti: njoj nedostaje sila, rigoroznost da bude racionalna. Volja za moć niti je identična sa razumskim niti njemu suprotna, već je *potencijalno* racionalna.“³⁷⁶

Ipak, Ničeova epistemološka pozicija koja predstavlja telo i kao nov organon saznanja, usmeriće saznanje u pravcu nove interpretacije čulnosti, a ne samo što će nam u Ničeovoj filozofiji ukazati na destruktivnu moć razuma. Ona je dalje i osnova Ničeove teorije perspektivističkog saznanja, koju ćemo razmatrati u jednom od narednih potpoglavlja.

Suštinski gledano, polazeći od Ničeove teorije tela i onoga što se putem nje u bivstvovanju spoznaje, otkriva nam se stvaralački, promenljivi karakter čoveka kao nedovršenog bića, kojim se u ovom radu bavimo. Tako se njegova antropologija pokazuje neodvojivom od teorije saznanja, na niti vodilje tela, a kao takva ona ujedno može da prevlada negativitet i nihilizam racionalističke epistemologije (i filozofije svesti) koja je delovala u pravcu negacije tela, života, strasti, volje za moć koje su sastavni aspekti svakog ljudskog bića kao iracionalne *životinje*.

Na kraju krajeva, Ničeova epistemologija predstavlja napredak u učenju o čoveku, jer proširuje svest o važnosti shvatanja čoveka kao telesno-čulnog bića, koje je na tom osnovu ujedno biće želja, htenja, volje za moć, a ne samo subjekt „metafizičke

³⁷⁵ Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, Beograd, Dereta, 2005, str. 77.

³⁷⁶ Walter Kaufmann, *Nietzsche (Philosopher, Psychologist, Antichrist)*, USA, Princeton University Press, 1975, p. 234-235.

noeže³⁷⁷, kako ga je predstavljala tradicionalna racionalistička epistemologija kroz horizont razumskih sazajnih moći.

Ničeova epistemologija nas tako upućuje na nešto odlučujuće novo u čitavoj dotadašnjoj recepciji čoveka u okvirima zapadne metafizike i njene sazajne pozicije o prvenstvu uma, jer je za Ničea čovek „subjekt u smislu nagona i afekata koji leže pred nama kao 'poslednji fakat', to jest jednom rečju *tela*. U svođenju na telo kao na metafizičku nit-vodilju izvodi se svaka interpretacija sveta³⁷⁸ ili uopšteno rečeno, svako saznanje sveta, pa i samosaznanje čoveka.

2.1. Perspektivistička epistemologija u Ničeovoj filozofiji

Polazeći od Ničeove logike tela u daljem istraživanju spomenućemo i njegovu teoriju tj. *metafiziku* čulnosti, ali je ovom prilikom nećemo detaljno obrazlagati. Ona je jedan od putokaza u Ničeovom izvođenju perspektivizma u iracionalističkoj epistemologiji, a kojom se ujedno profiliše i njegova kritika racionalističke tradicije i epistemologije, te je stoga vredna pomena.

Osnovne pretpostavke Ničeovog perspektivizma možemo izvoditi dalje na liniji njegove kritike tradicionalnog tumačenja *suštinskog saznanja* prema kome se saznanje shvata kao identitet mišljenja i bića. Kao i Kjerkegor, Niče odbija da prizna vrednost i istinitost objektivnog saznanja, pa stoga i tvrdi da je protivrečno da postoji neki *svet po sebi, apsolutna stvarnost*, „biće po sebi.“³⁷⁹, odvojivo od čoveka. Jer se saznanje u Ničeovoj epistemologiji ne može tumačiti odvojeno od suštinskih (iracionalnih) aspekata ljudskog bivstvovanja, naročito od njegovog telesnog bitka i tela kao organona saznanja. A polazeći od logike tela zaključujemo da se u Ničeovoj filozofiji biće može izlagati na način perspektivističkog mnoštva, tj. u duhu teorije perspektivizma, tj. da i sama istina i saznanje o svetu i čoveku imaju perspektivistički karakter.

Stoga na temelju izvrgavanja kritici dosadašnjeg filozofskog smisla saznanja, kao i novovekovnog ideala naučnosti, Niče polazeći od *Vesele nauke* pravi zaokret u

³⁷⁷ Petar Jevremović, *Telo, fantazam, simbol*, Beograd, Službeni glasnik, 2007, str. 35.

³⁷⁸ Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 179.

³⁷⁹ Vidi: Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 395.

„pravcu pragmatičko-perspektivističkog relativiziranja saznanja“³⁸⁰ i tako kroz razvoj perspektivističke pozicije u saznanju, nastoji da prevlada nihilizam koji je vladao i na polju epistemologije.

Zasnivanje jedne perspektivističke teorije saznanja koja više ne usvaja autoritet uma niti apsolutnog saznanja, kod Ničea ipak ne znači totalnu negaciju saznanja, budući da preko teorije čulnosti i logike tela iz koje izrasta perspektivizam, po samoj prirodi stvari, proishodi i nova vrsta saznanja koja se rađa u iracionalističkoj epistemologiji. U tom cilju Ničeova perspektivistička epistemologija najpre je morala da se obračuna sa platonističkom metafizikom, čija je negacija čulnosti zanemarila realni a čulni osnov u saznanju, ali moramo imati u vidu, kao što napominje Hajdeger, da u Ničeovom slučaju nije reč o prostom preokretanju platonizma. Niče nastoji da uspostavi novi odnos između čulnog i nečulnog sveta³⁸¹, budući da polazi od mišljenja da što veća dominacija čulnoga uzrokuje i veće pobuđivanje duha, na šta nas upućuje i 820-ti paragraf iz *Volje za moć*. A budući da je svet duha zavistan od bogatog, raznolikog sveta koji nam pruža čulnost, tj. empirijska realnost, Niče odriče pravo filozofima i naučnicima koji dogmatički odbijaju da stvari posmatraju iz drugog ugla služeći se samo ljudskim intelektom. Zato i umetnik kod Ničea ima viši status od teorijskog čoveka, „jer umetnici nisu izgubili iz vida veliki kolosek kojim život teče, oni su voleli stvari 'ovoga sveta' — oni su voleli čula. (...) Šta se nas tiču svešteničke i metafizičke anateme protiv čula? Nama to više nije nužno: znak je dobre sazdanosti kad se čovek, kao Gete, pripija, sa sve većom radošću i srdačnošću, za 'blaga ovoga sveta': — na taj način on se čvrsto drži velikog shvatanja da čovek postaje *preobrazitelj života*, kad nauči da se sebe preobrazi.“³⁸²

Ipak, čulnost u Ničeovoj filozofiji nema značenje samo prilikom ispitivanja odnosa pojedinačne egzistencije prema životu i za iracionalističku odredbu čoveka, već ona ostvaruje svoj smisao i na području saznanja. Upravo prema Ničeu čulnost osvetljava onu vrstu realnosti koja predstavlja *haos*, kako bi taj suštinski realitet nazvao Hajdeger, ili „svet postajanja“ (eng. *becoming*, nem. *werden*), ili promenljivu stvarnost, kako je nazivaju Fink i Miler-Lauter. Ipak u pogledu na njihova tumačenja izraza

³⁸⁰ Mihajlo Đurić, *Putevi ka Ničeu*, Beograd, Srpska književna zajednica, 1992, str. 268.

³⁸¹ Vidi: Martin Hajdeger, *Niče I*, Beograd, Fedon, 2009, str. 230.

³⁸² Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 329; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 553.

realitet (stvarnosti), svi se slažu sa činjenicom da Niče smatra da se ta prava realnost jedino može otvoriti čulima i čulnom aparaturom³⁸³, jer na kraju krajeva su i „sve kategorije razuma čulnog porekla, to su dedukcije iz empiričkog sveta.“³⁸⁴ Ovakvu saznavnu dimenziju čulnosti Niče je naročito osvetleo kroz svoje shvatanje umetnosti, koja u njegovoj filozofiji postaje čak i organon filozofije. Dominacijom čulnosti u saznanju Niče je ukinuo tradicionalno značenje nagona za saznanjem, tj. predstavio ga kao izraz *volje za istinom* (kao forma volje za objektivnim saznanjem) na čije mesto kroz sferu čulnosti prema Niče treba da stupi *volja za stvaranjem*, tj. *volja za privedom*, koja naročito dolazi do izražaja u umetnosti i takođe imaju saznavnu funkciju. Preko sfere čulnosti Niče zapravo i opravdava područje umetnosti kao organona filozofije, pokazujući njene prednosti u odnosu na spekulativnu filozofiju, pre svega zbog protiv-nihilističkih tendencija naspram života.

Preko umetnosti Niče ujedno demonstrira i novo određenje istine, ali i ukazuje na preokret koji se preko nje uspostavlja u odnosu na tradicionalno razumevanje bitka. Kroz sferu čulnosti se bitak može zahvatiti u svojoj iracionalnoj dimenziji promenljivosti, u postajanju, što je učinilo da Ničeova filozofija napravi preokret u dotadašnjem metafizičkom shvatanju bitka kao nepokretne supstancije. Na taj način, afirmacijom čulnosti i umetnosti Ničeova epistemologija osvetljava smisao nove metafizike bivanja (upućene uvek na ovostrano zbivanje sveta) i pokazuje prednost pred objektivnim saznanjem, jer do istine bitka ne dolazi zaobilazno, putem kategorijalnog aparata, već neposredno kroz sam akt stvaranja umetničkog dela. Tek putem stvaranja (razumljenog u širokom smislu hajdegerijskog termina pro-izvođenja, nem. *Hervorbringungen*) koje obuhvata čulno i individualno, umetnost „dovodi do adekvatnog i punog sjaja istinu samog bitka.“³⁸⁵ Zato možemo tvrditi da je za razliku od tradicionalnog, tj. logičkog smisla istine kod Ničea reč o *poietički* shvaćenju istini, putem koje on prevladava racionalističko određenje istine, ali, isto tako, uspeva da suštinsku odredbu čoveka prikaže kroz njegove stvaralačke komponente.

³⁸³ Vidi: Peter Bornedal, „A Silent World“, *Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Günter Abel (Berlin) · Josef Simon (Bonn), Werner Stegmaier (Greifswald), Walter de Gruyter · Berlin · New York, Band 34, 2005, p. 14.

³⁸⁴ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 215.; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 340.

³⁸⁵ Danko Grlić, *Ko je Niče*, Beograd, „Vuk Karadžić“, 1969, str. 95

Mi smo se prethodno osvrnuli na ulogu i značenje čulnosti u Ničeovoj epistemologiji, koja spaja ujedno filozofiju umetnost sa filozofijom života, radi daljeg dokazivanja da Ničeov perspektivizam proishodi i može biti shvaćen tek iz pretpostavki čulne prirode čoveka. Ničeova teorija čulnosti i perspektivizam pokazuje međusobnu zavistnost, jer se svet, prema Niču, onako kako se pokazuje preko čulnosti, zapravo uvek pokazuje perspektivistički. Drugačije rečeno, perspektivističko saznanje u Ničeovoj epistemologiji se do kraja ne može dokučiti bez njegove teorije čulnosti, jer Niče negira način na koji razum saznaje svet kroz shematizaciju, pa u tom pogledu i tvrdi: „Postoji *samo* perspektivno gledanje, *samo* perspektivno 'saznavanje'; i *što više* svojih strasti uvodimo u igru kada je reč o nekoj stvari, *što više* očiju, raznih očiju, imamo za istu stvar – to će potpuniji biti i naš 'pojam' te stvari, to će potpunija biti i naša 'objektivnost'. Međutim, sasvim ukloniti volju, potisnuti sve strasti – recimo da nam to pođe za rukom: šta? zar to ne bi značilo *uškopiti* intelekt?“³⁸⁵ Preko teorije perspektivizma Niče iznosi dokaze protiv racionalizma uopšte, tj. protiv intelekta koji uobražava da poseduje izvesnu istinu i putem njega Niče radije afirmiše poziciju čulnog saznanja koja kontrira racionalističkom pristupu. Ali iako tako stoje stvari, prema mišljenju Dantoa, mi ne možemo smatrati Ničea ni zastupnikom empirizma u redukovanom smislu, niti predstavnikom logičkog pozitivizma,³⁸⁶ jer takvo mišljenje biva neopravdano upravo na osnovu Ničeove teorije perspektivizma i njegovog skepticizma prema tradicionalnom određenju istine.³⁸⁷

³⁸⁵ Fridrih Niče, *Genealogija morala*, Beograd, Dereta, 2003, str. 247.

³⁸⁶ Vidi: Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 64.

³⁸⁷ Ničeov kritički napad na tradicionalno shvatanje istine možemo posmatrati kroz prizmu njegove kritike metafizike, tj. kritiku metafizičkog smisla istine kao istine o dva suprotstavljena sveta, koju Niče naziva tipičnom predrasudom uma i rezultatom slepog poverenja u njegove intencije. Daljim rastumačenjem, možemo uvideti da je koren te istine za Ničea pragmatistički, što raspoznavamo i u njegovoj tvrdnji: „Istina je vrsta zablude bez koje ne bi mogla živeti jedna određena vrsta živih bića“ (Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 217), u čemu Niče dalje razaznaje i korene utilitarizma, budući da je istina samo uslov održanja ljudskog opstanka. Takođe, kod Ničea su prisutna razumatranja i o moralnom osnovu istine koji on tumači pojmom istinoljubivosti. Prema Miler-Lauteru istinoljubivost je karakteristika plašljivog, moralnog čoveka koji u haosu bivanja nastoji da pronađe sigurno uporište. Moralni smisao za istinom stoga proizlazi iz smisla za sigurnošću i održanjem, koji često deluju u pravcu ostvarivanja određenih društvenih potreba (vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 58-59), a istina zauzima formu kojom treba da bude uspostavljena stalnost i trajnost, usled straha od propasti i iščeznuća. Istina se u najužem smislu svodi na konvencionalnu istinu, kao izraz ljudskog konsenzusa o tome šta će biti istina. Na takvom osnovu Niče uočava pragmatistički i utilitaristički karakter istine (kada je istina samo uslov samoodržanja čoveka), demaskirajući njen teorijski i metafizički okvir, kakav je dugo vladao u metafizici i dosadašnjoj epistemologiji.

Ipak Ničeova teorija perspektivizma ukazuje i na nihilističke intencije. On veruje da se, s jedne strane, kroz perspektivizam možemo približiti saznanju stvarnosti, ali nikad u asolutnom pogledu, kao što u prilog tome govori i njegova tvrdnja da ne postoji nikakva objektivna istina. Takav dokaz Niče nalazi u pluralizmu perspektiva. Zablude prethodnih filozofija po pitanju suštinskog saznanja, po Niče, i nastaju upravo stoga jer se ni za jednu perspektivu ne može reći da je privilegovana iznad druge. Utoliko je i teško govoriti o stvari kakva je *po sebi* (što je govorio i Kant) ako uzmemo u obzir različitost među perspektivama. A pluralizam perspektiva ujedno dokazuje i višeznačni karakter sveta i Ničeovu tezu da svet u sebi *sadrži beskonačna tumačenja* tj. da postoji „beskonačna mogućnost različitih tumačenja sveta (*Unendliche Ausdeutbarkeit der Welt*)“³⁸⁸, o čemu će više biti reči unutar razmatranja Ničeove ideje hermeneutike.

U gore spomenutoj Ničeovoj sintagmi Đurić otkriva antipozitivistički duh, Ničeovo odbijanje da prihvati postojanje činjenica, kao i negaciju shvatanja sveta kao nečega datog što bi se upotrebilo kao materijal saznanja i delanja, jer „sve što postoji ima svojstvo nečeg protumačenog, vidljivo je samo iz nekog određenog ugla posmatranja i postoji samo i jedino zahvaljujući tome.“³⁸⁹ U tom pogledu se ne može kod Ničea govoriti o pozitivističkom stanovištu prema kome su činjenice poslednji osnovi našeg saznanja, jer izvodeći svoje stavove u prilog teoriji perspektivizma (koja nalazi svoj osnov u hermeneutičkom aspektu tumačenja), Niče iznosi revolucionaran

Moralni aspekt istine možemo posmatrati i kroz Ničeovo tumačenje moralnog pogleda na svet. Moralni način razumevanja sveta vraća nas, pak, nazad na sagledavanje moći volje slabih, gde volja za istinom u njihovim umovima postaje samo „oruđe“ one volje za moć koja zaustavlja perspektivističko ispoljavanje života, pa deluje u pravcu „ograničavanja, zatvaranja i učvršćivanja izvorne eksperimentalne gibljivosti rasta i bivanja.“ (Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 219)

Ničeu se može, takođe, prigovoriti da nije imao teoriju istine i da je njegova epistemologija nihilistička, kada propagira da *istina po sebi* ne postoji. Niče nasuprot tradiciji koristi izraz istinovanje koji ima iracionalistički karakter. Naime, ono se ispoljava u shvatanju istine kao procesa traganja, kao izraz težnje samog života da deluje u pravcu vlastitog povećanja i širenja. Tek na tom osnovu istina se javlja kao izraz volje za moć i to je koncepcija istine sa kojom je Niče saglasan. To je zapravo fundamentalni koncept Ničeovog pojma istine koji uključuje zadovoljavanje izvesnih uslova. Kao što Niče navodi u 534-tom paragrafu: *Kriterij istine leži u povećanju osećanja moći*. Ipak, ako područje istine posmatramo u antropološkom pogledu, ono se u Ničeovoj filozofiji ne pokazuje kao adekvatan način čovekovog bivstvovanja, budući da bivstvovanje prožeto smislom volje za istinom ne može da odgovori onim uslovima života koji su postavljeni od strane volje za moć. Jedino ukoliko istina služi povećanju moći, ona može biti jedan od afirmativnih oblika ljudske egzistencije.

³⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 413.

³⁸⁹ Mihajlo Đurić, „Perspektivističko prekoračivanje granica“, *Theoria* – časopis filozofskog društva Srbije, Beograd, 3/4, 1982, str. 24.

stav: „Protiv pozitivizma, koji zastaje kod fenomena da ‘postoje samo činjenice’, hteo bih reći: ne, baš činjenice ne postoje, nego samo *tumačenja* činjenica. Mi ne možemo utvrditi nijedan fakt ‘po sebi’: možda je besmislica hteti tako što. ‘Sve je subjektivno’, kažete vi: ali i to je već tumačenje.“³⁹⁰ Takvim stanovištem, Niče nastoji i da nas uvede u anti-determinističko i anti-teleološko razumevanje sveta, sveta koji je oslobođen od bilo kakvog smisla i svrhe, što konkretnije znači određene perspektive. Stoga da bi prikazao svet u njegovoj mnogostrukosti i ukazao na koji način ga saznajemo iz vlastite perspektive ili perspektive uopšte, Niče ističe: „U osnovi, pitanje je uvek: ‘Šta je to meni’ (nama, svemu što živi itd.)? Jedna stvar bi bila definisana, kad bi joj sva bića postavila svoje pitanje ‘šta je to’ ? i odgovorila na njega. Ako bi nedostajalo samo jedno biće sa svojim sopstvenim odnosima i perspektivama u pogledu sviju stvari, onda bi ta stvar još uvek ostala ‘nedefinisana’“³⁹¹ U tom pogledu perspektivizam se kod Ničea javlja i kao nihilističko stanovište, jer je i Niče bio svestan da nam ono ne pruža krajnu istinu. U tom aspektu perspektivizam se pokazuje kao problematična teorija. Pojam istine je tu relativizovan, zbog pluralizma perspektiva, koje kroz čulne utiske, različito interpretiraju svet. Zato Niče na temelju tvrdnje da „postoje razne vrste očiju. Čak i feniks ima oči: – prema tome, ima raznih vrsta ‘istina’: prema tome, ne postoji istina“³⁹², proglašava privid kao ono što je jedino istinito. Stvarnost je na tom temelju prividna, kada se polazi od perspektivističko-interpretativnog karaktera volje za moć. U tom smislu i Miler-Lauter potvrđuje svojim tumačenjem Ničea da u njegovoj filozofiji „uvid u perspektivizam uništava ideju da postoji unutrašnja korespondencija ljudskih istina uopšte ili čak da je moguća. (...) Svaki perspektivizam ima svoju pojedinačnu istinu“³⁹³, pa odatle možemo govoriti o relativnosti svake perspektive, njenoj falsifikatorskoj ulozi, tj. da ni jedna perspektiva nije istinita. Pa čak iako možemo da zauzmemo stanovište vrednovanja jedne perspektive nad drugom, što je kod Ničea i odlučujuće za čovekov izbor neke perspektive, Nehamas pak primećuje da ni na temelju vrednovanja ne može biti da jedna perspektiva bude postavljena kao bolja od neke druge i da je pritom logičan zaključak koji Niče izvodi da ni jedna perspektiva nije

³⁹⁰ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 213.

³⁹¹ *Isto*, str. 237.

³⁹² Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 230.

³⁹³ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche : His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 62.

objektivno istinita.³⁹⁴ U suštini dolazi se do zaključka da nam naša strukturalna ekspresija o svetu ne daje istinu, jer je organska perspektiva nužno po sebi falsifikatorska.³⁹⁵ Iako se na tragu ovakvog shvatanja u Ničeovoj teoriji perspektivističkog saznanja potvrđuje izvestan nihilizam u saznanju, mi ga ne tumačimo kao nihilizam koji vodi ka dekadenciji, već kao Ničeov pokušaj da prikaže pravo stanje stvari.

U Ničeovom perspektivizmu, s druge strane, uočavamo i izvestan optimizam, jer nam otkriva jedno novo tumačenje sveta. Na temelju perspektivizma svet se uvek može drugačije i različito tumačiti, jer nikada ne poseduje jedan određeni smisao, već *bezbroj smislova*. Optimizam perspektivizma koji osvetljava mnoštvo smislova, ipak nadalje ukazuje da je svet nespoznatljiv zbog mnogostrukih načina interpretiranja u perspektivama. Ova različitost je ukorenjena u perspektivizmu sveg našeg saznanja tj. perspektivizam je prema Ničeju već unapred sadržan uljudskoj prirodi, tj. u našim potrebama koje tumače svet, ili našim nagonima i njihovom za i protiv. Stoga je njegova perspektivistička pozicija i neodvojiva i od fizioloških aspekata ljudske prirode. Kao što Niče kaže: „Svaki nagon je neka vrsta vlastoljublja, svaki ima svoju tačku gledišta, koju želi nametnuti svim ostalim nagonima kao zakon.“³⁹⁶ Budući da se saznanje sveta odvija kroz mnoštvo tačaka gledišta ili drugačije rečeno perspektiva, Niče poriče da prizna objektivno saznanje, kao i nagon za saznanjem u kojima je raskrio posledicu gušenja velikih afekata i strasti. Otuda prema Ničeju i svako saznanje koje je oslobođeno od suštinske, tj. čulne osnove nužno skončava u zabludi, kao i svaki racionalizam koji vrši nasilje nad čulima.

³⁹⁴ Na tragu Ničeovog shvatanja da nas saznanje vodi ka perspektivističkoj interpretaciji, čini nam se da je svo saznanje relativno. Ali kao što tvrdi Emden, perspektivizam se ipak u Ničeovoj filozofiji ne može izjednačiti sa relativizmom, jer uvek postoje bolje perspektive. (Vidi: Christian Emden, *Nietzsche On Language, Consciousness And The Body*, USA, University of Illinois Press, 2005, p. 141) Zato Ničeovo perspektivističko stanovište nije negativno usmereno jer ne ostaje na pukom poricanju saznanja uopšte, već, naprotiv, sadrži važan pozitivan dodatak, utoliko što tumačenju pridaje osmišljavajuće-osvetljavajuću funkciju, što tumačenje shvata kao jedino moguću zamenu za izgublenu stvarnost istine. Štaviše, poput vesele nauke, Đurić smatra da perspektivističko stanovište oslobađa filozofiju dogmatičke ukočenosti, a time prkosi i prirodnonaučnom objašnjenju i zdravom razumu. (Vidi: Mihajlo Đurić, *Putevi ka Ničeju*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1992, str. 271-272) Na taj način Ničeova epistemologija se profilise kao iracionalistička, rušeci dotadašnji horizont metafizičke smisaonosti istine kao jedne jedine istine, koja u sebi nosi matematičku askiomatiku, pa iako s jedne strane, ona prevazilazi nihilizam dogmatike jednostine istine, Niče, s druge strane, zapada u nihilizam druge vrste.

³⁹⁵ Babette Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York, SUNY Press, 1994, p. 95.

³⁹⁶ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 213.

Na temelju Ničeove afirmacije čulnosti (uloge nagona i strasti u saznanju) u teoriji perspektivizma menja se i dotadašnje razumevanje bića i njegove suštine. Prema Šegedinu Ničeovo novo razumevanje osvetljava biće na način koji je suprotan metafizici, jer prema Niču, biće nije nešto što jeste „po nekoj svojoj biti, nego u odnosu, kao utjelovljeno i asimilirano, tj. interpretirano i preinačeno u perspektivi određenog vrednovanja“³⁹⁷, gde prednjači perspektiva onoga (nagona) koji ima više moći. Navedena Šegedinova interpretacija upućuje nas da se teorija perspektivizma u Ničeovoj filozofiji može tumačiti i kroz aksiologiju, tj. teoriju vrednovanja, jer sam život kao volja za moć postoji tako da se mnogostruko predstavlja i interpretira u svojim vrednosnim perspektivama,³⁹⁸ a pri čemu je osnov tih interpretacija (kod nas organskih bića) u percepciji koja je zasnovana na vrednovanju perspektiva.

Iako se Niču može uputiti prigovor da usled mnoštva perspektiva negira saznanje suštine, ipak nam se optimistička vizija Ničeove gnoseologije pokazuje upravo kroz njegovu afirmaciju različitih perspektiva koje se čak umnožavaju i ukazuju na bogatstvo samog univerzuma. Slično je tvdio, kako zapažamo, i nemački filozof Lajbnic konstatujući da ukoliko bi svaka monada imala istu perspektivu gledanja, one bi umanjile bogatstvo i savršenstvo univerzuma. Ničeovo sagledavanje perspektivizma u ključu teorije percepcije upućuje nas, pak, na lajbnicovsko stanovište u njegovom delu *Saznajno-teorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu*. Shodno tome celina sveta predstavlja celinu tačaka gledišta i percepcija, među kojima je čovekova samo jedna u nizu percepcija, pa shodno tome Niče iznosi: „Ali, ako bismo mogli da se sporazumevamo s mušicom, zapazili bismo da i ona sa istim pathosom leti kroz vazduh, zamišljajući da u sebi nosi pomično središte sveta.“³⁹⁹ Tako prema Niču i ostala postojeća bića, kao što je slučaj i sa mušicom, imaju svoju vlastitu perceptivnost sveta i percepciju sebe, čime Niče potvrđuje i Hajzebergov princip neodređenosti, tj. nemogućnost da se čovek u potpunosti apstrahuje od sebe u saznanju. Miler-Lauter pak dokazuje ispravnost Ničeovog shvatanja relativnosti percepcije iz bilo koje perspektive, ističući: „Mi možemo percipirati stvari samo pod našom vlastitom perspektivom; čak iako nastojimo da percipiramo vlastitu percepciju, mi ostajemo pod našom

³⁹⁷ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2003, str. 154.

³⁹⁸ *Isto*, str. 153.

³⁹⁹ Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, Beograd, Dereta, 2005, str. 67.

perspektivom.⁴⁰⁰ Na tom osnovu možemo sagledati da se u svojoj teoriji perspektivizma Niče nije oslobodio izvesnog nihilizma, budući da i on sâm naglašava da i ljudska perspektiva pruža samo ograničeno razumevanje sveta, pa zato s pravom zaključuje Đurić da prema Ničeju čovek ne može da spozna suštinu stvari, budući da na svet ne može nikada da gleda „drugačije nego sa stanovišta čoveka.“⁴⁰¹

Potvrdu za svoju perspektivističku epistemologiju Niče nalazi i na području ontologije volje za moć, tj. filozofije života, budući da se i sam život „u svom čistom pojmu otkriva kao mnogovrsnost perspektivističkih vrednovanja“, tj. sama volja za moć kao suština stvarnosti „uvjetuje samu sebe u kontinuumu rasta tako da, mnogostruko vrednujući, sebe neprekidno okušavalački oblikuje u specifičnim perspektivama.“⁴⁰² Perspektivistički karakter istine je kod Ničea proširen i na sveukupno zbivanje u svetu, koje se takođe razume u ključu interpretacije⁴⁰³, a ne samo u okvirima epistemologije. Sam svet je u svojoj osnovi perspektivistički, a taj interpretativno-perspektivistički karakter sveta Niče otkriva u načelu iz kojeg taj svet proishodi, naime, iz volje za moć.⁴⁰⁴ U tom pogledu se pokazuje da volja za moć predstavlja suštinsku perspektivu koja je određujuća za svaku drugu. Stoga možemo uputiti prigovor kritičarima Ničeove filozofije koji smatraju da njegova teorija perspektivizma ne poseduje nikakvo uporište, iako se tvrdi da nijedna perspektiva nema status apsolutne perspektive, niti u saznanju, niti u vrednovanju.

Ničeova perspektivistička epistemologija zasnovana na teoriji čulnosti otkriva iracionalistički karakter epistemologije insistirajući na shvatanju da je čovekovo

⁴⁰⁰ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy (International Nietzsche Studies)*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 155.

⁴⁰¹ Mihajlo Đurić, *Putevi ka Ničeju*, Beograd, Srpska književna zajednica, 1992, str. 274.

⁴⁰² Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 147.

⁴⁰³ Stefan Lorenz Sorgner, *Metaphysics without Truth: on the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*, Marquette University Press, 2007, p. 77.

⁴⁰⁴ Perspektivizam u Ničeovoj filozofiji svoju osnovu nalazi u učenju o volji za moć, kao što i sam tvrdi: „Perspektivizam je samo složeni oblik specifičnosti. Moje mišljenje je da svako specifično telo teži da zagospodari čitavim prostorom i rasprostire svoju silu (– svoju volju za moć) i da sve potisne što se opire njegovom rasprostiranju. Ali u tome ono se sudara stalno sa sličnim težnjama drugih tela i završuje time što se usklađuje sa onima kao su dovoljno srodna: - *tako se ona zajedno bore za moć.*“ (Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003. str. 264.) Preciznije rečeno, ono što je suštinsko u moći rasprostiranja svojih sila tj. uspostavljanju jedne perspektive sledi iz temeljnog afekta volje za moć, kao afekta zapovedanja. Ali ipak perspektive koje polaze od *volje za moć koja tumači* (i odnose se i na svet organskog) su ujedno i sredstva da se nečim ovlada. Stoga Babić i smatra da ova interpretativna moć prema Ničeju ne obuhvata samo čovekovu sposobnost, već ona leži u suštini prirodnog, tj. postoji i u osnovi organskog (vidi: Babette Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York, Suny Press, 1994, p. 95-96), jer je tumačenje pretpostavka svakog organskog procesa.

saznanje neodvojivo od iracionalnih komponenti kao što su strasti, instinkti, volja, telo. One ujedno i uslovljavaju kod Ničea mišljenje da je priroda našeg saznanja perspektivistička, a istovremeno su uslov da ih kao saznajne moći doživimo i kao sastavne elemente iracionalne ljudske prirode. U tom kontekstu se kod Ničea na nivou epistemologije potvrđuje iracionalistička odredba čoveka kao prevashodno čulnoga bića, koje kao takvo u svojoj strukturi čulnosti poseduje elemente pred-razumevanja i interpretiranja sveta.⁴⁰⁵ Na osnovu tog interpretativnog karaktera i perspektivizma koji poseduje naša čulnost, o čemu je bilo reči, Niče uspeva da prevaziđe animalizam u shvatanju čulnog, pa da tako i razumevanje čulne prirode čoveka oslobodi od sirovog i afektivnog karaktera, koji joj se pripisuje od Platona do Hegela.

Na osnovu Ničeovog uvida u prirodu čula koja u sebi poseduju sposobnost interpretacije i tumačenja, Ničeov pojam perspektivizma sagledan kroz interpretativni karakter možemo razumeti kao putokaz u zasnivanju njegove hermeneutike. U tom hermeneutičkom aspektu sagledavamo da je odnos perspektivizma i interpretacije zavistan⁴⁰⁶, budući da je svaka interpretacija po sebi perspektivistička, a svaka perspektiva sadrži interpretaciju. Hermeneutika se tako upliće u perspektivističku epistemologiju, jer svako saznanje Niče svodi na interpretaciju, celokupno saznanje ovog saznanja na interpretaciju interpretacije. Ovaj potonji oblik sugerši nam da Ničeova filozofija pruža refleksivni pogled i ka novom smislu interpretacije. To konkretnije znači da Niče shvata interpretaciju kao oblik samosvesti, tj. govori o samosvesti interpretacije u svom interpretiranju. U tome se otkriva izvestan racionalizam, što demonstrira tezu o prisutnosti *ratia* i unutar Ničeove iracionalističke

⁴⁰⁵ U Hajdegerovoj *egzistencijalnoj analitici tubitka*, odnosi između razumevanja i čulnosti su postavljeni na dijametralno suprotan način. Naime, tako da struktura pred-razumevanja prethodi čulnom iskustvu. Takvo stanovište potvrđuje Rober koji konstatuje da Hajdeger smatra da „ljudsko biće ne bi moglo čuti, osetiti, okušati, pamtititi ili videti neku stvar, kada ne bi unapred 'razumevalo'.“ (Legro Rober, *Ideja humanost: uvod u fenomenologiju*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, str. 240) Ovu konstataciju možemo sagledavati i sa dubljeg egzistencijalog nivoa, jer je struktura pred-razumevanja kod Hajdegera neposredno i načelno prisutna već u odnošenju tubitka (čoveka, *das Dasein*) prema samom sebi, a ne samo u odnosu na bitak. (Martin Hajdeger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 47)

⁴⁰⁶ Kristijan Emden nam ukazuje na bližu razliku između perspektive i interpretacije, posmatrajući značenje, tj. pojam perspektive u širem kontekstu. Naime, perspektive se mogu razumeti i kao psihološki preduslovi koji oblikuju naš pogled na svet, određuju naše pojmovno saznanje sveta, tako da su u njih ugrađene i naše istorijske okolnosti, interesi, vrednosti i sklonosti. U odnosu na perspektivu, interpretacija je način na koji raspoložemo perspektivama. (Vidi: Christian Emden, *Nietzsche On Language, Consciousness and the Body*, USA, University of Illinois Press, 2005, p. 141-142)

epistemologije. Navedeni aspekt njegovog učenja o interpretaciji nam ne govori da se tu prevashodno radi o poređenju različitih interpretacija i samo ograničenom Ničeovom uvidu o njihovoj različitosti, već kod Ničea postoji razumevanje da interpretacija sadrži u sebi samo-shvatanje onoga što je interpretirano. Ovaj samosvesni odnos unutar interpretacije možemo da razumemo kroz karakter *beskonačnog kretanja interpretacije*, tj. kroz nedovršenost interpretacije u njenoj stalnoj otvorenosti, jer one nemaju egzistenciju već su u neprekidnom procesu postajanja, promene. Stoga ne treba smetnuti s uma da interpretacija sebe može da interpretira u beskonačnosti i da se na toj ideji beskonačnog ponavljanja i gradi ideja Ničeove hermeneutike. Ona će se kao takva delom dalje razvijati kod Žak Deride i Žil Deleza, pa čak i u Hajdegerovoj hermeneutici koja se razume kao samoizlaganje bivstvovanja. Ipak, Ničeovo iskustvo hermeneutike prošireno je na celokupnu oblast postojećeg, ne samo na čoveka, tj. ne samo na ograničen aspekte interpretacije kao oblika tumačenja teksta, pa stoga Solomon ima pravo kada konstatuje, nasuprot dotadašnjem metafizičkom shvatanju stvari, da istinski svet za Ničea nije svet iza pojave, „već svet iskustva i naših interpretacija.“⁴⁰⁷ U tom smislu se može govoriti da Ničeova hermeneutika biva izvedena iz njegove spoznaje o hermeneutičkom karakteru postojanja, jer celokupno iskustvo sveta Niče posmatra kroz mogućnost tumačenja. Utoliko se njegova hermenetuka može smestiti u ravan hermeneutičke ontologije⁴⁰⁸ kakva je prisutna kod Gadamera, Hajdegera, Parejziona.

Takva hermeneutika jeste i dopuna Ničeove perspektivističke epistemologije, jer saznanje kroz perspektive zahteva neprekidno eksperimentisanje sa svetom na tragu beskonačnosti interpretativnog procesa, koji jer takav (beskonačan i ne dovršava se) zbog prirode samog sveta koja je neiscrpna i sklona beskonačnom tumačenju. Ipak ovakva ideja hermeneutike kod Ničea i ne bi bila moguća da u igru nije uveo ideju večnog vraćanja, bez kojeg se ni svet ne bi mogao razumeti u svojoj beskonačnoj prirodi.

Na osnovu gore sprovedene analize se pokazuje da Ničeova epistemologija radikalno menja i smisao dotadašnjeg filozofiranja, jer filozofiju doživljava kao eksperimentalno mišljenje, bez kojeg prema Ničeu nema ni buđenja čovekovih

⁴⁰⁷ Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, USA, Rowman & Littlefield Publishing, 2001, p. 113.

⁴⁰⁸ Vidi: Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 310.

stvaralačkih moći, razumevanja sveta na tragu njegovog neprekidnog tumačenja poput *teksta*, niti adekvatnog razumevanja čovekovih iracionalnih dimenzija. Ničeova perspektivistička, ali ujedno nihilistička epistemologija, koja vrhuni u njegovoj hermeneutici, pokazuje ipak prednosti u odnosu na nihilističko razumevanje sveta koje proishodi iz racionalističke teorije istine i epistemologije, shodno čemu se Ničeova filozofija pokazuje donekle slična Kjerkegorovoj.

2.2. Kritika naučnog racionalizma

Razmatrajući korene Ničeove perspektivističko-iracionalističke epistemologije ⁴⁰⁹ uočavamo da se ona zasniva na kritici racionalističkog smisla saznanja i tradicionalne odredbe istine, a dalje se usmerava i na kritiku naučnog racionalizma. Uzrok nastanka naučnog racionalizma Niče najpre dovodi u vezu sa filozofskim temeljima sokratskog intelektualizma, sagledavajući vrhunac racionalizma u novovekovnom idealu načunosti, koji će postaviti Dekartova filozofija. Ipak, suština Ničeove kritike nauke krije se u njegovoj recepciji dekadentnog i nihilističkog karaktera skoratovskog trenda filozofiranja, demaskirajući lik nauke i u pojmu teorijske filozofije i racionalizma uopšte. Polazeći odatle Ničeova filozofija osvetljava i savremenu krizu čoveka koja svoj uzrok ima u tradicionalnom nacrtu čoveka koji idealizuje racionalost kao temeljnu odliku ljudskog bivstvovanja.

Ničeovu kritiku racionalosti i nauke možemo pratiti kroz dela *Knjiga o filozofu*, *Vesela nauka*, da bismo se sa njegovim početnim uvidom sreli već i u *Rođenju tragedije*, potom u delu *S one strane dobra i zla*, *Genealogiji morala*, kao i u spisima iz *Zaostavštine*. Prvi Ničeov udarac dosadašnjoj naučno-intelektualističkoj matrici mišljenja, dakle, javlja se u *Rođenju tragedije* gde Niče za razliku od svakog racionalističkog i objektivnog pristupa nauci zagovara perspektivu umetnika tako da čovek „gleda nauku okom umetnika, a umetnost okom života.“⁴¹⁰ Sa takvog stanovišta Niče započinje svoju kritiku nauke da bi potom kroz metaforu apolonskog principa, koji

⁴⁰⁹ Uporedi: B.E. Babich, *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 203, USA, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 68.

⁴¹⁰ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 9.

simbolički afirmiše umsku refleksiju i princip kontemplativnosti nad svetom, ukazao na sokratski princip nauke.⁴¹¹ Apolon je stoga, kao princip i naučnog pogleda na svet, iz ugla Ničeove umetničke perspektive predstavljen kao metafora prividne stvarnosti koja ostaje daleko od životnog jezgra stvari jer u sebi nosi „ograničavanje puno mere, (...) oslobođenost od surovijih pobuda, ono mirno spokojstvo bogolikovnog stvaraoca. Njegovo oko mora biti 'kao sunce', shodno njegovom poreklu; i kad je gnevno i pogledom izražava zlovoljnost, ožareno je svetim žarom sjajnog privida. I tako bi za Apolona, u izvesnom ekscentričnom smislu, moglo da važi ono što Šopenhauer veli o čoveku zapletenom u Majin veo.“⁴¹² S druge strane, kroz apolonski princip Niče ukazuje i na određeni način života čoveka, koji se odvija u miru i skladu i prikazuje lepotu individuacije.⁴¹³ Prema Volinjskom u apolonskom principu se krije empirijski karakter nauke, jer je i Apolon kao božanstvo okrenuto pojavnom i predstavnom karakteru sveta⁴¹⁴, koji, s druge strane, šopenhauerovski rečeno, predstavlja samo izraz načela dovoljnog razloga koji stoji u temelju svakog razumskog odnosa prema svetu. Nasuprot Apolonu, Niče uvodi i božanstvo Dionisa, koje pokazuje prednosti time što saznaje svet volje iza svih empirijskih pojava. Zato i dionisko načelo tumačimo shodno Ničeju kao istinski princip nauke a koji prati iracionalistički način saznavanja sveta, jer je i tragičko saznanje, koje iz njega proishodi, zasnovano na komponentama iracionalnog odnosa prema svetu putem volje, a posredno i tela. Tragičko saznanje koje se razvija na dioniskom principu može se sagledati i kroz ne baš potpuno jasan Ničeov pojam intuicije. Ta intuicija se prema Finku naslućuje i tumači kao „svraćanje pogleda na uzgibanost sveg dolazećeg i odlazećeg, sveg rastućeg i padajućeg bića“⁴¹⁵, tj. kao moć uranjanja u svet postajanja. Preciznije rečeno, reč je o spoznaji koja se odigrava kroz intuitivne metafore, a koje prema Ničeju imaju prednost u odnosu na pojmovno zdanje naučnika i logičara. Takva pozicija se kod Ničea utemeljuje već u ranom spisu *Saznajno-teorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu*, ali isto tako u *Rođenju*

⁴¹¹ Iz perspektive života umetnost je važnija i vrednija od nauke jer svekoliki život počiva na prividu, obmani i zabludi, kako iznosi Đurić (vidi: Mihajlo Đurić, *Putevi ka Ničeju*, Beograd, Srpska književna zadruka, 1992, str. 92), a mi dodajemo da je odatle i nagon za stvaranjem koji u sebi uključuje nagon za pretvaranjem i iskrivljavanjem za Ničea važniji od nagona za saznanjem, utoliko što je bliži samom životu. Već na temelju afirmacije umetničkog odnosa prema svetu kristališe se Ničeova težnja da se i čovek shvati na iracionalistički način, suprotno duhu nauke i njenog racionalizma.

⁴¹² Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 23.

⁴¹³ А.Вольинский, „Литературные заметки: Аполлон и Дионис“, *Ницце: Pro et contra*, Издательство Русского Христианского гуманитарного института Санкт Петербург, 2001, стр. 181.

⁴¹⁴ Uporedi: Valentina Čizmar, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina Andrejević, 2010, str. 12.

⁴¹⁵ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 103.

tragedije pružajući nam širi pogled na njegovu kritiku nauke. Niče je zato već u *Rođenju tragedije* okrenut intuiciji koja se u *Rođenju tragedije* iskazuje kroz tragičku intuiciju, a koja čoveku otkriva dinamički i procesualni karakter života kroz princip uništenja i stvaranja. Utoliko Ničeova negacija nauke ne ostaje na potpunoj skepsi prema saznanju i nauci i svakoj metodologiji saznanja, već on uvodeći iracionalni organon – intuiciju – ukazuje na nov oblik saznanja, kao tragičko saznanje. Kroz perspektivu novog saznanja Niče ujedno priprema teren i za razumevanje čoveka, kojim obara sokratski optimizam i teorijsko posmatranje sveta.

Stoga možemo da zapazimo da se kod Niče već u *Rođenju tragedije* javljaju obrisi za utemeljenje iracionalističkog određenja čoveka i to pre svega na temelju tragičkog iskustva sveta, tj. kritike naučnog, racionalističkog pristupa stvarnosti. Iracionalističko odredba čoveka koju bismo mogli izvesti iz *Rođenja tragedije* ukazuje nam na Ničeovo shvatanje čoveka kao tragičkog bića. Takvo shvatanje se može izvesti iz prethodnog Ničeovog sagledavanja čovekovog položaja unutar tragičkog procesa čitavog kosmosa. Shodno tome čovek postoji kao ključni akter u „saznanju“ volje, koje je ujedno i tragičko i afirmativna u odnosu na život. Niče će *tragičko* čak predstaviti kao čovekov istinski način na koji bivstvuje u svetu. Ali to ne znači da je reč o pesimističkom tumačenju tragičkog, niti se Ničeovo tumačenje tragedije može porediti sa Aristotelovim, Hegelovim ili Šopenhauerovim shvatanjem. U Ničeovoj filozofiji *tragičko* je prošireno na celokupni kosmos i predstavljeno je kroz princip nastajanja i nestajanja, stvaranja i razaranja, koji je nezaobilazan i prilikom razumevanja ljudske prirode⁴¹⁶, koja funkcioniše po istom principu. Ali budući da se prema Niče tragičkim uvidom otkriva nepresušno vrelo života, koje postoji u liku volje iza svih promenljivih fenomena, otuda se ono tragičko ujedno razumeva kod Ničea i kao ono spasonosno. Kroz fenomen tragičkog, čovek otkriva i svoju konačnost, ali Niče ukazuje da čovek može da poseduje beskonačnost i besmrtnost kada dođe do saznanja života kao večnoga i nepresušnog vrela, tj. istine da je život kao takav večan i neuništiv. Tako Niče iznosi

⁴¹⁶ Ničeov pojam tragičkog je oslobođen hrišćanskog tumačenja tragedije koje se izražava u pojmu stradanja. Stoga u okviru tematizacije Ničeovog pojma tragičkog treba da usvojimo razliku između tragičkog aspekta razapetog Isusa i raskomadnog Dionisa, koji su u Ničeovoj filozofiji paradigme hrišćanskog i dioniskog smisla tragedije. Dok raspeti bog predstavlja put za oslobađanje čoveka od života, dotle Dionis, koji kod Ničea utemeljuje i smisao nove teologije, jeste izraz čovekove nade kroz obećanje da će se čovek večno ponovo rađati i dizati iz uništenja. Na tom osnovu i tragički pogled na svet nosi u sebi opravdanje egzistencije u svim aspektima, a tragički čovek kaže *Da* i najstrašnjem stradanju. Iako se Niče ograđuje od hrišćanskog smisla tragedije, on ipak ne uviđa da se afirmacija života javlja i kroz hrišćansku metaforu vaskrsenja, isto kao i u slučaju Dionisovog ponovnog rađanja.

svoju istinu u rečenicama iz *Rođenja tragedije*: „Treba da saznamo kako sve što nastaje mora biti spremno na bolno propadanje, primorani smo da bacimo pogled u strahote individualnog postojanja – pa da se ipak ne ukočimo od užasa; metafizička uteha trenutno nas istragne iz vreve likova što se menjaju.“⁴¹⁷ Ova tragička vizija sveta u koju je neizostavno uključen i čovek i njegov uvid u apsurd i patnje života, odakle proishodi i Ničeova odredba o čoveku kao konačnom biću, u suštini je optimistička vizija, jer u njoj Niče kristališe i čovekovo saznanje o neuništivosti i radosti života.

Zato je za Ničea tragički čovek, koji se drži mudrosti tragičkog saznanja i na njenom osnovu afirmiše postojanje, viši i savršeniji tip čoveka od naučnika, teorijskog čoveka, ili, pak, logičara, čije je rukovodno načelo vera u moć znanja utemeljeno na umnim načelima bez odnosa prema životu. Tako posmatrajući i nagon za saznanjem iz ugla života, Niče uviđa da težnja za neograničenim znanjem slabi želju za životom, a time ujedno vodi čoveka ka samouništenju, samonegaciji zanemarivanjem suštinskih aspekata života u njemu samom. Zato prema Ničeu naučno-teorijsko razmatranje sveta, koje isključuje iz sebe snagu dioniske tragičnosti, požrtvovanosti, razuzdanosti, mašte, igre, mora biti odbačeno ukoliko je zasnovno „na oslabljenom i obesnaženom umjetničkom nagonu“ koji naučnika udaljava od života. Paradigmu ovih destruktivnih konsekvenci znanja Niče nalazi u Sokratu, što potvrđuje i u *Ecce Homo*: „Sokrat kao oruđe grčkog raspadanja, kao tipični dekadent poznat prvi put. 'Razboritost' protiv instikata. 'Razboritost', po svaku cenu kao opasna, kao život potkopavajuća sila.“⁴¹⁸ Sokrat preobražava sve u mislivo, ništeći dotadašnju dimenziju intuitivne mudrosti pred-sokratskog doba gde „opstanak gubi otvorenost za tamnu noćnu stranu života“⁴¹⁹, čime razumevanje života biva obesuštinjeno. Taj uvid u gubitak i rasep uma od intuicije, od principa dioniskog, čulnosti i tragičkog saznanja zapravo je vodio Ničea ka otkriću da je sokratski, teorijski tip čoveka uzrok razumevanja čoveka kao *homo rationale*, koje je dugo vladalo istorijom filozofije. Ali na osnovu takve odredbe prema Ničeu nije moguće razjasniti kompleksnost ljudske prirode. Takva odredba koja polazi od teorijskog principa racionalističke naučnosti, Niče ipak uspeva da prevlada kroz ideju *vesele nauke*, prema kojoj svest više nije konstitutivni element u spoznaji sveta. Jer nauka koja počiva samo na upotrebi pojmovnog i kategorijalnog aparata i

⁴¹⁷ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Gramatik, Podgorica, 2001, str. 87.

⁴¹⁸ Fridrih Niče, *Ecce homo*, Beograd, Dereta, 2001, str. 82.

⁴¹⁹ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 35.

odstranjuje svaki čulni element iz svog saznanja ostaje nemoćna da zahvati raznovrsnost sveta. Niče stoga u mnogim spisima, a naročito *Veseloj nauci*, nastoji da osvesti granice pojmovnog shvatanja nauke, koju vodi „njena upravljenost logičkom moći poimanja.“⁴²⁰ Svaki pojmovni, sistematski pogled na stvarnost Niče, kao i Kjerkegor, u načelu odbija, i metaforično ga poredi sa rimskim kolumbarijumom koji prikazuje život u osiromašenom obliku i time ukazuje na beživotni karakter svake spekulativne i racionalističke filozofije. Sara Kofman pak osvetljava tu metaforu ukazujući kako Niče naslućuje destruktivne posledice pojmovnog mišljenja prema samoj saznanju stvari, jer, kako ona konstatuje, rimski kolumbarijum „čuva još samo pepeo pokojnika, kao što je pojam samo 'talog' metafore. Pepeo je potpuno obezličavanje, brisanje lika, iščeznuće svake pojedinosti: ne sačuvati ništa od života osim pepela znači dovesti razlike do krajnosti: u tome je vrhunska jednakost, vrhunska nepravdenost.“⁴²¹ Za Ničea se krajnja neadekvatnost pojmova i kategorija ispoljava u odnosu na saznanje života, „jer kategorijalni pojmovi ne mogu zahvatiti bivanje, jer ga oni umiruju, putem laži pretvaraju, stavljaju mu u temelj nešto istrajavajuće, zato što su oni falsifikati.“⁴²² U tom smislu za Ničea svet pojmovnih poopštavanja ima iluzorni karakter u odnosu na život, jer za čoveka tada nastaje „privid stalnosti i postojanosti sveta, u kojem on ima osjećaj ugone, sigurnosti, udomaćenosti i spašenosti.“⁴²³ Niče priznaje, s druge strane, samo utilitaristički aspekt kategorija koji se sastoji u izvesnoj vrednosti kategorija za život. One su uslov da se čovek putem kategorija snađe u jednom haotičnom svetu bez perspektiva i bez bilo kakvih vrednosti, što ukazuje da se na taj način čovek ograđuje od sveopštih mogućnosti koje nudi život i koje mu ukazuju na ono što on u svojoj suštini jeste.

Princip racionalizma se tako pokazuje kao destruktivan, vodi ka nihilizmu, što je Niče naročito sagledao u filozofskom i naučnom kategorijalnom razumevanju sveta i čoveka. U tom pogledu on kritikuje i Kantovo shvatanje kategorija kao *apriornih* elemenata saznanja razuma, spram kojeg iznosi suprotan stav, osvetljavajući stvarno poreklo kategorija: „Mi nemamo nikakvih kategorija koje bi nam dopustile da odvojimo 'svet kao stvar po sebi' od 'sveta pojava'. Sve kategorije našega razuma čulnog su

⁴²⁰ Svetislav M. Jarić, *Osnovi metodologije nauke*, Beograd, Nauka, 2001, str. 109.

⁴²¹ Sara Kofman, „Niče i metafora“, *Gradac – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Čačak, Zahura, Br. 152-153, 2004, str. 139.

⁴²² Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 202.

⁴²³ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 197.

porekla: to su dedukcije iz empiričkog sveta.”⁴²⁴ Time Niče nastoji da destruiše racionalistički princip nauke koji stoji u osnovi svih dosadašnjih nauka, među kojima spada i logika i svako razumsko saznanje koje potvrđuje apsolutni karakter kategorija kao vrhunskih vrednosti mišljenja. Njihov suštinski propust za Ničea je koncentrisan u pretenziji na apsolutnu dokučivost stvari koja je primetna još od Sokrata: „Prodreti do dna stvari a istinito saznanje odvojiti od privida i od zablude, to je u očima Sokratova čoveka bio najplemenitiji, štaviše jedini zaista ljudski poziv; kao što se mehanizam pojmova, sudova i zaključaka od Sokrata dosad cenio kao najviša delatnost i najdivniji dar prirode, daleko iznad svih drugih sposobnosti.”⁴²⁵ Niče je zapravo, kao što možemo da primetimo, sagledao nihilističke uzroke naučne racionalnosti kroz grčku metafiziku, svestan da tragičko saznanje, tipično za pre-sokratsko mišljenje i njegovo razumevanje sveta koje ne poznaje granice pojavnog i istinskog sveta ⁴²⁶, pokazuje veću prodornost u suštinu stvari.

U pogledu na Ničeovu kritiku naučne racionalnosti bitno je da razgraničimo da se ona zasniva na kritici dva oblika naučnosti. Najpre, ona podrazumeva kritiku nauke sokratovskog tipa, tj. nauke koja po Ničeu sadrži najopštiji putokaz svim potonjim naukama i naučnom mišljenju, kao i racionalističkoj filozofiji koja za osnovu uzima racionalno razlaganje sveta kroz sistem pojmova. Drugi oblik kritike se odnosi na moderni pojam nauke⁴²⁷ kroz koji Niče sprovodi kritiku kategorija i naučnih principa

⁴²⁴ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 215.

⁴²⁵ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 81.

⁴²⁶ Vidi: Stephen Gaukroger in: B. E. Babich, *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, Boston Studies in the Philosophy of Science, USA, Kluwer Academic Publishers, Volume 203, 1999, p. 38.

⁴²⁷ Ničeova kritika moderne nauke dostiže svoj vrhunac u kritici mehanicizma, ali se ona odnosi na sve teorije koje zastupaju finalno ili krajnje stanje sveta. Kritika mehanicističkog materijalizma (koji kretanje svodi na kvantitativnu promenu, a svet zamišlja kao proračunljiv) vodila je Ničea do kritike pojma materije, koja je bila opskrbljena dokazima Boškovićeve teorije prirodne filozofije. Iako ovaj uticaj nije neposredno primetan u Ničeovim delima i iako se ime Ruđera Boškovića pojavljuje samo u delu *S one strane dobra i zla*, i to jedino u fusnoti teksta, ipak to nam kazuje da Ničeova kritika nauke nije potekla iz nekakvog njegovog zanesenjaštva i bezrazložnog negiranja, već sledi iz upućenosti u naučne tokove tadašnjeg vremena. Treba istaći da je Niče i pre nego što je napisao *Rođenje tragedije* bio fasciniran različitim fizikalnim teorijama, potaknut čitanjem dela (u periodu između 1870. i 1880-tih) Roberta Majera, Emil Du-Bojs Rejmonda, Ernesta Maha, Boškovića koji su u to vreme važili kao proto-filozofi nauke. Tako je i njegovo osporavanje mehanicističkog materijalizma i njegova kritika naučnog pojma materije, potaknuta Boškovićevim stavom „da se materija sastoji od neprotežnih tačaka-sila, tj. da je materija sastavljena od nevidljivih, neprotežnih i izolovanih tačaka.“ (George J. Stack, „A Dynamic Theory of Nature“, *Nietzsche's Athropic Circle: Man, Science and Myth*, Rochester, University of Rochester Press, 2005, p. 45)

Postignuće ovakvog shvatanja za Ničea je značilo uspeh končanog uzdizanja nad empirijskim i senzualističkim pojmom materije, kao što kaže u *S one strane dobra i zla*: „to je najveća pobeda nad čulima, što je dosad postignuta na zemlji.“ (Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd, Dereta, 2003,

mišljenja kao što je na primer princip kauzaliteta, determinizam i druge. Posmatrajući iz tog ugla zapažamo da se Ničeovo nepoverenje prema nauci konkretizuje u pravcu kritike i modernih naučnih teorija kao što su mehanicistički materijalizam, darvinizam, a u filozofskom smislu i pozitivizam.

Niče je dugo gajio skeptički pogled na nauku⁴²⁸, smatrajući da se nauka ne može izgraditi u pravom smislu niti na empirijskom niti racionalističkom principu. Jer prema Niču prava nauka ne može da postoji kao bezličan sistem istina, jer u osnovi njenog saznanja mora da postoji strastan zahtev za saznanjem, a isto tako da se izgrađuje kroz niz pokušaja – malih eksperimenata. Prava nauka je prema Niču samo ona koja je u službi životu⁴²⁹, a to postiže ukoliko postaje eksperimentalna filozofija koja svoju jačinu dokazuje u stalnoj otvorenosti u ispitivanju novih mogućnosti života kao i, s druge strane, afirmacijom iracionalnih spoznajnih moći kod čoveka kao što su intuicija, čula, nagoni, strasti, telesnost.

Stoga Ničeova skeptička pozicija, u odnosu na dosadašnju nauku, ne znači apsolutnu negaciju nauke. Niče je, kao i Hegel, Fihte i Huserl, težio da filozofija postane naučna, ali ne u hegelijanskom smislu. Jer Hegel zahteva formu sistema

str. 19). Niče odbacuje i druge naučne pojmove, kao što je pojam beskonačnosti – što potvrđuje i njegovo shvatanje da je suma totalne energije sveta konačna. (Uporedi: Stefan Lorenz Sorgner, *Metaphysics without Truth: on the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*, Marquette University Press, 2007, p. 68) Takođe, i kad je reč o Ničeovoj kritici drugih teorija Niče ima svoje uzore. Tako je prema Lauteru, Ničeovo shvatanje i odbacivanje darvinizma imalo svoj uzor u nauci tadašnjeg nemačkog zoologa i anatomiste Vilhelma Rouksa (Wilhelm Roux) koji je transformisao Darwinovu teoriju borbe za opstanak u teoriju o unutrašnjoj borbi organizma. (Vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 162-163). Na osnovu takvog argumenta Niče osporava da se poreklo organizma može objasniti borbom za održanje. Ničeova negacija Darwinovog shvatanja vrste, ujedno profilise i Ničeovo shvatanje napretka iste. I dok Darwin u odabiru jače, napredne, bolje sazdane vrste vidi put pripitomljavanja, dotle je Niče, sagledavajući povest čovečanstva, u Darwinom shvatanju napretka otkrio samo vladavinu prosečnih tipova, pa i tipova ispodprosečnih. Nadmoćne i napredne vrste po Niču ne pripadaju nužno i srećnim slučajevima i odabranim vrstama, već radije tipovima dekadencije. Isto tako Ničeovo razmatranje odnosa čoveka i životinje, ukazuje nam na njegovo shvatanje čoveka kao bića koje se održava mukom, kao bića nedostatka, najpre u fizičkom pogledu jer ljudima „nije dato da borbu za opstanak vode rogovima ili ostrim čeljustima kao u grabljivih zveri.“ (Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, Beograd, Dereta, 2005, str. 68) Iako je čovek najsavršenije dostignuće procesa evolucije, ipak on po Niču i najlakše propada kao viši tip života, dok najniže forme zadržavaju prividnu neprolaznost i jačinu. U tom lancu sveg postojećeg, genije kao najuzvišenija vrsta u procesu evolucije, ipak predstavlja i najkrhkije biće. Čovek je za Ničea samo izuzetak u opštoj istoriji života, koja ne proizvodi napredak, već predstavlja destruktivno kretanje u kome pobeđuju instinkti dekadencije nad instinktima procvata. Stoga njegova filozofija nastoji da ukaže na nužnost jednog novog razumevanja čoveka, njegove suštine da bi na taj način konačno u istoriji sveta na njenu pozornicu stupili istinski veliki ljudi, poput natčoveka.

⁴²⁸ Vidi: Д. Н. Цертелев: „Критика вырождения и вырождение критики“, *Нуцце: Pro et contra*, Издательство Русского Христианского гуманитарного института Санкт Петербург, 2001, стр. 223.

⁴²⁹ Vidi: Walter Kaufmann, *Nietzsche (Philosopher, Psychologist, Antichrist)*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 90.

izraženu strogo pojmovnim mišljenjem, a Ničeov ideal naučnosti zahteva „'veselu nauku' koja eksperimentiše bez straha i dobru volju da prihvati novu evidenciju i napusti prethodnu poziciju.“⁴³⁰ Pod naučnošću nauke Niče podrazumeva duboko raskrinkavanje, deziluzioniziranje svega ono što je nauka smatrala idealom, stoga i njegova vesela nauka zagovara „hladno 'znanstveno' nepovjerenje spram svih ideala, spram svih 'idealističkih podvala' i svakog otragsvjetovnjaštva, spram svake onostranosti i svega nadljudskog.“⁴³¹

Na osnovu Finkovog tumačenja, Niče se u ovoj fazi filozofiranja iz perioda pisanja *Vesele nauke* može tumačiti kao racionalistički filozof, jer nastoji da utemelji nauku kao vrstu kritike stvarnosti, a ne kao putokaz ka metafizičkom sagledavanju stvarnosti. Stoga on u dosadašnjoj nauci, razmatrajući je sa pozicije filozofije života, otkriva njen destruktivni odnos prema životu i ujedno kulturu nihilizma, naime, njenu suštinsku organizovanost protiv života, jer prema Ničeju nauka koja ne afirmiše život „p o t v r đ u j e t i m e d r u g i s v e t za razliku od sveta života, prirode i istorije; i ukoliko on potvrđuje taj 'drugi svet', kako? zar on ne mora baš time da negira njegov pandan, ovaj svet, naš svet?“⁴³² Na tom osnovu, dosadašnja nauka se prema Ničeovom shvatanju svodila na nauku izvanrealnog bivstvovanja, negirajući realni bitak. Ovakav transcendentni karakter nauke spram života, koja se ponaša kao da ne postoji nikakva veza između metafizičkog i fizičkog sveta, sveta suština i pojava⁴³³, predstavlja suštinski osnov nihilizma, koji je Niče nastojao prevladati projektom vesele nauke.

Ona upućuje na značaj slobodnog i stvaralačkog ljudskog duha i tako stvara tlo za razvijanje Ničeovog iracionalističkog određenja čoveka koje usvaja aspekt čoveka kao stvaralačkog bića, koji se kao takav sebi osvedočava i kroz epistemologiju, tj. okretanjem novom načinu saznanja sveta. Ničeovo napuštanje nestvaralačke pozicije mišljenja naučnog racionalizma, izraz je njegove težnje za prevazilaženjem dogmatičnog racionalizma uopšte. I kao što Kolakovski smatra da je cilj racionalizma da vodi uništenju⁴³⁴, tako Ničeova epistemologija koja čak ostaje na nihilističkom uvidu

⁴³⁰ Walter Kaufmann, *Nietzsche (Philosopher, Psychologist, Antichrist)*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 86.

⁴³¹ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 67.

⁴³² Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 244.

⁴³³ Vidi: Д.Н.Цертелев, „Критика вырождения и вырождение критики“, *Ницше: Pro et contra*, Издательство Русского Христианского гуманитарного института Санкт Петербург, 2001, стр. 221.

⁴³⁴ Lešek Kolakovski, *O krizi*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1987, str. 78.

da ne postoji istina, ostvaruje uslove za prevladavanje nihilizma u racionalizmu i na osnovu nove naučnosti formira uslov za dalja tumačenja suštine čoveka.

3. Indirektni metod u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji

Još jedna od suštinskih tačaka preseka Kjerkegorove i Ničeove filozofije, a koja nam demonstrira iracionalističku poziciju njihovih filozofija, očituje se u njihovoj upotrebi indirektnog metoda. Jedan od uzroka novog metodskog pristupa njihovih filozofija možemo tražiti u njihovoj nenaklonjenosti svim filozofijama koje pokazuju težnju da izgrade sistem, kao što nalazimo u Hegelovoj filozofiji. Stoga upotrebu pseudonima, pesničkog jezika, metafora, simbola, eksperimenata i aforizama u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji predstavljamo i kao težnju da se otrgnu od racionalističkih metoda (na primer, kao što je Kjerkegor poništio dekartovsku metodsku sumnju⁴³⁵, pa i hegelovski smisao dijalektike, čak i sokratski oblik ironije, a Niče, na primer, Kantovu upotrebu kategorija, deduktivnu i induktivnu metodu) jer su one nemoćne da se uhvate u koštac sa pitanjima egzistencije i života. Zato njihove filozofije izbegavaju sve one metode u filozofskom mišljenju koje poništavaju iracionalne komponente čoveka, kao i legitimitet iracionalnih sazajnih moći.

3.1. Smisao i značenje Kjerkegorovih pseudonima

Razmatranje Kjerkegorove primene indirektnog metoda nužno je da bismo došli do potpunijeg razumevanja njegove sazajne pozicije u celini, ali isto tako i lakšeg pristupa njegovim spisima koji u celini gledano usvajaju različite aspekte ovog metoda (pseudonime, metafore, parabole, ironiju, humor). Primenom takvog metoda Kjerkegor je nastojao da izbegne pristup racionalističke filozofije (kao i nauke), koji zagovara

⁴³⁵ Glavni uzrok Kjerkegorove negacije dekartovske koncepcije metode sumnje (koja nalaže stav *de omnibus dubitandum est*, ali prema svom rezultatu dopire do izvesnog u znanju, onoga *certitude*) stoji u njenoj ograničavajućoj primeni samo na područje svesti i mišljenja. Naime, polazeći od uvida da je Dekartova sumnja samo sumnja misli, a i ne celokupne ličnosti, Kjerkegor se okreće sumnji koja obuhvata celinu čovekovog bića. Utoliko su kjerkegorovske pretenzije šire i dublje kada pojmom *bolesti na smrt* predstavlja očajanje kao vrstu egzistencijalne sumnje koja mora da se primeni na ličnost u celini kako bi ona kretanjem kroz različite forme očajanja došla do samoizvesnosti u pogledu na vlastitu egzistenciju u celini, a ne samo jedan aspekt te egzistencije.

korišćenje defincija, uobličavanje misli u logičko-koherentan sistem i izlaganje problema u formi pojmova. Za Kjerkegora to su samo elementi direktne komunikacije kojom se ne može preneti istina na pravi način, tj. ne može se iskazati gotovo neizreciv smisao filozofije paradoksa, egzistencijalni karakter ljudskog bića, uopšte njegovi iracionalni aspekti.

Njegova indirektna metoda najneposrednije nam se pokazuje u njegovoj upotrebi pseudonima, koja počinje već sa njegovim estetičkim remek-delom romantizma *Ili-ili*, napisano pod pseudonomom Viktora Eremite. Iako postoji i niz drugih pseudonima kao *Johanes de Silentio* (u delu *Strah i drhtanje*), *Constantin Constantinus* (u delu *Ponavljjanje*), *Vigilius Haufniensis* (u delu *Pojam strepnje*), *Nicolaus Notabene* (u delu *Perfaces*), *Johanes Climacus* (u delu *Filozofski fragmenti*), *Anticlimacus* (u delu *Vežbanje u hrišćanstvu*) i drugi, trebamo ih shvatiti kao deo njegove vlastite produkcije⁴³⁶, jer je na taj način Kjerkegor razvijao svoju književno-filozofsku produkciju sve do treće faze svog stvaralaštva.⁴³⁷ Takođe, Kjerkegor upotrebljava pseudonime i da bi ostvario indirektnu komunikaciju sa svojim čitaocima.

⁴³⁶ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 527.

⁴³⁷ Sinonimi su ključni deo Kjerkegorove majeutičke metode i oni mu između ostalog omogućavaju da u prvom periodu svog stvaralaštva „osigura anonimnost” i „neobaveznu distancu” u odnosu na svakog pojedinačnog pisca, da bi na kraju mogao direktno da saopšti svoju istinu i ukaže na smisao celokupnog stvaralaštva. Kako konstatuje Bektović činjenica je, naime, da Kjerkegor započinje svoje pisanje pseudonimima, te da kasnije postepeno otkriva svoj identitet, i da se tek na kraju potpisuje pravim imenom. Taj put koji započinje estetskom analizom egzistencijalnih problema i vodi ka etičko-religijskom tumačenju stvarnosti, označava suštinu Kjerkegorove dijalektike posredovanja „unutrašnjeg” u „spoljašnjem”. (Vidi: Safet Bektović, „Biografsko čitanje i razumijevanje Kjerkegora”, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, II, No3/2005, str. 11)

Posmatrajući celinu Kjerkegorovih dela mi ih, prema Hejzu, možemo razvrstati na tri perioda, zapažajući da su ona artikulisana na taj način da odgovaraju Kjerkegorovoj teoriji o tri forme egzistencije. Unutar perioda estetičke produkcije svrstava se Kjerkegorovo delo *Ili-ili* (1843), *Strah i drhtanje* (1843), *Ponavljjanje* (1843), *Pojam strepnje* (1844), *Filozofski fragmenti* (1844) i *Stadijumi na životnom putu* (1845). Tom periodu pripada i delo *Edifying Discourses*. Druga podela sadrži u sebi jedno dvotomno delo, objavljeno 1846. godine kao nastavak *Filozofskih fragmenata* pod nazivom „Zaključni nenaučni Postskriptum 'Filozofskih fragmenata'”. Stoga ovo delo stoji posebno odvojeno. Treća podela obuhvata *Edifying Discourse in Varying Tenor* (1847), *The Works of Love* (1847), *The Christian Discourses* (1848) i radovi nazvani *The Crisis and the Crisis in the Life of the Author* (1848). U to vreme Kjerkegor je razdelio i aranžirao svoja dela prema navedenoj shemi, kako ističe Hejz, nakon čega će se pojaviti još njegovih dela od kojih delo *Bolest na smrt* (1849) nije dodeljeno ni jednoj od postojećih shema, zbog čega je ostalo i otvoreno pitanje gde ono pripada. Iz navedene podele zapažamo da je postojala težnja da se dela sistematski uredi. Vidimo da prema tome njegova estetička produkcija traje do 1845, dela prelaza do 1846, dok dela kompletne religijske produkcije nastaju do 1848. godine. Pored postojanja ovog konsekventnog sistematskog uređenja, među ovim delima postoji istovremeno i genetski i vremenski razvoj. Posmatrajući njegovo stvaralaštvo kroz faze, možemo uvideti da se ono kreće u pravcu razvijanja Kjerkegora od poetičkog do religijskog pisca. Međutim, za samog Kjerkegora je ovakvo selektovanje i ukazivanje na progres među pojedinim etapama pisanja moglo imati samo drugorazredno značenje. Kjerkegor je želeo radije da se ovaj kontinuitet shvati kao unutrašnji i spontani kontinuitet. Takav

U suštinskom smislu pseudonimi nam otkrivaju stil Kjerkegorove filozofije i način njegovog prikaza istine, koji se ne može ostvariti kroz direktan način prenošenja znanja kao u slučaju dotadašnje filozofije. Pre svega jer je njegova filozofija prožeta egzistencijalnom namerom da stvori relaciji u odnosu na drugo bića i „da ga inspiriše sa brigom i nemirom, da stvori i iskreira situacije koje će suočiti individuu sa pitanjem o značenju njegovog vlastitog života, podrazumevajući da je pisac sam samo jedno ljudsko biće koje se bavi drugim.“⁴³⁸ U tom pogledu i njegova metodologija pisanja pod pseudonimima ima prevashodni cilj da utiče na poduzeće ličnog traganja svakog čitaoca za vlastitom istinom, za koju će individua biti zainteresovana.⁴³⁹ Zato je i svaki Kjerkegorov pseudonim precizno odabran da bi njime ukazao na izvesnu vrstu nečijeg karaktera ili formu života kao deo istine, što je prema Kjerkegoru podsticajno i u buđenju vlastite istine.⁴⁴⁰

Indirektna komunikacija koju Kjerkegor nastoji ostvariti pseudonimima poseduje karakter „majeutičke veštine“, koja treba da navede čitaoca da dođe do svoje vlastite istine, kao što je i Sokrat vlastitom majeutikom poradao istine iz trudnih duša, čiji je prevashodni cilj saznanje samoga sebe, tj. postizanje samosvesti.⁴⁴¹ Ali ako se usvoji Hegelovo stanovište da je Sokratu prevashodno bilo stalo da u mišljenju dođe do večnog i opšteg, Kjerkegor se nasuprot Sokratu zalaže da probudi u čoveku egzistencijalne istine, koje će usmeriti čoveka i ka hrišćanskoj egzistenciji. To takođe znači usmeriti čoveka ne samo ka shvatanju istine i njenom razumevanju, već i ka subjektivnom usvajanju istine putem unutrašnjosti. Stoga se Kjerkegor u cilju buđenja

zaključak se nameće, jer forme egzistencije nije tumačio kao razdvojene sfere, kao jedne izvan druge, već tako da jedna dimenzija sadrži opoziciju, jedinstvo i korelaciju spram ljudske egzistencije u celini. Posmatrano u celini, Kjerkegorovo stvaralaštvo i autorstvo ima jedan cilj – podsticanje ljudske egzistencije u pravcu religijske egzistencije, tj. da uputi kako postati hrišćaninom. (Vidi: Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx: Three Great Philosophers whose Ideas Changed the Course of Civilization*, New York, Dell, Delta Book, 1975, str. 224)

⁴³⁸ Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London and New York, Routledge, 2003, p. 54

⁴³⁹ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 46.

⁴⁴⁰ Iako direktna komunikacija pokazuje svoje prednosti u prenošenju naučnih znanja i informacija, ona po Kjerkegoru ne može da realizuje subjektivnu istinu (vidi: Michael Watts, *Keirkegaard*, England, Oxford, Oneworld, 2003, p. 62), pa iz tih razloga zaključujemo da on pribegava indirektnoj metodi koja je jedina merodavna da saopšti egzistencijalno iskustvo i putem pseudonima razvije egzistencijalnu komunikaciju između čitaoca i pisca. Smisao pseudonima prevashodno je u saopštavanju onoga što je „egzistencijalno značajno“ za individuu. (Uporedi: Stephen Crites, „Pseudonymous Authorship as Art and as Act“, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday&Company, 1972, p. 205)

⁴⁴¹ Vidi: Miladin Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1972, str. 38.

subjektivnosti služi čak i humorom, ali i poput Sokrata ironijom⁴⁴², iako je u sokratovom načinu filozofiranja uočio neprekidnu razapetost filozofije između bića i postajanja, istine i egzistencije. Naime, sokratov put saznanja je takav da istupa iz egzistencije ka sferi uma i istine. Međutim, iako nas Kjerkegorova upotreba indirektnog metoda u velikoj meri asocira na model Sokratovih dijaloga, ipak Kjerkegor se i po tom pitanju razlikuje od svog uzora. Naime, njemu nedostaje dijalog i direktno suočavanje sa živim ljudima. Pritom određena živost ipak ne nedostaje njegovoj indirektnoj metodi, jer prilikom njene upotrebe Kjerkegor postupa kao kakav pozorišni reditelj: uzima komade iz vlastitog života, koji međusobno komuniciraju i nadopunjuju se, gde se komadi igraju i ostvaruju na sceni, a dramatična istina se rađa od strane glumaca koji na licu mesta izvode „egzistencijalnu istinu“ (*Climacus, Silentio, Anticlimacus* i drugi).

U takvoj Kjerkegorovoj upotrebi pseudonima otkrivamo i njegov odnos prema istini i vrsti istine na koju pretenduje. Taj odnos najpre je prisutan u njegovoj igri sa pseudonimima koja je intendirana, ali prožeta i strašću da bi kroz nju istina bila prenet na pravi način (umesto prihvatanja stanovišta nezainteresnog saznavaoa). Prenosenje istine se pak odigrava postupno, što Kjerkegor sprovodi uvođenjem različitih figura u svoja dela, kao i situacija i karaktera, tako da svaka figura ima ulogu da kaže i prenese nešto istinito. Ipak, on ne odstupa od uverenja da mi možemo dospeti samo do dela

⁴⁴² Kjerkegor je osvrćući se na Sokratovu ironiju nastojao da definiše prirodu ironije uopšte. Ironija prema Kjerkegoru poseduje „beskonačni i apsolutni negativitet“, ali takođe se u vremenima koja manjkaju u duhovnosti, pokazuje kao vodič u svet. U tom pogledu, ona za Kjerkegora ima dvostruki aspekt: dovodi do istine, a opet, s druge strane, obmanjuje nas. U Sokratovoj ironiji Kjerkegor je video težnju za podrivanjem stavova i način da se sagovornici navedu na kritičko mišljenje distanciranjem od vlastite subjektivnosti. Stoga je ona u Sokratovom slučaju izvor otuđenja, a ne uslov rađanja subjektivnosti. Ako se ovaj komentar uzme u kontekstu definicije da je ironija beskonačni i apsolutni negativitet veza postaje očita, ističe Hejz. Na taj način ironija ubija čoveka, kao što je ubila i Sokrata. Ovaj negativitet ironije proishodi odatle, jer je Sokrat negirao tj. bio negativan u odnosu na postojeći poredak tadašnje antičke Grčke – osobito na sofiste. A opisujući Sokrata, Kjerkegor je u stvari oslikavao samoga sebe. Kao i Sokrat, Kjerkegor se nalazi u neprekidnoj konfrontaciji i opoziciji sa svetom njegovog vremena. Tako i mnogi Kjerkegorovi stavovi poseduju u sebi ironiju. Jedan od takvih stavova vidljiv je u Kjerkegorovom odbijanju da sebe nazove hrišćaninom (u delo *CUP*) - u kontekstu kako je to uobičajeno bilo propisano u društvu. Time je njegova ironija metodološki analogna Sokratovom stavu o neznanju. (Vidi: Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx : Three Great Philosophers Whose Ideas Changed the Course of Civilization*, New York, Adelta Book, 1975, p. 214-215). Sokratova ironija je prema Hegelovom tumačenju, u odnosu na Kjerkegorovo shvatanje, metoda kojom se dolazi do opštih istina, do supstancijalnih odredbi stvarnosti. (Vidi: Miladin Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 38). No, Kjerkegor odbija da u ironiji sagleda pozitivitet koji bi doveo mislioca do istine. Naime, putem ironije koja sadrži beskonačnu refleksiju nad stvarnošću, ne postoji nijedna forma saznanja koja bi se mogla proglasiti apsolutno sigurnom pozicijom. U Kjerkegorovom slučaju, ironija iskazuje odnos samosvesti prema prema realnosti kojom se dolazi čak do tragičnih saznanja o svetu i čoveku, a prema kojima je moguće zauzeti određeni stav. Ona ima egzistencijalan smisao i kao takva nije metoda saznanja opštih istina o svetu.

istine⁴⁴³, a nikad do istine kao celine. U tom pogledu, kroz svoje pseudonime i određene mitove Kjerkegor prenosi čitaocima uvek samo parcijalnu istinu, koja se gradualno kreće ka konačnoj, krajnjoj istini. U svojim nastojanjima da indirektno saopšti istinu Kjerkegor negira Hegelovo shvatanje istine kao celine, jer je upravo „ta nedostupnost celine večne istine razlog zašto je filozof – filosofos, ljubitelj mudrosti, a ne sofos – mudar čovek.“⁴⁴⁴ U tom smislu i Hejz tvrdi da iako Kjerkegor preko pseudonima nastoji da izvede sistematično i postupno kretanje ka istini, izvesno je da „na samom kraju nema zatvorene i konačne istine. U izvesnom smislu, takođe, to nije pozitivno napredujuće kretanje, već teži ka negaciji.“⁴⁴⁵ Međutim, ako imamo u vidu da je krajni cilj svih Kjerkegorovih spisa i pseudonima da pokaže smisao kretanja egzistencije ka religijskoj sferi, tada možemo oboriti navedeno mišljenje da Kjerkegorova filozofija i nema nameru da vodi čitaoca ka krajnjem uvidu.

S druge strane ovo postupno kretanje ka istini, koje ne mora biti negativno kao što tvrdi Hejz, može biti opravdano zbog načina na koji Kjerkegor primenjuje metodu dijalektike u svom istraživanju istine. Svakako da se ona razlikuje od hegelijanskog značenja dijalektike, u kojoj se suprotnosti uvek prepliću, odbijajući jedna drugu, uz mogućnost njihove krajnje sinteze. Na tom osnovu dijalektika u Hegelovom slučaju pokazuje pozitivitet, jer svetski duh deluje tako da konstantno poništava negativnosti koje postoje u suprotnosti. Kjerkegorova dijalektika u odnosu na Hegelovu ostaje u suštinskom smislu negativna, jer ostavlja odredbe u liku protivrečnosti, uvodeći treći član koji protivrečnosti uvek drži na nivou tenzije i razlike. Takvo nešto postaje opravdano jer je kod Kjerkegora reč o filozofiji egzistencije, u kojoj je dominantna egzistencijalna dijalektika koja barata sa „kvalitativnim protivrečnostima ili ili egzistencije i sa ovim protivrečnostima posreduje u odlučivanju i izboru same sebe.“⁴⁴⁶ Stoga i Hegelov pojam posredovanja koji je ključan u njegovoj dijalektici, kod Kjerkegora biva zamenjen pojmom skoka koji čini nerv kvalitativnog dijalektičkog kretanja egzistencije. Još jedna razlika u odnosu na Hegelovu dijalektiku, pokazuje se prema Hejzu u sledećim karakteristikama Kjerkegorovog pristupa problemu istine, jer

⁴⁴³ Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx: Three Great Philosophers whose Ideas Changed the Course of Civilization*, New York, Dell, Delta Book, 1975, p. 226.

⁴⁴⁴ Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates (A Study in Philosophy and Faith)*, UK, Cambridge University Press, 2006, p. 197.

⁴⁴⁵ Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx : Three Great Philosophers whose Ideas Changed the Course of Civilization*, New York, Dell, Delta Book, 1975, p. 229.

⁴⁴⁶ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog*, Beograd, Znamen, 2005, str. 22.

„formalno rečeno, Kjerkegor ne razvija, kao što će Hegel u svojoj *Logici*, kretanje od 'bića' preko 'ništa' do 'postajanja'. On ne počinje sa samoevidentnom istinom bića, već sa negativitetom neistine i delimične istine onako kako je predstavljena pseudonimima.“⁴⁴⁷ Međutim, Hejz ovde gubi iz vida da Kjerkegor razumeva znanje na hrišćanski način (kao pad u greh), kao što previđa i njegovo razumevanje istine koja se zasniva kroz odnos čoveka prema bogu, dok se neistina otuda određuje kao sfera koja ne poseduje taj odnos i predstavlja stanje greha. Stoga ni cilj Kjerkegorove dijalektike nije racionalno izlaganje istine kao celine (kao kod Hegela) i kao apsolutne izvesnosti (kao kod Dekarta), jer je istina shvaćena kao objektivna neizvesnost (paradoks) u odnosu na jedinku koja egzistira, pa kao takva iskazuje stalnu napetost između subjektivnosti i objektivnosti koja je nepoznata. Stoga i njegova dijalektika kroz tenziju protivrečnosti pokazuje proces mišljenja koji se odvija u imanentno kontradiktornom svetu, a u kojem se nikad ne dostiže do sinteza. Pa za razliku od Hegelove dijalektike koja upućuje na shvatanje sveta u sintetičkom jedinstvu, Kjerkegorova nas upućuje na besperspektivnost i fragmentarnost sveta. Cilj Kjerkegorove dijalektike i jeste fragmentacija postojećeg, kako bi se afirmisala subjektivnost individualne egzistencije, tj. kako bi prikazao svet u večnoj borbi suprotnosti i težnji ka njihovoj sintezi.

Ipak, Kjerkegorova razlika prema Hegelu ne ispoljava se samo u različitoj primeni dijalektike, već i primeni indirektnog metoda kojim se on suprotstavlja i Hegelovom sistematskom izlaganju filozofskih problema. Ono što je pri tom za Kjerkegora najspornije u toj formi izlaganja, jeste međusobna isključivost sistema i egzistencija, jer je sistem egzistencije po sebi nemoguć, kako kaže Kjerkegor u *CUP*, izlažući svoje zapažanje u dve teze: „a) Logički sistem je moguć; b) ali ne može postojati sistem u odnosu na život kao takav.“⁴⁴⁸

Kjerkegorova indirektna metoda na taj način dokazuje iracionalistički aspekt egzistencije koji je nedohvatljiv u formi sistema ili formi spekulativne dijalektike, gde u tom pogledu i indirektnu komunikaciju možemo da sagledamo kao jedna važan aspekt u njegovom načinu saopštavanja egzistencijalnih istina i aspekata ljudske egzistencije, i to pre svega u nesistematičnoj formi.

⁴⁴⁷ Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx*, New York, Dell, Delta Book, 1975, p. 229.

⁴⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 92.

Primena indirektnog načina komunikacije u Kjerkegorovoj filozofiji ima svoju ulogu i u demonstraciji religioznog sadržaja, jer on ni u kom slučaju ne može biti saopšten direktno ili objašnjen, poput istina u nauci, jer se odnosi na konkretan život individue. Osnove takvog stavnovišta o nemogućnosti saopštavanja religijskih (i etičkih, metafizičkih) istina potvrđuju nam i Vitgenštajnova filozofija.⁴⁴⁹ Tako se Kjerkegorova pozicija usaglašava sa Vitgenštajnovim shvatanjem o neizrecivom karakteru metafizičke, tj. religijske istine, koja se i po Kjerkegoru u krajnjem smislu svodi na ličnu, subjektivnu objavu. Istina je takva da je, kako ističe Kjerkegor, „samo ti razumeš, tako da je nikada neću nikome moći direktno saopštiti.“⁴⁵⁰ Taj aspekt nesaopštivosti naročito je prisutan u fenomenu Avramovog ćutanja u *Strahu i drhtanju*, gde ni pseudonim *Silentio* nije uzet slučajno. Izraz *Silentio* se poklapa sa štimungom same knjige i fenomenom ćutnje, tišine koja postoji u egzistencijalnom doživljaju Avramovog čina i njegovom odnosu prema istini. Time nam Kjerkegorova filozofija nastoji istovremeno ukazati na koji način da se odnosimo prema prirodi religijskog znanja, a ujedno i da ukaže na propuste impersonalne, bezlične, tj. apstraktne razumske komunikacije, koja je vladala u tradicionalnoj filozofiji. On je svestan da je u filozofiju potrebno uvesti nov način komunikacije, pa nije ni čudno da svojoj filozofiji pripisuje i hermeneutičku ulogu, shvatajući je kao oblik razumevanja, a ne saznavanja egzistencije. Stoga je njegova filozofija usmerena na razumevanje problema egzistencije, a koji je dohvatljiv kroz egzistencijalne doživljaje, osećanja koja se ne mogu izraziti apstraktnim pojmovima. I kao što i sam Kjerkegor ističe, osećanja ili strasti ne mogu biti saopšteni direktno, kao ni ljubav, jer „ljubav ne može biti dokazana silogistikom, niti lepota demonstrirana formalnom logikom. Ali saznanja koje nam donose 'osećanja' – i koja sadrže naše saznanje kvaliteta kao suprotnog kvantitetu – mogu biti izgovorena

⁴⁴⁹ Kjerkegorova i Vitgenštajnova pozicija, iz njegovog ranog perioda, prepliću se u stavu o nemogućnosti potpune izrecivosti onoga što je stvar etičkog, tj. religijskog iskustva čoveka. U tom pogledu i Kjerkegorov način saopštavanja ideja donekle potvrđuje sledeći Vitgenštajnov stav o granicama jezika: „O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.“ (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1987, str. 189) Oba mislioca se slažu da se religijsko (metafizičko i etičko) ne mogu izraziti direktnim putem, jezikom spekulacije ili elaboracijom, jer kao što dobro uviđa Šonbaumsfeld, „etička i religijska transformacija se i kod Kjerkegora i Vitgenštajna odnosi na unutrašnjost i ne može biti izneta u direktnoj formi, tj. u formi filozofskih tvrdnji.“ (Genia Schönbaumsfeld, *Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 142)

⁴⁵⁰ O tome Kjerkegor detaljnije obrazlaže u delu *Christians Discourses*, a mnogo temeljnije i u *Journals and Papers*.

indirektno.⁴⁵¹ I pseudonimi su zato kod Kjerkegora uvedeni u cilju boljeg razumevanja egzistencije da bi delovao protiv spekulacije.⁴⁵² Polazeći od zahteva za razumevanjem, a ne saznavanjem egzistencije, Kjerkegor se približava diltajevskom značenju hermeneutike kao metode razumevanja, tj. kao metode pre svega duhovnih tvorevina.⁴⁵³ U Kjerkegorovom slučaju indirektna metoda je pomoćno sredstvo hermeneutike u čovekovom razumevanju vlastite egzistencije. Takođe, na temelju upotrebe indirektna metode, Kjerkegorova filozofija pokazuje novo lice filozofije subjektivnosti jer su i svi pseudonimi autora subjektivni sa ciljem da bi ukazali na značaj subjektivne istine, čime Kjerkegor nastoji da prevaziđe nedostatke filozofije svesti, idealističke i objektivne filozofije kojima ideja subjektivne istine i istine egzistencije ostaje strana.

3.2. Kjerkegorova i Ničeova upotreba metafora

I Kjerkegor i Niče na tragu svog iracionalističkog izlaganja filozofskih problema izbegavaju upotrebu diskurzivno-pojmovnog jezika filozofske tradicije. Tako jezik u Ničeovom *Zarastri* predstavlja srećan spoj „pesničke imaginacije i misaone izražajnosti“⁴⁵⁴, dok Kjerkegorova produkcija predstavlja mešavinu poezije najdublje senzibiliteta i rečitosti koju smenjuje jezik propovednika, dok u isto vreme predstavlja sublimiranu filozofsku pojavu. Ali Kjerkegor ujedno „govori jezikom pesnika, propovednika i 'nenaučnog' filozofa“⁴⁵⁵ u čemu Hejz prepoznaje elemente njegove multivokalne produkcije. To nam ukazuje da se njegova indirektna komunikacija razvija postepeno kroz stupnjeve koji odgovaraju njegovoj praksi pisanja. U spisu *Osvrt na*

⁴⁵¹ Søren Kierkegaard, "Introduction", *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959, p. 21.

⁴⁵² Uporedi: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 222, p. 229.

⁴⁵³ Diltaj proširuje dosadašnje shvatanje hermeneutike kao discipline tumačenja tekstova na razumevanje koje se odnosi na ispoljavanje života uopšte. Počev od Diltaja hermeneutika postaje *metodologija istorijskih nauka o čoveku*, koja ističe razliku u saznanju predmeta duhovno-povesne realnosti i predmeta prirodnih nauka. Dok potonje zahtevaju uzročno-kauzalni oblik saznanja, dotle se području duha i svega onoga što ima žig čovekove realnosti može pristupiti tek putem razumevanja. Na tom osnovu se i Kjerkegorova ideja hermeneutike prepliće sa Diltajevom, ali je u jednom aspektu sužena na određenu oblast – tj. na čovekovu egzistenciju pre svega kao individualnu, tako da ne obuhvata čovekove objektivne tvorevine. U drugom pogledu, ona je čak šira od Diltajevе perspektive, budući da Kjerkegor proširuje razumevanje na odnos čoveka i boga, tj. usmerava hermeneutiku i na sferu koja prevazilazi ljudski realitet, ali tako da je razumevanje shvaćeno kao put ka subjektivnoj istini, a nikad kao razumevanje koje vodi ka razumevanju objektivnog sveta.

⁴⁵⁴ Mihajlo Đurić, *Putevi ka Niče*, Srpska književna zajednica, Beograd, 1992, str. 327.

⁴⁵⁵ Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx : three great philosophers whose ideas changed the course of civilization*, New York, Dell, Delta Book, 1975, p. 222.

moje delo Kjerkegor ističe bitnost stupnjevitog kretanja onoga koji piše estetički, etički i religijski u cilju razvijanja sebe kao pisca: „Religiozni pisac dakle mora najpre da traži kako da stupi u kontakt s ljudima. Drugačije rečeno, on mora da počne s estetskom produkcijom koja će mu poslužiti kao predujam. (...) Zatim, on mora biti siguran u sebe, ili tačnije on mora ostati pod pogledom Boga u strahu i trepetu, kako bi izbegao obrnuti rezultat, da ne bi postao podstrekač u vlasti onih koje nahuškava, da bi se najzad zaglibio u estetiku. On mora dakle biti potpuno spreman da izazove religiozno osećanje, bez ikakvog nestrpljenja, ali što je moguće brže u istom trenutku kad je zadobio svoje čitaoce, tako da se oni sudare sa religioznim osećanjem u istom ritmu s kojim su se predali estetskom osećanju.“⁴⁵⁶

Za razliku od ovakvog cilja Kjerkegorove upotrebe metafora, Niče u je prevashodni cilj da metaforom što bolje prikaže čulno-opažajnu stranu stvari. Međutim, metafora se u Ničeovoj filozofiji može posmatrati iz više uglova. Tako, na primer, u *Rođenju tragedije* on ukazuje na smisao metafore kao premeštanja (prelaza sa logičkog mesta na neko drugo, kao prelaza sa doslovnog na preneseno mesto), u smislu dispozicioniranja. Kofman sagledava taj prelaz/premeštanje u smislu prevazilaženja granica individualnosti. U *Rođenju tragedije* „metafora je utemeljena na ontološkom jedinstvu života, čija je figura Dionis“⁴⁵⁷, a koja predstavlja zapravo to drugo ka čemu čovek sebe prenosi. Metafora se u *Rođenju tragedije* može sagledati i kroz Ničeovu ideju jezika muzike, tj. jezik ditiramba koji prema Niče u odgovara samoj prirodi stvari, zato što „je muzika najbolji jezik, onaj koji najbolje i na najuniverzalniji način izražava opštu formu fenomena koja je volja, a koju Niče metaforički naziva muzikom ili melodijom sveta. Melodija je tako 'osnovna opšta činjenica' koja može na različite načine biti objektizovana u tekstovima koji će biti mnoge metafore za nju. U tom pogledu lirska poezija je apolonska metafora za dionisku muziku. Lirski pesnik teži da imitira muziku kroz brze promene, hvatajući raznobojne slike u ludom vrtlogu.“⁴⁵⁸ Ukazujući na smisao lirskog i jezika muzike, Niče, ipak, smatra da su slika i zvuk dva različita jezika, koji su u suštini simbolički jezici, ali da se samo preko muzike na pravi metaforički način može preneti istina o stvarnosti.

⁴⁵⁶ Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 24.

⁴⁵⁷ Sara Kofman, „Niče i metafora“, *Gradac* – časopis za književnost, umetnost i kulturu, Čačak, Br. 152-153, 2004, str. 134.

⁴⁵⁸ Sara Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, California, Stanford University Press, 1993, p. 8.

U Ničeovoj filozofiji metafora nam ukazuje i na interpretativni karakter filozofije, jer se putem nje odvijaju transformacije u tekstu, omogućava njegova dalja interpretacija i stvara dalji kontinuitet teksta.⁴⁵⁹ Stoga putem metafora Ničeova filozofija ulazi u beskonačne krugove tumačenja/interpretacija, čime on istovremeno ukazuje na složenost i teksta i samih stvari koje nastoji prikazati metaforom.

Kjerkegor koristi metaforu, pak, kao retoričko oružje, ali je njen prevashodni cilj za danskog mislioca skoncentrisan u težnji da metaforom približi čitaocu religijskom sadržaju, što je daleko od Ničeove namere. Kjerkegor ih koristi u cilju otkrivanja religijskih ideja budući da se na primer razumevanje večnosti, paradoksa, vere ne može saopštiti racionalnim sredstvima ili argumentacijom. Zato se u odnosu na racionalni diskurs indirektna komunikacija putem metafora može predstaviti čak i kao negativna komunikacija koja polazi najpre od onoga šta stvari nisu.⁴⁶⁰ Ali one imaju pozitivno ishodište u Kjerkegorovom pisanju, jer je metafora njegov način da podstakne čitaocu u razumevanju religijskog smisla egzistencije, ili drugačije rečeno, da probudi subjektivnost i saznanje vlastite istine koju dobija preko samoga sebe.⁴⁶¹ Iako se u takvom pristupu, Kjerkegor razlikuje od Ničea, ipak, je metafora i za jednog i za drugog mislioca način da prevaziđu pojmovno zdanje nauke i filozofije, a ujedno ukažu da se iracionalističkom metodom može na adekvatniji način demonstrirati suština pojedinih filozofskih problema.

Metafora je za Ničea i način da se filozofija približi razumevanju sveta bez uporišta, tj. stvarnosti shvaćenoj kao bivanje i proces, uopšte rečeno životu, a ne toliko način približavanja unutrašnjosti, kao što je slučaj kod Kjerkegora. Niče u spisu *Saznajno-teorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu* demonstrira siromaštvo pojmovnog izraza u odnosu na shvatanje života, sagledavajući da i samo pojmovno mišljenje ima svoj izvor u metaforama. Upravo predstavljajući samo „talog“, ostatak izvorne metafore kao izvorne intuicije, pojmovni izraz se za Ničea pokazuje problematičnim u više aspekata. Najpre jer pojam briše sve pojedinosti, a tim i pravi lik stvari, što je karakteristika i naučnog i racionalističkog mišljenja. Zato Niče smatra da „je nauka grobnica intuicija (...) i čak svih afirmativnih životnih moći.“⁴⁶² Ukazujući da

⁴⁵⁹ Vidi: Tim Murphy, *Nietzsche, Metaphor, Religion*, New York, SUNY Press, 2001, p. 159.

⁴⁶⁰ Vidi: Jamie Lorentzen, *Kierkegaard's Metaphors*, Macon, Georgia, University Press, 2001, p. 33.

⁴⁶¹ Dejana Očić, *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005, str. 46.

⁴⁶² Sara Kofman, „Niče i metafora“, *Gradac – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Čačak, Br. 152-153, 2004, str. 140.

svaka nauka, filozofija i mišljenje nalaze svoj koren u prvobitnim metaforama koje proishode iz telesnih-čulnih utisaka⁴⁶³, Niče ruši sliku matematičko-shematizovanog sveta koji je izgrađen na skelama pojmovnog mišljenja. Ona je za njega samo put ka negaciji života i barijera u istinskom saznanju. Stoga nam i Ničeovo shvatanje genealoškog nastajanja pojmovnog zdanja (nauke i filozofije) izgrađeno na prvobitnim metaforama, utiscima koji su prerađeni od slike preko reči dospеле do pojma, ukazuje na nesamostalni karakter svakog mišljenja koje se razvija samo u pravcu pojmovne elaboracije stvari. Metafora pak ima snagu da prenese izvorni doživljaj života, izvan antropomorfizma pojmovnog mišljenja koji kroz krute pojmove (na primer kretanje, kauzalitet, determinizam, teleologija) fiksira stvarnost u njenoj raznolikosti i mnogostrukosti. Kroz metaforu Ničeova filozofija uspeva da posredno iskaže i raznolika značenja života, kao i različite perspektive. Tako se kroz različite metafore mogu posredno sagledati suštinski aspekti volje za moć, kao što je metafora zemlje, tela, talasa, žene⁴⁶⁴, prstena, životinja, igre.

Kjerkegorova i Ničeova primena jezika metafora razlikuju se i prema sadržaju ali i izvoru iz kojeg crpe svoje metafore. Kjerkegor se najčešće služi biblijskim mitovima, imenima, legendama, da bi čitaoce približio razumevanju religiozno-etičkih istina i probudio interes za egzistencijalna pitanja. Niče se, pak, osvrće na mitologiju i stare religije (persijsku, orfičku, itd.) preuzimajući imena poput Zaratustra, Dionis, Arijadna i druge, koji na metaforičan način ukazuju na određene načine čovekovog odnosa prema životu, načine ljudske egzistencije, ali ujedno putem njih Niče demonstrira suštinske crte svoje dioniske filozofije, filozofije natčoveka ili učenja o volji za moć.

Ničeu je svojstvena i upotreba aforizama i aforistički stil filozofiranja, koji Kaufman čak definiše kao *monadološki* stil. U aforizmima provejava težnja za samodovoljnošću, pa smo u tom smislu kroz njegove aforizme ujedno konfrontirani sa „pluralističkim univerzumom u kojem je svaki aforizam mikrokosmos po sebi.“⁴⁶⁵ Ipak,

⁴⁶³ Metafora je najjednostavnije rečeno za Ničea život koji se otima od pojma, a pojam je samo formiran metaforizmom, počinjući prelazom sa nervnog nadražaja na sliku, sledeći dalju transformaciju od slike u zvuk, odakle sledi prelaz od zvuka ka pisanom znaku – iako Niče ne govori eksplicitno o tom trećem prenošenju, jer je polazio od pretpostavke da je slika već neki zapis. (Vidi: John Llewelyn, *Margins of religion: between Kierkegaard and Derrida*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, p. 129)

⁴⁶⁴ Vidi: Valentina Čizmar, „Metafore života u Ničeovoj filozofiji“, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina „Andrejević“, 2010, str. 62-66.

⁴⁶⁵ Walter Kaufmann, *Nietzsche*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, str. 75.

oni ujedno bacaju svetlo i na druge aforizme, zbog čega njegova filozofija podleže mnogostrukom razumevanju i interpretiranju. Prednosti aforizama u Ničeovoj filozofiji možemo sagledati u njihovoj snazi da razviju misaoni eksperimentalizam, jer aforizmi važe kao osnovna polazišta u razvijanju eksperimentalne filozofije.⁴⁶⁶ Putem njih on prevazilazi i Hegelovu formu sistema. Uopšte mnogi filozofi, a ne samo Hegel, su verovali da mogu uspostaviti sistem polazeći od određene pretpostavke iz koje bi potom dedukovali celinu. Ali forma aforizama, koji kod Ničea imaju filozofski smisao, ukazuje upravo suprotno. Naime da ne postoji jedno sigurno polazište iz kojeg se izvodi sve ostalo.

Možemo još i napomenuti da Ničeovo pribegavanje slikama, metaforama i aforizmima osvetljava i njegov nov pristup jeziku. Niče je njihovom upotrebom prkosio i gramatičkim pravilima, nastojao da prevlada ono jezikovanje uma koje se ostvaruje u sintaksičko-gramatičkim oblicima⁴⁶⁷, smatrajući da ćemo se oslobađanjem od

⁴⁶⁶ Eksperiment u Ničeovoj filozofiji možemo razumeti u smislu u kojem on upotrebljava nemački termin *Versuh* – pokušaj, što je primetno u podnaslovima njegovih dela kao što su na primer: *Pokušaj prevrednovanja svih vrednosti*, *Pokušaj samokritike* i drugi. Za Kaufmana taj termin jeste izraz misaonog pokušaja koji ima čak naučno utemeljenje, budući da on uviđa da je u nemačkom govornom području potpuno ispravno da se za naučna istraživanja govori u maniru *Versuch*. „Stoga i smisao Nietzscheovog 'pokušaja', ili onoga što on želi da tim pokušajem osvesti, ima karakteristiku naučnog eksperimenta. Pitanja koja po Ničeju odgovaraju smislu njegovih eksperimenata su ona pitanja na koja možemo odgovoriti: *Veruschen wir's! Hajde da to pokušamo, iskušavamo.*“ (Walter Kaufmann, „Nietzsche's Method“, *Nietzsche (Philosopher, Psychologist, Antichrist)*, USA, Princeton University Press, 1975, p. 78-85) Smisao takvog eksperimenta je u neprekidnom iskušavanju stvarnosti, stalnoj otvorenosti uma, čime je Niče nastojao da prevaziđe dogmatizam shematizovanih pojmova i kategorijalnog mišljenja koje ostaje pri jednoj jedinosti istini.

⁴⁶⁷ Niče kroz upotrebu metafora dokazuje da filozofija zahteva i određenu transformaciju jezika, pa je stoga Niče i nastojao da otkrije jezik koji bi odgovarao samoj stvarnosti i životu kao aktivitetu i rastu volje za moć. Takvoj strukturi stvarnosti mogao bi odgovarati samo onaj jezik zasnovan na glagolima, budući da glagoli označavaju aktivnost, kretanje, tok neke radnje. U tom pogledu Niče nastoji da sruši dotadašnju veru u gramatiku, jer kao što primećuje Kulić, gramatičkim smislom mi samo nešto kazujemo, ali pomoću njega se ne odvija ispitivanje istinitosti ili neistinosti kazanog, tj. ne mari se za stvarnost ili nestvarnost realiteta o kome se nešto kazuje. Niče odriče da se dosadašnjom gramatičkom strukturom jezika (u kome glavnu ulogu ima subjekat) može dopreti do stvarnog zbivanja života. Taj aspekt jezika nas zato radije uvlači u privid, koji je „jedna drugačija stvarnost, za logiku isto što i nestvarnost gramatičke istine, ali bez koje ni logička stvarnost istine nema svoju stvarnost, pa stoga privid zaista i nije nikad stvarno izvan logičke stvarnosti.“ (Mišo Kulić, *Jezik prije jezika*, Beograd, Kalekom, 2003, str. 118)

Niče je neprekidno eksperimentisao sa jezikom, smatrajući da ima dvojaku prirodu, tj. da se sastoji od shema, ali u isti mah da ima sposobnost da razbija svoju ljušturu i krutost. „I pomno je vodio računa o statičkim tako i o dinamičkim sastojcima jezika“, kako uviđa Đurić, a čak je i „nastojao da proširi njegove izražajne mogućnosti – tako da se bez preterivanja može reći da je stvorio nov 'lingvistički obrazac', da je na primeru pokazao kako se jezik može pretvoriti u izvanredno stvaralačko sredstvo uobličavanja novih misaonih sadržaja.“ (Mihajlo Đurić, *Niče i metafizika*, Beograd, Prosveta, 1984, str. 52) A za razliku od platonovsko-aristotelovske teorije jezika, Ničeova govori o metaforičnom smislu jezika prema kojem stvarnost ne može da iskaže svoju neposrednost, pošto su svi naši iskazi o svetu metaforični i nikada direktno ne izražavaju suštinu realiteta.

ograničenja jezika istovremeno oslobiti i predrasuda uma, koje su prema Ničeou glavne prepreke u saznanju.

Kjerkegorova i Ničeova filozofija su kroz različite modele indirektnog saopštavanja svojih filozofskih učenja ostale dosledne iracionalističkoj poziciji. Na taj način one su čak i usmerile razvoj filozofije u novom pravcu, ukazujući na suštinsku potrebu novog metodskog stila filozofiranja, kojim se i istraživanje problema čoveka zahvata, interpretira i razume na adekvatniji i celovitiji način.

III

ONTOLOŠKO-ANTROPOLOŠKI IRACIONALIZAM

1. Problem čoveka u filozofiji egzistencije i voluntarizmu

Ispitivanjem epistemološkog iracionalizma u drugom poglavlju smo rasvetlili smisao i značaj iracionalnih dimenzija saznanja, čime smo nastojali dokazati da se i na toj osnovi razumevanje čovekove suštine kreće u pravcu suprotnom on onog na koji nas usmerava racionalistička epistemologija. Naglašavamo pritom da se Kjerkegorovo i Ničeovo iracionalističko određenje čoveka ne rasvetljava samo na nivou epistemologije, već se razmatranja nastavljaju i na području ontologije, koja pruža snažan argument prilikom utemeljenja iracionalističke paradigme i na liniji njihovih antropologija. Iracionalistička antropologija dobija na značaju u savremenoj filozofiji, jer pokazuje interes za dublje ispitivanje problema čoveka i njegove suštine, kao što pokazuje i egzistencijalistička filozofija, a što je svojstveno i Kjerkegorovoj, Sartrovoj⁴⁶⁸ i Hajdegerovoj filozofiji. Taj interes je ne manje zastupljen u Ničeovom voluntarizmu. Zato u novonastalnim orijentacijama ističemo njihov značaj prilikom njihove destabilizacije antičke ideje o čoveku kao razumskoj životinji⁴⁶⁹, destabilizaciji koja je

⁴⁶⁸ I Sartrov egzistencijalizam, slično Kjerkegorovom, odbacuje tradicionalno značenje suštine iz koje bi se izvela definicija čoveka. Sartr zastupa mišljenje da se čovekovo biće određuje tek kroz egzistenciju, da sebe susreće u svetu, a zatim se definiše, tragajući za svojom suštinom. Takvo Sartrovo shvatanje nalaže nam da filozofskoj teoriji o čoveku mora prethoditi filozofija slobode i prakse, jer se odredba čoveka može iskazati tek ispitivanjem i razmatranjem čoveka kroz njegovu delatnost i egzistencijalne situacije koje ga određuju. Čovek se na tom osnovu shvata i kao biće koje se projektuje u budućnost, tj. on postaje ono što je projektovao da bude, pa je sam odgovoran za ono što je jeste. (Vidi: Jean-Paul Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1964, str. 8-10) Slične stavove nalazimo i kod Kjerkegora, jer filozofija egzistencije ne baštini više ideju o čoveku kao već datom i gotovom proizvodu prirode, već kao biću koje tek treba da postane čovekom.

⁴⁶⁹ Ideju čoveka kao umnog bića nalazimo već u grčkoj filozofiji, koji je kao takav definisan najpre polazeći od metafizičkih pretpostavki. U srednjem veku ona je zamenjena religijskom koja polazi od starozavetnog tumačenja čoveka kao tvorevine od boga. U oba shvatanja kao što primećujemo postoji dualizam ljudske i božanske prirode ili njegove umske i telesne prirode, koji će se zaoštriti u Dekartovoj filozofiji, a nastaviti u nemačkoj klasičnoj filozofiji, koja iako nastoji da prevaziđe navedeni dualizam, zapada u jednostranosti spekulativnog razmatranja ljudske suštine. Ona će tako stvoriti dualizam druge vrste – dualizam mišljenja i egzistencije – koji će tek savremena filozofija uspeti da reši.

Fink takođe potvrđuje da je u antropološkim shvatanjima dugo preovladalo shvatanje o čoveku kao *animal rationale*, uzimajući pritom u obzir višeznačnost odredbe *ratio*, ne samo u značenju uma, već

usledila kao logična posledica nihilirajućeg dejstva preteranog poverenja u razum. Gubitak poverenja u razum je, pak, povezan, kao što smo naglasili u prvom poglavlju, i sa sveopštom situacijom duhovnog i moralnog nihilizma, a svest o ništavilu sveta, kao što smatra Jaspers uslovlila je nastanak svesti i o „ništavnosti vlastitog bića,⁴⁷⁰ što su potvrdile i Kjerkegorova i Ničeova filozofija. Zato se filozofija egzistencije koja uviđa nastalu krizu i shvata kao atraktivna filozofska orijentacija jer „vodi borbu za ugroženo jezgro čovečnosti protiv obezličavanja čoveka i manipulacije čovekom, da čovek ne bude tretiran kao stvar, kao nešto čime se može raspolagati.“⁴⁷¹

Egzistencijalizam se, uopšteno rečeno, pokazuje kao plodno tlo u rešavanju krize nastale u čovekovoј suštini, a njegove prednosti otkrivamo i u činjenici da se egzistencijalizam na suštinski način bavi pitanjem načina čovekovog egzistiranja. On zapravo postavlja problematiku čoveka na pijedestal filozofskih tema, za razliku od sporednog interesovanja mnogih filozofija idealističko-spekulativnog usmerenja. Egzistencijalizam i karakteriše posebna briga oko posebnog bivstvjućeg među bivstvjućima – čovekom. Takvo stanovište potvrđuje i Bofre koji suštinu egzistencijalizma sagledava u sličnom ključu: „Vrlo uopšteno nazivaćemo, dakle egzistencijalizmom svaku filozofiju koja se ustremkuje direktno na ljudsku egzistenciju, da bi iznela na videlo zagonetku koju čovek predstavlja za samog sebe.“⁴⁷² U tom pogledu Kjerkegorova filozofija neosporno igra odlučujuću ulogu jer uspeva da probudi zainteresovanost i odluku za egzistenciju. Ona to čini u suprotnosti Hegelovoj filozofiji koja refleksijom spekulativnog uma u svom mišljenju bitka apstrahuje stvarno egzistirajuće tubivstvovanje i egzistenciju razumeva na spekulativan način.⁴⁷³ Kjerkegor, kao što dobro primećuje Levit, zapravo „univerzalni problem bitka pretvara u pitanje o čovjekovom tubitku, a njegov istinski problem nije šta ona jeste, nego da

i jezika. Isto tako, on uočava razliku između antičkog shvatanja uma gde se um nije razumevao samo kao primarno čovekova moć, već „primarno kao kosmička moć, kao sve-um, nous koji upravlja i vlada svetom, kao Heraklitova svetska vatra koja daje obeležje svim stvarima“, da bi u novom veku um izgubio kosmički smisao. Tada čovek tj. subjekat postaje jedini topos uma, njegov posednik, da bi se dalje refleksija uma uzimala ne samo kao temelj samorazumevanja čoveka, već i samog objekta. Ovakvo stanovište dobilo je svoj najviši izraz u Kantovoj i Hegelovoj filozofiji. (Vidi: Eugen Fink, „Filozofska antropologija i pozitivno-naučna interpretacija čoveka“, *Filozofija modernog doba*, Beograd, Logos, 1986, str. 93)

⁴⁷⁰ Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1987, str. 16.

⁴⁷¹ Milan Damnjanović, „Filozofija egzistencije“, *Savremena filozofija*, Beograd, Rad, 1970, str. 187.

⁴⁷² Žan Bofre, *Uvod u filozofiju egzistencije*, Beograd, BIGZ, 1977, str. 42.

⁴⁷³ Vidi: G.W.F. Hegel, *Nauka logike*, Beograd, Prosveta, 1973, str. 232.

uopšte postoji.⁴⁷⁴ Kjerkegorova filozofija stoga donosi ključan preokret u novom načinu „misaonog sticanja iskustva egzistencije“⁴⁷⁵, sa radikalnim potresanjem svake vere u um ili mišljenje kao osnov čovekovog bitka (što i jeste polazište racionalističke antropologije), a ujedno destruiše i legitimitet čistog mišljenja u njegovom rešavanju problema bitka (kao što je slučaj u racionalističkoj ontologiji).

Kjerkegorova i Ničeova filozofija uspevaju da se apstrahuju od racionalističke refleksije o čoveku da bi otkrile iracionalno jezgro čovekove ličnosti a koje je od antičkih početka⁴⁷⁶ „povezano sa racionalnošću kao svojim korelatom.“⁴⁷⁷ S druge strane, one se apstrahuje i od empirijske predstave o čoveku kakva postoji unutar modernih nauka o čoveku (etnologije, biologije, sociolingvistike i drugih), jer uviđaju njihove slabosti prilikom rešavanja na primer problema čovekovog otuđenja, kao i prilikom razumevanja čovekove suštine. U tom pogledu za filozofsku savremenu refleksiju o čoveku više značaj nema ni empirizam koji tumači čoveka u jednostranom maniru „kao biće koje konzumira, rađa se, stari i umire, bdi ili spava, izražava zadovoljstvo i boli, traži sebi zaklon i reprodukuje se.“⁴⁷⁸ Zato u odnosu na dotadašnju filozofsku refleksiju o čoveku Kjerkegorova i Ničeova filozofija, kao i Šopenhauerova⁴⁷⁹, ne izvode pojam suštinske ljudske prirode iz prirodnog ustrojstva

⁴⁷⁴ Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1988, str. 155.

⁴⁷⁵ Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, Plato, 2000, str. 30

⁴⁷⁶ Vidi: Shvatanje čovekove racionalnosti već je u Aristotelovoj filozofiji specifikovano na njene dve dimenzije, koje se ispoljavaju u čovekovom teorijskom (metafizičkom) i praktičnom načinu života. Na to upućuje Irina Deretić, koja u svom istraživanju o Aristotelovom određivanju suštine čoveka, kaže: „Posebno je Stagiranin u određivanju logosa kao specifično ljudske sposobnosti, koja nije govor, ili tačnije koja nije samo govor, razvio jedan specifičan pojam ljudske racionalnosti, koja, kako ćemo pokazati, ima dva aspekta, teorijski i praktički“ (Irina Deretić, „Pojam logosa u Aristotelovom razumevanju čoveka“, *Arhe*, Novi Sad, 2/2004, str. 30. Posebno vidi pogl 2. „Logos kao teorijska i praktička racionalnost“, str. 30-35). Temelj takve racionalnosti, dakle, tu se izvodi iz pojma logosa, koji je u grčkom iskustvu mišljenja imao višestruka značenja, dok se u savremenoj iracionalističkoj filozofiji pojam logosa zamenjuje pojmovima kao što su volja, vera, život iz kojih potom proishode i novi oblici racionalnosti, pa i samim tim novi „metafizički“ i antropološki smer mišljenja.

⁴⁷⁷ Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1987, str. 17.

⁴⁷⁸ Rober Legro, *Ideja humanosti: uvod u fenomenologiju*, Novi Sad-Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, str. 210.

⁴⁷⁹ Šopenhauerova pesimistička filozofija u osnovnoj koncepciji *volje za život* prepoznaje ujedno i uslov, ali i suštinski razlog negacije ljudskog postojanja, jer s druge strane njeno osnovno stremljenje ne ide dalje od proste težnje da se život individuumu održi, „a to je samo stremljenje da se održi vrsta“ (Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Novi Sad, Matica srpska, 1986, str. 441). Ipak, ovo stremljenje protkano je neprekidnim naporima, brigama, borbom u nuždi, pa „život sa svojim (...) prevarenim nadama, svojim belajima, koji izigravaju svaki predračun, tako jasno nosi pečat nečega što treba da nam izazove gađenje da je teško razumeti kako su ljudi mogli to da ignorišu i da se daju ubediti da je život zato tu da bismo u njemu, puni zahvalnosti, uživali.“ (Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Novi Sad, Matica srpska, 1986, str. 491-492). Razmatrajući Kjerkegorovu i Ničeovu filozofiju u odnosu na Šopenhauerovu zapažamo da su one pre koncentrisane na problem individualnog čoveka, a ne problem

čoveka. Pojedini autori bi ipak mogli oponirati ovakvom mišljenju u pogledu na Ničeovu teoriju, jer se on donekle vraća određenom naturalizmu u svom shvatanju čoveka. Tome u prilog govori i Ničeova odredba da je *homo naturae* „onaj čovek kome je ‚telo‘ nit vodilja u tumačenju sveta i koji tako stiče nov i skladan odnos prema ‚čulnom‘ uopšte, prema ‚elementima‘ (vatri, vodi, zemlji, svetlosti), prema strastima i nagonima i onome što je njima uslovljeno; a u isto vreme zahvaljujući tom novom odnosu, takav čovek ‚ono elementarno‘ podvodi pod svoju vlast i pomoću te vlasti ispoljava sebe kao gospodara svetom u smislu planskog vladanja svetom.“⁴⁸⁰ Međutim kada Ničeovu odredbu čoveka kao telesnog bića sagledavamo iz aspekta ontologije volje za moć, klasične naturalističke koncepcije koje se učitavaju u Ničeovo razumevanje suštine ljudske čulnosti i telesnosti, padaju u vodu.

Možemo takođe zapaziti da se i Kjerkegorova i Ničeova filozofija ograđuju i od materijalističkog tumačenja prema kome se čovek shvata kao skup određenih svojstva, zakona, procesa koji su čak *apriori* utemeljeni u njegovoj prirodi. Kjerkegorova i Ničeova filozofija suprotno materijalizmu teže ka ontološkom utemeljenju čoveka, pa su u njihovim filozofijama ontologija i antropologija upućene jedna na drugu, a njihove antropologije kao takve preko ontologije potvrđuju svoju filozofsku osnovu. Zato je tokom našeg razmatranja iracionalističke odredbe čoveka ključno preispitivanje egzistencijalnih fenomena u Kjerkegorovoj filozofiji (vera, očajanje, strepnja i druge) i ontoloških kategorija (unutrašnjost, ponavljanje), kao i ontologije volje za moć u Ničeovoj filozofiji, koji predstavljaju ključne aspekte kroz koje se promišlja veza čoveka i ontologije u naznačenim filozofijama, ali ukazuje i na specifičnosti njihovih antropologija koje odatle proishode. Posmatrane odvojeno jedna od druge njihove antropološke pozicije ne pružaju ipak sliku jedne „sistematske“ antropologije, jer dok je osnovno načelo (*Grundsatz*) Kjerkegorove filozofije u epistemološkom i ontološkom pogledu – vera, tj. religijska egzistencija⁴⁸¹ u antropološkom pogledu (iz koje se

čoveka kao pripadnika iste vrste, jer smatraju da svođenje čovekove suštine na niz životnih procesa zapravo određuju samo čovekovo empirijsko, biološko biće.

⁴⁸⁰ Martin Hajdeger, “O suštini i pojmu Φύσις-a u Aristotelovoj Fizici, B, 1“, *Putni znakovi*, Beograd, Plato, 2003, str. 214.

⁴⁸¹ U Kjerkegorovom pojmu egzistencije uvidamo teološki koren, jer je i egzistencija u njegovoj filozofiji u krajnjem ishodištu shvaćena kao duhovna religiozna egzistencija, koja se ispoljava kroz čovekov lični odnos prema bogu, kao realizovanje transcendencije u unutrašnjem životu pojedinca, kao odluka u vremenu koja se odnosi na večnost. U tom pogledu, Kjerkegor se suprotstavlja Hegelu smatrajući da ljudska stvarnost nije moguća kao ideja i da se duh u istoriji ne može objektivirati, jer čovek, pre svega, egzistira konkretno, kao lični duh. U toj nemogućnosti da se prema Kjerkegoru ljudska stvarnost svede na

razumeva čovekova dimenzija duha), dotle je kod Ničea osnovno načelo na nivou epistemologije – telesnost (*Leiblichkeit*), ili volja za moć na ontološkom nivou, tj. natčovekova egzistencija u antropološkom pogledu. Utoliko nam se njihove pozicije pokazuju delom jednostrane, afirmišući više ili manje određenu sferu egzistencije. Ali ako njihove pozicije posmatramo kao povezane i na komparativan način približimo njihove različite filozofske pozicije, zapažamo da one udruženo deluju u stvaranju jedinstvene ideje o čovekovom biću kao celovitoj strukturi, koja ujedinjava i aspekt onozemaljske (duhovne) i ovozemaljske (volitivne, telesne) egzistencije.

Takođe, pritom naglašavamo da su one srodne time što čoveka tumače na liniji iracionalističke argumentacije, ali i shodno tome što nastoje da prikažu čoveka kroz više aspekata. Ta višeznačnost unutar njihovog tumačenja čoveka govori da nikada ne možemo da pružimo konačan odgovor i dospemo do krajnje definicije čovekove suštine u njihovim filozofijama. Uzrok takvom pristupu nalazimo i u samom iracionalizmu, ali i specifičnom načinu promišljanja biti „suštine“ čoveka koja zahteva u njihovim filozofijama naznačenu mnogovrsnost, o čemu će još biti diskusije.

Napomenuli smo već da Kjerkegor i Niče svojim težnjama da prevladaju dosadašnje shvatanje čoveka ulaze u revolucionarne sukobe sa celokupnim nasleđem, bilo da je reč o filozofskom ili naučnom razumevanju čoveka (kao što je darvinizam, evolucionizam, mehanicizam itd). Linija tog sukoba vrhuni u njihovoj kritici novovekovne zasnovane subjektivnosti, kao i totalnom odbacivanju dotadašnje „mere“ čoveka, tj. merodavnosti misaone suštine kao odlučujuće u razumevanju čoveka.

bilo kakvu predmetnost, na ideju ili bilo kakvu apstrakciju, kao i nemogućnost da se ona svede na empirijski horizont istorije i na prirodno postojanje, možemo videti teološko okretanje kao „izvoru“ ili „osnovi“ shvaćenoj kao duhovnoj osnovi. I Jaspers se obraća tom izvoru, ali za razliku od Kjerkegora, od koga on preuzima sam termin egzistencija, njegovo obraćanje ima više etički, a ne teološki karakter. Pod egzistencijom Jaspers ne razume hrišćansku egzistenciju, već sferu koju karakteriše otvorenost prema transcenciji, onostranom. Stoga iako je i kod Jaspersa egzistencija shvaćena kao duhovna egzistencija, ona je to na drugačiji način. Otvaranje ka egzistenciji kod Jaspersa nije stvar otvaranja putem odluke za religiozni život, već se tiče moralno-autonomnog sokratskog ostvarenja subjekta u slobodnoj odluci. Druga razlika u odnosu na Kjerkegora krije se u tome jer Jaspers u egzistenciji otkriva aspekt uma, a ne vere, kao Kjerkegor, ali je važno naglasiti da se Jaspersovo shvatanje uma razlikuje od tradicionalnog, jer on govori o umu koji se razvija otvoreno prema celini bića. Um na taj način ima funkciju unutrašnjeg rasvetljenja celine egzistencije. Ali kao i Kjerkegor, Jaspers smatra da egzistenciju treba misliti iz osnove, što pretpostavlja savlađivanje subjekt-objekt rascepa i napuštanje stanovišta analitičke refleksivne svesti. (Vidi: Milan Damjanović, „Filozofija egzistencije“, *Savremena filozofija*, Beograd, Rad, 1970, str. 198-199).

Umesto da prihvate ideju subjektivnosti koja vrhuni u mislećoj, predstavnjoj svesti⁴⁸² kao konstitutivnu za razumevanje čoveka, i Kjerkegorova i Ničeova filozofija preokreću prvenstvo onoga *ja, mislim*, u pravcu prvenstva egzistencije čoveka, tj. života (a ne znanja o njemu), pa time uočavamo da one uslovljavaju promene u načinu shvatanja *suštine* čoveka koja odgovara iracionalističkom principu. Tumačenje suštine kako je važilo u tradicionalnoj filozofiji, kao nepromenljive supstance (grč. *ὑποκείμενον* – ono što kao osnova sve sabire u sebe) ili *apriorne* osnove koju čovek poseduje pre svakog empirijskog iskustva u njihovom pristupu čoveku biva odstranjeno, uz negaciju prvenstva razuma kao prioriternog organona u rasvetljavanju takve suštine, kako smo dokazivali u II poglavlju. Prema iracionalističkom shvatanju suština se shvata u terminima promenljive a ne trajne osnove, kao ono što se stvara i pokazuje kroz, na primer, iracionalna stremljenja *moćenja* volje za moć (na liniji Ničeove filozofije života i volje za moć) ili kroz dramatične, paradoksalne egzistencijalne doživljaje i veru u Kjerkegorovom slučaju. U tom pogledu razumevanje suštine čoveka uvek podrazumeva odnos prema voljnom aspektu postojećeg ili egzistenciji. Kjerkegorovo razumevanje suštine tako ne zahteva više da se do nje dođe kroz saznanje već kroz *razumevanje* egzistencije i samoudubljanjem u nju. Stoga je kod Kjerkegora reč o egzistencijalnom shvatanju suštine, jer se razumevanje egzistencije odvija kroz različite (iracionalne) egzistencijalne fenomene (strepnju, strah, očajanje, drhtanje, greh, krivicu) u kojima se i preko kojih se, po Kjerkegoru, tek otkriva i samospoznaje pravo čovekovo biće.⁴⁸³ Prema Kjerkegorovom tumačenju, čovek najpre egzistira pa tek onda određuje svoju suštinu. U tom pogledu suština se iskazuje kroz egzistenciju⁴⁸⁴ (a ne saznanjem) i odlukom za određeni način egzistiranja, tj. suština čoveka se konstituše u kretanju kroz stadijume egzistencije.

⁴⁸² Martin Hajdeger, "Doba slike sveta", *Šumski putevi*, Beograd, Plato, 2000, str. 69. Hajdeger iznosi slabosti novovekovne nauke zbog njenog pristupa svem bivstvujućem (na način predstavljenosti), koja time zapravo vrši popredmećivanje, tj. utemeljuje samo sliku sveta.

⁴⁸³ U srpskoj javnosti se uvidi o iracionalnim komponentima ljudskog bića javljaju i u delima akademika Jovana Raškovića koji ističe svu dubinu iracionalnih aspekata ljudskog bića. U tom smislu on iznosi: „Drama emocionalnog, duševnog i nesvesnog sloja najteža je i najpotresnija. To je sloj u kome se začinje pravo ljudsko biće, sloj suštine ljudskog bića. Tu se začinju dublji oblici ljudske patnje, muke i ugroženosti ... Zato je ljudsko biće začudno, stalno otvoreno, nikad jednako, nezavršeno i zaludno.“ (Milan Četnik, „Trag sećanja (20 godina od smrti Jovana Raškovića)“, *Trag – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Vrbas, Narodna biblioteka „Danilo Kiš“, 2012, str. 122). U tom stanovištu nalazimo i potvrdu o nemogućnosti da u definiciji čoveka zastupamo trajni identitet njegovog bivstva.

⁴⁸⁴ Vidi: Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, str. 109.

Zajedničko i Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji nalazimo i u njihovom napuštanju klasičnih antropoloških shvatanja o čoveku kao vrsti, jer ih zajednička pretenzija ka ultra-individualizmu gotovo određuje kao srodne mislioce. Kjerkegor tako zastupa stanovište individualizma i u *Osvrtu na moje delo*, uviđajući problem koji proishodi iz primene kategorije vrste na čovečanstvo, konstatujući pritom da „se ljudska vrsta razlikuje od neke životinjske vrste već tim ljudskim karakterom po kome je svaka *individua* (...) u vrsti više od vrste, što zavisi od odnosa sa bogom (...), jer taj odnos sa bogom je mnogo uzvišeniji od odnosa sa vrstom ili od odnosa s bogom od strane vrste.“⁴⁸⁵ Kjerkegorova pozicija individualizma pojačana je i njegovim kritičkim uvidom o čovekovoj društvenoj ulozi, jer smatra da svaki oblik društvenog udruživanja onemogućava realizovanje ljudske „suštine“ i predstavlja kočnicu istinskom individualizmu. Kjerkegor je u tom pogledu, kao i Niče, pokazivao određenu dozu bunta protiv „malograđanskog svijeta, farizejskih bogomoljaca, pretile, mirne svakodnevnice, no i protiv opće, hladne, bezosjećajne shematike velikih idealističkih sistema.“⁴⁸⁶ Takva konstatacija ide pod ruku sa filozofijom u kojoj je stožer pojedinac, pa Kjerkegorova i Ničeova filozofija jesu u svojoj suštini i filozofije pojedinca (suprotstavljene svetskoj istoriji i ideji čovečanstva, mase) a odatle su one, kako ističe i Jokić, „bitno mišljenje pojedinca.“ Stoga se i razumevanje suštine čoveka prema Kjerkegoru nužno nadovezuje na shvatanje „biti pojedinačnog opstanka, koja se mora dogoditi kroz suštinsku spoznaju koja se odnosi na ulogu vlastite egzistencije (...),“⁴⁸⁷ a koja je neodvojiva od doživljaja egzistencijalnih situacija. U Ničeovom slučaju, odgovor na traženu suštinu pojedinačne egzistencije zahteva prevladavanje dekadentnog humaniteta prosečnog tubitka, koji će svoju *izuzetnost* crpeti iz vlastite prirode volje za moć.

Kjerkegorova i Ničeova antropologija kao i ontologija se, dovodeći u pitanje univerzalnu pretenziju uma unutar interpretacije čoveka, kao i dosadašnjih interpretacija bitka, okreću antiracionalnom, tj. iracionalističkom horizontu. U oba slučaja iracionalizam (kao pravac savremene filozofije) deluje protiv dugogodišnje nivelacije čoveka i nihilističkog poništavanja i ne dozvoljava da čovek ponovo „potpadne pod

⁴⁸⁵ Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 73.

⁴⁸⁶ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 37.

⁴⁸⁷ Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 39.

refleksiju.“⁴⁸⁸ One ističu značaj iracionalističkog pristupa i bitku, otkrivajući na taj način novi modus u razumevanju čovekove suštine. Njihov iracionalizam prepoznajemo i u težnji da problemu čoveka pristupe kroz problem individue, neponovljive egzistencije i da na taj način prevaziđu jednostranu racionalističku sliku o čoveku kao razumskom, misaonom biću.

1.1. Konceptija individualizma u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji

Polazeći od kritike tradicionalnog koncepta suštine, kako je ona mišljena u platonističkim okvirima⁴⁸⁹, Kjerkegorova i Ničeova filozofija odriču pravo svakom esencijalizmu u antropologiji, tj. shvatanju da se čovekova suština može spoznati na tragu pojmovnog izvođenja zajedničkih opštih karakteristika čoveka. Utoliko se i njihove antropologije razlikuju od potonjih racionalističkih budući da stavljaju akcenat na dinamičkoj čovekovoju „suštini“, pa se u tom smislu čovek tumači kao biće koje ne poseduje već unapred u sebi definisanu suštinu (kao što je slučaj kod životinja), već je čovek biće koje je uvek na putu ka svojoj suštini. Plesnerovo shvatanje zastupa slično stanovište kada tvrdi da je čovek *homo absconditus*, biće skriveno za samoga sebe i koje kao takvo izmiče svakom definisanju. Ovakav koncept, nasuprot statičkoj slici o čoveku, prisutan je i u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji, a koji povlači i pitanje individue. Koncept dinamičke ljudske prirode, s druge strane, proishodi iz njihovog shvatanja o primatu egzistencije (koja ima promenljivi i procesualni karakter) kao moguće suštine čovekovog bivstvovanja⁴⁹⁰, koja se konstituiše tek doživljavanjem sebe u egzistenciji, a ne nezavisno od nje. Polazeći od egzistencije, a ne esencije čoveka, njihove filozofije razbijaju statičnu sliku o čoveku kao biću koje se razvija prema unapred određenoj ideji koncentrisanoj u njegovoj suštini, ali i suštini svega što jeste. Primer takvog statičkog razumevanja čoveka, ali i bitka uopšte, nalazimo u

⁴⁸⁸ Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, Plato, 2000, str. 15-16.

⁴⁸⁹ Vidi: Časlav Koprivica, „'Suština' čoveka“, *Biće i sudbina*, Beograd, Zavod za udžbenike, 2009, str. 103.

⁴⁹⁰ I Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji svojstveno je da potenciraju dinamičko shvatanje čoveka kao bića koje se neprekidno nalazi na putu ka samom sebi, koje se menja, preobražava i oblikuje svoje sopstvo. Takvo određenje predstavlja korak napred u istoriji filozofije i filozofskoj antropologiji, ali i nauci i pruža udarac tumačenju čoveka kao racionalnog bića, prema kojem se priroda čoveka shvata kao nepromenljiva i zacrtana umnim svrhama.

Aristotelovoj filozofiji koja razumevan bitak u liku trajne prisutnosti *eidosa*, tj. kao onoga što uvek postoji, što je uvek bilo i što će uvek biti izraženo u starogrčkoj izreci *tó tí ἦν εἶναι* – ono što bejaše biti⁴⁹¹ ili što će Hegel spekulativno izraziti u ideji razvoja.⁴⁹²

Osvetljavanjem nove ideje *suštine* njihove filozofije konstituišu pitanje čoveka na iracionalističkom području, a ona se kristališe i kroz problem individualizma, kojim ove filozofije osvetljavaju važnosti konkretne, neponovljive, izuzetne, čak i usamljene ljudske egzistencije. Polazeći od takve koncepcije čoveka može se govoriti o dinamičkom elementu ljudske prirode, gde je taj dinamitet ujedno i uslov preobražavanja i sticanja novih mogućnosti u čovekovom postajanju onim što može biti. Takvim stanovištem se Kjerkegorova i Ničeova antropologija udaljavaju od racionalizma i tematizuju shvatanje da je čovek pre svega biće mogućnosti, koje samo donosi odluku o vlastitom načinu egzistencije, a što je i jedino moguće ostvarivanjem zahteva „biti individua.“ Zato u odnosu na Hegelovu spekulativnu filozofiju, u kojoj pojedinac ostaje u vlasti determinisane opštosti, u Ničeovoj, ali i Kjerkegorovoj filozofiji⁴⁹³ slobodni pojedinac dobija prioritarno mesto. Stoga i Hegelovu filozofiju koja se ne bavi problemom pojedinca recipiraju u negativnom kontekstu kao uzročnika nivelacije pojedinca njegovim svođenjem bilo na apstraktnog pojedinca, bilo na člana građanskog društva ili države. Ali Kjerkegorov i Ničeov koncept individualizma ujedno možemo tumačiti i kao rezultat njihovog kritičkog osvrta na duh vremena, koji skončava u zaboravu i preziru individualne egzistencije, a ne samo kao izraz njihove kritike spekulativnog razumevanja čoveka.

Posmatrajući Kjerkegorov koncept individue u odnosu na Ničeov zapažamo ipak suštinske razlike. Kod danskog mislioca je reč o pojmu individue koja postaje samosvesna samo kroz odnos sa bogom, pa stoga pojam individue ima religijsko-hrišćansku konotaciju⁴⁹⁴, koja je kod Ničea u potpunosti odbačena. Njihova stanovišta

⁴⁹¹ Vidi: Predgovor: Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, Globus, 1988, str. xxviii

⁴⁹² Georg Wilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije I*, Beograd, Kultura, 1970, str. 24-27.

⁴⁹³ Vidi: Jon Stewart, *Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, Great Britain, Ashgate Publishing, 2011, p. 397.

⁴⁹⁴ Prema Kaufmanovom shvatanju Kjerkegorova religioznost i shvatanje hrišćanstva se uvek dovode u odnos sa sopstvom i individualizmom, pa se u tom pogledu on čak suprotstavlja onim hrišćansko-religijskim misliocima kojima individualizam nije bio u centru. (Vidi: Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism: an Original Study: Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and*

o individualizmu se razlikuju u sadržinskom pogledu, ali, isto tako, i u odnosu na prisutnost determinističkog, tj. antideterminističkog pogleda na individualizam.⁴⁹⁵ Kod Kjerkegora se, kao što smo već spominjali u prvom poglavlju, individuum shvata kao „hrišćanski fundamentalni pojam“⁴⁹⁶, kao osnova za razvijanje duhovne supstance bića, a polazeći odatle on kritikuje svako razumevanje čoveka nezavisno od hrišćanstva. U tom pogledu postajanje individue jeste determinisano njenim odnosom prema bogu. Ničeov zahtev koji upućuje čoveku da bude individua podrazumeva slobodnu afirmaciju stvaralačke moći koja nije determinisana ničim izvan čovekove imanentne suštine volje za moć, te dakle nezavisno od svakog odnosa sa bogom. Niče zato oponira Kjerkegorovoj kategoriji individue koja je determinisana u određenom pogledu, tako da ukida neposrednu prirodu čoveka⁴⁹⁷ tražeći svoj temelj u bogu. Ipak, obe filozofije govore o negativnom uticaju društvene sfere na formiranje individue.

To potvrđuje i Kjerkegor smatrajući da je lična egzistencija, tj. projekat lične samorealizacije (kao i lična istina i lični odnos prema bogu) ostvariv samo nezavisno od društvene egzistencije. Odatle možemo i da razumemo zašto je za Kjerkegora uplitanje u društvenu sferu značilo udaljavanje individue od slobodne realizacije izabranog puta, kao što je primetila i Mojsić: „Umesto da se osame, pojedinci se udružuju u zajednice i misle da će tako postati nešto više od onoga što nisu u svojoj individualnoj zadatosti: zato oni preziru odvojenost i posebnost religioznog pojedinca koji stoji pred Bogom u

Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger, and Toynbee, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 183) Kaufman pak nastupa kritički prema Kjerkegorovom shvatanju individualizma, jer smatra da se njegova individualnost iskazuje kao siromašna, beskonačno patetična i uznemiravajuća. Jedno je ipak nesumnjivo da Kjerkegor kod mnogih pojmova i kategorija postupa na ličan način, u čemu se krije njegova težnja da vlastitim životom i egzistencijalnim doživljajem izvornih arhetipova iskaže suštinu svakog individualizma uopšte.

⁴⁹⁵ Navedeni aspekt Kjerkegorove egzistencijalne filozofije prema kome se zapaža da postoji određeni determinizam u shvatanju čoveka podložan je preispitivanju u kojoj meri on ostaje dosledan konceptu neprojektovanosti egzistencije. Imajući u vidu rečeno, Golubovićevo ga naziva slabim egzistencijalistom, budući da u krajnjim Kjerkegorovim analizama uočava problem. Problem se naslućuje u Kjerkegorovom postavljanju konačnog cilja ljudske egzistencije, tj. u ostvarivanju krajnjeg i suštinskog smisla čovekove egzistencije u bogu. Pa iako Kjerkegor insistira na neponovljivosti ljudske jedinice i njegovom slobodnom izboru egzistencije, ipak je krajnja determinanta te egzistencije religijska egzistencija kao oblik potpunog ostvarenja čoveka i njegovog ja. (Vidi: Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, str. 16). Odatle za razliku od Ničeovog antideterminističkog razmatranja ljudske suštine, u Kjerkegorovom shvatanju čoveka otkrivamo teleološku sliku, jer je poslednja svrha ljudske egzistencije zapravo uspostavljanje odnosa sa bogom.

⁴⁹⁶ Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea : revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog veka: Marx i Kierkegaard*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1988, str. 325.

⁴⁹⁷ Uporedi: Seren Kjerkegor, „Religiozno“, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 34.

odgovornosti večnosti.⁴⁹⁹ Jedino izuzimanjem i isticanjem pojedinca izvan socijalne i neautentične hrišćanske stvarnosti mogu se, prema Kjerkegoru, steći uslovi za ponovnu afirmaciju čoveka u savremenom svetu, što povlači okretanje vlastitom sopstvu, tj. unutrašnjosti, kao i odluku da živi u skladu sa verom. U tom aspektu se krije jedan od odgovora na koji način Kjerkegorova filozofija nastoji da prevaziđe nihilizam u savremenom svetu i ukaže da put čoveka ka njemu samom vodi samo preko individue.

Niče se pak kreće suprotnom stranom kada ukazuje da put ka individuumu može biti zajemčen tek prevladavanjem hrišćanskog humaniteta i hrišćanske ideje čoveka, tj. izvan relacije ljudskog i božanskog odnosa. Njegovoj ideji individue zato najviše odgovara ideja natčoveka. Natčovek je zapravo Ničeov model kojim prikazuje individuu u njenoj višoj prirodi, koja isključuje bilo kakav odnos prema veri i onostranosti. Put formiranja individue ipak zahteva prema Niču prihvatanje i doživljaj koncepcije večnog vraćanja, kroz koju se tek na samosvestan način i afirmiše individualno sopstvo kao takvo i potvrđuje natčovekova perspektiva življenja.

Kjerkegorova i Ničeova koncepcija individue ipak nalazi srodno tlo u kritici Hegela, na više ravni. Kjerkegor osporava Hegelovo identifikovanje suštine i egzistencije, tj. onoga *šta* nešto jeste i *da* nešto jeste, čime se prema Kjerkegoru udaljavo od ispravnog pristupa problemu individualne egzistencije. Glavni Kjerkegorov, ali i Ničeov prigovor Hegelu jeste u tom što smatraju da filozofija sistema (koja odbacuje merodavnost individualne egzistencije) daje prednost univerzalnom, tj. svetskom duhu, budući da ona time dospeva samo do univerzalne suštine ljudskog bivstvovanja. Na taj način individua je shvaćena spekulativno, tj. samo kao posebna određenost univerzalnog čovekovog bitka, što je za egzistencijaliste neprihvatljivo polazište. Za Kjerkegora takvo shvatanje vodi iskrivljavanju razumevanja egzistencije, naročito kada se egzistencija tumači kao pojavljivanje unutrašnje suštine u primerenu, spoljašnju, objektivnu egzistenciju, tj. stvarnost (nem. *die Wirklichkeit*).⁵⁰⁰ Neosporno je, ipak, da je stvarnost kod Hegela shvaćena kao proces i nikad kao neposredno bivstvovanje, ali Kjerkegor ipak ne uviđa njen odnos prema subjektu. Suprotno Hegelu za Kjerkegora je, prema Levitovom tumačenju, konkretna egzistencija putokaz ka

⁴⁹⁹ Sofija Mojsić, *Kjerkegorov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 191.

⁵⁰⁰ Vidi: Georg Wilhelm Fridrih Hegel, *Nauka logike*, Beograd, Prosveta, 1973, str. 261-262.

konstituisanju individuuma koji je okrenut unutrašnjosti, a ne spoljašnjosti i objektivnosti. Utoliko uviđamo zavisnost između ideje egzistencije i individuuma u Kjerkegorovoj filozofiji, pa stoga i nalazimo bitnim da se donekle pozabavimo i dančevim pojmom egzistencije. Naime, njegov iracionalizam donosi obrat u razumevanju egzistencije, što se naslućuje u danskom prevodu postajanja kao *Tilværelsen*, a koji ukazuje na drugačiji smisao nego latinski smisao *existentia*. Naime, dok se egzistencija u svom latinskom izrazu u terminološkom smislu odnosi na postojanje (na šta upućuje i nekadašnje značenje nemačke reči *Dasein* i *Existenz* do njegove drugačije terminološke upotrebe kod Hajdegera, koji naznačene izraze prvenstveno vezuje za čoveka), dotle se *Tilværelsen* odnosi neposredno na čovekovo osećanje biti tu ili biti tamo (uopšte), i smisao dobija od samog života, a osnovni glagolski oblici upućuju na značenja kao što su: *da bude, došao da bude*. U tom smislu je upotreba ove reči kod Kjerkegora bliža njegovom konceptu postajanja (nešto da se bude, u toku da bude, na putu da se bude) koja je ključna u *Postscriptumu* i na relevantniji način objašnjava smisao Kjerkegorove ideje egzistencije od pojma *existent*⁵⁰¹, koja u duhu Hegelovog shvatanja iz *Nauke logike* upućuje na utemeljenost razloga neke stvari u egzistenciji kao objektivnoj instanci.

Niče, kao i Kjerkegor, polazeći od pojedinca kao apsolutne vrednosti, pa i pojedinca kao ontološkog načela⁵⁰², ruši Hegelov princip apsolutnog duha iz kojeg bi se crpela odredba čoveka kao vrste. Ničeovo osporavanje vidljivo je iz stava u *Volji za moć* kojim negira postojanje vrste čovek, jer smatra da „postoje samo različite jedinke“. Stoga za Ničea racionalističko, pa i svako shvatanje suštine čoveka izvan njegove konkretne egzistencije shodno kojoj se čovek apstrahuje od samoga sebe ili se tumači kao sredstvo uma, predstavlja oblik destruisanja onog suštinskog u čoveku. Takav pogled na čoveka vodi do gubitka stvarnog, originalnog, pre svega stvaralačkog jezgra u njemu i ka rastvaranju „diferenciranog pojedinca u ujednačenom opštem.“⁵⁰³ Niče se u tom pogledu protivi i svim drugim sličnim idejama i ideologijama koje vode utapanju čoveka u prosečni moral, insistiraju na njegovoj pripadnosti gomili, društvu, čovečanstvu. Niče zato negira i antičko shvatanje čoveka kao *društvene životinje* (*zoon*

⁵⁰¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. xxxviii

⁵⁰² Lik Feri, *Homo aestheticus*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994, str. 158.

⁵⁰³ *Isto*, str. 158.

politikon) što naslućujemo i u njegovoj metafori stada, kao i u njegovoj kritici svih društvenih ideologija koje govore o jednakosti svih ljudi (na primer, demokratija nasuprot socijalizmu⁵⁰⁴). Kjerkegor podržava slično stanovište kada je u pitanju život čoveka u gomili ili savremena interpretacija hrišćanske egzistencije. To dokazuju i njegovi stavovi u kojima se gomila proglašava za laž⁵⁰⁵ i neistinu, tj. u njoj vidi oblik neistinite i neautentične egzistencije⁵⁰⁶, u kojoj čovek sebe neće shvatiti kao istinito postojanje, jer je društveno biće čoveka samo apstrakcija čoveka i njegova nepravna priroda daleka njegovoj istinskoj slobodi. Kjerkegor je i u postojećim institucijama (čak i instituciji danske crkve) video oblike obezličavanja čoveka koji ukidaju slobodu pojedinca. Međutim cilj Kjerkegorove filozofije je da ukaže da se samoosvešćivanje čoveka upravo dešava u trenucima slobodne odluke, izbora, kada je najpresudnija odluka, zapravo, život po uzoru na Isusa i u religijskoj egzistenciji, koja je oslobođena teleologije konačnih ciljeva društvenog života. Stoga se i filozofija slobode pokazuje u Kjerkegorovoj egzistencijalnoj filozofiji kao ključna stepenica u razvijanju njegove iracionalističke antropološke pozicije, ali je isto tako pretpostavka shvatanja smisla egzistencije konkretnog bića koje konstituiše svoju egzistenciju kroz akt odluke koja ima religijski smisao – kao akt lične vere. Ipak, njegova filozofija slobode ostaje dosledna zahtevu da čovek postane individua kako bi došao do istine, afirmišući koncepciju apostola Pavla: „Jedan, jedini sam stiže na cilj“. Kategorija individue je, pak, s druge strane, neodvojiva od njegove egzistencijalne filozofije, jer Kjerkegorov poziv da se bude individua (kao kategorija buđenja duha), tj. da čovek sam prođe kroz tesnac podrazumeva samostalno suočavanje čoveka sa onim iracionalnim kao egzistencijalnim, tj. sa strahovima, očajanjem, bolešću na smrt, grehom, drhtanjem a koji ipak imaju pozitivno ishodište u razvijanju čoveka kao kompletnog bića.

Ničeova koncepcija individue postaje jasnija i kada se osvrnemo na njegovu kritičku recepciju dotadašnjeg shvatanja individue, na koju nas upućuje Feri kada kostatuje: „U pojmu individualnosti pogrešnim se pokazuje ne pojam pojedinca uopšte

⁵⁰⁴ Vidi: Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 81.

⁵⁰⁵ Vidi: tumačenje gomile: Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 89-80.

⁵⁰⁶ U izvođenju pojma autentičnosti Kjerkegor se vodio stalnim ukazivanjem na suprotnost gomila-individua, da bi pojačao značenje autentičnosti. Presudno za njegovo shvatanje autentične egzistencije ipak nalazimo u njegovom zahtevu da se čovek okrene autentičnoj veri, jer je u njoj Kjerkegor prepoznao mogućnost transformacije sopstva, tj. čoveka uopšte, ali i njegovog sveta u celini. (Uporedi: Jacob Golomb, „Kierkegaard’s Ironic Ladder to Authentic Faith”, *In Search of Authenticity*, London and New York, Routledge, 2005, p. 22-25).

uzev, nego jedno posebno poimanje pojedinca, i to pojedinca automatizovanog u odnosu na svet i postajanje i postavljenog kao atom ili monada.⁵⁰⁷ Taj atomistički model individualizma⁵⁰⁹ Niče zapravo ispoljava kroz kritiku metafizičkog pojedinca koji on shvata kao apstraktno *ja*, koje je uvek u jedinstvu samo sa misaonim *ja*.⁵⁰⁸ Niče će nasuprot takvom shvatanju težiti da individu tumači ne kroz liniju misaonog horizonta čoveka, već kroz životne, iracionalne i voljne (čulne) aspekte čoveka. Samo na taj način je prema Niču bilo moguće osloboditi se reaktivne pozicije (kao što je na primer u slučaju morala robova) i otvoriti se za stvaralački akt, bez kojeg je nemoguće konstituisanje čoveka kao individue. Shvatanje individue na Ničeov iracionalistički način podrazumeva da čovek ima potpunu slobodu u odnosu na postavljene ideale i norme koje postavlja um, pri čemu je čovek okrenut zapovedima iracionalne stvaralačke volje za moć. Stoga se Niču može pripisati anti-determinističko i anti-teleološko shvatanje individue, budući da determinizam i teleologija nisu prisutni niti u njegovom shvatanju sveta uopšte.⁵¹⁰ Sa iracionalističke pozicije podređivanje čovekovog

⁵⁰⁷ Pojedinač se ipak u Ničeovoj filozofiji promišlja u jednom određenom smislu, jer Niče izlaže kritici svaki individualizam koji se dovodi, kao što je bio slučaj u tradiciji, sa pojmom subjekta, označavajući ga kao lažnu supstancijalizaciju. Ja, to jest shvatajući neadekvatnim svako tumačenje subjekta kao poslednjeg, trajnog pa i nerazorivog jedinstva. Prema Hajdegerovom mišljenju Niče, u stvari, na taj način kritikuje „metafizičkog” pojedinca. (Vidi: Lik Feri, *Homo Aestheticus (Otkriće ukusa u demokratskom dobu)*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994, str. 161).

⁵⁰⁹ Kod Ničea se srećemo i sa njegovom kritikom individualizma liberalističkog stanovišta (koji vodi ka egoizmu izdvojenog čoveka), gde se pojedinac ili izdvaja ili nastupa protiv celine. U takvom obliku pojedinac se tek nalazi na početku procesa svog postajanja, ali se njegova volja koja nastupa u obliku *jedan protiv svih* pokazuje prema Niču u dekadentnom obliku, kao što konstatuje Feri. S druge strane, Niče afirmiše čovekovo oslobađanje od homogenog, nestvarnog sveta identiteta a negira svaki tip individualizma koji predstavlja jednakost svih pred zakonom, univerzalnu ravnopravnost, pa čak i u obliku jednakosti ljudi pred bogom koju je afirmisao Kjerkegor. Isto tako, Niče je bio i protiv modernog, tj. demokratskog, hrišćanskog i socijalističkog shvatanja individualizma. Primer istinskog individualizma on je pak otkrio u modelu velikih individua kakve su postojale u vreme dosokratske Grčke pa i kasnije, (vidi: Lik Feri, *Homo Aestheticus (Otkriće ukusa u demokratskom dobu)*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994, str. 160-165), što prema našem mišljenju govori u prilog tome da je Niče unutar svoje interpretacije individualizma prihvatao vlastiti model monumentalne istorije, koja stavlja akcenat na pamćenju uzora iz prošlosti, kao što je i delimično prihvatio model kritičke istorije ali tako da veliki uzori služe „aktualnim interesima života“ i budućnosti. (Uporedi: Milanko Govedarica, „Ničeov model interpretacije filozofske tradicije“, *Theoria*, Beograd, 3/2008, str. 57)

⁵⁰⁸ Uporedi: Aristotelovo *mišljenje mišljenja* kao ontološka realnost i najuzvišenija realnost uopšte (otuda je njegova metafizika ujedno onto-teologija) predstavlja bitak ili boga, jer mišljenje nije samo datost bitka bića nego i sam bitak kao nepokretni pokretač sveg kretanja bitka, pa je stoga Aristotelova metafizika onto-teologija. Misao i mišljeno, bitak i biće, mišljenje mišljenja isto je što i bog, pa njegovo mišljenje samog sebe nije ništa drugo do delatnost delatnog, ili pokretanje nepokretnog pokretača kojeg nema ukoliko nema onog pokrenutog, tj. bića. (Vidi: Aristotel, *Metafizika*, XII; ili Zbornik, *Pojam boga u filozofiji*, Noví Sad, Kulturni centar Novog Sada, 1996, str. 100).

⁵¹⁰ Niče takođe odbija tradicionalna shvatanja da se može dostići krajnje stanje sveta, krajnji cilj kretanja, finalni, tj. svrhoviti uzrok – aristotelovska *causa finallis*, kao i tvorački, prvi uzrok stvaranja, tj. kretanja (delatni, eficijentni, pokretački) koji bi bio izvor sveg postojećeg, pa time Niče ruši i dotadašnju metafiziku kao nauku o uzrocima i počelima sveg bivstvujućeg, ali isto tako i svaku teologiju, kao i onto-

delovanja i samorazvoja jednom krajnjem cilju ili pak merilu svih stvari značilo bi ukidanje totalnog karaktera bića čoveka. Takve nedostatke prethodne tradicije sagledao je i Bataj u Ničeovovoj težnji da dođe do rešenja „problema potpunog čoveka“⁵¹¹, smatrajući da bi postojanje jednog cilja vodilo čoveka ka poziciji fragmentarnosti kojoj se Niče opirao. Totalitet čoveka je prema Ničeju ostvarljiv polazeći od iracionalnog temelja volje za moć jer ona omogućava čoveku slobodno kretanje i izražavanje moći u svim pravcima, ali tako da nikada ne postavlja krajnji cilj njegovom razvijanju, niti ga uslovljava transcendentnim ili metafizičkim idealima poteklim iz razuma.

Takođe, izbegavanje fragmentacije čoveka Niče je sagledao i u čovekovom oslobađanju od društva razvijenog razuma u kojem je društvena disciplina „interiorizovana putem savesti“⁵¹², jer i sam Niče smatra da se putem društva stada i na matrici njegovog morala, kao i morala metafizike javlja duh osvete koji deluje destruktivno na dalji čovekov razvoj. Individua i njena veličina se razvijaju tek kroz koncept oslobođenosti od reaktivnog morala, morala čopora i poništenjem razumske metafizike, koja računajući samo sa razumskim potencijalima neutemeljenim u iracionalnim aspektima ljudske prirode dovodi samu sebe do negacije i do destrukcije zdravih osnova čoveka. Niče zato propagira nov način čovekovog bivstvovanja u svetu, tako da čovek umesto lažnog humaniteta resantimana prihvati vlastito postojanje u iracionalnoj strukturi kroz telesnost, volju, stvaralačku moć, sposobnost za eksperimentisanje, bez utvrđivanja finalnog cilja samorazvoja.

Kjerkegorova i Ničeova filozofija srodne su i u težnji da utemelje iracionalističku antropologiju kroz ontološke pozicije svojih filozofija. Takva

teologiju. Antiteološko, antimetafizičko, antiteološko i antideterminističko shvatanje sveta Niče najbolje ilustruje u stavovima: „Kad bi svet imao cilj, on bi bio dostignut“ i „Zakon o održanju energije nameće večno vraćanje“ i drugim (vidi: Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 405), što možemo s pravom reći da Niče primenjuje i kada je reč o shvatanju čoveka i njegovom samorazvoju, ne priznajući nikakvu *atiologiju* čak ni unutar svog učenja o volji za moć. Ovakvu konstataciju možemo donekle prihvatiti kod Ničea, jer iako je volja nešto stvaralačko, ona nema uzroka, niti postaje pa tako izlazi izvan okvira svakog razumevanja pomoću principa kauzaliteta. Međutim, s druge strane, kada imamo u vidu da je volja za moć osnov pokretanja svakog bića čije se kretanje odvija u vremenu, tada možemo reći da Ničeovo učenje ne izlazi izvan okvira metafizike. Ono što pak razlikuje njegovo učenje od dotadašnje metafizike jeste upotreba novih kategorija kojima objašnjava stvarnost, kao kad govori o dinamizmu dinamičkih kvanata moći, čije se kretanje ne može ustanoviti niti empirijski niti razumski, osim intuitivnim uvidom ili kada govori o koncepciji sveta kroz kategorije „haosa“, „postajanja“, „volji za moć“ koje imaju drugačije značenje u odnosu na klasične kategorije saznanja kao što su identitet, supstancija, kauzalitet.

⁵¹¹ Žorž Bataj, *O Ničeju*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1988, str. 31.

⁵¹² Đani Vatimo, *Subjekt i maska*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 282.

antropologija podrazumeva prevazilaženje racionalističkog tumačenja čoveka prema unapred određenoj shemi, a razvijanje takve pozicije nastavlja se dalje kroz njihov pokušaj ontološkog i egzistencijalno-voluntarističkog utemeljenja „suštine“ ljudske prirode. Odatle nije slučajno što u njihovim antropološkim analizama srećemo termine kao što su volja za moć, život, egzistencija, očajanje, strah i teskoba, što i u pogledu temeljnih filozofskih odredbi čoveka predstavlja izvestan preokret u odnosu na racionalizam. U tom smislu nam se iracionalizam u antropološkom pogledu otkriva i kroz Kjerkegorovo razmatranje ontološke i egzistencijalne dimenzije čoveka, kao i kroz Ničeovo ontološko-voluntarističko stanovište o čoveku, o čemu sledi dalja rasprava.

2. Egzistencijalno-ontološke dimenzije čoveka u Kjerkegorovoj filozofiji

Kjerkegorova antropološka pozicija razvija se na temeljima iracionalističkog razumevanja egzistencije i to na taj način da on kroz višestruke ravni, tj. stadijume egzistencije ukazuje na koji način se odvija čovekova samorealizaciju. Polazeći od egzistencije⁵¹³, koja ima primat nad esencijom, Kjerkegor uviđa da je dotadašnji racionalistički pristup čoveku isuviše uzak da bi objasnio iracionalne i egzistencijalističke aspekte ljudskog bića, zato ističemo da Kjerkegorov egzistencijalizam predstavlja odgovor na pritisak spekulativnog idealizma i jednostrano shvatanje čoveka koja odatle proishodi.⁵¹⁴ S druge strane, on predstavlja i odgovor na problem individualnog suočavanja sa vlastitom egzistencijom. Međutim, da bismo razumeli specifičnosti Kjerkegorovog egzistencijalizma osvrnućemo se još jednom na značenje egzistencije u dančevoj filozofiji.

Kjerkegorov pojam egzistencije, naime, ne treba razumevati u kontekstu *postojanja* (u smislu *jeste*) nečega (kao što je slučaj sa prirodom uopšte ili neposredno, empirijskom ljudskom prirodom) kao nužnog. Egzistencija se zapravo odnosi na bivstovanje koje poseduje mogućnost slobode, a to je čovek. Egzistencija se stoga kod Kjerkegora razume samo na osnovu slobodno dejstvujućeg uzroka, koji prevazilazi

⁵¹³ Kjerkegor ne ostaje dosledan tradicionalnoj konceptualizaciji pojma egzistencije kao suprotnost esenciji. Glavni razlog tog preokreta u Kjerkegorovoj filozofiji možemo tražiti u novom načinu mišljenja bitka, jer je i bitak shvaćen kao egzistencija, tj. kao kretanje, postajanje, proces (eng. *becoming*, nem. *werden*) (vidi: Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy (An Introduction)*, London and New York, Routledge, 2003, p. 39), što odgovara i Ničeovom shvatanju bitka kao bivanja, postajanja, procesa.

⁵¹⁴ Specifičnost egzistencijalizma nalazimo u njegovoj brizi za individualno, tj. ljudsko sopstvo, koje konfrontira svim kolektivnim ideologijama i silama koje sublimiraju individualitet i personalitet u apstraktnu, idealnu suštinu ili podvode pod pseudo apsolutnu naciju, rasu itd. Sagledavajući ovu opasnost cilj egzistencijalizma, kao što je opazio Rajnhardt, upućuje da čovek treba sebe ponovo da potvrdi kao *dividum*, kao nedeljivo jedinstvo, svestan činjenice da ne postoji validna zamena za ljudsku personalnost. Stoga se nastanak egzistencijalizma u modernoj Evropi najčešće vezuje za bunt protiv povećanog pritiska kolektivismu i apstraktnog idealizma, kao simptom jedne specifične evropske krize, iako u svojim širim razmerama ukazuje na savremenu krizu ljudske egzistencije kao takve. Budući da egzistencijalizam ujedno označava i način prevladavanja takve krize, on deluje u pravcu ukazivanja na mogućnosti čovekove samorealizacije, kao što je slučaj u Kjerkegorovoj filozofiji. U tom pogledu je egzistencija za Kjerkegora oblik ne neposrednog čovekovog postojanja, već put samoposredovanja u duhovnom usmerenju egzistencije, koja određuje život čoveka kao pojedinca. (Vidi: Kurt F. Reinhardt, *Existentialist revolt (The Main Themes and Phases of Existentialism)*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1960, p. 14-16).

nužnost prirode, jer svaka nužnost isključuje promenu ⁵¹⁵ već se pre svega odnosi na način na koji bivstvuje čovek, a ne na objektivnu stvarnost kao takvu, o čemu je već bilo reči u prethodnom potpoglavlju.

Takođe, Kjerkegorov pojam egzistencije možemo razmatrati i kroz njegovu kritiku svakog *saznanja* egzistencije unutar logičkog sistema, o čemu je bilo delom reči u II poglavlju. A polazeći i od Kjerkegorovog stava da „egzistenciju nikada ne možemo spoznati, jer bi u tom slučaju ona bila objekt, a ona po sebi nikada nije objekt“⁵¹⁶, na tom tragu se i Kjerkegorovo proučavanje čoveka koncentriše oko pitanja o subjektivnom aspektu egzistencije, preko kojeg nas Kjerkegor upoznaje i sa iracionalnom dimenzijom čoveka. Jer nas subjektivitet egzistencije upućuje na njene iracionalne horizonte, budući da Kjerkegor razume egzistenciju kao sferu koja se živi, doživljava, iskušava na putevima straha, očajanja, teskobe, strepnje, drhtanja, ali i kroz krivicu, greh, strepnju, veru, izbor i odluku. Stoga se prema Kjerkegoru do egzistencije nikad ne dolazi kroz saznanje razuma, jer je ona neodvojiva od iracionalnih fenomena. Takvo stanovište je u skladu sa egzistencijalnom filozofijom koja ni kod Kjerkegora ne zahteva izlaganje teorije egzistencije, već radije njeno sprovođenje u stvarnosti. Na tom osnovu se i čovek posmatran iz perspektive životvornog jezgra egzistencije shvata kao biće koje je u stalnom procesu postajanja, kao biće koje nije ono što jeste, već što će biti, jer egzistencija kao takva usmerava na neprekidan progres. Stoga, kao što konstatuje Jokić, u odgovoru na pitanje šta je egzistencija u Kjerkegorovoj filozofiji ujedno je i koncentrisano pitanje šta je čovek.⁵¹⁷ U tom pravcu možemo tvrditi da je Kjerkegorov egzistencijalizam ključna tačka u razumevanju njegove antropologije kao egzistencijalne. I Golubović potvrđuje da kod Kjerkegora pitanje šta znači biti čovek i šta znači da on egzistira podrazumeva da se čovek „može saznati isključivo egzistirajući ili pretvarajući teoriju u praksu, u konkretno življenje. A za to je potrebna odluka koju će osoba kasnije provesti u djelo.“⁵¹⁸ Ta odluka se kod Kjerkegora odnosi na različite oblike egzistencije (estetički, etički, religijski) od kojih svaki poseduje i iracionalističke aspekte, osim etičkog koji je pandan racionalističkog stila življenja. U

⁵¹⁵ Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 266.

⁵¹⁶ Vidi: Louis Mackey, *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, Modern studies in philosophy, Garden City, Doubleday, 1972, p. 237.

⁵¹⁷ Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 48.

⁵¹⁸ Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, str. 44.

suštinskom smislu, ipak, krajnja realizacija najvišeg smisla ljudskog bivstvovanja ostvaruje se u religijskoj egzistenciji koja predstavlja za Kjerkegora postignuće autentične egzistencije, bez obzira što je utemeljena na iracionalističkom principu vere i kao što ćemo kasnije videti na etici ljubavi. Budući da ona zahteva garanciju od strane boga, Kjerkegorov egzistencijalizam ima epitet teološkog, religijskog, pa se zato u njegovoj filozofiji pitanje o čoveku utemeljuje kroz ravan egzistencijalno-religiozne antropologije⁵¹⁹, čime se njegov egzistencijalizam razlikuje od potonjih oblika u Hajdegerovoj i Sartrovoj filozofiji. U cilju razjašnjenja na koji način se pitanje čoveka i njegove autentične egzistencije konstituiše na ravni religijske egzistencije u daljim analizama ispitivaćemo pretpostavke na kojima je Kjerkegor sagledao mogućnost takvog načina čovekovog samoostvarenja. Stoga ćemo najpre ispitivati ontološku kategoriju unutrašnjosti, duha, kao i egzistencijalne kategorije kao što su očajanje, ponavljanje i druge, ali koje se ne mogu u striktnom smislu posmatrati u odvojenom aspektu, već u prožetosti ontološko-egzistencijalnog značenja i to na liniji iracionalističkog stanovišta.

2. 1. Kategorija unutrašnjosti (*Inderlighed*) kao ontološka i antropološka kategorija

Kjerkegorov egzistencijalistički pristup u ispitivanju strukture bivstvovanja konkretnog čoveka, koji, kao što smo napomenuli, polazi od ideje individue, zahteva pre svega subjektivni pristup čitavoj problematici čoveka, što pripada domenu iracionalističkog sagledavanja čoveka. To podrazumeva da u ispitivanju problema individue i konkretnog čoveka polazište bude sam čovek, tj. njegova unutrašnjost. U tom smislu Kjerkegor u odnosu na tradicionalnu antropologiju čini kopernikanski obrat i zahteva okretanje čoveka samome sebi. Prema Kjerkegoru, čovek tek iz svoje unutrašnjosti zapravo crpi potvrdu vlastitog bivstvovanja i smislenost svoje egzistencije.⁵²⁰ A da bi čovek došao do temelja unutrašnjosti potrebno je da napusti merila objektivnog i spoljašnjeg sveta. Takvo mišljenje ima ishodište i u Kjerkegorovoj

⁵¹⁹ Vidi: Aleksandra Golubović, „Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegaarda”, *Obnovljeni život* (63) 3, Zagreb, 2008, str. 260.

⁵²⁰ Uporedi: Miladin Životić, *Egzistencija, realnosti i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 26.

iracionalističkoj epistemologiji (jer je u epistemologiji subjektivnost prikazana kao istina), koja je pojmom subjekta načinila preokret u odnosu na sazajne teorije racionalističkog tipa i racionalistički pojam subjekta, kao i u odnosu na smisao znanja. Prema Kjerkegoru se tek kada sazajujući subjekt uspostavi odnos prema egzistenciji može govoriti o suštinskom znanju⁵²¹ koje je zapravo „znanje“ egzistencije. Unutrašnjost stoga postaje kod Kjerkegora i merilo sazajnog odnosa čoveka prema sebi i svetu. Međutim unutrašnjost nije samo epistemološka kategorija, već se kod Kjerkegora razvija i kao ontološka i antropološka kategorija i kao takva ukazuje na prednost subjektivnosti, unutrašnjosti nad objektom, spoljašnjim svetom i u ontološkom pogledu. Polazeći odatle Kjerkegor se protivi objektivnom, tj. spekulativnom idealizmu koji predstavlja subjektivnost (unutrašnjost) samo kao izraz spoljašnjosti, tj. objektivne stvarnosti, u čemu se i zasniva sukob svakog racionalizma i iracionalizma.

Kategorijom unutrašnjosti Kjerkegor bliže određuje i značenje subjekta. Stoga se ono i razlikuje od pojma subjekta kako je on definisan u racionalizmu. U Kjerkegorovoj filozofiji se dešava proširenje u shvatanju pojma subjekta koje je demonstrirano upravo preko kategorije unutrašnjosti, koja uključuje i pojam strasti, kao iracionalni korelat, pa na taj način i značenje subjekta biva određeno kroz iracionalističku ravan. Unutrašnjost kao ona koja određuje smisao subjekta je kod Kjerkegora u svom najvišem obliku predstavljena kao strast, ali je to ona vrsta strasti kojom se tek zahvata paradoks⁵²² i kojom se preko unutrašnjosti uspostavlja odnos sa bogom. Takva strast je zapravo topos susretanja ljudskog i božanskog sveta.

Tako shvaćena unutrašnjost je ujedno i kategorija kojom Kjerkegor objašnjava čovekovu autentičnu egzistenciju⁵²³, tj. autentičnu religijsko-hrišćansku egzistenciju. Kjerkegor u tom pogledu i zaključuje u *CUP* da je religijska, a ne etička sfera zapravo izvor buđenja unutrašnjosti, ali tako da religijska sfera i sfera unutrašnjosti uslovljavaju

⁵²¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p . 166.

⁵²² Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p . 167.

⁵²³ U Kjerkegorovom poređenju čoveka koji živi na način unutrašnjosti i estetskog čoveka otkriva se bitna razlika u stilovima življenja. Esteta na primer uvek ostaje na površini života i stoga nema istinski odnos prema svojoj unutrašnjosti, dok je život religijskog čoveka u potpunosti usmeren na nju. (Vidi: Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, str. 73).

jedna drugu. Kjerkegor zato kaže: „Najpočastvovaniji govornici zaboravljaju da je religiozno unutrašnjost, da je unutrašnjost individualan odnos prema samom sebi pre boga, refleksija unutar njega samog i da upravo iz nje dolazi patnja (...) ali isto tako je unutrašnjost suštinska činjenica pojavljivanja religijskog na kome se ono i zasniva, tako da njeno odsustvo označava odsustvo religijskog.“⁵²⁴ Unutrašnjost je za Kjerkegora uslov religijske egzistencije u kojoj individua uspostavlja konkretan odnos sa bogom⁵²⁵, tj. unutrašnjost i religijska egzistencija su oslonjene jedna na drugu. Ali bitno je istaći da kategorija unutrašnjosti prema Kjerkegoru ne označava samo kariku na putu čovekovog odnosa prema bogu, već je ona suštinska sfera kroz koju se čovek odnosi i prema samom sebi i dospeva u vlastitu suštinu.

Međutim, mi ćemo se u narednim paragrafima zadržati na objašnjenju odnosa unutrašnjosti i religijske egzistencije, budući da je ipak religijski način egzistencije prema Kjerkegoru najeminentniji u ostvarivanju punine ljudskog bivstva. Naime, čovek koji izabire određenu sferu egzistencije sreće se sa određenim mogućnostima, jer svaki oblik egzistencije ima svoje mogućnosti i određene vrednosti. A religijska egzistencija kao treća sfera mogućnosti predstavlja sferu u kojoj je čovek u najvećem intenzitetu uključen u unutrašnji život, što nije slučaj za estetu ili etičara. Unutrašnji život se u toj sferi pokazuje u najvišem intenzitetu, jer je unutrašnjost prožeta strašću vere.⁵²⁶ U Kjerkegorovoj filozofiji se ipak ne može poreći da odnos čoveka prema vlastitoj unutrašnjosti ne postoji na etičkom stupnju egzistencije s obzirom na to da tek okretanjem svojoj unutrašnjosti etičar donosi odluku da izabere samoga sebe. Etičar prevazilazi neposredan način života kakav vodi esteta, gde prilikom procesa ulaženja u vlastitu unutrašnjost etičar izabira samog sebe i postaje zainteresovan za vlastitu egzistenciju, tako da čovek tek pomoću etičkog postaje ono što postaje.⁵²⁷ Prema Kjerkegoru se ipak mora prevazići i etički stil življenja, jer se izbor *sebe* na tom stupnju odvija bez odnosa sa bogom, pa se ne može govoriti o stvarnom izboru samoga sebe (jer vlada protivrečnost između konkretnog i apstraktnog čoveka) i suštinskom razumevanju sopstva. Zahteva se dublje poniranje u unutrašnjost onako kako ju je Kjerkegor

⁵²⁴ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 366.

⁵²⁵ Vidi: Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Cambridge, UK, 2001, p. 3.

⁵²⁶ Vidi: Sayyed Mohsen Fatemi, „From Kierkegaard’paradox to Langer Psychology of Possibility”, *Frontiers in Psychology*, Brussels, Université libre de Bruxelles, Vol. 5. 2014, p. 2.

⁵²⁷ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 29.

predstavio u okvirima religijske egzistencije. Tek religijska sfera omogućava da se unutrašnjost doživi kao strast vere kojom se na najimanentniji i najduhovniji način „reflektuje“ odnos čoveka sa bogom, a čovek spoznaje svoje sopstvo. Drugačije rečeno, unutrašnjost na ravni religijske egzistencije omogućava usaglašavanje ljudskog i božanskog, samorazumevanje čoveka kao apsoluta kroz njegov odnos sa bogom, kao večnim i beskonačnim elementom u sebi. Isto tako religijska egzistencija prema svojoj prirodi nudi čoveku beskonačno mnogo mogućnosti, koje su sa perspektive estetičke ili etičke egzistencije nedohvatljive, kao što su za sferu razuma nemoguće. Na taj način religijska egzistencija vodi čoveka ka novim mogućnostima njegovog opstanka, a budući da ona prevazilazi smisao mogućnosti koji je čoveku predstavljen razumom, sfera religijskog stupnja se pokazuje kao iracionalna oblast ljudskog bivstvovanja.

Unutrašnjost koja uslovljava samoodnos i odnos sa bogom pokazuje se kao iracionalni medijum koji preko religijske egzistencije stvara uslov za čovekovo postajanje hrišćaninom. Hrišćaninu se tek kroz unutrašnjost objavljuje egzistencija boga, do koje je prema Kjerkegoru nemoguće dospeti objektivnim putem. Utoliko i njegovu kategoriju unutrašnjosti shvatamo u nužnoj povezanosti sa individuom, koja jedina demonstrira život unutrašnjosti. Unutrašnjost zato i predstavlja bitan segment u razmatranju načina na koji se kod Kjerkegora izvodi iracionalistička odredba čoveka. Ali da bismo još bliže razjasnili značenje ove kategorije, u toj nameri ukazujemo i na njen terminološki i semantički smisao. Kategorija unutrašnjosti se, dakle, u Kjerkegorovoj filozofiji može razmatrati kroz značenje danske reči *Inderlighed*, pa se pokazuje da ona nema isti smisao kao unutar srpskog prevoda kao unutrašnjost, ili preko nemačkog prevoda kao *Innerlichkeit* (koja se u Hegelovom slučaju odnosi na usmerenost ka unutrašnjosti, a kod Kjerkegora je izražena terminom ‘Indvortshed’), ili čak na engleskom u smislu *inwardness*. *Inderlighed* pre upućuje na smisao unutrašnje topline, iskrenosti i ozbiljnosti koja se javlja u nečijoj zabrinutosti za bitnu stvar, ali koja ne dolazi spolja, već se pojavljuje iznutra.⁵²⁸ U tom kontekstu danska reč za unutrašnjost nema ni psihološko značenje u smislu introverzije, kao što je dobro konstatovao Alastir Hanej, već se u najopštijem smislu može porediti sa strasnom religijskom posvećenošću bogu.

⁵²⁸ Alastair Hannay, „Note on the Translation”, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. xxxix.

Prema Todorovićevom tumačenju, Kjerkegorov pojam unutrašnjosti bi se mogao prevesti i kao *intenzitet*⁵²⁹ u smislu napetosti, žestine, kao sebe-ispoljavanja-onoga-unutrašnjeg, kao povećana snaga, „stepen napregnutosti (pri čemu u slučaju Kjerkegorove reči ono Odakle povećavanja snage leži u večnosti koja navire u unutrašnjost kao izvor).“⁵³⁰ Imajući u vidu rečeno, pa i Kjerkegorov način saznanja istine kako je prikazan u *Filozofskim mrvicama* – da uslov za istinom mora biti primljen od boga – možemo razumeti da je za Kjerkegora izvor same unutrašnjosti zapravo večnost, bog, transcendencija. Tada i naznačeno okretanje ka unutrašnjosti možemo razumeti kao okretanje izvoru kroz koji se odvija novo rađanje čoveka, dakle, kroz odnos prema bogu. Na taj način razumevamo da je kod Kjerkegora reč o religijskom smislu unutrašnjosti i da upravo religijski aspekt unutrašnjosti pogađa njen smisao.

Pojam unutrašnjosti u Kjerkegorovoj filozofiji ipak možemo posmatrati i sa ontološke ravni, koja proširuje religijsko, ali i njegovo antropološko značenje. Posmatrana iz ontološkog ugla, unutrašnjost označava potencijalnost, „mogućnost za mogućnost“, spremnost da se nešto realizuje, nategnutost kao omogućavajuću mogućnost ozbiljenja onoga što-jeste-da-se-ozbilji, kao što napominje Todorović. Ili drugačije rečeno, Kjerkegorova ontologija nam ukazuje da je čitava stvarnost zapravo unutrašnjost, mogućnost za nešto. Zato kada ontološko shvatanje unutrašnjosti primenimo na Kjerkegorovu antropološku poziciju, unutrašnjost tumačimo kao suštinu čoveka polazeći od koje on može da realizuje i ozbilji vlastito sopstvo, pri čemu unutrašnjost slovi i kao uslov svih drugih čovekovih mogućnosti.

⁵²⁹ Todorović razjašnjava mnogostruke ravni i načine shvatanja Kjerkegorovog pojma unutrašnjosti. Najpre, unutrašnjost označava temeljni strukturni karakter sopstva kao samoodnošenja duha, tj. sopstva koje se ujedno odnosi i prema konačnom i onome beskonačnome, čime se ono tek i uspostavlja kao sopstvo. Kada razmatramo pojam unutrašnjosti kroz termin intenzitet, onda se primarno značenje pojma unutrašnjosti ne odnosi na unutrašnjost u smislu područja samorefleksivnosti i samoodnošenja sopstva unutar njega, niti se može shvatati samo u smislu zatvorenosti unutar određenih granica samoodnošenja sopstva. On zahteva otvorenost i imanentni i lični odnos sopstva prema bogu što je stvar lične vere. Zaključujemo da se stoga kod Kjerkegora govori o religijskom smislu unutrašnjosti. Todorović, pak, ide iznad klasičnih interpretacija pojma unutrašnjosti i demonstrira, kako zapažamo, njegov ontološki aspekt u Kjerkegorovoj filozofiji. U ontološkom smislu „unutrašnjost“ primarno znači potencijalnost, „mogućnost za mogućnost“ (Miloš Todorović, „Ozbiljnost – Kjerkegorov ‘ontološki’ pojam?“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, No 3/2005, str. 26), čime se Kjerkegorov pojam unutrašnjosti približava aristotelovskom shvatanju *dinamisa*.

⁵³⁰ Miloš Todorović, „Ozbiljnost – Kjerkegorov ‘ontološki’ pojam?“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, No 3/2005, str. 26.

Kjerkegorova iracionalistička antropologija na taj način postavlja čoveku zahtev za „unutrašnjim samoodređenjem“ bez kojeg se ne može upoznati sa vlastitom suštinom. Taj zahtev omogućava i spoznaju sebe kao individue, čime Kjerkegor preko pojma unutrašnjosti prevladava ograničenja racionalizma i objektivnog pristupa. U pozivu za unutrašnjim samoodređenjem Kjerkegorova filozofija i razvija svojevrsan individualizam i subjektivizam koji negira dotadašnju metafiziku subjekta, udaljava se od filozofije svesti a približava filozofiji ličnosti.

2.2. Ontološki smisao kategorije unutrašnjosti u iracionalističkoj antropologiji

Preko kategorije unutrašnjosti u Kjerkegorovoj filozofiji možemo razjasniti i ontološku dimenziju u čoveku, a ujedno ukazati na koji način on prevazilazi racionalistički princip tradicionalne ontologije. Kategorija unutrašnjosti predstavlja još jednu iracionalističku kategoriju koja ima ne samo antropološki i epistemološki, već i ontološki smisao u celokupnoj Kjerkegorovoj filozofiji. Stoga ćemo u daljim analizama rasvetliti kako Kjerkegorova iracionalistička antropologija proishodi većim delom iz njegove ontologije upravo preko kategorije unutrašnjosti.

Prema Bukdalovom tumačenju, pojam unutrašnjosti je suštinski pojam Kjerkegorove ontologije, kojim Kjerkegor dokazuje da je čitava realnost određena kao unutrašnjost. Kjerkegorova ontologija se na tom tragu može tumačiti i kao subjektivna ontologija, jer čak i kad je u pitanju Kjerkegorovo razumevanje onog objektivnog (npr. bog, čovek, svet) on usvaja subjektivan pristup. Sa stanovišta subjektivne ontologije, *objektivno* je neistina, kao što Kjerkegor ističe u *CUP*⁵³¹, a celokupna stvarnost se potom kod njega određuje kao izraz unutrašnjosti. Unutrašnjost se potom shvata i kao ono što je jedino u čoveku „stvarno“⁵³² i što važi kao bitno u samoodređivanju

⁵³¹ Kjerkegor dokazuje da je za objektivno mišljenje hrišćanstvo neistina, ali pošto je hrišćanstvo stvar unutrašnjosti sa te tačke se objektivno pokazuje kao neistina, pa tako Kjerkegor preokreće dosadašnje razumevanje i značenja istine i ruši dosadašnji primat objektivne stvarnosti i mišljenja nad subjektivnim uopšte. (Uporedi: Søren Kierkegaard *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, CUP, p. 188)

⁵³² Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Cambridge, UK, 2001, p. 3.

individue. Zato zapažamo međusobnu uslovljenost kategorije unutrašnjosti kao ontološkog pojma i Kjerkegorove iracionalističke antropološke teorije individualizma i subjektivizma koja je neodvojiva od nje. Iracionalistička antropologija zasnovana na takvoj ontološkoj pretpostavci, tj. prednosti unutrašnjosti, subjekta nad objektom se time i razlikuje od, na primer, Dekartovog subjektivizma čiji je rezultat apstraktna subjektivnost *homo cogitans-a*, koja, iako daljim samoudubljivanjem otkriva ideju boga na kraju misaonog procesa, ipak ideju boga predstavlja kao izraz objektivne stvarnosti.⁵³³ Prema Kjerkegoru taj odnos čoveka i boga mora biti, pre svega, subjektivan, ličan, i za razliku od dekartovskog stanovišta, zahteva asptražiranje pojedinca od razumske sfere.

Kategorija unutrašnjosti u Kjerkegorovoj filozofiji ima i epistemološki smisao. Ona je takođe neophodna karika u Kjerkegorovoj odredbi subjektivnog (konkretnog) mislioca. Stoga zapažamo da ontološki smisao pojma unutrašnjosti stoji i u osnovi Kjerkegorove epistemologiji, ali pojam unutrašnjosti nije toliko analogan teorijsko-saznajnom pojmu koliko „otkriva osobiti ontološki status čoveka u njegovom postajanju sobom, u osvajanju i ozbiljenju njegove vlastite biti u njenom bitku, kao i u dokučivanju biti tog, a i ostalog bića.“⁵³⁴

Njen ontološki aspekt najbolje se razaznaje u Kjerkegorovom shvatanju da je unutrašnjost jedina istinska realnost. Polazeći odatle unutrašnjost bi se u primarnom značenju mogla shvatiti kao mogućnost u realizovanju nečega. Takav smisao nas upućuje i na aristotelovsko značenje pojma moći, mogućnosti (grč. *δύναμις*, lat. *potentia*) koji u IX knjizi *Metafizike* ukazuje na prevashodno ontološki smisao. Aristotel koristi pojam moć da bi u jednom kontekstu označio „počelo promjene ili kretanja u drugome ili kao u drugome, ili pak od drugoga ili kao od drugoga.“⁵³⁵ Ako Aristotelov ontološki pojam posmatramo analogan Kjerkegorovom pojmu unutrašnjosti, tada nas smisao unutrašnjosti upućuje na mogućnosti nečega što je na putu ostvarenja, predstavlja moć da nešto bude i jeste, kao mogućnost kojom čovek postaje čovekom.

⁵³³ Vidi: Rene Dekart, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Beograd, Plato, 1998, str. 29.

⁵³⁴ Miloš Todorović, „Ozbiljnost – Kjerkegorov „ontološki“ pojam?“, *Arhe – časopis za filozofiju*, No 3/2005, str. 28.

⁵³⁵ Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, Globus, 1988, str. 128.

Zato se iz ugla subjektivne ontologije i njene kategorije unutrašnjosti može izvesti iracionalistička odredba čoveka kao bića mogućnosti, potencijalnosti, tj. shvatanje čoveka na liniji *moći biti*, tj. kao bića koje može da bude. Tek polazeći odatle možemo razumeti zašto Kjerkegorova antropologija insistira na procesualnom karakteru čovekovog postajanja, probražaju, transformaciji (ka liku duha), jer ako nema mogućnosti ne može biti ni ostvarenosti, jer shodno Kjerkegorovoj ontologiji sve što je lišeno mogućnosti pokazuje se kao da i nema svoju stvarnost. Na temelju kategorije unutrašnjosti kao mogućnosti, koja označava neodređenost čovekove suštine, ipak se ne može reći da je Kjerkegor antideterministički orjentisan kao Niče. Kjerkegor ipak priznaje krajnji temelj mogućnosti ka kojem se čovek usmerava na putu postajanja čovekom i koji mu služi kao orjentir.

Istinska realnost čoveka prema Kjerkegoru predstavlja život unutrašnjosti (duhovnu realnost, duhovni život)⁵³⁶ ali ona ne obuhvata samo njegov odnos sa vlastitom egzistencijom sopstva, već i sa egzistencijom boga (kao krajnjim temeljem njegove unutrašnjosti). Pojam unutrašnjosti zato predstavlja i religijski, a ne samo ontološki pojam njegove filozofije. No, i pored toga Kjerkegorova filozofija ne ostaje na prostoj teorijskoj konstataciji ove ideje, već objašnjava na koji način se ostvaruje pristup unutrašnjosti. Uvodeći stadijume egzistencije Kjerkegor otkriva da je unutrašnjost spoznatljiva samo kroz doživljaje egzistencije, tj. egzistencijalne fenomene očajanja, bolesti na smrt, strepnje i drugih. Samo proživljavanjem takvih egzistencijala Kjerkegor smatra da se kod čoveka ostvaruje priprema za fundamentalan povratak sebi⁵³⁷, tj. da se pristupa unutrašnjosti. Utoliko je unutrašnjost kao ontološka karakteristika čoveka u Kjerkegorovoj filozofiji neodvojiva od egzistencijalnog aspekta, pa stoga njegovu egzistencijalnu antropologiju možemo razmatrati kao dopunu njegovoj subjektivnoj ontologiji. Kjerkegor ističe i u *Postscriptumu* da se istinski doživljaj vlastite subjektivnosti kao unutrašnjosti odigrava kroz takve nihilističke fenomene, u kojima (premda oni poseduju određeni negativitet i destruktivnost) Kjerkegor vidi suštinske i *pozitivne* uslove na čovekovom putu da postane sopstvo. Međutim, o egzistencijalnim

⁵³⁶ Termin koji upotrebljava: Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet Rijeka, 2013, str. 42.

⁵³⁷ Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Cambridge, UK, 2001, p. 30.

aspektima čoveka, koji ujedno pružaju potporu njegovoj iracionalističkoj ontologiji, bavićemo se u jednom od narednih potpoglavlja.

Prikaz Kjerkegorove ideje unutrašnjosti nužno je posmatrati i u svetlu specifičnog fenomena ozbiljnosti (*der Ernst*) za koji se ne može reći da predstavlja striktno egzistencijalni fenomen, već poseduje i ontološko značenje, jer ako polazimo od značenja danske reči *inderlighed* kao „mogućnosti za mogućnost“, kao spremnost da se nešto realizuje, a pojam ozbiljnost (*alvor*) tumačimo u značenju načina kako unutrašnjost iznosi/ostvaruje (aktualizuje) svoju suštinu, tada je dovođenje u međusobnu vezu ova dva pojma sasvim logično. Kjerkegor polazeći od tle i razmatra ozbiljenje unutrašnjosti kategorijom ozbiljnosti, koja je jedna od bitnih kategorija njegove egzistencijalno-religijske ontologije. Ona, prema našem, ali i Todorovićevom mišljenju, aludira kod Kjerkegora zapravo na *ozbiljnost* onog mogućeg, na egzistencijalni aspekt koji se tiče pitanja u kojoj meri je čovek ozbiljio svoju suštinu pa kao takav i jeste.⁵³⁸ Gledano iz ontološkog ugla, ozbiljnost se može definisati i kao dospelost nečega u prezentnost svoga bića (odnosno vlastitog sopstva), tj. kao ostvarivanje potencijalnosti. A način na koji egzistencija dospeva u vlastitu ozbiljnost/ozbiljenje dešava se prema Kjerkegoru kroz *ponavljanje*. Kategorija ponavljanja zato predstavlja još jednu bitnu ontološku kategoriju Kjerkegorove filozofije i ukazuje na to da se kategorija unutrašnjosti ne može do kraja zahvatiti i razumeti bez odnosa sa njom. Ali o kategoriji ponavljanja ćemo govoriti nešto više u narednom potpoglavlju.

Kategoriju ozbiljnosti koja upućuje na ostvarivanje unutrašnjosti, možemo posmatrati višeslojno, ali i u odnosu sa drugim kategorijama. Tako ona predstavlja ujedno i način čovekovog odnošenja prema stvarima kada ima suprotno značenje od igre i šale, ali se javlja i kao vrsta štimunga. Kjerkegor u *Pojmu strepnje* predstavlja ozbiljnost kao štimung, kao vrstu raspoloženja, ističući da „raspoloženje koje odgovara grehu jeste ozbiljnost.“⁵³⁹ S druge strane, ozbiljnost je kao određeno stanje unutrašnjosti pretpostavka najuzvišenijeg čovekovog izbora, ali ima religijsku konotaciju, jer

⁵³⁸ Miloš Todorović, “Ozbiljnost – Kjerkegorov ontološki pojam?“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, No 3/2005, str. 27.

⁵³⁹ Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 15.

ozbiljnost označava stav da se pre bilo kakvog izbora najpre bira bog sam.⁵⁴⁰ U *Predgovoru* dela *Bolest na smrt* Kjerkegor naziva ozbiljnost čak i zabrinutošću i oblikom pouke prema životu i smatra je čak i uslovom istinskog saznanja: „Svo hrišćansko saznanje, ma koliko njegov oblik bio strog, mora biti ispunjeno brigom, i ta zabrinutost upravo je pouka. Zabrinutost je pravi odnos prema životu, prema stvarnosti ličnosti i, tako, za hrišćanina, savršena ozbiljnost; hladna ravnodušnost ravnodušnog znanja ni u kom slučaju za hrišćanina nije više ozbiljnost, ona je šala i sujeta.“⁵⁴¹ Okretanje samom sebi, tj. unutrašnjosti, za Kjerkegora jeste stvar ozbiljnosti pa u tom duhu on kaže u *Pojmu strepnje* da je čak i egzistencija jednog genija uvek avantura „ako se on u najdubljem smislu ne okrene sebi, u sebi.“⁵⁴² Bez okretanja samom sebi ni genije ne može postaviti sebe kao duh, što je za Kjerkegora jedan od glavnih uslova vraćanja čoveka svojoj istinskoj suštini.

Na temelju pojma unutrašnjosti koji ima ujedno i ontološki smisao, Kjerkegorova filozofija čini koopernikanski obrat unutar dosadašnjeg ontološkog razumevanja bitka uopšte. U subjektivnoj, iracionalističkoj ontologiji suština bitka ima drugačije polazište u odnosu na tradicionalnu, jer se i bitak određuje od unutrašnjosti „slobodom i samosvešću pojedinca“⁵⁴³, ali na taj način što se ta samosvest konstituiše na liniji same egzistencije, tj. egzistencijalne *svesti* i kroz analitiku egzistencije, a ne više od subjektivnosti shvaćene u liku misaone, predstavne *svesti* koja sve predmetizuje i objektivira, čak i samog čoveka. U suštinskom smislu, unutrašnjost za Kjerkegora predstavlja s jedne strane egzistenciju čoveka, dok s druge strane formu celokupne stvarnosti. To potvrđuje naše mišljenje da se iracionalistička antropologija kod Kjerkegora i zasniva na pretpostavkama ontološkog iracionalizma.

⁵⁴⁰ Vidi: W. H. Auden, *The Living Thought of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p. 130.

⁵⁴¹ Seren Kjerkegor, „Predgovor“, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000, str. 7-8.

⁵⁴² Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 89.

⁵⁴³ Miladin Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 26.

2.3. Ontološka dimenzija ponavljanja

Ontološki smisao kategorije ponavljanja, koja je u uskoj vezi sa kategorijom unutrašnjosti, donosi u Kjerkegorovoj filozofiji obrat u odnosu na racionalističko tumačenje celine bivstovanja. Svet prema svojoj osnovnoj strukturi, po Kjerkegorovom mišljenju, bivstvuje na način ponavljanja, jer kao što potvrđuje Kjerkegor: „Da sam bog nije želeo ponavljanje, svet nikad ne bi nastao. Bog bi sledio lake planove nade, ili bi sve opozvao kako bi to sačuvao u sećanju. On to nije učinio, zato postoji svet i postoji zato što je ponavljanje. Ponavljanje to je stvarnost i ozbiljnost bivstovanja.“⁵⁴⁴

U ovoj tački Kjerkegorovo shvatanje ponavljanja je blisko Ničeovoj ideji večnog vraćanja kojom se razumeva struktura sveta (njegovo *kako*), a potvrđuje na koji način oba filozofa nastoje da prevaziđu dualizma tradicionalne metafizike. Levit uviđa tu sličnosti njihovih koncepcija koje ujedno prikazuju ontološku, ali i egzistencijalnu strukturu sveta. Takvo stanovište dokazuje i Hajdeger kod Ničea razmatrajući volju za moć kao bitak bića, tj. kao *essentiu* života, dok večni povratak istog tumači kao „način na koji biće u cjelini jest, *existentia* bića.“ U tom pravcu i Klosovski u svom delu *Nietzsche and the Vicious Circle* zaključuje da večno vraćanje ima egzistencijalni karakter, jer se putem njega u Ničeovoj filozofiji usvaja pitanje *kako nešto jeste*. Večno vraćanje ima i kosmološki aspekt jer se postajanje sveta, kao konačno postajanje u beskonačnom vremenu, događa neprekidno, ali ovom prilikom to nije predmet naših razmatranja.

Kjerkegorova filozofija svojim ontološkim pojmom ponavljanja i Ničeova filozofija idejom večnog vraćanja istog (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*) sakonstituišu srodno filozofsko objašnjenje onoga *kako* same egzistencije, tj. osvetljavaju egzistencijalni aspekt sveta, ali ujedno pomoću navedenih koncepcija ukazuju na koji način je moguće prevladavanje duhovnog nihilizma, tj. nihilizma spram života, u Ničeovom slučaju.⁵⁴⁵ Međutim, ono što ih u drugom pogledu svrstava u

⁵⁴⁴ Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005, str. 7.

⁵⁴⁵ Koncepcija večnog vraćanja u Ničeovoj filozofiji ima veliku snagu u pobijanju i prevladavanju nihilizma dosadašnje racionalističke metafizike i njenog pogleda na svet, jer se kroz afirmaciju večnog vraćanja ujedno ispoljava afirmacija života u najvišem intenzitetu, kako konstatuje Levit. (Vidi: Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, s. 60). Iako učenje o povratku označava i afirmaciju besmislenosti, nihilističkog načina postojanja na način besmislenog vraćanja, bez cilja i svrhe, ova koncepcija predstavlja Ničeov trijumf nad

sasvim različite mislioce jeste razumevanje smisla vremena u koncepciji ponavljanja i večnog vraćanja. Ponavljanje se kao vraćanje u Ničeovoj filozofiji odgirava u vremenitosti kao imanenciji, koja se u opetovanju ponovo vraća prošlosti, ali kod Kjerkegora ona mora imati odnos prema transcenciji vremena, okrenuta budućnosti, razumljenoj u formi večnosti: „Tu je moguće samo ponavljanje duha, mada u vremenu nikada takođe ne biva tako savršeno kao u večnosti, koja je istinsko ponavljanje.“⁵⁴⁶ Kjerkegorova koncepcija ponavljanja izopštena je, pak, od bilo kakvog shvatanja o ponavljanju ljudskog realiteta u empirijski i ovozemaljski shvaćenom vremenu, gde ponavljanje nije ponavljanje u imanentnosti, već ponavljanje „jeste i ostaje u transcendentnosti.“⁵⁴⁷ Ničeova koncepcija se ipak odnosi na ponavljanje svih već dogođenih stvari u vremenu, kao što kaže u *Tako je govorio Zaratustra*: „... i zar nećemo opet doći, i trčati ovom drugom stazom, napolje, ispred nas, dugom jezovitom ulicom – zar se nećemo večno vraćati?“⁵⁴⁸

Ali razmatrajući obe koncepcije i ponavljanja i večnog vraćanja u odnosu na utemeljenje ideje čoveka, zapažamo da one imaju izuzetan uticaj prilikom njihovog razumevanja čovekove autentične egzistencije i pokazuju mnogo širi smisao nego što se na prvi pogled čini. Prema Kjerkegoru ponavljanje je „dokaz“ autentičnog ljudskog bivstvovanja kao duhovnog bivstvovanja. Na taj način Kjerkegor nastoji da ukaže da se ponavljanjem (koje može da izvrši čovek kao duhovna realnost) prevladavaju i destruktivni načini čovekovog bivstvovanja u savremenom svetu, bilo da je reč o njegovoj sociološkoj ili religijskoj dimenziji. Kod Ničea je pak koncepcija večnog vraćanja konstitutivna za razumevanje autentične egzistencije natčoveka, o čemu će kasnije biti više reči.

nihilizmom, jer uprkos nužnom vraćanju Ničeova filozofija ostaje na afirmaciji čoveka (vidi: Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 235-236), tj. u opštijem smislu predstavlja *najvišu afirmaciju* života i potvrda je Ničeove optimističke filozofije života. Ovu koncepciju možemo posmatrati iz perspektive Ničeove težnje za afirmacijom zemaljskog sveta i ovovremenosti. Tako je i Grlić u Ničeovom postuliranju večnog vraćanja video Ničeovu težnju kojom se „tježište vječnosti, koju je kršćanstvo stavilo u onostranost, ponovo postavilo u ovostranosti.“ (Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 89).

⁵⁴⁶ Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005, str. 98.

⁵⁴⁷ *Isto*, str. 67.

⁵⁴⁸ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001 str. 133.

2.3.1. Ponavljanje kao istina duhovne realnosti

Pojmom ponavljanja (dan. *Gjentagelse*, eng. *Repetition*)⁵⁴⁹ koji je u uskom odnosu sa pojmom unutrašnjosti, u Kjerkegorovoj filozofiji se približavamo objašnjenju iracionalističke strukture čoveka, tj. tumačenju na koji način se prema Kjerkegoru konstituiše čovekova duhovna priroda kroz procesualnost, postajanje i kretanje. Tačnije – putem nje nam se rasvetljava da bitak čovekovog sopstva, tj. da formiranje čoveka znači postajanje, a čovek postaje ono što jeste (tj. duh) tek kroz strukturu ponavljanja.⁵⁵⁰ Ovakvo shvatanje Kjerkegor izvodi iz ontološkog smisla ideje ponavljanja kojom objašnjava i način postajanja celokupne strukture sveta, što potvrđuje i naše mišljenje da su ontološke pretpostavke Kjerkegorove iracionalističke antropologije neophodne u razmatranju problematike (postajanja) čoveka.

Kada Kjerkegorovo značenje ponavljanja uporedimo sa Ničeovom kategorijom večnog vraćanja, zapažamo da se ponavljanje ne odnosi na ponavljanje u fizičkom, vremenskom svetu.⁵⁵¹ Sa tim je u skladu i Kjerkegorovo izvođenje da se ponavljanje nikada ne može odigrati na ravni empirijske egzistencije ili na ravni estetičkog života koji označava neposrednost življenja u čulnosti. Tako je Kjerkegor kroz lik Konstantina Konstancijusa u svom epistolarnom romanu *Ponavljanje* ukazao kada se i zašto ponavljanje ne može ostvariti. Uviđamo da Konstantin koji vrši napor da ostvari ponavljanje zbog neostvarene ljubavi, ne uspeva u tom podvigu i zapravo se vraća samo svojoj poetskoj egzistenciji, svom sopstvu iako izgovara: „Ponovo sam vlastito ja; tu imam ponavljanje; ja razumem sve i život mi izgleda lepši nego ikada.“⁵⁵² Kjerkegor se služi ovim primerom da bi ukazao na problem koji se javlja kada se ponavljanje izvodi

⁵⁴⁹ Kjerkegorov spis *Ponavljanje* najpre ispituje pojam kretanja kroz pojam sećanja (eng. *recollection*), kako je on prikazan u antičkoj filozofiji, i pojam ponavljanja (eng. *repetition*). Suštinska razlika koja nam se pritom otkriva jeste da Platonov pojam *anamnesis* znači kretanje unazad, dok je ponavljanje kretanje unapred, a takvo objašnjenje se prema Mekdonaldu može izvesti i iz terminološkog značenja danske reči za ponavljanje. Naime, danski termin *Gjentagelse* ima značenje „ponovo reći“, ali u suštinskom smislu ono se kod Kjerkegora odnosi na kretanje vere, a ne na saznanje i intelektualnu aktivnost, u čemu se prema našem mišljenju otkriva iracionalistički karakter Kjerkegorove ideje ponavljanja u odnosu na antički pojam sećanja. Ponavljanje se kod Kjerkegora razume iz religijske sfere, jer se ono odnosi na imitaciju zapravo određenog načina života, tj. imitaciju Hristovog života. (Vidi: Wiliam McDonald, *Søren Kierkegaard*, Internet Encyclopedia of Philosophy, p. 27).

⁵⁵⁰ Vidi: Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 283.

⁵⁵¹ Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 68.

⁵⁵² Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005, str. 97.

sa ravni neposredne i nereflektovane (estetičke) egzistencije. Slično konstatuje i Mojsić tvrdnjom da je esteta „ustanovio da se zanimljivost i prva čar života ne mogu ponoviti. To znači da se estetska lepota i čarolija života nepovratno gube protokom vremena i življenja i da ih ništa ne može spasiti u nekoj višoj, reflektiranoj, duhovnoj sintezi.“⁵⁵³ Problem ponavljanja se sastoji u sledećem. Ponavljanje se Konstantinusovom slučaju dešava na neautentičan način, jer on ne dostiže religijski smisao, tj. ne dopire do ponavljanja koje se tiče duha, pa ostaje samo na stupnju poetske religioznosti. Na estetičkom stupnju nedostaje zapravo snaga unutrašnjosti i ozbiljnosti, jer je prema Kjerkegoru uvek potreban i štimung ozbiljnosti bi se izvršilo ponavljanje. Kjerkegor i kaže na početku svog dela: „Onaj ko želi ponavljanje sazreo je do ozbiljnosti. To je moj poseban sud po kome nikako nije životna ozbiljnost sedeti na otomanu i čačkati zube – i biti nešto, npr. član suda.“⁵⁵⁴ Esteta stoga, prema Kjerkegoru, ne dolazi do sebe, jer mu ujedno nedostaje i snaga apsurdna i religiozna vera. Nasuprot Konstantinu, Avram kako ga Kjerkegor prikazuje u delu *Strah i drhtanje* uspeva da izvede ponavljanje, jer njegovo ponavljanje ima svoj poslednji izvor u transcendenciji, u bogu, što je za Kjerkegora jedini i pravi način kojim bi ponavljanje uzrokovalo preobražaj u čoveku. Taj preobražaj dešava se onog trenutka kada čovek sebe shvati kao duh, duhovno biće, jer je u ponavljanju, kako i sam Kjerkegor tvrdi, na kraju krajeva, reč samo o „ponavljanju duha.“ Stoga se ponavljanje ne može ispoljiti u estetičkoj sferi u kojoj čovek još nije određen kao duh, već se ono u suštinskom smislu odvija „kao prelaženje iz estetičkog i etičkog u religijsko bivstvovanje.“⁵⁵⁵

Navedeni spis *Ponavljanje* posmatramo i kao Kjerkegorov uvod u problematiku fenomena ponavljanja. Kada u naznačenom delu prikazuje Konstantinovo putovanje kao praktični čin, kojim čovek treba da ostvari ponavljanje vlastitom namerom i snagama, Kjerkegor dokazuje da upravo u tom slučaju ponavljanje izostaje. Suštinski razlog se otkriva kao nedostatak unutrašnjosti koja bi bila prožeta verom i strašću, jer se istinsko ponavljanje prema Kjerkegoru događa samo kroz veru i u veri. Drugačije rečeno, kao što potvrđuje Todorović, „ono je ozbiljivo samo snagom aspurda, pomoću apsoluta, samo uz paradoks, ispit i iskušenje, kroz strepnju, sablazan, strah i drhtanje – dakle,

⁵⁵³ Sofija Mojsić, *Kjerkegorov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 87.

⁵⁵⁴ Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005, str. 7.

⁵⁵⁵ Seren Kjerkegor, „Rečnik nekih važnih pojmova“, *Bolest na smrt*, Beograd, Srboštampa, 1974, str. 105.

jedino na religiozan-egzistencijalan način.⁵⁵⁶ Odatle se i istinski cilj ponavljanja razume kao približavanje bogu, a ne kao težnja za ponavljanjem već dogođene fizičke realnosti bez ikakvog odnosa prema unutrašnjosti. Ponavljanje zahteva potpunu okrenutost unutrašnjosti i ne može se spoznati razumski, već se odigrava na iracionalan način, tj. putem vere. Insistirajući na odnosu prema unutrašnjosti Kjerkegor u *Pojmu strepnje* iznosi da u ponavljanju nije reč o tome da se čovek u njemu nekako snađe i udobno smesti, „već je zadatak da se ponavljanje pretvori u nešto unutrašnje, u zadatak slobode, u njen najviši interes, ako ona, dok se sve oko nje menja, odista može realizovati ponavljanje.“⁵⁵⁷ Posmatrana na taj način, Kjerkegorova kategorija ponavljanja prevazilazi sferu nužnosti i zahteva sferu slobode, koja se konstituiše nezavisno od čovekovog prirodnog bitka. Premda je sfera slobode kod Kjerkegora određena kao sfera duha, stoga ponavljanje (pored svog egzistencijalno-ontološkog značenja) važi i kao pretpostavka čoveka kao slobodnog bića, tj. predstavlja temeljni pojam Kjerkegorove filozofije slobode.

Kategorija ponavljanja ipak nije samo egzistencijalna ni ontološka kategorija, jer u Kjerkegorovoj filozofiji ona ima i uže, epistemološko značenje (kao što je slučaj i sa kategorijom unutrašnjosti, verom) koje otkrivamo u Kjerkegorovom ispitivanju ponavljanja u odnosu na antički pojam sećanja⁵⁵⁸. Analognim ispitivanjem ovih pojmova Kjerkegor zaključuje da se ponavljanje i sećanje ne mogu svesti na isti koren, budući da su to ista kretanja u suprotnom smeru.⁵⁵⁹ Ovi fenomeni pak samo donekle imaju isti pravac kretanja, jer pokazuju zajedničku težnju da *transcendiraju* neposrednost bića da bi ono dospelo do sebe kakvo jeste po sebi. Međutim, sećanje ima takav odnos sa večnim i transcencijom da se njegovo kretanje, da bi se došlo do konačne istine, svodi na kretanje koje se iz sadašnjosti vraća u prošlost i tako predstavlja zatvoreni krug (*circulus virtiosus*). Zato sećanje prema Kjerkegoru predstavlja nepravi oblik ponavljanja, kao što je i saznanje sećanjem neadekvatan način saznanja, pa utoliko Kjerkegor pravi striktnu razliku između ovih pojmova. Razlika se

⁵⁵⁶ Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 275.

⁵⁵⁷ Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 17.

⁵⁵⁸ Kako navodi i Delez, Kjerkegor je pojam ponavljanja suprotstavio ponavljanju navike i pamćenja kao sećanja. On je razotkrio nedovoljnost sadašnjeg, tj. prošlog ponavljanja, zamku prisećanja, pa u tom smislu Delez ističe: „Niko nije sigurnije odbacio antički temelj Mnemosine i, sa njim, platonovsko prisećanje. Temelj nije više uslov kao manjak, pošto je izgubljen u grehu, i mora da bude ponovo dat u Hristu.“ (Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, Beograd, Fedon, 2009, str. 161).

⁵⁵⁹ Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005, str. 5.

nazire i u sledećem: sećanje kao vrsta kretanja izražava samo kognitivni i racionalni aspekt čovekovog bića, čak i gubi interes za celinu egzistencije čoveka, kao i egzistenciju same stvarnosti van saznavnih okvira, dok kategorija ponavljanja upućuje na nešto iracionalno i zasnovana je na iracionalistički način. Ponavljanje je naime, za razliku od sećanja, oslobođeno kognitivnog elementa i obuhvata širu perspektivu. Ono je pre svega usmereno na problem konkretnog života (egzistencije), a ne samo na ograničeno područje saznanja. Zato Kjerkegor i definiše ponavljanje kao *kretanje unapred* koje se odvija tako da prilikom svog odnosa sa večnim (bogom, apsolutom) ono ulazi u vreme kroz dimenziju budućnosti, da bi na taj način čoveku odgonetnulo sadašnjost. Kjerkegor nas tako unutar svojih analiza upućuje da ponavljanje predstavlja ujedno i egzistencijalnu strukturu čoveka, a to znači da čovek putem ponavljanja postaje onim kakvim će biti u budućnosti. Takođe u odnosu na sećanje, Kjerkegor ukazuje da kada se izvodi *kretanje ponavljanja*, tada čovek mora da se liši razuma i okrene se veri, jer tek vera omogućava da čovek bude stalno otvoren za budućnost i ono što je novo, tj. za svoje *moći biti*. Na taj način čovek putem kretanja ponavljanjem prevazilazi ograničenja svoje racionalne prirode i upoznaje svoje nove mogućnosti koje poseduju iracionalne komponente. Jer je otvorenost koju mu pruža kretanje ponavljanjem uvek prožeta iracionalnim, egzistencijalnim fenomenima i neizvesnošću, ali oni su nadalje ključ Kjerkegorovog razumevanja na koji način se čoveku pruža uslov u ostvarivanju vlastitog sopstva kao duha. Primer je Jov koji ni pored svih nevolja, ne napuštajući lični odnos sa bogom, vrši dvostruko ponavljanje koje je oslobođeno svakog upliva razuma i uticaja neposredne čulne prirode čoveka. Samo takvo ponavljanje jeste prema Kjerkegoru ponavljanje duha u kome se čovek rađa kao vlastito biće, a ne kao fizička egzistencija, jer sopstvo koje se u tom kretanju vraća samome sebi nije ništa drugo nego duh.

Koncepcija ponavljanja u tom pogledu ukazuje na egzistencijalni aspekt čoveka, a ujedno predstavlja otklon od racionalističkog načina saznanja čoveka. Njen drugi bitan aspekt Kjerkegor je predstavio u njenoj moći da podstakne i izvrši *preobražaj u čoveku*. Preobražaj koji nastupa ponavljanjem je uslov za čovekovo autentično postojanje⁵⁶⁰, a

⁵⁶⁰ I Ničeova koncepcija večnog vraćanja se može posmatrati u pravcu njenog preobražaj čoveka, pa se odatle za Ničea i natčovek odlikuje izuzetnošću naspram svih drugih tipova ljudi, jer prihvata najteže učenje o večnom vraćanju. Ono se odvija kroz stav afirmacije, jer on govori *da* svemu što jeste, što je bilo, jer se sve vraća. Samo takvo *Da* jeste genijalno *Da* (jer se proteže na celokupno postojanje), koje može da preobraz i prevladava dosadašnje stupnjeve razvoja čoveka. U odnosu na natčoveka koji

„biti autentično čovekovo sopstvo znači to istinski verom postajati u trenutku ponavljanja.“⁵⁶¹ To, prema Kjerkegoru, znači da samo onaj ko je izabrao ponavljanje putem vere, za njega se može reći da istinski i živi, jer vlastito iskustvo menja čoveka, a ne „večne istine“ koje dolaze od autoriteta razuma.

Kategorijom ponavljanja Kjerkegor tako objašnjava i put ka čovekovoju autentičnoj egzistenciji tako da se čoveku kroz ponavljanje i kroz odnos sa bogom koji se njime uspostavlja, otvara polje beskonačnih mogućnosti. U tom smislu ponavljanje nije vraćanje istoga, već u Kjerkegorovoj filozofiji ukazuje na konotaciju novog i neponovljivog u ljudskom životu.

Kjerkegorovo tumačenje čoveka kroz kategoriju ponavljanje bitno je utoliko jer nam ono rasvetljava na koji način čovek dospeva do svoje duhovne suštine, a ono ujedno demonstrira i Kjerkegorovo iracionalističko tumačenje čoveka. I pojmom ponavljanja Kjerkegor isključuje tumačenje da se čovek može shvatiti prema unapred određenoj shemi koja bi osvetlela njegovu suštinu u racionalističkom saznavnom zahvatu. Slično konstatuje i Grlić tvrdnjom da ponavljanje kod Kjerkegora znači „da mi *uvijek iznova* moramo ponoviti temeljne ljudske doživljaje, da za nas ne postoji shema, dogma, recept, da sve ono što su drugi (pa čak i Krist) učinili ne može za nas biti važeće ako tzv. ponavljanje shvatimo – kako to i jeste kod Kierkegaarda – kao zapravo neponovljivost, tada se i kod njega javlja specifična otvorenost prema novim traženjima, tj. težnja da se uvijek iznova krećemo novim putovima za nečim novim.“⁵⁶²

prihvata večno vraćanje, mali čovek koji se isto vraća, ne može afirmisati postojanje kroz ideju večnog vraćanja. Niče i kod dosadašnjeg čoveka otkriva njegovu nemoć da spozna svoju suštinu kroz večno vraćanje, pa ostaje na nivou životinjske prepuštenosti životu. Ničeova filozofija nam tako ukazuje da postoje bar dva suštinska načina na koja se čovek odnosi prema najtežem učenju. Miler-Lauter govori o dva tipa čoveka, gde jedan izgovara *da* svemu što je bilo i što će biti, jer se samo tako može živeti u skladu sa teorijom o večnom vraćanju, koja bez ograničenja zahteva kazivanje *da*. Drugi tip čoveka nastoji da nametne svoj ideal i suprotstavlja se teoriji večnog vraćanja istog. (Vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, University of Illinois Press, Champaign, 1999, p. 86). Neprihvatanje koncepcije večnog vraćanja, kao što možemo da zapazimo, stoji kod Ničea u tesnoj vezi sa negacijom života. Stoga se nihilistima prizivaju oni koji odbacuju koncepciju večnog vraćanja, jer „oni koji je ne mogu podneti, osuđuju je.“ Na taj način se i ideja večnog vraćanja može razumeti kao selektivan princip i misao discipline u Ničeovoj filozofiji, ali i „kao princip *odabiranja* u službi *snage* (i varvarstva!)“ (Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Alfred Kröner Verlag/ Leipzig, 1978, s. 690-691). Kroz koncepciju večnog vraćanja natčovek postavlja u centar sam život, što je odlučujuće za razumevanje novog oblika ljudske egzistencije na osnovu filozofije života. To konkretnije znači da natčovek neće da prihvati sebe u svojoj prolaznoj i trenutnoj egzistenciji, već u neprekidnom vraćanju, jer jedino tako, kroz intuitivni događaj htenja besmislenosti takvog vraćanja, čovek sagledava svoje sopstvo u najuzvišenijoj dimenziji, dimenziji večno postajućeg života.

⁵⁶¹ Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 251.

⁵⁶² Danko Grlić, „Kierkegaard, Marx i Nietzsche“, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, 1981, str. 35.

Ponavljjanje stoga donosi posebnu vrstu preobražaja i predstavlja način povratka sebi, jer da bi se čovek vratio sebi on mora da izgubi svoju koherenciju, svoj život i svoje navike,⁵⁶³ ali je nagrada tog gubitka da on pronalazi novog sebe. Iako preko ponavljanja čovek dolazi u lični odnos sa bogom, iskustvo ponavljanja mu s druge strane otvara saznanja i same temporalnosti sveta. Zato se i problem vremena u Kjerkegorovoj filozofiji može razmatrati kroz navedenu kategoriju. U ponavljanju se dešava prelaz u *trenutak* u kome se odvija istinsko kretanje vremena u uzajamnosti njegove tri dimenzije, pa je ponavljanje ujedinjavanje jedinstvene celine vremena sa večnošću u trenutku.⁵⁶⁴ Na taj način čovek sebe spoznaje i kroz vremensku dimenziju onako kako mu se ona pokazuje kroz ponavljanje, ali navedenom problematikom se nećemo detaljnije baviti u ovom istraživanju.

Ponavljjanje je upravo zbog svoje transcendentnosti metafizička, tj. religijska kategorija Kjerkegorove filozofije jer „bit prave religioznosti se najbolje ispoljava u ponavljanju“⁵⁶⁵, pa se razumljena u tom smislu kategorija ponavljanja u Kjerkegorovoj filozofiji razlikuje uveliko od Hegelovog pojma posredovanja koji zadržava svoj imanentni smisao u logici.⁵⁶⁶

Ponavljjanje se u Kjerkegorovoj filozofiji može tumačiti i kao etička kategorija, jer je bez nje nemoguće razumeti na koji način čovek prema Kjerkegoru pristupa etičkoj sferi. Ponavljjanje se zapravo mora najpre odigrati već u etičkoj sferi, inače bi u

⁵⁶³ Vidi: Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, Beograd, Fedon, 2009, str. 161.

⁵⁶⁴ U ovoj tački se Kjerkegorova kategorija ponavljanja ukršta preko kategorije trenutka na dvostruki način sa Ničeovim pojmom večnog vraćanja. Za razliku od Kjerkegorove ideje ponavljanja, koncepcija večnog vraćanja prevazilazi shvatanje večnosti kao vanvremenitosti, pa Niče na njenom tragu i objašnjava kako da se transcencija shvati u imanenciji, tj. u ovozemaljskom postojanju.

⁵⁶⁵ Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 127.

⁵⁶⁶ Pojedini autori, među kojima je i Stjuart, smatraju da Kjerkegorov pojam ponavljanja ima svoj suštinski izvor u Hegelovom shvatanju dijalektike tj. posredovanja, samo što Kjerkegor ističe da je ponavljanje ispravan naziv za posredovanje (medijaciju). Kjerkegor koristi pojam ponavljanje i u drugim spisima, kao što je *De omnibus*, gde njegovo shvatanje ponavljanja u ovom delu duguje Hegelovom konceptu *samoizvesnosti* u *Fenomenologiji duha*, ali se tematizuje kao paradoksalno jedinstvo idealiteta i stvarnosti. Kroz pojam ponavljanja može se ujedno sagledati i Kjerkegorov odnos prema Hegelu, kao i uticaj Hegela na Kjerkegora, ali i razlike koja odatle proishode. U delu *Ponavljjanja* kristališe se razlika u odnosu na Hegelov pojam posredovanja, koji Kjerkegor tumači kao imanentno kretanje, dok je ponavljanje zapravo transcendentno. Ovim pojmom Kjerkegor nastoji da reši filozofski problem kretanja, koji se kod Hegela odvija na ravni logike tako što na primer kategorija postajanja biva prevladana (*eufgehoben*) u kategoriji suštine. Kjerkegor odbija da prizna da se na taj način kod Hegela odvija istinsko kretanje, jer je ovo kretanje imanentno kretanje samog mišljenja i ne pokazuje nikakav odnos prema onome što je izvan njega. Na taj način Hegelov koncept negira pojam posredovanja na ravni slobode, njene egzistencije, jer nema odnos prema transcenciji kao Kjerkegorov pojam ponavljanje. Pojam ponavljanje se odatle shvata kao nužan za razumevanje kretanja duha u sferi slobode. (Vidi: John Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 282-294).

suprotnom etika dobila svu obavezujuću moć. Ponavljanje se tako na etičkom stupnju tako što se „u životu posvećenom dužnosti čovek (...) vraća sebi i napreduje u budućnost, a ponavljanje se odvija shodno njegovoj prošlosti, tako da kroz nju, birajući sebe, ona postaje buduća mogućnost.“⁵⁶⁷ Makej u tom pogledu s pravom tvrdi da je ponavljanje jedan momenat u etičkom izboru koji se otkriva u čovekom izboru samoga sebe. Međutim, mi smatramo da kod Kjerkegora istinsko ponavljanje počinje tek u religijskoj sferi, koja prevladava opštost etičkih normi. Ipak, budući da ćemo se moralnom problematikom baviti detaljnije u četvrtom poglavlju rada, ovde ćemo pojam ponavljanja zahvatiti shodno njegovom religijsko-egzistencijalnom, delom i ontološkom smislu.

Kategorija ponavljanja jeste u suštinskom smislu kategorija koja bliže objašnjava smisao unutrašnjosti i potvrđuje Kjerkegorovu subjektivnu ontologiju, ali i iracionalističku antropologiju koja daje primat subjektu/unutrašnjosti. Ponavljanje razmatrano kroz antropologiju, prema Kjerkegoru označava kretanje pounutrašnjivanja, tj. poniranje u unutrašnjost vlastitog sopstva, koje se potom otkriva kao duh (sinteza). Bez postizanja svoje egzistencije kao duhovne, čovek ostaje rastrzan u svojim suprotnostima i kao takav ne može da prevlada nihilizam kao bolest duha (očajanje) u kojem vlada neznanje sopstva (o sebi samom). Kjerkegor stoga upozorava na težinu i ozbiljnost svog učenja o ponavljanju: „Ali taj ko ne shvata da je život ponavljanje i da je to lepota života, samog je sebe osudio i ne zaslužuje ništa bolje od onoga što će mu se i dogoditi: da nastrada.“⁵⁶⁸ Postojati na način ponavljanja zapravo znači da se čovek određuje u odnosu na večni element u sebi, a ne shodno konačnoj vremenitosti svog prolaznog postojanja. Upravo zato kategorija ponavljanja i zahteva odnos prema transcenciji, tj. usmerenost duha na večnost, boga. Ponavljanje je tek tako uslov buđenja duha i ujedno kategorija duha. Shvaćeno na taj način, ponavljanje je i transcendentna kategorija, jer ono prevazilazi i neposrednost ponavljanja ljudske empirijske egzistencije. Kjerkegor to pak i izričito tvrdi kada kaže da „ponavljanje naprotiv ostaje i jeste u transcendentnosti“⁵⁶⁹, koju on razume kao kretanje apsurdna, u kome je čovek stavljen (poput Jova) na ispit svoje vere pred bogom. Kategorijom ponavljanje Kjerkegor menja i njen dosadašnji metafizički smisao koji je ona imala u

⁵⁶⁷ Louis Mackey, *Kierkegaard: a Collection of Critical Essays*, Garden City, Doubleday, 1972, p. 37.

⁵⁶⁸ Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005, str. 6.

⁵⁶⁹ *Isto*, str. 67.

pojmu prevalazilaženja i spušta je iz sfere spekulativne logike na egzistencijalnu ravan. Budući da ponavljanje dovodi čoveka do svesnosti o njegovoj duhovnoj egzistenciji, nezavisno od misaonog bitka čoveka, Kjerkegorova iracionalistička antropologija tako uspeva da prevlada ograničenja dosadašnjih metafizičkih kategorija kojima se suština čoveka razumevala u racionalističkim okvirima, ali, isto tako, i svako drugo neadekvatno racionalističko uopštavanje čoveka koje negira konkretnu ljudsku egzistenciju.

Stoga je zarad dubljeg razumevanja i pojma unutrašnjosti i ponavljanja od nepobitne važnosti da razjasnimo Kjerkegorovo određenje čoveka kao duha, koje upotpunjuje smisao navedenih kategorija. Takvo razumevanje polazi od shvatanja da je prava realnost koncentrisana u ličnom biti ili ne biti, pri čemu prema Kjerkegoru svaki pojedinac ima ili nema vlastitu realnost u zavisnosti od toga da li je realizovao sopstvene mogućnosti ili ne, tj. da li je individua postavljena kao duh. O navedenom sledi razmatranje.

2.4. Kjerkegorovo određenje čoveka kao duha

Kjerkegorovo određenje čoveka kao duha za pretpostavku ima i njegovo izvođenje ideje čoveka kao individue, pri čemu je razumevanje pojma duha u bitnom odnosu sa pojmovima unutrašnjosti, ozbiljnosti, ponavljanjem, a koji ujedno ukazuju i na religijsko i iracionalno značenje duha. Bitno je zato naglasiti da određenje čoveka kao duha, duhovnog bića zasnovano na navedenim aspektima ne referira kod Kjerkegora da čovek određen kao duh predstavlja umno biće. U tradicionalnoj filozofiji čovek se određuje kao duh shodno umskoj supstanci, čime dolazi do izražaja racionalističko određenje čoveka. Nasuprot tome, u Kjerkegorovom tumačenju čoveka kao duha reč je o iracionalističkom određenju, jer je i princip i metod kojim se čovekovo biće pokazuje kao takvo zapravo iracionalistički. Takođe, određenje čoveka kao duha pruža nam u Kjerkegorovoj filozofiji celovitiju refleksiju o čoveku, jer iz prethodnih istraživanja u radu o Kjerkegorom tumačenju čoveka (i njegovim bitnim odredbama) uviđamo da je reč o različitim, ali sličnim određenjima koja ipak nalaze svoju krajnju misaonost u odredbi čoveka kao duha. Smatramo da je razlog za takvu našu tvrdnju opravdan, jer se pojam duha u Kjerkegorovoj filozofiji može posmatrati i

kao pretpostavka koja stoji u osnovi njegovog pojma sopstva, samstva (*Selbst*), individue, kao što se on može razumeti i kao fenomen koji postoji i u nereflektovanom obliku već i na estetičkom stupnju, stanju neposrednosti ili stanju nevinosti, bezgrešnosti.

Određenje duha je i ontološka pretpostavka čovekove egzistencije i sopstva jer se ono nalazi u stalnom procesu postajanja i kretanja ka sebi, pa duh u tom smislu možemo razumeti u formi supstance (*substantia permanens*)⁵⁷⁰, kao mogućnost za ozbiljenje onoga što je čovek prema svojoj pravoj suštini, ali tako da duh tek kroz niz transformacija i promena (na primer kretanjem kroz egzistencijalni fenomen strepnje i suočavanjem sa grehom, očajanjem) dostiže sebe u krajnjem procesu „samospoznanje“. Duh tako ima svojstvo prvog i poslednjeg principa u Kjerkegorovoj antropologiji, ali je važno imati na umu da se njegovo egzistencijalističko shvatanje duha razlikuje od racionalističkog, kao što je na primer Hegelovo shvatanja apsolutnog duha prema kome je čovek samo jedan njegov stupanj (subjektivni duh). Takođe, ono što Kjerkegora razlikuje od Hegela jeste shvatanje da se proces čovekovog postajanja duhom ne odvija putem *uma*, već verom, čime Kjerkegor nastoji da izmakne racionalističkom dokazivanju ideje čoveka kao duhovnog bića.

U Kjerkegorovom shvatanju duha postoji ipak i momenat reflektivnosti, što znači da odredba duha nije u potpunosti iracionalistički zasnovan kao što se čini. Refleksija se najpre pokazuje u momentu kada čovek sebe raspoznaje kao individuu suprotstavljenju masi, gomili, politici, društvu, anonimnosti štampe, apstraktnom čoveku, odnosno kada razume sebe kao pojedinca koji nije uklopljen u objektivni sistem. To potvrđuje i Kjerkegor kada definiše individuu kao kategoriju duha, kategoriju „buđenje duha.“⁵⁷¹ Stoga je kategorija duha kod Kjerkegora uvek u nužnom odnosu sa kategorijom individue i izvesnom svešću o tome.

Kjerkegor je odredbom čoveka kao duha uspeo ipak da prekorači dualizam koji vlada u tradicionalnom shvatanju čoveka, naročito dekartovski dualizam, određujući duh kao element sinteze. Takvo stanovište duha dolazi do izražaja u delu *Pojam strepnje* kada se duh određuje kao element utemeljenja sinteze (parova suprotnosti) u čoveku. Kjerkegor, s jedne strane, uviđa da je u čovekovoju prirodi prisutna stalna

⁵⁷⁰ Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji Sörena Kierkegaarda, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb, „Zagreb“, 1974, str. 126.

⁵⁷¹ Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 106.

napetost između krajnosti, između vremenskog i večnog, duševnog i telesnog, konačnog i beskonačnog, mogućnosti i stvarnosti, ali, s druge strane, on uspeva da svojom odredbom duha pokaže na koji način se ostvaruje u čoveku sinteza duševnog i telesnog, uopšte svih suprotnosti koje vladaju u njemu i koje često mogu da deluju destruktivno (kao očajanje, strah) po njegovu samospoznaju i razvoj, tj. da uzrokuju disbalans, disharmoniju između čoveka i sveta, pa i unutar samoga čoveka i na kraju krajeva između čoveka i boga. Sintetička moć duha deluje na način uspostavljanja totalne harmonije, sinteze koja omogućava zdravlje u čoveku, ali je kao što naglašava Kjerkegor „sinteza (...) nezamišljiva ako se dvoje ne sjedine u nečem trećem. Treće je duh.“⁵⁷² Tako se u odnosu na shvatanje sintetičkog karaktera samosvesti kod, na primer, Kanta, u Kjerkegorovom slučaju ta moć pripisuje duhu. Međutim, pojam sinteze u Kjerkegorovom shvatanju da ne bi bilo zabune ne treba shvatiti kao prost treći element sinteze, kao što je slučaj u Hegelovoj dijalektici. Sinteza duha svakako ima moć da sjedinjuje suprotnosti i predstavlja njihov temelj pomoću kojeg oni postoje kao ujedinjeni, ali tako da znaju za postojeću razliku. Stoga je i sinteza kod Kjerkegora shvaćena kao samoodnos – kao odnos koji se odnosi prema samom sebi, u kome duh pravi razliku između sebe samog i njegovog drugog, a ne pronalazi i ne raspoznaje sebe u drugome, kao što je slučaj u Hegelovoj dijalektici.

Bliže određenje Kjerkegorove postavke o duhu kao sintezi koja zahteva samoodnos nalazimo detaljnije razvijeno u delu *Bolest na smrt*, gde Danac interpretira čovekovo sopstvo kao prevashodno duhovnu suštinu: „Duh je vlastito ja (...) Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema samom sebi, (...) vlastito ja nije odnos, nego vraćanje odnosa na samoga sebe.“⁵⁷³ U tom smislu vlastito ja/sopstvo predstavlja samoodnošenje. Ovde postaje jasno da Kjerkegor identifikuje sopstvo i duh, tj. da duh određuje kao sopstvo, ali on ide i dalje od ovih analiza da bi ispitao u čemu se sopstvo kao duh utemeljuje pre svih odnosa. Sledeći hrišćansku paradigmu Kjerkegor smatra da sopstvo kao duh ima svoj krajnji uzrok i da ne može biti utemeljeno u samom sebi. Na taj problem ukazuje i Mojsić konstatujući da je prema Kjerkegoru „čovekovo ja postavio Bog i zato je sopstveno ja ne samo odnos koji se odnosi prema samom sebi, već i odnos koji se odnosi prema nekome drugom – Bogu koji je, u suštini, pravi subjekt

⁵⁷² Sören Kierkegaard, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 39.

⁵⁷³ Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Srboštampa, 1974, str. 11.

čovjekovog ja.⁵⁷⁴ Tako nam se kroz Kjerkegorovu definiciju duha osvetljava da suština sopstva⁵⁷⁵ shvaćena kao duhovna dimenzija čovjeka povlači odnos prema bogu, kada se duh može razumeti u njegovom najuzvišenijem značenju. Takvo razumevanje čovjeka kao duha u Kjerkegorovoj filozofiji potvrđuje njegovo stanovište teističkog egzistencijalizma, a zahtevani odnos sopstva i boga koji podrazumeva veru ukazuje nam da je odredba duha izvedena iz iracionalističkog principa. Pritom, za razliku od Ničea, Kjerkegor afimiše odnos prema transcendentnom, jer tek tada sopstvo kao duh postaje „svesno“ sebe, odnoseći se prema sebi u stvari kao prema onome večnom u sebi (shvaćenog kao bog, apsolut), što Ničeova filozofija odbacuje sagledavajući štetnosti svakog upliva transcendencije na čovjekovu slobodu i njegovu samospoznaju. U tom pogledu zahtevajući određeni stupanj svesnosti, duh kao suština čovjeka nije prema Kjerkegoru nešto apsolutno iracionalno. Zapravo on u sebi poseduje logiku razvoja koja na kraju dovodi da kroz odnos sa bogom jedinka bude svesna sebe kao duha. U tom pogledu mi i govorimo o stanovištu konstruktivnog racionalizma i kod Kjerkegora, jer se put ka određenoj vrsti *ratia* odigrava iracionalističkim putevima i u iracionalnim fenomenima otkrivaju aspekti svesti.

Kjerkegor je kroz tumačenje čovjeka kao duha našao objašnjenje za krajnje utemeljenje religijske egzistencije time što izvorište i temelj duha povezuje sa bogom. Na tom osnovu se i Kjerkegorova odredba čovjeka kao duha može razmatrati u pravom smislu tek sa religijskog stupnja egzistencije, tj. u njenom religijskom smislu.

Religijska egzistencija predstavlja najviši stupanj čovjekove egzistencije, jer duh kao duh nalazi svoje krajnje osvedočenje u bogu. To znači da se prema Kjerkegoru stanovište duha ne uspostavlja odjednom, već ono zahteva njegovo postupno kretanje i razvijanje dok se duh sebi nerasvetli u pravom svojstvu duha, kako se on prema Kjerkegoru obistinjuje samo na stupnju religijske egzistencije. U tom pogledu Kjerkegor upućuje na dijalektičko kretanje koje duh obavlja u kretanju sa stadijuma na stadijum da bi došao do samoga sebe. Ipak, dijalektika koja je prisutna u Kjerkegorovom razmatranju ne može se porediti sa Hegelovom, iako delom upućuje na nju. U Kjerkegorovom slučaju dijalektičko kretanje duha je, za razliku od Hegelove

⁵⁷⁴ Sofija Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 235.

⁵⁷⁵ Kjerkegorovo određenje ja, sopstva razlikuje se od racionalističke filozofske postavke ja i svakog paganskog određenja čovjeka, jer u oba slučaja nedostaje ključni odnos između čovjeka i boga. (Vidi: W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p. 155).

konceptije istog, predstavljeno tako da negira postupno prelaženje duha sa jednog stupnja na drugi, već podrazumeva skokovito kretanje stadijumima egzistencije. Kretanje se odvija tako da se duh kreće od sanjajućeg (stanje nedužnosti, nevinosti, estetičke egzistencija) do budnog duha (kao stanja slobode, religijske egzistencije). Potom se kretanje duha može sagledati i kroz problem sinteze, koju duh uspostavlja unutar suprotnosti na svakom od stadijumu egzistencije.⁵⁷⁶ Međutim, krajnja sinteza duha kao duha se realizuje tek na religijskom stadijumu egzistencije, što je u Hegelovoj filozofiji zajemčeno tek kroz formu apsolutnog duha, na ravni filozofije i to na spekulativan način.

Takođe, za razliku od Hegelovog shvatanja dijalektike, Kjerkegorova ne usvaja razmatranje duha kroz iskustvo kretanja svesti, kako što je slučaj u Hegelovoj fenomenologiji duha u liku nauke iskustva svesti.⁵⁷⁷ Kjerkegor nasuprot tome pokazuje kretanje duha kao iskustvo čitave čovekove ličnosti (a ne samo svesti) koja je uključena u proces duhovnog sazrevanja preko egzistencijalnih fenomena u graničnim situacijama egzistencije kao što su strepnja, strah i drhtanje, očajanje, vera, ljubav. Zato možemo reći da je Kjerkegorova fenomenologija duha zapravo egzistencijalna nauka o iskustvu egzistencije (termin V. Č.) koja menja čovekov odnos prema njemu samom, svetu i uslovljava preobražaj čoveka u pravcu buđenja njegove duhovne suštine. U tom smislu u Kjerkegorovoj filozofiji i egzistencijal kao što je, na primer, očajanje ne treba posmatrati kao izraz bolesti duha, već i kao pokretački fenomen koji tera čoveka da *postaje* onim što jeste u svojoj suštini. Međutim treba naglasiti da prema Kjerkegoru postoje i različiti stupnjevi očajanja, te da nema svaki jednak intenzitet i domet u naznačenoj težnji da čovek postane sopstvom, tj. samim sobom, tj. duhom. Stoga uočavamo da kod Kjerkegora postoje nepravni (neautentični) i pravi (autentični) oblici očajanja, jer tek očajanje, koje postoji kao izraz htenja i svesnog biranja sebe, predstavlja uslov za „samorealizacijom, za nastajanje – egzistencije, tj. samosvesne individue. Tek preko očajanja čovek se rađa u duhovnom smislu“⁵⁷⁸ tj. očajanja shvaćenog u njegovom pravom obliku.

⁵⁷⁶ Walter Schulz, *Sören Kierkegaard: Existenz und System*, Pfullingen, Neske, 1967, p. 7.

⁵⁷⁷ Vidi: G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974, str. 43. I Kjerkegor ima svoju fenomenologiju kako je prikazana u delu *Bolest na smrt*, ali ona je *fenomenologija duha sa stanovišta egzistencije*, a ne svesti.

⁵⁷⁸ Miladin Životić, „Očajanje i sloboda izbora“ u: *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 27.

Zato tvrdimo da Kjerkegorovo određenje čoveka kao duha ima egzistencijalno-iracionalističko polazište, koje ipak pokazuje logički smisao, jer vodi ka najvišoj i najdubljoj samospoznaji čoveka. Jer egzistencijalni fenomeni poseduju vlastitu dijalektiku razvoja i jesu pretpostavke za buđenje svesnosti čoveka u pogledu na njegove iracionalne aspekte kao afirmativne potencije njegovog opstanka koje ga vode njemu samom. Ujedno one doprinose i uvidu o čoveku kao celovitom biću, prema kojem je misaonost samo jedan deo celine, deo koji pravu egzistenciju čoveka prikazuje u iskrivljenom obliku.

Kjerkegor se poziva i na druge fenomene, osim očajanja, da bi objasnio na koji način je još moguće buđenje duha. On zato ispituje i fenomen strepnje (koja delom predstavlja psihološku kategoriju⁵⁷⁹) prikazujući ga kao pretpostavku slobode duha da bi ukazao da put ka sopstvu kao duhu ne može biti obelodanjen spekulativnim dokazima uma niti metafizičkim kategorijama identiteta, stvarnosti, suštine i sličnim. Zato se Kjerkegor služi egzistencijalnom dijalektikom da bi razjasnio kretanje duha kroz fenomene egzistencije. Tako on pronalazi da je i strepnja (kao teskoba zbog nečega i koja ima za predmet ništa) nužna stepenica razvoja duha, gde je pri tom „strepnja (...) odredba neprobuđenog duha.“⁵⁸⁰ U njoj Kjerkegor naslućuje samo mogućnosti slobode duha, ali na način ambivalencije prema mogućnostima slobode kao nečemu neodređenom. Strepnja rađa određenu vrstu straha (iako strah u odnosu na strepnju ima konkretan predmet na koji se odnosi) kao strah od slobode i njene odgovornosti sa kojom se mora suočiti, kao što zapaža i Mojsić, uviđajući da mogućnost čoveka da strepi predstavlja njegovu suštinu razliku spram životinje, jer strepnja je odrednica samo duhovnog bića. U takvom Kjerkegorovom stavu naslućujemo izvesnu protivrečnost, jer je duhovno biće koje svoj bitak utemeljuje u veri uvek oslobođeno svake strepnje. Međutim, Kjerkegor je analizom strepnje nastojao da je prikaže kao uzrok i pretpostavku buđenja duha i njegovog postupnog osveščavanja. Stoga Kjerkegor ispituje i stanja pre strepnje kao što je stanje nevinosti gde je čovek neposredno ujedinjen sa svojim prirodnim uslovima – razmatrajući pod kojim oblicima se može

⁵⁷⁹ Jokić ukazuje na psihološki smisao strepnje kada se ona razumeva kao izraz „unutrašnje podvojenosti čovijeka, njegovog na djelu danog Ja i njegovog drugog Ja. Ovo drugo Ja, pravo Ja, je, u stvari, duh. Ovaj duh se iskazuje i teži da se iskaže kao sloboda.“ (Vujadin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999, str. 43) Međutim, Kjerkegorov značaj u razmatranju ovog fenomena krije se prema našem mišljenju u obelodanjivanju njegovog egzistencijalnog smisla.

⁵⁸⁰ Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 38.

„javiti“, naslutiti duh, pa konstatuje da „duh u čoveku tada sanja“⁵⁸¹ i „postoji samo neposredno kao u snu“⁵⁸², a sanjajući „duh projektuje svoju vlastitu realnost, ali ta realnost je ništa.“⁵⁸³ Strepnja koja postoji u stanju neposrednosti se tada odnosi na samo *ništa* koje se pokazuje kao dvosmisleno: čovek je istovremeno nedužan, ali i kriv što ga je strepnja zavela.⁵⁸⁴ Iako navedeno stanovište deluje protivrečno uviđamo da je ono prema Kjerkegoru bilo nužno da bi ukazao na teškoću čovekovog postajanja kao duha, kao i da ukaže na paradoksalnost takvog razvoja, ali ujedno dokaže neophodnost takve dramatike da bi čovek sebe upoznao kao slobodno biće i rešio nastali paradoks kroz veru. To mukotrpno kretanje Kjerkegor je pokazao uviđajući da čovek najpre polazi od bitka *ničega* (koji postoji u strepnji), kao od nulte tačke svoje egzistencije. Čovek se tako prema Kjerkegoru konsituira iz ničega, pri čemu pojam *ničega* Kjerkegor razume u hrišćanskom duhu kao ništa iz kojeg je sve stvoreno i ima karakter privida, (grešne) čulnosti koja je strana duhu⁵⁸⁵, a koja mora biti prevaziđena da bi čovek upoznao sebe i van svoje vegetativne i animalne prirode. Prevazilaženje bitka ničega ujedno znači i prevazilaženje polnih diferencija, pa stoga prema Kjerkegoru čovek kao duhovno biće i

⁵⁸¹ H. W. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p. 162.

⁵⁸² Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 39.

⁵⁸³ H.W. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p.162.

⁵⁸⁴ Kjerkegor je uzrok strepnje tražio i u hrišćanskoj kategoriji greha, najpre istočnog greha, što ukazuje da ova kategorija ne podleže striktno psihološkom ispitivanju. Polazeći od Adamovog greha na osnovu kojeg je ceo ljudski rod podložan grehu, Kjerkegor ukazuje na striktnu povezanost individuumu i ljudskog roda u istoriji čovečanstva. Ideja greha je, kao što možemo da primetimo, jedan od aspekata Kjerkegorove filozofije kojim sagledava individualnu istoriju kroz istoriju roda i njihovu međuzavisnost, ali, kao što tvrdi Mojsić, sva ta “određenja ostaju apstraktna, neodređena, mutna, društveno-istorijski nekonkretizovana i neartikulisana. Iako istorija roda teče kontinuirano, individuum svoje obrazovanje uvek počinje od početka – interiorizacijom onoga što je postignuto u istoriji ljudi.” (Sofija Mojsić, *Kjerkegorov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 96-97.) Stoga je na temelju naslednog greha egzistencija individuumu takva da je on u isto vrijeme „on sam i ceo ljudski rod“ uvučen u izvornu skrivljenost svog postojanja, koja se može prevladati jedino individualnim naporom skoka u veru, bez ikakvih racionalističkih orijentira.

⁵⁸⁵ Uopšte posmatrano, za Kjerkegora je čulnost uzrok strepnje duha, zbog grešnosti koja se pripisuje čulnosti otkako je greh ušao u svet. Sledeći delom hrišćansku liniju, a delom tradicionalnu filozofiju čulnost je, za razliku od Ničeove afirmacije ovog područja, predstavljena u negativnom aspektu kao čista suprotnost duhu. U tom smislu Kjerkegor smatra da dok čovek živi u stanju sirove prirodnosti, u stanju nedužnosti bez grešnosti – duh ne može biti određen kao duh. Tako je i kroz „seksualnost duh (...) određen kao pol, rod, genus“ (Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 62), što je, zapravo, prema Kjerkegoru oblik neslobode duha i izraz je njegove protivrečnosti sa samim sobom. Oblik egzistencije kojim Kjerkegor najbolje demonstrira ovu udaljenost duha od sebe jeste život estete, koji je predan životu trenutka i uživanja, tj. okrenut u potpunosti čulnosti. On poseduje samo slobodu beskonačnih mogućnosti od koje ga hvata strah, ali uspeva da izbegne strah svojom opijenošću zemaljskim čarima. (Uporedi: Ronald L. Hall, *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of Modern Age*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, 1993, p. 97).

ne poznaje razliku između muškarca i žene, a čulnost/estetičnost vidi kao izraz stranog, komičnog i neozbiljnog.

Fenomen strepnje je bitan u Kjerkegorovoj filozofiji, jer nas upućuje i na način na koji Kjerkegor izvodi odredbu čoveka kao slobodnog bića. Kroz strepnju nam se otkriva mogućnost slobode bez koje je nezamisliva duhovna realnost, što nam potvrđuje i Kjerkegorovo stanovište: „Preko strepnje je Ništa onome strepećem otvorilo mogućnost za mogućnost – beskonačnu mogućnost da može, probudilo je njegovu mogućnost slobode.“⁵⁸⁶ Kjerkegor time zapravo ukazuje na međusobnu uslovljenost *ništa*, strepnje i slobode, jer *ništa* kao privid, nebiće koje postoji u strepnji otvara mogućnost slobode, jer je sloboda „kretanje unutar otvorenog, slobodnog prostora beskonačne mogućnosti da može – beskonačno mnogo mogućnog, gde Ništa kao Ne zbiljskog poput bezdana izaziva vrtoglavicu. Ta vrtoglavica slobode, do koje dolazi zato što u bezdanu u koji se zagledalo oko strepnje nema ništa zbiljsko što bi se zadržalo, smirilo i uspokojilo pogled, ta vrtoglavica je strepnja.“⁵⁸⁷

Stoga Kjerkegor počelo kretanje duha vidi u procesu njegovog izlaženja iz stanja neposrednog jedinstva (stanja nevinosti), pa duh dalje prelazi iz jednog u drugo stanje, što predstavlja akt njegovog oslobođenja i kretanja ka svojoj slobodi. Strepnja tako kod Kjerkegora predstavlja i pozitivan momenat u životu duha, jer otkriva mogućnost slobode i stanje na osnovu kojeg čovek, imajući u njoj pokretača, može da ostvari mogućnosti sebe kao slobodnog bića. Takvo značenje strepnje nalazimo i u Kritesovoj interpretaciji kada ističe: „strepnja je predosećanje naslućivanih mogućnosti stoga jer uslovljava čovekovo buđenje ka moćima realizacije i akciji, kojoj nisu određene granice.“⁵⁸⁸ Strepnja je uslov čovekovog buđenja u snabdevanju vlastitog iskustva, predosećanje njegovih sopstvenih moći. Ona je izraz buđenja čoveka koja otvara mogućnosti njegovoj realizaciji sebe kao duha.⁵⁸⁹ Stoga je strepnja za Kjerkegora nešto više od psihološke kategorije koja bi imala patološko značenje. Ona je zapravo egzistencijalna kategorija jer je uslov čovekove samotransformacije i konstituisanja njegovog slobodnog sopstva, tako da se kroz strepnju budi svest čoveka o sebi kao biću koje ne izabire naprosto stazu među već postojećim, već je stvara „formirajući u tom

⁵⁸⁶ Miloš Todorović, *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 105.

⁵⁸⁷ *Isto*, str. 109.

⁵⁸⁸ Stephen Crites, „Pseudonymous Authorship as Art and as Act”, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday&Company, 1972, p. 187.

⁵⁸⁹ *Isto*, p. 188.

procesu samoga sebe.⁵⁹⁰ Strepnja je uvek povezana sa uvidom čoveka u njegove množtvne mogućnosti, stoga za nju Kjerkegor tvrdi da je ona mogućnost koja otvara krila duhu u čoveku. Budući da su preko strepnje duhu otvorene mogućnosti samorazvoja, to znači da duh ima šansu da se oblikuje prema beskonačnim mogućnostima koje su nespoznatljive i nepredvidive, a za razum čak i nemoguće.

Na osnovu ovakvog tumačenja i shvatanja duha i prethodnih njegovih stupnjeva razvoja (kroz strepnju, greh i druge fenomene) kod Kjerkegora se može izvesti pododredba čoveka kao bića koje strepi, očajava i greši, ali i kao bića mogućnosti koje predstavljaju život duha. Jer mogućnosti nam prema Kjerkegoru ukazuju na beskonačnost duha, s jedne strane, dok s druge strane one jesu ogledalo čovekove besmrtnosti, jer se na osnovu njih čovek izdiže iznad konačnosti, prolaznosti, telesnosti, čulnosti i postaje svestan sebe kao duha koji je slobodan da se razvija kroz beskonačno polje mogućnosti. Na kraju krajeva i suštinski cilj Kjerkegorovog razmatranja da se duh kroz egzistencijalne fenomene razvija na putu ka sebi, vodi Kjerkegorovu antropologiju u pravcu rasvetljavanja ideje da je suština duha zapravo sloboda i ukazuje na važnost samospoznaje čoveka kao slobodnog bića, o čemu sledi razmatranje.

2.5. Egzistencijalno-religijski pojam slobode i autentična egzistencija u Kjerkegorovoj filozofiji

Kjerkegorova odredba čoveka kao duha u nužnom je odnosu sa problematikom slobode i religijskom egzistencijom. Ona nas dalje upućuje i na Kjerkegorovo shvatanje čoveka kao bića mogućnosti, tj. slobodnog bića, bez čega se ne može razumeti ni smisao individualnosti čoveka, a isto tako ni smisao autentične egzistencije. Naše razmatranje odnosa duha i slobode je nužno, jer prema Kjerkegoru tek kada duh postane svestan sebe kao duha (kada je on sebe ostvario kao stvaran duh), sloboda se otvara u pravom smislu. Pošto se sloboda odnosi na područje duha⁵⁹¹ to nam dokazuje da je,

⁵⁹⁰ *Isto*, p. 188.

⁵⁹¹ Pojam slobode u Kjerkegorovom teističkom egzistencijalizmu prožima se sa shvatanjem slobode u filozofiji Nikolaja Berđajeva polazeći od pojma duha. Oba mislioca pri tom odbijaju da shvate slobodu na deterministički način, tj. putem razuma, a ideja slobode se u oba slučaja približava religijskom smislu. Za Berđajeva duh je sloboda, a to prvenstveno označava njegovu nezavisnost od spoljašnjeg, objektivnog sveta, jer se „u duhu sve određuje iznutra, iz dubine. Biti u duhu znači biti u samom sebi (...) Religiozni patos slobode je patos duhovnosti. Zadobiti istinsku slobodu znači ući u duhovni svet. Sloboda je sloboda

prema Kjerkegoru, čovek spreman za slobodu onda kada uspostavi sintezu u svom biću, jer status duhovnog bića čovek ima tek kad je uspostavio sintezu unutar niza protivrečnosti, pa tek tada može razumeti sebe kao slobodno biće.

U prethodnom potpoglavlju došli smo do zaključka da sloboda ima egzistencijalne korene, kao što su greh i strepnja, ali se ona dalje razvija i kroz egzistencijalno proživljavanje očajanja nakon čega čovek koji dostigne pravi stupanj očajanja čini egzistencijalni skok ka veri i proboj u slobodu. Sloboda koja ishodi iz očajanja putem kojeg subjekat konačno odabire samoga sebe, tj. postaje sopstvo jeste sloboda koja je utemeljena u duhovnom realitetu čoveka. Zato tvrdimo da sloboda u konkretnijem smislu kod Kjerkegora predstavlja egzistencijalno „znanje“ duha o samom sebi (kako Kjerkegor ističe u *Pojmu strepnje*) koje je beskonačno, jer je i sloboda beskonačna.⁵⁹² Na osnovu vlastite samoosvešćenosti, duh se opredeljuje da sve preda bogu kroz strasnu veru u težnji za bogom. Tada čovek tek i postaje oslobođen od greha kroz veru, jer istinska sloboda se utemeljuje samo kroz odnos sa bogom, kao što s pravom konstatuje Kribl.⁵⁹³ Utoliko zapažamo da Kjerkegorova ideja slobode u njegovoj filozofiji nije tematizovana kao etička kategorija, ona čak i prevazilazi etički pojam slobode kakav imamo npr. u tradicionalnoj filozofiji. Kjerkegor zapravo upoznaje svoje čitaoce sa egzistencijalno-religijskim pojmom slobode, u kojem ne vladaju nikakvi etički zakoni, jer svaki zakon prema Kjerkegoru onemogućava stvarnu slobodu.

Otklon od dosadašnjeg etičkog pojma slobode kod Kjerkegora se tematizuje time što on polazi od iracionalističkog shvatanja da je osnova slobodnog delovanja zapravo vera, a ne više praktički um, kao kod Kanta. Kjerkegorovo zasnivanje slobode, u odnosu na Kantovo, dakle usvaja iracionalistički princip delovanja. U tom pogledu je logično da racionalistički smisao *etičkog* mora biti suspendovan i kada je u pitanju

duha i iluzorno je, varljivo, traženje slobode isključivo u prirodnom svetu.“ (Nikolaj Berđajev, *Duh i sloboda*, Beograd, Logos-Ant, 1998, str. 83) Kod Kjerkegora su izvori slobode predstavljeni kroz egzistencijalne aspekte čoveka kao što su teskoba, tj. strepnja a koji upućuju na mogućnost slobode, da bi se potom sloboda posmatrala kao egzistencija samog duha, koju otkriva čovek religijske egzistencije. Takođe, kod Berđajeva otkrivamo korene egzistencijalne slobode koja se ostvaruje kroz hrišćanski život. (Vidi: Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sörena Kierkegaarda, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb, Josip K, 1974, str. 27-34).

⁵⁹² Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 102.

⁵⁹³ Uporedi: Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sörena Kierkegaarda, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb, “Zagreb”, 1974, str. 79.

Kjerkegorovo shvatanje slobode ⁵⁹⁴, kao što i Niče zahteva da delovanje bude oslobođeno od etičke norme „ti treba“ (*du solst*), ali u skladu sa slobodnom stvaralačkom moći.

U Kjerkegorovoj filozofiji mi se zapravo srećemo sa religijskim pojmom slobode. On izrasta na negaciji razumevanja slobode kao slobode izbora. Kjerkegor odbacuje tradicionalni, etički pojam slobode jer se odnosi na nešto konačno, opšte i usvaja religijski, koji obuhvata polje beskonačnog, pošto se i sloboda, prema Kjerkegoru, jedino utemeljuje tek na nivou čovekove duhovne egzistencije kada on bira apsolutno, tj. bira sam apsolut, boga. Prema Kjerkegoru to znači da suština slobode nije u izboru, već se ona najbolje razume kroz sintagmu „mogućnost slobode“. To, konkretnije, znači da se u okviru Kjerkegorovog shvatanja slobode mora poći od ontološke kategorije mogućnosti, što govori u prilog tome da i kategorija sloboda ima ontološke temelje. U tom smislu sloboda se tumači kao mogućnost koja tek otvara mogućnost izbora. Takvo stanovište nalazimo i u Todorovićevoj tumačenju koji Kjerkegorov pojam slobode shvata kao „mogućnost mogućeg, ali i moć da se može“. Sloboda poseduje beskonačnost mogućnosti, ali to ne znači istovremeno i realizovanje njenih mogućnosti u stvarnosti, jer ona znači zapravo „ostajanje u otvorenosti mogućnosti svega da može – bolje: otvorenosti mogućnosti da može.“⁵⁹⁵ Ako se sloboda ograniči samo na izbor između dobra i zla, sloboda je prema Kjerkegoru već izgubljena, zlo je već prodrlo u svet i stalo naporedo sa moćnim dobrom. Međutim, pored ontološkog aspekta, postoji i religijski, a oni su ujedno oslonjeni na egzistencijalni.

Egzistencijalni aspekt slobode u religijskom ključu najbolje možemo demonstrirati preko Kjerkegorovog razumevanja istočnog greha i Adamovog čina.⁵⁹⁶ U

⁵⁹⁴ Vidi: Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, Marquette University Press, 2003, p. 82.

⁵⁹⁵ Miloš Todorović, *Misao i strast*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 105.

⁵⁹⁶ Kjerkegorovo shvatanje istočnog greha i Adamovog čina koji se sastoji u okretanju drvetu saznanja nema značenje kakvo postoji u istoriji filozofije, naročito Hegelovoj. Iako je u Adamovom kušanju plodova saznanja Kjerkegor video izvor slobode i buđenja čoveka iz stanja nedužnosti, ipak on ne misli kao Hegel da se čovek probudio i zakoračio na put slobode preko spoznaje dobra i zla. Razlog takvom negodovanju nalazimo u činjenici da je Kjerkegor samo okretanje i kušanje gledao kao oblike egzistencijalnog osvedočenja, zapravo kao vid "saznanja" tj. doživljavanja vlastite situacije. Drugačije rečeno, čovek je na putu ka slobodi tek kada saznanje izgubi vlast nad njim, kada on u nužnom stremljenju uma ka nužnim i večnim istinama ugleda onu nepobedivu žudnju kroz koju je prvobitni greh ušao u svet. Kjerkegor se u tom pogledu suprotstavlja i Sokratovom stavu da se greši iz neznanja, pa suprotno tome iznosi u duhu svoje iracionalističke epistemologije i antropologije da je (razumsko) znanje zapravo pad u greh i neslobodu.

toj tački on se i razlikuje od drugih hrišćanskih mislilaca, zbog isticanja važnosti egzistencijalnog aspekt slobode, kao što ističe i Kribl tvrdeći da je Adam „prokušao svoju slobodu, pa se je tako egzistencijalno doživio. U tjeskobi, koja je to omogućila, Adam je odlučio da prokuša moć svoje slobode.“⁵⁹⁷ Iako se Kjerkegor oslanja na hrišćanske termine i fenomene, ipak on zahteva da se oni ispituju na egzistencijalan način. Tako preko egzistencijalnog fenomena greha Kjerkegor nastoji da uputi na shvatanje o izboru slobode, potom kroz fenomen strepnje razvija ideju slobode, da bi egzistencijalno osvedočenje slobode prikazao u fenomenu očajanja u delu *Bolest na smrt*. Ali ispitivanjem fenomena očajanja, Kjerkegor najpre ukazuje na njegov patološki izraz. Očajanje je utoliko najpre simptom narušavanja zdravlja duha, to je bolest duha kao bolest vlastitog ja⁵⁹⁸ i javlja se kada „čovjek nije svestan da je određen kao duh“⁵⁹⁹, ili, drugačije rečeno, kada ne može da dođe do oblika egzistencije u kome postoji kao slobodno biće, jer je očajanje stanje suprotno slobodi. S druge strane, Kjerkegor predstavlja očajanje i kao uslov postizanja zdravlja duha, kada očajanje slovi kao medijum kroz koji se javlja samosvest čoveka o vlastitosti egzistencije kao slobodi. Zbog toga, iako Kjerkegor polazi od očajanja kao nečeg iracionalnog kod čoveka, očajanje je u krajnjem rezultatu prikazano kroz racionalnu dimenziju – kao aspekt koji uzrokuje buđenje samosvesti duha kod čoveka, a tim direktno vodi čoveka do svesti o sebi kao slobodnom biću.

Kjerkegor u svojoj filozofiji, ipak, ne razjašnjava izvor slobode samo kroz fenomen očajanja, već ga produbljuje i u svojim analizama pojma greha. Polazeći od ispitivanja veze greha i slobode kod Kjerkegora se na još jedan način utvrđuje religijski pojam slobode. Tako u drugom odeljku *Bolesti na smrt* nalazimo na njegovo tumačenje odnosa očajanja i greha: „Greh je *pred bogom ili sa predstavom boga očajnički ne hteti biti samim sobom ili očajnički hteti biti samim sobom*. Greh je tako ili potencirana slabost ili

Takav Kjerkegorov stav proizlazi iz njegove negacije dosadašnjeg značenja filozofskog znanja, smatrajući da ono svojim večnim istinama koje su razumskog porekla porobljava i potčinjava ljudsku volju, a u tom obliku znanje nikada ne može biti put čoveka do slobode. To nam dokazuje da je i shvatanje slobode kod Kjerkegora oslobođeno racionalističkih primesa, jer iako je suština slobode da duha zna sebe kao oslobođenog, to ipak zahteva i njegovu oslobođenost od znanja u spekulativnom smislu.

⁵⁹⁷ Jospi Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sörena Kierkegarda, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb, Josip K, 1974, str. 65.

⁵⁹⁸ Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Srboštampa, 1974, str. 17.

⁵⁹⁹ *Isto*, str. 20.

potencirani prkos: greh je dakle potencirano očajanje.⁶⁰⁰ Navedeni egzistencijalni fenomeni ukazuju da se čovek može na iracionalan suočiti sa vlastitom slobodom, ali je, ipak, sloboda za Kjerkegora u pravom smislu postignuta tek sa stanovišta vere. Vera kao iracionalni mediji pokazuje suštinsku prednost, jer predstavlja ujedno poziciju koja je suprotna i grehu i očajanju i strepnji, tj. prevazilazi njihov dekadentni i nihilistički karakter, jer su navedeni fenomeni izrazi negacije slobode i predstavljaju njenu zatvorenost, iako u svojoj strukturi poseduju potencije za dalje razvijanje slobode. S druge strane, smatramo da Kjerkegor uvodi u igru naznačene fenomene da bi prevazišao racionalističko shvatanje slobode koje svoj izvor ima u ljudskoj razumskoj prirodi. On izlaže tome suprotno iracionalističko shvatanje slobode, koje u krajnjem temelju ima svoj izvor u hrišćanskoj kategoriji ljubavi kao prevashodne ljubavi čoveka prema bogu. Bez iracionalističke kategorije ljubavi Kjerkegor ne bi mogao da razvije ni svoju religioznu etiku, niti bi prema njemu bila ostvariva sloboda kao čovekova posvećenost bogu. Takvo shvatanje slobode koje uvažava slobodni odnos čoveka i boga kod Kjerkegora se vezuje za teoriju individualizma. U tom pogledu Kjerkegor i odbacuje shvatanje da čovek kao apstraktno, misaono ili socijalno biće može ostvariti taj najviši stupanj slobode, pa i unutar određenih institucija, čak i da je reč o instituciji crkve. Odatle slede i mogući prigovori njegovoj teoriji koja tako zastupa subjektivizam slobode⁶⁰¹, budući da ona gotovo da nema praktičnu svrhu i ograničena je samo na individuu suprotstavljenu opštem. Može se ipak reći da Kjerkegor svojim pojmom slobode samo posredno zahvata društvenu stvarnost, jer danski filozof i ne ulazi u istraživanje smisla društvenog bića, već on to čini posredno preko analize individualnog bića. Pitanje *drugoga* on ipak delimično razvija kroz religioznu etiku ljubavi, o čemu će biti reči u IV poglavlju.

Shvatanje slobode koje se odnosi na individuu osvetljava i smisao autentične egzistencije čoveka. Obrise njenog zasnivanja nalazimo u Kjerkegorovoj negaciji gomile, jer je neautentičan čovek za Kjerkegora zapravo čovek gomile, čovek kakav je dat svojim rođenjem. A put ka autentičnoj egzistenciji podrazumeva egzistencijalnu proživljenost fenomena očajanja, koji predstavlja početak buđenja svesti o vlastitoj bačenosti, neuslovljenosti postojanja. Ipak, očajanje je samo polazna tačka čovekovog

⁶⁰⁰ *Isto*, str. 59.

⁶⁰¹ Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sören Kierkegaard, Nikolaja Berdajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb, Josip K, 1974, str. 66.

kretanja ka autentičnosti. Očajanjem čovek prevazilazi neposrednost prirode, jer se rođenjem ne rađa kao duh, već to tek treba da postane, pa je očajanje onaj momenat u kome se javlja težnja za onim u sebi duhovnim. Kod Kjerkegora postoji uska povezanost između duha i očajanja, jer očajanje i potiče iz samosvesti tj. duha odnosno onog večnog u čoveku kada se kod čoveka rađa svest o konačnosti usled koje on teži ka beskonačnosti. Upravo očajanje daje mogućnost čoveku da preko svesti o nesavršenosti, konačnosti i slučajnosti, birajući apsolut, tj. večnost, bira ustvari samoga sebe jer „hoće da bude on sam izraz te večnosti.“⁶⁰² Očajanje tako Kjerkegor prikazuje uvek u odnosu prema nečemu nedostajućem. Tako se iz svesti o konačnosti rađa očajanje kao izraz nedostajanja beskonačnosti i obratno.

Kod Kjerkegora postoje dva najopštija izraza za očajanje prema kome čovek neće da bude on sam i očajanje u kojem hoće da bude on sam. U prvom slučaju kroz očajanje čovek postoji tako da se odnosi prema samom sebi kao prema onome konačnom, dok se u drugom odnosi prema sebi kao duhu, tj. kao prema onome večnom u sebi.⁶⁰³ Stoga

⁶⁰² Miladin Životić, „Očajanje i sloboda izbora“, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Srboštampa, 1973, str. 29.

⁶⁰³ Auden razjašnjava da kod Kjerkegora postoje varijacije značenja očajanja koje se na najopštiji način mogu razmatrati u relaciji negativnog i pozitivnog smisla, tj. na osnovu sagledavanja koliko je sopstvo blizu ili daleko od samoga sebe. Različite stupnjeve očajanja možemo porediti i sa Ničeovim diferenciranjem fenomena pesimizma koji postoji u negativnoj formi pesimizma kao očajanje slabosti, i pesimizma jačine kao pozitivne forme „očajanja“. A kao što u Kjerkegorovom slučaju očajanje slabosti ne vodi direktno ka veri, tako ni kod Ničea pesimizam slabosti ne vodi ka afirmaciji života.

Auden ukazuje, pak, da očajanje slabosti proishodi iz čovekove vezanosti za zemaljske stvari (što će Kjerkegor nazvati očajanje zbog zemaljskih stvari) što uslovljava da se ne može pokoriti veri ili se okrenuti vlastitom sopstvu. Na takvom stupnju čovek je samo neposredno određen, odnosi se prema životu i drugim stvarima kao prema nečem spoljašnjem, bez refleksije o sebi i u njemu vlada najniže očajanje da se postane neko drugi, iz želje da se ima neko novo vlastito ja. (Vidi: Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000, str. 77) Ali ako ono ima neku svest, onda je to svest o vlastitoj slabosti, zbog koje se ne želi biti sobom. Takav oblik očajanja se može nazvati i očajanje neposrednosti, jer se putem njega ne dopire do sopstva i ono okončava u romantičkom, gde čovek hoće da postane neko drugi nego što jeste, pa je u tom smislu on zapravo beskonačno komičan. Ova komika prepoznaje se i u želji očajnika da realizuje transformaciju tako brzo kao kad menja kaput, a ustvari tada sopstvo sebe prepoznaje kao samom sebi nešto spoljašnje. Iz očajanja zbog zemaljskih stvari, kojima čovek pridaje izuzetnu važnost, prema Kjerkegoru izrasta očajanje zbog večnosti ili samoga sebe, jer čovek „sada postaje svesniji svog očajanja, sudeći da očajava zbog večnosti očajava samoga sebe što je mogao biti toliko slab da zemaljskim stvarima prida toliki značaj; što za njega postaje očajnički izraz da je izgubio i večnost i samoga sebe.“ (Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000, str. 85)

Takođe, očajanju slabosti pripada i očajanje mogućnosti, jer usled mnoštva mogućnosti čovek može da zaluta. Pogotovo kada je reč o mogućnostima želja. Pod njihovim uticajem čovek može da trči za različitim mogućnostima i na kraju ne može naći put ka samom sebi, umesto da sakupi sve mogućnosti nazad u nužnost. Takođe, i kroz očajanje nužnosti, što je još jedan od oblika očajanja o kome govori Kjerkegor, očajnik je izgubio sebe, jer sve posmatra kao nužno i određeno. Čak iako se odnosi prema bogu, njegov bog je bog nužnosti. Ipak, kada dođe do razumevanja da su sve stvari za boga moguće, on može da uspostavi odnos sa bogom. U obliku očajanja rezignacije, čovek takođe ne može doći do sebe. Očajnik tu želi da bude apstraktno sopstvo, želeći da bude zadovoljan samo večnim. Dijalektička

gledano u suštinskom smislu, duhovno biće ka čijoj odredbi se usmerava Kjerkegorovo iracionalističko određenje čoveka, u okvirima teističko-egzistencijalističke filozofije, jeste proizvod čina i procesa fenomena očajanja, u kojem je odlučujući drugi oblik očajanja. Ono može da usmeri čoveka ka duhovnoj egzistenciji jer je očajanje svesno sebe, pa se tada i budi „znanje“ duha kao vlastite slobode, tj. svesnost vlastitog ja o sebi kao slobodi, pa utoliko Kjerkegor iznosi da je „samosvest presudna stvar s obzirom na vlastito ja.“⁶⁰⁴ Na takvom stupnju čovek je svestan da se u njegovom vlastitom ja ne radi samo o ljudskom *ja*, tj. ne radi se „o vlastitom ja čije je merilo čovek“, već o svesnosti da je vlastito ja upravo to što jeste upravo pred bogom. Vlastito ja je „svesno da se nalazi pred bogom, postajući ljudsko vlastito ja čije je merilo bog!“ , kako Kjerkegor i napominje u delu *Bolest na smrt*. Na taj način čovek dospeva do svog istinskog ja tek kada je svestan sebe kao duha pred bogom i svestan da se njegova egzistencija zasniva na bogu, a to podrazumeva da čovek vlastito ja ne shvata kao da je zasnovano u nečem apstraktnom – na primer narodu, državi (dakle od nečega spoljašnjeg).

Kroz egzistencijalni fenomen očajanja prema Kjerkegora je tek moguće samosaznanje sopstva kao duha, što ujedno predstavlja temelj slobode koji je skoncentrisan u „znanju“ duha o sebi.

Očajanje je za Kjerkegora i put ka veri, jer u veri Kjerkegor nalazi krajnje rešenje, budući da se čovek koji je utemeljen u veri u potpunosti oslobađa očajanja. Čovek putem vere odstranjuje očajanje (i rezignaciju), a sopstvo zna za sebe kao utemeljeno u vlastitom bitku (bogu). Drugačije rečeno, vera je put ka čovekovoju autentičnoj

rezignacija se obično svodi na sledeće: hteti biti neko večno sopstvo, ne prihvatajući svoje sopstvo u vremenu. Očajanje prkosa (nazvano i očajanje muškosti), pak, u odnosu na prethodne oblike, ispoljava se kao nehtenje da sopstvo ima svest o sebi kao beskonačnom sopstvu i ispoljava se kroz osećanje bunta. Zapravo ono najpre uviđa da nije hteo biti sopstvo i sada se stvar preokreće pa ima svest da hoće da bude samim sobom. Tu je očajanje svesno samoga sebe i „ne dolazi spolja kao pasivna patnja pod spoljnim pritiskom, nego dolazi neposredno od vlastitog ja.“ (Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000, str. 91) Ali iako čovek hoće da bude vlastito ja on želi da se razdvoji od moći koja ga je postavila (boga) i sopstvo hoće da rukovodi sobom, da napravi sopstvo onim što bi ono želelo da bude, praveći razliku šta hoće, a šta neće da prihvati u sopstvu, ali takvo sopstvo ima u sebi ograničenja i ne može da vidi da je njegov zadatak dat već u njemu samom. Demonsko očajanje se, pak, kreće u pravcu očajničkog htenja da se bude sa sobom, ali to želi u mržnji prema životu, „želi da bude samim sobom u svojoj bedi“ i hoće da se nametne iznad moći koja je stvorila sopstvo, tj. iznad boga. Ono svojom agonijom protestuje protiv celokupne egzistencije, osim vlastite. (Vidi: W.H. Auden, *Living Thoughts of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p. 148-154). Navedeni oblici očajanja bili bi prema Kjerkegoru nepravilni oblici ljudske egzistencije, koji zahtevaju prevladavanje i nužno suočavanje individue sa sobom do onog stepena kada se čovek kroz očajanje vraća vlastitom sopstvu a ono ga vodi ka samosaznanju sebe kroz odnos sa bogom.

⁶⁰⁴ Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Srboštampa, 1974, str. 22.

egzistenciji i način njegovog slobodnog odnosa prema bogu. Ovakav zaključak nam se logički nameće, jer je Kjerkegor u izboru religijske (hrišćanske) egzistencije video najvišu mogućnost ljudskog bivstvovanja. Samo ona može da ispuni težnju za slobodnom egzistencijom, i koja na temelju odnosa prema bogu, koji se u njoj otkriva, ukazuje čoveku na beskonačnost mogućnosti koje poseduje u slobodi. Zato prema Kjerkegoru religijska (hrišćanska) egzistencija predstavlja područje ljudske slobode u pravom smislu.

Postizanje autentične egzistencije u Kjerkegorovoj filozofiji, kao što smo napomenuli, neodvojivo je od egzistencijalnih situacija i fenomena koji ih prate, od kojih je fenomen očajanja kao filozofsko-egzistencijalni termin Dančeve filozofije u najvećoj meri doprineo da se kristališe način na koji Kjerkegor objašnjava postizanje autentičnosti, ali ujedno i put ka slobodi koja se kristališe onda kada čovek uspostavi duhovni realitet. Ipak u pogledu na Kjerkegorovu ideju slobode bitno je naglasiti da je ona takođe i u uskoj vezi sa pojmom ponavljanja, jer kao što napominje Malančuk ponavljanje uvek pretpostavlja novi početak koji može da se postigne samo u slobodi.⁶⁰⁵ Istinska sloboda je i moguća samo kroz ponavljanje, a to nadalje znači da ona mora proći nekoliko stupnjeva da bi došla do sebe. A kao što smo prethodno istakli, sloboda zahteva da se kod čoveka izvrši određeni preobražaj kroz ponavljanje. Tako čovek tek kroz ponavljanje i kao preobraćenik ulazi u odnos sa bogom⁶⁰⁶, uspostavlja slobodu. Posmatrana na opštiji način, sloboda se kod Kjerkegora definiše kroz izbor religijske egzistencije i koncepciju autentičnog hrišćanina. To nam ujedno govori da se iracionalistička odredba čoveka u Kjerkegorovoj filozofiji može izložiti i kroz njegov religijsko-egzistencijalni pojam slobode, kao i ontološke kategorije (ponavljanje, unutrašnjost, sloboda) njegove subjektivne, ali iracionalističke ontologije.

⁶⁰⁵ Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, Marquette University Press, 2003, p. 55.

⁶⁰⁶ Vidi: Aleksadra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, str. 108.

3. Ontološke pretpostavke Ničeove antropologije

U Kjerkegorovoj filozofiji iracionalistička antropologija, kao što smo videli, nalazi svoje utemeljenje u ontološkim i egzistencijalnim kategorijama, ali zapažamo da i Ničeova antropologija proishodi iz njegovog ontološkog učenja, tj. iz voluntarističke ontologije. Izvođenje antropologije iz ontologije u Ničeovoj filozofiji jeste opravdano, jer je Ničeovo učenje o volji za moć (koja važi kao unutrašnja zakonitost postojećeg i pokazuje se u svom multiciplitetu), u direktnoj vezi sa njegovim iracionalističkim određenjem čoveka. Uopšteno rečeno, Ničeovo ontološko učenje o volji za moć utemeljuje i iracionalističko stanovište o čoveku, čija se suština tumači kao volja za moć, pa se u Ničeovoj filozofiji na temelju ontološkog iracionalizma izvodi i antropološki iracionalizam. A budući da volja za moć pokazuje svoj multiplicitet kroz različite nivoe sveukupnog realiteta, tako da Niče razumeva volju za moć i kao neizostavni deo saznanja (volja za moć kao saznanje⁶⁰⁷), prirode, života, umetnosti, ali i društva, pojedinca, to nam ukazuje da on putem učenja o volji za moć određuje okvire i svoje iracionalističke antropologije. Premda volja za moć koja važi kao ontološki princip života (koji vlada u mnogostrukosti životnog sveta⁶⁰⁸) involvira u svom totalitetu i biće čoveka, jer Ničeova ontologija kao što dobro primećuje i Đurić „sadrži čitavu zamisao sveta kao sveobuhvatnog živog bića. (...)“⁶⁰⁹ Budući da njegova ontologija polazi od principa volje za moć ona ima iracionalističku osnovu, jer za razliku od Hegelove spekulativne filozofije, Niče svojim učenjem o volji za moć usvaja poziciju filozofije života i u fokus postavlja konkretno područje života koje se može doživeti, iskusiti na iracionalan način, a ne pojmovnim putem. Zato je Ničeovom ontološkom iracionalizmu svojstveno da u sveobuhvatnom postojanju (pa i čoveku) ne sagledava umsku osnovu, već usvaja iracionalni aspekt sveg postojećeg u liku volje za

⁶⁰⁷ Vidi: Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 209; 259; 293; 319.

⁶⁰⁸ Umesto pojma volja za moć Niče nekad koristi i naziv organsko, život ili sila. Pojam organsko i život se odnose na celinu bića, jer je sve živo i organsko volja za moć. (Vidi: Stefan Lorenz Sorgner, *Metaphysics Without Truth: on the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007, p. 40)

⁶⁰⁹ Mihajlo Đurić, *Niče i metafizika*, Beograd, Prosveta, 1984, str. 220.

moć. Njegova ontologija stoga izrasta na antiracionalističkom stanovištu, budući da volja ne priznaje nikakvo zakonodavstvo ili podređivanje volje umu. Stoga možemo reći da se ona zasniva u čisto voluntarističkom ključu i tako dobija status voluntarističke ontologije, koja nalazi svoju bazu u iracionalizmu. Na iracionalizam u Ničeovoj ontologiji osvrće se i Hajdeger smatrajući da je volja za moć zapravo dimenzija koja poseduje iracionalnu moć kao stalno-htenje sebe, bez ikakvog odnosa prema umu. U tom smislu volja za moć se kod Ničea može tumačiti kao samouslovljavajuća instanca⁶¹⁰, jer volja u svom htenju uvek hoće jedino samu sebe kao moć, u čemu se ispoljava njen iracionalni karakter oslobođen dejstvovanja razuma na njeno htenje ili kretanje. Takođe, njenu iracionalističku dimenziju otkrivamo i u tome što je prvobitni pokretački momenat volje za moć (tj. života uopšte) Niče iskazao kroz afekat⁶¹¹, kako i

⁶¹⁰ Prema Gerhartu samouslovljavajući karakter volje za moć treba gledati na sledeći način: svako stvarno htenje treba videti kao zbivanje moći i svako zbivanje moći treba videti kao utelovljenje volje, jer je volja u 'volji za moć' uvek već element moći koji sebe realno razvija. Volja uvek implicitno upućuje na moć i moć na volju, pa svaki deo formule izražava celinu. (Vidi: Volker Gerhardt, *Nietzsche*, Handbuch, 2003, str. 353).

⁶¹¹ Hajdeger u svojim analizama o Ničeju između ostalog ispituje i moguća značenja afekta u Ničeovom učenju volje za moć. Afekat se tumači dvostruko: kao prvobitni momenat volje za moć, tj. sama volja za moć se može shvatiti kao afekat, s jedne strane, dok s druge strane, afekat jeste forma volje za moć. Ničeovo shvatanje nam se potvrđuje u *Volji za moć* kada kaže: „Moja teorija bi bila: - da je *volja za moć* prvobitni afektivni oblik, da su svi drugi afekti razni oblici volje za moć.“ (Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 282) Ipak Hajdeger problematizuje Ničeovu upotrebu pojma afekat, uviđajući da Niče nigde ne daje jasan odgovor na to pitanje, pa da se afekt istovremeno može tumačiti kao strasti i kao osećaj. Hajdeger smatra da se umesto afekta i strasti može reći i samo osećaj (*das Gefühl*). (Vidi: Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 60) Jedno je ipak prema Hajdegeru izvesno da Niče postavlja zadatak da polazeći „od onoga što je poznato kao afekat, patnja i osećaj proniknemo u ono šta označava suštinu volje za moć.“ (Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 54) Niče će ipak preko konkretnog afekta – afekta zapovedanja – odrediti suštinu volje za moć. Izvođenje volje za moć iz čistog afekta demonstriralo bi da ona slepo i bezrazložno nastupa i deluje, ali Niče ipak pripisuje određenu racionalnost volji, pa pronalazi konkretan afekat kojim objašnjava njegovo dejstvovanje u volji. Preko afekta zapovedanja volja tako izražava brigu za vlastiti rast i napredak, postavlja zapovedi i svrhe kao uslove i stupnjeve napretka života, u čemu je Niče video njenu značajnu funkciju i određenu logosnost. U tom aspektu se ipak otkriva i egoistički karakter volje za moć koji se ispoljava kao sebičnost života da ima i hoće više. Ta sebičnost ipak postoji kao najelementarnija činjenica sveg živoga, koja deluje u pravcu službi rasta života, pa na taj način opravdava svoje dejstvovanje. Ničeovo shvatanje afekta ipak ne trebamo shvatiti na biološki način, jer iako je Niče bio svestan da afekti određuju i telesna stanja i nervne promene, on prevazilazi biologizam, ali i psihologizam prema kome bi se volja za moć kao afekat striktno svela na oblik zapovedanja nad drugim ljudima.

Volja za moć u Ničeovoj filozofiji podleže i drugim tumačenjima kao što je shvatanje da je volja za moć primarni nagon ili instinkt. Volja za moć je u tom pogledu shvaćena kao primarni nagon kojim Niče objašnjava sveukupni nagonski život, pa odatle i sve organske funkcije svodi na volju za moć u kojoj on pronalazi i uzrok ishrane, rasta, razmnožavanja i drugog.

Hajdeger ipak Ničeovo određivanje volje za moć kao afekta, tj. prvobitnog momenta njenog ispoljavanja i kretanja, shvata kao Ničeov pokušaj da pitanje moći posmatra najpre kao pitanje osećanja i čulnosti, pre nego što je ono postalo pitanje volje. Kad je u potpunosti razradio pojam volje za moć, njegova osobina kao afekta što kaže Hajdeger, „ni u kom slučaju nije iščezla, već je postala ključna za ispoljavanje volje za moć.“

sam tvrdi ⁶¹², pa se na toj liniji volja za moć shvata i kao nešto nagonско i iracionalno. S druge strane, ono što postoji kao *iracionalno* u volji za moć poseduje ipak i *racionalan* aspekt. U volji za moć postoji pak afekat koji se konkretizuje kao afekat zapovedanja, a Hajdeger ga tumači kao „određeniji afekat (ovaj afekt je neočekivana eksplozija snage).“⁶¹³ Na taj način kada se volja za moć dovodi u odnosu sa afektom koji ima u sebi svojstvo zapovedanja (poput uma), ona se pokazuje u elementu racionalnog, jer poseduje umski karakter. Ali, s druge strane, to ne znači da se kod Ničea radi o tradicionalnom, racionalističkom shvatanju volje. Reč je o suprotnom, anti-tradicionalističkom shvatanju volje koje Niče potvrđuje u zapovednom karakteru volje, što saopštava u sledećim stavovima: „Ali volja za moć ili njeno 'hteti' ne znači 'želiti', težiti, žudeti: od toga se ona razlikuje *afektom zapovedanja*. Ne postoji prosto 'hotenje' nego samo hotenje *nečega*: cilj se tu ne sme odvojiti od stanja – kao što čine gnoseolozi (...) Od hotenja je nerazdvojno da se nešto *zapoveda*. Ono *stanje* opšte *napetosti* pomoću koga jedna sila traži izliva – nije nikakvo hotenje.“⁶¹⁴

Dakle, možemo tvrditi da postoji racionalistički aspekt u volji za moć i to pre svega u njenom zapovednom karakteru kojim volja nadvladava čistu neposrednost afekta kao slepog i bezrazložnog nastupanja. Volja za moć je utoliko racionalna instanca, jer postoji kao sfera koja poseduje momenat odluke koji je zaslužan za kretanje, postajanje sveg živoga. Na osnovu toga što u pokret stavlja sve živo, njeno zapovedanje pokazuje karakteristike uma, čime Niče nastoji da dokaže da volja poseduje ipak izvestan racionalni potencijal. Racionalitet volje naslućujemo zapravo u zapovedanju volje za moć koje proizlazi iz „odlučnosti“ htenja – da ono što je u htenju (htenjem) postavljeno kao zahtev, volja zaista i hoće. To je odlučnost da volja za moć u htenju stavlja sebe pod vlastitu zapoved i tako se pokorava toj zapovedi. S druge strane, iako se stvari mogu tako tumačiti, ipak, se racionalni aspekt volje ne može posmatrati apstrahovano od volje, kao što je slučaj u tradicionalnom racionalizmu. Na tom temelju možemo razumeti da Niče nije u potpunosti zagovornik iracionalnizma u kome je volja nešto potpuno iracionalno, već nastoji da iskaže na koji način volja može da prevlada svoj iracionalitet. U odlučnosti htenja volje, kao što zapaža Hajdeger, leži da volja sebe prevladava u htenju nečega što samoj sebi postavlja (kao zapoved), pa na taj način, u

⁶¹² Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 282.

⁶¹³ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961. s. 70.

⁶¹⁴ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 273.

stvari, uvek hoće jedino samu sebe, u čemu mi sagledavamo njen logos kao *ratio essendi* njenog htenja. Ali u odnosu na racionalističku filozofiju, svojstvo uma kod Ničea pripada zapravo afektu zapovedanja, koji ima i osobinu gospodarenja, ali on kod Ničea uvek mora biti doveden u odnos sa širenjem, dominacijom, jednom rečju afirmacijom života. Na taj način Ničeov pojam volje za moć pokazuje težnju da prevlada destruktivne intencije razuma, koji je uzročnik nihilizma. A budući da umnost volje stoji u službi životu, time je njena racionalnost prema našem mišljenju konstruktivna. Konstruktivizam se neposredno naslućuje kroz afekat zapovedenja, jer on prema Ničeu uvek mora da stoji u službi rasta moći života i uslovljava razvijanje stupnjeva koji postoje unutar života. Tako afekat deluje suprotno svim nihilističkim tendencijama i poseduje u sebi određenu svrhovitost koja je u suštini racionalna. Stoga se princip volje za moć u Ničeovoj filozofiji shvata ujedno i kao afirmativna snaga, tj. princip afirmacije života koji dejstvuje protiv svakog nihilizma koji se razvija u čoveku potaknut od strane razuma, ali važi i kao bitan aspekt konstruktivnog racionalizma.

Naznačeni afekt zapovedanja/gospodarenja, koji postoji u volji za moć, Niče je sagledao i kao ključnu karakteristiku čovekovog bivstvovanja, budući da volja za moć ne postoji samo u prirodi. Ljudski karakter volje za moć Niče je naročito izrazio razumevanjem odnosa volje, gospodara i sluge u sledećim stavovima: „Gde sam naišao na nešto živo, nalazio sam i volju za moć i čak i u volji služitelja, našao sam volju da bude gospodar (...). Kao što se manje podaje onom što je veće, da bi moglo imati želje i moći nad još manjim: tako se podaje ono što je najveće, i radi moći stavlja – i život na kocku.“⁶¹⁵ Ovakvo stanovište govori u prilog Ničeovom tumačenju da se i postajanje čoveka i njegovo osvešćivanje kao voljnog bića ne odigrava na racionalnom nivou. Voljni aspekt čoveka se ispoljava, zapravo, kroz borbu (da li unutar jednog ili više organizama, tj. moći) koja je usmerena na jačanje, širenje moći, gospodaranje, egoistički karakter života čije su pretenzije tako snažne da tom cilju „žrtvuje“ čak i život. To stavljanje života na kocku u Ničeovom slučaju podrazumeva borbu za moć⁶¹⁶,

⁶¹⁵ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 96.

⁶¹⁶ Poređenje Hegela i Ničea može se pratiti i kroz razmatranje njihove problematike odnosa gospodara i roba. Ipak, suštinske razlike se jasno naziru, jer prema Hegelu krajnji cilj odnosa gospodara i roba kristališe se u međusobnom priznavanju (*die Anerkennung*) dve samosvesti, dok se prema Ničeu ova tipologija odnosi pre svega na moralnu problematiku, tj. razmatra se kroz odnos različitih tipova ljudi prema životu, koji se ispoljava ili kao negacija ili afirmacija života. Takođe, Hegel u osnovi ove razlike postavlja saznavnu relaciju, dok je u Ničeovom pogledu pre svega reč o praktičnoj funkciji čovekove moći na ravni morala, ali i svim drugim područjima ljudske egzistencije.

koju je razumevao i kao kamen kušanja na čovekovom putu da postane sobom. To je za Ničea jedini način na koji se i odvija hegelovski rečeno rađanje samosvesti u čoveku, put izlaska iz ropstva ka vlastitoj slobodi, tj. iz stanja ropstva do samosvojne pozicije u oblikovanju sopstvene prirode. Pa iako moć kod Ničea nema najpre antropološku konotaciju, već ontološku, ipak ona u krajnjem slučaju oblikuje i čovekovu istoriju i njegov samorazvitak ujedno.⁶¹⁷ Stoga se kod Ničea dejstvovanje naznačene volje za moć u čoveku shvata kao putokaz samoafirmacije čoveka i važi istovremeno kao neophodan uslov njegove slobode. Sloboda se pokazuje već u momentu kada čovek voljom za moć uspostavlja moć dominacije/gospodarenja i nad svojim instinktima, kao i nad onim što nastoji da spolja determiniše razvoj čovekove prirode (kao na primer moral stada ili ideal uma) u jednom zacrtanom i određenom pravcu.⁶¹⁸ Volja za moć je u tom smislu uslov slobode tako da individua koja ispoljava volju za moć, nasuprot nalogu gomile, afirmiše sebe, a momenat takve slobode u kome volja za moć sledi samu sebe Niče je sagledao i u samoj prirodi.

Pored toga, polazeći od ontološkog shvatanja volje za moć kao najunutrašnjije suštine bitka, a koja omogućava uopšte bivanje sveta, rast, postajanje, nestajanje, stvaralačko sebnadvladavanje i shodno čemu se i celina života kod Ničea posmatra u horizontu njenog nedovršenog karaktera, Niče primenjuje stanovište volje za moć i na čoveka da bi objasnio njegovu prirodu kao nedovršenog, nedefinisanog i nepotpunog bića. Na temelju prirode volje Niče demonstrira da niti u ljudskom postojanju ne postoji neko smireno i finalno stanje njegovog bića. Stoga Niče čoveka ne tumači kao biće u statici, već smatra, kao što konstatuje Šegedin, da je ono „samostvaralačka mijena, u kojoj živo nije tako da postoji kao nepromjenljivo i sebi uvijek jednako, nego tako da biva, tj. mijenja se u stalnom prerastanju sebe i postajanju drugim i višim od samog

⁶¹⁷ Uporedi: Volker Gerhart, „Macht und Metaphysic“, *Pathos und Distanz*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1988, s. 85.

⁶¹⁸ Volja za moć može se posmatrati u Ničeovoj filozofiji kao princip koji usmerava ljudsku prirodu da postigne slobodu, pa slovi i kao putokaz budućem čoveku, kao i istoriji. Delovanje instinkta volja za moć u ljudskoj prirodi za Ničea označava mogućnost prevladavanja dekadentnog karaktera ljudskog društva. Jer ona omogućava da preko svog ispoljavanja, spreči interiorizaciju moći koja usled sputavanja proizvodi lošu svest, slabljenje volje i moral stada. (Vidi: Will Dudley, *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*, UK, Cambridge, 2004, s. 167-169) Razvoj individue kroz vlastitu slobodnu volju tako da je ona odgovorna za ono što čini i jeste, a sama jeste vlastita mera shodno moći koju poseduje u sebi jeste ono što je Niče zagovarao unutar i svoje teorije morala, kao i antropološkoj poziciji. Ali i u osnovi ovakvog shvatanja stoji Ničeovo ontološko razumevanje volje kao afekta zapovedanje, kojim se može objasniti Ničeovo razumevanje i delovanja kod čoveka.

sebe.⁶¹⁹ Suština živog bića, ali i čoveka (protumačena kao volja za moć) ukazuje nam da ni jedno biće ne može da postoji u određenom stanju, stupnju, već se uvek nalazi na putu da postane i nastaje, biva kao volja za moć⁶²⁰. U tom u pogledu nas i Ničeovo razumevanje prirode čoveka kroz naznačenu perspektivu usmerava da kroz iracionalističku ontologiju i njegovu antropologiju shvatamo ljudsku prirodu kao nešto što je podložno promeni, usavršavanju i neprekidnom razvoju svojih mogućnosti.

Razmatranje Ničeovog shvatanja ljudske prirode sa stanovišta volje za moć upućuje nas i na Ničeovu koncepciju o dinamičkoj prirodi života, ali isto tako i na dinamički princip koji je odlučujući unutar njegovog shvatanja čoveka. Volja za moć zapravo predstavlja taj dinamički princip u čoveku, jer deluje u čoveku kao pokretački (lat. *causa efficiens*) i aktivan princip (lat. *causa formalis*). Ona je osnov pokretanja života uopšte i delatni princip, ali tako da pri svakom zbivanju ona ostaje temelj kao „ono čime nešto počinje u svojoj suštini, iz čega nešto proizlazi i u čemu ostaje ukorenjeno.“⁶²¹ Taj princip dinamičkog Niče je proširio na celinu bivstujućeg, jer je aktivitet volje za moć sagledao kao nešto što prethodi svim nagonima i organskim bićima, pošto sve što živi „teži, pre svega, da ispolji svoju snagu – sâm život je volja za moć; a nasuprot tome samo održanje je samo jedan od posrednika i najčešćih posledica toga“⁶²², što ćemo sada detaljnije razmotriti.

Razumevanje čovekovog bivstovanja kroz aktivitet volje za moć, dakle, kroz voluntarističku koncepciju o ljudskoj prirodi, čini da se Ničeova filozofija ograđuje i od sličnih stanovišta kao što je Šopenhauerova, a u velikoj meri se udaljava i od modernih koncepcija poput Darwinove teorije evolucije. Ključni razlog tog negiranja krije se u Ničeovom nepriznavanju ideje samoodržanja i u biološkom i ontološkom smislu, a koja je prisutna i u Šopenhauerovom pojmu volje, kao i Darvinoj tezi o opstanku vrsta. Niče tako i u šopenhauerovski shvaćenoj volji prepoznaje zapravo reaktivni element, čak i

⁶¹⁹ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 37.

⁶²⁰ Niče prevladava Hegelovo suštinsko shvatanje da se proces kretanja apsolutnog duha okončava po dostizanju neophodnih stupnjeva razvoja. Prema Vatimu Niče odbacuje u Hegelovom sistemu stavku da u njemu dolazi do konačnog zatvaranja nakon dostizanja apsolutnog duha do svoje transparentije, čime se oduzima smisao svakom sledećem stupnju. Niče neprekidno, suprotno Hegelu, insistira na neprekidnom kretanju sveta, pa i ljudskog. Na primeru natčovekovog oblika postojanja pokazuje se prelaz ka novom obliku postojanja, koji podrazumeva dalje kretanje stupnjeva. (Uporedi: Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 314-315).

⁶²¹ Martin Heidegger, „Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung“, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 491.

⁶²² Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd, Dereta, 2003, str. 20.

nagon za negacijom života, pošto volja za životom isključuje u njegovom slučaju težnju ka moći, koja je prema Niče suštinski aspekt volje. Šopenahuerovski pojam volje kao neposredni izraz volje za životom Niče razume kao „izvor rađanja i produženja vrste, pa je ona u svojoj osnovi volja za očuvanjem i održanjem života“⁶²³, a svako puko održanje života, kao što konstatuje Hajdeger, jeste već propadanje života.⁶²⁴ Ukoliko ne postoji transcendirajuća volja koja prevladava stupanj prostog održanja koja se izražava i kroz instinkt rasta, akumulaciju sile kao momente aktivnog života, tada je sprečeno svako kretanje napred, razvijanje i napredovanje, što su odlike volje za moć u njenom egoističkom, ekspanzivnom karakteru. Na osnovu toga Niče shvata volju za moć uzrokom promena i razvoja u živom biću, kao i uzrokom njegovih samotransformacija ili samoprevazilaženja. Niče, tako, kroz više aspekata dokazuje, dakle, da je volja za moć ontološka pretpostavka razumevanja ljudske suštine, kao i celine stvarnosti. Konsekvence takvog mišljenja možemo pronaći i u njegovom razumevanju da volja za moć prethodi čak i svim organskim procesima živog bića (čoveka), jer je čak i održanje samo posledica volje za moć, tj. težnje života za savlađivanjem, asimilacijom, razmnožavanjem, ishranom, širenjem sve dok savladani objekt ne potpadne pod vlast jačega i njegovu moć. Polazeći odatle Niče upućuje prigovor i fiziologiji i svakom tumačenju čoveka i živog bića koje polazi od ideje samoodržanja tj. onim koncepcijama koje tumače čoveka kao biološko biće, pa u tom pogledu ističe: „Trebalo bi da fiziolozi dobro razmisle kad nagon za samoodržanjem navode kao osnovni nagon organskog bića. Svako živo biće želi pre svega da *ispolji* svoju snagu — sam život je volja za moć — a samoodržanje je samo jedna od posrednih i najčešćih posledica toga.“⁶²⁵

Ideja samoodržanja je prema Niče samo delimično održiva i to pre svega kada se ona primenjuje na razjašnjenje bitka životinja, jer je njihova volja u jednom aspektu podređena prostom održanju (ishrani, razmnožavanju). Ali za razliku od životinje, specifičnost ljudskog opstanka je u tome što on ne teži samo održanju, već teži da postane i „samstvo“. Nasuprot životinji, čovek nema svoje biće kao vlastiti posed, već je pozvan da postane istinsko bivstvovanje.⁶²⁶ Ovaj poziv na koji Ničeova filozofija podseća čoveka predstavlja i apel savremenom čoveku da pronađe svoje bivstvo u

⁶²³ Valentina Čizmar, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina Andrejević, 2010, str. 69.

⁶²⁴ Martin Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost SOO Znaci, 1980, str. 23.

⁶²⁵ Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd, Dereta, 2003, str.20.

⁶²⁶ Uopredi: Časlav D. Koprivica, „Problem samstva“, *Biće i sudbina*, Beograd, Zavod za udžbenike, 2009, str. 108.

novim oblicima egzistiranja, kojim bi prevladao nihilistički i pasivni odnos prema životu, a uzrokovan ili negacijskim aspektima volje (shaćene šopenahuerovski) ili uma. Ovakvim shvatanjem Niče nastoji ujedno da prevlada one koncepcije koje zanemaruju smisao nesvesnih i iracionalnih elemenata u tumačenju ljudske prirode, ali ujedno da pokaže svrsishodnost i racionalnost iracionalnih dimenzija prilikom razumevanja bitka čoveka, naročito na temelju volje za moć.

Volja za moć se kod Ničea može razumeti i kao egzistencijalna kategorija jer je ona i temelj samorazumevanja čoveka koje se tiče *kako* njegovog opstanka, tj. njegove egzistencije, a ne samo *šastva* tj. faktičkog opstanka. To *kako*, tj. način njegove slobode dešava se kroz ispoljavanje volje za moć ili, konkretnije rečeno, kroz ispoljavanje volje u neprekidnom samoprevazilaženju, gospodarenju, širenju svoje moći. Ovakva pozicija u kojoj je utemeljen čovekov bitak zahteva od njega neprekidnu borbu u cilju povećanja moći. Ona se dešava kao borba ili unutar njegovog organizma kao borba između više nagona ili kroz borbu sa drugim pojedinačnim egzistencijama ili slično. Na mnoštvo primera Niče dokazuje taj dinamički aspekt volje za moć koji uzrokuje da se život bića odvija kroz neprekidnu borbu moći. Jer kao što kaže „svako specifično telo teži da zagospodari čitavim prostorom i rasprostire svoju silu (svoju volju za moć) i da sve potisne što se opire njegovu rasprostiranju. Ali u tome ono se sudara stalno sa sličnim težnjama drugih tela i završuje time što se usklađuje (’ujedinjuje se’) s onima koja su mu dovoljno srodna — tako se onda zajedno bore za moć. I proces se nastavlja.“⁶²⁷

Takvo shvatanje volje za moć u egzistencijalom ključu Niče prenosi, kao što smo već ukazali, i na antropološku ravan. Stoga je volja za moć princip koji se ne može posmatrati odvojeno od Ničeovog tumačenja „suštine“ čoveka kao dinamičkog entiteta. Takođe, aspekti učenja o volji za moć pokazuju se i u Ničeovoj novoj aksiologiji (jer je volja za moć uzeta i kao princip prevrednovanja svih vrednosti⁶²⁸), o čemu će biti više reči u IV poglavlju rada.

Volja za moć je na antropološkoj ravni Ničeove filozofije shvaćena kao ono što oblikuje ljudsku prirodu, kako je Niče i sam demonstrirao u veoma kratkom aforizmu:

⁶²⁷ Nietzsche Friedrich, *Der Wille zur Macht* (Versuch einer Umwertung aller Werte), mit einem Nachwort von Alfred Baeumler, Alfred Kröner Verlag/ Leipzig, 1978, s. 430.

⁶²⁸ Vidi: Laurence Lampert, *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven, CT, USA: Yale University Press, 2001. p 1.

„Homo natura. 'Volja za moć'.“⁶²⁹ Istinska prirodnost čoveka se tako prikazuje kod Ničea kroz volju za moć. To ne znači da Niče predlaže da se čovek prosto vrati svojoj sirovoj prirodi, kao ni da je njegova životinjska priroda neopoziva sudbina. Za Ničea život na temelju volje za moć označava put čovekovog preoblikovanja i samoformiranja, koji ujedno predstavlja izraz samoafirmacije čoveka. Zato Niče i konstatuje da je „volja za moć kao uzvišenje i jačanje sebe samoga.“⁶³⁰ Konkretnije rečeno, iako se *prima facie* pokazuje da Niče određuje čoveka na temelju njegove *animal nature*, davanjem primata instinktu i nagonu volje za moć, ipak „teleologija“ tj. svrha volje za moć koja deluje u čoveku treba da ga vodi dostignuću njegovih savršenijih oblika egzistencije. Stoga i rasvetljavanje čovekove prirode kroz volju za moć koja deluje u njegovim neprekidnim stremljenjima, interakcijama, promenama, transformacijama i procesima⁶³¹, dosezanju vlastitih množvenih mogućnosti trebamo da tumačimo u tom pravcu.

Volja za moć se pokazuje kao jedina determinanta čovekovog razvoja, zbog čega Niče priznaje da u ljudskom dejstvovanju prevladava ono iracionalno nad racionalnim, ali isto tako u volji za moć on vidi onu silu koja nikada ne usmerava i determiniše čovekov razvoj u određenom pravcu, već mu otvara mnoštvo mogućnosti. U tom vidimo s druge strane njen iracionalizam. Ali, s druge strane, *racionalizam volje za moć* sagledavamo i u njenom dejstvu da čovek putem nje uspešno nastupi protiv negacije i stagnacije života, tj. u moći da deluje u pravcu jačanja svoje prirode, ostvarivanju zdravlja i punine života. Na osnovu takvog tumačenja, za Ničeovo stanovište o volji za moć može se reći da ono opravdava poziciju konstruktivizma.

Niče je u volji za moć sagledao njen smisao za čoveka prevenstveno u dostizanju njegovog višeg oblika egzistencije. Drugačije rečeno, volja za moć koja deluje u čoveka znači u najidealnijem i najautentičnijem smislu nastajanje natčoveka.⁶³² I kada Zaratustra postavlja sebi pitanje – Živim li još? – on pita da li se život odigrava u skladu sa voljom za moć. Živeti u skladu sa voljom za moć je kao život u skladu sa svojom prirodom koja je prema Ničeu neodvojiva od ispoljavanja moći, što sagledavamo kao njegovu totalnu afirmaciju iracionalnog u čoveku, kao i svemu živućem. S druge strane,

⁶²⁹ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 174.

⁶³⁰ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 180.

⁶³¹ Uporedi: Richard Schacht, *Nietzsche*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 2002, p. 272.

⁶³² Vidi: Jacob Golomb, „Can One Really Become a 'Free Spirit Par Excellence' or an Übermensch?“, *Journal of Nietzsche Studies*, The Pennsylvania State University, University Park, Issue 32, 2006, p. 22.

život u skladu sa voljom za moć u Ničeovoj filozofiji podrazumeva i novu koncepciju načina čovekovog postojanja. On otvara uvid u „življenje“ koje više nije usklađeno sa znanjem zapadnoevropske metafizike platonovskog tipa koje teži ostvarenju potpunog racionalnog poretka sveta.⁶³³ Život u skladu sa voljom za moć je iracionalistički način čovekovog postojanja, ali ujedno afirmativna pozicija koja treba da ispita i stupanj čovekove zainteresovanosti za život. Stoga se Zaratustrino pitanje „Živim li još?“ može razumeti kao izraz Ničeove zabrinutosti da li se čovek nalazi na putu ka prevazilaženju nastalog nihilizma i dostizanja novog oblika svog postojanja, koji je moguć upravo afirmacijom i otvaranjem čoveka za dejstvovanje volje za moć u njegovoj prirodi.

3.1. Konsekvence Ničeove ideje samoprevladavanja u koncepciji natčoveka

Kada Ničeovu ontologiju volje za moć sagledavamo kroz jedan od njenih atributa – samoprevazilaženje – tada se u konkretnijem smislu približavamo razumevanju egzistencijalnog aspekta Ničeove antropologije. Ideja samoprevazilaženja nas čak približava načinu na koji Niče tumači u čemu se sastoji promenljiva i procesualna čovekova priroda i kako razumeti čovekovu težnju za kretanjem, promenom, transformacijom. Ali mi ćemo prethodno da razjasnimo smisao Ničeove ideje samoprevazilaženja, da bi njena upotreba prilikom tumačenja ljudske realnosti bila jasnija.

Ničeova ideja samoprevazilaženja srodna je Hegelovoj koncepciji *Aufhebung*-a (*die Aufhebung* ima u nemačkom jeziku tri smisla: sadrži oznaku ukidanja, čuvanja i uzdizanja na viši nivo). Kod Hegela se ono što je prevaziđeno shvata uvek kao nešto posredovano, ali tako da ono na sebi ima onu određenost iz koje proizlazi, jer „prevazići (*aufheben*) ima u jeziku dvostruki smisao: znači isto što i sačuvati (*aufbewahren*), održati (*erhalten*), a u isto vreme znači učiniti da prestane (*aufhören lassen*), dokrajčiti (*ein Ende machen*). Već samo sačuvanje (*aufbewahren*) obuhvata u sebi ono negativno, da se od nečega otklanja njegova neposrednost, a time i postojanje koje je izloženo

⁶³³ Vidi: Đani Vatimo, *Nihilizam i emancipacija*, Novi Sad, Adresa, 2008, str. 26. Vatimo opaža da je racionalan poredak sveta, koji su metafizički mislioci vekovima očekivali i postulirali, sada postao stvaran, barem načelno, u modernoj tehnologiji. To ostvarenje dovelo je i do kraja metafizike ne samo zato što je njen projekat ostvaren, nego pre svega što stvarna racionalizacija sveta otkriva pravo značenje metafizike: nasilje, uništenje slobode.

spoljašnjim uticajima, kako bi se ono održalo.⁶³⁴ Međutim, ideja prevazilaženje se kod Ničea delom razlikuje od Hegelove, najpre jer je ideja samoprevazilaženja, samoprevladavanja kod Ničea utemeljena u volitivnoj sferi i sferi filozofije života. Iz tih razloga ona u Ničeovoj filozofiji ima širu primenu, jer je u Hegelovom sistemu ona svedena samo na misaono-logičku sferu i područje duha. Zajedničko je ipak, pritom, da se ni Hegelov, kao ni Ničeov pojam prevazilaženja, prevladavanja (nem. *die Überwindung*, eng. *overcoming*)⁶³⁵ ne može razmatrati odvojeno od ideje samoukidanja (nem. *Selbstaufhebung*, eng. *Self-sublation*) koja ujedno ukazuje i na smisao samoprevladavanja. Tako nas Niče već u *Genealogiji morala* upućuje na taj nužan odnos ideje prevladavanja i samoukidanja ističući sledeće: „Sve velike stvari uništavaju same sebe, uništavaju sebe činom samoukidanja: tako želi zakon života, zakon *neminovnog* 'samoprevladavanja' u suštini života.“⁶³⁶ Samoukidanje se, s druge strane, u Ničeovom slučaju može shvatiti u značenju da ono što je prevladano jeste i preoblikovano i doživelo je transformaciju pa kao takvo nije uništeno, već zauzima novi oblik postojanja. Zato preko ideje samoprevladavanja mi nalazimo da možemo najbolje objasniti na koji način Niče razume ljudsku prirodu, tj. konstituisanje novog oblika ljudske egzistencije, koji se razlikuje od njegovih predašnjih formi egzistencije.

Idejom samoprevladavanja on tako ukazuje i na ideju samotransformacije, a ona je takođe involvirana i unutar Ničeovog objašnjenja kako se čovek oslobađa uticaja asketskih ideala i prevazilazi stupanj egzistencije koji je oblikovan njihovim dejstvom na život čoveka. Naime, vođen voljom za moć čovek može da transformiše svoju prirodu i uspostavi na primer stanovište afirmacije života, i tako prevaziđe negaciju koja ishodi iz vere u onostrane ideale i u potpunosti „izbriše“ prethodni sadržaj svog bivstvovanja. Volja za moć je u tom pogledu odlučujući regulativ i imperativ pozitivne transformacije čoveka i njegovog samoprevladavanja. Pa i kada razmatramo lingvistički smisao reči volje za moć naslućujemo ideju prevladavanja. Tako mi u konstelaciji *Wille* „zur“ *Macht*, tačnije u predlogu „zur“ razaznajemo smisao „kretanja prema“, što je za

⁶³⁴ G.W.F.Hegel, *Nauka logike I*, Beograd, BIGZ, 1987, str. 108-109.

⁶³⁵ U okviru Ničeovog pojma *Überwindung* koncentrisano je i značenje ideje ukidanja, ali koje uključuje preoblikovanje, transformaciju onoga što je ukinuto, ali tako da uključuje izražavanje moći. (Vidi: Katrina Mitcheson, *Nietzsche, Truth and Transformation*, Uk, Palgrave Macmillan, 2013, p. 3) Bez uključivanja pojma moći ova transformacija kod Ničea i nije shvatljiva, jer se samo kroz čin volje ona dešava u čoveku, a ne kroz perspektivu razuma i njegovog saznanja, pa je u tom pogledu Niče dosledan svojoj iracionalističkoj koncepciji.

⁶³⁶ Fridrih Niče, *Genealogija morala*, Beograd, Dereta, 2003, str. 275.

Ničea suštinski imperativ koji se konkretnije ispoljava u onome: *biti više*. Zato je razumevanje čovekovog bivstva na temelju volje za moć koja uvek vodi čoveka ka nečemu što on još nije, što je više od njegovog trenutnog stupnja postojanja, ujedno antinihilističko stanovište, jer ono tumači ljudsku prirodu kroz težnju volje za vlastitim rastom, tj. prevazilaženjem. Međutim, prema Ničeju i nije svako kretanje volje određeno kao kretanje u pravcu rasta. Iz same volje proishode različiti, čak divergentni pravci kretanja, koji se ispoljavaju ili kao povećanje ili kao propadanje života.⁶³⁷ Ali Niče će da bi potvrdio svoj stav o pravoj ljudskoj prirodi odbaciti svako stanovište (u koje spada i hrišćansko, moralno) prema kome se čovek tumači na osnovu direkcije volje koja nameće životu samo perspektivu održanja, o čemu je već bilo reči. Stoga se na temelju volje za moć ljudska priroda kod Ničea tumači na relevantan način samo ukoliko je u njenom stremljenju prisutna ideja prevazilaženja, jer tek tada ona odgovara na *racionalni* zahtev volje za rastom, širenjem, borbom.

Na taj način možemo zaključiti da Niče pretpostavke svoje iracionalističke antropologije izvodi iz ontološke ideje prevladavanja, jer ona, prema Ničeju, postoji u samom nagonu volje za moć, tj. postoji u celokupnom postojećem, pa se odatle ona javlja i u čovekovo pojedinačnoj egzistenciji, kao i u okvirima njegove društveno-istorijske stvarnosti.

Niče ipak na antropološkoj ravni postavlja određeni ideal kretanja volje za moć. On se pokazuje kroz Ničeovo učenje o natčoveku, koje predstavlja krajnji radikalni cilj njegovog zahteva za transformacijom ljudske prirode i prevladavanjem dosadašnjih stupnjeva njegovog razvoja. Niče stoga u *Tako je govorio Zaratustra* aforistički iznosi svoj ključni stav: „Hoću da vas učim šta je natčovek. Čovek je nešto što treba prevazići.“⁶³⁸ Ali, s druge strane, dostizanje stupnja natčoveka prema Ničeju ne znači totalno ostvarenje čoveka kao bića, već smatramo da Niče misli da natčovek ipak predstavlja polaznu tačku u daljem čovekovom usavršavanju. Prema Ničeju, natčovek je ona nužna stepenica do koje čovek mora da dođe da bi se u ispravnom usmerenju kretao dalje. Stoga ćemo se zadržati najpre na objašnjenju onoga što je Niče mislio pod idejom natčoveka.

⁶³⁷ Vidi: Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, New York, University of New York Press, 1996, p. 8-9.

⁶³⁸ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 7.

Prema Ničeou natčovek predstavlja onaj oblik ljudske egzistencije koji je prethodno izvršio transformaciju (što znači uvažio elemente svoje iracionalne prirode, prevazišao samonegaciju i resantimanski stav prema životu) tj. primenio ideju prevladavanja na sebi. Kaufman u tom smislu smatra da je natčovek čoveka koji je prevazišao sebe, savladao svoje instinkte, formirao svoj karakter – postao čovek u istinskom smislu. Ovakva transformacija i napredak ipak ne treba da budu shvaćeni kao vrsta promene koja se odvija u budućnosti ljudske vrste, što bi bilo tumačenje neo-darvinizma. Figal i mnogi interpretatori potvrđuju ovakav stav odbijajući da primene teoriju evolucije unutar Ničeove teorije o natčoveku. U ideji samoprevladavanja je zaista reč o vrsti preobražaja, ali se ona kod Ničea misli pre svega kao unutrašnji preobražaj „tako da čovek kroz ispunjenje ovog preobražaja upoznaje sebe u jednom novom stanju“⁶³⁹, ali ne kao vrstu čoveka, već kao individuu. Tako je tek na temelju ideje prevladavanja Niče ukazao na suštinsku crtu ljudske prirode i važnost njegove individualne egzistencije prema kojoj svaki čovek poseduje mogućnost da se preobrazila⁶⁴⁰, menja, usavršava, razvija i dostiže nove stupnjeve egzistencije u ličnom razvoju. Ovakvo Ničeovo stanovište o ljudskom prirodi prema Jaspersu podrazumeva da se suština ljudskog postojanja u Ničeovom razumevanju ideje čoveka mora razumeti sasvim suprotno u odnosu na tradicionalno (racionalističko) tumačenje pojma suštine. U Ničeovoj filozofiji suština (*das Wesen*) se shvata kao ono što podleže promeni i što proishodi iz same sebe, ali u sebi i sadrži ono što je proisteklo iz te suštine. U tom pogledu Jaspers ističe: „Tamo gde čovek sebe zahvata u svojoj suštini, on je više od pukog tubivstvovanja: on je biće koje se menja i koje samim sobom proizvodi sebe; ali on isto tako u svako vreme i do krajnjih izdanaka svoga bića ostaje tubivstvovanje.“⁶⁴¹

Takvim shvatanjem suštine čoveka se kod Ničea potvrđuje i ideja samoprevladavanja, kojom Niče ukazuje na koji način se ostvaruje promenljiva i procesualna priroda čoveka. Naime, ideja samoprevladavanja je tako bliska ideji progresije, jer se prema Ničeou suština čoveka nikad ne iscrpljuje njegovim razvojem do

⁶³⁹ Günter Figal, *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1999, s. 203. Prema Figalu, kada Niče posmatra čoveka, on kao prvo pokušava da utvrdi kakav je u stvari njegov položaj u svetu, a kao drugo da istraži čoveka u njegovoj psihološkoj promenljivosti.

⁶⁴⁰ Taj aspekt vidimo da se kod Ničea potvrđuje i sa stanovišta razumevanja čoveka kao biološkog, naročito telesnog bića, koje doživljava u svom vremenskom horizontu niz promena u formiranju svoje spoljašnjosti.

⁶⁴¹ Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1950, s. 126.

određenog stupnja. Kako konstatuje velški filozof Džon Luelin (John Llewelyn), to kretanje samoprevladavanja kod Ničea predstavlja „povećenje u visinu, u retkost i intenzitet (...) kao uspon na planine među kojima je boravio Zaratustra deset godina pre nego što je odlučio, da kao i zalazak sunca, mora da se spusti dole, postane opet čovek među drugim ljudskim bićima, čak i na neko vreme.“⁶⁴² Gledano kroz ovakvu perspektivu natčovek se ne razlikuje od čoveka kao takvog, ali nastoji da prevaziđe u njemu ono što je manje savršeno. Niče neprekidno ukazuje da između čoveka i natčoveka postoji izvesna razlika, ali tvrdi da natčovek može da razume sebe tek kroz samopreobražaj čoveka.⁶⁴³ U tom pogledu zadatak samopostajanja čoveka kod Ničea je neizvodljiv bez određene promene unutar čoveka, kao što to nije moguće ni kod Kjerkegora koji nalaže prevladavanje prirodnog bitka i okretanje ka unutrašnjosti. Međutim, dok Kjerkegor zahteva odricanje od potpune prirodnosti, kod Ničea se čovek kakav je bio i natčovek kao oblik egzistencije ka kojem se kreće čovek u svom postajanju, međusobno povezuju u procesu preobraćanja i prevazilaženja. Niče taj proces metaforično prikazuje u *Tako je govorio Zaratustra*, polazeći od stava da kao što čovek sebe prepoznaje u majmunu kao svojoj razveseljavajućoj i bolnoj slici, pa kaže „Šta je majmun za čoveka? Stvor za podsmeh ili bolan stid. I isto to biće čovek za natčoveka (...)“⁶⁴⁴, tako je i za natčoveka čovek samo niži oblik postojanja, ali koji u sebi istovremeno obuhvata ono što je prevladao. U tome ujedno vidimo potvrdu Ničeove ideje samoukidanja kao samoprevladavanja, ali istovremeno i način na koji on shvata suštinu čoveka. Ona nam se jasnije tematizuje i kroz Ničeovu ideju čoveka kao nedovršene životinje na šta nas Niče upućuje u spisu *Saznajno-teorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu*.

⁶⁴² John Llewelyn, *Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida*, Bloomington, USA, Indiana University Press, 2009, p. 114.

⁶⁴³ Pogrešno je svako razumevanje natčoveka kao plave zveri. Prema shvatanju Montinarija, perspektiva natčoveka ne može biti perspektiva neke vladajuće rase (vidi: Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche – Eine Einführung*, Berlin - New York, 1991, s. 92), jer Niče, kao što možemo da zaključimo, u fokus postavlja čoveka kao individuu.

Natčovek je prema Ničeu ono što se može pronaći u Cezaru Bordžiji, ili npr. u Parsifalu. Na osnovu toga se može zaključiti da je Niče verovao da se ideal natčoveka ne može postići automatski niti realizovati kroz prirodan tok događaja. Prevazilaženje čoveka je zahtev koji Niče postavlja čoveku da ne ostane na sadašnjem stupnju. Taj stupanj se pokazuje kao bolan ili smešan stid, kao što se majmun pokazuje u odnosu na čoveka, pa se prema Zarastri čini da bi natčovek jednog dana mogao predstavljati viši stupanj humanosti, kako ističe Dirk. U izvesnom smislu, ovaj viši stupanj humanosti bi se, prema Dirku, mogao shvatiti u evolutivnom značenju. (Vidi: Dirk R. Johnson, „Overcoming the 'man' in man: Zarathustra's transvaluation of Darwinian categories“, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, 2010, p. 53)

⁶⁴⁴ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 3.

Kada se osvrnemo na njegova razmatranja o odnosu čoveka i životinje, Niče nas upućuje na još jednu bitnu katakteristiku čoveka i njegove suštine. Čovek u odnosu na životinju predstavlja prema Ničeju neodređenu mogućnost koju Jaspers otkriva kroz razliku između čoveka i životinje zasnovanoj ne na pamćenju, mišljenju, već na razlici njihovih oblika postojanja kao prirodnog i slobodnog bića.⁶⁴⁵ Polazeći od te razlike natčovek kao nov način samorazumevanja čoveka jeste biće okrenuto slobodi i stvaralačkoj moći, koju životinja ne poseduje u svojoj potpunoj dovršenosti. Takvo Ničeovo shvatanje potvrđuje nam i Figalov stav da je „natčovek drugo ime za slobodu”⁶⁴⁶, pa iako prema Ničeju možemo usvojiti da je čovek s jedne strane životinja, on je ipak nešto više i različito od nje. Čovek se u suštinskom smislu i razlikuje od celokupnog postojanja, kao i životinjske vrste, jer je u svojoj osnovi promenljiv, nestalan, neutemeljen i kao vrsta. U tom pogledu značenje onoga **nad** u razumevanju natčoveka ujedno pojačava i Ničeovo razumevanje razlike između dosadašnjeg shvatanja čoveka, ali Niče tako osvetljava i čovekov položaja između ostalih oblika bivstvjućeg. Isto tako, razjašnjenje prefiksa nad unutar Ničeovog razumevanja čoveka, pruža nam jedan od bitnih odgovora na koji način Niče razume novi oblik ljudske egzistencije u liku natčoveka.

Hajdeger se takođe u svojim analizama Ničeovog tumačenja natčoveka, bavi rastumačenjem prefiksa **nad** – kojim se donekle može razjasniti smisao Ničeove razlike između razumevanja ustrojstva i suštine dosadašnjeg čoveka i nad-čovek/natčoveka. Prefiks upućuje na prevladavanje svega onoga što je bilo odlučujuće za postojanje dosadašnjeg čoveka i njegovo razumevanje, tj. onoga što je **nad** čovekom važilo kao odlučujući orijentir njegovog formiranja. U tom pogledu natčovek se suštinski razlikuje od dosadašnjeg čoveka koji je dugo bio usmeren na transcendentno područje bivstvovanja kao prema nečemu što je nad njim i odakle je crpeo svoju suštinu, smisao svog postojanja i obrazovao vlastiti karakter. Takvo određenje čoveka je u izvesnom smislu presudno u Kjerkegorovoj odredbi čoveka na ravni religijskog-egzistencijalizma. U Ničeovom shvatanju ideje čoveka stvar je potpuno suprotno postavljena, jer, kako smatra Hajdeger, „natčoveku ne treba više to „nad“ i „s one strane“, jer je on apsolutno usmeren na zemaljski smisao svog postojanja. Time natčovek u izvesnom smislu za

⁶⁴⁵ Vidi: Karl Jasper, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1950, s. 128.

⁶⁴⁶ Günter Figal, *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1999, s. 205.

Ničea i predstavlja negaciju čovekove dosadašnje suštine, naročito kada je u pitanju metafizičko određenje čoveka kao umne životinje⁶⁴⁷, ali i kada je reč o određivanju njegove suštine koja svoj izvor ima u onostranosti, bilo da se razume kao bog ili apsolutni duh. Niče pokušava da razume čoveka nezavisno od, na primer, božanske suštine, da bi pomoću imanentnog principa volje za moć objasnio prirodu čoveka iz nje same. Zato Niče uvodi ideju samoprevazilaženja kojom objašnjava i konstelaciju nad-čovek.

Idejom samoprevazilaženja Niče demonstrira i na koji način se odvija čovekov prelaza iz jednog u drugi, viši oblik egzistencije, kao što nalazimo u metafori mosta, iz dela *Tako je govorio Zaratustra*, koja glasi: „Što je veliko na čoveku, to da je on most, a ne cilj: što se može voleti na čoveku, to, da je on prelazak i prolazak. Volim one, koji ne umeju drugačije da žive nego prolazeći, jer su to oni koji prelaze.“⁶⁴⁸ Niče metaforično prikazuje čoveka u njegovoj supstancijalnosti kao biće koje predstavlja most ka drugačijoj egzistenciji, a to znači da u sebi poseduje mogućnost daljeg razvoja i prelaženja. Hajdeger naznačenu metaforu razumeva kroz tri ključna momenta kojima se odvija kretanje prevazilaženja u odnosu na prethodna određenja čoveka. Prema Hajdegeru most je mesto odakle polazi onaj koji prelazi⁶⁴⁹, a druga je stvar sâm prelaz.⁶⁵⁰ Navedena metafora mosta se može razumeti i u istorijskom značenju tako da Niče taj početak prelaza vidi kao situaciju nastalog nihilizma, kao neodređeno mesto

⁶⁴⁷ Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 276.

⁶⁴⁸ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 9.

⁶⁴⁹ Pojam prelaza kojim se u Ničeovoj filozofiji objašnjava proces čovekovog samosazrevanja moramo razlikovati od Kjerkegorovog pojma skoka kojim se takođe definiše prelaz ka novom obliku egzistencije čoveka. U Kjerkegorovoj filozofiji se prelaz iz jednog stadijuma u drugi odvija ipak drugačije nego kod Ničea, jer kod Kjerkegorovog pojma prelaza ne postoji nikakav kontinuitet, stoga se prelaz u njegovoj filozofiji određuje kao skok. Njegovo dejstvo je takvo da skok uslovljava direktan „preobražaj čitavog bića čoveka.“ (Nebojša Kuzmanović, *Kjerkegorove sfere egzistencije*, Bačka Palanka, Logos-DIS, 2003, str. 21). Za razliku od Ničeovog pojma prelaza kako je prikazan u metafori mosta, Kjerkegorova kategorija prelaza se razlikuje i po tome što skok ima religijsko-transcendentni smisao. Pomoću nje se ostvaruje jedinstvo boga i čoveka, između kojih po prirodi stvari postoji zjapeća provalija. U tom pogledu se kroz kategoriju skoka, prelaz u Kjerkegorovoj filozofiji ne može dovesti niti u odnos sa Hegelovim pojmom prevazilaženja (*die Aufhebung*), jer se prelaz ka bogu odvija putem Hristovog otkrovenja i iskazuje se kao sinteza, a ne kao prost prelaz iz kvantiteta u kvalitet. Kod Kjerkegora pojam prelaza aludira u striktnom smislu na mogućnost onoga „ponovo biti rođen“, a čovek kroz skok dobija potpuno novi kvalitet u odnosu na svoje ranije postojanje. Novo postojanje čoveka, tj. hrišćanska individualnost koja se rađa nakon prelaza je u potpunoj suprotnosti sa neposrednim ili etičkim čovekovim bivstvovanjem, jer ga više ne poseduje u sebi.

⁶⁵⁰ Zaratustra razumeva samog sebe kao učitelja a ne natčoveka. Zato je on i osuđen da ide preko mosta tako da otkriva istinu o svom vlastitom bivstvovanju koja mu pruža horizont kao što Gretić kaže „da gleda u daljinu koja mu nudi ono zbog čega prelazi. Daljina tako ostaje stalni horizont u kome se rađa čežnja za drugom ‘mjestovnošću bitka’.“ (Goran Gretić, „Nietzsche i nihilizam“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Savez filozofskih društava Jugoslavije, 1987, str. 915)

čovjekove suštine od kojeg on treba da se kreće dalje u pravcu samoosveščivanja i samoodređenja. Pored toga, metafora mosta ukazuje i na ideju prevladavanja dosadašnjih oblika egzistencije, smatrajući da prevladavanje postoji u osnovi ljudske suštine. Kretanje u pravcu prevazilaženja praćeno je egzistencijalnim doživljajem čežnje (*die Sehnsucht*), koji predstavlja osnovni štimung u čovjekovom prevazilaženju samoga sebe (kao što je kod Kjerkegora promena praćena štimungom ozbiljnosti). Bliže određenje čežnje pruža nam Hajdeger koji ono *kuda* se čovek kreće u prevazilaženju opisuje kao blizinu daljine koja nam zadaje čežnju, jer daljina uvek ostaje ono za čim čovek čežne. Ukoliko čežnja postoji, čovek ostaje u onoj blizini koja daljinu čuva tako što misli na nju i misli prema njoj što jeste pokretački momenat čovjekove namere da stupi u prelaženje. Hajdeger precizno iznosi smisao čežnje kada ističe: „Blizina daljine, blizina koja se nje seća, jeste ono što se u nemačkom zove *die Sehnsucht* (čežnja).“⁶⁵¹

Niče, kao i Kjerkegor, u zahtevanom prelazu čovjeka ka natčovjeku govori o nužnom probražaj u čovjeku. U Kjerkegorovoj filozofiji ovaj preobražaj se odvija kroz ponavljanje, okretanjem ka unutrašnjosti i određene egzistencijalne fenomene, dok Niče zahteva oslobađanje duše od resantimanskih osećanja, među kojima najdegradativniju osnovu pokazuje duh osvete kao želja za osvetom. Za Ničea je osveta zapravo negacija protoka vremena koja se manifestuje kao odvratnost volje prema vremenu, tačnije prema njegovom prolaženju i onome što je prošlo. Hajdeger u tom pogledu i konstatuje: „To što prolazi jeste za volju nešto protiv čega ona više ništa ne može i o šta se stalno spotiće njeno htenje.“⁶⁵² Razjašnjavanje fenomena duha osvete nas, tako, u Ničeovoj filozofiji upućuje ne samo na njegovo shvatanje moralne paradigme dosadašnjeg čovjeka, već i na njegovo razumevanje filozofije vremena, koja je u uskom odnosu sa fenomenom osvete. Preciznije rečeno, duh osvete upućuje nas na koji način Niče zahteva da se uspostavi čovjekov odnos prema prošlosti. Oslobađanje od duha osvete jeste uslov čovjekove oslobođenosti od vraćanja onome što je bilo, prošlo da bi mu se oponiralo. Zato se i pojam vremena kod Ničea razumeva kroz stalno kruženje u horizontu večnog vraćanja, tako da je oslobođeno dominacije kategorije prošlosti. Mi nećemo ulaziti u dublje analize pojma vremena, već samo toliko koliko se on dotiče razumevanja razlike između natčovjeka i čovjeka, tj. njihovog odnosa prema vremenu.

⁶⁵¹ Martin Hajdeger, *Predavanja i rasprave*, Beograd, Πλατο, 1999, str. 84.

⁶⁵² Martin Hajdeger, *Predavanja i rasprave*, Beograd, Πλατο, 1999, str. 90.

Posmatrajući stanovište natčoveka i običnog čoveka iz njihovog odnosa prema vremenu tj. odnosa prema *prolaženju* vremena, zapažamo da prema Niče u dosadašnji čovek zadržava stav odvratnosti prema vremenu, dok je natčovek (koji se oslobodio nadmoćnosti i nadzora boga i postaje gospodar zemlje) oslobođen od duha osvete, tj. odvratnosti prema vremenu. Sloboda od osvete i stav potpunog prihvatanja vremena na način večnog vraćanja stvara preobraženog čoveka, koji tek tako može da se upusti u razvoj svojih mogućnosti, na šta nas upućuje i Niče u *Tako je govorio Zaratustra*: „*Da se isceli od osvete čovek*: to je za mene most što vodi najvišoj nadi, duga koja se javlja posle mnogih nepogoda.“⁶⁵³ Prema Niče u samo natčovek može razumeti kao biće slobodno od osvete, jer može da prihvati vreme na način večnog vraćanja. Zato i prihvatanje koncepcije večnog vraćanja za Ničea predstavlja i uslov kojim čovek „nalazi i ujedno nadilazi sebe kao čoveka. Tek tada on može preći preko mosta i može lebdjeti iznad stvari i ponora i, savladavajući 'duh težine', plesati, biti umetnik, igrač, dionizijski opijen, tek tada se može osloboditi duha osvete, biti, dakle onaj koji prelazi, biti natčovek.“⁶⁵⁴ Učenje o natčoveku stoga u Ničeovoj filozofiji podrazumeva čovekov svestan prelaz ka višem obliku egzistencije, koja omogućava i istinski preobražaj čoveka, a vodi i ka potpunoj afirmaciji čoveka u njegovoj iracionalnoj strukturi volje za moć. Figal konstatuje da se prihvatanjem večnog vraćanja može uvideti da „suština natčoveka nije različita od čovekove“, već ona proističe iz samog preobraženog čoveka.⁶⁵⁵ Kao što se u čoveku može prepoznati majmun, tako već u čovekovo suštini prema njegovoj mogućnosti postoji natčovek, tj. ideja višeg oblika ljudske egzistenciju u odnosu na postojeću i datu.

Pomoću ideje natčoveka Ničeova filozofija nastoji ujedno da ukaže i na potpuno drugačiji i nov čovekov odnos prema celini bivstvujućeg koji treba uspostaviti, kao nov odnos čoveka i prema sebi samom, a na temelju iracionalnog principa volje za moć.⁶⁵⁶

⁶⁵³ Fridih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 82.

⁶⁵⁴ Danko Grlić, *Ko je Niče*, Beograd, „Vuk Karadžić“, 1969, str. 103.

⁶⁵⁵ Vidi: Günter Figal, *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1999, s. 203.

⁶⁵⁶ Odnos natčoveka i volje za moć najbolje je razmotrio Hajdeger u svojim predavanjima o Niče u, ali je on uveliko nijansiran njegovim tumačenjem koje polazi od istine o celini bivstvujućeg, posmatrajući iz te relacije mogućnost natčoveka u Ničeovoj filozofiji. Polazeći od vlastitog tumačenja da je čovek tj. bivstvovanje u svojoj suštini ono bivstvujuće „koje razumije sebe u svojem bitku bilo na koji način i bilo kako izričito“ (Martin Hajdeger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 12) i uvek nekako ima predrazumevanje bivstvovanja samog, Hajdeger nastoji da razume i Ničeovu postavku o natčoveku: „A onaj čovek što se usred bivstvujućeg odnosi prema bivstvujućem koje kao takvo jeste volja za moć i koje

U tom pogledu menja se i antropološko shvatanje o čoveku kao biću čija je suština utemeljena u umu (bilo umu samog subjekta ili objektivnoj umnosti sveta), kao i smisao dotadašnje metafizike.

Ali iako Niče afirmiše antiracionalističko stanovište, ipak ne isključuje u potpunosti postojanje umskog aspekta sveta i čoveka. U njegovoj iracionalističkoj antropologiji postoji ipak i određeni aspekt racionalizma, ali je zasnovan drugačije nego u tradiciji racionalističke metafizike. Niče ne baštini ipak tradicionalno određenje uma, kao ni volje i može se reći da se u njegovoj filozofiji dešava preokret, jer um postoji u službi volje za moć, a ne obrnuto i kao takav um napušta svoju zatvorenu oblast svedenu samo na misaonost. Volja za moć, ima dominantan položaj u odnosu na um a ispoljava se i u afirmaciji višeg tipa čoveka u odnosu na njegov dostignuti stupanj razvoja. Utoliko je prema Ničeju volja za moć, a ne um odlučujuća instanca za razvoj čoveka i ostvarivanje njegovog smisla življenja. Volja za moć je ujedno i uzrok afirmacije onoga „idealnog“ u čoveku, tj. onog natčovekovog.⁶⁵⁷ Pa da bi prihvatio sebe u liku više forme egzistencije za čoveka je važno da afirmiše život kroz volju za moć, što nam govori u prilog da se ideja čoveka kao natčovka u Ničeju antropologiji ne može razumevati odvojivo od filozofije života, tj. afirmacije života. Na tom osnovu Niče i određuje razliku između natčoveka i dosadašnjeg čoveka, jer potonji stoji na stanovištu negacije života, jer je on malo „cjenio život, on ga je čak podjarmljivao i potiskivao pod nadosjetilno područje koje je u stvari čista fikcija.“⁶⁵⁸ Sagledavajući njihove različite stavove prema životu, Niče odbacuje dotadašnje razumevanje čoveka koje u ime ideala (ili samo misaone prirode čoveka) zanemaruje suštinske elemente života.

Stoga se i natčovekova priroda u Ničeju antropologiji shvata ispravno tek kroz volju koja dejstvuje u pravcu navedene afirmacije. Ali da se vratimo na dalja ispitivanja racionalnog aspekta volje za moć. Hajdeger se pritom poziva na afekat zapovedanja koji je ključan u afirmaciji i delovanju volje za moć, ali tako da se u tom zapovedanju dešava apsolutno nadmašivanje svakog dosegnutog stupnja. Zapovedanje jeste s jedne

u celini jeste večno vraćanje istog, taj čovek zove se natčovek.“ (Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 275)

⁶⁵⁷ Prema Hajdegeru „opšti, ali ne i iscrpni pojam 'natčoveka' znači prvenstveno suštinu čovečanstva koje u *istoriji* nihilizma misli sebe na nov način, tj. koje hoće sebe.“ (Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 276)

⁶⁵⁸ Zvonko Posavec, „Križa tradicionalnog nacрта biti čovjeka“, *Theoria* – časopis Filozofskog društva, Br. 3-4, Beograd, 1982, str. 123-124.

strane iracionalno, jer u volji za moć „nije reč o umskom karakteru samoorganizacije i samouvjetovanja moći kao afekta zapovijedanja“⁶⁵⁹, ali se ipak može govoriti o umnosti čoveka⁶⁶⁰ (u ovom slučaju natčoveka) koja je premetnuta prema Hajdegerovom shvatanju u animalnost u smislu telujuće volje za moć.⁶⁶¹ Ovaj preokret je po Niče moguće jedino kod čoveka koji je prevazišao dosadašnjeg čoveka, tj. prevazišao čoveka koji umom saznaje bivstvujuće i samog sebe.

Za razliku od dosadašnjeg racionalističkog stanovišta o volji i umu, prema iracionalističkom tumačenju čovek se shvata kao biće čija volje za moć pruža čoveku mogućnost da čovek samom sebi postavlja ciljeve, oslobođen prevlasti uma, kao i postojećih ideala. Tako čovek kao biće koje usvaja vladavinu volje za moć unutar svoje prirode nastoji da zagospodari svim što jeste, pa i vlastitom prirodom. Iz takve perspektive, i Posavec zaključuje da Niče predlaže da „stoga dosadašnje čovječanstvo mora biti prevaziđeno, te Nietzsche govori o nadčovjeku kao onome čija volja samu sebe potvrđuje.“⁶⁶² Ovakav stav i jeste u skladu sa Ničevim dovodenjem u vezu učenja volje za moć, natčoveka i filozofije života.

Samorazumevanje čoveka na temelju volje za moć demonstrira nam Ničeovo isticanje značaja iracionalnih aspekata njegove prirode. Taj iracionalizam kristališe se u mnogostrukim ospoljenjima volje za moć u čovekovoj prirodi, naime, u njegovoj težnji za prisvajanjem, gospodarenjem, jačanjem itd. Iracionalizam ovakvog tipa u Ničeovoj slučaju sadrži i racionalan (kognitivni) momenat, jer u *samoprekoračivalačkom karakteru* volje za moć čovek spoznaje vlastitu suštinu kakva jeste. U takvoj formi svoje prirode čovek ipak ne dostiže konačan stupanj svog razvoja, ali ovaj iracionalistički momenat Ničeove antropologije pokazuje prednosti u odnosu na koncepcije koje žive u uverenju da pružaju konačne odgovore na pitanje o čoveku. U iracionalizmu tema čoveka ostaje i dalje otvoreno područje istraživanja, kao što dokazuje i Niče svojim

⁶⁵⁹ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 97.

⁶⁶⁰ U tom preokretu um koji je dugo imao ulogu da prikazuje bivstvujuće na način predstavljanja, sada se suština određuje polazeći od volje koja mu zapoveda, pa se suština čoveka više ne određuje shodno onome što mu um nalaže. Hajdeger uočava da se od Novog veka supstancijalnost subjekta određivala kao *sebe-predstavljajuće predstavljanje* (Martin Hajdeger, *Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Znaci, 1980, str. 49), a čovek kao umno biće je tako postojao samo u predstavljanju, tj. samo opredmećen. Međutim, u Ničeovoj filozofiji, status uma, na jedan drugačiji način (dakle, ne u funkciji predstavljačke moći), zadobija volja za moć. Volja sada raspolaže nad samom sobom, ukoliko raspolaže onim što otjelovljuje i volja hoće da raste u gospodarenju tako da ostvari moć najpre nad samom sobom, a potom i nad drugima.

⁶⁶¹ Vidi: Martin Hajdeger, *Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Znaci, 1980, str. 48.

⁶⁶² Zvonko Posavec, „Križa tradicionalnog nacrtati biti čovjeka“, *Theoria – časopis Filozofskog društva*, Beograd, Br. 3–4, 1982, str. 124.

antideterminističkim shvatanjem čoveka i sveta koje osporava bilu kakvu krajnju svrhu „koja bi stajala s one strane čistog i prirodno tekućeg života“⁶⁶³, odakle bi se crpelo razumevanje njegove suštine. U tom pogledu i njegova antropologija, za razliku od hrišćanske i racionalističke paradigme, pruža šansu za promišljanje ljudske prirode nezavisno od svakog determinizma i teleologije koju propisuje razum ili polazi od transcendentnog principa.

Zbog ovakvog shvatanja potekli su i ozbiljni prigovori Ničeovom učenju, naročito od strane Jaspersa koji smatra da je Ničeov ideal natčoveka neostvarljiv u realnom i stvarnom svetu, pa čak i da njegova slika o natčoveku ostaje neodređena. Za Jaspersa to je samo Ničeov neuspeli pokušaj da izbegne odnos sa transcendencijom, koja je, kao što smo videli na primeru Kjerkegorovog određenja čoveka, neizbežna kategorija da bi se uputilo na viši smisao ljudske realnosti.

Ničeovo određenje natčoveka (*der Übermensch*) u odnosu na Kjerkegorovo određenje religijskog čoveka ukazuje nam da se Ničeova ideja čoveka zasniva na imanentnom, umesto transcendentnom principu, da bi ideju čoveka pokazao nezavisno od natčulnog smisla. To potvrđuje i Hajdeger kada ističe da natčovek „nije neki natčulni ideal; on nije ni osoba koja se javlja bilo kad i koja se pomalja bilo gde. Kao najviši subjekt dovršene subjektivnosti, on je čisto moćevstvovanje volje za moć.“⁶⁶⁴ Prednosti takvog shvatanja natčoveka⁶⁶⁵ pokazuju se i u metafizičkom pogledu. Jer na temelju volje za moć natčovek dostiže saglasnost sa celinom bivstvjućeg (koja jeste sama volja za moć), shodno čemu se dotadašnja metafizika pokazuje neadekvatnom da reši odnos čoveka i bitka i zato joj je, kao što potvrđuje i Hajdeger, svojstven zaborav bitka, koji po Niču vodi čoveka u zabludu i po pitanju njegove vlastite suštine.

Ničeovo utemeljenje čoveka u volji za moć pokazuje prednosti i u odnosu na dosadašnju racionalističku sliku o čoveku. On odbacuje inteligibilni karakter bića, koji je bio presudan u ontološkim shvatanjima bitka tradicionalne filozofije, pri čemu se može dokazati da je na takvoj pretpostavci utemeljeno i razumevanje čoveka. Niče

⁶⁶³ Georg Zimel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, str. 15.

⁶⁶⁴ Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 287.

⁶⁶⁵ Iako na temelju volje za moć Niče ukazuje prednosti u bivstvovanju čoveka, Solovjov mu ipak upućuje sledeći prigovor. Naime, koncepcijom natčoveka Niče zapravo daje prednost samo izabranoj manjini „najboljih“ tj. moćnijih, nadarenijih, u većoj meri vladalačkih ili „gospodskih“ priroda, kojima je sve dozvoljeno, budući da je njihova volja vrhovni zakon za druge – eto, to je očigledna zabluda ničeanstva.“ (Vladimir Solovjov, „Ideja natčoveka“, *Svetlost sa Istoka*, Beograd, Logos, 2006, str. 141-142)

nasuprot tome, unutar antropološke slike o čoveku ukazuje na nužnost prihvatanja iracionalnih aspekata čoveka. Ničeova antropologija tako usvaja radije iracionalizam, ali tako da nije u potpunosti suprotna racionalizmu, jer otkriva i upućuje na novi racionalizam u svom učenju. To dolazi do izražaja kada volju za moć predstavlja kao novu vrstu inteligibilnosti, tj. novi oblik racionalnosti bića. Na osnovu volje za moć čovek je racionalan na drugačiji način nego u antici i novom veku, ali isto tako Niče ukazuje i na *racionalitet* čitavog postojanja, ali koji se potvrđuje iz drugog ugla, pa u tom smislu on u delu *S one strane dobra i zla* tvrdi: „Svet gledan iznutra, svet određen i označen po svom 'inteligibilnom karakteru' — bio bi upravo 'volja za moć' i ništa drugo.“⁶⁶⁶

Na tom osnovu se i iracionalnost koja je prisutna u Ničeovoj odredbi čoveka, tj. natčoveka može posmatrati kao nov način tematizovanja *ratia* (volje za moć), naime, kao iracionalistički *ratio*. Prednosti takvog *ratia* jesu u oslobađanju čovekovog postojanja od ograničenih ciljeva razuma, ali ujedno se tako čoveku pružaju mogućnosti da slobodno otkriva perspektive vlastitog života kroz ideju samoprevazilaženja i samosaznanjem vlastite suštine kroz volju moć, koja se u tom samoprevazilaženju i ispoljava.

⁶⁶⁶ Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd, Dereta, 2003, str. 38.

3.2. Ničeovo iracionalističko tumačenje čoveka na temelju fenomenologije stvaranja

Na osnovu ideje samoprevazilaženja možemo bliže da objasnimo na koji način se prema Ničeju konstituiše čovekova suština i odvija razvoj njegovih mogućnosti, ali zapažamo da se ideja prevazilaženja (*Überwindungen*) u Ničeovoj filozofiji konkretizuje, takođe, u još jednom suštinskom pojmu njegove filozofije – pojmu stvaranja (*die Hervorbringungen*)⁶⁶⁷, koji kod Ničea ima široku upotrebu i mnogo šire značenje nego u tradicionalnoj filozofiji. Pomoću ideje stvaranja se može osvetleti još jedna od suštinskih odredbi čoveka u Ničeovoj iracionalističkoj antropologiji.⁶⁶⁸ Takav

⁶⁶⁷ Prilikom tumačenja pojma stvaranja u Ničeovoj filozofiji Hajdeger radije koristi izraz proizvoditi – *hervorbringen* umesto uobičajenog pojma stvarati – *schaffen*. Pojmom stvaranja kao proizvođenja Hajdeger nas, dalje, upućuje na pojam *ποίησις*. Tako Hajdeger stvaranje misli kao *poiesis*, ali ne u smislu nekog tehničkog znanja kao sposobnosti rukotvornog zgotovljavanja i proizvođenja, već tako da „pro-izvođenje iz-vodi nešto iz skrivenosti u neskrivenost. Pro-izvođenje se događa samo utoliko ukoliko ono-skriveno dolazi u ono-neskriveno. To dolaženje počiva i uzima maha, u onome što mi nazivamo razotkrivanjem. Grci imaju za to reč *ἀλήθεια*, koju Rimljani prevode sa *veritas*. (Vidi: Martin Hajdeger, „Pitanje o tehnici“, *Predavanja i rasprave*, Beograd, ΠΑΤΩ, 1999, str. 14) Ta delatnost raskrivanja koja postoji u stvaranju jeste izvesno proizvođenje koje pušta da se biće pojavi na svoj način prilikom sastavljanja dela ili neke tvorevine, što je prema Hajdegeru suštinski način na koji bismo trebali shvatiti pojam stvaranja u Ničeovoj filozofiji. Pojmom stvaranja ukazuje se ujedno na životvorni osnov sveg postojećeg kao nečeg stvorenog, živog, pa se tako Ničeova filozofija života preko pojma stvaranja potvrđuje u punom značenju.

⁶⁶⁸ Ipak, bitno je imati u vidu da kada Niče govori o stvaranju, on ne govori o otkrivanju. Pretpostavka otkrivanja jeste samo stvaranje, pa da bi se nešto potom otkrilo, ono prethodno mora biti stvoreno. A ukoliko bi akcenat bio stavljen na otkrivanju, tada bi se Ničeova filozofija mogla interpretirati u duhu Aristotelovih kategorija mogućnosti i zbiljnosti ili Hegelove interpretacije pojma razvića gde je postajanje čoveka shvaćeno kao aktualizacija sposobnosti, kapaciteta, potencijala koje poseduje u sebi, tj. gde ono što je *po sebi* treba da postane (svesno) *za sebe*. (Uporedi: Pojam razvića Hegel objašnjava kroz dva stanja, od kojih je jedno poznato kao moć, biće po sebi, *potentio*, δύναμις, dok drugo stanje predstavlja samostalno biće, stvarnost, *actus*, ἐνέργεια. Stoga kada se kaže da je čovek uman po svojoj prirodi, to znači da on ima um samo kao podobnost, kao klicu, tj. on poseduje um samo kao realnu mogućnost, ali ne kao egzistenciju. Tek kada uman čovek po sebi postane uman za sebe, da zaista ima umne svesti, tada čovek ima stvarnost u nekom pogledu – stvarno jeste umno biće. Tako pojam razvića sadrži u sebi razvijanje onoga što je već bilo dato u samoj prirodi kao klica, a cilj je da se ona razvija od stanja po sebi u stanje za sebe. (G.W.F. Hegel, „Pojam razvića“, *Istorija filozofije I*, Beograd, Kultura, 1962, str. 25)). Odatle bi se štastvo čoveka svelo na njegove mogućnosti, pa bi njegovo da jeste bilo ono što on može. Međutim, Nehams u takvom tumačenju Ničeove filozofije sagledava dve teškoće. Ako čovek postane tj. ostvari sve ono što je u mogućnosti dešava se da se proces postajanja njega kao čoveka okončava i završava i da on tim ostvarivanjem svojih mogućnosti postaje konačno čovekom i da se na taj način u odredbi čoveka i njegovom procesu postajanja dešava jedno finalno stanje.

Nehams ističe da bi u tom pogledu „postajanje prestalo“, a Niče osporava da tako nešto nije moguće. Druga teškoća se otkriva u tumačenju postajanja kao realizovanja inherentnih potencijala koje čovek u sebi sadrži, pa se umesto njegove stvaralačke crte stavlja akcenat samo na prostom otkrivanju

stav se nužno nameće i kada pođemo od ideja prevazilaženja, koja obuhvata ideju stvaranja, jer se kretanje u prevazilažnju prema Ničeom može posmatrati i kao kretanje stvaralačkog unutrašnjeg procesa. Naime, stvaralački impuls se najneposrednije iskazuje kao volja za moć u njenom prevladavanju, što Niče i potvrđuje u *Tako je govorio Zaratustra* kada kaže: „Volja je stvaralac.“⁶⁶⁹

Prema Berđajevu, Ničeov pojam stvaranja ima izuzetno snažnu ulogu u savremenoj filozofiji, jer ukazuje na značaj čovekovog stvaralačkog poslanstva, koju Berđajev sagledava i kroz vlastitu ideju čoveka kao slobodnog duha.⁶⁷⁰ Takvog mišljenja ipak nije bila svesna ni antropologija Svetih Otaca, ni humanistička antropologija, kako primećuje Berđajev. Stoga se možemo složiti sa tvrdnjom ruskog filozofa da sa Ničeom i počinje jedna nova antropologija. Kada je, pak, reč o Ničeovom pojmu stvaranja ipak je važno istaći da on nije mislio na hrišćanski pojam stvaranja. Ideju stvaranja, kako smatramo, Niče je koristio da rasvetli odredbu čoveka kao stvaraoca, koju je tumačio kao imanentni ovozemaljski princip koji se ne može dovesti u odnos sa transcendentnim principom božanskog stvaralaštva. Takvo mišljenje se otkriva i kada pođemo od Ničeovog shvatanja bitka (*das Sein*), koje za razliku od tradicionalne metafizike usvaja misao da je bitak zapravo bivanje i postajanje, da se njegova promenljiva osnova manifestuje zapravo kroz stvaranje. Polazeći od takvog shvatanja bitka u Ničeovoj filozofiji se menja i razumevanje subjekta, tj. čoveka. Pa akcenat više nije na misaonoj suštini i moralnoj zadatosti čoveka, već na njegovoj moći stvaranja, tj. delovanju koje je shvaćeno kao stvaranje. U tom pogledu Ničeova antropologija prevazilazi shvatanje subjekta kao supstancije, tj. vrši destrukciju metafizike subjekta, jer je Niče mišljenja da se subjekt može konstituisati samo kroz delovanje putem stvaranja.

Na takvu argumentaciju nas upućuje i jedan od njegovih aforizama iz *Ecce homo* – postani ono što jesi (*werde, der du bist*)⁶⁷¹, kojim Niče dokazuje da je čovekova suština zapravo neodvojiva od njenog procesualnog, tj. stvaralačkog karaktera, koji je

onoga što je u njegovom sopstvu već postojalo. Problem iskršava upravo u takvoj interpretaciji (poput razvijanja onoga što cvet već sadrži *a priori* u sebi, a što podrazumeva samo ostvarenje jednog šematizma, planskog ustrojstva prirode), jer proces postajanja (čoveka) koji je istovremeno i proces stvaranja u Ničeovoj teoriji bivanja ne može podržati šematizam razuma, a što i logički sledi iz te teorije same, da, kako smo već istakli, svet nema finalno stanje koje treba dostići.

⁶⁶⁹ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 120.

⁶⁷⁰ Uporedi: Nikolaj Berđajev, *Duh i sloboda*, Beograd, Logos Ant, 1998, str. 83.

⁶⁷¹ Uporedi: Fridrih Niče, *Ecce homo*, Beograd, Dereta, 2001, str. 61.

suštinski element više prirode u čoveku. Stoga i aforizam „postaj ono što jesi” za Ničea nema značenje kakvo mu pripisuje stoicizam koji nalaže da se živi u skladu sa takozvanom „unutrašnjom prirodom”, već ukazuje na slobodno stvaranje vlastitosti⁶⁷² koje je u skladu sa sveopštom prirodom kao voljom za moći. Takođe, zahtevom *postani ono što jesi* Niče ukazuje na značaj kultivisanja sirovog stanja prirodnog čoveka i zahteva njeno prevladavanje. Ali on predstavlja i imperativ Ničeove antropologije koja nalaže da se izgradnja čovekovog sopstva više ne orjетиše određenim idealima, kao što su građanski, moralni, religijski ili metafizički ideali. Tako u delu *Šopenhauer kao vaspitač* Niče uspeva da dokaže nevalidnost svake definitivne teorije vaspitanja koja polazi od već unapred datog shvatanja o čoveku. Čovekovo sopstvo se prema Ničeu ne može tražiti niti u težnji da se cilj života isrcpljuje u onome „da *bismo postali* dobar građanin, ili učenjak, ili državnik — a ipak *oni jesu* nešto što nikad ne može da postane nešto drugo i zašto su oni upravo to? Ah, to, a ne nešto bolje? Onaj koji svoj život shvata samo kao tačku u razvoju pokolenja ili države, ili nauke, i prema tome želi da u potpunosti pripada procesu postojanja, dakle, historiji, taj nije shvatio lekciju koju mu je zadao život, i mora ponovo da je nauči.”⁶⁷³ U tom pogledu zaključuje i Stern u delu *Study of Nietzsche* kada ističe da se prema Ničeu istinsko ja nikada ne može identifikovati sa društvenim, tj. neautentičnim sopstvom ili, pak, sa trenutnim akcijama, željama, ciljevima. Činjenica da čovek treba da postane ono što jeste obara u Ničeovoj filozofiji, s druge strane, mišljenje o konačnim mogućnostima čoveka i definisanju sopstva kao nečeg određenog. Oni koji postaju onim što jesu potpuno su se oslobodili svake određenosti i razlikuju se od svih dosadašnjih tipova ljudi i kao takvi su na putu da postanu stvaraoci, što čini da i Ničeov pojam čoveka kao slobodnog bića postaje zavistan od ideje stvaranja i involvira ideju čoveka kao stvaralačkog bića.

Upravo stoga aforizam *postani ono što jesi* razjašnjava ono što Niče misli pod stvaranjem koje treba da sprovede čovek u odnosu na samoga sebe. Stvaranje i postajanje sobom su uslovljeni jedno drugim. Prema Ničeu samo onaj ko stvara sebe može da postane ono što jeste, pa se u tom pogledu natčovek i razlikuje od dosadašnjeg

⁶⁷² Niče zastupa anti-delfijsku ideju da je sopstvo ono što neko „postaje“, čini od sebe ili stvara, a ne ono što se otkriva. (Vidi: Joulín Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, UK, Cambridge University Press, 2003, p. 102)

⁶⁷³ Fridrih Niče, *Šopenhauer kao vaspitač*, Beograd, Grafos, 1987, str. 42.

čoveka⁶⁷⁴ svojom moći da samog sebe stvori. Ničeovo shvatanje natčoveka zato uključuje shvatanje da čovek bude stvaralac, tj. kao što je prema Niču to bio i Gete, koji važi kao paradigma čoveka koji slobodno stvara sebe. Takođe je i čitava knjiga *Tako je govorio Zaratustra* protkana idejom Zaratustrinog samostvaranja sopstva, koje svoj vrhunac nalazi u postajanju natčovekom. Drugačije rečeno, samopotvrđivanje kroz stvaralaštvo, prema Niču, jeste neophodan uslov razvoja ka natčoveku, ali ujedno je ključna ideja vodilja u razmatranju iracionalističke odredbe čoveka koja ima za pretpostavku ontološko učenje o volji za moć.

Ničeovo razumevanja natčoveka⁶⁷⁵, sopstva (kao nešto što čovek treba da postane) se zato ne uklapa ni u okvire tradicionalnog određenja čoveka kao duha, jer da bi čovek postao ono što jeste on mora imati i svest o telu, zemlji, animalnom, a ne samo o sebi kao duhovnoj supstanci. Zato se Ničov natčovek konstituiše i stvara tek oslobođen transcendentnog izvora ljudske suštine, a time se u Ničovom shvatanju odbacuje i razumevanje duhovne dimenzije čoveka odvojeno od dimenzije prirodnosti i telesnosti.⁶⁷⁶ Taj odnos duha i tela je prema Niču od suštinske važnosti, jer samo na temelju afirmacije telesne egzistencija, kao što smo razmatrali u II poglavlju, čovek može da pristupi vlastitom sopstvu i samosaznanju. Tek polazeći od tela kao nečega što može potencijalno dobiti svoj oblik se, prema Niču, i formira sopstvo, jer duh bez tela nema nikakvu formu, pa i sopstvo oblikovano duhom jeste samo apstraktno. Stoga je Niče i zahtevao da se natčovekovo postojanje potvrdi kroz afirmaciju ovozemaljskog života, kao i telesnu egzistenciju da bi na taj način duh bio indirektno saznat. Telo je zato polazište i samog sopstva u njegovom samoformiranju, a budući da je telo u metaforičnom smislu za Ničea izraz i za zemaljsko bivstvovanje, to znači da sopstvo mora imati odnos i prema svojoj konkretnoj ovozemaljskoj egzistenciji.

⁶⁷⁴ Berđajev u težnji za dosezanjem nadljudskih vrednosti vidi Ničea kao preteču „nove religijske antropologije“ prema kojoj novo čovečanstvo prelazi od bezbožnog humanizma ka božanskom humanizmu, ka hrišćanskoj antropologiji. Utoliko Berđajev u Niču vidi instinktivnog proroka religiozne obnove Zapada, koji je još uvek lišen Logosa. (Vidi: Nikolaj Berđajev, *Smisao stvaralaštva – Pokušaj opravdanja čoveka*, Knjiga prva, Beograd, Logos Ant, 1969, str. 73)

⁶⁷⁵ U mnogim delima o Niču srećemo se sa nemačkim prevodom *Übermensch* na engleski jezik koji glasi: *Superman*. Takav naziv može dovesti do pogrešnog shvatanja da je *Übermensch* zapravo superčovek. U tom pogledu ispravnije je koristiti naziv „Overman“, ali u tom značenju on ponekad sugerise na nekog nadzornika ili vrhovnog vladara. Međutim, ako *over* čujemo u smislu da je nešto preko brda i daleko, a ne da je neki čovek koji se postavlja iznad mene, tada ova reč označava nešto iznad, kao i nešto superiorno. (Vidi: Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 179)

⁶⁷⁶ Dani Vatimo, *Subjekat i maska*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2011, str. 294.

Niče i preko ideje zemlje takođe razjašnjava suštinski smisao stvaranja, jer zemlju ne misli kao puku sumu konačnih stvari, kao nešto puko postojeće, nego, kako tvrdi i Fink, kao „ono što pušta nicati, kao krilo svih stvari, kao gibanje proizvođenja iz kojeg mnogo upojedinjeno i okonačeno biće izlazi i uvlači se u obris, lik i čas. Zemlju Nietzsche misli kao stvaralačku moć, kao POIESIS. A isto tako se i bitna određenost čovjeka vidi u njegovom stvaralaštvu, u njegovoj stvaralačkoj slobodi. Zbog toga može Nietzsche iz stvaralačkog čovjeka zadobiti pogled u stvaralačku bit zemlje i – time u kozmički princip svih stvari.“⁶⁷⁷ U tom smislu naslućuje se da u Ničeovoj filozofiji postoji povezujuća linija između pojmova sopstvo, natčovjek, zemlja i stvaranje, koji su inače odlučujući u njegovom razumevanju stvaralačke (kreativne) moći čoveka.

Na osnovu samosaznanja čoveka kao stvaralačkog bića prema Ničeju postaje i moguće prevladavanje dotadašnjih dekadentnih, nihilističkih oblika čovekovog postojanja, a nedostaci racionalističke slike o čoveku izlaze na površinu. S druge strane, ono potvrđuje i Ničeovo stanovište afirmacije života, budući da pojmom stvaranja Niče zapravo objašnjava i „afirmaciju, prevazilaženje, višu humanost i natčovjeka.“⁶⁷⁸

Ideju stvaranja možemo posmatrati i kao polaznu tačku u Ničeovom razumevanju novog vrednosnog (aksiološkog) ljudskog realiteta. Stoga kada Niče govori o čoveku kao biću koje stvara on u stvaranju vidi više nivoa stvaranja. Odatle Niče predstavlja čoveka kao stvaralačko biće u liku i stvaraoca novih vrednosti, što je ujedno uključeno i u proces stvaranja sopstva. Niče to potvrđuje i u svom stavu iz *Tako je govorio Zaratustra*, jer da bi neko postao stvaralac, „taj zaista prvo mora biti rušitelj, i razbijač vrednosti.“⁶⁷⁹ Uslov za ovakvo delovanje Niče je ipak sagledao u nihilističkoj situaciji vremena, u kojoj otkriva pozitivnu šansu za buđenje stvaralačke moći kod čoveka. Tako prema Ničeovom shvatanju stanje između smrti boga i nastanka novog čoveka uslovljava buđenje volje za stvaranjem. Niče izvodi takav zaključak jer smatra da ako čovek afimiše boga, ljudsko stvaralaštvo postaje nemoguće, stoga on i postavlja zahtev da čovek ponovo stvori samoga sebe u novom obliku svoje egzistencije, pa kaže: „Nekad se izgovarala reč Bog gledajući na daleka mora; a ja sam vas naučio da kažete: Natčovjek. Bog je jedno domišljanje; a ja hoću da vaše domišljanje ne dopire dalje od

⁶⁷⁷ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 95.

⁶⁷⁸ Richard Schacht, *Nietzsche: The Arguments of the Philosophers*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 373.

⁶⁷⁹ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 97.

vaše stvaralačke volje. Možete li *stvoriti* boga? – Ne govorite mi više o bogovima! A natčoveka biste pouzdano mogli stvoriti.⁶⁸⁰ U tom aspektu mogli bismo da zaključimo da i Ničeova nova teologija u kojoj je natčovek zauzeo mesto boga, definitivno dovodi da se Kjerkegorova i Ničeova filozofija striktno udaljavaju jedna od druge.

3.2.1. Natčovekova egzistencija kao izraz stvaralačke egzistencije

Ideja stvaranja dobija važnost u Ničeovoj filozofiji nakon njegovog uvida u povesnu situaciju nestanka boga, koja, kao što smo delom razmatrali, predstavlja prema Ničeju pozitivnu šansu za zasnivanje novog načina ljudskog bivstvovanja. Jer je prema Ničeju samosvesno stvaralaštvo moguće tek nakon smrti boga, a takva konstatacija dala je Ničeju povod da obznani novu sliku o čoveku, ali isto tako ukaže na mogućnosti nove teologije. Nova teologija, kakva će se pojaviti kod Ničea, suprotna njenim hrišćanskim temeljima, uslovljava i nov način razumevanja čoveka u njegovoj antropologiji, ali ukazuje i na savremeno odnošenja čoveka prema bogu, koje je negativno i dekadentno. Na takvom uvidu će nastati i nova vrsta teologije koja usvaja shvatanje čovekovog pada. Iako Niče i teologija zvuče protivrečno, Štegmajer je ipak naslutio jednu novu „teologiju“ koja postoji kod nemačkog filozofa. Ona dobija epitet – filozofska teologija, koja želi da bude novo *mišljenje* boga oslobođeno od stega morala i religije, tj. od moralne religije, a „Ničeova novost je, kako će on reći, to da je sam bog 'filozof', a to može samo da znači da je filozofima koji se, poput Ničea, izlažu onome krajnjem u mišljenju, za filozofiranje potreban Bog koji im u tome pomaže, a koji to može samo ako je i sam filozof.“⁶⁸¹ Za razliku od Štegmajerove, Šestovljeva recepcija Ničeove „teologije“ ipak upućuje na Ničeov uvid u čovekov pad koji je definisan kao izraz istorijskog okretanja čoveka od teocentričke metafizike ka ideji *antropokracije*.⁶⁸²

⁶⁸⁰ *Isto*, str. 70.

⁶⁸¹ Verner Štegmajer, „Advokat boga, advokat đavola: Ničeova teologija“, *Iskustva: časopis za filozofiju i društvene nauke*, Beograd, Kalekom, God. 4, 11/12, 2002, str. 367.

⁶⁸² Vidi: Branko Bošnjak, „Teizam i ateizam u formulaciji: 'Bog je mrtav'“, *Obnovljeni život – časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, vol. 39, No. 3-4, 1984, str. 211.

Ničeova teologija se na tom osnovu može tumačiti kao negativna, budući da oduzima bogu pravo najvišeg ranga, ali ipak, s druge strane, njena osnovna uloga je u neprikosnovenoj afirmaciji čoveka. Fink će pak u takvom Ničeovom pristupu sagledati čak obrise filozofije nade koja povezuje novu teologiju, povesnu situaciju i otvara prostor za afirmaciju novog načina ljudskog bivstvovanja, ističući: „Bit će to zato najveća apologija istinskoj ljudskosti čoveka i napuštanje svih onih osobina što su ga činile poniznim, spremnim, poslušnim, skrušenim i pobožnim. Kad je reč o smrti boga, reč je zapravo o smrti čoveka koji ima potrebu za bogom, o smrti *homo religiosus*, koga sada — prema Nietzscheu — zamenjuje drugi čovek, čovek moći, samosvesni čovek koji u sebi prevladava samog sebe, koga, dakle, zamenjuje natčovek.“⁶⁸³

U tom pogledu ako je uopšte moguće govoriti o teologiji u Ničeovoj filozofiji onda ona mora biti u skladu sa dioniskim aspektom Ničeove filozofije. Jer Dionis je za Ničea paradigma boga koji je ispunjen životom i koji afirmiše primarni model stvaranja i preobražaja, a takve attribute Niče pripisuje i natčoveku. Utoliko je natčovek nova mogućnost čoveka, nova šansa i „treba da zameni boga kao najviše sabiralište smisla stvarnog.“⁶⁸⁴ Zato kod Ničea, za razliku od dotadašnje hrišćanske paradigme, kao i paradigme idealističke filozofije sabiralište novog smisla više nije u onostranosti, već je preko učenja o natčoveku ono sabrano u samom čoveku, a ujednom i stvaralačkom smislu zemlje. Polazeći odatle, čovek se razumeva nezavisno od nadzemaljskog, onostranog religijskog ili idealističkog utemeljenja⁶⁸⁵, a afirmacijom zemaljskog smisla postojanja on se okreće svojoj stvaralačkoj suštini. Na taj način Ničeova filozofija zahteva novo promišljanje čoveka koje usvaja područje konkretnog života, jer se čovek razume kao biće koje se iz carstva transcendentnog i onostranog vraća u sam život⁶⁸⁶, tj. samom sebi. Transcendentna suština ljudskog opstanka mora, prema Ničeu, biti

⁶⁸³ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 78.

⁶⁸⁴ Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2011, str. 289.

⁶⁸⁵ Schönerr-Mann, Hans-Martin, *Friedrich Nietzsche*, Wilhelm Fink GmbH&Co. Verlags-KG, Stuttgart, 2008, s. 81.

⁶⁸⁶ Niče je zapravo u svojoj filozofiji zajamčio ideji zemlje smisao večnosti, budući da ima direktan odnos sa obnavljanjem, rađanjem i nastajanjem života uopšte. Utoliko se njoj može pripisati stvaralački karakter, koji je kao takav za Ničea paradigma svakog drugog stvaranja, ali za razliku od hrišćanstva, to stvaranje zemlje je potpuno oslobođeno božanskog učešća ili učešća nekog drugog transcendentnog principa. Takvo stanovište potvrđuje i Fink koji zemlju vidi kao ishodište sveg stvorenog, tumačeći sve stvari, bilo ljude, životinje, pa i kamenje u polju kao izraštaje zemlje, tj. tvorevine njenog „proizvodilačkog, darujućeg života.“ (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 96) Shodno takvom stanovištu Niče je potpuno negirao Kjerkegorovo razumevanja čoveka iz transcendentne osnove boga, koja ipak u određenom pogledu sadrži svoju imanenciju kroz čoveka.

ostvorena u zemaljskom životu, jer se u suprotnom čovek udaljava od sebe samog. Tako i govori Niče rečima Zaratustre, pozivajući čoveka natrag njemu samom kroz ideju natčoveka: „Natčovek je smisao zemljin. Vaša volja treba da kaže: *neka bude* natčovek smisao zemlji! Preklinjem vas, braćo moja, *ostanite verni zemlji*, i ne verujte onima koji vam govore o nadzemaljskim nadama!“⁶⁸⁷ Zemaljski život u tom pogledu predstavlja topos od kojeg čovek polazi u svom razvoju ali i stvaralaštvu, jer okretanje zemlji znači ujedno okretanje stvaralačkom izvoru sveg postalog, kao i vlastitim stvaralačkim moćima. Pa za razliku od dotadašnjih filozofskih recepcija o prolaznom karakteru zemaljskog života, kod Niče nailazimo na afirmaciju zemlje i njenog života, jer upravo zemlja ima status večnosti zbog moći stvaranja, rađanja i neprekidnog obnavljanja. Zato i kada govori o važnosti stvaralačke moći kod čoveka, koja predstavlja gotovo božansku moć u čoveku, on je povezuje ne sa natčulnim idealima, već sa idealima zemlje, njenom snagom obnavljanja i stvaranja. Približiti čoveka stvaralačkom smislu zemlje za Niče je značilo osloboditi čoveka od ropstva razuma, koji ga je tokom istorije porobljavao ciljevima koji izmiču, tj. od racionalnosti koja ga transcendira, kao što s pravom zaključuje Vatimo. Isticanjem stvaralačke moći čoveka kao primarnije snage u odnosu na razum, Niče je nastojao da prevlada nihilizam koji je prisutan u dotadašnjim recepcijama čoveka, razumskim idealima i odatle proisteklog gotovo dekadentnog odnosa čoveka prema sebi samom. Ujedno je na taj način Niče osvetleo važnost iracionalne dimenzije čoveka tj. stvaralačke moći kojom čovek dolazi do više svesti o životu.

Uvođenjem ideje stvaralaštva, Ničeova filozofija je prikazala novu pespektivu čoveka unutar iracionalističkog shvatanja. U potpunoj otvorenosti čoveka za svoju stvaralačku suštinu, tj. iracionalnu dimenziju, Niče je video šansu da čovek stvori nešto više od samoga sebe kao *animal rationale*, tj. dotadašnjeg čoveka i njegove racionalnosti. Ova ideja konkretnije je prikazana u Ničeovoj metafori o tri metamorfoze kojom obrazlaže na koji način se odvija proces čovekovog samostvaranja i preobražaja (kao napuštanje određenih oblika racionalnosti) da bi se čovek u potpunosti oslobodio za svoju stvaralačku moć. Taj proces i promena koja zahteva okretanje čoveka od razumskih moći ka stvaralačkim, podrazumeva prevrednovanje dosadašnjih vrednosti

⁶⁸⁷ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 8.

onako „kako se duh pretvara u kamilu, a kamila u lava, i naposljetku lav u dete“⁶⁸⁸ a u cilju da čovek dosegne novi smisao svog opstanka kao stvaraoac na mnogostrukim područjima vlastitog života.

Prema Ničeovom shvatanju se tek na temelju navedenog preobražaja, koji metaforično dovodi čoveka na kraju procesa do pozicije deteta, obistinjuju njegove stvaralačke mogućnosti. U tome se prema Ničeju potvrđuje i prava čovekova suština, jer čovek je tek kao stvaralac, kao što uočava Fink, zapravo, „bivstveni čovjek. Naravno da 'stvaralac' ne znači čovjek rada, nego onaj koji se stvaralački igra, koji postavlja vrijednosti, koji je onaj hitajući jedne velike volje, koji sebi postavlja cilj, koji se usuđuje na nov nabačaj.“⁶⁸⁹ Stvaralačka moć čoveka podrazumeva i slobodno delovanje od moralnog vredovanja i dosadašnjih formi duha, koja čoveku omogućava slobodno eksperimentisanje sa životom.

Razumevanje čoveka kroz njegovu stvaralačku prirodu se kod Ničea ipak može razmatrati iz više uglova. Jedan od tih uglova postoji na nivou Ničeove aksiologije prema kojoj čoveku jeste stvaralac u primarnom smislu kao stvaralac vrednosti. Drugi ugao se otkriva kroz područje njegove filozofije umetnosti (čovek-umetnik-stvaraoac), epistemologije, a takođe iz ugla filozofije života. Mi ćemo se ipak u našim daljim razmatranjima usmeriti ka Ničeovom tumačenju na koji način stvaralaštvo vodi čoveka ka afirmaciji života (kroz nov način vredovanja), jer smatramo da se u toj tački ulivaju i prethodni naznačeni nivoi koji iz različitih perspektiva dokazuju čovekovu stvaralačku prirodu. Uviđamo pritom da je ipak zajedničko svakoj formi ljudskog stvaranja⁶⁹⁰ da je u iracionalističkoj odredbi ljudskog bića kao stvaralačkog Niče video način prevladavanja nihilizma. Svojim stvaralaštvom čovek treba da prevaziđe nametnuti

⁶⁸⁸ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 19.

⁶⁸⁹ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 92.

⁶⁹⁰ U tom pogledu umetnost u Ničeovoj filozofiji ima prevashodni značaj. Budući da je umetnost shvaćena kao izraz jake volje za moć koja ima snagu da afirmiše život, ali opet ne samo život u jednoj, već u mnoštvu njegovih mogućnosti. Ona u svom stvaranju radi na ostvarivanju tih mnoštvenih mogućnosti pa je Gerhart vidi kao „obećanje budućnosti (...). U umetnosti se izvršava rođenje i nastajanje – niti manje, ali niti išta više nego jednog novog oblika života.“ (Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz*, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsche, Stuttgart, Phillip Recalm, 1988, s. 27) Umetnost je tako stvaralački proces istinski novoga i to samog života, pa je ona najbolji dokaz afirmacije života u Ničeovoj filozofiji. Zato je umetnost vrh života (*die Spitze des Lebens*), a ujedno i njegova afirmacija (*die Bejahung*). Ovakva proklamacija nas ubeđuje u antinihilističko kretanje umetnosti, u pogledu na koju je Hajdeger izneo sledeći stav: „Umetnost je izuzetno protivkretanje protiv nihilizma“ (Martin Heidegger, „Die fünf Sätze über die Kunst“, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 87). Umetnost je kod Ničea u širokom smislu shvaćena kao delatnost stvaranja, pa ujedno predstavlja i osnovni karakter sveg bića. Na taj način umetnost je neodvojiva od života i duboko je ukorenjena u njemu, pa i kad je reč o saznanju života, ona biva neodvojiva i od gnoseološke funkcije.

zaborav čoveka i samonegaciju koja ima uzrok u dekadentnim formama duha i preteranom racionalizmu. Tako Niče i kroz metaforu kamile, prikazujući kroz nju perspektivu dosadašnjeg tradicionalnog vrednovanja problematizuje ideju života koja u tim okvirima postoji samo kao oblik zauzdavanja i utelovljenja života u sigurnost verovatne istine. Duh u ovoj formi mora sam da preuzme vlastitu odgovornost, ali i da podnese svu težinu etičkog imperativa „ti treba“⁶⁹¹ koja ga dalje usmerava na putu ka slobodi i stvaralačkim moćima. U liku lava prikazana je, pak, rušilačka forma života i njegovih vrednosti, ali ujedno i proces samooslobađanja od prethodnog stupnja, koje ipak trpi ograničenja jer duh ne može da stvori nove vrednosti. Ovaj stadijum egzistencije odgovara i Ničeovom shvatanju pasivnog nihilizma, ali isto tako on sadrži i pretpostavke aktivnog nihilizma, jer su životu ponuđene dve mogućnosti: „prepuštiti se pasivnom istrajavanju i beskrajno dugo se perpetuirati i odumirati kao ’poslednji čovek’, ili u ’točki gađenja’ aktivno nihilizirati vlastitu pustoš, razoriti stara vjerovanja i njima podržavanu ispraznu ’istinu’ mrtvih vrijednosti te se otvoriti novoj mogućnosti sebe sama.“⁶⁹² Prema tome, u metaforičnom liku egzistencije lava Niče otkriva, ipak, pozitivne mogućnosti za čovekovo buđenje stvaralačkih moći jer tu čovek „može sebi stvoriti slobodu za novo stvaranje i rast“⁶⁹³, kao što konstatuje Grlić. Na ovom stupnju egzistencije se prema Ničeju vrši prevrednovanje svih vrednosti kroz preokret od morala dužnosti i njegovog „ti treba“ (*du solst*) ka „ja hoću“ (*ich will*), ali duh tek u trećem preobražaju pruža čoveku tlo za novi oblik postojanja koji odgovara slobodnoj egzistenciji i budi njegovu volju za stvaranjem. Prema Ničeju samo duh koji je prožet stvaralaštvom „ima snage da stvori nove uslove postojanja i nove vrednosti“⁶⁹⁴, što je moguće tek potpunim preobražajem čoveka. Zato Ničeov prikaz oslobađanja čoveka od određenih formi duha, koji nužno prate i njegovu transformaciju, sagledavamo kao način samoosvešćivanja duha u pogledu na njegovu stvaralačku moć, koju predstavljamo i kao suštinski način natčovekovog postojanja kao svesnog stvaralaštva.

Suštinsku karakteristiku navedene transformacije koja se odvija u čoveku do momenata njegove samospoznaje kao stvaraoca u Ničeovoj filozofiji ipak treba da razumemo uvek u odnosu sa afirmacijom života, što je i jedan od ključnih razloga

⁶⁹¹ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 241.

⁶⁹² *Isto*, str. 241.

⁶⁹³ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 124.

⁶⁹⁴ Valentina Čizmar, *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina „Andrejević“, 2010, str. 44.

Ničeovog zalaganja za čovekovo oslobođanje od mera dosadašnjeg humaniteta. To znači da je, prema Niče, nov način ljudskog bivstvovanja tek kroz ideju stvaranja doveden u odnos sa afirmacijom tj. govorenjem *Da* životu (*Bejahung*). Afirmacija života mora biti polazište onoga ko je preobražen i ko je stvaralac, a čiju prirodu Niče dovodi u odnos i sa prirodom deteta. Zato i natčovek mora odgovoriti ovom zahtevu i upustiti se u stvaralačku igru (tj. njegov bitak jeste utemeljen u igri)⁶⁹⁵ koja poput dečije ima jačinu da zaboravi sve što je čovek do sada bio, da bi stvorio novog sebe. Stoga Niče zahteva da čovek preobrazi sebe da bi bio otvoren za stvaranje kada kaže: „Nevinost je dete i zaborav, jedno počinjanje snova, jedna igra, jedan točak koji se iz sebe kotrlja, jedan prvi kret, jedno sveto Da. Jeste, za igru stvaranja braćo moja, potrebno je jedno sveto Da: jer *svoju* volju hoće sad duh, *svoj* svet osvaja sebi za-svet-izgubljeni.“⁶⁹⁶ Prednosti ovakvog načina postojanja su prema Niče, višestruke. Najpre jer u toj lakoći, vedrini i igri umetnika i deteta natčovek shvata život „ekstatički ’iznad’ i ’s onu stranu’ svake trajne moralne sputanosti i svezanosti dobrim i zlim, onim ’da’ i ’ne’ procenjivanja vrijednosti, ’istinom’ i laži.“⁶⁹⁷ Na tragu ovakvog amoralnog razumevanju smisla ljudskog bivstvovanja ujedno otkrivamo i Ničeov pogled na svet, koji je iracionalistički i afirmiše stvaralaštvo čoveka. Stvaralaštvo je zapravo bitan aspekt čovekove iracionalne prirode bez kojeg on prema Niče i ne može biti čovek u pravom smislu reči.

U Ničeovom zahtevu za oslobađanjem čoveka od svega što ga tlači i destruiše proishodi i njegova kritika dotadašnjeg humaniteta, naročito hrišćanskog, koji umesto buđenja *volje za stvaranjem*, ostaje zatvoren u afirmaciji *volje za ništa*. Nasuprot takvoj ništećoj volji, Niče uvodi volju za stvaranjem koju je najbolje demonstrirao kroz koncepciju igre (*Spielkonzeptionen*), pa je utoliko i život natčoveka predstavio kao oblik igre sa postojećim, demonstrirajući tako još dublje svoj iracionalistički pogled na svet i čoveka. Utoliko se iracionalističko određenje čoveka kao stvaralačkog bića razvija i kroz koncepciju filozofije igre. Tako na osnovu shvatanja čovekovog bivstvovanja kroz stvaranje kao igru kojom čovek vrši mnogostruko vrednovanje sebe i sveta, neprekidno ga gradeći i stvarajući, Niče obznanjuje odredbu čoveka kao bića koje se igra (lat. *homo*

⁶⁹⁵ Vidi: Hans-Martin Schönerr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co, Verlags-KG, 2008, str. 83.

⁶⁹⁶ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 20.

⁶⁹⁷ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, 2007, str. 243.

ludens, eng. playing man), koja će kasnije biti istaknuta u delu *Homo ludens* Johana Hojzinga u kontekstu filozofije kulture. Kod Ničea igra takođe ima antropološki smisao i bitna je odrednica čovekovog kulturnog, ali i individualnog napretka, ali se igra prethodno potvrđuje i ujedno kao ontološka forma, jer je Niče i celinu kosmosa, na kraju krajeva, razumevao (iracionalistički) kroz lik kosmičke igre. Kosmička igra je za Ničea i način postojanja sveta kroz volju koja omogućava stvaranje i razaranje sveta u neprekidnom kružnom toku, tj. kroz večno vraćanje, dok je natčovek onaj tip egzistencije koji uspeva da usvoji koncepciju sveta na način večnog vraća, ali i da postoji tako da se odnosi prema svetu kroz svoju stvaralačku moć, tj. igrajući se.

Na temelju koncepcije igre u Ničeovoj filozofiji se zapravo najbolje može rastumačiti iracionalistička odredba čoveka kao umetnika, tj. stvaraoca, pa time posredno i ideja natčoveka. Umetnik je u Ničeovoj filozofiji shvaćen u širokom smislu jer predstavlja tip čoveka koji iskazuje svoje stvaralačke sposobnosti i kada su u pitanju vrednosti kojima se on igra kao igračkama, kao i „daske pojmova“ kojima se igra kao skelama⁶⁹⁸, kao i kada stvara sebe, tj. prevazilazi i preobražava se. Stoga se kroz pojam stvaranja, tj. konkretnije kroz pojam igre kao stvaranja u Ničeovoj filozofiji prepliću i pojam natčoveka, Dionisa, umetnika i stvaroca (kao i intuitivnog čoveka). Zato Niče i natčovekov način postojanja pokazuje kroz princip igre kao stvaralaštva, jer jedino tada čovek poseduje slobodnu otvorenost za novo eksperimentalno samoodređivanje onoga što će sopstvo biti, tj. postajati. Ničeova odredba čoveka kao stvaralačkog bića ukazuje na pozitivnu crtu ljudske prirode, koja ga vodi i do samospoznaje kao bića uključeno u kosmički proces stvaranja, ali i pomaže da prevladava destruktivne načine njegovog bivstovanja i odnošenja prema svetu.

Ničeova antropologija koja ističe stvaralački aspekt kod čoveka ipak se ne može razumeti odvojeno od ontologije volje za moć, tj. kao nezavisna disciplina njegovog filozofskog učenja u celini. Niče tumači volju za moć ujedno i kao volju za stvaranjem⁶⁹⁹, pri čemu on i odredbu stvaralaštva kod čoveka direktno izvodi iz

⁶⁹⁸ Vidi: Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, Beograd, Dereta, 2005, str. 77.

⁶⁹⁹ Sledeći Hajdegerovu paradigmu mišljenja o Ničeu, volja za moć kao izvor života se tek osveštava u umetnosti u svom najpoznatijem i najneposrednijem obliku – kao stvaranje, kao volja za stvaranjem. Stoga Niče smatra da tek kroz umetnost, život samog sebe doživljava kao volju za moć. To se dešava u aktu stvaranja, gde volja za moć prisustvuje nastajanju novog života i neposredno sagledava njegov preobražaj i povećanje. Takav uvid u život kod Ničea je u većini slučajeva u neposrednom odnosu sa njegovim shvatanjem umetnosti i njenom suštinom, budući da oboje poseduju zajedničke crte kao što su: stvaralačka sloboda preobražavanja i težnja za prevazilaženjem svakog već stvorenog stupnja ili dela.

ontološkog pojma vlastite filozofije. Volja za moć je prema Ničeju takođe nešto stvaralačko, bez obzira što nema uzrok, pa time i ne postaje.⁷⁰⁰ Ona je nešto nedovršeno, ali istovremeno nešto što utemeljuje red, ali ga i rastvara. Na taj način, ona deluje na temelju principa i stvaranja i razaranja, koji kao takav postoji i u ljudskoj prirodi, ali i u osnovi svakog stvaranja. Zato Fink i objašnjava stvaralačku potenciju volje za moć kao kretanje koje se „u stvarima, likovima, figurama i obrisima ukružuje, koje proizvodi razgraničeno, konačno i upojedinačeno biće; volja za moć je kozmički princip (...) opreke, rata, razdvajanja, dakle ono što jedan prabujajući život cepa u konačne likove.“⁷⁰¹

Uopšteno rečeno, iracionalizma u Ničeovoj antropologiji proishodi iz ontologije i ontoloških kategorija njegove filozofije koje su u suprotnosti sa određivanjem sveta i čoveka kroz *ratio*. Stoga se i aspekt iracionalističkog određenja čoveka kao bića igre, a ne bića uma, može kod Ničea razmatrati i iz aspekta jedne estetičke ontologije, filozofije umetnosti, ali isto tako i ontologije volje za moć, jer u oba slučaja se afirmiše volja kao stvaralačka intencija. U drugom pogledu, afirmiše se životvorna osnova ljudskog bitka kao stvaralačka, pa se stoga ovom odredbom kod Ničea i prevladavaju ideje o čoveku koje su prema svom rezultatu nihilističke. Jedan od aspekata nihilizma jeste i samozaborav čoveka u pogledu na sebe kao umetničko-stvaralačkog subjekta. A stvaralačka dimenzija prema Ničeju jeste nužna prekretnica na putu čovekovog dostizanja autentične egzistencije. Ona je uslovljena postizanjem individualnosti kroz preobražaje o kojima Niče govori u *Tako je govorio Zaratustra*, koji su nemogući bez stvaralačke osnove, jer je kao što zaključuje Golomb, „postajanje jednog istinskog sopstva neprekidno kretanje samoprevazilaženja, slobodna kreacija nečije vlastite perspektive.“⁷⁰² Konkretnije rečeno, prema Ničeovom shvatanju to znači ispoljavanje životne snage nezavisno od svih moralnih regulativa i ideala, kao ispoljavanje volje kao volje za stvaralaštvom. Niče je čak i autentičnu egzistenciju individue sagledao jedino u sferi kreativnosti čiji je krajnji cilj afirmacija života, jer se kroz stvaralaštvo prema suštinskim Ničeovim idejama i sprečava opadanje životne snage, štaviše, podstiče se

⁷⁰⁰ Uporedi: Bertrand Russel, *The Notion of Cause*, London, 1910, p. 33-40, gde Russel pobija princip kauzalnosti.

⁷⁰¹ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 210.

⁷⁰² Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*, London and New York, Routledge, 2005, p. 49.

život i omogućava da se čovek ispoljava kakav jeste.⁷⁰³ Takva alternativa je ono što po Golombu ostaje čoveku nakon događaja *smrti boga* – i najsvojtvenija je *slobodnom duhu*, koji predstavlja međustupanj na čovekovom putu postajanja natčovekom.

Prevazilaženje svih dosadašnjih oblika ljudskog pokoravanja je nužan zahtev da bi se obznanila čovekova sloboda koja tek postaje moguća kada se usvoji njegova stvaralačka priroda. Čovek se tada prema Niče u nalazi na višem nivou *svesti*, pa njegova stvaralačka moć ima konstruktivne posledice na njegov napredak. Biti svestan svoje stvaralačke prirode izraz je više samosvesti u čoveku, pa se otuda i natčovek u Ničeovoj filozofiji shvata kao čovek duhovne dimenzije, iako je u njegovom određenju spletena i afirmacija i telesnog i zemaljskog ljudskog smisla.⁷⁰⁴ Na temelju takve odredbe čoveka, tj. natčoveka kao stvaralačkog bića Ničeova iracionalistička antropologija ukazuje na suštinske aspekte novog autentičnog oblika ljudske egzistencije, koji se razlikuju od drugih formi čoveka, na šta ćemo akcenat staviti u sledećem potpoglavlju.

Ničeovo otkriće značaja stvaralačke moći čoveka vodi filozofsku antropologiju u novom pravcu koja prevazile ograničenja racionalističke predstave o čoveku. Ničeova antropologija otkriva ograničenja razuma i njegove destruktivne posledice na razvoj čovekovih stvaralačkih potencija koje su kao takve pripadne svakom čoveku kao individui. Takvo shvatanje je dugo bilo potisnuto zarad veličanja čoveka kao razumskog bića, dok prihvatanjem stvaralačkih moći čoveka u relaciji prema njegovom telesnom i volitivnom aspektu bivaju probuđene neslućene moći koji su ćutale nerazvijene i skrivene shematizmom *ratia*.

⁷⁰³ Bitno je naglasiti da Niče pod životom nije razumevao život u smislu socijalne ili duhovne kategorije, nego je prevashodno imao uvid u značenje reči života kao *snage*, tj. u smislu onoga što su Grci podrazumevali pod *βίος*, a *βίος* su razumevali kao bujajuću i kipteću snagu koja sama iz sebe stvara. (Vidi: Branko Pavlović, „Fridrih Niče“, *Uvod u savremenu filozofiju*, Beograd, Plato, 2003, str. 184).

⁷⁰⁴ Berđajev smatra da je upravo buđenje i podsticanje stvaralačkih intencija ono što spada u novu misiju hrišćanske antropologije, kao uslov buđenja više samosvesti. Kod Ničea ipak, primećujemo da je reč o stvaralaštvu koje nije podređeno hrišćanskom zakonu i iskupljenju. Suprotnosti između Ničea i Berđajeva se u tom pogledu jasno naziru. Prema Berđajevu, stvaralaštvo je izraz i čin čovekove bogolike prirode, tj. duhovne prirode čoveka, kao što ishodi iz njegovog stava: „Gde je Duh tamo je i sloboda, tamo je i stvaralaštvo. Stvaralaštvo nije povezano sa sveštenstvom i nije mu potčinjeno (...) Duh ne može imati svoje spise i ne poznaje pouke. On se otkriva u slobodi. Duh živi tamo gde želi. Život u Duhu je slobodan i stvaralački život.“ (Nikolaj Berđajev, *Smisao stvaralaštva – Pokušaj opravdanja čoveka*, Knjiga prva, Beograd, Logos Art, 1969, str. 80). Prema Niče u, stvaralaštvo je put ka višem obliku čovekovog postojanja, koje je potpuno nezavisno od dotadašnjeg shvatanja duha, prema kome bi duh bio izmešten iz telesnosti čoveka.

3.2.2. Viša humanost u koncepciji Ničeove ideje natčoveka

Ničeovo razmatranje natčovekove egzistencije na temelju koncepcije stvaranja i volje za moć ukazuje nam na koji način on razume autentičnu egzistenciju čoveka. Međutim, on isto tako sagledava i druge oblike ljudskog bivstvovanja, koje u odnosu na modus natčoveka predstavljaju izraze neautentičnog egzistiranja. Iz ovog poređenja (natčovekove i čovekove egzistencije) proistekla je i izvesna tipologija čoveka u njegovoj filozofiji, iako je on ne izlaže direktno. Mi je ipak razaznajemo iz celine njegove filozofije u kojoj je prisutna i psihološka analiza različitih tipova „ličnosti“, kako ih je on predstavio na čovekovom istorijskom putu. Podsećanje na tipologiju ličnosti jeste korisno zbog razumevanja onoga što je Niče odredio kao smisao i zadatak egzistencije u modusu natčoveka. Ipak, tu nije reč samo o striktno psihološkoj analizi, jer se Ničeova tipologija čoveka oslanja i na njegovo učenje volje za moć. Niče stvara, pak, tipologiju čoveka tako što analizira kako se volja za moć ispoljava u određenim, neautentičnim oblicima čovekove egzistencije.⁷⁰⁵

Analizom tipova ljudi u Ničeovoj filozofiji ujedno se i precizira njegova razlika u shvatanju između autentičnih i neautentičnih oblika egzistencije, a koja produbljuje i njegovo shvatanje ideje natčoveka. Neautentični oblici ljudskog postojanja se kod Ničea mogu prepoznati već u sledećim formama: mali, poslednji, najružniji čovek, ali i čovek resantimana, čovek stada/gomile, kojima će on suprotstaviti oblik egzistencije natčoveka. U odnosu na navedene oblike egzistencije, Ničeova analiza autentičnog oblika egzistencije vezuje se najpre za čoveka koji se javlja kao slobodni duh, a pripisuju mu se i atributi mudrog, jakog i velikog čoveka da bi krajnji oblik autentične egzistencije prema Ničeu bio dostignut u formi natčoveka. Pri ovakvoj podeli važno je imati na umu da je Niče ne izvodi vodeći se pravilima dosadašnje moralne ili hrišćanske paradigme egzistencije. U svojoj tipologiji čoveka on polazi od onog kriterijuma preko kojeg se direktno sagledava odnos čoveka prema životu, kao i stupanj ispoljavanja, tj.

⁷⁰⁵ Vidi: William M. Salter, „Nietzsche's Superman“, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, New York City, University of Michigan, Science Press, Vol. 12, No. 16, 1915, p. 423.

neispoljavanja volje za moći na određenom stupnju egzistencije. Stoga i Niče odriče da se, na primer, vodeća ideja čoveka razmatra na osnovu poređenja sa ljudima resantimana, jer je njihova volja, koja sledi asketske ideale, zapravo reaktivna i rezultira kao pobeda slabih i nemoćnih⁷⁰⁶ a to znači destruktivno u odnosu na život. Resantimanska negacija života prisutna je prema Niču već u procesu opadanja i slabljenja volje, koja sa sobom povlači najčešće i prezir prema onima koji afirmišu viši humanitet čoveka.⁷⁰⁷ Stoga možemo da zaključimo da čovek resantimana pripada formi neautentične egzistencije kojom dominira volja za ništa i koja najbolje demonstrira smisao onoga što Niče naziva pesimizam slabosti – kao „znak opadanja, propadanja, izopačenosti, zamorenih i oslabljenih nagona.“⁷⁰⁸ Neautentično bivstvovanje je prema Niču prepoznatljivo već kroz različita stanovišta reaktivnosti⁷⁰⁹, koja nadalje usled razvijanja negativnih fenomena kao što su nečista savest, krivica, kajanje (što su izrazi za okretanje života protiv samoga sebe) sprečavaju čovekov razvoj. Neautentičnost egzistencije se, s druge strane, za Niča kao iracionalistu, iskazuje i u aspektima razumskog pogleda na svet i čovekovom preteranom poverenju u razum. Zato da bi ukazao na smisao natčoveka, Niče u najvišem stupnju negira racionalistički i hrišćanski shvaćeni humanitet. On nasuprot tome zahteva humanitet koji prevladava i hrišćanski, ali ujedno i racionalistički ideal čoveka i otvara poglavlje novog razumevanja humaniteta sa pozicije afirmacije života, tj. stanovišta gospodarenja i moći. Novi humanitet, tj. razvoj autentičnog bivstvovanja ostvaruje se prema Niču tek na temelju što većeg intenziteta afirmacije života, pa time i afirmacije čoveka kao, pre svega, živog bića⁷¹⁰, koje deluje kroz iracionalne elemente svoje prirode. Slično stanovište o odnosu afirmacije života, tj. volje za moć i postizanja idealne (autentične) egzistencije zastupa i

⁷⁰⁶ Vidi: Fridrih Niče, *Genealogija morala*, Beograd, Dereta, 2003, str. 188-192.

⁷⁰⁷ Vidi: Roberts T. Tyler, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 1998, p. 36.

⁷⁰⁸ Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001, str. 8.

⁷⁰⁹ Vidi: Žil Delez, *Niče i filozofija*, Beograd, Plato, 1999, str. 80.

⁷¹⁰ Šahta smatra da nas Niče u prvom redu podseća na to da smo mi živuća bića. Zato nije ispravno da ljudsko biće kao stvorenje tumačimo niti kao *res cogitans* niti kao *res extensa* niti kao kakav hibrid ili kao jedinstvo nečega dva, već najpre, kao živo biće. (Vidi: Richard Schacht, *Nietzsche*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 2002, p. 268) Čovek je kod Niča isto tako jedinica života, koja postoji u opštem sklopu života, tj. postoji kao dinamički identitet, kao pokretno jedinstvo mnoštva. Stoga nas Niče upućuje da bi se naše pred-razumevanje ljudskih bića trebalo radije kretati u pravcu tumačenja čoveka kao izdanka, jedinice opšteg živućeg postojanja, što treba da usvoji i jedna filozofska antropologija, koja ima iracionalistički pravac i pravac filozofije života.

Miler-Latuer u svojoj interpretaciji o Niče, konstatujući da je prema Niče „povećanje moći kriterijum čovekove istinske veličine.“⁷¹¹

Niče razmatra čak i vrednost pojedinca u odnosu na život uopšte, analizirajući da li čovek svojom egzistencijom predstavlja „uzlaznu liniju života“ ili „silazni razvoj, degeneraciju, bolest“. Sa te pozicije Niče izvodi i razlike u stanovištima malog i velikog čoveka, tj. poslednjeg čoveka i natčoveka shodno načinu ispoljavanja volje za moći, tj. afirmacije života. U tom pogledu on radije prihvata teoriju o nejednakosti među ljudima⁷¹², i tako se suprotstavlja Kjerkegorovoj tezi o jednakosti svih pred bogom, da bi smisao autentičnosti prikazao odvojeno od transcendencije, a u zavisnosti od individualnog ispoljavanja volje za moć.

U nejednakosti i neponovljivosti pojedinačne egzistencije Niče je sagledavao ujedno i uslov stalnog čovekovog prevladavanja jednog dostignutog stupnja razvoja na temelju ispoljavanja intenziteta moći i afirmacije života. Zato Niče i tumači čoveka kao biće koje nikad nije u identitetu sa samim sobom, niti može da dostigne krajnju sintezu (kao što je slučaj u Kjerkegorovom određenju čoveka) već predstavlja večiti neidentitet sa sobom. Niče zapaža da nejednakost postoji i u prirodnom pogledu. Neprekidnu izgradnju čoveka koja ga udaljava od zatvorenosti u jednom identitetu Niče je video kao uzrok povećanja moći. Na taj način, autentičnost se ispoljava već u otvorenosti čoveka za mnogostruke perspektive, jer što je više perspektiva, to je veća mogućnost povećanja moći, kao i veći stupanj afirmacije života. Na osnovu povećanja intenziteta moći Niče i analizira kako se u ljudskoj prirodi odvija proces transformacije iz jednog oblika egzistencije u drugi. Tako, na primer, jak čovek povećava još više svoju moć ako postane mudar čovek. Kod Ničea nailazimo i na modus egzistencije velikog čoveka koji ujedinjava i osobine jakog i mudrog čoveka⁷¹³, i predstavlja onaj tip veličine koji ga

⁷¹¹Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 77.

⁷¹²Žan Žak Ruso, *O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Beograd, Filip Višnjić, 1993, str. 137-138.

⁷¹³Ipak, smisao mudrog čoveka u Ničeovoj filozofiji ne zasniva se u epistemološkom teorijskom ključu, jer svoje znanje mudrac ne crpi iz razboritosti, tj. znanja prvih počela stvari, već prema Niče iz volje za moć koja ga nagovara na stvaranje, napredovanje, eksperimentisanje, zapovedanje, jednom rečju na mogućnost da svoju moć iskuša u praksi. Utoliko se i Ničeov ideal mudrog čoveka razlikuje od Aristotelovog shvatanja mudrosti kao najveće vrline koja podrazumeva kontemplativni odnos prema stvarnosti. Mudrost je za Aristotela pre svega znanje koje proizlazi iz prvih počela i predstavlja istinu o samim počelima i tiče se najuzvišenijih stvari (Aristotel, *Nikomahova etika*, Zagreb, Globus, 1988, str. 123), pa je u tom pogledu njegov akcenat na metafizičkoj dimenziji čoveka. Ali prema Niče mudrost koja ne pobuđuje volju, koja nije u skladu i službi onom životnom, ne može zasititi Zaratustrinu žeđ za znanjem, žeđ i potragu za čovekom kao natčovekom.

vodi ka realizaciji njegove najuzvišeniše dimenzije. U odnosu na prethodne moduse egzistencije, prema Niče se samo veliki čovek može istinski približiti „idealu“ čoveka, tj. modusu natčovekove autentične egzistencije.

Jedan od razloga našeg osvrtnja na prethodne stupnjeve veličine čoveka u varijetetima jakog, mudrog i velikog čoveka ima za cilj da približi razumevanje Ničeovog shvatanja višeg humaniteta. Miler-Lauter zapaža da Niče koristi nekoliko naziva za veličinu u čoveku jer „govori o velikom čoveku, najmoćnijem, najmudrijem, najvišem, najusamljenijem, kompletnom, bogatom i celovitom čoveku. Teško je ipak da se razgraniči sadržaj ovih i drugih nomenklatura kojima se Niče koristi. Mnogi od ovih termina korišćeni su kao sinonimi ili su njihova značenja izmešana prilikom konsultovanja različitih tekstova.“⁷¹⁴

Ali ukazujući na suštinske suprotnosti između velikog i poslednjeg čoveka Niče uspeva da rasvetli nepovoljne atribute neautentične egzistencije koji deluje u pravcu sprečavanja razvoja čovekovih mogućnosti⁷¹⁵ i njegovih nadljudskih moći. To su atributi koji dovode ljudsko bivstvo do (duhovne) krize, pa i telesne bolesti koji dalje uzrokuje negaciju njegove vlastite prirode. Zato Ničeovu ideja (nad)čoveka trebamo shvatiti u suprotnosti sa ovom dekadentnom linijom života poslednjeg čoveka – „der letzte Man“, koji bi se hajdegerovski rečeno mogao proglasiti prosečnim *tubitkom* (*das Dasein*) – a kod Niče vrstom čoveka koja pripada društvu mediokriteta, zastupa moral stada i jednakost prirode, skrivajući tako instinski identitet čoveka. Takođe, poslednji čovek prema Niče predstavlja čoveka koji završava metafiziku, napušta boga, živi potpuno zadovoljan ovde i sada, nemajući istorijski smisao.⁷¹⁶ Zato Niče kroz

⁷¹⁴ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 72.

⁷¹⁵ Ničeova, Kjerkegorova i mnogo izričitiše Hajdegerova filozofija imaju tu crtu da ljudsko biće ne definišu kao biće sa konačnim i unapred zacrtanim mogućnostima. Iako je čovek kao takav uvek uhvatljiv od strane svoje konačnosti i njoj predat kao svojoj neizbežnoj nužnosti, ipak, suštinsko stanovište u ovim filozofijama jeste da čovek ima mogućnost izbora, tj. da je čovek biće mogućnosti i kao takvo uvek okrenut ka budućnosti. Čovek biva ono što sam projektuje da bude. Čovek je ono moći-biti, kako tumači i Hajdeger.

To moći-biti čovekom, tj. „oblast mogućeg ukorenjeno je u slobodi tubivstvovanja.“ (Martin Hajdeger, „O suštini razloga“, *Putni znakovi*, Beograd, Plato, 2003, str. 159)

⁷¹⁶ „Istorija pripada, pre svega, aktivnom i jakom čoveku, onome koji bje teški boj, onome kome su potrebni uzori, učitelji i tešitelji a koje ne može naći među svojim drugovima u sadašnjosti (...) Aktivan čovek koristi istoriju kao sredstvo protiv rezignacije“. Niče napominje i sledeće: „do kog stupnja je životu uopšte potrebna služba istorije, jedna je od najozbiljnijih pitanja i najvećih briga s obzirom na zdravlje čoveka, naroda i kulture.“ (Fridrih Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, Novi Sad, Svetovi, 2001, str. 20-22)

Zaratustrine reči⁷¹⁷ tvrdi da je taj oblik postojanja dostojan prezrenja, pa kaže: „Ja ću im govoriti o onome što je najdostojnije preziranja, a to je *poslednji čovek*. I Zaratustra stade ovako govoriti narodu: Vreme je, da čovek postavi sebi svrhu. Vreme je da čovek zasadi klicu svoje najviše nade.“⁷¹⁸

Putem ideje natčoveka, Niče usmerava pitanje čoveka u pravcu njegove konkretne i delatne stvarnosti. U toj ideji sagledavamo i jedan od uslova za izgradnju Ničeove praktičke filozofije. Preko ideje natčoveka, Niče poziva svoje čitaoce ne samo da prosto prihvate njegovu teoriju o čoveku, već zahteva ispoljavanje te ideje u konkretnoj praksi. A kada sagledavamo da i danas u XXI veku svet doživljava posledice Ničeove profetske najave katastrofalnih posledica čovečanstva, potreba za praktičnim delovanjem je još izraženija. Ničeov program koji zahteva ovakvo delovanje nije apstraktan. On zapravo jasno podvlači da paradigmu za natčovekovo delovanje možemo tražiti u antičkim likovima, velikim ličnostima kao što su Gete, Napoleon i drugi. Utoliko on i natčovekovu egzistenciju predstavlja ne samo kao teorijski, već i kao praktični model ljudske egzistencije, kroz koji čovek može da ostvari svoju autentičnu egzistenciju. Čovekova praksa izgrađena na takvim temeljima podrazumeva i promenu ljudske stvarnosti kroz stvaranje nove aksiološke pozicije, jer prema Ničeju čovek poseduje moć da stvori nove vrednosti sa novom organizacijom ljudskog sveta. U tome se prema Ničeju otkriva nova šansa za budućeg čoveka, koji će imati viši humanitet, jednom rečju biti viši čovek. To Niče i potvrđuje kada kaže: „Onaj ko *određuje* vrednosti i upravlja voljom tisuća godina, time što vodi najviše prirode, jeste najviši čovek.“⁷¹⁹ U tom pogledu čovek koji je sposoban za nova vrednovanja postaje prema Ničeju i merilom i izvorom svih ocena vrednosti, koje će dalje usmeravati razvoj čoveka u pravcu njegove afirmacije i jačanja. Niče utoliko i koristi drugačiji naziv – natčovek da bi ukazao da je moguće da ljudska vrsta ispolji sebe na nov i drugačiji način, a koja će se za razliku od prethodnih vekova kretati u pravcu afirmacije čoveka. Prema Ničeju to bi bila i afirmacija jedne „visoke humanosti“ kod čoveka. Taj viši (*höher*) tip čoveka

⁷¹⁷ Ničeov Zaratustra iz *Tako je govorio Zaratustra* zapravo nije još natčovek, već na njegovom primeru Niče demonstrira put ka natčoveku. On je zapravo samo njegov vesnik, koga (natčoveka) prepoznaje kao senku, pa Zaratustra govori: „Natčovekova lepota došla mi je kao senka. Ah, draga braćo! Šta je meni stalo još – do bogova!“ (Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 72). Prema Miler-Lauteru „senka ocrta siluetu natčoveka“ (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche*, Champaign, 1999, p. 79), tj. senka predstavlja profil i sliku onoga što bi čovek mogao postati i predstavlja najvišu ljudsku egzistenciju koju on može dosegnuti.

⁷¹⁸ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 11.

⁷¹⁹ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 386.

prema Ničeui slovi i kao praktični orijentir celokupnom čovečanstvu, tj. postoji kao primer drugim ljudima koji tako doprinosi unapređenju ljudskog roda.⁷²⁰ Višim ljudima tj. velikim ljudima Niče je pripisao ulogu da mogu pomeriti čovečanstvo za korak unapred, da mogu da doprinesu nastanku velike kulture ili jednom rečju „razreše čoveka od tame nihilizma.“⁷²¹ Zbog toga Niče i nalaže savremenom čoveku da napusti sve ideale prošlosti koji su se pokazali kao neadekvatni orijentiri na njegovom dosadašnjem istorijskom putu. Time Niče upućuje da je promena ljudskog opstanka po prirodi stvari nužna, koju naslućujemo već u njegovom zahtevu za prevrednovanjem vrednosti. Ali promena o kojoj govori Niče izvodljiva je tek na pretpostavci shvatanja čoveka kao nikad dovršenog projekta. Čovekova nikada krajnja definisanost i razapetost između krajnosti koje on treba da pomiri u sebi alegorično je predstavljena i u *Tako je govorio Zaratustra*: „Čovek je konopac, razapet između životinje i natčoveka – konopac iznad ambisa.“⁷²² Ova teza još jednom potvrđuje Ničeovo mišljenje o mogućnosti promene ljudske prirode i ukazuje ujedno na nemogućnost njenog krajnjeg definisanja, čime Niče još jednom potvrđuje i duh iracionalističke filozofije. Pa dok bi stanovište natčoveka usvojilo ovakav iracionalistički pogled na čoveka, dotle, prema Ničeui, poslednji čovek kao izdanak racionalističkog pristupa stvarnosti ne može da prihvati istinu da se ljudska priroda može promeniti. Ali Niče je bio svestan da se na matrici racionalizma ne možemo uhvatiti sa protivrečnim i promenljivim aspektima ljudske prirode. Za Ničea čovek nije identičan sebi u svom življenju i iskustvu, već je upravo to odnošenje između samoga sebe, svoga života i mogućeg bitka.⁷²³ U tom pozitivnom kontekstu se može razumeti i njegova metafora konopca koja, iako ukazuje na čovekovo odnošenje između suprotnosti, ujedno asocira da je čovek prema svojoj suštinskoj prirodi biće koje se neprekidno razvija na putu da postane čovekom. Taj put ne pretpostavlja nekakav krajnji ideal ili kretanje ka onostranom, kao što je kod Kjerkegora krajnji osnov svih mogućnosti u bogu. On zapravo predstavlja slobodno ostvarivanje čovekovog razvoja prema slobodno usvojenom orijentiru, bez bilo kakvih determinanti koje bi dolazile iz objektivne stvarnosti ili onostranosti. Zato je Figal taj put ljudskog razvoja kod Ničea

⁷²⁰ Daniel W. Conway, *Nietzsche & the Political*, Florence, KY, USA, Routledge, 1997, p 19.

⁷²¹ Valentina Čizmar, „Zaračevo promišljanje Ničeovog projekta u horizontu prakse“, *O Ničeui*, Sremski Karloveci–Novi Sad, 2014, str. 12.

⁷²² Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 9.

⁷²³ Vidi: Günter Figal, *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1999, s. 211.

opisao ne kao „put ka nekom cilju, kroz koji bi nešto trebalo biti određeno i kojim bi trebalo ići ka našem stvarnom određenju; već kao vezu kroz jedan ambis.“⁷²⁴

Metafora konopca je, drugačije rečeno, izraz Ničeovog shvatanja o čovekovoj suočenosti sa neprekidnom neizvesnošću u njegovom bivstvovanju. Ona postoji pak kao rastojanje između onoga što je čovek bio i onoga što će biti, shodno čemu Jaspers smatra da Niče tumači čoveka kao projekt mogućnosti.⁷²⁵ Pa iako se čovek uvek nalazi između dve suprotnosti, sa zadatkom da ih u sebi ujedini, Niče je u njima video čovekovu šansa u daljem razvijanju svojih potencijala i stvaranju sebe samoga. Stoga Niče i kaže: „Čovek je životinja i nadživotinja; viši čovek je nečovek i nadčovek: tako to ide zajedno.“⁷²⁶ Niče u ovim fragmentima prvi put iznosi poređenje čoveka i životinje, ali u njegovoj antropologiji ne postoji detaljnija analiza odnosa ove dve različite forme bivstvovanja. Osim što se još samo ponegde u Ničeovim spisima, ali gotovo u fragmentarnom obliku srećemo sa razlikom u pogledu na fizičke i duhovne karakteristike čoveka i životinje. Međutim treba napomenuti da Niče izvodi stanovište o čoveku kao nepotpunom i nedovršenom biću uviđajući prednosti životinjske vrste u pogledu na njen jednostavniji opstanak kao vrste. U tom smisli Niče upotpunjuje tako i Arnold Gelenovo shvatanje o čoveku kao neustanovljenom biću, zastupajući tako sve one teorije koje, polazeći od morfološke strukture i bioloških nedostataka, uviđaju specifičnost čovekovog bića.⁷²⁷

Slično Gelenu, koji određuje čoveka kao delatno biće usled nedostataka u njegovom prirodnom ustrojstvu, Niče takođe ostaje dosledan mišljenju o čovekovom nemoćnom položaju u odnosu na životinju, jer se čovek uvek održava s mukom usled nedostataka u biološkoj prirodi i fizionomiji. Niče i zaključuje na tom osnovu da ljudima „nije dato da borbu za opstanak vode rogovima ili oštrim čeljustima kao u grabljivih zveri“⁷²⁸, osim što imaju moć intelekta koja se razvija kao sposobnost prerusavanja. No, s druge strane, „nasuprot životinji, čovek je u sebi razvio bezbroj *oprečnih* instinkata i impulsa: pomoću njihove sinteze on je gospodar zemlje.“⁷²⁹ Niče

⁷²⁴ Günter Figal, *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1999, s. 212.

⁷²⁵ Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1950, s. 161.

⁷²⁶ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 394.

⁷²⁷ Vidi: Predrag Krstić, „Filozofska antropologija, antropologika filozofije i posle“, *Filozofija i društvo*, Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, 1/2007, str. 12.

⁷²⁸ Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, Beograd, Dereta, 2005, str. 68.

⁷²⁹ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 378.

takvom konstatacijom nastoji da ukaže na koji način čovek može da prevlada status čoveka kao ugroženog bića. Time se ljudska egzistencija u odnosu na postojeći svet pokazuje u prednosti, a taj zadatak, pak, Niče je poverio natčoveku, koji će obelodanjujući anti-metafizičke pretenzije svog mišljenja menjati pravac čovekove egzistencije od smera transcendencije, tj. natčulnog smisla ka imanenciji, tj. zemaljskom smislu čoveka. U tom smislu natčovek kao čovek koji određuje novi smer ljudskog kretanja i razvoja mora ujedno biti „smisao zemljin“ i ujedno ga podsticati i buditi, da bi prevazišao sve nedostatke svog dosadašnjeg razvoja i položaja. Zato se čovek prema Ničeju mora osloboditi priča o nebeskom carstvu i afirmacijom zemaljskog potvrditi sebe kao gospodara, što se može razumeti i kao Ničeov poziv upućen čoveku na odgovornost koju on ima prema samom sebi, ali i svem postojećem.

Ničeova konstatacija da je čovek gospodar zemlje upućuje nas i na hrišćansko učenje *Starog zaveta*, iz knjige *Postanja*: „Potom reče Bog: da načinimo čovjeka po svojemu obličju, kao što smo mi, koji će biti gospodar od riba morskih i od ptica nebeskih i od stoke i od cijele zemlje i od svijeh životinja što se miču po zemlji. I stvori Bog čovjeka po obličju svojemu (...) muško i žensko stvori ih. I blagoslovi ih Bog, i reče im Bog: rađajte se i množite se, i napunite zemlju, i vladajte njom.“⁷³⁰ Mogli bismo čak reći da Niče delom zagovara izvornu hrišćansku misao o čovekovom gospodarenju zemljom. Međutim, on s druge strane, razjašnjava na koji način se može uspostaviti zahtevano gospodarenje. Gospodarenje se prema Ničeju javlja kao određeno razotkrivanje zemlje i njenog smisla proklamovanog u Zaratustrinom zahtevu „ostajte verni zemlji.“⁷³¹ U takvom pristupu, za razliku od dosadašnjeg koji u čoveku vidi moć da putem nauke i saznanja vlada zemljom, tj. na racionalistički način, Ničeova filozofija proklamuje iracionalistički pristup i prevazilazi prethodna ograničenja. On umesto instrumentalnog vladanja svetom, prirodom i čovekom putem uma, kakvo propagira i nauka, daje prednost pristupu koji deluje u pravcu afirmacije volje za moć. U tom pogledu Niče je srodan Hajdegeru koji takođe ukazuje na pogrešan smer dotadašnjeg čovekovog vladanja nad zemljom i to kroz pojavu tehnike⁷³² u savremenom svetu. Pa

⁷³⁰ *Biblija ili Sveto pismo*, preveo Đura Daničić, Beograd, Izdanje biblijskog društva, 1985, str. 2.

⁷³¹ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 8.

⁷³² Hajdeger je u pojavi savremene tehnike koja pokazuje svoj smisao u instrumentalističkom vladanju stvarima putem sredstava za ostvarenje postavljenih svrha, sagledao čovekovu opasnost zbog udaljavanja od istine bitka, a koje odvlači čoveka od njegove najviše svrhe. Niče, kao i Hajdeger nema nameru da učini zemlju poslušnom, što je cilj instrumentalističkog pravca tehnike. Instrumentalističko gospodarenje,

kada se osvrnemo na konstataciju iz *Biblije* koja napominje „vi ste so zemlji“ i nastavlja sa upozorenjem da so može da obljutavi, tada uviđamo da su savremene filozofije poput Kjerkegorove, Ničeove, Hajdegerove i Sartrove nastojale da svojim apelom probude uspavane snage čoveka, da se ono ništeće ništavnog i obljutavelo u čoveku, ništeće spram same zemlje, prirode⁷³³ kao i čoveka, prevaziđe. U Ničeovoj filozofiji taj uvid vodi ka prevladavanju dosadašnje zatvorenosti čoveka i nekreativnosti preko ideje da je „natčovek smisao zemljin.“⁷³⁴ Natčovek je stoga čovek koji će da gospodari zemljom ali tako što će njen opstanak voditi u pravcu afirmacije života, a ujedno i ka stvaranju uslova za razvoj novog humaniteta čoveka. Zato i ideju gospodarenja u Ničeovom slučaju treba da shvatimo kao nezavisnu od žudnje za ljudskom moći u smislu posedovanja i tlačenja, ništenja.⁷³⁵ Ona se preventivno treba shvatiti uvek u skladu sa njegovom filozofijom života. Zato je i gospodarenje koje nalaže Niče oslobođeno destruktivnih aspekata ljudske prirode kao što je duh osвете, što je i prema Hajdegeru odlučujući uslov čovekove vladavine nad zemljom: „Ali, kako da čovek zagospodari Zemljom, kako da Zemlju uzme pod zaštitu ako, i dokle god, omalovažava ono što je zemaljsko, dopuštajući da duh osвете određuje njegovo razmišljanje? Ukoliko Zemlju

na način upotrebe tehničke aparature, nema ništa sa načinom na koji čovek istinski pristupa biću bivstvujućeg, tj. celini bivstvujućeg pojmijene pod imenom *fizis*. (Uporedi: Zvonko Posavec, *Nihilizam modernih znanosti*, Beograd, SIC, 1982, str. 103-104).

⁷³³ Ničeov pojam prirode možemo bliže razumeti ako se pozovemo na Hajdegerovo značenje istog pojma. Hajdeger razume prirodu kao bivstvovanje, tako da je bivstvovanje ranije od svakog bivstvujućeg. Reč je zapravo o pojmu prirode koji se ne shvata naturalistički u smislu prirode kao materije odbarene silom, već prirodi kao bivstvujućem u celini. (Vidi: Martin Hajdeger, „O suštini i pojmu Φύσις-a u Aristotelovoj Fizici, B, 1“ , *Putni znakovi*, Beograd, Plato, 2003, str. 215) Prema Hajdegeru, pretsokratski filozofi Heraklit i Parmenid su bili na tragu razumevanja bitka kao prirode kada su bitak određivali kao *fizis*, a *fizis* razumevali kao izvorno jedinstvo iz kojeg se otkriva sve što jeste – nebo, zemlja, bogovi i ljudi. *Fizis* je razvijanje koje se otvara, izrastajuće-prebivajuće vladanje. Shvatajući prirodu kao pretpostavku svega onoga što jeste kakvo jeste, on definiše *fizis* kao sebe-iz-sebe-izdizanje koje jeste bitak, koji uslovljava rođenje, proizvođenje, sađenje nekog bića. (Vidi: Martin Hajdeger, *Uvod u metafiziku*, Beograd, Vuk Karadžić, 1976, str. 32)

⁷³⁴ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 8.

⁷³⁵ Borba čoveka na zemlji je kod Ničea određena borbom za besciljnost same moći, ali „ako se tu uopšte i može govoriti o cilju, tada taj 'cilj' jeste besciljnost čovekove apsolutne vladavine nad zemljom.“ (Martin Hajdeger, *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009, str. 119). Čovek te vladavine u Ničeovoj filozofiji jeste imenovan kao nad-čovek, tj. preciznije on je na putu da postane smisao zemlje, jer ne pokazuje više odvratnost prema prolaznom karakteru njenih ciklusa, već ih shvata na način svečanog vraćanja. Kada je čovek, pak, svrgnut na nivo životinje ili poslednjeg čoveka, prema Ničeovom shvatanju, on tada postaje uništitelj zemlje i ne može biti njen gospodar. Ničeovo učenje o natčoveku kao gospodaru zemlje, ipak se ne treba shvatiti kao dopuna savremenoj, naučnoj teoriji o evoluciji, tj. kao podražavanje, kako bi rekao Fink, majmunske antropologije. Suprotno Darwinovoj teoriji da napredak vrste predstavlja preventivno boljih, jačih, odabranih vrsta i priroda, Niče kao anti-Darvin otkriva u istoriji ljudske vrste zapravo nekorisnu vlast prosečnih tipova koja nije vodila ka suštinskoj afirmaciji čoveka, pa ni same zemlje. Darwinovu teoriju o prvenstvu jače, napredne, bolje sazdate vrste Niče je shvatao samo kao vladavinu prosečnih tipova, pa i tipova ispodprosečnih, nastojeći da dokaže nemoć i ove teorije.

kao Zemlju treba spasiti, onda pre toga mora da nestane duh osvete. Stoga je za Zaratustru izbjavljenje od osvete most ka najvišoj nadi.⁷³⁶ Zato natčovjek upravo svojom oslobođenošću volje od duha osvete (koja širi odvratnost prema zemlji i svemu onome što joj pripada⁷³⁷) može da vlada na ispravan način, a takođe, s druge strane, jer prihvata postojanje sveta na način večnog vraćanja. Niče je u tome video napredak čoveka kroz koji se ispoljava afirmacija ujedno i čoveka, kao i bitka. Osvedočenje te krajnje afirmacije nalazimo u Ničeovoj sintagmi *amor fati*, koja pojačava Ničeovu razliku između značenja svih dosadašnjih oblika ljudske egzistencije i one koja budi najvišu nadu, tj.uspostavlja natčovjekovu egzistenciju kao autentičnu i viši humanitet.

Time Ničeova iracionalistička antropologija nastoji da ukaže na nove oblike ispoljavanja i forme tumačenja ljudske suštine kroz njegovu stvaralačku osnovu, koja za Ničea ima natčovječanski smisao, ali i izraz je novog oblika duhovnosti kod čoveka. Na tom temelju Ničeovu antropologiju možemo tumačiti kao putokaz u prevladavanju dosadašnjeg nihilizma, tradicionalnog, racionalističkog tumačenja čoveka i odatle proisteklog dekadentnog humaniteta koji je kao bumerang usmeravao protiv-životnu energiju na samoga čoveka i uticao da u savremenom svetu do krajnosti bude poljuljana vera u racionalizam i filozofskog i naučnog tipa. Ali Niče je to opadanje racionalizma video kao šansu za stvaranje novih mogućnosti opstanka i to pre svega okretanjem čoveka njegovim iracionalnim aspektima. Taj preobrat nosi u sebi i revolucionarnu vrednost, jer ističe i težnju za emancipacijom pojedinca, koja je racionalizmu bila gotovo strana. Nove forme ljudskog opstanka Niče je dalje dokazao i kroz aksiološko polje, ali i na temelju nove, iracionalističke moralne paradigme čoveka, o čemu sledi dalje istraživanje u IV poglavlju rada.

⁷³⁶ Martin Hajdeger, „Ko je Ničeov Zaratustra“, *Predavanja i rasprave*, Beograd, Plato, 1999, str. 91.

⁷³⁷ Hajdeger tumači osvetu kao izraz odvratnosti volje prema vremenu, to jest prema prolaženju i onome što prolazi u prolaženju. (Martin Hajdeger, „Ko je Ničeov Zaratustra“, *Predavanja i rasprave*, Beograd, Plato, 1999, str. 90-91). Odatle polazeći sagledavamo da je dimenzija prošlosti ono što prema Hajdegeru izaziva osvetu koja se javlja u volji kao nešto od čega ona pati. Drugačije rečeno, opiranje volje prema onome što prolazi izaziva njenu patnju od prolaženja, ali Hajdeger je tumači kao patnju koja želi i sopstveno prolaženje. U tom je koncentrisana slabost volje, kao što možemo da zaključimo, koja je prisutna i u Platonovom učenju koje izražava otvorenu odvratnost prema vremenskom i onome što je prolazno, a to su zemaljske stvari koje nemaju istinsko bivstvovanje. Za Ničea se najdublja osвета sastoji u onom razmišljanju koje nadvremenske ideale postavlja kao apsolutne, tako da, merene prema njima, sve vremenske forme imaju status nebivstvujućeg.

IV

NOVA MORALNA PARADIGMA ČOVEKA

1. Iracionalizam na području etike

U prethodnom poglavlju smo kroz ispitivanje ontoloških pretpostavki iracionalističke antropologije, ali i načina na koji se putem iracionalizma tematizuje i sagledava pitanje čoveka u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji, ukazali na ograničenja tradicionalne racionalističke metafizike i odatle proistekle filozofske antropologije. Tek ispitivanjem Ničeove i Kjerkegorove etike postiže se, pak, celovitiji uvid u smisao njihovih iracionalističkih filozofija, ali ujedno i upotpunjuje iracionalističko određenje čoveka, koje se, kao što smo videli, može izvesti i iz njihovih epistemologija, kao i ontologija. Shodno tome su u našem daljem dokazivanju iracionalističke odredbe čoveka neophodna razmatranja i njihovih etičkih pozicija koje potvrđuju da je iracionalan način čovekovog postojanja validan i primeren čoveku i u etičkom pogledu. Nužnost takvog ispitivanja nameće nam se i zbog same činjenice da su njihove etičke pozicije često bile meta napada, zbog drugačijeg pristupa (u odnosu na tradicionalnu etiku) u zasnivanju moralne paradigme. Gledano iz ugla tradicionalne etike Kjerkegorova se pozicija naročito pokazala problematičnom kroz delo *Strah i drhtanje* koja je kod mnogih interpretatora podlegla stogoj kritici zbog Kjerkegorove suspenzije „etičkog“. Problem, pak, Ničeove „etičke“ pozicije oni prepoznaju u poziciji „imoralizma“, o čemu će biti reči nešto kasnije.

Zajedničku crtu Kjerkegorove i Ničeove etike pak nalazimo u obratu u odnosu na shvatanje etike uopšte i iracionalističkom značenju moralnog smisla postojanja čoveka. Takođe, sličnosti naziremo u njihovoj kritici etike koja polazi od principa uma. Kjerkegor će tako poći od iracionalnog temelja čovekovog delovanja – vere – koji obuhvata odnos ljubavi između čoveka i boga⁷³⁸, a koji potom predstavlja uslov

⁷³⁸ Međusobna upućenost čoveka i boga shvatljiva je kroz Kjerkegorovo tumačenje na koji način se uspostavlja njihovo jedinstvo, o čemu on govori kroz više mogućih aspekata. On dokazuje da se jedinstvo odvija na gnoseološkom planu, kao što možemo primetiti iz dela *Filozofske mrvice* i iznosi o kojim zahtevanim uslovima je pri tome reč – kao što je podizanje učenika ka bogu, na taj način da bi bog „učenika podigao do sebe, preobrazio ga, razveselio hiljadugodišnjim uživanjima (...) i u zanosnoj vrevi

moralnog delovanja i odnošenja prema drugim ljudima. Time Kjerkegorova etika prevazilazi stupanj racionalističkog shvatanja smisla etičkog postavljanjem u njen fokus iracionalističku kategoriju ljubavi, vere i religijsku egzistenciju kao uslov novog čovekovog moralnog ophođenja u svetu. Stanovište vere koje pak omogućava preobražaj čoveka postaje, s druge strane, i odlučujuće da bi se prevazišao nihilizam savremenog sveta. Bez odluke (skoka) da se živi u skladu sa verom čovek ostaje grešan, bezbožan⁷³⁹, u bezduhovnoj situaciji. Putem skoka ka veri Kjerkegor je pronašao i način kako da se prevaziđe religijski nihilizam koji je porodilo savremeno hrišćanstvo, a budući da je vera i uslov Kjerkegorove nove etike, ona slovi kao putokaz za izlazak iz stanja *duhovnog*, ali i *moralnog nihilizma*. Iz tog aspekta Kjerkegor nastoji da prevlada i etiku koja ne afirmiše hrišćansku religiju u pravom smislu. Prema Kjerkegoru hrišćanstvo jeste nezaobilazan momenat etičkog, jer je ono uslov stvaranja individue i u etičkom pogledu, kao što navodi i u *Osvrtu na moje delo*: „Moja mogućna uloga u etici bezuslovno se vezuje za kategoriju 'Individue'“.⁷⁴⁰

U Ničeovoj etici, suprotnoj Kjerkegorovoj, nezamislivo je ipak, da moral bude izgrađen na pretpostavkama hrišćanske dogmatike, jer antropomorfni moral natčoveka mora da zauzme ključno mesto, kao stvaralački entitet volje za moć koji deluje nezavisno od boga. U tom ključu se prema Niču ljudska priroda pokazuje čak i kao amoralna, egoistička, ultra-individualistička, bez odnosa prema drugome. Etika zasnovana na iracionalističkom principu volje za moć, kao što ćemo kasnije razmatrati, pokazuje pretenzije i ka stvaranju anarhističke i egoističke etike i potom vodi ka određenju čoveka kao egoističkog bića.

Na osnovu poređenja Kjerkegorove i Ničeove etičke paradigme, može se zaključiti da, dok je Kjerkegorova etika usmerena na transcendentni osnov ljudskog

radosti učinio da učenik zaboravi na nerazumevanje.“ (Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 31). U osnovi takvog načina povezivanja boga i čoveka mi uviđamo da mu ipak mora prethoditi delotvorna ljubav boga prema čoveku, što govori u prilog da i u *Filozofskim mrvicama* Kjerkegor indirektno primenjuje kategoriju ljubavi koja u kasnijim delima dobija svoj puni etički smisao. Drugi način uspostavljanja ovog jedinstva ostvaruje se, suprotnim smerom, tj. spuštanjem boga, a „bog se mora izjednačiti s učenikom, i tako će se pojaviti kao jednak onom najponiznijem. Ali onaj najponizniji je taj koji drugima mora služiti; bog će se dakle pokazati uzevši obličje sluge.“ (Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 34). U ovom paragrafu Kjerkegor referira i na sličan stav u spisu *Dve etičko-religiozne rasprave* gde se čin spuštanja boga u obličje sluge prikazuje kroz figuru Isusa kojeg čovek doživljava kao paradoks. Prema našem zapažanju prihvatanje paradoksa bogo-čoveka jeste Kjerkegorov dokaz etičkog dejstva ljubavi na čoveka, koje on detaljnije razvija u delu *Works of Love*.

⁷³⁹ Vidi: Karl Lövit, „Kierkegaard und Nietzsche“, *Aufsätze und Vorträge*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971, s. 41.

⁷⁴⁰ Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981, str. 103-104.

delovanja, Ničeova ostaje fokusirana na imanentnom, animalno-voluntarističkom principu.

Na osnovu rečenog uviđamo da se Kjerkegorova i Ničeova etika pokazuju kao dijametralno suprotne i ne dele ništa po pitanju srodnosti svojih pozicija, ali one ipak prema svojim rezultatima dokazuju ograničenja dotadašnje etičke pozicije. Takođe, one kroz postavku nove moralne paradigme osvetljavaju i nove perspektive čovekovog delovanja koje ga kao takve određuju i potvrđuju u iracionalnoj strukturi njegovog bivstvovanja.

1.1. Smisao etičkog u Kjerkegorovoj filozofiji

Kjerkegor u svojoj filozofiji polazeći od ispitivanja kakve su mogućnosti da se etičko utemelji kroz različite stadijume egzistencije dokazuje nevalidnost dosadašnje racionalističke etike, kao i ograničenja njenog pojma etike. Pri tom, ispitujući etiku sa egzistencijalističkog stanovišta on najpre rasvetljava mogućnosti etike sa estetičkog stupanja egzistencije. On otkriva da je estetička egzistencija zapravo oblik neautentnične egzistencije čoveka gde se ne može uspostaviti etički život, tj. moralni odnos prema životu.⁷⁴¹ Najpre, jer je na estetičkom stupnju čoveku „nemoguće da realizuje univerzalno“⁷⁴², ako se pod etičkim misli na opštost i univerzalnost. S druge strane, esteta nije usmeren niti prema transcendenciji, kako je dobro zapazio Jokić,

⁷⁴¹ Esteta je za Kjerkegora izvan etičkog stava egzistencije, jer živi zarad zadovoljstva pa ne može da prodre u suštinu prave, religijske vere da bi mu se osvedočio život paradoksa. (Vidi: Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness“, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York, 1972, p. 6). Prema Šarčeviću, paradigma tog estetičkog načina života jeste poeta – ali koji je na svom putu otuđen, „prepušten bolu i patnji, a njegovo kazivanje je lirsko-dijalektičko. Pesnik je čovek koji se okreće oko sebe, u neposrednoj pesničkoj produkciji i kao takav je zatvoren u svoj krug. (...) Pesnik ne može transcendirati, nadmašiti sebe i dospeti do slobodnog samostvaranja sebe u odnosu na ‘apsolutno’, večnu istinu.“ (Abdulah Šarčević, „Predgovor“, *Pojam strepnje*, Beograd, Srpska književna zadruka, 1970, str. XXII). Makej pak tumači Kjerkegorovo značenje čulnog života kao apstraktnu dinamiku, tj. kao „izobilnu radost života“ (Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness“, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York, 1972, p. 7), koja je skrivena od refleksije i moralnih nužnosti života. Na osnovu ovakvih zaključaka tvrdimo da zbog utemeljnosti estetskog načina života na čulnosti, koja je kod danskog mislioca određena kao neposrednost (ili ono što je kod Hegela čulna izvesnost), kod čoveka ne postoji nikakva prinuđenost na moralnu obaveznost, pa je stoga estetičko neprimereno da izrazi etičko u pravom smislu.

⁷⁴² Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness“, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday & Company, 1972, p. 39.

usled same prirode onog estetskog, pa Kjerkegor već u *Ili-ili* ukazuje na dva različita odnosa prema etici i izboru kroz razliku estetičke⁷⁴³ i etičke egzistencije.

Može se takođe zapaziti da prema Kjerkegoru estetički stupanj egzistencije ne deli ništa zajedničko u pogledu na etički smisao postojanja, jer estetički čovek (umetnik u širem smislu) živi život bez odgovornosti prema svojoj unutrašnjosti a takođe se i odnosi prema istini neozbiljno, samo putem mašte.⁷⁴⁴ Stoga Kjerkegorova filozofija suštinski odbacuje svaku mogućnost da se čovek definiše kao moralno biće u sferi estetike. Glavni razlog takvom shvatanju kod Kjerkegora nije što se u estetičkom gubi etičko, već je presudno njegovo zapažanje da esteta gubi iz vida upravo religijsko sa kojim etičko (u pravom smislu) mora biti u nužnoj vezi. Kjerkegor pak ne osporava da se poeta može odnositi prema religijskoj sferi, ali uviđa nedostatak takvog odnosa jer se on kod estete uspostavlja samo putem imaginacije, pa se prema religijskom odnosi kao prema nečemu estetičkom.⁷⁴⁵ Takođe, estetički stupanj ne zadovoljava etičnost ni u drugom pogledu, jer dalje vodi ka očajanju⁷⁴⁶, što znači da čovek i dalje ostaje na stanovištu duhovnog i moralnog nihilizma, živeći čak u izvesnom samootuđenju. Ove karakteristike prema Kjerkegoru izlaze na površinu i shodno tome jer esteta izabire samoga sebe, naime, samo kao apstraktno ja. On pri tom ne bira sebe putem izbora sebe (ili htenja biti samim sobom) već tako da se rasipa u mnoštvu spoljašnjih momenata, pokazujući se sebi uvek drugačijim u prolaznim momentima života. Zato je pojavljivanje očajanja ujedno nužna ali i pozitivna faza ovog stupnja, jer postaje odlučujući korak za izbor etičkog života i egzistencije u etičkom važenju, u kome se čovek približava vlastitom sopstvu.

⁷⁴³ I pored Kjerkegorove oštre kritike estetičkog stadijuma u pogledu na njen princip življenja, ipak ga Kjerkegor shvata kao jedan od nužnih stadijuma u fenomenološkoj deskripciji individue. Fenomenološka deskripcija služi mu da kroz niz situacija i likova predstavi suštinu određenog načina egzistiranja. (Vidi: Søren Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959, p. 20).

⁷⁴⁴ Na estetičkom stupnju čovek se ne može etički ponašati. Stoga jer je u delovanju usmeravan svojom imaginacijom, emocijama, impulsom i čulima. Imaginacija se u Kjerkegorovoj filozofiji pokazuje ipak ne samo kao funkcija na estetičkom stupnju, pa je stoga potrebno radi izbegavanja pogrešnog tumačenja ukazati i na njen drugi smisao. Njena istinska uloga iscrpljuje se u širem značenju. Naime, imaginacija ima bitnu ulogu u sintezi konačnog i beskonačnog u čoveku. U delu *Bolest na smrt* sinteza konačnosti i beskonačnosti opisana je kao dvostruko kretanje: u beskonačno se odlazi od sebe i na beskonačnom putu se konačnost vraća sebi. U tom dvostrukom kretanju sinteze, imaginacija je krucijalna da bi se ostvarila sinteza. (Vidi: Arne Grøn, *Imagination and Subjectivity*, Ars Disputandi, Proceedings of the 14th Conference of the European Society for Philosophy of Religion, Cambridge, UK, Volume 2, 2002, p. 28-32).

⁷⁴⁵ Uporedi: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 326.

⁷⁴⁶ Seren Kjerkegor, *Ili-ili*, Sarajevo, „Veselin Masleša“ – Svjetlost, 1990, str. 638.

Međutim, čak i kada razmatra etičku sferu egzistencije Kjerkegora osporava da se u njenim okvirima može doći do suštinskog zadatka i smisla etike. Pravi smisao etike se prema Kjerkegoru nalazi tek u iracionalističkoj hrišćanskoj etici ljubavi, budući da racionalistički postavljena etika ne tumači etičko na pravi način, niti daje smernice za humanističko-hrišćansko ophođenje čoveka u svetu. Život koji se na etičkom stupnju odvija samo u skladu sa etičkim preporukama koje potiču iz uma, za Kjerkegora je jednak onome što se ispoljava pod oblikom *religioznosti* tipa *A*. Slična zapažanja nalazimo kod Teplica koji religioznost tipa *A* identifikuje sa životom usklađenim sa etičkim pravilima. Posmatrajući etičko kao izraz *religioznosti* tipa *A* Kjerkegor takav oblik etičkog života shvata kao nepravi, neautentični život, a on se kao takav pokazuje i na osnovu uverenja „da je neko hrišćanin na osnovu krštenja i posedovanja Biblije, odlazanja u crkvu, vaspitanja dece u hrišćanskom duhu.“⁷⁴⁷ U tom pogledu je dosadašnja etika neadekvatna, čak i ako delimično ukazuje na religijske aspekte, jer ona usvaja samo religioznost tipa *A*, a gubi iz vida paradoksalni karakter koji je potreban za *religioznost* tipa *B* i život u skladu sa etikom koja afirmiše hrišćansku osnovu delovanja. Pravi smisao etičkog kod Kjerkegora se utemeljuje na liniji religijsko-etičkog života ali kroz *religioznost* tipa *B*, a kao takva ona u odnosu na racionalističku etiku traži od čoveka poverenje u iracionalni smisao vere. Tek polazeći od iracionalističkog smisla etičkog, Kjerkegor ukazuje i na mogućnosti prevladavanja religijskog nihilizma⁷⁴⁸, ali ujedno i na ograničenja dosadašnje racionalističke etike.

Svakako da u *Stadijumima na životnom putu* Kjerkegor priznaje određenu vrednost etičkom stupnju egzistencije u odnosu na estetički. Činjenice ukazuju da je etički čovek u prednosti od estete svojim sposobnostima da bira uvek određeni cilj i tako uspeva da nađe ispunjenje ljudske svrhe, tj. svoje svrhovitosti.⁷⁴⁹ U prilog tome konstatuje i Koš da je etički odnos čoveka prema sebi i životu ipak poželjniji od estetičkog, budući da istinsko zadovoljenje danski filozof nikad ne shvata kao odvojeno od moralnih vrlina. Takvim se pokazuje i etički život koji zahteva da se prema životu odnosimo kroz polja dužnosti koja se formiraju na primer kroz posvećenost tradiciji,

⁷⁴⁷ Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 64.

⁷⁴⁸ Na sličnom tragu se nalazi i ruski mislilac Frank Semjon Ludvigovič. U zborniku „Putokazi“ objavio je jedan od svojih najboljih članaka „Etika nihilizma“ u kojem optužuje rusku inteligenciju za areligijski moralizam koji se u praksi pretvorio u „kulturni nihilizam. (Vidi: Sergej Aleksandrovič Levicki, *Ogledi iz istorije ruske filosofije*, Beograd, Logos, 2004, str. 261).

⁷⁴⁹ Michelle Kosch, „The Esthetic View of Life and the First Incompatibilism“, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, UK, Oxford University Press, 2006, p. 142-147.

društvena pravila ili slično. Međutim, Kjerkegor negira da istinski smisao etičkog života možemo postići na etičkom stupnju egzistencije, pa da bi osvetleo o kakvoj vrsti etike je u njegovoj filozofiji reč, on uvodi pojam religijske egzistencije i hrišćanske etike. Pa čak iako Kjerkegor u jednom aspektu tumači „etičko“ kao nužnost u čovekovoj egzistenciji i kao stepenicu na njegovom razvojnom putu, ipak njegov zahtev da čovek najpre postane hrišćanin da bi mogao biti moralan, izraz je njegovog apela da čitaoci napuste poziciju racionalističke etike.

Taj okret u etici naročito će doći do izražaja u njegovom delu *Strah i drhtanje* kroz pripovest o Avramu, koja je, prema našem mišljenju, mesto slamanja svih razumskih etika. Drugačije rečeno, Kjerkegorova analiza ove pripovesti izraz je njegovog najoštrijeg sukoba sa razumskim shvatanjem moralnog čina. Kjerkegor se okreće od razumske etike, kako primećujemo, već u delu *Ili-ili* i *Stadijumima* gde ukazuje na tradicionalni pristup pitanjima etičkog uopšte i etičko prikazuje kroz više ravni i načina tumačenja. Saglasno tim pozicijama, ispravno shvatanje etičkog se razume kao mogućnost izbora samoga sebe u večnom važenju, ali Kjerkegor ispituje i njegovo tradicionalno značenje „kao izbor kojim se bira ili dobro i zlo ili se oni odbacuju“⁷⁵⁰ (što je sudijin princip iz *Ili-ili*), ali i razmatra etičko kao oblik delovanja koji je u skladu sa određenom dužnošću (Kant, deontološke etike). Međutim, on odbacuje svako shvatanje etike koje čoveka ne vodi u pravcu izbora njegovog sopstva u večnom važenju. Ili drugačije rečeno, negira svaku etiku koja ne podržava odnos čoveka sa apsolutom, bogom, tako da svoje *ja* biramo pred bogom kao našu ličnost.⁷⁵¹ Tek na takvom polazištu Kjerkegor smatra da etika zadobija svoj punopravni smisao.

Zato Kjerkegor i zastupa mišljenje da na dosadašnjem etičkom stupnju egzistencije čovek ne dopire do suštine etike, ali isto tako niti do samospoznaje i rasvetljavanja egzistencije. Neuvažavanjem religijskog aspekta, tj. odnosa čoveka i transcendencije, tj. boga, svaka etika se prema Kjerkegoru pokazuje kao ograničavajuća u čovekovom delovanju, ali i u razumevanju celine njegove egzistencije. Takva etika koja izlazi izvan hrišćanskih okvira, prema Kjerkegoru označava niži stupanj etičkog i najčešće se poklapa sa onim što Hegel u *Osnovnim crtama filozofije prava* razume pod *životom običajnosti*, tj. moralnošću koja proishodi iz običajnosti i ispoljava se u porodici, građanskom društvu, a svoje krajnje ovaploćenje nalazi u državi.

⁷⁵⁰ Sofija Mojsić, *Kjerkegorov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 65.

⁷⁵¹ Seren Kjerkegor, *Ili-ili*, Sarajevo, „Veselin Masleša“ – Svjetlost, 1990, str. 636.

Prema Kjerkegoru, u takvoj etici reč je samo o određenom obliku moralnosti koji ne predstavlja najviši stupanj morala, jer kao što i sam tvrdi „kada etika postane konkretnija, onda prelazi u određenje običaja“⁷⁵², čime gubi svoj viši smisao. Međutim, Kjerkegor je takvo mišljenje imao i prema bilo kojoj etici koja postoji samo u službi društveno-državnih interesa. Shodno tome on tumači etiku običaja kao apstraktnu, iako je po svom sadržaju konkretna. Kjerkegor čak navodi da je njen cilj samo da razvije estetički momenat, budući da je ličnost iz ugla takve etike još uvek apstraktno određena, a dužnost nije u potpunosti prožela čovekovu unutrašnjost. Shodno tome, Kjerkegor osporava da na nivou etike običajnosti možemo dostići pravi smisao etičkog, ali isto tako i kad je u pitanju etika koja izvodi svoje principe iz uma, kao što je Kantova.

Negaciju dotadašnjih etika otkrivamo pak i u Kjerkegorovoj diskreditaciji dosadašnjeg pojma i smisla dužnosti, koji se obraća samo čovekovom razumskom aspektu, bez uvažavanja drugih dimenzija njegovog bića. U takvom pojmu dužnosti Kjerkegor čak otkriva destruktivne posledice po čoveka, jer smatra da on vodi poništavanju supstancijalnog odnosa između dužnosti i konkretne individue. U dosadašnjem pojmu dužnosti, naime, vlada izvesna protivrečnost, što Kjerkegor uviđa u sledećoj formi: „Dužnost je opšte, što ja zahtevam jeste opšte; ono što mogu učiniti jeste pojedinačno“. Uviđajući nastalu protivrečnost da pojedinačno izvršava opšte, što je shodno njegovoj poziciji nemoguće, Kjerkegor će utemeljiti i novi pojam i značenje dužnosti sa religijskom konotacijom.

Prema Kjerkegoru, stanovište da se opšte shvaćeno kao dužnost ispoljava u pojedinačnom životu može se, s druge strane, samo uslovno odobriti, što on ističe u sledećim stavovima: „etički pogled koji kaže da svaki čovek ima neki poziv, ima, dakle, dve prednosti pred estetičkom teorijom o daru. S jedne strane, ona ne izlaže nešto slučajno u ljudskom životu nego opšte, a s druge strane pokazuje opšte u svojoj istinskoj lepoti.“⁷⁵³ Međutim, Kjerkegor nalaže da se napusti takav smisao dužnosti, jer iako se kroz dužnosti u konkretnom životu ispoljava *prozračnost egzistencije*⁷⁵⁴, a ličnost stiče mir i pouzdanost, ipak pravi smisao etičkog čovek dostiže u religijskoj sferi, tako što se on odnosi prema životu na iracionalan način, tj. putem vere.

⁷⁵² Seren Kjerkegor, *Ili-Ili*, Sarajevo, „Veselin Masleša“ – Svjetlost, 1990, str. 668.

⁷⁵³ Seren Kjerkegor, *Ili-ili*, Sarajevo, Veselin Masleša – Svjetlost, 1990, str. 705.

⁷⁵⁴ Uporedi: Nebojša Kuzmanović, *Kjerkegorove sfere egzistencije*, Bačka Palanka, Logos-DIS, 2003, str. 43.

Kada čovek pređe u religijsku sferu egzistencije, tada i razvija svoju ličnost u celini, tj. svoju individualnost u pravom smislu (što nije bio domen interesovanja dosadašnje etike), kao i religijski smisao moralnosti. Zato Kjerkegor ističe potrebu za uvođenjem nove etike, što primećujemo polazeći od njegovog dela *Strah i drhtanje* (kao i u delu *Dela ljubavi*). Nova etika se afirmiše kroz negaciju „opšteg i bezizuzetnog karaktera filozofskih sistema i moralnih kodeksa“⁷⁵⁵ koji opravdavaju delovanje samo sa stanovišta razuma, a time računaju samo sa misaonom prirodom kod čoveka. Teplic u tom pogledu uviđa, razmatrajući Avramovo podređivanje božanskoj, nadrazumskoj zapovesti, da se u Kjerkegorovom razumevanju etičkog naglašava ne bitnost čoveka kao vrste, već njegova uloga „individualne odgovornosti u ljudskom životu.“⁷⁵⁶ Stoga se može reći da je Kjerkegorova etika zauzeta brigom oko konfliktnih situacija kroz koje prolazi čovek pre svega kao individualno i iracionalno biće, a ne samo kao racionalno biće. Zato je Kjerkegoru pre svega stalo da ukaže na značaj morala čoveka kao individue koja stoji naspram opšteg, apstraktnog morala i njegovog formalizma, a koji diskredituje i ljudsku egzistenciju sa njenim iracionalnim elementima. Utoliko se Kjerkegorova etika i razlikuje od racionalističkih koje zahvataju čoveka kao univerzalnu suštinu, a da ostavljaju nerešenim problem individualnog delovanja. Takvom pozicijom Kjerkegor se približava i Šopenhauerovoj poziciji individualizma u etici⁷⁵⁷, ali na određeni način i Ničeovoj.

Kjerkegorova etika, polazeći od paradoksalnih božjih zapovesti i hrišćanske dogmatike, postavlja u fokus ličnu odluku individue i njeno lično preuzimanje odgovornosti. Delovanje pojedinca je pritom shvaćeno kao uslovljeno čovekovom verom, a ne razumskim normama, ali je neodvojivo i od egzistencijalnog doživljaja čoveka, kroz nemir, strah, ćutanje, drhtanje, očajanje kao iracionalne aspekte čoveka. Jer je egzistencijalna dramatika prema Kjerkegoru neizostavni deo etike koja ima religijski karakter.

Takvo zasnivanje etike na metafizičko-religijskom tlu, koja prevazilazi sve etike utemeljene na običajnosti ili moralno-pravnim normama obavezujućim za jedno društvo, Levinas vidi kao suštinski zadatak Kjerkegorove etike prilikom ostvarivanja

⁷⁵⁵ Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 66.

⁷⁵⁶ *Isto*, str. 66.

⁷⁵⁷ Šopenhauerov individualizam kristališe se u stanovištu da se htenje volje uvek tiče samo pojedinca, a ne narodnih masa. Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Novi Sad, Matica Srpska, 1986, str. 506.

susreta pojedinca sa transcendencijom.⁷⁵⁸ U takvom kontekstu može se razumeti i Kjerkegorovo nastojanje da putem nove etike ukaže kako se konkretizuje ono „večno“ u čoveku⁷⁵⁹ u vremenskoj, konkretnoj realnosti i tako putem nje prevaziđe dugogodišnji jaz koji je postojao u etici između apstraktnih normi razuma i konkretne delatnosti.

1.1.1. Odnos volje, izbora i vere

Kjerkegorova etika koja odgovara zahtevima ujedno i hrišćanske duhovnosti, ali i morala, podrazumeva napuštanje objektivnih normi da bi se *egzistencijalnom redukcijom*, čišćenjem unutrašnjosti od objektiviteta (istorije, moralnih normi), individua usmerila na zapovesti transcendencije, tj. boga.⁷⁶⁰ Okretanje prema unutrašnjosti se razume i kao uslov u nastajanju nove moralne pozicije čoveka, koje je neodvojivo od skoka vere/prelaza. Stoga ćemo naše dalje ispitivanje posvetiti razmatranju međusobne uslovljenosti skoka vere, izbora, volje i nove moralne paradigme u dančevoj filozofiji.

U naučnim i popularnim krugovima kjerkegorovski skok vere se obično shvata u terminima delatnosti volje-moći, kao što potvrđuje i Evans, smatrajući da Kjerkegorovo

⁷⁵⁸ Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*, Beograd, Jasen, Službeni glasnik, 2006, str. 21.

⁷⁵⁹ Kjerkegor već na etičkom stadijumu ukazuje na čovekovu slutnju onoga večnoga u njemu: „Kad se sve stišava oko čoveka, svečano kao zvezdana noć, kad je duša u celom svetu sama sa sobom, onda se ona ne susreće sa izvrsnim čovekom, već sa samom silom večnom.“ (Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 27).

⁷⁶⁰ Egzistencijalna redukcija kod Kjerkegora može da poseduje različite forme. Ona se javlja i u formi Kjerkegorovog indirektnog metoda tj. kroz humor, ali i ironiju, koja jeste i sredstvo čovekovog uzdizanja do boga. Prema Teplicu, kod Kjerkegora je reč pre svega o ironiji koja ima egzistencijalno značenje, ali se može posmatrati na nekoliko ravni.

Ironija je i metod obezvređivanja svih materijalnih i duhovnih vrednosti, konačne prirode, ali i neposredne ljudske prirode i kao takva ironija u sebi ima nihilistički prizvuk, ali predstavlja i egzistencijalni stav kojim pojedinac uspeva da u potpunosti izrazi svoju subjektivnost i produbljuje je, suprotstavljajući se tako objektivnosti, društvenim normama i sistemu za koji je subjektivnost nebitna. Nakon redukcije objektiviteta, ostaje čista subjektivnost bez oslonca, ali očišćena od primesa i istorije, prolaznih vrednosti i stvarnosti u celini. Stoga Kjerkegor ironiju naziva beskrajnom negativnošću, jer ona za Kjerkegora postoji kao čista, apsolutna negacija, premda nakon nje ne ostaje nikakav pouzdan temelj saznanja. U tom pogledu ona nalikuje entuzijastičkom ludilu nihiliste za koga ništa od postojećeg nema značenje, ali povlači sa sobom saznanje da je čovek u ironiji apsolutno slobodan. Kroz ironiju je zajemčeno apsolutno okretanje vlastitoj subjektivnosti, pa ona tako omogućava da se čovek okrene duhovnoj ravni i izgradi vera u boga. (Vidi: Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 73-76). Teplic ima pravo na kada konstatuje da ironija prema krajnjem ishodištu u Kjerkegorovoj filozofiji ne ostaje na skepticizmu i ironiji kao takvoj, niti kao kod Sokrata ima intelektualne pretenzije da sagovornika dovede do jasnog pojma neke stvari u saznanju, već je podređena religijskim ciljevima, tj. čovekovom udublivanju u vlastitu subjektivnost kroz koju on otkriva krajnji temelj (boga), kao temelj vlastite subjektivnosti.

„razumevanje hrišćanske vere zahteva ovaj skok vere uz pomoć božanske misli“⁷⁶¹, pri čemu se vera takođe usvaja i kao pretpostavka volje. U ovom kontekstu, voljni akt nema dodira sa intencijama razuma, već se odigrava preko vere, pa se i momenat izbora koji je ključan za etički život u religijskom smislu kod Kjerkegora može objasniti iz „hermeneutičkog kruga“ vere, volje i izbora. Zato Kjerkegor i napušta tradicionalno aristotelovsko određenje umske volje, da bi za polazište tumačenja trostrukog odnosa volje, izbora i vere odabrao subjektivni princip – unutrašnjost.

Unutrašnjost, kao što smo razmatrali u prethodnom poglavlju, slovi i kao iracionalistička, ali i ontološko-antropološka kategorija, a nalazi svoje mesto i dominantan značaj i u formiranju Kjerkegorove iracionalističke etičke pozicije. Budući da se tek polazeći od čovekove unutrašnjosti (kao nečeg iracionalnog) kod Kjerkegora može razumeti pojam izbora i volje. Na tom osnovu izbor prema Kjerkegoru nije rezultat umske direktive ili umske volje, što danski filozof ističe i u delu *Ili-ili* gde izbor više ne tumači na tradicionalan način kao izbor između ili – ili, tj. kao izbor između dobra i zla. Izbor se zapravo shvata na iracionalistički način, jer se on prema Kjerkegoru direktno odnosi na čin volje. Stoga Kjerkegor u *Brevijaru* predstavlja izbor kao izbor samog htenja, tj. onoga „da se hoće“⁷⁶², pa je odatle samo htenje, tj. volja pretpostavka izbora dobra i zla ili uzrok isključivanja takvog izbora. U pojmu tako protumačenog izbora slovenački filozof Repar uviđa takođe iracionalistički aspekt zbog odustva refleksivnosti u njemu. U izboru je zapravo akcenat na *volji koja hoće*.⁷⁶³ Polazeći od takvog tumačenja izbora kod Kjerkegora se menja i predmet izbora: „bira se samo: da se hoće.“⁷⁶⁴ Konkretnije rečeno, to znači da se u izboru na misli prvenstveno na izbor nečega što važi kao dobro, već je njegov predmet samo *htenje* (bilo da se odnosi i na htenje samoga sebe), pri čemu je bitno da izbor bude određen od strane unutrašnjosti.⁷⁶⁵ U odnosu na racionalističku etiku stvarni predmet izbora se prema Kjerkegoru odnosi na izbor *ja* u večnom važenju, tj. na *apsolutno*, tj. na paradoks. Predmet izbora u

⁷⁶¹ Jamie M. Ferreira, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Claredon Press – Oxford, 1991, p. 7.

⁷⁶² Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 28.

⁷⁶³ Vidi: Primož Repar, *Kierkegaard – vprašnje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 148.

⁷⁶⁴ Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990, str. 28.

⁷⁶⁵ Tedor Heker zaslužan je za prevođenje Kjerkegora na nemački jezik, poznat kao filozof i hrišćanski mislilac, napisao je prvi esej upravo o Kjerkegoru pod nazivom *Kierkegaard and the Philosophy of Inwardness*, objavljen 1913. Bio je oduševljen Kjerkegorovim pojmom istine kao unutrašnjosti, zastupajući Kjerkegorovu tezu o istini kao subjektivnosti, smatrajući je jednim od vitalnih problema filozofije. (Vidi: Theodor Haecker, *Journal in the Night*, New York City, Pantheon books, 1950).

iracionalističkoj etici je, dakle, apsolut shvaćen kao individua, sopstvo, ja, ali tako da je *ja* apsolutizovano tek kroz izbor koji ujedinjava protivrečnost apsoluta i ja. Tako Kjerkegor ujedno potvrđujući svoju etičku poziciju u pravcu filozofije individualizma, ali i egzistencijalizma, pa ističe u *Ili-ili*: „U izboru se ne radi toliko o tome da se odabere prava stvar, koliko o energiji, ozbiljnosti i strasti kojima se bira. U tome se ispoljava ličnost u svojoj unutrašnjoj beskrajnosti, i time opet ličnost čvrsto utemeljuje (...) Poduhvatajući se, naime, izbora čitavom svojom unutrašnjom stranom i iskrenošću ličnosti, njegovo biće se prečišćava i ona sama dovodi se u neposredan odnos prema večnoj sili koja svojom prisutnošću na svim mestima prožima čitavo postojanje.“⁷⁶⁶ U kjerkegorovskom tumačenju izbora, kao što možemo da sagledamo, obuhvaćeni su i egzistencijalni aspekti čoveka (ozbiljnost, strast), pa se u tom smislu njegova etika tumači i kao egzistencijalna. Ona je ujedno i religijska etika, jer se prilikom izbora predmeta (tj. ja) polazi od vere, a ne više razuma kao rukovodnog načela izbora. Takav izbor zahteva ‘skok’ vere i zato izbor razumevamo kao iracionalan čin, a njegov iracionalizam se pojačava kada imamo u vidu da Kjerkegor prilikom izbora uključuje i moć imaginacije koja je odlučujuća za donošenje unutrašnje odluke. Pri tom je ključno to što se kroz imaginaciju čovek odnosi prema onome što ga interesuje, a imaginacija takođe pomaže da se čovek pre samog izbora identifikuje sa ciljevima, vrednostima i sa njima saoseća. U ovom kontekstu nas danski filozof podseća da je izbor koji poduzima sudija Vilhelm zapravo izbor kojim smo mi uvek već zainteresovani ili privučeni. Smatrajući, kao što ističe u *Ili-ili* da je sama ličnost tu već unapred „zainteresovana za izbor pre samog izbora.“⁷⁶⁷ Međutim, Kjerkegor ponekad i bez objašnjenja i postavlja imaginaciju na mesto koje pripisuje volji, što tada uslovljava dvosmisleno značenje volje.

Ipak, Kjerkegorov pojam volje se može posmatrati na više ravni, ali se najviše vodi polemika ipak oko tumačenja da li volja predstavlja aktivan ili pasivan princip. Ferire ukazuje da je volja kod Kjerkegora zapravo pasivna, jer u njoj ne prepoznaje pokretački i delatni princip. Takvo stanovište proishodi odatle jer je Ferire tumači u

⁷⁶⁶ Seren Kjerkegor, „Ravnoteža između estetike i etike u izgrađivanju ličnosti“, *Ili-ili*, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1990, str. 580.

⁷⁶⁷ Seren Kjerkegor, *Ili- ili*, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1990, str. 167-168.

smislu voljenja, htenja, sposobnosti žudnje⁷⁶⁸, pri čemu je u tom pogledu bliža stanovištu šopenhauerovskog i ničeanškog iracionalističkog shvatanja volje kao slepe, iracionalne sile.⁷⁶⁹ Međutim, mi možemo misliti o volji kao pasivnom principu i ako imamo na umu da ono što pokreće njeno delovanje pripada prelazu koji je izvršen u skoku vere. Stoga se može tvrditi da delatni princip postoji u skoku, pa on važi kao sama *delatnost, puštanje u proces i izvršenje volje* da se odluči na put ka veri.⁷⁷⁰ Na tom osnovu zapažamo da se aktivitet koji je tradicionalna filozofija pripisivala volji, kod Kjerkegora pripisuje momentu skoka sa kojim je tek i povezana ideja izbora.⁷⁷¹

Kjerkegorovu kategoriju skoka (koji je takođe po sebi nešto iracionalno) ipak ne treba da razumemo samo kao skok iz jednog stadijuma u drugi, već tako da imamo u vidu i njeno ontološko i antropološko značenje. Za Kjerkegora je pri tom od suštinske važnosti bilo shvatanje da se pri prelazu/skoku iz jednog ka drugom stadijumu odigrava zapravo konačna promena u čoveku, pa skok predstavlja nužan događaj u preobražaju čitavog čovekovog bića, na šta ukazuje i Kuzmanović.⁷⁷²

Međutim, primećujemo da se ideja izbora u Kjerkegorovoj filozofiji često dovodi u vezu ne samo sa kategorijom skoka, već i sa kategorijom greha. Tako nalazimo da u delu *Pojam strepnje* Kjerkegor tumači greh⁷⁷³ kao mogućnost izbora⁷⁷⁴,

⁷⁶⁸ Jamie M. Ferreira, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press – Oxford, 1991, p. 129.

⁷⁶⁹ Uopredi: Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava I*, Novi Sad, Matica srpska, 1968, str. 115. Iracionalnost volje na primeru Šopenhauerovog shvatanja pokazuje se kada njegovu teoriju saznanja, koja se u većem delu oslanja na Kantovo shvatanje nemogućnosti saznanja *stvari po sebi*, primenimo na svet volje. Naime, volja slovi kao *stvar po sebi*, koja se ne može saznati putem razuma i budući da volja nije podložna načelu razloga, niti se može saznati principom kauzaliteta niti se pravo saznanje o njoj može steći kao predstavi, pojavi, stoga ostaje da se o njoj nešto može govoriti tek sa stanovišta iracionalizma.

⁷⁷⁰ Uopredi: Miloš Todorović, *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 281.

⁷⁷¹ Kategoriju skoka i prelaza Kjerkegor je nastojao prikazati i kroz ideju ponavljanja. Ponavljanje u sebi obuhvata dinamitet i ne predstavlja prosto opetovanje prošloga, već je reč o procesu, kao što zaključuje Todorović. (Miloš Todorović, *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd, Prosveta, 2001, str. 279) U ponavljanju je reč o istom onom kretanju koje postoji i prilikom skoka.

⁷⁷² Nebojša Kuzmanović, „Kjerkegorov izbor“, *Ptolomejski obrt: (eseji, prikazi, ogledi)*, Veternik, LDIJ, 1999, str. 36.

⁷⁷³ Kategorija greha kod Kjerkegora ima donekle religijski smisao, ali i iracionalističke temelje, pa se time razlikuje od Sokratovog shvatanja koji greh dovodi u odnos sa intelektualnom sferom čoveka, ali u negativnom smislu – kao izraz neznanja. Kjerkegor pak suprotno Sokratu izvodi greh iz područja volje. Ali iako se u *Pojmu ironije* Kjerkegor često ograđuje od Sokrata, on u odeljku „U kom smislu je Sokrat utemeljitelj morala“ nalazi opravdanje za ovog antičkog filozofa. Čak u pozitivnom svetlu razmatra njegov stav da vrlina jeste znanje. Prema Kjerkegoru ovaj stav „ne sadrži samo jedno negativno određenje protiv nepristrasnog, bezpredrasudnog morala, već istovremeno oznaku one beskonačno unutrašnje doslednosti Dobru.“ (Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1961, s. 236). Ovaj odnos prema unutrašnjosti, upravljenost individuuma da deluje shodno svojoj svesti jeste jedan od pozitivnih aspekta koji je Kjerkegor video kod Sokrata i usvojio u svojoj filozofiji,

kao pretpostavku formiranja čovekove druge prirode, tj. kao pretpostavku napuštanja stanja nevinosti. U tom pogledu se etička i religijska problematika greha sreću na zajedničkom tlu i tako razjašnjavaju Kjerkegorov pojam izbora. Bitno je ipak naglasiti da kategorija izbora ima i egzistencijalno značenje, jer prilikom izbora egzistencijalni fenomeni postoje kao propratna i neodvojiva stanja koja prožimaju čovekovu odluku (kao što je to u slučaju Avramove ćutnje, drhtanja pre izvršenja odluke). Oni svedoče da se iracionalni aspekti čoveka ne mogu apstrahovati iz etičkih razmatranja, ukoliko etika želi da postigne konkretan rezultat.

Specifičnost Kjerkegorovog shvatanja izbora naziremo i u njegovom tumačenju vere kao pretpostavke svakog konačnog izbora, pa i volje, htenja. Polazeći odatle Kjerkegorova filozofija objašnjava i problem greha koji za razliku od Sokratovog i racionalističkog shvatanja ima drugačije poreklo. Danski Sokrat – Kjerkegor – pronalazi drugi kriterijum, jer „insistira na tome da greh počiva u volji, htenju grešnog života. Hrišćanstvo donosi primat praktičkog uma i čoveka vrednuje ne po njegovom znanju, već po njegovoj veri.“⁷⁷⁵

Stanovište vere koje Kjerkegor uvodi prilikom razumevanja izbora ključno je ujedno i za njegov pristup u razmatranju pitanja greha, ali i izbora. Zato se u svojim odredbama etičkih kategorija on udaljava od tradicionalnih određenja. Na to nam ukazuje i njegovo shvatanje koje se poziva na Pavlovljevsko tumačenje da je greh sve što nije od vere, pa odatle danski filozof i zaključuje da se uzrok greha može tražiti u volji koja nije povezana sa verom. U ovom kontekstu danski filozof ističe i da je greh „pred Bogom očajnički ne želeći biti samim sobom ili očajnički želeći biti samim sobom.“⁷⁷⁶

U Kjerkegorovom shvatanju vere kao pretpostavke volje i dobrog izbora, sagledavamo pozitivne intencije etike zasnovane na značenju takvih pojmova. Ona usmerava čovekovo delovanje protiv svakog samovoljnog čina, egoizma, narcizma, samoljublja, jer je njen temelj vera kao izraz veze čoveka i boga. Odatle uviđamo da

ali kao predmet Kjerkegorove kritike i dalje ostaje Sokratov pojam dobra koji je prema Kjerkegoru ostao na nivou opštosti, pa time i na nivou apstraktnog principa koji nije postavljen u konkretnoj odredbi. Ipak, u poređenju sa sofistickim stavovima koji su pojam dobra sagledavali u različitim oblicima korisnosti i beneficijama, Sokrat je prema Kjerkegoru načinio ogroman korak. (Uporedi: Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1961, s. 238)

⁷⁷⁴ Uporedi: Shelley O' Hara, *Kierkegaard Withih Your Grasp: The First Step to Understanding Kierkegaard*, USA, Cliffla Notes, 2004, p. 58.

⁷⁷⁵ Sofija Mojsić, *Kjerkegorov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 240.

⁷⁷⁶ *Isto*, str. 240.

Kjerkegorova etika poseduje i duhovnu ravan i suprotsavlja se savremenoj situaciji čovekove otuđenosti od boga, religije i čoveka. Etika zasnovana na poziciji vere ujedno ima i širi domet, jer danski Sokrat u veri nalazi opravdanje i za one izbore koji su paradoksalni za razum, kao što je to na primer Isusov život⁷⁷⁷, tj. njegovo žrtvovanje. U tom smislu Kjerkegor i podrazumeva da samo vera, koja postoji kao rukovodno načelo volje, može dovesti do pravog izbora i da je vera uslov volje. Ovakvu interpretaciju volje kod Kjerkegora Visdo predstavlja kao varijaciju na temu volje koja je zaokupljala teologe i filozofe od Avgustina do Viljema Džejsma. Sa stanovišta filozofije vere, tj. pistologije, vera se i uzima kao pretpostavka volje, dok Pojman, pak, dokazuje da volja koja je uslovljena verom nadalje i jeste pretpostavka izbora kod Kjerkegora.⁷⁷⁸ Međutim u odnosu na Visdovo shvatanje mi dodajemo da ne treba gubiti iz vida da je krajnja pretpostavka vere zapravo bog, kao što Kjerkegor dokazuje u *Filozofskim mrvicama*: „Lako vidimo (...) da vera nije čin volje, jer sva ljudska volja moguća je samo u granicama uslova“⁷⁷⁹, a uslov da se otvore oči vere polazi od boga. U tom smislu razumevamo da je bog u Kjerkegorovoj konstelaciji vera-volja-izbor zapravo glavni pokretač čitavog procesa odluke i njenog izvođenja.

Zato smatramo da je Kjerkegor razumevanjem volje kao *volje vere* utemeljio iracionalističko stanovište volje, iako suprotno Ničeovom izvođenju. Time nam se evidentno pokazuje da on poništava ograničavajuće tradicionalno, racionalističko shvatanja volje, koja da bi ispravno usmerila ljudske odluke mora biti podređena sudu uma (na sokratskom i aristotelovom tragu mišljenja), tj. umskim maksimumima i imperativima (Kant). Kjerkegor čini obrat, ukazujući na mogućnost novog načina zasnivanja etike polazeći i od novog tumačenja pojma volje i izbora, koji kao što smo videli imaju religijsku konotaciju kao utemeljeni u veri. Pa iako se Kjerkegor delimično prepliće sa Avgustinovim stanovištem po pitanju primata volje nad razumom, ipak

⁷⁷⁷ Kjerkegor postavlja intrigantno pitanje o moralnosti izbora koji je učinjen sa stanovišta vere, a koje je u suštini pitanje racionaliste: „kako se onaj koji voli mogao odlučiti na to, da ljude učini toliko krivim, da im njegovo ubistvo padne na dušu; zar, nije on, kao onaj koji voli, na svaki način mogao to sprečiti i radije malo popustiti, kad mu je bilo dosta lako da ih svakog trenutka, kad je hteo privuče na svoju stranu?“ (Seren Kjerkegor, *Dve kratke etičko-religiozne rasprave*, Beograd, Grafos, 1990, str. 18).

⁷⁷⁸ David Wisdo, „Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation“, *Philosophy of Religion*, Netherlands, Columbia University, 1987, p. 95. Džejs obajašnjava da Pojmanovo shvatanje (u delu: *The Logic of Subjectivity*) prema kome je volja pretpostavka vere, zapravo potpuno promašuje suštinu. Kjerkegor se ograđuje od voluntarizma u ničeanskom smislu, jer je vera pretpostavka i onoga da volja hoće. Takvo stanovište pokazuje se i kroz Avramov čin, koji se odlučuje na izvršenje zapovesti tek uz pomoć vere.

⁷⁷⁹ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, str. 66-67.

prema Kjerkegoru volja nema dominantan položaj prilikom izbora, jer nju nadvladava vera, što je u skladu i sa njegovom religijskom etikom, kao i sveukupnim iracionalizmom u njegovoj filozofiji. Odatle možemo s pravom reći da i preko pojmova volje i izbora kao etičkih kategorija u Kjerkegorovoj filozofiji možemo izvesti odredbu čoveka kao verujućeg bića.

U odnosu na prethodne etike, Kjerkegorova kao utemeljena na stanovištu vere pokazuje prednosti jer obuhvata šire područje delovanja čoveka koje ima atribut moralnog. Ipak, jedan od nedostataka takve etike sastoji se u tome što vera nije stanje u kome čovek može trajno da ostane ⁷⁸⁰, kao što to nije slučaj ni sa aristotelovskim shvatanjem stanja *mišljenja mišljenja*. Shodno tome nam se, prema Kjerkegoru, čovekova moralna egzistencija pokazuje kao vrsta neprekidnog napora da se vera zadobije, a stoga i čovekovo moralno delovanje biva podložno neprekidnom ispitivanju dokle čovek ponovo ne uspostavi zahtevano stanje vere.

1.2. Kjerkegorova negacija etike racionalizma

Problem tradicionalne etike Kjerkegor je uočio, kao što zapaža i Šestov⁷⁸¹, u njenoj usmerenosti na sferu nužnosti, koja se određuje polazeći od uma i koja ljudskom razumu određuje granice po pitanju shvatanja šta je moguće, a šta je nemoguće u njegovom delovanju.

Stoga se jedan od ključnih problema u razmatranju odnosa nove moralne paradigme i tradicionalne etike koncentriše oko propitivanja odnosa shvatanja mogućeg, koje polazi od razuma, i shvatanja nemogućeg, koje polazi od stanovišta vere. U tom pogledu Kjerkegor je uvideo da etičko stanovište koje polazi od razuma proglašava

⁷⁸⁰ Navedena Kjerkegorova odredba vere bliska je Aristotelovom shvatanju najuzvišenije instance ljudskog života, a to je teorijski život u kome čovek dostiže stanje božanske samosvesti, tj. ulazi u proces *mišljenja mišljenja*. Međutim, on u tom stanju ne može trajno da ostane, što je analogno i Kjerkegorovom shvatanju da vera predstavlja stanje u kome čovek ne može trajno da ostane, jer vera nije nešto dato i neposredno, već „ona ostaje odvažnost radikalne otvorenosti“, kako navodi i Jaspers.

⁷⁸¹ Lav Šestov, „Odstranjivanje etičkog“, *Kjerkegor i egzistencijalna filosofija (Glas vapijućeg u pustinji)*, Beograd, Plato, 1986, str. 39-42. Šestov u ovom odeljku problematizuje visoko favorizovanu kategoriju nužnosti, koju um shvata kao dokaz istinitosti etičkog uopšte.

područje padoksalnih zapovesti boga kao područje nemogućeg. Iracionalističko stanovište vere, pak ide preko etičkih normi razuma, pa Kjerkegor otkriva da ono definiše mnogo šire područje čovekovog moralnog delovanja nego ono koje polazi od razuma. Polazeći odatle Kjerkegor ukazuje na razliku između etike racionalizma i etike iracionalizma, gde se potonja odnosi pre svega na religijsku etiku i zauzima afirmativan odnos prema sferi *nemogućeg*. A područje nemogućeg se odnosi na onu vrstu etike koja prevazilazi domen razuma, iako s druge strane takva religijska etika razmatra i pojedine tradicionalne etičke kategorije, kao što je na primer kategorija dužnosti, vrline, izbora, volje.

U suštinskom pogledu Kjerkegorova etika deluje u pravcu destrukcije naše apsolutne sigurnosti u temelje razuma i u tome jeste njena jačina. Njegova destrukcija se odvija rušenjem dominirajućeg smisla univerzalnog, objektivnog karaktera etike, koja izuzima pojedinca i njegov konkretni život iz svog univerzalizma. Zato Kjerkegor u *Pojmu ironije*, ali i u *Pojmu strepnje*, govori o potrebi za novim pogledom na etiku⁷⁸² i zahteva da ona bude konkretna, tj. da se pokaže kao važeća u praksi. Repar u tom pogledu kostatuje da Kjerkegor ukazuje na problem praktičnosti dosadašnje etike⁷⁸³, koji se odnosi u najvećoj meri na rešavanje problema kako ono što je posebno i partikularno umetnuti u univerzalno. Suprotno tradicionalnoj etici, Kjerkegor zahteva takvu etiku koja će insistirati na važnosti posebnog iznad opšteg. Zato možemo reći da se Kjerkegor bavi problemom etike individualiteta, tj. *etike singulariteta* koja u fokus postavlja konkretnu individuu, u njenoj promenljivosti ali i neponovljivosti, zaokrećući etički problem u pravcu filozofije ličnosti. Međutim, Kjerkegor pravi zaokret i u odnosu na hrišćansko shvatanje persone. Umesto da prizna hrišćanski personalitet, koji uvek mora biti usmeren na transcendentni osnov, Kjerkegor se, s jedne strane, približava i Ničeovom naglašavanju autonomnosti čoveka koja vrhuni u onome „postani ono što jesi“, tj. stanovištu da individua mora biti osnova i da ona to postaje nakon prožimanja sa transcendentnim. To nam govori u prilog da Kjerkegor nije pripadao dogmatskim hrišćanskim misliocima. Jer iako njegova etička pozicija uvažava hrišćanski sadržaj ona nije transpersonalno mišljenje kakvo srećemo kod teologa u pravom smislu reči.

Kjerkegorovu kritiku dosadašnje etike možemo pratiti ne samo kroz problem univerzalnog i njenu ravnodušnost prema pitanjima individue, već i kroz njen

⁷⁸² Uporedi: Primor Repaž, *Kierkegaard – Vprašnje izbire*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 91.

⁷⁸³ Primor Repaž, *Kierkegaard – Vprašnje izbire*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 104.

neadekvatan interes za pitanja greha u ljudskom životu, kako prvobitnog, tako i greha uopšte. U takvom zanemarivanju, prema Kjerkegoru, isplivavaju slabosti etike racionalizma, jer diskreditacijom pojma greha iz svog okrilja etika prestaje biti delotvorna i praktična etička pozicija. Sa tim neposredno je u vezi i činjenica da čak i pogrešnim usvajanjem ili neusvajanjem stvarnosti greha, etika, prema Kjerkegoru gubi i status naučnosti, bez obzira što polazi od sfere idealiteta sa cijem da se spusti do konkretne stvarnosti. Zato je prilikom utemeljenja nove etike prema Kjerkegoru važno poći od konkretne stvarnosti kao stvarnosti greha, na čijem osnovu etika može dobiti status realne i konkretne nauke. U tom pogledu Kjerkegor i ističe: „Nova nauka počinje, dakle, sa dogmatikom u istom onom smislu u kome imanentna nauka počinje sa metafizikom. Ovde ponovo nalazi svoje mesto etika kao nauka koja ima svest dogmatike o stvarnosti kao zadatak za stvarnost. Ova etika ne ignoriše greh i nema svoj idealitet u tome što zahteva idealno, već svoj idealitet ima u svesti koja prodire u stvarnost, stvarnost greha, ali valja napomenuti ne sa metafizičkom lakuomnošću ili sa psihološkom konkupiscencijom.“⁷⁸⁴

Polazeći od etičkog problema greha, nova etika je prema Kjerkegoru u prednosti jer se bavi pitanjem čovekove (religijske) egzistencije koja je u neposrednom odnosu sa naznačenim problemom. Prema Kjerkegoru kategorija greha nije samo etička, već i religijska kategorija, da bi razrešenje njenog problema vodilo čoveka ka najvišem modelu njegovog bivstvovanja. Ispitivanje problema greha⁷⁸⁵ se tako pokazuje kao neophodno u jednoj novoj etici, kada imamo u vidu da je prevladavanje greha skopčano i sa čovekovom odlukom da živi kao hrišćanin, tj. na religijski način. To potvrđuje i Kjerkegor, smatrajući da je „samo kroz svest o grehu moguć (...) ulazak u hrišćanstvo“⁷⁸⁶ ili rečeno jednostavnije – samo onaj koji ponizno priznaje da je grešnik, kreće na uzan put ka hrišćanstvu. U tom pravcu razvija se i etička pozicija u delu *Strah i drhtanje* koja umesto da se izgrađuje na poverenju prema moralnim normama razuma, usvaja novi model moralnosti koji je izraz religijskog. Takva moralnost stoga ima

⁷⁸⁴ Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002, str. 19.

⁷⁸⁵ Razmatranjem odnosa greha i etike, tj. života i etike Kjerkegor se približava stanovištu etike života kao *Lebensphilosophie* koju će kasnije nastaviti i Niče, ali u drugačijem pravcu. Ničeova etika života se takođe kreće u pravcu afirmacije individualiteta, ali u pogledu na Kjerkegorovu hrišćansku paradigmu čovekovog opstanka, Ničeova etika podrazumeva napuštanje bilo kakvog usaglašavanja čoveka sa transcendencijom i okrenuta je radije naturalizmu, nego spiritualizmu.

⁷⁸⁶ Søren Kierkegaard, *Training in Christianity*, New York, Vintage Books, 2004, p. 162.

elemente iracionalnog, jer počiva na paradoksu vere i subjektivnom pristupu božanskim zapovestima koje razum negira objektivnim pristupom.

Kjerkegor je potvrdu za svoju religijsku, iracionalističku etiku našao u Avramovim činu žrtvovanja Isaka.⁷⁸⁷ Ono je izraz božanskog opravdanja čovekovog delovanja sa stanovišta vere i vanrazumskih temelja morala, koje etike racionalizma nikada neće privhatiti. Kjerkegor takođe dokazuje da se kroz iracionalističku etiku dešava i obrat i po pitanju pozicije individue. Kroz Avramovu odluku njegova etika demonstrira važnost ne više apstraktnog čoveka čiji je najviši zadatak da prizna opšte, već konkretnog pojedinca, pojedinačnu jedinku koja „puna straha i drhtanja pred Bogom“⁷⁸⁸ dostiže i ispunjava religijski smisao moralosti. On je dakle i moguć tek sa pozicije individualiteta, koja se i utemeljuje kroz pistologiju, tj. filozofiju vere. Prema Kjerkegoru jedino pistologija (za razliku od racionalističke etike) i priznaje važnost pojedinačnog izbora kojim individua tek postaje ono što jeste.

Etika koja ima religijsko usmerenje pruža nam i dokaz u izvođenju Kjerkegorovog iracionalističkog određenja čoveka kao individue. Taj dokaz najbolje se potvrđuje kroz Avramov čin kojim se Kjerkegor služi da bi ukazao na koji način se može rešiti kolizija opšteg sa pojedinačnim, a u pravcu afirmacije pojedinačne egzistencije. U tom pogledu prema Kjerkegoru je i nužna negacija etičkog kao izraza opšteg (bilo shvaćenog kao norme, običaja, imperativa uma), koje „kao opšte „važi za svakoga“⁷⁸⁹, a koja je i prisutna u Avramovom slučaju. Zato i njegovo delovanje više ne zahteva usklađivanje pojedinačne volje sa opštom. Stoga u etici Kjerkegor zahteva naznačenu negaciju koja ustvari predstavlja negaciju objektivnog pristupa moralu. U njemu Kjerkegor čak naslućuju i opasnosti za moralnost savremenog čoveka i njegovu samospoznaju. Jer ukoliko je cilj pojedinca „da sebe samog kao pojedinca pokajnički preda opštem“⁷⁹⁰, u tom momentu nestaje pojedinačnost i proces postajanja individuum je izbegnut u pravom smislu. Pa stoga suprotno Hegelu koji je smatrao da individua može postati to što jeste samo iz potvrde supstancijalne običajnosti⁷⁹¹, Kjerkegor

⁷⁸⁷ Ova glasi obraćanje Avramu prema biblijskim izvorima: „I reče mu Bog: uzmi sada sina svojega, jedinca svojega miloga, Isaka, pa idi u zemlju Moriju, i spali ga na žrtvu tamo na brdu gdje ću ti kazati.“ (*Biblija ili Sveto pismo*, Beograd, Izdanje biblijskog društva, str. 18).

⁷⁸⁸ Karol Teplic, *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980, str. 86.

⁷⁸⁹ Seren Kjerkegor, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002, str. 209.

⁷⁹⁰ *Isto*, str. 210.

⁷⁹¹ Kjerkegor obrazlaže Hegelovsko mišljenje o Sokratu kao utemeljitelju morala i Sokratovo shvatanje da „individuum postaje kroz univerzalno.“ (Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*,

napušta svaki vid podređivanja „običajnosnom životu“, tj. društveno utemeljenom bitku, ali s druge strane odobrava usaglašavanje pojedinačne volje sa božanskim zapovestima.

Ali iako Kjerkegorova etika deluje u pravcu suspenzije etičkog kao opšteg, ne može se tvrditi da je u Kjerkegorovoj filozofiji etika u potpunosti odstranjena. Danski filozof ipak zasniva etiku na drugačijem nivou, tako da ona prati iracionalističku paradigmu. Stoga tvrdimo da teleološka suspenzija etičkog ujedno ne povlači shvatanje da je u Kjerkegorovom slučaju reč o suspenziji svake etike. U njegovoj filozofiji, s druge strane, dešava se zapravo samo suspenziji racionalističkog smisla etičke kakav postoji u okvirima na primer socijalnog, društvenog morala.⁷⁹² Ovakvo tumačenje prisutno je i u Šestovljevoj interpretaciji Kjerkegora⁷⁹³ koji u suspenziji vidi preduslov za nastanak iracionalističke etike, a koja će moći da odgovori na izazove bezduhovne situacije vremena i ograničenja dotadašnje etike. U Kjerkegorovoj filozofiji etika svakako postoji, ali ona uvažava druge kriterijume (egzistencijalne) i uspostavlja i uvodi nove kategorije u odnosu na tradicionalnu etiku, kao što su kategorija ljubav i vera, a koje postaju odlučujuće u zasnivanju novog oblika moralnosti kod čoveka u Kjerkegorovoj iracionalističkoj etici. Moralnost se u novoj etici formira zapravo iz ugla religijsko-egzistencijalne filozofije.⁷⁹⁴ Shodno tome Kjerkegorova etika se na drugačiji način odnos prema klasičnim etičkim problemima (izboru, vrlini, dužnosti), kao i

Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1961, s. 233). Kjerkegor je, ipak, uvek oštro istupao protiv Hegelovih tvrdnji da je moralni individuum negativno slobodna individua ukoliko moral ne proishodi iz običajnosti. Jer je Hegel išao, čak, do te krajnosti da pojedinca proglasi *formom zla*, dok će Kjerkegor suprotstavljajući pojedinca apsolutu, kao što primećuje Golubović, u pojedinca, a ne apsolutu, sagledati „pozitivno određenje svega.“ (Aleksandra Golubović, „Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Vol. 28, No. 2, 2008, str. 254).

⁷⁹² Vidi: Primor Repaž, *Kierkegaard - Egzistencijalna komunikacija*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 93.

⁷⁹³ Filozof Šestov je jedan od eminentnih interpretatora Kjerkegorove i Ničeove filozofije, na koga se često i pozivamo, jer je i njegova vlastita filozofska pozicija usmerena na filozofiju egzistencije i ukazuje na važnost problema pojedinca. Prema Lubardiću, Šestov takođe shvata potrebu novog određenja filozofije koja je mišljenje tragijskog iskustva pojedinca, ali ne samo da je on stavio ovu tragičnost na prvo mesto, već ona postaje prioritarno područje filozofije egzistencije kao što je i Kjerkegorova, pa i Ničeova vitalistička pozicija mišljenja, umesto transpersonalnog mišljenja pojedinca kakvo je vladalo u racionalizmu. (Uporedi: Bogdan Lubardić, *Filosofija vere Lava Šestova : apofatička dekonstrukcija razuma i uslovi mogućnosti religijske egzistencije*, Beograd, Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta, Institut za teološka istraživanja, 2010, str. 186).

⁷⁹⁴ Suspenziju etičkog u Kjerkegorovoj filozofiji je izraz njegovog nepoverenja i prema sekularnim etikama koje nemaju odnos prema onostranosti, već se „izvode iz naturalističkog shvatanja ljudske prirode jer ono vodi u estetičku egzistenciju rasprešenosti.“ (Slobodan Žunjić, „Dijalektička lirika straha i drhtanja“, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002, str. 92).

načinu njihovog rešavanja. Naime, ona uvek polazi od značaja individualne egzistencije prilikom rešavanja navedenih problema, jer Kjerkegor smatra da prava etika osvetljava pojedinačnu egzistenciju (*Einzelexistenz*) i bavi se „delovanjem“ (odlukama, izborima) konkretnog egzistirajućeg čoveka. Posmatrana iz tog ugla takva etika pokazuje tendencije da prevlada onaj tip nihilizma koji proishodi iz etičke sfere koja diskreditacije čoveka kao pojedinca.

Suspenzija racionalističkog smisla etičke je stoga za Kjerkegora i nužna da bi se na temelju ponovnog redefinisanja smisla etičkog prevladao nihilizam koji sa sobom uzrokuje obezličavanje i obezduhovljavanje ličnosti. Takav korak povlači u Kjerkegorovoj filozofiji i nov pristup u sagledavanju i ljudske prirode. U tom pogledu Golomb ima pravo kada u Avramovoj žrtvi prepoznaje test čovekovog susreta sa apsolutom a koji utiče da se sagleda i kvalitativno nova priroda čoveka.⁷⁹⁵ Dakle, nova etika pruža i ključ za novo razumevanje čovekove prirode polazeći od stava da je unutrašnjost viša od spoljašnjosti, kao što Kjerkegor konstatuje u *Strahu i drhtanju*, nalazeći opravdanje za svako delovanje koje se odvija sa stanovišta vere i zahteva okretanje unutrašnjosti. Dajući unutrašnjosti primat u odnosu na spoljašnjost, objektivnost, opštost, za razliku od Hegelove maksime da je spoljašnje unutrašnje, kod Kjerkegora samo čista unutrašnjost redukovana na samu sebe postaje izvorište etičkog. Shodno tome moralni odnos prema Kjerkegoru postoji samo onda kada čovek deluje u skladu sa unutrašnjom istinom i verom, a tada on zanemaruje objektivni odnos prema javnosti, publici, društvu. Na takvom tragu se i izbor odvija nezavisno od univerzalnog principa uma i njegovih opštih i nužnih istina, ali s druge strane on je izraz poslušnosti prema bogu. Prema našem zapažanju, takav pristup se u iracionalističkoj etici shvata kao najviši izraz individualnosti, singularnosti. Zato Kjerkegorova religijska etika, budući da za svoju pretpostavku ima veru, dokazuje da pojedinačna individua postaje viša od univerzalnog i opšteg.⁷⁹⁶ Time ona afirmiše etiku singulariteta⁷⁹⁷, kao što tvrdi i slovenački filozof Repar, ali dodajemo da ona ima religijski smisao, jer je delovanje

⁷⁹⁵ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*, London and New York, Routledge, 2005, p. 40.

⁷⁹⁶ Takva etika polazi od stvarnosti individue, njenog sveta života, pa se u tom pogledu suprotstavlja normativnoj etici dužnosti, moralu mnoštva i ideji odgovornosti koja je zasnovana polazeći od određujućih razloga uma. Vera omogućava formiranje nove etike, a putem nje se odluka donosi bez ikakve podrške, dokaza razuma, kao i nezavisno od društvenih zahteva. Odluka koja proishodi iz vere je stoga apsolutna i nepovratna, a kao takva se kod Kjerkegora shvata kao paradoks.

⁷⁹⁷ Primor Repaž, *Kierkegaard – Vprašnje izbire*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 142.

pojedince utemeljeno kroz njegov lični odnos sa bogom, bez spoljašnje potvrde tog odnosa u objektivnom svetu (društvu, zajednici). Kjerkegor zapravo nalaže u takvoj etici unutrašnju potvrdu vere koja je za njega dokaz etičkog u najvišem smislu, tj. religijskom. Religijski smisao etičkog otuda se i razlikuje od etičkog smisla etičkog, jer zahteva i oslobođenost čoveka od etičkog kao nužnosti, u čemu je Kjerkegor i prepoznao mogućnost čovekovog prelaza u sferu slobode, a time i prelaza u vlastitu egzistenciju.⁷⁹⁸ Drugačije rečeno, čovek putem takve etike potvrđuje i aktualnost vlastite egzistencije. Utoliko se iracionalistički zasnovana etika, sa religijskim usmerenjem, pokazuje i kao uslov samorazumevanja egzistencije, ali i kao putokaz prevladavanja ograničene moći razuma, kao dugogodišnjeg merodavnog orijentira delovanja.

Isticanjem religijskog, ali i egzistencijalističkog smisla etike, Kjerkegor rešava problem razumskog utemeljenja etičkog koje ostaje ograničeno samo na određenu sferu ljudskog delovanja. Stoga prema Kjerkegoru dosadašnja shvatanja etičkog nisu mogla da važe kao najviši vrh postojanja za čoveka⁷⁹⁹ ako prethodno nisu usvojile religijski smisao ljudskog delovanja. U tom pogledu on zamera i Sokratovom učenju prema kome je čovek kao biće vrline – centar sveta, a njegov um merodavan u saznanju etičke sfere. Prema Kjerkegoru, um ne može da dosegne do dubina etičkog, jer je etičko neodvojivo od činjenica otkrovenja koje su date unutrašnjosti pojedinca. Istinski smisao etike je u tome da uzdigne čoveka ka religijskoj egzistenciji, a ona to postiže i tako što usvaja iracionalne aspekte čoveka, koji se ispoljavaju kroz egzistencijalne fenomene koje čovek preživljava. U tom pogledu religijska etika za svoju pretpostavku ima ne umsko saznanje moralnih principa, već zahteva iskustvo graničnih situacija egzistencije i njene fenomene kao što su užas, strah, strepnja, očajanje, greh, bez kojih se ne može na pravi način pristupiti sferi etičkog bivstvovanja čoveka.

Religijska etika pokazuje prednosti u odnosu na racionalističku, jer ona prema Kjerkegoru ukazuje čoveku kako da prevaziđe nužnost i na koji način da pruži otpor u pokoravanju „sudbini“, kao što je Kjerkegor demonstrirao na primeru biblijskog lika

⁷⁹⁸ Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates: A study in Philosophy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 160.

⁷⁹⁹ Hristian Nielsen, *Der Standpunkt Kierkegaards innerhalb der Religionspsychologie*, Borna-Leipzig, Buchdruckerei Robert Neske, 1911, s. 14.

Jova.⁸⁰⁰ Jov je paradigma čoveka koji zastupajući paradoksalno stanovište vere odbija da prihvati umske razloge kojima bi objasnio svoju nepravednu poziciju i tako pronašao utehu i opravdanje za svoje patnje. Vera je pri tom onaj iracionalni medij u čoveku koji mu pomaže u istrajavanju nužnosti i prilikom podnošenja tragičnosti usuda. Na primeru Jova Kjerkegor shvata da se tragički karakter ljudskog bitka i njegovo suočavanje sa opštom ili pojedinačnom tragedijom ne može rešiti niti objasniti nikakvim umskim razlozima, već jedino promenom odnosa prema udesu, pomoću vere. Zato se i nov moralni način ljudskog postojanja prema Kjerkegoru zasniva kroz pokornost veri i kroz iskušenja koja se tiču samo unutrašnjosti. U tom smislu je za Kjerkegora Avrama *vitez vere* i stoji na višoj poziciji od antičkog tragičkog junaka koji postaje junak samo pred

⁸⁰⁰ Slavoj Žižek u svom delu *Čudovišnost Hrista* razjašnjava ono što je Kjerkegor nastojao da objasni kao nemoć etičkog. Žižek u Jovovom činu sagledava otpor smislu, koji je kod Kjerkegora pretpostavljen kao otpor svemu razumskom, svakoj etici, svakom objašnjenju. Žižek u toj biblijskoj priči otkriva lice boga koji pati, a koji nas dovodi do hrišćanstva na pravi način. „Pošto su se Jovu desile nesreće, dolaze njegovi prijatelji teolozi, nudeći tumačenja koja prikazuju ove nesreće smislenim, a Jovova veličina nije toliko u tome što brani svoju nevinost, već što naglašava besmislenost svojih nevolja (kada se Bog kasnije pojavi, on daje za pravo Jovu, a ne teolozima, braniocima vere).“ Žižek u ovim paragrafima otkriva nemoć boga nad svakim stradanjem uopšte, u istoriji, pa čak upućuje da ono što se dešava Jovu predstavlja samo najavu onoga što će se desiti Hristu na krstu (Vidi: Slavoj Žižek, *Čudovišnost Hrista*, Beograd, Otkrovenje, 2008, str. 53). Bog se pojavljuje na kraju, ne da razreši zagonetku, već da je postavi, jer ne govori Jovu istinu – da je sve bilo namešteno kako bi se testirala njegova vera. U odnosu na druge knjige *Starog zaveta – Knjiga o Jovu* je filozofska, ali i istorijska zagonetka, što potvrđuje i Česterton u svom *Uvodu u knjigu o Jovu*, smatrajući je ne najinteresantnijom od svih drevnih knjiga, već najinteresantnijom od svih modernih knjiga. Ona je pak izuzetak od svih drugih knjiga *Starog zaveta*. Ali u jednom smislu ona sadrži u sebi centralnu ideju *Starog zaveta*, koja prati nit njene celine i suštinsku ideju da su sva ljudska bića samo instrumenti jedne više moći. Tako ni heroji u *Starom zavetu* nisu sinovi boga, već njegovi robovi, sluge. Iako Kjerkegor neprekidno upućuje na hrišćanstvo *Novoga zaveta*, ipak je svoj dokaz u obrazlaganju značenja vere najbolje mogao dokumentovati kroz primere iz *Starog zaveta* u kojem je prisutna i drugačija koncepcija boga, ne kao ljubavi, već radije, osvetnika, skrivenog boga čije su namere nedokučive ljudskom razumu i njegovoj etici.

Gledano očima moderniteta Jov bi bio pesimista, ali u suštinskom smislu on je optimista, jer želi da univerzum opravda sa sobom, ali ne zato što je želeo da bude njime uhvaćen, već da ga opravda iako ne razume.

Rene Žerar, francuski mislilac, tumačeći *Knjigu o Jovu*, čija je sudbina iskovana zbog zavere boga i satane, otkriva da njegova sudbina nije uzrok ni njegove nesreće ni božanskog ili satanskog nauma, već da ima ljudski smisao. Žerar dolazi do tog zaključka premeštajući uzrok takve „sudbine“ sa metafizičke na ljudsku ravan, jer momenat osude dolazi od ljudi iz zajednice, mase, čijem je verbalnom nasilju podvrgnut Jov. To potvrđuju i reči Jova: „Dokle ćete dušu moju mučiti i satirati me rečima.“ (*Knjiga o Jovu*, gl. 19, stavak 2).

Rudolf Oto se u svojoj interpretaciji *Knjige o Jovu* suprotstavlja Žerarovom viđenju Jova kao grešnika, jer u zajednici, masi vidi samo posrednike koji prate ispit Jova pred bogom (Vidi: Rudolf Otto, *Sveto*, Sarajevo, Svjetlost, 1983, str. 107). A prema našem mišljenju, budući da Oto razmatra da se smisao *Knjige o Jovu* može jedino posmatrati kao poziv našem razumevanju paradoksalnog, nejasnog u ljudskoj egzistenciji, on je u odnosu na druge autore i bliži Kjerkegorovom razumevanju paradoksalnosti ljudske egzistencije.

drugima⁸⁰¹, ali ne i pred bogom i sobom. Avramova delatnost i etika se čak pokazuju apsurdnim u odnosu na tragičkog junaka i običajnosnu etiku. Jer Avrama nalazi jedinog garanta svog delovanja u veri da će bog ipak poreći svoj zahtev (iako je Avram mogao da misli da naum potiče i od đavola). Njegova vera ima takvu izvesnost da ga oslobađa svakog skepticizma, dekartovske sumnje u namere boga, od težnje za društvenim opravdanjem. Umesto navedenih aspekata, Avram se morao suočiti sa dubinama egzistencijelnog osvedočenja božje namere (kroz strah i drhtanje) da bi kroz unutrašnjost i pred samim sobom potvrdio svoju apsolutnu pokornost božanskoj zapovesti, a isto tako da kroz pokušaj paradoksalne sablazne delatnosti izrazi svoju autentičnost. Takav stav da je Avramovo žrtvovanje Isaka test njegove samoautentičnosti nalazimo kod Golomba.⁸⁰² Tu je zapravo reč o autentičnosti u etičkom smislu koja se shodno Kjerkegoru shvata kao osobina čoveka koji iskoračuje iz etičkih standarda postavljenih od strane društva ili razumske etike, što je slučaj i sa *Zaratuštom* u Ničeovoj filozofiji.⁸⁰³

Na osnovu tumačenja da čovek kao pojedinačnost kroz veru ima veću vrednost od opšteg⁸⁰⁴ u Kjerkegorovoj filozofiji se tematizuje i pitanje autentične egzistencije čoveka. Svakako da je autentična egzistencija dovedena kod Kjerkegora u odnos sa postajanjem čoveka kao individuum, koja je svoj život posvestila autentičnoj veri.⁸⁰⁵ Shodno tome, kod Kjerkegora uviđamo zavisnost između iracionalističke etike, pitanja individue i autentičnosti. Premda samo iracionalistička, religijska etika vodi brigu oko čoveka kao individue i prevazilazi smisao univerzalne suštine čoveka. Zato kao prevashodni zadatak Kjerkegorove etike vidimo u njenom realizovanju religijske

⁸⁰¹ Istinski tragički heroj se razlikuje od viteza vere jer žrtvuje sebe i sve daje univerzalnom, kao što i njegove emocije pripadaju univerzalnom. U tom pogledu Avram nije tragički heroj, jer ništa ne čini za opšte, univerzalno, ali stoji u prisustvu paradoksa. Tu postoji dilema na koju upućuje Auden: ili individualno kao individualno može stajati u apsolutnom odnosu prema apsolutu i onda etičko nije vrhovno, ili je Avram izgubljen i nije niti tragički ni estetički heroj. (Vidi: W.H. Auden, *The Living Thought of Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, p. 106).

⁸⁰² Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*, London and New York, Routledge, 2005, p. 40.

⁸⁰³ Niče zahteva oslobađanje od pokornosti metafizičkim, religijskim i moralnim idealima u afirmaciji večnog vraćanja istog, što potvrđuje i Šestov: „I za Ničea je ono njegovo 's one strane dobra i zla', koje se po obliku razlikuje od *Suspension des Ethischen*, bilo ne rešenje teorijskog problema, što je on ne jednom isticao, već izlaz iz beznadežnog ćorsokaka u koji su ga saterale opšte i nužne istine.“ (Lav Šestov, *Atina i Jerusalim*, Budva, Mediteran, 1990, str. 152).

⁸⁰⁴ I Avram egzistira kao jedan pojedinac u protivstavu prema onome opštem. Vidi: Seren Kjerkegor, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002, str. 222.

⁸⁰⁵ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*, London and New York, Routledge, 2005, p. 21.

egzistencije kojoj je na prvom mestu individua. Slične intencije, možemo priznati, nalazimo i u Jungovoj psihologiji koja put individuacije sagledava kao središnji zadatak čovekovog duhovnog života.⁸⁰⁶

⁸⁰⁶ U Jungovoj psihologiji svedoci smo da je ideja individuacije (pa i sam naziv individuacija koji se prvi put pojavljuje u njegovoj knjizi *Psihološki tipovi*, napisanoj 1920. godine), odredila njegovu razvojnu putanju u psihologiji. Ideja individuacije čak postaje principom njegove psihologije, neodvojiv od dinamičkog sagledavanja ličnosti, kakav na kraju krajeva nalazimo i kod Kjerkegora i Ničea. Osnovno značenje pojma *principium individuations* u naučnoj terminologiji označava načelo „na kome se temelji razdvajanje opšteg u posebnosti, u pojedinačnosti, odnosno u jedinke, u individe. Princip individuacije je osnova postojanja jedinke, ili posebnosti.“ (Jolande Jakobi, *Jungov put individuacije*, Beograd, Jasen, 2011, str. 30) Ovakav smisao se poklapa i sa Kjerkegorovim razumevanjem individue. Ipak ovaj princip postoji već i kod Aristotela, Lajbnica, Spinoze, Volfa, ali se izvor njegovog temelja čas premeštao u formu, čas u materiju, u naš intelekt, u volju ili nagone odakle se pojedinačna bića potvrđuju kao takva. U zavisnosti od suštinskog temelja individue razvijala su se i različita shvatanja individuacije. (Vidi: Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, 1 bde, Berlin, 1899, s. 566). Kjerkegorov princip individuacije zasnovan je pak na iracionalističkom osnovu vere, jer tek kroz veru čovek može sebe da shvati i prihvati kao individuu. Takvo shvatanje individuacije tipično je za hrišćanske okvire, pa je kod Kjerkegora reč o iracionalističko-teističkom shvatanju individuacije. Kod Ničea, a nešto ranije kod Šopenhauera, taj princip je postavljen u volju i njenu nagonско-afektivnu strukturu, što govori u prilog iracionalističko-voluntarističkog sagledavanja individuacije. Ipak, sličnost Kjerkegorovog i Jungovog zasnivanja ideje individue nalazimo u njihovom zahtevu da se čovek okrene od svog prirodno-nagonског života jedinke, ili onoga što se u fenomenologiji shvata kao okretanje od prirodnog stava prema svetlu. Jer kod Junga put „processa individuacije stoji nasuprot 'prirodnom procesu' koji se odvija kod čoveka i čiji je on pasivan objekt, aktivno uobličen, svesno praćen i doživljen.“ (Jolande Jakobi, *Jungov put individuacije*, Beograd, Jasen, 2011, str. 39) Ili drugačije rečeno, put individuacije kod Junga jeste proces kojim se čovek kreće od nesvesnog ka svesnim aspektima ličnosti, a tako Jung objašnjava i način razvoja čovekovih duhovnih mogućnosti u različitim periodima čovečanstva. Međutim, kod Kjerkegora proces razvijanja individue obuhvata ne samo psihički deo života, već život u celini, a umesto pojma nesvesnog Kjerkegor upotrebljava veru, kao oblik iracionalnog i donekle nesvesnog aspekta čoveka, koja je suštinski pokretač razvoja individue.

1.2.1. Kjerkegorova kritika Hegela i Kanta: subjektivna i objektivna etika

Kjerkegorova kritika etike u velikoj meri pogađa Kantovu (1724 – 1804) i Hegelovu filozofiju (1770 – 1831)⁸⁰⁷ koji u ispitivanju moralnosti i moralne prakse polaze od delovanja čiji je princip kategoričkog imperativa, tj. moralnog zakona propisan od strane (bilo praktičkog, bilo objektivnog) uma kao određujućeg razloga volje. Takva pozicija ujedno rađa ubeđenje u racionalni temelj ljudske prirode⁸⁰⁸, tj. neguje shvatanje o čoveku kao umnom biću. Njihove etike na tom osnovu izgrađuju i potvrđuju racionalističko određenje čoveka, jer se primena moralnih zakona u njihovim etikama uvek odnosi na čoveka kao umno biće, koje svoju empirijsku prirodu usklađuje sa umom. Hegel je tako delio Kantovo uverenje da je moralan čovek ujedno i racionalan, a polazeći od uma, tj. od moralnosti osnovanoj na umu čovek stiže svest o sebi kao slobodnom biću, koji tek putem moralnog zakona prevazilazi svoje prirodno biće. Slična shvatanja i način izvođenja moralnosti tako da je racionalnost izvor morala nalazimo i kod Spinoze, ali i Epikteta i Sokrata, koji su prema Šestovu misaone paradigme za svako potonje razumevanje etičkog kao najviše sfere ljudskog bitisanja⁸⁰⁹, koja tek obezbeđuje uslove etičkog života, života vrline i mogućnost sreće. Ali za Kjerkegora smisao moralnosti koji se osniva na zakonodavstvu uma uveliko vodi negaciji čoveka, tj. njegovih egzistencijalnih i iracionalnih aspekata, jer zakon uma iz

⁸⁰⁷ Jedan od razloga Kjerkegorovog nepoverenja prema Kantu krije se i u činjenici da Kant ne priznaje teističku etiku i propagira autonomiju morala koji ima svoj izvor u čoveku, tj. umu. Čak iako u svoju etiku uvodi ideju boga, ona je kod Kanta izvedena iz uma, a isto tako ne garantuje ipak racionalno čovekovo ophođenje u svetu.

A prilikom razvijanja pojma etičkog u Hegelovoj filozofiji bitno je naglasiti razliku između smisla moraliteta (nem. *Moralität*) i običajnosti (nem. *Sittlichkeit*). Moralitet je kategorija kojom se objašnjava moral individue i stoji u odnosu sa namerama individue, gde je zadatak individualnog sopstva da svoju volju uskladi sa univerzalnom voljom. Ali sasvim je druga stvar kada o moralu raspravljamo polazeći od običajnosnih stavova društva – tj. društvenog morala određenih grupa, institucija. Prema Kjerkegoru, takvo shvatanje morala stoji u osnovi Hegelovog značenja *Sittlichkeit*, gde je moralna dužnost svedena na poštovanje zakona i običaja pojedinačnog društva ili kolektiva, koje se shvataju kao univerzalni zakoni (Vidi: John Lippitt, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, Routledge, London and New York, 2003, p. 86). Razmatrajući Kjerkegorovo stanovište, polazeći od, na primer, delovanja Avrama, uvidamo da se njegovo delovanje može razumeti radije u odnosu na Hegelovo shvatanje smisla moraliteta a ne običajnosti. Avramov odnos prema bogu ima prioritet nad svim dužnostima koje bi on imao kao društveno biće i dobar građanin. Ali ako stvari razmatramo u odnosu na puni smisao Hegelovog značenja pojma moraliteta u Avramovom slučaju nedostaje svest o moralu.

⁸⁰⁸ John Lippitt, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, London and New York, Routledge, 2003, p. 86.

⁸⁰⁹ Vidi: Lav Šestov, *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija (Glas vapijućeg u pustinji)*, Beograd, Plato, 1986, str. 136.

kojeg ishodi moral ne uviđa da su iracionalni aspekti čoveka izuzetno važni za razvoj čoveka i u moralnom pogledu. Usled tog nedostatka i uvida se prema Kjerkegoru u etikama koje su zasnovane na umu javlja jaz između moralnih zakona uma i specifičnih ljudskih situacija u svetu. Naime, ključnu slabost dosadašnje etike Kjerkegor otkriva u njihovoj nemoći da rešava problematične aspekte čovekove individualne egzistencije. Stoga se Kjerkegor okreće od spekulativnih ka individualnim misliocima, tj. okreće se od Hegela ka Jovu i posvećuje mu redove u delu *Ponavljanje*, demonstrirajući na koji način čovek može da reši problem odnosa moralnog i individualnog ljudskog bivstvovanja. On pritom ukazuje na važnost egzistencijalnih situacija, pa ga mučnina i patnje života koje preživljava Jov, *čije su patnje teže od morskoga peska*, uveravaju da je tradicionalna etika nemoćna pred užasima i bezumljem života, i da kao takva ipak ne uspeva da pruži adekvatno racionalno objašnjenje iracionalnih fenomena ljudske unutrašnjosti. Zato Kjerkegor i za Jovov udes ne pronalazi nikakvu utehu u podređivanju apstraktnim razumskim normama jer su one nemoćne da objasne naum i svrhu koji potiču od božanske volje. Jov zapravo ispravno postupa, jer shvata da se polazeći od uma ne može pružiti odgovor na božanske zapovesti, tj. božansku nameru. Zato Jov i ne sluša glas uma i ne priznaje etičko, odbija da se pokori nužnosti i pronade spokoj u tom podređivanju, kao što na primer nalaže Kantovo shvatanje moralnog zakona. Kjerkegor stoga doživljava Jova kao osobu koja ispada iz *opšteg*, ali time i ujedno kao pojedinca koji osvedočava puninu iracionalnog načina postojanja i trpljenja kroz veru. Stoga se, polazeći od ovakvog stanovišta, Kjerkegorova etika naziva i etikom apsurdna, koja iako odbija da objasni delovanje polazeći od određujućeg razloga uma, ipak pokazuje svoju efikasnost u „objašnjenju“ na koji način da se čovek odbrani pred navalom nužnosti, tj. u podnošenju konkretnih, ali paradoksalnih situacija.

Kjerkegor, polazeći odatle, na indirektan način, u delu *Brevijar* kritikuje Hegelovu filozofiju u pogledu na njeno neadekvatno spekulativno razumevanje ljudske egzistencije, a izraziti kriticizam ispoljava u *Zaključnom nenaučnom postscriptumu*.⁸¹⁰ U tom delu Kjerkegor čak iznosi stav da Hegelovom sistemu nedostaje etika, što predstavlja veliku Kjerkegorovu optužbu, uprkos činjenici da Hegel razvija svoje etičko učenje u *Filozofiji prava*, kao i delima *Fenomenologija duha*, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, *Filozofija prava*, *Predavanja iz filozofije istorije*. Hegel će čak u

⁸¹⁰ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 103.

Predavanjima sagledati i različite koncepcije etika grčkog i rimskog vremena. Pa iako Hegel razmatra i istorijske aspekte etike i dospeva do filozofske ideje slobode ipak za Kjerkegora ostaje sporno Hegelovo poništavanje individue, tj. „ličnog samo-odnosa ili odnosa ka egzistenciji.“⁸¹¹ Ovaj suštinski odnos između individue i egzistencije koji mora postojati u svakoj etici, Kjerkegor je uvideo i kao jedan od suštinskih problema dosadašnje etike⁸¹², a ne samo Hegelove. One zapravo neuvažavaju stav da se odgovornost u čoveku rađa kada on postane svestan sebe kao individue i ne uviđaju da je zapravo suštinski zadatak etike osveščivanje individualiteta, sopstva, što prema Kjerkegoru uslovljava da etika ostaje bez pravog predmeta svog istraživanja. Utoliko se Kjerkegor i zalaže za etiku koja prevazilazi naznačeni nedostatak a koja će sprečiti utapanje sopstva u totalitet, objektivitet (bilo države, društva) ili bilo koji drugi oblik opštosti.

Kjerkegorova koncepcija ipak ne ostaje bez kritičkog ispitivanja drugih autora. Pojedini interpretatori zameraju da je njegova filozofija u velikoj meri zaokupljena pitanjem sopstva, individue, što je uzrokovalo da pitanje drugoga ostane u pozadini. U tom smislu Kjerkegorovoj tematizaciji etike se suprotstavlja Levinas, koji daje prednost problemu drugog, koji je uvek iznad sopstva.⁸¹³ Međutim, ako uporedimo obe koncepcije ne možemo reći da je Kjerkegor afirmacijom individualnosti razvio s druge strane učenje o egoističkim pretenzijama individue na uštrb negacije drugoga. Tako se nepotpunost Levinasovog uvida pokazuje i kada se osvrnemo na Kjerkegorovu etiku ljubavi kako je razvija u delu *Works of Love*, u kojoj on naročito zahteva moralni odnos prema drugom čoveku, pogotovo sa stanovišta hrišćanski shvaćene ljubavi. Jer je za Kjerkegora prevashodni etički zadatak čoveka da postane individua u hrišćanskom smislu, tako da je individua oslobođena svake samoljubivosti i može da uvaži i drugog čoveka u pravom smislu.

⁸¹¹ John Stewart, „Kierkegaard’s Criticism of the Absence of Ethics in Hegel’s System“ u *Arhe – časopis za filozofiju*, Tema broja: Kjerkegorova filozofija, Novi Sad, Br. 3, 1/2005, str. 55.

⁸¹² Kjerkegor sa stanovišta filozofije egzistencije zaključuje da racionalistička etika ne zahvata problem individue kao takve i traga samo za naučnim objašnjenjem etike, kako ističe Stjuart, u čemu Kjerkegor uspeva da nađe jak argument u dokazivanju slabosti i propusta racionalizma. (Vidi: John Stewart, „Kierkegaard’s Criticism of the Absence of Ethics in Hegel’s System“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Tema broja: Kjerkegorova filozofija, Novi Sad, Br. 3, 1/2005, str. 53).

⁸¹³ Niče je takvu vrstu morala koja podržava stanovište mase i gomile metaforično nazvao moralom stada i za razliku od Hegela, njen osnov je video u najnižim instinktima. „Instinkt stada ceni sredinu i prosečno kao nešto najviše i najdragocenije: mesto na kome se nalazi većina; način na koji se tu nalazi (...) Stado oseća izuzetak, kako ispod sebe tako nad sobom, kao nešto upereno i opasno po sebe.“ (Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 138).

Kjerkegorova etika se pokazuje suprotna racionalističkim, jer se izvodi iz teološkog principa morala i zauzeta je brigom oko individualne egzistencije. Shodno tome ona se po prirodi stvari i ne može svrstati u objektivne etike, niti to želi da bude. Takav stav Kjerkegor naglašava u *Završnom nenaučnom postscriptumu* ističući razliku između objektivne i subjektivne etike a pri tom i definiše njihova značenja i smisao. Subjektivna etika se pri tom pokazuje kao primarna, jer potencira subjektivni pristup stvarima etike, tj. afirmiše pristup koji polazi od unutrašnjosti i koji može da predstavi religijski aspekt etike. Ona je kao takva iracionalistička jer za razliku od objektivnog i razumskog pristupa tradicionalne etike, usvaja iracionalne aspekte čoveka, u njegovim hrišćanskim parametrima. Razlog tome nalazimo u Kjerkegorovom shvatanju da moral treba da nađe oslonac u hrišćanstvu, jer je ono putokaz u ostvarenju primarnog cilja etike koji nalaže da čovek postane individuum u religijskom načinu egzistencije. Hrišćanstvo prema Kjerkegoru ima snagu da realizuje taj etički zadatak čoveka, jer opovrgava celokupnu objektivnost razuma i zalaže se da subjektivnost bude zauzeta brigom oko sebe same.⁸¹⁴ Prema Kjerkegoru hrišćanstvo stoga i pokazuje pozitivne intencije. U odnosu na njega, prethodne etike koje afirmiše lozinku *živeti u opštosti prema opštem* deluju u pravcu negacije individue i njenog konkretnog bivstvovanja.

Polazeći od prednosti subjektivne etike, Kjerkegor opovrgava i Kantovu etiku, nastupajući naročito protiv njegov kategoričkog imperativa koji je smatrao suviše formalnim, objektivnim i pre svega racionalističkim.⁸¹⁵ Uopšte posmatrano, glavni nedostatak objektivne etike, u koju svrstava i Kantovu, Kjerkegor otkriva u činjenici da ona uvažava samo umne čovekove moći, kojima je podređena i čovekova slobodna volja i empirijski motivi, kao i iracionalni aspekti čoveka. Nasuprot tome, subjektivna etika priznaje delovanje koje polazi od vere i usvaja njen logas (zakone) i tako nalazi „dokaz“ i „razlog“ da čovek nije samo racionalno niti samo empirijsko biće, već ima mnogo viši status nego što se može dokazati kategorijama razumskog sveta. Takva etika dokazuje da zakoni vere imaju posla sa čovekom kao bićem egzistencije i iracionalnim subjektom, tj. sa čovekom kao verujućim bićem. Subjektivna etika je naime etika čiji je

⁸¹⁴ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 108.

⁸¹⁵ Ulrich Knappe, „Theory and Practice in Kant and Kierkegaard“, *Kierkegaard Studies*, Monograph Series 9, Usa, Walter de Gruyter, 2004, p. 70.

određujući razlog u veri (kao nadrazumskoj instanci), i njen je cilj da dovede čoveka do samospoznaje kao specifične egzistencije u čijoj suštini vladaju i iracionalni aspekti.

Subjektivna Kjekregorova etika ima sluha i za delovanje pojedinaca izuzetaka, što je značajan uvid koji nam otkriva Knap.⁸¹⁶ U Kjerkegorovoj filozofiji paradigma tog etičkog izuzetka⁸¹⁷ jeste Avram, čime Kjerkegor nastoji da dokaže da subjektivna etika kao nauka ima posla i sa neponovljivim i specifičnim situacijama ljudskog opstanka koje se ne mogu racionalistički objasniti, niti polazeći od opšte strukture ljudskog bića. Izuzetnost Avramovog slučaja možemo pak ispitivati na više ravni. U jednom pogledu izuzetkom ga čini to što „pripremljen da poslušša božju zapovest čini da osim što izuzima sebe ujedno od svih etičkih zahteva da ne ubije nevino ljudsko biće, on biva izuzet i od specifične odgovornosti za svoga sina.“⁸¹⁸ Gledano sa stanovišta racionalističke etike, pa i stanovišta zdravog ljudskog razuma, takvo delovanje jeste skandalozno i amoralno, ali, prema našem uvidu, Kjerkegor nastoji da dokaže na koji način treba razumeti principe iracionalističke etike vere.

Subjektivna etika u Kjerkegorovoj filozofiji otkriva nam još jednu odredbu čoveka – kao izuzetka i neponovljive jedinice, koja se kao takva kristališe ukoliko je čovekovo delovanje usklađeno sa božijim zapovestima (ili religijskom dužnošću), bez obzira što se takvo delovanje suprotstavlja čak etičkim imperativima postavljenim od strane razuma. Odredba čoveka kao izuzetka utemeljuje se na njegovom moralnom delovanju koje se odvija kroz veru, a čije delovanje može biti raznoliko shodno različitim zapovestima koje dolaze od boga njegovim izabranicima (kao što je slučaj u *Starom Zavetu*). Kjerkegor zato diskredituje i načelo Kantove etike i njegovo proklamovanje jednog univerzalnog moralnog zakona koji bi bio primenljiv bez izuzetka na svakog pojedinca i tako obuhvatio i svaku specifičnu situaciju. S druge strane, danski filozof ne osporava da ipak može postojati univerzalan zakon samo

⁸¹⁶ Prema shvatanju Knapa, za Kanta dozvoliti izuzetak znači rušenje morala, jer je izuzetak uvek u protivrečju sa univerzalnim značenjem moralnog zakona i zato mu se ne može pripisati moralna vrednost. Jer po Kantu bilo koje delovanje koje nije u skladu sa univerzalnim moralnim normama nema moralnu vrednost. Univezalnost povlači i objektivnost, pa je objektivnost u etici za Kanta još jedan segment univerzalnosti moralnog imperativa. Konkretnije rečeno, biti objektivni znači delovati na osnovu temelja koji je zajednički svakom racionalnom biću. (Vidi: Ulrich Knappe, „Theory and Practice in Kant and Kierkegaard“, *Kierkegaard Studies*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004, p. 72-74)

⁸¹⁷ Pojam izuzetka u Kjerkegorovoj filozofiji razlikuje se od Ničeovog shvatanja izuzetka, koji nosi atribute snage, moći, izuzetne veličine, jer se izuzetnost u Kjerkegorovom smislu uvek odnosi na poziciju vere.

⁸¹⁸ John Lippitt, „Suspending the Ethical“, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, London and New York, Routledge, 2003, p. 82.

ukoliko je izveden na drugačiji način, o čemu će biti reči. Kjerkegor takođe zasniva svoju etiku u suprotnosti sa Kantom i u pogledu na racionalističko shvatanje dužnosti u njegovoj deontološkoj etici.⁸¹⁹

Ne može se poreći ipak da Kjerkegor u svojoj etici nije obratio pažnju na pojam dužnosti. On je svakako sastavni deo i njegove subjektivne etike, iako se zasniva pak na iracionalističkom principu, izvedenog iz teološkog izvora morala i dovodi do obrata u shvatanju dužnosti. Jer osnov Kjerkegorovog shvatanja dužnosti je, za razliku od Kantovih imeprativa koji slede praktički um, u transcendentnoj sferi boga, koji postavlja dužnost čoveku u formi imeprativa „ti treba da voliš.“ Princip tumačenja dužnosti je dakle iracionalistički, jer se zasniva na dužnosti voljenja. Pa čak iako je transcendentan princip, tako shvaćena dužnost se može primeniti u konkretnoj etičkoj praksi i praksi života.

U takvom pojmu dužnosti Kjerkegor uviđa prednosti, jer Kantov pojam apsolutne dužnosti i trebanja koji zahteva bezuslovno delovanje, oslobođeno svih iracionalnih aspekta čoveka, ipak se ne može do krajnosti sprovesti u praksi i važi kao *contradictio in adjecto*.⁸²⁰ Kjerkegor ipak ne pravi ovakve kontradikcije. On je svestan da zakon dužnosti – *ljubi bližnjeg svoga* – mora da postoji pod pretpostavkom nekakvog uslova. On usvaja mišljenje da je zakon dužnosti uslovljen večnom ljubavlju boga prema čoveku, ali s druge strane, upućuje da ta ljubav ima svoje praktične implikacije, jer je u Avramovom slučaju uslov obećana nagrada koja će biti zajemčena njegovim pokolenjima.⁸²¹

⁸¹⁹ Iako je prema svom načinu izvođenja izvora morala Kjerkegorova etika suprotna Kantovoj, ipak u jednom pogledu one dele sličnu poziciju time što njihove etike zahtevaju imperativ. Razlika se pokazuje u racionalističkom i iracionalističkom principu, koji nam ukazuje ujedno i na različita shvatanja čovekove prirode kod oba mislioca. Kjerkegor tako preko zapovesti „ti treba da voliš“ u fokus postavlja iracionalne dimenzije čoveka. Nasuprot njemu, Kantov imperativ ima u vidu čoveka kao pre svega racionalno biće. Ali se može reći da i Kjerkegorova iracionalistička etika zapravo pripada, poput Kantove, deontološkoj etici. Ona priznaje smisao dužnosti koji nalaže navedeni imperativ, koji takođe kao ni kod Kanta ne proishodi iz samovolje, već iz delovanja iz osećanja dužnosti u skladu sa imperativom. Razlika se javlja iz principa iz kojeg se izvodi imperativ, kao i u pogledu na sadržaj imperativa. Kao što je poznato, Kantov princip je transcendentalan, ali proishodi iz ljudskog praktičkog uma, dok Kjerkegorov iako kao transcendentan proishodi iz božanskog područja vere, u većoj meri je primenljiv na konkretne egzistencijalne situacije.

⁸²⁰ Uopredi: Artur Šopenhauer, *O temelju morala*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo, 1990, str. 60.

⁸²¹ „Preko vere Avram primi obećanje da će u njegovom semenu biti blagosloveni svi naraštaji zemaljski“ i on „bejaše Božji izabranik i naslednik obećanja“, navodi Kjerkegor u *Strahu i drhtanju*. Ali do takvog čina ne bi došlo da je Avram sledio zakone ljudskoga razuma. To nam ujedno govori da se čovek kao verujuće biće nikada ne može osvedočiti kao takvo a da se ne uhvati u koštac sa iracionalnom nužnošću koju poseduje u sebi.

Kjerkegor je u subjektivnoj etici uveo religijske kriterijume kojima prosuđuje i određuje šta jeste moral. U tom pogledu se može razumeti i njegova definicija morala u *Training in Christianity* kojom objašnjava da moral označava „da svako za sebe u svojoj potpunoj unutrašnjosti pred bogom, prizna ljubazno kako stoje stvari s njim pred bogom.“⁸²² Bitno je naglasiti da u otkrivanju religijskog smisla morala Kjerkegor nalaže da se pođe od ličnog odnosa čoveka prema bogu, koji se potom sprovodi i u konkretnom delovanju i samo na tom osnovu može imati epitet moralnog. Takva etika za predmet delovanja može imati i ono što je apsurdno i paradoksalno za razum⁸²³ ukoliko je utemeljeno kroz odnos čoveka i boga.

Stoga, iako se Kjerkegoru može prigovoriti da je autonomija individue na najvišem stupnju njegove filozofije i da je reč o zatvorenoj subjektivnosti, njegovo uvođenje posredujućeg odnosa boga i čoveka ruši predstave o jednom antropocentričnom i autonomnom moralu koji bi bio izveden iz striktno ljudske prirode. Takva etika se prema Kjerkegoru može tematizovati kao nauka etike (u onoj meri koliko i sama etika zbog prirode predmeta može biti nauka) budući da usvaja određene imperative u ljudskom delovanju, bez obzira što imaju teološki smisao kao što je dužnost – ljubi bližnjeg svog. Takođe, iako je reč o etici koja je zasnovana na iracionalističkom principu, ona se pokazuje racionalističkom, jer je njen cilj ustrojavanje ljudskog bivstvovanja na što racionalniji i humaniji način, kao i razvijanje čovekove duhovne sfere. Njen krajnji zadatak Kjerkegor je video u preobražaju koji donosi pojedincu, u razvijanju njegovih duhovnih dimenzija, kao i njegovom spasenju. Shodno tome Kjerkegorova teološka etika sa svojim spiritualnim intencijama nudi rešenje izlaska iz bezduhovne, nihilističke situacije savremenoga sveta, u vremenu kada je duhovna dimenzija zaboravljena, a delovanje na temelju ljubavi čak potisnuto u ime planske i racionalne organizacije ljudskog opstanka.

⁸²² Søren Kierkegaard, *Training in Christianity*, New York, Vintage books, 2004, p. 161.

⁸²³ Avram ili vitez vere je Kjerkegorov arhetip za apsolutno etički odnos prema božjoj zapovesti zarad koje pojedinac treba da se odrekne svih drugih dužnosti i odgovornosti (u ovom slučaju odgovornosti oca), želja, motiva koji su u skladu sa opštim načelima ljudske razumske prirode.

1.2.2. Smisao religijske dužnosti u iracionalističkoj etici

Kjerkegorova analiza etičkih kategorija, koje smo se dotakli u prethodnom potpoglavlju, podrazumeva i kritičko ispitivanje ideje dužnosti koja je zasnovana na racionalističkom principu. Odbacujući takav princip Kjerkegor će utemeljiti nov smisao pojma dužnosti – religijski smisao dužnosti – čiji princip proishodi iz iracionalističkog fenomena ljubavi, što naročito dolazi do izražaja u delu *Works of Love*. U naznačenom delu Kjerkegor (pozivajući se na tematiku ljubavi iz *Novog zaveta*) utemeljuje teološki smisao dužnosti. Ona crpi svoj izvor u osnovnoj zapovesti boga⁸²⁴ – ljubi bližnjeg svoga, koju Kjerkegor primenjuje prilikom izvođenja novo pojma dužnosti u etici. Njen teološki koren on potvrđuje i u delu *Strah i drhtanje* (gde se poziva na tematiku *Starog zaveta*) ali iako za svoju osnovu nema fenomen ljubavi, ipak se u tom slučaju dužnost formira kroz zapovest boga prema čoveku, kroz nalog da Avram kroz žrtvovanje „suspenduje svoj nagon i obavezu da voli Isaka.“⁸²⁵ Kroz oba Kjerkegorova filozofska dela upoznajemo se sa njegovom negacijom tradicionalnog pojma dužnosti. To je dužnost koja specifikovana kroz božansku zapovest uvek računa ne sa čovekom kao racionalnim bićem, već kao iracionalnim bićem koje je sklono veri i ljubavi. A iako se sadržaj božanskih zapovesti u racionalističkim etikama smatra amoralnim, Kjerkegor zato insistira da se novom pojmu dužnosti mora pristupati sa stanovišta religijske egzistencije, pa da tek tada dužnosti mogu biti valorizovane u skladu sa kriterijumima različitim od kriterijuma tradicionalne etike. Kjerkegor i ukazuje na razliku između religijskih i razumskih dužnosti, uvažavajući na paradoksalni karakter prvih, koje mogu biti prihvatljive samo čoveku kao verujućem biću, a nikad kao umnom biću. To znači da je pretpostavka razumevanja i novog morala, kao i novog pojma dužnosti zapravo shvatanje suštinske ljudske prirode, koja prema Kjerkegoru ima iracionalne temelje. Ali koji pokazuju racionalne tendencije u čovekovom samorazvoju.

⁸²⁴ U *Ili-ili*, kao i *Brevijaru*, Kjerkegor ne odstupa od tradicionalnog shvatanja dužnosti, ali u delu *Strah i drhtanje*, pa delu *Works of Love* nalazimo da je on imao na umu religijski pojam dužnosti onako kako se on zasniva sa stanovišta vere i religijske egzistencije. Religijski pojam dužnosti u Kjerkegorovoj etici, prema našem mišljenju, važi kao ključni termin u razumevanju njegove iracionalističke moralne paradigme, na temelju koje biva opravdano čak i čovekovo delovanje koje nije u skladu sa razumom. Time se ljudska suština i na području praktičke discipline, tj. etike u Kjerkegorovoj filozofiji može dokazati shodno svojoj iracionalističkoj osnovi.

⁸²⁵ Kevin Hoffman, „Facing Threats to Earthly felicity: A Reading of Kierkegaard’s Fear and Trembling“, *Journal of Religious Ethics*, Wiley online library, John Wiley & Sons, Volume 34, Issue 3, 2006, p. 441.

Zato Kjerkegor nastojao da prikaže religijske dužnosti i u racionalističkom, kao i iracionalističkom smislu ujedno. Takva ideja se nameće kada imamo u vidu da je Avram verovao da će bog povući zahtev i da mu neće oduzeti Isaka, što ukazuje na aspekt racionalnog, ali je istovremeno bio spreman da isti zahtev i ostvari, što je iracionalan momenat. Avram je istovremeno verovao da treba i da ne treba da žrtvuje sina⁸²⁶, jer su upravo i božanske zapovesti po sebi paradoksalnog karaktera, tj. ujedno i racionalne i iracionalne, kao i dužnosti koje iz njih proishode. Kjerkegor je svakako bio svestan teškoće da takav izraz dužnosti nije lako prihvatljiv pa ispitujući Hristov život otvara problemsko pitanje: „Ima li čovek prava dati svoju glavu za istinu?“⁸²⁷

Sa stanovišta umnosti, dužnost žrtvovanja sebe bogu (u slučaju Hrista) ili drugoga (u slučaju Avrama) se pokazuje na granici između ludila i heroizma, kada im se pristupa kroz polje dužnosti koje pripisuje razum. Ali zato Kjerkegor i ističe da se religijskim dužnostima može pristupiti samo subjektivnim putem, putem vere, a nikako objektivnim putem, putem razuma. Hofman u tom smislu tvrdi da je u religijskim dužnostima došlo do isključivanja morala od strane vere⁸²⁸, što ipak nije prihvatljivo, jer je Kjerkegor nastojao da individualno delovanje poveže sa moralnom svešću. Jer je u Kjerkegorovoj filozofiji moral pristun, ali u onom obliku koji nalaže vera, a stoga podržava čovek kao verujuće biće, iako je izvor te moralnosti zapravo beskonačna božanska sfera, a ne konačni izvor ljudskog razuma. Stoga je Kjerkegorov cilj zapravo da učini ono što nijednoj racionalističkoj etici nije bilo svojstveno, naime, da ujedini

⁸²⁶ Jedno od mogućih objašnjenja Avramove izdržljivosti da podnese ispit vere tiče se njegovog odnosa prema iracionalnom, ali kako smatra i Šestov, ova izdržljivost je spletena i sa racionalnim, koje je uslov njegove izdržljivosti, podnošenja i trpljenja. Iako je božja zapovest u koliziji sa svakim racionalnim poretkom i razum je pri oglašavanju na ovu zapovest izgubio vlast nad sobom, ipak, Avramova racionalnost osvetljena je u njegovoj nadi u racionalni ishod događaja da se nagovešteni čin neće dogoditi. U tom momentu, iako ne postoji racionalni odgovor zašto je žrtva nužna, postoji momenat utehe koji ide i dalje od zapovesti boga, od izvršenja žrtve. Možemo pretpostaviti da će bog, ipak, uspostaviti poredak prema etičkom načelu humanosti. Šestov u tom pogledu smatra da je Avram mislio da je za boga sve moguće, ali ipak nije mogao da se oslobodi misli da u 'svetu duha' ipak postoji i treba da postoji nekakav poredak ali „ne onaj koji mi vidimo ovde, na zemlji“, već večni poredak u kome se Sunce ne rađa jednako i grešnicima i pravednicima. Zato Šestov tvrdi da saobrazno tome i Avramova vera nije bila prost izraz ukidanja etičkog. Avramova vera je bila samo ispunjenje etičkog zahteva koji nalaže bog. U tom pogledu Šestov ističe, razjašnjavajući Avramov stav: „Čovek je obavezan da veruje, nebrojeno puta ponavlja on, i onaj ko tu obavezu ispunjava taj 'dela' i svojim delom-trudom stiče pravo na blaga pripremljena pravednicima u carstvu duha, gde Sunce sija samo 'pravednicima' (...). Život duha počinje iza granice 'moraš', od kojeg je Bog isto tako malo slobodan kao i čovek.“ (Lav Šestov, *Atina i Jerusalim*, Budva, Mediteran, 1990, str. 163-164)

⁸²⁷ Seren Kjerkegor, *Dve kratke etičko-religiozne rasprave*, Beograd, Grafos, 1990, str. 11.

⁸²⁸ Kevin Hoffman, „Facing threats to earthly felicity: A Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling“, *Journal of Religious Ethics*, New Jersey, Wiley-Blackwell, Volume 34, Issue 3, 2006, p. 442.

moral i religiju, etiku i teologiju. Na tako utemeljenom osnovu etike može se izvesti i još jednom potvrditi Kjerkegorova iracionalistička odredba čoveka kao bića koje veruje, a odatle izvesti i odredba čoveka kao paradoksalnog bića, koje je u svojim egzistencijalnim situacijama izloženo riziku vlastite vere.

Kjerkegor se svojim utemeljenjem dužnosti u veru, kao i dvosmislenim značenjem dužnosti, suprotstavlja i klasičnim deontološkim etikama. Klasični, racionalistički smisao dužnosti se poništava u Kjerkegorovoj religijskoj etici već time što se žrtvovanjem drugoga ukida njegovo pravo na svoj život.⁸²⁹ Tu postavljamo pitanje da li takva naredba može biti usvojena kao dužnost? Prema Kjerkegorovom shvatanju ona se može usvojiti kao dužnost, jer žrtva koja se prinosi metaforično predstavlja izraz dužnosti kroz pokoravanje bogu.⁸³⁰ Dužnost u tom pogledu dostiže viši smisao, jer je žrtvovanje produkt ne samovolje pojedinca ili razlog razuma, već onoga što prevazilazi sve do sada određujuće razumske razloge delovanja. Takva dužnost izvire iz božanske zapovesti, a njena uzvišenost plod je shvatanja da je tu reč o vraćanju duga, tj. da se radi o dužnosti onostranosti⁸³¹, dužnosti prema bogu. U tom pogledu je Kjerkegorov pojam dužnosti i rigorozniji u odnosu na kantovski, jer zahteva strožiju odgovornost određenog pojedinaca, bez obzira na smisao učinjenog. Polazeći odatle Kjerkegor uviđa ograničenja etičke sfere egzistencije koja zastaje na formalnoj primeni univerzalnog morala bez sadržaja, koja u svom formalizmu „obezličava pojedinca“, postavljajući „određene ciljeve dobrog i srećnog života s obzirom na čitavu zajednicu, a ne s obzirom na moje 'sopstvo' (u datom slučaju ona Avramov čin odmerava prema

⁸²⁹ Kjerkegor se poziva na Liotara da bi delom našao opravdanje za Avramov slučaj. Liotar, pak, potvrđuje da je nemoguće naći etičko opravdanje za Avramove postupke i da se suspenzija mora shvatiti kao poseban slučaj odgovornosti. (Vidi: Seren Kjerkegor, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002, str. 125-127)

⁸³⁰ U Kantovom slučaju pokoravanje se, takođe, strogo zahteva u odnosu na moralni zakon, tj. kategoričke moralne imperativne. (Vidi: Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Beograd, BIGZ, 1979, str. 60)

⁸³¹ U Kjerkegorovoj filozofiji pojam duga možemo razumeti u ontološko-etičkom smislu kroz zapovest *ljubi bližnjega svoga* što je obavezujuće za svakoga ko hoće da postane hrišćanin. U etičkom pogledu to je jedan od odgovora na čovekov neprekidni dug u stvarnosti, a ljubav je dužnost da se bude u dugu i stoga je ljubav kod Kjerkegora shvaćena u dinamičkom smislu, kao akt, delatnost, a ne samo kao teorijska koncepcija. U tom smislu Kjerkegor i apeluje da shvatimo apostolove reči iz Poslanice Rimljanima sv. Apostola Pavla: „I ne budite nikome ništa dužni osim da ljubite jedan drugoga; jer koji ljubi drugoga zakon ispuni.“ (Novi Zavjet, *Rimljanima poslanica sv. apostola Pavla*, Beograd, Izdanje biblijskog društva, 1985, str. 167) Takav stav Kjerkegor potvrđuje u *Delima ljubavi* smatrajući ljubav kao jedini dug koji čovek ima u ovozemaljskom svetu, a kojim je obavezan u najvišem smislu samom bogu. (Vidi: Søren Kierkegaard, *Works of love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial&Modernthought, 2009, p. 173)

stvarnim ili mogućim posledicama, a ne prema motivima koji ga inspirišu).⁸³² Utoliko je i religijski pojam dužnosti mnogo teži i teško shvatljiviji, kao što uočava Repar: „A iako se Avram prilikom namere da izvrši dati čin vodi nizom protivrečnih osećanja, ipak, apsolutna dužnost koja mu je naložena zahteva izdaju svega drugoga, ostaloga, koje se ogleda u realnosti opšteg na koju poziva drugu osobu, za koju preuzima svoju odgovornost u svojoj apsolutnoj pojedinačnosti.⁸³³ Stoga u odnosu na Kantov pojam dužnosti, pa i Sokratovu i Spinozinu etiku, u Kjerkegorovoj etici uočavamo i aporiju odgovornosti. Ona se javlja u Avramovom paradoksu, kojim on poziva dosadašnje moralno pravo na neodgovornost, čak do te mere da zanemaruje odnos prema drugome. Ali tu je upravo reč o tome da religijske dužnosti prema Kjerkegoru imaju temelj u iracionalnom, u ljubavi koja izvire iz boga a usmerena ka čoveku i da ono što za razum predstavlja dobro i moralno ne znači da je ujedno takvo i prema božanskoj logici stvari i njegovim svrhama.⁸³⁴ Aporija o kojoj govorimo ukazuje da u iracionalističkoj etici kao što je Kjerkegorova ne postoji odnos prema drugome, ali mi ipak, s druge strane, uviđamo da ideja drugoga postoji kroz savest kao služenju čovečanstvu kroz kategoriju ljubavi⁸³⁵, tj. služenje na tri osnovna nivoa – kao ljubav prema bogu, sebi i drugima. Stoga možemo da zaključimo da Kjerkegor ujedinjava i etički i religijski smisao pojma dužnosti.

Još jednu specifičnost Kjerkegorovog religijskog pojma dužnosti otkrivamo u njegovom zahtevu za apsolutnim ispunjavanjem dužnosti, čime je on nastojao da približi čitaocima svoje mišljenje o veličini vere koja pretpostavlja apsolutnu ljubav i poslušnost prema bogu bez ikakvog dokaza, da bi se kroz tu poslušnost iskristalisao put pojedinačnog čoveka kao individualnosti. Odatle njegova etika potvrđuje i antropološko određenje čoveka kao individue, ali tako da individua kroz ispunjavanje religijske

⁸³² Slobodan Žunjić, „Dijalektika straha i drhtanja“, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002, str. 85.

⁸³³ Primož Repar, *Kierkegaard – vprašnje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009, str. 183.

⁸³⁴ U Kjerkegorovoj filozofiji je uvek prisutan odnos prema transcenciji, ali on ne postoji samo da bi se afirmisala transcencija kao takva i akcentovalo njeno postojanje, već iz razloga da se dokaže da tek u posredovanju sa njom čovek svesno živi u svojoj konkretnoj egzistenciji i ovozemaljskom životu. U ovom segmentu možemo uočiti da su Kjerkegorova i Ničeova filozofiju slične po pitanju zahteva da se čovek iz usmerenosti ka transcenciji okrene ka konkretnom i vlastitom imanentnom bitku. Razlika se javlja ipak u tome što Niče isključuje svaki odnos prema transcenciji i tu isključivost vidi kao šansu zasnivanja novog bitka čoveka, dok Kjerkegor zahteva prožimanjem da bi se konkretni bitak čoveka utemeljio na pravi način.

⁸³⁵ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. XVI.

dužnosti nikada ne potvrđuje umske karakteristike čoveka, već iracionalističku strukturu svog bivstvovanja.

Pa budući da je Kjerkegor sklon afirmaciji etike singulariteta, individualiteta, ipak on kao primarni uslov delovanja prema drugome postavlja, zapravo, dužnost da spozna najpre svoje sopstvo i njegov temelj (boga) da bi tek tada mogao da ispunjava dužnost koja uključuje i druge. Takvo tumačenje je prihvatljivo jer dužnost kod Kjerkegora nije shvaćena strogo normativistički kao skup formalnih pravila koja se moraju poštovati, već su dužnosti involvirane u čovekovu unutrašnjost i postaju neodvojivi deo njegove preobražene, duhovne prirode, utemeljene u njegovoj duhovnoj egzistenciji, što Kjerkegor potvrđuje u svom delu *Ili-ili* sledećim stavovima: „Dužnost je samo jedna, da se voli istinski, osećajnošću srca“, a ona prestaje biti dužnost kada se prevodi iz spoljašnjosti u unutrašnjost, jer se tako prevazilazi njen formalno-objektivni karakter. Njen racionalizam se ispoljava u ovom slučaju kroz iracionalizam, jer kod Kjerkegora „dužnost uvek odjekuje u ljubavi. Ako ih odvojiš, kao što je on to učinio, i ako hoćeš deo da učiniš celinom, nalazićeš se u stalnoj protivrečnosti sa samim sobom. To je kao kad bi neko u slogu 'be' hteo odvojiti *b* i *e* i pri tom ne bi hteo da ima nekavo *e*, nego bi tvrdio da je *b* celina.“⁸³⁶

Na tom osnovu uviđamo da je kod Kjerkegora reč o iracionalističkom shvatanju etičkog pojma dužnosti koji u njegovoj filozofiji prerasta u religijski pojam dužnosti. A religijska dužnost koja je kao kod Kjerkegora zasnovana na hrišćanskoj zapovesti ljubavi ima svoj određujući razlog u iracionalnom, koje tek ujedinjeno sa verom doprinosi razvoju čovekovog duha i potvrđuje pravi smisao etičkog života hrišćanina, tj. verujućeg čoveka.

Kjerkegorova etička pozicija, time što je utemeljena u imperativnom karakteru kategorije ljubavi, uvodi obavezu da se voli čovek, čime pokazuje pozitivne intencije i filantropske crte. U tom pogledu Kjerkegorova etika ukazujući na duhovni smisao ljubavi, vodi razrešenju konflikta među ljudima i vodi delovanje ka ostvarenju dobra, što se pokazalo kao svrha i mnogih drugih etika u istoriji filozofije, počev od Platona i Aristotela. Ali o Kjerkegorovoj iracionalističkoj etici kao etici ljubavi raspravljaćemo više u narednom potpoglavlju.

⁸³⁶ Søren Kierkegaard, *Ili-ili*, Sarajevo, „Veselin Masleša“ - Svjetlost, 1990, str. 563.

2. Kjerkegorova iracionalistička etika ljubavi i etički univerzalizam

Kjerkegorova iracionalistička pozicija etike se na najevidentniji način kristališe u etici ljubavi koju razvija u *Delima ljubavi*.⁸³⁷ Navedeno delo prikazuje u najvećem stepenu razvijeno Kjerkegorovo etičko učenje⁸³⁸, jer se u njemu ne bavi samo teorijskom koncepcijom fenomena ljubavi, niti ljubav predstavlja kao emotivno područje ljudske duše i osećajnosti, već ljubav definiše kao određujući razlog i uzrok ljudskog moralnog delovanja. Pa polazeći od shvatanja ljubavi kao delatnog principa i delatne snage čoveka, Kjerkegor napominje da „postoji delatnost koja se, doista, u specifičnom smislu zove delo ljubavi.“⁸³⁹

Čovek se, prema Kjerkegoru, nalazi na putu samospoznaje tek kada je njegovo delovanje prožeto duhovnim smislom ljubavi. Prema Kjerkegoru hrišćanski shvaćena ljubav je najdublji temelj ljudske egzistencije, ali mi je tumačimo i kao princip Kjerkegorove iracionalističke etike. Jer se i Kjerkegorovo shvatanje hrišćanske ljubavi odnosi pre svega na praktički domen njegove filozofije, tj. na etiku i u njoj nalazi smisao. Preko ideje hrišćanske ljubavi Kjerkegor ujedno nastoji da dokaže na koji način se hrišćanstvo može manifestovati kao etičko učenje u društvu, tj. u praksi, a da ne ostane samo na nivou čovekove unutrašnje realnosti. Mojsić takođe ističe praktički smisao Kjerkegorove etike i uviđa njegovu težnju da u etici uspostavi jedinstvo teorije i prakse pa u tom pogledu ističe da je Kjerkegor „potencirao primat praktičkog uma koji hrišćanstvo sobom donosi i izašao iz svoje unutrašnjosti shvatajući da vera ne treba da prebiva samo u unutrašnjosti pojedinčeve ličnosti već mora da se pokaže na delu.“⁸⁴⁰

⁸³⁷ Philip L. Quinn, „Kierkegaard’s Christian Ethics“, in : *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1999, p. 349. Kjerkegorovo delo „Dela ljubavi“ Kvin tumači kao njegovo kapitalno etičko delo, koje sadrži najjasniju formulaciju njegove hrišćanske etike, ali ga smatra i najznačajnijim delom u njegovom celokupnom autorstvu.

⁸³⁸ Kjerkegorov spis *Dela ljubavi* možemo s punim pravom razumeti kao izraz njegovog osnovnog i suštinskog etičkog učenja, ali i kao studiju u kojoj nailazimo na njegovo drugačije shvatanje individue i egzistencije u odnosu na prethodna dela. (Uporedi: Catalina Elena Dobre, „Meaking a Leap into Real-Love“, Faculty of History and Philosophy, University „Dunarea de Jos” of Galati, p. 2).

⁸³⁹ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Harperperennial & Modernthought, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, 2009, p. 30.

⁸⁴⁰ Sofija Mojsić, *Kjerkegorov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2006, str. 65.

Kjerkegorovo učenje o hrišćanskoj ljubavi ima pre svega etički značaj, ali ono kao takvo ipak zadržava religijski smisao, jer preko njega danski filozof nalazi objašnjenje modela i religijskog stupnja egzistencije. Možemo u tom pravcu reći da preko etičkog učenja religijski stupanj egzistencije dobija širi domen. Budući da i sam Kjerkegor uviđa da nije dovoljno utemeljiti religijsku egzistenciju u veri, jer se njen puni smisao dokazuje tek čovekovim delovanjem putem ljubavi. Drugačije rečeno, tek usvajanjem etike ljubavi realizuje se puni smisao Kjerkegorove postavke o čoveku kao hrišćaninu, kao i puni smisao religijske egzistencije, ali isto tako i utemeljuje njegova moralnost. Opštije rečeno, to podrazumeva da nije dovoljno znati šta je hrišćanin i šta su temelji hrišćanskog učenja, nego putem dela ljubavi primeniti hrišćanstvo u životu kao moralno učenje i postati sledbenik Hrista.⁸⁴¹ To konkretnije znači da etičko delovanje hrišćanina treba da bude usmereno bezuslovnom ljubavlju prema bogu, kao što je činio Hrist.

Ipak, da bi se razumelo na koji način Kjerkegor utemeljuje ljubav kao princip etike, važno je imati u vidu njegovu razliku između prirodnog, romantičarsko-poetičkog i religijskog, hrišćanskog, duhovnog smisla ljubavi. Samo potonji prema Kjerkegoru može da osvetli etičke horizonte. Samo duhovna ljubavi koja važi kao određujući princip delovanja jeste prema Kjerkegoru zadatak svakog čoveka, jer nijedan čovek u svom prirodnom ustrojstvu nije realizovao krajnji vrh ljubavi. Potpuni razvoj čoveka kao duhovnog i moralnog bića upravo zavisi prema Kjerkegoru od ispunjenja tog zadatka kroz novozavetnu dužnost da voli. Putem njega se jedino ostvaruje nov način moralnog bivstvovanja čoveka.⁸⁴²

Kjerkegor pri tom ukazuje i na teškoće na koje nailazi čovek, da bi, polazeći od čulnog bića dospelo do sopstva kao duhovne suštine, jer tek tada čovek može prirodnu ljubav da zemni idejom duhovne ljubavi. Na primeru poete iz dela *Ponavljanje* Kjerkegor ukazuje na teškoće tog procesa. Poeta ne ume da napravi dijalektičko kretanje od prirodne ka hrišćanskoj ideji ljubavi. Teškoća se sastoji u nemogućnosti da se oslobodi ljubavi prema svojoj personalnosti, ljubavi kao obliku samoljublja, koja ga sprečava da sagleda viši religijski, duhovni smisao ljubavi, kao i da se uzdigne na

⁸⁴¹ Kurt F. Reinhardt, *The Existentialist Revolt: The Main Themes and Phases of Existentialism (Kierkegaard – Nietzsche – Heidegger – Jaspers – Sartre – Marcel)*, New York, Frederick Ungar Publishing Co, 1967, p. 29.

⁸⁴² Uopredi: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Harperperennial & Modernthought, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, 2009, p. 177.

duhovni stadijum. Stoga, da bi se čovek usvojio moralni oblik življenja nužno je prema Kjerkegoru praviti razliku između poetskog i hrišćanskog pojma ljubavi, o čemu će malo kasnije biti više reči.

U prethodnom potpoglavlju razmatrali smo Kjerkegorov religijski pojam dužnosti da bismo u narednim razmatranjima bliže osvetleli njegovo izvođenje iz etičke kategorije ljubavi. Sagledan kroz kategoriju ljubavi, religijski pojam dužnosti dobija konkretniju formu kroz *dužnost da se voli* – čime ova dva pojma kao ujedinjena ukazuju na moralne aspekte delovanja. To nam ukazuje da se moralna egzistencija čoveka prema Kjerkegoru ne može u potpunosti obuhvatiti samo sa stanovišta vere, već zahteva i određeni način na koji će se izvršiti dužnost. To *kako* se dužnost vrši ispoljava se kroz dejstvovanje ljubavi, tj. delovanje hrišćanskom ljubavlju, koja potom ujedinjena sa dužnošću utemeljuje i etički smisao ljudskog postojanja, pa i određuje njegov smisao uopšte. Stoga kod Kjerkegora kategorija ljubavi i dužnosti upućuju jedna na drugu i čine krug kroz koji se razumeva (religijsko) etičko delovanje. U njenoj osnovi pak mora biti delovanje one ljubavi koja je sigurna, večna, izvesna i trajna jer „samo onda kada dužnost jeste da se voli, samo tada je ljubav večno obezbeđena protiv svake promene.“⁸⁴³ Dužnost prema Kjerkegoru tek u tom posredovanju sa duhovnom ljubavlju dobija puni religijski karakter, pa dužnost ujedno predstavlja i dokaz čovekove ljubavi prema bogu i boga prema čoveku, da bi se u tom obliku konkretizovala u međuljudskim odnosima i na ravni društvene realnosti.

Ali, iako smatramo da je kategorija hrišćanske ljubavi iracionalistička kategorija, ona kod Kjerkegora predstavlja etičku kategoriju. Njen etički karakter se najneposrednije očituje u njenom univerzalnom dometu. Naime, Kjerkegor pripisuje ljubavi univerzalne pretenzije i karakter objektivnosti⁸⁴⁴, koji je svojstven pojedinim kategorijama i tradicionalne etike. Na taj način Kjerkegor uspeva da prikaže njenu nezavisnost od svih čulnih uslova, pa je u toj tački srodna Kantovoj etici. Ferire takođe

⁸⁴³ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 44.

⁸⁴⁴ Iako u Kjerkegorovoj hrišćanskoj etici, ljubav ima univerzalne pretenzije, ipak Kjerkegor negira svaki spekulativni univerzalni princip koji bi se objektivno primenjivao na svakog pojedinca. U etici ljubavi je reč o principu koji se primenjuje pojedinačno u odnosu na svakog pojedinca, u njegovom partikularitetu i različitosti, jer polazeći od ljubavi svako utemeljuje svoju vlastitu odgovornost u pojedinačnim slučajevima. (Vidi: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. xxiv)

dolazi do sličnih zaključaka jer u Kjerkegorovoj kategoriji ljubavi primećuje univerzalizam samim tim što ona zahteva primenu na svakog čoveka bez izuzetka. Ljubav polazeći odatle ima obavezujući karakter, jer je kao božanska zapovest⁸⁴⁵ bezuslovno inkluzivna, pa time objedinjava i objekt zapovesti (tj. odnosi se na bližnje kao svako posebno ljudsko biće) i subjekt zapovesti (jer je način na koji se čovek odnosi prema svakom čoveku).⁸⁴⁶ S druge strane, Kjerkegor preko univerzalnog principa ljubavi uspeva da objasni i konkretnu primenu ljubavi tako što nalaže kako da se čovek opohodi prema drugom čoveku. Preciznije rečeno, Kjerkegor upućuje da se prema svakom čoveku opходimo kao prema bližnjem, na tragu etičke dužnosti voljenja.

Polazeći odatle možemo da izvedemo i novu Kjerkegorovu odredbu čoveka, na hrišćanskim temeljima i temeljima njegove iracionalističke etike ljubavi. Naime, reč je o razumevanju čoveka kroz ideju bližnjeg, a bližnji se prema Kjerkegoru određuje kao neko ko je „blizak tebi kao što si ti prema samom sebi“, pa ga voliš kao samoga sebe. Takvo Kjerkegorovo razumevanje prevazilazi filozofsko shvatanje bližnjeg kao drugoga⁸⁴⁷ različitog od nas samih. Konkretnije rečeno, shvatanje čoveka kao bližnjeg kod Kjerkegora prevladava princip bezličnosti, a bližnji se odnosi na svakog čoveka bez izuzetka, bilo da se bližnji razume kroz metaforu komšije, brata ili bližnjeg. Drugo, Kjerkegorovo shvatanje čoveka kao bližnjeg afirmiše i jedinstvenu i zajedničku prirodu svih ljudi, tj. upućuje na srodstvo svih ljudskih bića⁸⁴⁸, koje prema Kjerkegorovoj

⁸⁴⁵ Tu je u osnovi reč o judeo-hrišćanskoj formulaciji ljubavne zapovesti, koja je već izražena u *Starom zavetu*, u jevanđelju po Mateju, kao i jevanđelju po Marku. (Vidi: „Sveto jevanđelje od Mateja“, *Novi zavet*, Beograd, Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, str. 55 (22:39)).

⁸⁴⁶ Jamie M. Ferreira, „Kierkegaard and Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment“, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politisc and Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 83.

⁸⁴⁷ Soren Kierkegaard, *Works of love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 37. Razumevanje ljubavi prema čoveku kao bližnjem Kjerkegor potvrđuje kroz plodove ljubavi kada su oni izraz vere i odgovornosti, ali i bezuslovne ljubavi. Istinska ljubav se poznaje po svojim vlastitim plodovima, napominje Kjerkegor. Takva ljubav predstavlja kod danskog filozofa ono određujuće čime će neko postati ono što jeste i kakav jeste, pa se kroz ovaj fenomen i oblikuje čovekov karakter. Drugačije rečeno, oblikuje se hrišćanski način egzistencije čoveka, jer odluka da se prema drugima odnosimo na način bezuslovne ljubavi jeste karakteristika hrišćanske spremnosti da pomognemo drugima. Zato je pogrešno svako tumačenje da Kjerkegor shvata ljubav kao izraz egoizma, samoljublja, a greška je učinjena uvek kada ne znamo kako da primenimo plodove ljubavi na pojedinačne slučajeve.

⁸⁴⁸ U svom delu *Dela ljubavi* Kjerkegor nam otkriva jednu crtu ljudske prirode – sposobnost voljenja – koja je do tada bila zanemarena zbog njenog izjednačavanja sa domenom čulnosti, koja je kao takva pripadala ili domenu estetike, tj. *poietičkih* veština ili je u potpunosti negirana, na primer u hrišćanstvu. Međutim, Kjerkegor ne odbacuje u potpunosti dimenziju čulnosti iz fenomena ljubavi, ali smatra da je ona ontološki utemeljena u duhovnoj ljubavi. Ljubav je čak duboko utemeljena u ljudskoj prirodi, pa je otuda jedna antropologija ljubavi neizostavan segment Kjerkegorove čitave antropološke pozicije sprovedne kroz etiku. U sagledavanju ovog suštinskog temelja ljudske prirode Kjerkegor se poziva na

filozofiji jeste obezbeđeno (od strane boga) na temelju njegove ljubavi prema čoveku. Ljubav je ujedno i dokaz moralnog odnosa čoveka prema drugom čoveku, koja kao najvažnija hrišćanska zapovest nalaže voleti drugog čoveka kao sebe sama, čime Kjerkegor ukazuje na koji način je moguće prevladati egoizam koji vlada u osnovi ljudske neposredne prirode⁸⁴⁹, a ujedno i kako da se prevlada i Hobsovo stanovište da je čovek čoveku vuk (*homo homini lupus est*).

Preko univerzalnog principa ljubavi Kjerkegorova etika postavlja čoveku zadatak da ljubav shvati kao obavezu koju primenuje na svakog ko je bližnji. Zato Kjerkegor i preuzima raznovrsne biblijske opomene da bi objasnio široku, tj. univerzalnu primenu zapovesti ljubavi. Tako on zapovest *ti treba da voliš* proširuje od ljubavi onih koji nas vole, na ljubav onih koji nas ne vole, tj. na neprijatelje, tj. na ljubav onih koji nas progone pa sve do ljubavi svih ljudi bez izuzetka. Možemo primetiti da se funkcionalnost ove obaveze, tj. zapovesti kod Kjerkegora ispostavlja i kroz uvažavanje jednakosti svih ljudi pred bogom, odakle se izvodi i ideja o njihovom međusobnom srodstvu i pravu na ljubav. Takođe, polazeći od stava o apsolutnoj jednakosti svih ljudi pred bogom možemo zapaziti da Kjerkegor i izvodi stanovište o čoveku kao bližnjem.

Kategorija ljubavi kod Kjerkegora ima karakter sveobuhvatnosti i time što nalaže da niko nije izuzet od etičke odgovornosti prema drugome i zahteva *ljubi bližnjeg svog*, ako čovek hoće da razvije pun smisao svoje moralne egzistencije. Kjerkegoru se ipak u ovoj tački može prigovoriti da nije dosledan svojoj početnoj poziciji i da zanemaruje stanovište individue. Međutim, Ferire tvrdi da Kjerkegor ni kada zastupa navedeno stanovište ne isključuje različitost među ljudima i shvatanje o inividui kao neponovljivoj egzistenciji, budući da uvek naglašava da ispunjavanje zapovesti zavisi od pojedinačne situacije svake pojedine osobe⁸⁵⁰, samo što je način izvršavanja te zapovesti za sve univerzalan kroz kategoriju ljubavi.

Isusa, koji iako se shvata kao bogo-čovek i predstavlja nešto drugačije od čoveka, on ipak zajedno sa čovekom participira u potrebi da voli i bude voljen. To dokazuje i Hristovo tri puta postavljeno pitanje Petru u formi da li ga voli, pa iako Petar odgovara „Ti znaš sve, ti znaš da te volim.“ (Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Harperperennial & Modernthought, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, 2009, p. 153–155)

⁸⁴⁹ Uporedi: Slobodan Sadžakov, *Egoizam: etička studija o moralnim principima kapitalizma*, Novi Sad, Mediterran Publishing, 2013, str. 74.

⁸⁵⁰ Jamie M. Ferreira, „Kierkegaard and Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment“, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politisc and Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 83.

Kroz univerzalnu primenu kategorije ljubavi, koja ima karakter etičko-religijske dužnosti, Kjerkegor nastoji da ukaže na koji način bog, kao ta suštinska karika, figurira u međusobnim odnosima ljudi, ali i u odnosu čoveka kao individue, nastojeći da boga uvede u svakodnevni svet čoveka. Zato je Kjerkegorova etička pozicija bliska grčkim koncepcijama, jer je usmerena ka konkretnom životu i čovekovom delovanju u empiriji. U tom kontekstu Stjuart tumači Kjerkegorovu etiku kao „način življenja“⁸⁵¹, jer smatra da je ona prevashodno uput kako neko treba da živi da bi ispunjavao zadatke svog duhovnog, tj. religijskog egzistiranja. S druge strane, ona prema našem mišljenju predstavlja Kjerkegorov uvid na koji način je moguć čovekov izlaz iz bezduhovne situacije vremena i prevazilaženje spoljašnjih, nepotpunih institucionalnih oblika duhovnosti. Uopšteno rečeno, u primeni hrišćanske etike Kjerkegor vidi način na koji se odvija prevladavanje nihilizma, ali samo ako je ideja ljubavi postavljena u okvirima etičko-religijskog pojma dužnosti, a ne kao što je slučaj u Kantovom shvatanju pojma dužnosti.⁸⁵²

Kjerkegor dokazuje i moralni temelj pojma dužnosti (iz kojeg izvodi *trebanje* ljubavi) time što ga striktno odvaja od sfere prirodnog čovekovog bitka i izvodi iz sfere duha kao slobode u čijem je temelju duhovna ljubav čoveka.⁸⁵³ Na taj način se dokazuje da Kjerkegor svojom moralnom paradigmom ukazuje i na način prevladavanja neposredne i sirove ljudske prirode i bliže određuje na koji način se čovek može razumeti kao duhovno i slobodno biće.

⁸⁵¹ John Stewart, „Kierkegaard’s Criticism of the Absence of Ethics in Hegel’s System“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Tema broja: Kjerkegorova filozofija, Br. 3, 1/2005, str. 59.

⁸⁵² Za razliku od Kantovog pojma dužnosti koji svoj osnov ima u neiskustvenoj i pred-iskustvenoj ideji uma koja razlozima *a priori* određuje volju u njenom htenju, Kjerkegorov pojam dužnosti je utemeljen u principu ljubavi koji kao takav ne potiče iz uma (teorijskog ili praktičkog), već od transcencije – boga koja deluje na iracionalan način u ovozemaljskom svetu.

Kjerkegorovo učenje iz *Dela ljubavi* u kome ljubav postaje zapovest, možemo zaključiti, ima izvesno srodstvo sa još jednim imperativom njegove filozofije: „čistota srca je želeti jednu stvar“ (Vidi: *Upbuilding discourse in Various Sense*), jer duhovna ljubav zahteva koncentrisanost na jednu stvar, a ne rasipanje na mnoštvo stvari, tj. okupiranje raznovrsnim stvarima u kojima je nemoguće postati celovitim čovekom. (Vidi: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p.106)

⁸⁵³ Kjerkegorovo razdvajanje poetske od duhovne ljubavi pokazuje se nužnim, jer na kategoriji polne/prirodne ljubavi i nije moguće prema našem mišljenju zasnovati etiku, već jedino estetičku teoriju, čemu Kjerkegor, ipak, nije težio. *Dela ljubavi* se i bave manifestacijom samo ljubavi u hrišćanskom životu, pa je stoga isticanje razlika spram drugih oblika ljubavi prema našem mišljenju bilo važno za Kjerkegora da bi specifikovao karakteristike hrišćanske ljubavi kao glavnog putokaza prilikom uspostavljanja odnosa čoveka i boga, koji potom omogućava etičko-hrišćanski odnos u društvu, tj. među ljudima.

Kjerkegorova etika svojim egzistencijalno-religijskim shvatanjem ljubavi ujedno prevazilazi i određenje čoveka u njegovoj biološko-fizičkoj datosti i otvara i na području etike prostor za razumevanje iracionalističkog određenja čoveka kao duha. Delovanjem putem duhovne ljubavi čovek sebe upoznaje kao duhovnu suštinu, a to znači da putem refleksije ljubavi i prakse ljubavi on ujedinjava svoju prolaznu i konačnu egzistenciju sa večnošću, tj. večnim aspektom u sebi. Na taj način Kjerkegor finalizuje svoje objašnjenje kako da čovek ostvari sintezu svog bića, prethodno rastrzanog na polove suprotnosti.

Kjerkegorova iracionalistička etika stoga otvara i nove horizonte u razumevanju čoveka, ali samo kada je njen temelj ljubav kao zakletva u ime nečeg većeg od čoveka kao takvog, tj. u ime večnosti. Samo ako se neko kune večnošću on se prema Kjerkegoru „kune dužnošću da treba da voli.“⁸⁵⁴ Zato prema Kjerkegoru samo etika koja je zasnovana na hrišćanskom, duhovnom pojmu ljubavi (prema bližnjem) može biti etika u pravom smislu. Ali ako se polazi od shvatanja ljubavi kao fenomena telesnosti, čulnosti, mesa, ploti tada ona može biti zapravo samo predmet estetike, ali nikad i etike. Etika se zato kod Kjerkegora zasniva na ideji hrišćanski shvaćene ljubavi a ona podrazumeva ono što Kjerkegor misli pod religioznošću B⁸⁵⁵, budući da duhovna ljubav nije psihološka konstanta u čoveku, niti izraz emotivnosti. Hrišćanski shvaćena ljubav prevazilazi psihološka objašnjenja, jer putem nje Kjerkegor tumači i temelj života duha u njegovoj slobodi. Polazeći od duha, Kjerkegorova filozofija pruža najdublje razumevanje ljubavi, čime on ujedno afirmiše iracionalističko stanovište o čoveku kao duhu preko kategorije ljubavi i time objašnjava na koji način ono večno (duh utemeljen u ljubavi) u čoveku deluje protivno samoljubivih, egoističkih i konačnih pretenzija čoveka kao prirodnog bića. Stoga se i Kjerkegorova etika ljubavi može razumeti kao forma fenomenologije (nauke o duhu) koja ujedno poseduje i svojstva fenomenološke redukcije kojom se ukida i prevladava neposredna čovekova čulna priroda, uspostavlja duhovna priroda⁸⁵⁶, a odatle uspostavlja stanovište duhovnog posmatranja postojećeg i

⁸⁵⁴ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 47.

⁸⁵⁵ Kjerkegor i svojim delom *Dela ljubavi* u celini ostavlja jednu poduku i daje preporuku u pravcu hrišćanske ljubavi na uštrb spontane, prirodne ljubavi. Ovakvo stanovište bilo je veoma uticajno u moralnoj teologiji XX veka koje je u Kjerkegorovim *Dela ljubavi* nastojalo da pruži šire objašnjenje prirode i zadatka hrišćanske etike.

⁸⁵⁶ Kjerkegor obrazlaže u *Delima ljubavi* da unutar njegovog shvatanju ljubavi nije reč o neposrednom, prirodnom odnosu prema drugima, jer takav fenomen ljubavi postoji i u paganizmu. Jer obavezu da se

ujedno duhovnog delovanja. Možemo primetiti da pozni Kjerkegor i prevladava svoje učenje o sintezi tri oblika egzistencije da bi etičko-religijsku egzistenciju putem hrišćanske etike ljubavi postavio na najviši vrh svoje filozofije⁸⁵⁷, a ujedno prikazao na koji način hrišćanin postaje svestan dejstvovanja ljubavi i samoosveščava sebe kroz nju.

Duhovna ljubav pruža čoveku snagu da postane hrišćanin u pravom smislu, jer prema Kjerkegoru ona prevazilazi i domen proste duševnosti i ne shvata se kao emotivno stanje već kao stanje duha, pa je kao takva uslov religijske egzistencije kao najvišeg stupnja čovekovog razvoja. Kjerkegor potvrđuje da je duhovna ljubav „stanje svesti i stoga mora biti forma čistog srca i iskrene vere.“⁸⁵⁸ Sagledana kroz izraz čistog srca, tj. slobodnog srca koje ništa ne uzima i ne daje silom, delovanje putem ljubavi je shvaćeno kao davanje voljenjem.⁸⁵⁹ Kada se ono poveže sa etičkom kategorijom dužnosti koja je u Kjerkegorovom slučaju izvedena iz značenja ljubavi kao beskrajnog duga, ljubav se shvata i kao ispunjenje duga. Ljubav prema Kjerkegoru i jeste dug koji imamo jedni prema drugima⁸⁶⁰ koji je etičke prirode i kojim delujemo u pravcu brige prema drugome. Zastupajući ideju da ljubav uključuje „odnos prema drugim ljudima, u smislu naše odgovornosti za i prema njima“⁸⁶¹, Kjerkegor dokazuje da njegovo etičko učenje uvažava poziciju drugoga i tako iznosi protiv-argument onim autorima koji ga u

voli u skladu sa večnošću (bogom) donosi tek hrišćanstvo. U tom pogledu Kjerkegor ističe razliku između dejstva moći prostih osećanja, težnji i strasti, tj. dejstva spontanog, prirodnog života i ozbiljnosti večnosti, ozbiljnosti zapovesti u duhu i istini. (Vidi: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 41)

⁸⁵⁷ Sofija Mojsić, *Kjerkegorov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 267.

⁸⁵⁸ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 147. Kjerkegor nas upoznaje sa jednim nužnim uslovom da bi ljubav postala čista ljubav prema bogu. Taj uslov podrazumeva čisto srce, jer tek u njemu se ogleda bog. Čistota srca dakle podrazumeva oslobođenost plotske ljubavi, a za čoveka se tada prema Kjerkegoru može reći da živi u pravom smislu. (Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 148-152)

⁸⁵⁹ Kjerkegor se u svojoj etici vodi i analizom ispravnog načina na koji čovek može sebe da voli. Voleti bližnje pretpostavlja ‘znanje’ kako voleti sebe na ispravan način. Ono zahteva negaciju samoljublja, narcisoidnosti i egoizma, jer samo tada je prema Kjerkegoru moguće i druge podučiti da vole same sebe, kao i odnositi se odgovorno prema drugome u pravom hrišćanskom smislu.

⁸⁶⁰ Dužnost se kod Kjerkegora konkretnije shvata preko kategorije duga, koji potiče iz ljubavi. Dug postoji na temelju zapovesti i nije nikada do kraja ispunjen, zato je čovekovo moralno delovanje, prema našem uvidu, nešto što prema Kjerkegoru jeste neprekidan proces koji se svakodnevno mora ostvarivati. Dužnost da se voli drugi jeste beskonačan dug, a kao takva ona je večni zadatak čoveka. (Uporedi: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 172). Hrist je u tom pogledu prototip ispunjenja konačnog duga koji znači kompletirani zadatak. Ipak ne treba gubiti iz vida da se Kjerkegorov pojam duga ne tumači u ekonomsko-materijalističkom smislu. On je dug iz ljubavi kao brige i odgovornosti prema drugome i tom smislu ima etičku konotaciju.

⁸⁶¹ Jamie M. Ferreira, *Love's Grateful Striving: A Commentary of Kierkegaard's Works of Love*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 4.

ovoj tački oštro kritikuju, naročito kada je u pitanju Levinas. Jer Levinas čak negira i validnost Kjerkegorovog pojma ljubavi prema bližnjem i radije koristi izraz odgovornosti prema drugome, pa tako i pojam blizine bližnjeg, suseda, tumači u striktnom smislu odgovornosti za drugoga.⁸⁶²

Posmatrajući Kjerkegorovu etičku poziciju u celini uočavamo da ona poseduje ne samo karakteristike deontološke etike (kao utemeljena na kategoriji ljubavi kao asolutnoj dužnosti), već je ona prevashodno i *teleološka etika*. Jer je Kjerkegor između ostalog krajnju svrhu i smer etičkog delovanja video u pravcu ostvarenja dobra među ljudima, a takvo shvatanje je prisutno i u tradicionalnoj etici, tj. u Aristotelovoj recepciji *Nikomahove etike*, kao i u Platonovoj *Državi*. Težnja dakle hrišćanske ljubavi je prema Kjerkegoru da i vodi čoveka ka ostvarenju *Dobra* i tako ukaže na smisao ljudskog života u ovozemaljskoj egzistenciji.

Kjerkegorova etika izrasla na temelju principa ljubavi ipak pruža novo stanovište o čoveku. Za razliku od racionalističke etike i učenja prema kojima je razum božansko svojstvo čoveka, Kjerkegor izvodi shvatanje da je božanska, natčulna, bezvremenska i duhovna suština ljudskog bitka zapravo u njegovoj sposobnosti voljenja tj. da je natčovekovo svojstvo zapravo svojstvo ljubavi. Shodno tome Kjerkegorova etička pozicija ujedno upotpunjava i njegova prethodna iracionalistička određenja čoveka i upućuje nas i na shvatanje o *čoveku kao biću koje voli*, što je već i Finkova filozofija definisala kao jedan od suštinskih fenomena ljudskog postojanja.⁸⁶³

⁸⁶² U Levinasovom delu *Totalitet i beskonačno* upoznajemo se sa kritičkim tumačenjem koje se odnosi na zapažanje da Kjerkegorova ontologija subjektivnosti zastaje na egoizmu i brizi samo za sopstvo. Ali Derida u delu *Nasilje i metafizika*, sagledavajući Levinasovu recepciju Kjerkegora, ipak, dolazi do zaključka da Levinasova recepcija Kjerkegora ima za posledicu okretanje od fenomenologije i negaciju posebno Huserlovih stavova iz pete *Kartezijanske meditacije* u kojoj se pitanje o drugosti drugoga pojavljuje kao pitanje o egoizmu drugoga. Naime, Levinas ostaje pri tumačenju da je u Kjerkegorovoj, kao i Huserlovoj filozofiji, pitanje drugosti drugoga svedeno na pitanje subjektivne egzistencije, ili transcendentalnog ja u Huserlovom slučaju, ali to ne znači totalno optuživanje Kjerkegora, jer je Levinas, ipak, u afirmaciji subjektivne egzistencije video prednost u odnosu na spekulativni idealizam, koji svojim totalitarizmom čini nasilje nad individuumom. (Vidi: Zeynep Direk, „Levinas and Kierkegaard: Ethics and Politics“, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 211-212).

Derida, osporava formu egoizma u navedenim filozofijama, a tom zaključku se možemo pridružiti, jer Kjerkegor svojom etikom ljubavi, koja uključuje pojam drugoga kroz hrišćanski termin bližnjega, uspeva da se ogradi od subjektivnog idealizma.

⁸⁶³ Vidi: Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Beograd, Nolit, 1984, str. 275-289.

2.1. Kjerkegorova etika milosrđa i Šopenhauerova etika samilosti

Kjerkegorovo prevladavanje religijskog nihilizma u savremenom svetu, kao što smo spominjali, dešava se i na liniji „nove“ iracionalističke etike. Etika koja je zasnovana na hrišćanskom pojmu ljubavi prema Kjerkegoru utemeljuje nov oblik moralnosti⁸⁶⁴ u višem smislu, pružajući čoveku mogućnost da izbegne stanje bezduhovnosti i amoralnosti vođeno konačnim interesima i prirodnim sklonostima čoveka. Zato je uslov takve etike da kroz religijski stupanj omogući čoveku da prevaziđe neposrednu čulnu prirodu i uspostavi odnos sa svojom unutrašnjošću i bogom, to jest sa svojom duhovnom realnošću. U suprotnom, poništavajući tu relaciju, čovek ostaje da živi u svojoj slaboj i grešnoj prirodi. Polazeći od toga Kjerkegorova etika nalaže čoveku nov način življenja tako da postupa na način bogoslužjenja, tj. da bude svestan svoje ništavnosti pred bogom, s jedne strane. S druge strane, nova etika zahteva da sve što čovek čini bude prožeto svešću da je učinjeno pred bogom. U takvom shvatanju se potvrđuje hrišćanska etika ljubavi u kojoj je najviši zadatak da „treba spojiti apsolutno različite stvari, veru u Boga i življenje konačnog, svakodnevnog života.“⁸⁶⁵ Ali iako se ovakav zahtev čini protivrečnim, uočavamo da je on sa stanovišta iracionalizma i stanovišta duhovne ljubavi sasvim opravdan. Putem ljubavi se i čovekov konačan život uzdiže na ravan duhovne egzistencije a time se naslućuje i rešenje čovekove pale prirode, uspostavlja odnos sa božanskom egzistencijom, kao i uspostavlja moralan odnos prema ljudima. Cilj takve etike jeste, uopšteno govoreći, ispoljavanje božanske ljubavi u svetu, što Kjerkegorovu etiku suprotstavlja racionalističkoj, ali i svakoj egoističkoj etici koja insistira na samovolji i sebičnim ciljevima pojedinaca. S druge strane, to ne znači da etika ljubavi nema sluha za pojedinca, naprotiv, ona upravo afirmiše individuu kao takvu, ali u njegovoj duhovnoj dimenziji. Prema Kjerkegorovom shvatanju etika ljubavi se interesuje prevahodno za

⁸⁶⁴ Kjerkegorov uvid o nedovoljnosti razuma se potvrđuje i u pogledu ostvarenja smisla etičkog delovanja, jer je razum upravljen na drugačiji predmet interesovanja. (Uporedi: Ivana Buljan, „Problem postojanja pojedinca u djelu Sorena Kierkegaarda“, *Filozofska istraživanja*, God. 28, sv. 2, 2008, str. 280). Zato u „Upbuilding Works“ Kjerkegor govori o molitvi, strpljenju, poniznosti, čistoti srca i nadi kao bitnim momentima čovekovog etičkog modusa življenja, a ne razumu. Time Kjerkegor još jednom potvrđuje važnost iracionalnih aspekata i za čovekovu praktičnu sferu bivstvovanja.

⁸⁶⁵ Sofija Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008, str. 179.

etičku egzistenciju pojedinca⁸⁶⁶ na taj način što mu pruža odgovor na pitanje kako da podnosi paradoks egzistencije i fenomene kojima je izložen u svom egzistencijalnom iskustvu vlastitog bivstvovanja-u-svetu (*das In-der-Welt-Sein*). Shodno tome etika ljubavi je kod Kjerkegora i koncipirana tako da se brine za egzistenciju pojedinačnog čoveka, ali se ona isto tako, s druge strane, bavi pitanjem odgovornosti pojedinca prema drugom čoveku. Pa za razliku od etike egoizma ona pokazuje altruističke intencije, jer zahteva da se princip ljubavi prenosi i na druge ljude i tako pokazuje svoj praktični učinak pokušajem smanjenja patnji i nedaća u ljudskom svetu. S druge strane, prema Kjerkegoru se i doživljaj identiteta svih bića ostvarujemo upravo kroz ljubav, koja važi kao trajan i nepromenljiv princip sveta, njegovog stvaranja, razvoja, kretanja i usavršavanja.

Kjerkegorova etika je na osnovu svojih altruističkih pretenzija donekle analogna Šopenhauerovoj etici samilosti⁸⁶⁷, koja princip moralnosti ne izvodi iz sfere uma, već iz sfere emocionalnosti, tačnije osećanja samilosti, tj. sažaljenja (*Mitleid*). Šopenhauerova etika u takvom obliku rezultat je metafizičkog saznanja volje na osnovu koje Šopenhauer uviđa da su sva bića unapred osuđena na patnju, bol i nezadovoljstvo. A da bi prevazišao ovaj tragični aspekt čoveka Šopenhauer uvodi etički princip samilosti, u kojem vidi da je moguće uspostaviti jedinstvenu vezu među ljudima kroz saosećanje sa drugima, sa njihovim bolom, patnjom. U suprotnom, čovek bi ostao na stanovištu pesimizma ili čak egoizma prepuštajući se čeljustima volje za životom koja na kraju krajeva vodi čoveka ka negaciji i odbacivanju života. U tom pogledu i Petronijević iznosi negativne aspekte koje izaziva egoizam, ističući da egoizam „vodi negaciji volje za život u svakom drugom individuumu da bi potvrdio volju za život u svome individuumu (...). Egoizam ima uglavnom dve gradacije: prvi je stupanj njegov egoizam u užem smislu, koji negira drugom život da bi svoj održao; i drugi stupanj koji negira drugome život ne da bi svoj održao, već samo da bi svoj egoistički princip do kraja izveo, da bi što više bola drugome naneo: to je svirepost.“⁸⁶⁸ Iako na tom tragu

⁸⁶⁶ Ivana Buljan, „Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda“, *Filozofska istraživanja – časopis filozofskog istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, God. 28, Sv. 2, 2008, str. 280.

⁸⁶⁷ Niče se oštro protivi svakoj etici koja polazi od samilosti, smatrajući da ona zavodi čoveka ka nihilizmu, kao što navodi u *Antihristu*. Samilost, kako konstatuje Niče, podržava ono što je zrelo da propadne, a samom životu pridaje zloslutan i neizvestan vid (Vidi: Fridrih Niče, *Antihrist*, 2005, str. 108), pa stoga ona ne može biti predstavljena kao zdrava relacija u međuljudskim odnošenjima.

⁸⁶⁸ Branislav Petronijević, *Šopenhauer, Niče, Spenser*, Beograd, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, 1920, str. 105.

Šopenhauerova etika nastoji da smanji zlo koje nastaje u svetu preteranim egoizmom jedinki, Niče će nasuprot njemu ali i Kjerkegoru osuditi etički princip samilosti kao izraz neadekvatnog načina ispoljavanja volje.

Šopenhauerova etika, koja nalaže samilost prema drugima, srodna je Kjerkegorovoj koji polazeći od uvida u egzistencijalni udes čoveka zahteva širenja delatne ljubavi prema čoveku ili ono što hrišćanstvo naziva ljubav prema bližnjem. U tom pogledu je i Kjerkegorov princip milosrđa kao princip moralnog delovanja putem ljubavi prema drugim ljudima gotovo identičan delovanju iz samilosti kakvo srećemo u Šopenhauerovoj etici. Ipak Kjerkegor ide korak dalje jer smatra da delovanja putem ljubavi ima mnogo jače dejstvo i efekat u odnosu na delovanje putem saosećanja. Dejstvo duhovne ljubavi je pri tom mnogostruko: ono prevazilazi zemaljske stvari, jer ljubav uvek trpi i nikada se ne gubi, „duhovna ljubav u sebi sadrži proleće koje cveta u večni život“, a ljubav „nije ograničena vremenom, nije zavisna od vremenitosti, kao polna ljubav; večno je istinska sezona takve ljubavi.“⁸⁶⁹ Ljubav je osnova svake čovekove gradnje i izgradnje, tj. njegovog formiranja i samostvaranja, jer je u njoj Kjerkegor video moć ne samo podizanja drugog čoveka, već i način usavršavanja vlastite individualne prirode. Kjerkegor stoga fenomenu ljubavi pripisuje najuzvišenije karakteristike, a ljubav čak ima i metafizički smisao u njegovoj filozofiji. Ona je za razliku od samilosti, koje važi kao jedno osećanje, u tesnoj vezi sa duhom i predstavlja stanovište duha, a ne emotivnosti. Njena snaga potvrđuje se prema Kjerkegoru ne samo u trenutnom i ovozemaljskom životu, već ga ona prevazilazi time što ima moć da spasava čoveka i od smrti⁸⁷⁰, tj. pruža način kako da se čovek odnosi prema svojoj konačnosti na afirmativan način. U duhu hrišćanskog učenja, Kjerkegor percipira ljubav i kao pretpostavku čovekovog opraštanja drugima⁸⁷¹, jer ljubav poseduje strpljenje i ima jako htenje da služi pa na taj način ona nudi rešenje kako da čovek prevaziđe konflikte sa drugim ljudima koji se javljaju kao izraz težnje njegovih parcijalnih interesa.

Zbog navedenih pozitivnih aspekata Kjerkegor razumeva ljubav kao stanje presudno za čovekov duhovni razvoj, ali isto tako i za izgradnju čoveka kao moralnog bića. U tom pogledu Kjerkegor ističe: „Gde god da je izgradnja, ljubav je prisutna, i gde

⁸⁶⁹ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 289.

⁸⁷⁰ *Isto*, p. 262.

⁸⁷¹ *Isto*, p. 261.

god da je ljubav, tamo je izgradnja.⁸⁷² Pod izgradnjom on misli na stvaranje nečega proisteklog iz ljubavi, zato Kjerkegor kao najvišu vrlinu imenuje vrlinu ljubavi. Tu ipak nije reč o umskoj ili etičkoj vrlini u racionalističkom smislu, već kao što uočavamo ljubav je religijska vrlina sa etičkim značenjem. Prema Kjerkegoru ona jeste najviša vrlina i bez obzira na njen iracionalistički karakter, ona obuhvata mnogo šire područje delovanja i ima jači efekat dejstvovanja na čovekov život u odnosu na vrline koje propagiraju delovanje u skladu sa *ratiom*. Ljubav je prema Kjerkegoru najviša vrlina ljudske egzistencije, i u etičkom i u religijskom smislu, što on dokazuje i analizom drugih hrišćanskih vrlina, u drugom delu dela *Works of Love*, tumačeći ljubav kao primarnu vrlinu u odnosu na druge hrišćanske vrline, kao što su vera i nada. Na taj način on potvrđuje ono što nalazimo u poslanici Korinćanima u kojoj se tvrdi da ljubav „sve snosi, sve vjeruje, svemu se nada, sve trpi.“⁸⁷³

U odnosu na Kjerkegorovu etiku ne može se poreći da i Šopenhauerova, takođe, insistira na afirmaciji vrline ljubavi, dobronamernosti i pravednosti. Međutim, naznačene etičke vrline kod Šopenhauera nisu proistekle iz hrišćanskih merila, a princip ljubavi nije dominirajući.⁸⁷⁴ Dejstvovanje ljubavi je ipak primarnije kod Kjerkegora iz kojeg, kao osnovne vrline, proishode ostale, a uviđamo da dejstvovanje ljubavi sadrži racionalističke pretenzije i pored iracionalističkog principa iz kojeg ishodi, jer uzrokuje moralno delovanje koje vodi dobru. Takav oblik moralnosti vodi Kjerkegorovu etiku ka poziciji konstruktivnog racionalizma, jer se racionalni poredak čoveka može ostvariti tek usvajanjem iracionalističke komponente ljubavi. Drugačije rečeno, konstruktivni racionalizam se može utemeljiti u etičkom pogledu samo na iracionalističkoj kategoriji koja rezultira moralnim obzirom prema drugima. Budući da u božanskoj ljubavi mora da postoji srednji član između čoveka i boga, jer etika nalaže da voleći boga čovek ima

⁸⁷² Isto, p. 204.

⁸⁷³ Novi zavjet, *Prva poslanica sv. Apostola Pavla Korinćanima*, Sveti Arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd, str. 340.

⁸⁷⁴ Iako smo ukazali na srodnost Kjerkegorove i Šopenhauerove etike, postoji ipak određena suprotstavljenost njihovih pozicija. Šopenhauerova etika ističe u prvi plan, kako s pravom tvrdi i Zimel, metafizički značaj moralnosti koji je se sastoji u tome da „se nadiskustveno, apsolutno jedinstvo svega bivstvujećega, dakle, i onoga i ja i ti – ostvari u pojavi – što se može dogoditi samo tako što se prevazilazi sopstvena priroda pojave, individualni rascep među pojedinačnim bićima.“ (Georg Zimel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, str. 178). U odnosu na Kjerkegorov zahtev da etika deluje u pravcu buđenja moralnosti individue, Šopenhauer zahteva da individua bude prevaziđena jer je *princip individuation* tumačio kao negativan princip u saznanju volje kao takve, ali i uopšte. Kjerkegorova etika pak polazi od priznavanja individualnog ustrojstva svakog čoveka, ali tako da se postojeće razlika između individua prevazilaze tek putem ljubavi.

moć da voli drugog čoveka. Njegova ljubav je takva da mu pomaže i usmerava ga na ljubav prema bogu, kao što Kjerkegor navodi u *Delima ljubavi*: „Stoga voleti drugu osobu znači pomoći mu da voli boga i biti voljen znači biti u tome pomognut.“⁸⁷⁵ Njegova etika u navedenom nalazi svoju misiju i protivteža je egoističkim i bezduhovnim merilima savremenog sveta, koja su uzrokovana preteranim poverenjem u racionalistički pristup stvarnosti.

Kjerkegorova etika se s punim pravom može nazvati altruističkom, jer zasnivajući duhovni odnos među ljudima na ljubavi između ja i drugoga, ona tako uspostavlja jedinstvo među jedinkama, a ne razdor, borbu, nadmetanje i rivalizam koji su svojestveni delovanju volje za moć ili hobsovskoj paradigmi *homo homini lupus est*. Zato je njegova etika bliža Šopenhauerovom načelu koje je on preuzeo iz indijske filozofije „to si ti“, što god da drugome činiš – činiš sebi, nego Ničeju, koji takođe u sferi morala zastupa iracionalistički, ali donekle egoistički princip.

Ničeova etika je u odnosu na Kjerkegorovu pragmatistička, naročito u zahtevu da čovek deluje prema onome što jača njegovu moć, a odbacuje ono što je slabi (što je princip egoističke etike, o čemu će biti više reči nešto kasnije). U Ničeovoj novoj moralnoj paradigmi prvenstvo ima, grubo rečeno, princip korisnosti, egoističnosti i delom anarhičnosti, što je uveliko razlikuje od Kjerkegorove hrišćanske intencije da se uspostavi jednaka ljubav prema svakom čoveku i prizna jednakost svakog čoveka pred bogom. Ničeova etika egocentričnog usmerenja i Kjerkegorova teocentričnog smera stoje jedna nasuprot druge kao anti-hrišćanska, ateistička i teistička etika.

Kjerkegorova etika, nasuprot Ničeovoj, nikako ne može biti egoistička i antropomorfna, budući da ni hrišćanska ljubav, koja je u njenom temelju, nije egoistička ljubav, jer se ne odnosi samo na jednu ličnost i njene interese, već je univerzalna budući da je usmerena na bližnjeg, tj. svakog čoveka.⁸⁷⁶ Kjerkegor to potvrđuje kada ističe: „ljubav prema bližnjem je ljubav između dva individualna bića, gde je svako kvalifikovan kao duh. Ljubav prema bližnjem je duhovna ljubav, a dva duha nikada ne mogu postati jedno sopstvo na sebičan način. U erotskoj ljubavi i prijateljstvu dvoje vole jedno drugo u maniru različitosti ili maniru dopadanja koje se temelji u različitosti (...) Na taj način dvoje mogu egoistički da postanu jedno sopstvo. Niti jedan od njih još

⁸⁷⁵ Søren Kierkegaard *Works of Love*, New York – London – Toronto, Harperperennia & Modernthought, 2009, p. 124.

⁸⁷⁶ *Isto*, p. 68.

nema spiritualnu kvalifikaciju sopstva, niti je naučio da voli sebe hrišćanski. U erotskoj ljubavi ja je kvalifikovano kao telo-duša-duh, voljeni je kvalifikovan kao telo-duša-duh.⁸⁷⁷

Kjerkegorova etika uvek insistira da je nužno da čovek bude određen kao duh, jer se prema Kjerkegoru istinska moralnost ne može sprovoditi sa stanovišta polne ljubavi ili polazeći od telesne egzistencije. Takva ljubav čak štaviše deluje suprotno njoj, pa čak i ukida moralnost.

Utoliko nova moralna paradigma čoveka u Kjerkegorovoj etici označava bivstvovanje čoveka koji je dospao do svoje duhovne suštine, tj. koji zna da je određen i postavljen kao duh, o čemu je bilo reči u III poglavlju. Samo polazeći od određenja čoveka kao duha se, prema Kjerkegoru, i ostvaruje moralno dejstvovanje putem ljubavi, koje razlikuje dvostruki smisao ljubavi, koji smo već spominjali ali ćemo ga sada još bliže precizirati. Kjerkegorova podela u različitim koncepcijama ljubavi usvaja i podelu u danskom jeziku, pa je on sa lingvističkog nivoa, prema našem mišljenju, uspešno pomera i na ravan etike. U danskom postoji jasna razlika između ljubavi kao takve - *Koerlighed* i polne ljubavi - *Elskov*. I polazeći od dva Kjerkegorova termina koja su slična pojmovima *agape* i *eros* koje je koristio norveški teolog Andres Najgren, značenje Kjerkegorovog pojma ljubavi približava se značenju *agape* kao milosrđa, pa se otuda njegova etika i s pravom može nazvati etikom milosrđa. Njen uslov je hrišćanska ljubav koja ne negira u potpunosti prirodnu ljubav, već uslovljava njeno uzdizanje na viši nivo. Za Kjerkegora je tako Hrist očiti primer samoporicanja one ljubavi koja traži nešto za uzvrat i koja je uslovljena konačnošću. Takav izaz ljubavi postoji i kod Avrama, jer on i ne bi mogao da izvrši božju zapovest da nije mogao da izvede kretanje vere, a kretanje viteza vere je jedino bilo moguće verom u smisao božje ljubavi, kako nam i govori *Johanes de Silentio* pokušavajući da razume Avrama: „Ja ne mogu da izvedem kretanje vere, ne mogu da zatvorim oči i da samopouzdanu porinem u apsurd, to je za mene nemogućnost, ali se ja time ne hvalim. Ubeđen sam u to da je Bog ljubav, ova misao za mene ima praisvorno lirsko važenje. Kad je tu, neizrecivo sam srećan, a kad je nema, za njom čeznem strasnije nego ljubavnik za svojim predmetom ljubavi (...) Božja ljubav je za mene, kako u izravnom tako i u izvrnutom smislu, nešto nesamerljivo

⁸⁷⁷ Isto, p. 69.

sa čitavom stvarnošću.⁸⁷⁸ Vera na taj način i postaje razumljiva tek kategorijom ljubavi i njen paradoks i apsurd nalaze u njoj racionalističko opravdanje, čime se pokazuje da iracionalizam nastoji sebe utemeljiti racionalistički u iracionalnom (tj. ljubavi). Drugačije rečeno, hermeneutika vere potvrđuje sebe kroz hermeneutiku ljubavi.

Prema Kjerkegoru je zapravo ljubav suštinska etička kategorija svakog morala, jer je oslobođena egoističkih pretenzija, narcisoidnosti i samoljublja. A krajni cilj takve etike ima teološke implikacije, jer usmerava čoveka pre svega na duhovnu, a ne poput Spinozine etike na intelektualnu ljubav prema bogu, pa time uviđamo da Kjerkegor i na području religijske etike dokazuje svoj iracionalizam. Usmerenost na duhovnu realnost jeste cilj njegove etike koja zahteva da se njene duhovne namere prenose i drugima, kao što to Kjerkegor izlaže u sledećem stavu: „Stoga voleti drugu osobu znači pomoći mu da voli boga i biti voljen znači biti u tome pomognut.“⁸⁷⁹ Na tom osnovu, moralni odnos prema drugom čoveku u Kjerkegorovoj filozofiji moguć je afirmacijom iracionalne suštine sveta – ljubavi, ali tako da je ona neodvojiva od načina na koji čovek treba da deluje u svetu. Pa, iako Kjerkegorova etika podvlači važnost imperativa „ti treba da voliš“ ona se kao etika milosrđa pokazuje delotvornijom u odnosu na sve one etike koje neguju racionalistički princip, a zanemaruju konkretnog čoveka i njegovu suštinu kao iracionalnog bića.

⁸⁷⁸ Seren Kjerkegor, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002, str. 181-182.

⁸⁷⁹ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York, Harperperennial & Modernthought, 2009, p. 124.

3. Metafizičke pretpostavke tradicionalne aksiologije

Problematiku morala u Ničeovoj filozofiji razmatraćemo polazeći od njegove aksiološke pozicije, budući da ona pruža i dublje razumevanje Ničeovog stanovišta moralnog bivstvovanja čoveka. Aksiologija i moralna problematika upućene su jedna na drugu, jer se Ničeova teorija vrednosti može izvesti polazeći od njegovog rasvetljavanja izvora morala kroz istorijsko-egzistencijalne puteve nihilizma, kroz osvetljavanje porekla moralnih istina (moralnih premisa)⁸⁸⁰, zatim, i rasvetljavanjem mehanizama morala koji deluju u pravcu negacije života. Ali suštinski razlog Ničeovog zasnivanja nove aksiologije možemo tražiti u težnji da prevlada nihilizam i dotadašnju metafiziku koja je u uskoj vezi sa tradicionalnom aksiologijom. Napominjemo takođe da su pri tom i nihilizam i metafizika za Ničea neodvojivi jedno od drugog i da svoj temelj nalaze u aksiologiji. U tom pogledu i Ničev odgovor na pitanje kako prevladati nihilizam nužno prati forma pitanja: šta nihilizam čini po pitanju vrednosti i njihovog prevladavanja? Tim pitanjem Niče nastoji da odgonetne smisao dosadašnjih vrednosti koje su uzrokovale nastali nihilizam. Polazeći od definicije nihilizma iz *Volje za moć* kao procesa obezvređivanja dosadašnjih vrhovnih vrednosti (koji vodi najpre do stanja da svet izgleda bezvredno⁸⁸¹, pa do situacije da je opstanak čoveka ostao bez smera, jer se moralno nebo njegovih zvezda ugasio, a koje se javlja i kao gledište da najviše vrednosti gube svoju vrednost⁸⁸²) u Ničeovoj filozofiji se javlja snažan zahtev da se, u odnosu na dosadašnji idealizam i racionalizam, promeni sam princip vrednosti a time i

⁸⁸⁰ Uporedi: Michael Tanner, *Nietzsche: A Very Short Introduction*, UK, Oxford University Press, 2000, p. 30.

⁸⁸¹ U pogledu na izneto stanovište nihilizma u Ničeovoj filozofiji, Đurić uvodi jednu razliku da bi se izbegla dvosmislenost u Ničevom shvatanju besmislenosti i bezvrednosti života. Naime, Đurić smatra da Niče nije mislio da je život po sebi besmislen, niti da je on bezvredan ukoliko „ne odgovara velikim idealima i idejama objavljenim prirodnom ili neprirodnim putem – takvog slaganja uostalom nikad i nije bilo – već zato što nema više tih velikih ideja i ideala da ga obasjaju svojom svetlošću.“ (Mihajlo Đurić, *Izabrani spisi*, knjiga IX, Izazovi nihilizma, Beograd, Službeni list, 1997, str. 180-181). Ukazivanje na bezvrednost života nije Ničev lični stav, već produkt Ničeove percepcije na koji način se savremeni čovek odnosi prema životu i prouzrokuje stanje nihilizma kao obezvređivanje života.

⁸⁸² Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 37.

dosadašnje racionalističko tumačenje vrednosti života. Takav projekat vodi Ničea ujedno i ka novoj refleksiji o čoveku sa novim vrednosnim ocenama.

Nihilizam je prema Ničeovoj interpretaciji prisutan u okvirima racionalističke metafizike, jer propast dosadašnjih vrednosti povlači nestanak i dosadašnje (metafizičke, moralne) istine o biću u celini, a njegov uzrok Niče je video u moralno-ontološkom tumačenju bitka uopšte, koje afirmiše osnovnu paradigmu o dualizmu onostranog, istinskog i ovostranog, prividnog sveta. Ipak, Ničeovo shvatanje nihilizma ne podrazumeva samo pad navedenog tumačenja, niti iznosi na površinu samo sliku dekadencije i sveopšte propasti vrednosti, već se nihilizam pokazuje u mnogostрукim značenjima. Niče pod nihilizmom misli i na preokret vrednosti, njihovo prevrednovanje, pa stoga prema Hajdegerovom shvatanju, Ničeovo shvatanje nihilizma ne ukazuje samo na nihilizam koji vodi u puku ništavnost i sveopštu negaciju. Nihilizam se može tumačiti i tako da „njegovo bivstvo leži u afirmativnom načinu jednog oslobođenja. Nihilizam tada kazuje: Ništa od dosadašnjih vrednosti ne treba više važiti, svo biće mora u *cjelini* ionako, tj. u cjelini na druge pretpostavke biti postavljeno. Prevrednovanje mora biti bezuvjetno i svo biće staviti u jednu izvornu jednost.“⁸⁸³ Takvo shvatanje je kod Ničea i pretpostavka nove iracionalističke aksiologije, kao i etike, ali i metafizike koja se zasniva na temeljima suprotnim racionalističkoj metafizici.

Nova aksiologija, koja proishodi iz uvida u nihilizam vrednosti, afirmiše ujedno i apsekte filozofije života, jer se afirmacija života prema Ničeu ne može ostvariti bez promene unutar shvatanja samih vrednosti. U tom smislu je izuzetno važna njegova „interpretacija nihilizma kao konzekvencije dosadašnjeg tumačenja vrijednosti“⁸⁸⁴ koja je potresla dosadašnje uvide aksiologije i navela Ničea da ponovo promisli princip vrednosti. Nova aksiologija, s druge strane, postaje moguća i na temelju Ničeovog uvida u perspektivizam svakog vrednosnog sistema. Zato je njegova aksiologija ujedno i perspektivistička, jer Niče odbija da prizna objektivno i univerzalno važenje vrednosti ili da pak i same vrednosti tumači kao objektivne mere ljudske stvarnosti. Tako Niče nastoji da primeni perspektivizam⁸⁸⁵ i unutar svoje aksiologije kao ispravnu tačku

⁸⁸³ Martin Hajdeger, *Uvod u Ničea*, Zagreb, Znaci, 1980, str. 32

⁸⁸⁴ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 192.

⁸⁸⁵ U toj tački možemo se složiti sa Redžinsterom koji, sagledavajući Ničeov perspektivizam, ocenjuje da kod Ničea nema ni traga od deskriptivnog objektivizma, a samim tim i normativnog, prema kome bi

gledanja, pa da na taj način sruši dotadašnji nevalidni objektivni pristup vrednostima i zameni ga subjektivizmom (perspektiva) unutar svoje aksiološke teorije. Njegov subjektivizam naročito dolazi do izražaja u tvrdnji da ne postoje objektivne moralne činjenice naših moralnih sudova, već su moralni sudovi samo izraz čisto subjektivne perspektive. Subjektivnost i postoji u moralnim sudovima zbog prividnosti „u perspektivi, čije je poreklo u nama (ukoliko nam je stalno potreban jedan uži, skraćeni, uprošćeni svet).“⁸⁸⁶ Stoga prema Niče, gledano sa stanovišta subjektivizma, moralni sudovi gube svoj normativni autoritet kakav su imali u racionalističkoj aksiologiji. Prema Redžinsteru, „ovaj zaključak se zasniva na pretpostavci da važenje naših vrednosti zavisi od njihovog objektivnog stanovišta, na njihovoj nezavisnosti od naše subjektivne perspektive.“⁸⁸⁷ U tom pogledu interpretativni i subjektivni karakter jeste nezaobilazan aspekt vrednosti, kao što se može zaključiti iz njegovog stava u *Volji za moć* kada ističe: „Da vrednost sveta leži u našim tumačenjima (da su možda moguća negde još neka druga tumačenja, osim čisto čovečanskih), da su dosadašnja tumačenja ocene vrednosti sa izvesnih gledišta, pomoću kojih se održavamo u životu, to jest u volji za moć, za porastom moći, da svako postignuto jačanje i proširenje moći otvara nove perspektive i znači verovanje u nove horizonte – to se provlači kroz moje spise.“⁸⁸⁸ Međutim, iako Niče tumači vrednosti kao zavisne od perspektiva koje stvaramo i našeg tumačenja, mi ne možemo tvrditi kao Langsam da je tu reč o normativnom subjektivizmu. Može se pre referisati na subjektivni objektivizam, kada imamo u vidu Ničeovo shvatanje da su naše vrednosti ukorenjene u perspektivama koje polaze od naših potreba, afekata, strasti. Polazeći od ove najprimarnije sfere ljudskog bitka pogrešno je misliti da je Niče hteo da zasnuje vrednosti na normativnom autoritetu, budući da se normativnost (kakvu poseduje um) ne može pripisati sferi nagona kao sferi nesvesnog i iracionalnog. Svaki oblik normativnosti je za Ničea oblik laži koji životu „nabacuje te vrednosti“⁸⁸⁹, jer ako se hoće shvatiti pravi smisao morala, onda se ne može, prema Niče, tvrditi da je moral konstrukcija razuma. Moral je pre neposredni izraz životnih uslova jednog bića da bi se ono u određenom aspektu održalo, što govori

objektivne vrednosti zaista imale važenje kakvo im se pripisuje. (Vidi: Bernard Reginster, *The Affirmation of Life*, London, Harvard University Press, 2006, p. 68)

⁸⁸⁶ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 41.

⁸⁸⁷ Bernard Reginster, *The Affirmation of Life*. London, Harvard University Press, 2006, str. 26.

⁸⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, p. 330; ili: Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 257.

⁸⁸⁹ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 150.

o njegovom pre svega pragmatističkom značenju, a ne natčulnom smislu. Prema Niče moral i treba da stoji u službi čoveka, pa stoga Niče i odbacuje svako utemeljenje principa vrednosti, koje za osnovu uzima razum, jer takav moral negira konkretan život čoveka i predstavlja izraz nihilizma. Posledice takvog utemeljenja Niče je prikazao u prognozi propasti najviših vrednosti sa strašnim posledicama po gubitak smisla i cilja života za čoveka. Niče u tom pogledu ističe: „Nedostaje cilj; nedostaje odgovor na pitanje 'zašto'.“⁸⁹⁰ Stoga je Niče i u rušenju legitimiteta objektivnih vrednosti savremenog čoveka zapazio najvišu formu nihilizma, koja se pokazala savremenom čoveku kao nemogućnost da se najviši postavljeni ciljevi ujedno i ostvare u konkretnom vremenu. Niče tu pak misli o vrednostima kao o ciljevima ljudskog života koji su u njima involvirani, pa polazeći od uvida u dosadašnju aksiologiju uočava da se ljudsko delovanje u savremenom svetu ne može više sprovoditi kroz orjentire dotadašnjih („razumskih“) moralnih normi i vrednosti.⁸⁹¹

Zato, da bi se prevladala nihilistička situacija sveopšte bezvrednosti, Ničeova filozofija će učiniti preokret svojim zahtevom da savremeni čovek krene u proces prevrednovanja vrednosti na osnovu novog princip vrednosti koji mora biti u skladu sa životom, ali isto tako koji će potvrđivati i afirmisati njegovu iracionalnu prirodu. Zarad toga moraju biti prevladani principi tradicionalne etike i aksiologije, i uspostavljen novi princip prema kome će vrednosti biti stvorene (interpretirane) u skladu sa stvaralačkom moći čoveka i u službi života, a ne nadčulnim idealima koji nemaju odnos sa konkretnom egzistencijom čoveka. Takvo polazište jeste ono što je prema Niče nedostajalo u prethodnim teorijama vrednosti, pa Niče uvodi teoriju o novom smislu vrednosti i načinu vrednovanja, polazeći od afirmativnog principa volje za moć. Taj princip ujedno jeste iracionalistički i zadire u iracionalni temelj ljudske prirode, te lako prevazilazi okvire objektivnog smisla vrednosti, kakav je na primer bio Kantov, ali i vladajući u hrišćanstvu. U tom smislu Grlić tvrdi da Niče ne poriče samo objektivnost moralnog delovanja, već i samu vrednost moralnog zakona kakva je postavila

⁸⁹⁰ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 37.

⁸⁹¹ Niče uvida da od onog trenutka kada moralno ocenjivanje stvari izgubi značaj, za život nastaje nihilizam kao njegova nužna posledica, tj. „kada se više ne može održati vera u boga i u bitno moralni poredak stvari. Jedno tumačenje je odbačeno, ali kako se ono smatralo za jedino, to se čini kao da život nema nikakvoga smisla, kao da je sve uzalud.“(Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, mit einem Nachwort von Alfred Baeumler, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 43). Odatle možemo zaključiti da je prema Niče sam moral uzročnik nihilizma i da on kao takav uzrokuje amoralnu poziciju.

tradicionalna etika. U suštinskom pogledu Niče odbacuje i bilo koji moral koji svoju autoritativnost duguje razumu i koji zahteva apsolutnu pokornost samo razumu (ili idealima koje on postavlja) i koji nalaže diskreditaciju iracionalnih dimenzija čoveka, naročito njegovu stvaralačku moć. Pri tom, Niče negira moralne norme „utemeljene u ’čistom umu’, ili razumu kojim su povezane sa svim racionalnim silama“⁸⁹², a koji propisuju zakon delovanja tako što njihov put vodi negaciji, a ne afirmaciji života.

Novi princip vrednovanja stoga prema Niče mora da uslovljava afirmativni odnos prema životu, što znači da su prihvaćene i iracionalističke dimenzije čoveka, ali i sveta, da bi se izbegle destruktivne posledice na čoveka. Hajdeger pak definiše novo Ničeovo vrednovanje kao „određivanje i utvrđivanje onih ’perspektivnih’ uslova koji život čine životom, to jest obezbeđuju njegovo suštinsko povećanje“⁸⁹³, što je za Ničea i bilo suštinsko da bi se život konačno oslobodio bajki koje ga sputavaju.

Na liniji novog smisla i načina vrednovanja, Niče pravi razliku između zdravog morala, koji se uvek potčinjava instinktu života, i bolesnog morala, koji je uzrok čovekovog okretanja protiv instikata života.⁸⁹⁴ Taj potonji moral Niče i naziva protiv-prirodni moral, koji se, prema Dantou, „odnosi represivno prema onome što mi smatramo kao neobuzdan izraz želja, potreba i sklonosti“⁸⁹⁵, pa ga utoliko Niče i suprotstavlja prirodi čoveka. Takav moral vodio je do kobnih posledica jer su moralne norme usled neadekvatnog odnosa prema konkretnom životu dejstvovala destruktivno na čoveka, tj. uslovljavale njegovo okretanja od volje za životom. Zato Niče izričito naglašava da „ukoliko verujemo u moral, mi osuđujemo život“⁸⁹⁶ i time se pre svega obraća hrišćanskom, ali i tradicionalnom moralu.

Ničeov novi smisao vrednosti, kao što uočavamo, zasniva se na filozofiji života, ali i kroz područje perspektivističke aksiologije. Perspektivistička aksiologija naslućuje se već u Ničeovom definisanju vrednosti kao *određenih gledišta čoveka*. Hajdeger naglašava bitnost ovog aspekta aksiologije ističući da za Ničea „vrednost znači stanovište takvog gledanja koje smeru na nešto ili koje, kako kažemo, računa na nešto i

⁸⁹² Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, London, Harvard University Press, 2006, p, 63.

⁸⁹³ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 498.

⁸⁹⁴ Vidi: Fridrih Niče, *Sumrak idola*, Beograd, Čigoja štampa, 2005, str. 32.

⁸⁹⁵ Danto C. Arthur, „Moralites“, *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 128.

⁸⁹⁶ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 38.

pri tom mora da računa sa drugim.⁸⁹⁷ Iz ovog stava primećuje se da i u okviru aksiologije perspektivizam pokazuje i svoju saznajnu snagu, jer nam vrednosti kao određena gledišta razjašnjavaju da li se neke vrednosti javljaju samo kao uslovi održanja života (kada one deluju u pravcu njegove negacije) ili omogućavaju uslove povećanja života, kada one deluju u pravcu njegove afirmacije. Polazeći od ovog aspekta vrednosti Niče je snažno osudio hrišćanski moral i asketske ideale, koji predstavljaju i središnje mesto širenja vrednosnog nihilizma preko *volje za ništa*. Niče pak zaključuje da ako se u određivanju vrednosti polazi od volje za ništa koja „će hteti samo *ništavilo* nego što će se *lišiti* svakog htenja“⁸⁹⁸, tada takve vrednosti sprečavaju slobodno ispoljavanje čovekovih moći. Zato će čovek, orijentisan pomoću asketskih ideala, prema Ničeovom psihološkom razmatranju, podleći pre negaciji nego afirmaciji života.

Niče takođe, polazeći od perspektivističke aksiologije, ukazuje na različite tipove ljudi koji postoje shodno vrsti morala koju podržavaju. U toj tipologiji on najviše kritikuje hrišćanski moral i odatle formirane hrišćane „koji su od samog početka unesrećeni, satrveni, skršeni – oni su ti, *najslabiji* su ti što među ljudima najviše potkopavaju život, što naše poverenje prema životu, prema čoveku, prema nama najopasnije truju i dovode u pitanje.“⁸⁹⁹ Razlog negacije takvog načina vrednovanja proishodi iz Ničeovog uvida da hrišćanski moral ne ide na ruku čovekovom samorazvoju, jer smatra da vrednovanje koje polazi od asketizma predstavlja samo most „ka onoj drugačijoj egzistenciji“⁹⁰⁰ koji ovozemaljsku egzistenciju nastoji da pretvori u asketsku planetu. U tom smislu Niče tumači hrišćanski moral i kao izvor moralnog nihilizma, jer onostrane vrednosti ne uvažavaju praksu konkretnog ovozemaljskog života, niti ga afirmišu u punom smislu, pa takav moral ostaje na liniji iluzornosti i formalizma, ili rečeno Ničeovim jezikom, uzrokuje negaciju volje za moć. Ovakav uvid vodio je Ničea, pak, ka utemeljenju drugog problema. Naime, do problema da hrišćanski moral deluje razorno po pitanju razvoja čovekove stvaralačke moći i vlastitog sopstva. Preterano negovanje asketskih ideala⁹⁰¹ (poput čednosti, skrušenosti,

⁸⁹⁷ Martin Hajdeger, *Šumski putevi*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 2000, str. 177.

⁸⁹⁸ Fridrih Niče, „Šta znače asketski ideali“, *Genealogija morala*, Beograd, Grafos, 1990, str. 231.

⁸⁹⁹ Fridrih Niče, „Šta znače asketski ideali“, *Genealogija morala*, Beograd, Grafos, 1990, str. 249.

⁹⁰⁰ Fridrih Niče, *Genealogija morala*, Beograd, Dereta, 2003, str. 245-246.

⁹⁰¹ Asketski ideal je prema Ničeu samo ideal koji izražava negaciju života. Ali Niče ističe razliku između asketskih ideala i instrumentalnog asketizma. Instrumentalni asketizam se prosto sastoji u lišavanju nekog zadovoljstva u korist drugog. Pri tom se neko može uzdržavati od nečega, ali tako da „ne osporava

siromaštva kao tri najznačajnija ideala) za Ničea je značilo samo očuvanje „opadajućeg, slabog, iscrpljenog života“, koje odvlači čoveka od stvarnog života i njegovih tendencija. I sve dosadašnje vrednosti (koje su vladale kao proste zamene za metafizičku suštinu života) Niče tumači kao proste uslove održanja života, koji sprečavaju njegov rast i povećanje, pa i čitav tradicionalni moral tumači u njegovoj dekadentnoj funkciji, kao „umiruće drvo koje ne može biti spašeno kalemljenjem novih plodova na njemu.“⁹⁰² U dotadašnjem vrednovanju, bilo da je on racionalistički ili sledi platonovsko-hrišćansku paradigmu, utkani su izvori nihilističkog vrednovanja sveta, što uzrokuje i krizu u bivstvu čoveka. Prema Hajdegeru, Niče s pravom odbacuje nihilističke vrednosti (koje su u suštini zasnovane na platonovsko-hrišćanskom vrednovanju), jer deluju na „smanjivanje vrednosti ovde-i-sada-predručnog bića kao nekog μή ὄν-a, kao onog što zapravo ne bi trebalo da bivstvuje, jer ono predstavlja otpadanje od istinskog bića, od 'ideja' i božanskog poretka; a ako nije otpadanje, onda je u najbolju ruku samo hitro prolaženje.“⁹⁰³

Niče nalazi uzrok nihilizma već u Platonovoj aksiologiji koja polazi od metafizike i njenog razlikovanja „istinskog“ i „pojavnog“ sveta i tako utemeljuje i određeni način vrednovanja i ocenjivanja⁹⁰⁴, koji je za Ničea potpuno pogrešan. Drugačije rečeno, istinski izvor aksiološkog nihilizma Niče raspoznaje u metafizičkom „dualističkom shvatanju da stvari najviših vrednosti imaju poreklo različito od porekla stvari nižih vrednosti. Ovaj dualizam povlači apsolutnu distinkciju u vrednostima na poseban način: stvari najviših vrednosti se odnose na nepromenljivo, bezuslovno, večno i harmonično, dok su stvari najnižih vrednosti promenljive, uslovljene, prolazne i neskladne.“⁹⁰⁵ Metafizička filozofija kao što Niče s pravom uviđa pretpostavlja da visoko vrednovane stvari imaju svoj natčulni, božanski izvor i da se zato u dotadašnjoj filozofiji shvataju kao bolje vrednosti od onih koje svoj izvor imaju u prolaznom, pojavnom. Niče ipak nije mogao da usvoji princip vrednosti koji polazi od sveta

egzistenciju“ (Bernard Reginster, „The Ascetic Ideal“, *The Affirmation of Life*, London, Harvard University Press, 2006, p. 260), pa je u tom pogledu drugi oblik asketizma za Ničea donekle prihvatljiviji.

⁹⁰² Walter Kaufmann, *Nietzsche (Philosopher, Psychologist, Antichrist)*, Ewing, NJ, USA, Princeton University Press, 1975, p. 109.

⁹⁰³ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, s. 498-490.

⁹⁰⁴ Uporedi. Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Novi Sad-Sremski Karlovc, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 96.

⁹⁰⁵ Roberts T. Tyler. *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. Ewing, NJ, USA, Princeton University Press, 1998, p 30.

natčulnog, pa će stoga osporiti i sve moralne akcije i njihovo navodno dugogodišnje racionalističko opravdanje za čoveka.

Idući istorijskim tragom metafizike kako je ona zasnovana već u Platonovoj filozofiji, koja je put ka idealnom, tj. višem čoveku videla kao njegovo oslobađanje od tiranije čula⁹⁰⁶, tj. njegovog bogatstva, a pozicionirajući moć razuma kao primarnu, pa čak i kao božansku funkciju čoveka, Niče je sagledao istovremeno uslovljenost racionalističke metafizike i racionalističke antropologije koja uvire u tradicionalnu aksiologiju. U tom pravcu Niče je, prema našem mišljenju, smatrao da Platonova razlika svetova vodi do tumačenja čoveka kroz dualizam svesnog i nesvesnog u njemu⁹⁰⁷, pojavnog i idealnog, da bi ovaj dualizam vremenom bio utemeljen u okvirima tradicionalne filozofske slike o čoveku, ali i unutar vrednosnih stanovišta. Postuliranjem razlike o dva sveta uslovljen je i filozofsko antropološki pogled da je čovek najpre izdvojen na dva dela – čula i razum, telo i dušu, *fenomen* i *noumen*, a odatle se i pozitivnom valorizacijom pre svega *noumenalnog*, umskog aspekta čoveka istovremeno određivao i princip vrednosti i moralnih normi iz uma kao njihov jedini legitimni osnov.

Ničeovo ispitivanje odnosa tradicionalne metafizike i aksiologije pojašnjava nam i odnos zavisnosti između ovih disciplina. Niče je sagledao da je metafizička doktrina o dva sveta involvirana u tradicionalnoj aksiologiji koja polazi od dvostrukog načina vrednovanja, tako da je prednost data natčulnom, umskom svetu kao jedinom istinskom i vrednom. Direktni nastavljač ovakve tradicionalne metafizičke doktrine prema Niču jeste i Kant, na što nas upućuje i Kaufmanova tvrdnja da je prvenstveno za Kanta „takvo učenje bilo put kojim bi čovek mogao da dosegne drugi svet.“⁹⁰⁹ Niče će, zaokupljen svojom kritikom hrišćanstva, nadalje sagledati da će i platonizam i Kantova praktička filozofija naći potvrdu svojih stavova u takvoj metafizici. A odatle usvajajući određeni način vrednovanja prema Niču i izrasta racionalistička interpretacija čovekove prirode. U njoj Niče uviđa suštinski problem, jer smatra da su sve

⁹⁰⁶ Vidi: Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978, p. 39.

⁹⁰⁷ Slično stanovište nalazimo i u Jungovoj psihologiji, ali on stavlja akcenat na kolektivno nesvesno, pa u tom smislu ističe: „Treba razlikovati lično nesvesno i nelično ili nadlično nesvesno. Ovo poslednje označavamo kao kolektivno nesvesno, pošto je odvojen od ličnog (...) i pošto se njegovi sadržaji mogu naći svuda, što naravno nije slučaj sa ličnim sadržajima.“ (Karl Gustav Jung, *O psihologiji nesvesnog*, Knj. 2, Novi Sad, Matica srpska, 1978, str. 70)

⁹⁰⁹ Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978, p. 39.

intrepretacije o čoveku koje su izrasle na racionalističkoj metafizici i odatle zasnovanoj aksiologiji zanemarile konkretnog čoveka i njegovu iracionalnu prirodu koja je primarnija u saznanju života, ali i u čovekovo samospoznaji sebe kao celovitog bića. U tom pogledu Niče osporava i dosadašnju ideju moralnog čoveka, jer otkriva da moralni čovek pod plaštom viših principa na kraju ipak negira život. A da bi čovek sebe spoznao kakav jeste, prihvatajući svoju istinsku prirodu, Ničeova filozofija stoga i nalaže oslobađanje od morala tvrdnjom: „čemu moral, kada su život, priroda i istorija amoralni?“⁹¹⁰

Poništavanjem natčulnog izvora morala, Niče je istovremeno prevazišao i racionalističko-antropološki ideal *homo rationale* i to je mesto odakle Ničeovo učenje o moralu uslovljava novi tip filozofske antropologije u pravcu iracionalizma, a koja se kreće u pravcu apologije čoveka, kako će zapaziti i Fink.⁹¹¹ Naime, takvoj iracionalističkoj antropologiji prethodi i Ničeovo učenje koje poništava stanovište racionalističke aksiologije da moralne vrednosti imaju svoje istinsko poreklo u *ratiu*. Suprotno tome, Niče će istinsko poreklo vrednosti morala otkriti u fiziološkoj sferi čoveka ili njegovoj animalnoj prirodi i tako demaskirati lažnu ulogu razuma, kao i natčulno ishodište morala. I jedno i drugo stanovište Niče je deziluzionirano svojim zaključcima o pre svega antropomorfnom izvoru morala, kao sferi ljudskog, suviše ljudskog, pri čemu se prethodni „čovjek poima kao životinja sa idealima“, a „antropologija je prije svega kritička, ona rastvara ideale; ovi se raskrinkavaju kao maskirani nagoni, kao predstave želja i čežnje (...)“⁹¹² Demaskirajući dotadašnje ideale, Niče i boga posmatra kao ideal koji je postavljen od strane čoveka, ali u sferu izvan njega samog, jer je čovek u toku istorije zaboravio sebe kao postavljача vrednosti i ideala. Fink potvrđuje Ničeovo stanovište o samozaboravu čoveka kao subjektu nastalih, stvorenih vrednosti, smatrajući da dosadašnji čovekov život Niče tumači kao

⁹¹⁰ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 224.

⁹¹¹ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 61.

⁹¹² Prema Lejngu, moralnost koju Niče u osnovi kritikuje jeste moralnost kakva je preovlađujuća u hrišćanskom kodu, ali taj isti kod preovlađuje i u Platonovoj, Pavlovoj, Spinozinoj, Kantovoj i Šopenhauerovoj etici. Može se i zapaziti da je Niče takve etike video kao pripadajućima jednom istom kodu etike, sa istim nedostatkom i istim izvorom tog nedostatka. To su etike koje izvor vrednosti postavljaju u svest. Razlog prihvatanja tih vrednosti leži u činjenici da su kategorije razuma određene i shvaćene kao jedine i prave mere svih fenomena, pa utoliko i moralnih. Tako je prema Niču nastalo verovanje u duhovni izvor vrednosti – vrednosti koje su iznad ljudske prirode. (Vidi: Bertram M. Laing, „The Metaphysics of Nietzsche’s Immoralism“, *The Philosophical Review*, Cornell, Duke University Press, Sage School of Philosophy, Cornell University, Vol. 24, No 4, 1915, p. 396).

život u iluziji jer „ne zna za to postavljanje. Ono što on sam postavlja susreće ga izvana, kao obavezna moć ćudorednog zakona. Postavljajući vrijednosti transcendiraju se čovjek i suprotstavlja sebi kao tuđ predmet ono što je sam nabacio.“⁹¹³ Finkov stav nam se potvrđuje i u *Tako je govorio Zaratustra*, kojim Niče objašnjava dalje čovekovo samosazrevanje kroz proces vraćanja samom sebi iz otuđenog sveta vrednosti: „Tek je čovek uneo vrednost u stvari kako bi se održao – on je tek stvorio stvarima smisao, ljudski smisao. Stoga sebe i zove 'čovekom' – to jest, onim koji procenjuje.“⁹¹⁴

Niče se zato suprotstavlja svakom izvođenju morala iz metafizike, nastojeći da prevaziđe njegove metafizičke temelje. Ali, iako negiramo da je kod Ničea prisutan metafizički osnov morala, ne možemo zažmuriti pred činjenicom da Ničeovo izvođenje etike života (kao njegove vlastite moralne pozicije) zahteva, takođe, izvesno zasnivanje morala u ontološko-metafizičkoj koncepciji. To nam potvrđuju i mnogi mislioci poput Hajdegera, ali i Folkman-Šluka, Jaspersa, Miler-Lautera, Deleza, Finka, Gerhardta, koji Ničeovu koncepciju volje za moć, iz koje on izvodi i novi princip vrednosti, tumače kao ontološko-metafizičku doktrinu. U tom pogledu, Ničeova pozicija načelno ne izlazi iz okvira dotadašnjeg načina izvođenja morala iz metafizike. Ali, s druge strane, kada uzmemo u obzir da je u njegovoj filozofiji reč o iracionalističkom principu zasnivanja metafizike, onda se može konstatovati da se moral koji se izvodi iz metafizike volje za moć razlikuje od načina na koji se moral izvodio iz racionalističke metafizike. Međutim, navedno shvatanje o izvođenju porekla morala kod Ničea predstavlja samo jedan od mogućih načina tumačenja izvođenja moralne problematike.

Drugi način se može izvesti polazeći od šopenhauerovskog sagledavanja dva načina utemeljenja principa morala – sintetičkog i analitičkog – kako je prikazan u njegovom delu *O temelju morala*. Sintetički način koji obuhvata izvođenje morala iz metafizike takođe bi se mogao pripisati i Ničeu, iako se metafizički temelj morala u Ničeovoj filozofiji mora razumeti iz pozicije njegove vlastite metafizike volje za moć, bilo da se ona razume ontološki ili aksiološki ili čak i kosmološki.⁹¹⁵ Ipak se s druge strane ovakav odgovor pokazuje problematičnim kada imamo u vidu sledeća dva Šopenhauerova stava, odakle se može tvrditi da je kod Ničea radije reč o naturalizmu i

⁹¹³ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 149.

⁹¹⁴ Fridrih Niče, „O hiljadu i jednom cilju“, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 49.

⁹¹⁵ Stenli Rozen otkriva da kosmološka interpretacija Ničeovog pojma volje za moć predstavlja shvatanje „kosmološke iracionalnosti“ ili, jednostavnije rečeno, otkriva nam tumačenje sveta kao haosa.

psihologizmu u etici: „Polazeći od date metafizike koja se uzima kao istinita, *sintetičkim* putem bi se dospelo do fundamenata etike, pri čemu bi i on sam bio izgrađen polazeći odozdo (*von unten*); prema tome etika bi se pojavila kao čvrsto poduprta. Nasuprot tome (...), ne preostaje ništa drugo do *analitički* postupak koji polazi od činjenica – bilo činjenica spoljašnjeg iskustva, ili činjenica svesti. Ovo poslednje, doduše, može se u krajnjoj liniji svesti na čovekovu narav (*Gemüt*), ali ona tada mora ostati da stoji kao osnovna činjenica, kao prafenomen, da se dalje ne svodi ni na šta drugo, čime pak čitavo objašnjenje ostaje *psihološko*.⁹¹⁶ Na osnovu Šopenhauerovog objašnjenja utemeljenja morala, možemo se kretati dvostrukom linijom u razumevanju Ničeovog izvođenja morala. Naime, možemo ga tumačiti kroz sintetički (metafizički) pristup, ali i analitički, kojim kod Ničea postoje aspekti psihološkog i naturalističkog tumačenja.⁹¹⁷ Međutim, možemo ipak tvrditi da je i sintetički ali i analitički pristup u skladu sa Ničeovim izvođenjem morala, jer nemački filozof izvodi moral iz afektivnog područja volje za moć, koja je ujedno i pretpostavka i čovekove prirode, ali i celine postojećeg, tj. važi i kao antropološki i ontološki princip ujedno. A budući da prema Ničeu veći deo moralnih radnji ne proishodi iz čisto moralnih pobuda i razumskog aspekta čoveka, već pre iz prirodne, nagonске, afektivne sfere, utoliko njegovo novo učenje o moralu predstavlja i oblik naturalizma u etici. S druge strane, kada imamo u vidu da je za Ničea od presudne važnosti shvatanje da moralne vrednosti polaze upravo i od određenih tipova ljudi i vrsta ličnosti, tada se može usvojiti stanovište da se Niče vodi i psihološkima analizama čoveka u razmatranjima o poreklu morala i moralnog delovanja. Na tom osnovu uočavamo da Niče usvaja i psihološku i naturalističku koncepciju morala, jer moral izvodi iz prirode čoveka (naturalistički), tj. iz njegovih strasti i instikata koji su uvek u neposrednom odnosu sa životom⁹¹⁸, a vrste morala

⁹¹⁶ Artur Šopenhauer, *O temelju morala*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo, 1990, str. 46.

⁹¹⁷ Hajdeger potvrđuje da Niče nikad ne razmišlja o svojim ključnim pojmovima na spekulativan način, već da je ono blisko psihološkom razmatranju. Hajdeger polazi od stava da Niče čak i pojam života shvata na psihološki način, a odatle možemo zaključiti da ga Niče osobito primenjuje i u moralnoj problematici, ukazujući na anti-metafizičke namere etike. (Uporedi: Martin Hajdeger, „Prevladavanje metafizike“, *Mišljenje i pevanje*, Beograd, Nolit, 1982, str. 18-19). Međutim i kada Hajdeger govori o psihologizmu u Ničeovoj filozofiji on ne misli na klasičnu psihologiju, već svojevrstu metafiziku volje za moć. Na izvestan psihologizam u celokupnoj Ničeovoj filozofiji, u striktnom smislu te reči, upućuje nas i američki filozof Valter Kaufman.

⁹¹⁸ Solomon u odeljku o Ničeovom razumevanju ljudske prirode ističe značajan uvid kada napominje da je Niče bio jedan od retkih filozofa koji su se istakli u pogledu na odbranu ljudskih strasti. Kada Niče piše u *Rodenju tragedije* da je „svet opravdan samo kao estetski fenomen“, mi možemo pretpostaviti da on govori o strastima i o tome kako se mi osećamo u odnosu na život, a ne samo kako mi mislimo ili filozofiramo o tome. Na taj način Niče ostaje dosledan antispekulativnom razumevanju stvar i

izvodi na osnovu čovekove prijemčivosti za određeni moral u zavisnosti od njegovog psihološkog sklopa.

Objašnjenje morala na temelju čisto animalne ljudske prirode približava Ničeovo moralno učenje naturalizmu, kao i antropološkom realizmu. Izvodeći moral iz ljudske prirode, a prirodu definišući shodno telesnom aspektu i volji za moć, tj. iracionalistički, Niče će stoga tumačiti dosadašnji moral kao izraz sublimacije, potiskivanja, preusmeravanja, interiorizacije snažnog nagona volje za moć. Neposredni izraz ove sublimacije, potiskivanja Niče je video u pojavi, pre svega, hrišćanskih fenomena – savesti, krivice, greha, kajanja itd., – koji prema Ničeju moraju biti odstranjeni u moralnom delovanju koje se izvodi na liniji volje za moć.

Ničeov moralni naturalizam pak ukazuje nam na novu poziciju u istoriji moralne misli, koja nas upućuje da i iz čovekove biološke osnove možemo izvesti poticaj za delovanje koje vodi dobru. Time je Ničeova etika suprotna judeo-hrišćanskom moralizmu u kojem postoji namera potpunog iskorenjivanja čulnosti i ljudske telesne prirode, kao grešne i otpale od božanskog sveta. Polazeći odatle u narednim razmatranjima posvetićemo određenu pažnju naturalističkim osnovama Ničeovog shvatanja morala, koji su određujući za razvijanje njegove aksiologije u pravcu iracionalističke, ali i koje potvrđuje Ničeovo određenje čoveka kao čulnog i živog bića (bića koje je uvek kod Ničea shvaćeno kao deo sveopšte prirode), koje je uvek najpre usmereno na vlastito održanje.

suprotstavlja se svakoj filozofiji koja se suprotstavlja strastima. Stoici su tako razmatrali strasti ne kao zverske i slepe instance, već više u sofisticiranijem smislu, tumačeći ih kao oblik pogrešnog prosuđivanja o sebi i svetu. Što se tiče modernih filozofa, Niče je dobro uvideo da se njihova epistemologija kreće u pravcu „filozofije apstinencije“ uz sve više nedostajuću brigu o strastima. U koncepcijama iz *Sumraka idola* zapažamo da Niče osuđuje i Sokrata što je razum učinio tiraninom čulnosti. Negativnu osudu strasti Niče će upoznati i preko budizma, indirektno i preko Šopenhauerovih budističkih tvrdnji da je život patnja i da je iz njega potrebno eliminisati strasti, budući da iz njih, kao i iz volje i težnje proishodi stalna patnja. (Uporedi: Robert Solomon, „In Defense of the Passions: Nietzsche on Human Nature”, *Living with Nietzsche*, UK, Oxford University Press, 2006, p. 70-72). U tom pogledu Ničeova nova moralna paradigma nastupa protiv dotadašnjeg rata protiv strasti i emocija, da bi zasnovao moral koji će afirmisati ljudsku prirodu i biti u službi njenom razvoju.

3.1. O fiziološkoj aksiologiji u Ničeovoj etici

Ničeovo uvažavanje naturalističkih osnova morala dovodi u pitanje racionalizam u dosadašnjem shvatanju morala. Ali ako naturalizam posmatramo iz okrilja Ničeovog celokupnog učenja tada ga samo uslovno prihvatamo kao poziciju unutar Ničeovog tumačenja morala. U tom pogledu i sledimo Solomonovu tvrdnju da Niče nije želeo da „naturalizuje“ etiku utemeljujući moral u ljudskoj prirodi, već da ga poput Hjuma ograniči na ljudsku psihologiju. Ali za razliku od Hjuma, Niče ide korak dalje tako što vlastiti naturalizam ispoljava kroz utemeljenje aksiologije u fiziologiji.⁹¹⁹ Takav stav je prema našem mišljenju opravdan, jer Niče i tumači moralne vrednosti kao proistekle iz fizioloških aspekata ljudskog bića, koji imaju naturalističke temelje. Odatle i moralno ocenjivanje stvari Niče određuje kao „simptom određenih fizioloških prilika, i određenog duhovnog nivoa gospodarećih sudova. Ko to tumači? — Naše strasti.“⁹²⁰ Na taj način, diskreditujući bilo kakav uticaj razuma na navedenu delatnost, pa i dejstvo razuma na čovekovu nagonску prirodu, Niče pripisuje strastima fundamentalnu ulogu u određivanju da li neka ocena ima moralnu vrednost ili ne. Zato moralne sudove prepoznaje kao ocene fizioloških procesa, pa u tom pogledu Niče i nihilizam (kao određeno vrednosno stanovište) tumači kao izraz fiziološke ocene koja proizlazi iz, na primer, slabosti u mišićima. Zato Niče negira da postoje moralni fenomeni u pravom smislu, kao što tvrdi u *Volji za moć*: „ne postoje moralni fenomeni, nego samo moralna interpretacija ovih fenomena. Sama ova interpretacija poreklom je iz vanmoralne oblasti“⁹²¹, tj. preciznije rečeno iz fiziologije. Našim daljim razmatranjem smisla fiziologije u Ničeovom shvatanju morala, pokazuje se da on ne misli o fiziologiji kao nauci o funkcionisanju sistema organa. Fiziologija je zapravo koncipirana kao aspekt aksiologije i kao krak hermeneutike (jer strasti tumače svet), pa se Niče ograđuje od čisto naturalističkog shvatanja morala.

Ničeovo fiziološko tumačenje morala, izraslo na filozofskim osnovama, približava se i psihološkom tumačenju, tj. psihološkoj hermeneutici. Takvo shvatanje je

⁹¹⁹ Vidi: Robert Solomon, „In Defense of the Passions: Nietzsche on Human Nature“, *Living with Nietzsche*, Oxford University Press, 2006, p. 72.

⁹²⁰ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 130.

⁹²¹ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 131.

opravdano kada imamo na umu da je Niče strastima tj. nagonima pripisao dominantnu ulogu u ocenama i interpretaciji vrednosti. Niče će kroz takvo shvatanje anticipirati i Frojdovu teoriju, naročito svojim otkrićem da je čovekova nagoniska sfera odlučujuća u čovekovom delovanju i razvoju.⁹²² Ipak, Ničeova teorija se bitno razlikuje od Frojdove, i to pre svega u metainterpretativnom karakteru ideje ljudske *animalne* prirode. Jer Niče nastoji da pruži tumačenje celovitog čoveka polazeći od ljudske animalne prirode, za razliku od Frojda koji, polazeći od nagoniske prirode, tumači samo čovekov psihički život i prikazuje čoveka u jednostranom ključu psihoanalize. Za razliku od Frojdog shvatanja nagona, Niče upućuje i na metainterpretativni karakter nagona/strasti, jer im pripisuje sposobnost da ocenjuju, tumače i interpretiraju stvari. Stoga su one ne samo elementarni aspekti čovekove iracionalne prirode, već poseduju i hermeneutički aspekt, te tako upućuju na koji način da razumemo hermeneutiku u Ničeovoj filozofiji. Ali budući da strastima pripisuje i perspektivističku dimenziju, Niče je bio svestan da strasti i njegove ocene nisu merodavni u pružanju istine. Zato i svako vrednovanje koje proishodi na osnovama fiziološke aksiologije predstavlja samo određenu perspektivu vrednovanja, koja je prema svojoj prirodi promenljiva.

Uopšteno govoreći, na takvoj poziciji mišljenja Niče osvedočava svoju anti-metafizičku i antiracionalističku poziciju, dajući prednost fiziološkom temelju morala, prema kome su moralne vrednosti samo „delo nemoralnih strasti i obzira.“⁹²³ Takvim shvatanjem Niče napušta i dosadašnji „moralni“ smisao vrednosti i putem fiziologije postavlja izvor morala u svet života. Premda je njegova suštinska ideja o životu definisana kroz iracionalistički princip volje za moć, Niče stoga i volju za moć usvaja

⁹²² Frojd je prema našem mišljenju specifikovao Ničeovo tumačenje volje za moć u pravcu uspostavljanja jednog određenog nagona tj. redukovanjem svih nagona na seksualni, tj. *eros*, putem kojeg Frojd objašnjava čovekov razvoj od biološkog, psihičkog do istorijskog i kulturnog bića. Ničeovo određenje čoveka na temelju suštinskog nagona, tj. afekta volje za moć približava se Frojdom određenju čoveka kao nagonskog bića. U vezi sa tim Govedarica s pravom ističe da je Frojd koren svih duhovnih vrednosti čoveka video u bio-psihičkim procesima. Još jednu sličnost Ničeove i Frojdove antropologije, koje su bliske iracionalizmu, možemo sagledati u tome što Frojd, kako napominje Govedarica, u odnosu na tradicionalnu filozofsku antropologiju „nudi sliku o čoveku koja ne podrazumeva da se ljudsko biće odlikuje čvrstinom i racionalnom autonomijom, nego relativno labavom organizacijom psihičkog aparata. Drugim rečima, generalno gledano, psihoanaliza vidi čoveka kao labilno integrisano, a ne kao čvrsto povezano biće, pri čemu kohezivnu moć pripisuje više nesvesnim nego svesnim psihičkim procesima. U ovom smislu, Frojdovo učenje podrazumeva tezu da je za mentalno zdravlje od većeg značaja sazajno ovladavanje tzv. unutrašnjim inostranstvom nego sticanje moći nad spoljašnjim svetom, kroz racionalno testiranje stvarnosti.“ (Milanko Govedarica, *Filozofija psihoanalize*, Beograd, Srpsko filozofsko društvo, 2013, str. 36). Navedeni stavovi objašnjavaju sličnosti Ničeove i Frojdove teorije, ali nam pružaju i dokaz da iracionalističko određenje čoveka nije aktuelno samo u savremenoj filozofiji, već njegove korene nalazimo i u modernoj psihologiji.

⁹²³ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 133.

kao jedini legitimni princip vrednovanja i postavljanja vrednosti. Utoliko je učenje o volji za moć i krajnji temelj Ničeove aksiologije, u kojoj svoj konačni izvor nalazi i fiziologija, kao i njegovo učenje o fiziološkom aspektu vrednosti. Niče će i polazeći od „metafizike“ volje za moć naći snažan dokaz protiv svakog racionalističkog izvora morala i tako potkopati temelj dosadašnjih etika, o čemu ćemo nešto više reći u potpoglavlju koje sledi.

3.1.1. Iracionalistički princip vrednosti u Ničeovoj etici

Ničeovo utemeljenje morala u fiziologiji volje za moć možemo tumačiti kao izraz pozitivnog zasnivanja iracionalističke etičke pozicije i aksiologije. Niče putem nje ukazuje na nedostatke racionalističke aksiologije zbog njenog odbijanja da konstituiše vrednosti u odnosu na svet života i ono što će voditi čoveka ka daljem razvoju i napretku. Zato će Ničeova aksiološka pozicija polazeći od novog principa vrednovanja razviti i novi smisao i novo tumačenje pojma vrednosti koje je dovedno u odnos sa životom. Novo tumačenje vrednosti vodi i ka prevladavanju onog aspekt nihilizma koji upućuje *da najviše vrednosti gube svoju vrednosti* i *da nestaje poverenja života* u njihovu strukturu. A putem novog principa vrednovanja, Niče pronalazi način i za odbacivanje šopenhauerovskog, hrišćanskog ili budističkog nihiliranja života. Međutim, sam proces uspostavljanja novog principa prema Hajdegerovom shvatanju ne podrazumeva u Ničeovoj aksiologiji samo smenjivanje starih i postavljanje novih vrednosti (*die Wertsetzung*).⁹²⁴ Zapravo utemeljenje novih vrednosti pretpostavlja da ponovo *mora biti određeno samo mesto tih vrednosti*⁹²⁵, koje će služiti afirmaciji, a ne negaciji života, tj. budućem čoveku i njegovom samorazvoju.

⁹²⁴ Prema Hajdegerovom tumačenju izraz *Wertsetzung* – postavljanje vrednosti – se u Ničeovoj aksiologiji može razumeti u dvostrukom smislu, jer postavljanje pretpostavlja nekoliko koraka i procesualnog je karaktera. Ono se sastoji u sledećem, kako ističe i Hajdeger: „postavljanje vrhovnih vrednosti, prevrednovanje tih vrednosti kao njihovo odstranjivanje, prevrednovanje tih vrednosti kao postavljanje novih vrednosti.“ (Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, Verlag Günter Neske Pfullingen, 1961, s. 91).

⁹²⁵ Martin Hajdeger, *Nietzscheova metafizika*, Zagreb, Znaci, 1980, str. 36.

U tom pogledu Niče je jasno definisano da novi princip koji se izvodi iz pojma volje za moć mora biti vodeći prilikom postavljanja novih vrednosti, jer smatra da se na tom osnovu može afirmisati životvorno jezgro čoveka u njegovoj iracionalnoj prirodi. Stoga u trećoj knjizi *Volje za moć* Niče jasno upućuje da postoji „novo vrednovanje po mjerilu života čija se bit poima kao volja za moć.“⁹²⁶ Zahtev da vrednosti budu usklađene sa merilima života značilo je u Ničeovom slučaju da moraju biti opovrgnuti transendentni kriterijumi idealnog, natčulnog i umskog sveta u korist primene imanentnog principa *volje za moć*. Taj preokret u kriterijumima vrednovanja i polazištu uslovio je kod Ničea ujedno i odbacivanje finalnih vrednosti uzrokovanih takvim vrednovanjem, a to su vrednosti koje su ograničavale život u njegovom kretanju, širenju, rastu, zdravlju i moći. U tom pogledu se može reći da Niče menja dosadašnji pravac aksiologije. On se utvrđuje i kroz Ničeov nov pojam vrednovanja. Vrednovanje izvedeno iz volje za moć treba da služi prevashodno unapređenju života, a ne afirmaciji vanživotnih ideala. Niče u tom pogledu definiše kao *vrednost* samo ono što vredi za sam život i njegovo unapređenje. Nov pojam vrednosti odnosi se, dakle, na vrednosti koje afirmišu život rasta, širenja, moći i snage. Premda je život ono što je na temelju volje za moć u stalnom procesu kretanja, odatle Niče i vrednosti tumači ne kao statičke jedinice koje jednom zauvek određuju smisao i cilj ljudskog života, već ih razume kao dinamičke entitete, kvante, motrišta koja poseduju u sebi različite perspektive. One su zapravo otvoreni horizonti onog budućeg i mogućeg. Hajdeger shodno tome tumači vrednosti kao određena gledišta, što potvrđuje i sam Niče u *Volji za moć*, dodajući da vrednost kao gledište konkretno označava „gledište uslova za održanje i napredak u odnosu na složene tvorevine života relativne trajnosti u okviru evolucije.“⁹²⁷ Vrednosti pak kao gledišta upućuju dalje na Ničeovo shvatanje gledišta kao perspektiva, koje su podložne promeni i kao takve nikad nisu „unaprijed i po sebi dane kao postojeće“⁹²⁸, već ih čovek neprekidno stvara, prevazilazi shodno onome što u određenom trenutku života važi kao uslov održanja i povećavanja života. Takvo tumačenje vrednosti u Ničeovoj filozofiji plod je njegovog shvatanja da vrednosti imaju u sebi stvaralačku potenciju, koja se ispoljava u njihovoj težnji za samoprekoračivanjem, budući da prema Hajdegeru vrednost „projektuje pred sebe uzvišenije mogućnosti i usmerava sebe kao

⁹²⁶ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 199.

⁹²⁷ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 291.

⁹²⁸ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 146.

nečemu još nepostignutom, ka nečemu što tek treba da se postigne.⁹²⁹ Prema Hajdegerovom shvatanju, ono što je nepostignuto leži u perspektivama vrednovanja koje treba da usmere život ka njemu samom, ka njegovim višim mogućnostima. U tom pogledu Ničeova se aksiologija distancira od dugo vladajućeg platonovsko-hrišćanskog vrednovanja, odakle prema Niču i potiče i metafizičko, moralno i religiozno vrednovanje koje se otuđuje od matrice života i vodi ka nihilizmu.

Suštinska razlika Ničeove i tradicionalne aksiologije pokazuje nam se i kroz Ničeovo uvođenje razlika između moralnog i fiziološkog aspekta vrednosti. Evidentno je, polazeći odatle, da Niče ne posmatra vrednosti samo kao moralne entitete, već i kao uslove održanja i povećanja života, te u tom kontekstu vrednosti prevazilaze moralnu problematiku. Odbacujući ograničeni smisao moralnih vrednosti, Niče preferira fiziološki aspekt vrednosti koji vrednosti izvodi na pretpostavci principa volje za moć, tj. samog života. Volja za moć je taj suštinski orijentir i merilo u celokupnom ocenjivanju onoga što će biti vrednost za život, pa um ili transcendentni princip nemaju više značaj u Ničeovoj aksiologiji. A vrednost može biti samo ono što upućuje čoveka na kvalitetnu izgradnju njegovog ovostranog života. Stoga na temelju principa volje za moć novo vrednovanje podrazumeva da se staro poništi vrednovanje života da bi se „život ponovo ispostavio kao napredovanje i rast.“⁹³⁰ U navedenom Ničeovom stavu koji se odnosi na afirmaciju, napredovanja i rasta života, Šegedin je video suštinski razlog Ničeove negacije tradicionalne aksiologije. S druge strane, u novom Ničeovom vrednovanju (na temelju principa volje za moć) uviđamo i njegove univerzalističke pretenzije, jer se ono može primeniti i na svako buduće vrednovanje i sistem vrednosti koji se uspostavlja u bilo kojem društvu i u etikama različitih usmerenja – od bioetika, etike sporta, poslovne etike, medicinske etike itd.

Nova Ničeova aksiologija, posmatrana u konkretnijem smislu, ima za svoju pretpostavku filozofiju života, jer ona u određivanju vrednosti polazi od huserlovski shvaćenog sveta života.⁹³¹ Analogija sa Huserlom postaje i opravdana, jer kod Ničea

⁹²⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günter Neske Pfullingen, 1961, s. 489.

⁹³⁰ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 11.

⁹³¹ Vidi: Edmund Huserl, *Križa evropskih nauka i transcendentalna filozofija*, Gornji Milanovac, Dečje novine, 1991, str. 107. Za Huserla svet života predstavlja carstvo izvornih evidencija, jer je kao i Niče pravio razliku između subjektivnog sveta života i objektivnog (teorijskog-logičkog) života. Potonji oblik ima samo karakter nadogradnje, jer svoje polazište ima ipak „u pra-evidenciji u kojoj je svet života uvek unapred dat.“ Niče je, takođe, bio svestan gorepomenute razlike, dajući primat neposrednom svetu života,

vrednosti proishode, ali i postoje zarad konkretnog sveta života i u njegovoj su službi. U tom pogledu Niče je blizak i Diltaju⁹³² koji život ne shvata na biološki način, već kao dinamički entitet ili kako to napominje Gadamer, u liku produktiviteta čije razumevanje jeste zapravo „povratno prevođenje objektivacija života u duhovnu životnost.“⁹³³

Osporavajući bilo kakav transcendentni ili božanski izvor vrednosti, što je i u skladu sa Ničeovim uvidom o smrti Boga⁹³⁴, Ničeova aksiologija, s jedne strane, odstupa od bilo kakvog dodira sa hrišćanstvom i po svom stilu je anti-platonistička. S druge strane, budući da negira umski temelj vrednosti i insistira na fiziološkom aspektu vrednosti, njegova aksiologija je anti-racionalistička, već time što je jedan iracionalistički pojam kao što je volja za moć uzet za njenu osnovu. I jedna i druga karakteristika Ničeove nove aksiologije predstavljaju njegove odgovore na ograničenja dosadašnjih etika, bilo da one polaze od sokratskog *racia*, etičkog formalizma, teološke teleologije ili etičkog univerzalizma.

dok će u Kjerkegorovoj filozofiji naznačena razlika između subjektivnog i objektivnog sveta života naći svoj pandan u razlici između objektivne i subjektivne (unutrašnje) istine.

⁹³² Ničeovu sličnost sa Diltajem otkrivamo i u Diltajevom pomeranju „težišta sa umskih principa na 'život' i insistiranjem na dignitetu individualnog“, pa on tako „po svojoj intenciji isključuje pitanje univerzalnog legitimisanja normi delovanja.“ (Zoran Đinđić, *Filozofski spisi*, Beograd, Narodna biblioteka Srbije, 2013, str. 203).

⁹³³ Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Sarajevo, IP „Veselin Masleša“, 1978, str. 94.

⁹³⁴ Niče nije imoralista u pravom smislu reči. Njegov imoralizam je uslovan, jer je on osporio samo određene forme (vrste) morala kao što je hrišćanski moral ili pojedinačne teorije i koncepcije morala, ali ne i moral u celini. Termin imoralista mu se pripisuje zbog negacije tradicionalne moralnosti, morala u užem smislu, kojem on suprotstavlja tzv. aristokratski moral, kao moral u širem smislu, vrednujući prethodni moral negativnom skalom. Na skali vrednosti kod Ničea prednost imaju jaki, nezavisni i hrabri ljudi i njihov moral, dok se, ipak, prema pojedinim autorima (na primer teoretičarki Futi) tu više radi o estetičkim ili kvazi estetičkim vrednostima, a ne toliko moralnim. (Vidi: Maudemarie Clark, „Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality“, *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994, p. 16–20). Jedno je izvesno da je Ničeov nov moral imao za cilj afirmaciju života, a to konkretnije znači moral jakog, individualnog i nezavisnog čoveka, koji je suprotan moralu stada i čoveku gomile i mase koji se za takav moral opredeljuje. Takvo stanovište govori u prilog da se njegova filozofija okreće od etičkog objektivizma i kreće, poput Kjerkegorove filozofije, radije ka etici individualizma.

3.2. Etički egoizam i anarhizam u Ničeovoj etici

U suštinskom pogledu, Ničeova etika koja izrasta na temelju fiziološke aksiologije ali i iracionalističkog principa volje za moć (koja je uvek u službi života) može se predstaviti kao svojevrсна etika života. Njen cilj jeste razvoj čoveka u pravcu njegovog suverenog individualiteta, koji, sledeći princip volje za moć, neprekidno deluje u pravcu prevladavanja onoga što je u njegovoj prirodi slabo, nejak i nemoćno, a s druge strane, deluje na afirmaciju njegove istinske prirode i podsticanje svesti o životu. U tom pogledu da bi se čovek formirao kao pojedinačno samstvo, on neprekidno treba da ima svest o onome što sputava ili pospešuje njegov život, tj. mora da bude spreman na prevazilaženje određenog stupnja razvoja i onoga što negira i sputava njegove stvaralačke impulse života. Insistirajući na onim vrlinama koje čoveka prikazuju u njegovoj izuzetnosti i usmeravaju ga u pravcu širenja njegovih moći, budeći ono veliko u čoveku, Ničeova etika života se razvija i u pravcu etike vrlina.⁹³⁵ Na tom tragu ona je donekle slična Aristotelovoj etici vrlina, jer nastoji da kroz određene vrline ukaže na koji način se afimiše i postaje čovek kao individua. Na takvo shvatanje upućuje nas i Solomon koji otkriva intencije etike vrlina u Ničeovom modelu natčoveka. Niče shvata natčoveka kao novi oblik ljudske egzistencije, ali i kao zadatak koji njegova etika postavlja budućem čoveku. U tom pravcu dobro konstatuje Solomon: „Ali šta je natčovek nego projekcija onoga najboljega u nama, onoga što Kant naziva 'dostojanstvom', a Niče 'plemstvom'. Razlika je, naravno, u tome da je Kant smatrao 'dostojanstvo' inherentno svakom od nas, dok je Niče tvrdio da je plemstvo

⁹³⁵ Robert Solomon, *Living with Nietzsche*, Oxford University Press, 2006, p. 139. Ipak, ako posmatramo Aristotelovu etiku iz ugla savremene filozofije, ona se pokazuje kao neadekvatna, jer savremeno društvo ne može da ostvari aristotelovski ideal *ethosa*, jer i ne postoji ujedinjenost putem *ethosa* kojim će se u polisu/državi usmeravati razvoj vrlina pojedinca. U tom pogledu se Ničeova etika i razlikuje od Aristotelove, jer gotovo kao da isključuje odnos individue prema društvu kao celini. Takođe razlike zapažamo i u pogledu na Aristotelovo i Ničeovo shvatanje vrline, tj. predmeta ka kojem je usmerena vrlina. Solomon objašnjava da je Aristotel bio zabrinut za život polisa, pa se vrlinom smatralo ono što je uticalo na razvijanje dobrog i vrlog života *čoveka kao građanina*. Niče, ipak, nije imao takvu viziju dok govori o Zaratustri, jer je Zaratustrino uranjanje u sebe i potraga za vrlim životom prožeto lutanjem, usamljenošću i patnjom. Zato Solomon iznosi komentar: „Aristotelove vrline izgledaju previše otmene, previše su u duhu društva da bi se mogle uporediti sa Ničeovim.“ (Robert Solomon, *Living with Nietzsche*, UK, Oxford University Press, 2006, p. 132). Solomon iznosi takvu tvrdnju jer smatra da se za Aristotelovo određenje vrline kao sredine između suviška i manjka, kao merilo (sredine) uzima određeno društvo (često aristokratsko) sa njegovim predstavama o vrlinama. Ničeovo shvatanje vrlina zavisno je pak od onoga šta se odvija u unutrašnjosti pojedinca, tj. od njegove volje za moć, pa je daleko od bilo kakvog kriterijuma koji potiče iz društvene zajednice, a koja bi odredila merodavnost onoga šta vrlina treba da jeste.

prepoznatljivo samo u nekolicini (...) Ono što je suštinsko za ovakvo stanovište etike – ne dozvoljavajući da je nazovemo elitističkom etikom, već etikom vrline, etikom *arete* – jeste naglasak na potpunoj izvrsnosti, teleološkoj koncepciji. Vrline su ujedno doprinoseće i konstitutivne za bogati, estetski doživljaj, i reč je o iskustvu koje ujedno opravdava i vrline i život koji ih obuhvata.⁹³⁶

Ničeova etika uvažavajući model natčoveka nastoji da istakne značaj velikih vrlina, koje su izraz afirmacije punog, jakog i slobodnog čoveka. Takva etika zapravo treba da kroz projekat samooslobađanja omogući razvoj čovekovih mogućnosti do nivoa superiornosti. U tom pogledu poboljšanje čoveka stoji kao zajednički cilj i Aristotelove i Ničeove etike, ali ipak je evidentno da Ničeova pozicija vodi ka ekstremnom individualizmu, jer slobodno stvaranje ideala, vrlina i vrednosti isključuje umsku direktivu, ali i društvenu interakciju koja treba da bude provodnik tih individualnih vrlina, i pored Ničeovih konstatacija da je društvu potrebno poboljšanje.⁹³⁷

Negovanje specifičnih oblika karaktera, koji su kod Ničea i izrazi pojedinih vrlina – kao što je su npr. slobodan duh⁹³⁸ oslobođen od sažaljenja, vrlina kao što je ljubav prema dalekom, stvaralaštvo – vodi Ničeovu filozofiju do ravnodušnosti za etičko pitanje *drugoga*. Sve ono što deluje kao izvestan oblik sputavanja nečije moći koje dolazi od drugoga, kod Ničea predstavlja izazov da bude prevaziđeno, pokoreno, podjarmljeno, bez ikakvog altruizma. Svaka statičnost, ograničenost i sputanost moraju biti ukinuti da bi se ostvarila namera povećanja života i na uštrb ograničavanja delovanja drugih. Iz tih razloga se Ničeova etika može shvatiti kao egoistička, a budući da negira dužnosti i suprotna je deontološkim etikama, ne uvažavajući odnos prema drugome, ona nosi u sebi izvestan anarhizam.

Egoistički karakter Ničeove etike evidentno crpi svoj izvor u ključnom principu volje za moć iz koje je i izvedena njegova celokupna etika. Volja za moć kao ontološki princip afirmiše i po prirodi stvari čak i zahteva egoističko širenje moći, gospodarenja

⁹³⁶ Robert Solomon, *Living with Nietzsche*, UK, Oxford University Press, 2006, p. 130.

⁹³⁷ Uopredi: Lester Hunt, „Nietzsche and the Origin of Virtue“, *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 1 (January 1993), p. 104.

⁹³⁸ Slobodni duh ima svoju vlastitu nauku – to je vesela nauka, kao eksperimentalna mudrost, o čemu Niče raspravlja u *Veseloj nauci*. Slobodni duh je u toj nauci razvio „visoku umetnost ogovaranja i raščarivanja, sakrileligijsku radost da se uzvišeno objasni iz niskog, ideal iz nagona, veličina opstanka iz onog odviše-ljudskog, raskrinkavanje koje operira s genealogijom *ab inferiori*.“ (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 198, str. 66). Slobodni duh je otvoren za eksperimentisanje sa životom, što jeste prednost u odnosu na čoveka čija proračunata racionalnost vodi ka kržljanju njegove stvaralačke moći, pa ga Niče svrstava u onaj tip ljudi, koji ne upoznajući svoju vlastitu suštinu, ostaju na stanovištu malog i poslednjeg čoveka.

nad drugima, zbog čega primorava čoveka da ulazi u borbu radi širenja i jačanja svoje moći. Takav egoistički karakter se ipak ne odnosi samo na ljudske akcije, već prema Ničeju vlada i u kosmičkom poretku stvari, kao što potvrđuje u *Volji za moć*: „ne prosto održanje energije: nego maksimum ekonomije u potrošnji: tako da je volja *svakog centra sile da postane jača*, jedina stvarnost – ne samoodržanje, nego volja za prisvajanjem, gospodarenjem, povećanjem, jačanjem.“⁹³⁹ U Ničeovom stavu zapažamo da delovanje zasnovano na ovakvim ambicijama volje za moć gubi iz vida moralni odnos prema drugome. Ono što vodi čovekovo delovanje kod Ničea je predstavljeno kao težnja ka pretenziji, jačanju, moći, jednom rečju kao egoizam samouslovljavajuće volje za moć. Takva etika stoga dobija i epitet egoističke, jer shodno principu koji afirmiše ona uvek deluje u pravcu zastupanja interesa pojedinačnog čoveka tako što podstiče njegovu afirmaciju snažnog života, pojedinačne interese i želje, život rasipništva i gospodarenja, pa tako vodi „ka postignuću i veličini njihovih života.“⁹⁴⁰ U ovoj tački se pak Kjerkegorova i Ničeova etika suprotstavljaju jedna drugoj, budući da Ničeova ide izvan svakog altruističkog principa, štaviše ona zahteva rušenje altruističko-hrišćanske osnove morala i gradi poziciju individualizma kroz promovisanje njegovog egoizma. Egoistička etika ipak pokazuje određene prednosti u odnosu na primer moral gomile, stada, jer ne zahteva da se individua pokorava bilo kakvoj uspostavljenoj zapovesti koja nije produkt njene moći. Niče u tom maniru opovrgava i budizam i hrišćanstvo, koji preko oslabljene i obolele volje šire iluzije o svojoj moći kao važnom i sigurnom uporištu. Stoga Niče gradi „imoralnu“ poziciju, da bi ukazao na važnost jedne specifične vrste morala – morala individue. Taj moral se kod Ničea može prepoznati i u obliku aristokratsko-egoističkog moral koji prema Petronijeviću ukazuje na „moral velikih, jakih, otmenih, moral nekolicine, ukratko moral *gospodara*.“⁹⁴¹ On se ovaploćuje jedino sa stanovišta egoističke etike života, pa stoga određujući princip morala ne može više biti ono što važi kao etičko načelo jedne zajednice ili pak racionalistički princip uma. Zato je tek preko iracionalističkog principa moguć obrat u etici u odnosu na njeno dotadašnje idealističko usmerenje. A princip dotadašnjeg morala jeste princip koji se nalazi izvan života, jer „kada se težište života

⁹³⁹ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 283.

⁹⁴⁰ John F. Welsh, *Max Striner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*, United State, Lanham, Lexington Books, 2010, p. 253.

⁹⁴¹ Branislav Petronijević, „Niče i imoralizam“, *Spisi iz praktičke filozofije*, Sedmi tom, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998, str. 155.

pomerilo u „onostranost“ – u *ništavilo* – onda se, sasvim prosto, životu oduzelo težište.⁹⁴² Ničeova nova moralna pozicija zato zahteva da kroz moral budu afirmisane one aktivnosti koje vode povećanju života i njegove moći. Zato njegovoj etici života odgovora moral razvitka, čija je suštinska dužnost u slobodnom ispoljavanju dijalektike volje za moć. Ničeova etika života stoga u fokus postavlja pre svega aktivne i nesvesne, nesputane sile života⁹⁴³, koje uzrokuju jačanje i rast čovekovih moći, a ne njihovu dekadenciju i slabljenje.

Ničeova egoistička etika, koja ima i epitet etike života, pokazuje prednosti u odnosu na racionalističku time što afirmiše onu vrstu morala kojoj je stalo do buđenja svesti individue kao izuzetka i do podsticanja odgovornosti za vlastiti smer života, nezavisno od ideala društva, određenih grupa, kao i umskih i religijskih ideala. Pa za razliku od racionalističke etike, ona čoveka nikada ne gleda jednostrano kao pripadnika vrste i kao umno biće, već osvetljava njegovu iracionalnu prirodu i dopušta da se ona oslobodi od okova svih ideala i iskaže kakva jeste po sebi. U tom smislu zaključuje i Gašović da se Niče zalagao prvenstveno za individualnu etiku, zasnovanu na sebičnosti i egoizmu, otkrivajući u njoj i biologistički karakter.⁹⁴⁴

Posledica Ničeovog uvida da je cilj morala u razvijanju individualizma i individualne odgovornosti samo za datu jedinku, nasuprot moralu koji bi važio za sve ljude, proishodi iz njegovog pre svega aristokratskog pogleda na svet. On dolazi do izražaja u Ničeovoj težnji da stvori moral kojim će se odgojiti rasa gospodara zemlje i koji sledi „novu ogromnu aristokratiju, zasnovanu na najstrožijoj samodisciplini, kojom će volja filozofa-silnika i umetnika-tiranina vladati kroz tisuće godina: – jednu višu vrstu ljudi koji će se (...) poslužiti demokratskom Evropom kao najzgodnijim i najlakšim oružjem da dobiju u ruke sudbinu zemlje, da bi na 'čoveku' radili kao umetnici.“⁹⁴⁵ Takva etika i aristokratski moral koji podržavaju ideal čoveka kao bića višeg ranga i izuzetka u odnosu na niže i slabije tipove ljudi dokazuje i specifični

⁹⁴² Fridrih Niče, *Antihrist*, Beograd, Dereta, 2005, str. 142.

⁹⁴³ Delez ispravno tumači značenja ovih sila kod Ničea, jer smatra da su reaktivne sile skopčane sa mehanizmima očuvanja života, dok aktivne sile nalaze svoj smisao u dominiranju, podjarmljivanju, pa u tom pogledu ističe: „Šta je aktivno? Prisvojiti znači nametnuti oblike, stvarati oblike koristeći okolnosti (...) Moć transformacije, dioniska snaga, jeste prava definicija aktiviteta.“ (Žil Delez, *Niče i filozofija*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 1999, str. 53)

⁹⁴⁴ Danilo Gašović, *Ničeova filozofija natčovještva i marksizam*, Nikšić, NIO „Univerzitetska riječ“, 1989, str. 106.

⁹⁴⁵ Fridrih Niče, „Gospodari zemlje“, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 376.

egoizam, kojim je prožeta Ničeova etika. Ipak treba naglasiti da se on razlikuje od običnog egoizma koji održava „baš 'ne-ego' i prisutan je kod prosečnog čoveka iz gomile. Jer oni prosuđuju: 'Mi smo *plemeniti*. Mnogo je *važnije* da se *mi* održimo nego li ta stoka."⁹⁴⁶ Ta dva suštinska oblika morala, ukazuju dakle i na razlike između pravog i nepravog egoizma, što čini da moral individue i gomile uvek budu suprotstavljeni, kao što i ostaje „*mržnja prosečnih* prema *izuzecima*, stada prema nezavisnima. Otpor prema 'egoizmu': samo ono vredi što je učinjeno 'za drugoga'. 'Mi smo svi jednaki'; bunt protiv vlastoljublja, protiv 'gospodarenja' uopšte; - protiv privilegije."⁹⁴⁷ Ipak i pored nastojanja da kroz afirmaciju egoizma u etici ukaže na velike i izuzetne ljude (poput Cezara, Napoleona, Getea) kao uzore u moralnom smislu, Ničeova egoistička pozicija nosi sa sobom brojne nedostatke u etičkom pogledu. Jedan od njih je što ona ne pokazuje nikakav altruistički temelj, kojeg se Niče i odrekao sa pozicije filozofije života smatrajući svaki altruizam oblikom *zavere protiv života*⁹⁴⁸, koji vodi praksi nihilizma. S tog aspekta Niče je tumačio Šopenhauerovu etiku samilosti (sapatnje)⁹⁴⁹ kao izraz podsticanja nihilističke prakse, koja se sastoji u propagiranju okretanja volje od života.⁹⁵⁰ Pa dok je Šopenhauer u poricanju volje video najviši cilj moralno srećnog čoveka, Niče će u svem saosećanju, kao i Kjerkegorovoj koncepciji ljubavi prema bližnjem videti nešto prezirno, tumačeći navedene fenomene kao posledice fiziološke prenadraženosti, „koja je svojstvena svemu što je dekadentno.“⁹⁵¹ Takvo Ničeovo oštro tumačenje izazvano je njegovom idejom o *pathosu distance* kao stanju koje treba da uspostavi jaka individua prema svemu niskom, neplemenitom, slabom ne bivajući vođena nikakvim principom (proračunate) korisnosti ili hedonizma, ali negirajući bilo kakav altruistički motiv delovanja ili moralno delovanje usmereno

⁹⁴⁶ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 352.

⁹⁴⁷ *Isto*, str. 139.

⁹⁴⁸ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 64.

⁹⁴⁹ U Ničeovoj novoj etici može se govoriti radije o zahtevu za brigom prema vlastitom biću, čime se potvrđuje Hajdegerova teza da je briga (*die Sorge*) zapravo suština tubivstvovanja (*das Dasein*).

⁹⁵⁰ Niče tumači sažaljenje i njegove srodne emocije kao opasne vrline koje unapređuju negaciju individualnosti. Putem sažaljenja čovek više živi za druge nego za samog sebe i zanemaruje sopstveni razvoj, pa je upravo ono opasna vrлина za višeg čoveka. Ali uopšteno gledano, patnja i egoizam za Ničea nisu u antagonizmu, jer je izražavanje sažaljenja u osnovi manifestacija egoizma i samo-uživanja. (Vidi: Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, University of Notre Dame, Oxford University Press, 2006, p. 55-56).

⁹⁵¹ Fridrih Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, Knjiga II, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1963, str. 308.

prema drugome.⁹⁵² U toj tački njegova etika se naročito suprotstavlja Kjerkegovoj etici ljubavi koja ljubav prema bližnjem shvata kao najviši imperativ etičkog delovanja. Odatle se može zaključiti da je Niče želeo da stvori čoveka bez moralne obaveze, ne uviđajući da tamo gde je sve dopušteno čovek postaje opasan za drugog čoveka, ali i za samoga sebe.

Iz Ničeove perspektive u fokus treba da su uvek postavljeni samoživi, tj. egoistični interesi individue, jer je prema Niču samo podsticanjem egoizma moguć napredak kulture i prevladavanje „narastajuće sićušnosti ljudskog roda.“⁹⁵³ A budući da se egoističke pretenzije vezuju za individuu, to ona u Ničeovoj filozofiji ima suštinski prioritet u odnosu na čoveka kao vrstu. Slično stanovište nalazimo u studiji *Max Striner's Dialectical Egoism: A New Interpretation* Džona Velša koji Ničeovu teoriju dovodi u vezu sa Strinerovim pojmom egoizma, prema kome individua predstavlja totalitet za sebe i po sebi. Velš smatra da Ničeovo stanovište egoizma nije utemeljeno na pojmu sopstvenosti⁹⁵⁴, jer kao što možemo i zapaziti ono jeste, pre svega, izraz njegovog učenja o volji za moć prema kojem svaka jedinka na uštrb i moći druge jedinke nastoji da ispolji svoju moć. Niče zato daje prednost „individualno-egoističkim nagonima“, a nikakvu „važnost i ulogu socijalnim motivima kao svesnim pokretačima i usmjerivačima ljudske aktivnosti, oslanjajući se isključivo na iracionalne činioce.“⁹⁵⁵

Međutim, iako se Niču može prigovoriti zbog preteranog isticanja uloge egoizma u etici, ipak, s druge strane, njegova etika preko shvatanja egoističkog temelja ljudskog delovanja pruža adekvatnije tumačenje i dosadašnjeg morala. Zato Niče različite oblike morala tumači kao različite oblike egoizama, naročito ako oni prate hedonističke ili utilitarističke osnove morala.⁹⁵⁶ Tako Niče pokušava da ukaže na

⁹⁵² Gašović je oštar u svojoj kritici nealtruističkog segmenta Ničeove filozofije, koja pre vodi čoveka do stanja varvarstva i nečovečnosti, nego natčovekove pozicije, a pri čemu „društvo nije cilj, već sredstvo za postizanje moći pojedinca.“ (Danilo Gašović, *Ničeova filozofija natčoveštva i marksizam*, Nikšić, NIO „Univerzitetska riječ“, 1989, str. 108).

⁹⁵³ Fridrih Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, Knjiga II, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1963, str. 308.

⁹⁵⁴ Vidi: John F. Welsh, *Max Striner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*, New York, Lexington book, 2010.

⁹⁵⁵ Danilo Gašović, *Ničeova filozofija natčoveštva i marksizam*, Nikšić, NIO „Univerzitetska riječ“, 1989, str. 100.

⁹⁵⁶ Ničeovo opovrgavanje altruističkih korena etike proishodi iz njegovog shvatanja da su sve altruističke pobude uslovljene društvenim motivima korisnosti. Niče će u delu *Zora* proglasiti princip korisnosti principom dosadašnjeg moralnog delovanja, ali pri tom treba imati na umu da se Ničeovo shvatanje utilitarističkog korena sveg morala pre svega vezuje za njegov pozitivistički period. U kasnijim delima ideja utilitarizma se može posmatrati pod oblikom opštije Ničeove ideje – ideje samoodržanja, pa u tom

lažnost i iluzornost racionalističkog, metafizičkog, ali i altruističkog izvora dosadašnjeg morala. Na temelju takve kritike izrasta i njegova pozicija prema kojoj se moral i egoizam nikada ne mogu dovesti u kontrapozicije, jer se i moral izvodi iz određenog oblika ljudskog ega, tj. ljudske prirode koja teži vlastitom razvoju. A na taj način pozicija etičkog egoizma ujedno dokazuje i njegovu koncepciju naturalizma.⁹⁵⁷ Nova moralna paradigma čoveka podrazumeva stoga vraćanje čoveka vlastitoj prirodi (kao volji za moć) u kojoj čovek nalazi oslonac svog razvoja, usavršavanja i samospoznanja, tako da se pri tom čovekov život vraća sebi iz onostranosti, oslobođen od metafizike, spreman da bude vaspitan u skladu sa zahtevima koji vode čoveka ka potpunju slobodi.⁹⁵⁸

3.2.1. Problem Ničeovog anarhizma

Niče svojom etikom ujedno poziva na rušenje starog principa vrednosti, ali i na izgradnju nove etike čije će vrednosti biti u skladu sa ovostranim životom, a ne onostranim idealima čoveka. Ostati na poziciji starog vrednovanja sveta za Ničea bi značilo usvojiti metafiziku racionalnog sveta i ostati na podeli morala na vladajući i resantimanski moral. U tom pogledu Ničeova etika pokazuje iskorak, ali s druge strane, dopušta jedan oblik anarhije utoliko što nastoji da ostvari jedan sistem društva u kome niko nema ulogu definitivne vladavine nad drugima⁹⁵⁹, jer su svi na temelju principa volje za moć slobodni da deluju shodno vlastitoj moći, svi imaju jednako pravo na svoju moć. Utoliko što je Ničeova etika života zasnovana na principu volje za moć, pa s jedne strane afirmiše život, ona ga prema našem mišljenju, s druge strane, afirmiše u

pogledu on i ističe u *Ljudsko, suviše ljudsko*: „Stepenice morala. – Moral je pre svega sredstvo da se zajednica uopšte održi na izvesnoj visini i u izvesnom kvalitetu.“ (Fridrih Niče, *Ljudsko, suviše ljudsko*, Beograd, Dereta, 2005, str. 450)

⁹⁵⁷ Uporedi: Bernard Reginster, *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2006, p. 62.

⁹⁵⁸ Slično stanovište prisutno je u filozofiji Žan-Žak Rusoa, naročito u njegovoj romantičarskoj koncepciji o vaspitanju dece u kojoj on zahteva da se priroda razvija u skladu sa unutrašnjim principima razvoja, jer je Ruso u odnosu na antičke i srednjovekovne ideje o čovekovoj lošoj prirodi, zastupao ideje o prirodnoj ljudskoj slobodi i dobroti kao izvoru svakog čovekovog razvoja. Rusoova teorija podrazumeva i afirmaciju čovekovog telesnog bivstvovanja (vidi: Žan-Žak Ruso, *Emil ili o vaspitanju*, Beograd, Preduzeće za udžbenike Narodne Republike Srbije, 1950, str. 129-130), koju nalazimo i kod Ničea kao uslov buđenja svesti o životu. Međutim, kod Rusoa afirmacija telesnog predstavlja put ka buđenju čovekovih razumskih moći, pa stoga njegova teorija vodi u izvesnom smislu ka afirmaciji racionalizma.

⁹⁵⁹ Vidi: H. L. Mencken, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Tucson, See Sharp Press, 2003, p. x.

samosvojnomo individualističkom i egoističkom maniru, ne temeljeći u svojoj osnovi odnos prema drugome.⁹⁶⁰ Tako se Ničeova etika u svom egoističkom nastupu pokazuje i kao anarhistička etika. Odatle se briše i početna ideja društva u kome niko nema pravo na vladavinu. Na temelju principa volje za moć se neprekidno odigrava nadjačavanje i nadvladavanje pojedinačnih volja.

Egoistička etika i pored svojih pozitivnih aspekata, poseduje slabosti, naročito u onom aspektu gde se pokazuju njene pretenzije ka anarhizmu. On se javlja kao logična posledica Ničeovog principa volje za moć, koja nije pod nikakvim patronatom razumani kakvim drugim racionalističkim načelom. Ne zanemarujući uticaj Ničeovog suštinskog učenja o volji za moć na stvaranje egoističke etike koja bi mogla voditi anarhizmu, postoje i drugi, pre svega, istorijski izvori koji govore o postojanju Ničeovog individualnog anarhizma pod uticajem mislilaca kao što je bio francuski mislilac Emile Armand, italijanski Renzo Novatore i kolumbijski Biofilo Panklasta, a takođe je poznato da je bio inspirisan i Strinerom, posebno njegovim delom *The Ego and Its Own*. Ema Goldman, jedna od anarhistkinja na koju je Niče izrazito uticao, iznosi činjenicu (u svom delu *Living My Life*) da Niče nije bio društveni terorista, već pre svega pesnik i inovator. „Njegova aristokratija nije bila od rođenja, već od duha. U tom pogledu je on bio anarhista, jer svi su istinski anarhisti bili aristokrate, rekoh ja.“⁹⁶¹ Ako pođemo od Goldmanovog tumačenja odnosa aristokrate i anarhiste, stavljajući među njima znak jednakosti, dobija se sasvim drugi pojam anarhizma od onog koji se pripisuje Niču u negativnom kontekstu.

Anarhistički aspekt Ničeove etike pokazuje i aristokratsku crtu, koju nalazimo u njegovom zahtevu da se uspostavi moral jakih, otmenih, nekolicine, gospodara. Utoliko anarhizam postaje značajan za sve duhove koji se protive vladajućem moralu, kao i svemu onome što je nad čovekom uspostavljeno kao eksploatatorsko i negirajuće. Ipak ono što se pri tom pokazuje pozitivnim u ovom aspektu Ničeove filozofije jeste da anarhizam dopušta slobodu samo-stvaranja individue u suprotnosti sa zacrtanim normama razuma, dopušta nastanak *slobodnog duha*. Time Niče i putem anarhističke

⁹⁶⁰ Obrnuto: Ničeova etika je suprotna i pojedinim savremenim koncepcijama etike, među kojima je i Levinasova.

⁹⁶¹ Emma Goldman, *Living my Life*, USA, Copyrighted material, SA, University of California Regents, 2002, p. 109.

etike afirmiše iracionalističko određenje čoveka u njegovoj stvaralačkoj suštini, a koju nastoji demonstrirati kroz učenje o natčoveku.

Natčovek za Ničea važi kao model etičkog individualizma a čak i nosi klice anarhizma u njegovoj pozitivnoj formi, grubo rečeno. Nasuprot pozitivnom aspektu, negativni anarhizam prepoznamo u Ničeovoj tezi *Bog je mrtav* koji za posledicu ima konačno suočavanje čoveka sa sobom. Ipak se ne može poreći da je anarhizam u tesnoj vezi sa Ničeovim shvatanjem individualizma, jer se ni individualizam ne može očuvati bez određene doze anarhizma. Taj odnos prožima mnoge Ničeve citate, naročito u *Ljudsko, suviše ljudsko* i njegovim zapažanjima o negativnom uticaju društva i države na slobodu pojedinca. Stoga će Niče i tvrditi i da genijalan pojedinac ne može živeti u skladu sa idealima države. Taker nas u tom maniru i podseća na Ničeovo shvatanje o večnoj suprotstavljenosti pojedinca i države, zabeleženo već u *Tako je govorio Zaratustra* u odeljku *O novom blaženstvu*: „Onde gde prestaje država tu tek počinje čovek koji nije izlišan: tu počinje pesma potrebnoga, pesma neponovljiva i nezamenljiva. Onde gde država *prestaje* – eto, pogledajte samo, draga braćo! Zar ne vidite, dugu i mostove natčovekove?“⁹⁶² U cilju zaštite individue Niče nastupa i protiv hrišćanskog morala, polazeći i od činjenica prirodne nauke.⁹⁶³ Niče je naročito u hrišćanskom *instinktu stada* otkrio uzrok gušenja individue, njihovim favorizovanjem prosečne prirode, a takve posledice, prema Ničeu, proishode i iz demokratije, socijalizma i drugih društvenih ideologija koje uslovljavaju dekadenciju određenih oblika individualizma. Ničeovo stanovište potvrđuje se u sledećem iskazu: „Rezultat: aristokratski ideal sada *gubi svoj prirodni karakter* (’viši čovek’, ’otmen’, ’umetnik’, ’strast’, ’saznanje’; romantizam kao kult izuzetaka, genija itd.).“⁹⁶⁴

Imajući u vidu bitnost navedenih priroda za jačanje individualizma, Tatlok je u Ničeovom zalaganju za prava ne kolektivnog, već individualnog čoveka (umetnika, višeg čoveka, slobodnog duha, genija) video jedan od uzroka zašto Ničeova etika privlači anarhiste u velikoj meri.⁹⁶⁵ Njenu privlačnost anarhisti su videli i u njenom

⁹⁶² Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, str. 41.

⁹⁶³ Vidi: Lynne Tatlock, Matt Erlin, *German Culture in Nineteenth-century America: Reception, Adaptation, Transformation*, UK, Boydell&Brever INC, 2005, p. 140.

⁹⁶⁴ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Dereta, Beograd, 2003, str. 115.

⁹⁶⁵ Kropotkin u svojoj kritici etike iznosi stanovište da ona ne sme više biti transcendentna, već realna etika i time se približava Ničeovoj viziji. Naročito sa tvrdnjima da izvor, *arhe* etičkih akcija nije u sferi izvan života samog, već da je božanski *logos* zamenjen ’životom’, ’prirodom’ kojih moramo postati svesni. „Moramo naći moralnu satisfakciju u životu“, kaže Kropotkin i umesto insistiranja na

otporu svakoj društvenoj ideologiji i religiji koja zastupa jednaka prava za sve, kao što su socijalizam, demokratija, hrišćanstvo. Oni su našli u Ničeovoj etici poticaj za vlastiti anarhizam, jer je Niče zaista propagirao rehabilitaciju vrednosti i vrlina individue⁹⁶⁶ nasuprot vrednosti i ideala društva, gomile, mase, kao i vrednosti koje su formirane u toku istorije dosadašnjeg morala. Samo afirmacijom vlastitih vrednosti Niče smatra da će se čoveku otvoriti prostor ka punom ostvarenju svoga sopstva. To pretpostavlja, s jedne strane, da čovek postane svestan sebe kao zakonodavca koji postavlja „norme“. S druge strane, takva pozicija zahteva razvijanje morala izuzetka koji negira svaku jednakost, kako jednakost u prirodi, tako i u društvu, nastupajući protiv altruističkih pretenzija pojedinih etika, a i njenih vrlina kao što su poniznost, poslušnost, siromaštvo, asketizam.⁹⁶⁷ Nasuprot hrišćanskoj etici i njenim vrlinama, Ničeov natčovek zato i afirmiše vrednosti i vrline kao što su snaga, hrabrost, ljubav prema dalekom, dionisko načelo, slobodoumlje pa i po cenu ne-uvažavanja drugog čoveka kao takvog.

Prema našem mišljenju se, ipak, svaka etika strogo individualizma, a koja ne uvažava drugo biće pojavljuje kao ograničena. Jer težnja ka što većem ispoljavanju moći, čak i na uštrb uništenja druge jedinice, pruža nam sliku o prisutnosti negativnog principa anarhizma u Ničeovoj etici. U toj tački se ispoljava najoštrija suprotnost Ničeove etike u odnosu na Kjerkegorova nastojanja da u etiku implementira pozitivne principe hrišćanske etike sa altruističkim primesama.

Ipak, Ničeova anarhistička pozicija, kao i aristokratski moral ne proishode iz nekakvih površnih koncepcija i želje za istinskim anarhizmom. Ona su radije plod

transcendentnom izvoru dobrote izvan prirode, artikuliše etiku čiji je osnov *fizis*, neposredna procesualnost bića, koja stvara ne izbežnost etičkog socijalnog reda, već materijalni preduslov za etički život. Umesto suviše univerzalnog načela *ne čini drugima ono što ne želiš da oni čine tebi*, on je formulisao više partikularniju, jasniju, individualiziranu koncepciju: *postupaj prema drugima onako kako bi ti želeo da i oni sa tobom postupaju u sličnim okolnostima*. Za Kropotkina se etika čak može utemeljiti na ekološkim kategorijama, jer ona ne opisuje moralni život pojmovima instrumentalno racionalne i utilitarne 'proračunljivosti', niti terminima apstraktnih pravila i principa, već terminima 'plodnosti', 'ekspanzije', 'preobilja', 'energije'. Ovde Kropotkin ne podvlači manihejsku razliku moći i moralnosti, već govori da je *moć da se deluje, zapravo dužnost da se deluje*. Moralne akcije su povezane sa sveću o moći, životu kao izobilju, u čemu je skoncentrisan altruizam naizgled anarhističkog u moralu. (Vidi: Jesse S. Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Rosemont Publishing, 2006, p. 74-75). Ničeova etika se u tom pogledu prožima sa Kropotkinovom, kao što možemo da zapazimo, utoliko što se i Kropotkinova okreće od filozofije racionalizma i što moralno područje posmatra kao područje koje treba da bude u službi života i njegove ekspanzije.

⁹⁶⁶ Najdublji zakon održanja i rasta života za Ničea je onaj gde svako sam izmišlja svoju vrlinu, svoj kategorički imperativ.

⁹⁶⁷ Ema Goldman je bila impersionirana Ničeovom idejom prevrednovanja vrednosti, pa ju je i uvela u svoj program političkih promena. (Vidi: Rober C. Holub, „Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist“, *German Culture in Nineteenth Century America: Reception, Adaptation, Transformation*, UK, Boydell&Brever INC, 2005, p. 141).

njegovog shvatanja o prirodi i suštini života, na šta je dobro uputio i Petronijević ističući da se kod Ničea „esencija života sastoji u tome, što sve teži da sferu svog uticaja proširi, da sve što je okolo potčini: tako je među organima u organizmu, tako je među pojedinim organizmima, tako je i kod ljudi. Potčiniti drugoga sebi znači nametnuti svoju volju drugome, znači smatrati drugoga kao sredstvo da se svoja sopstvena volja neprestano održava u naponu. Rat, borba, uništenje svega što je slabo, što nije za život sposobno, to je osnovna signatura svega što živi i na osnovu toga ima i da se moral postavi i da se o vrednosti već postavljenog morala sudi.“⁹⁶⁸

Međutim, na probleme Ničeove etičke pozicije ukazuje nam francuski mislilac Fuje sagledavajući je kao poziciju ekstremnog individualizma, pa i imoralizma ujedno. Fuje smatra da dopuštanje neograničenog vladanja instikata na principu volje za moć predstavlja kraj svakog dosadašnjeg morala i vodi ravno ka nemoralu i ukidanju svakog morala.⁹⁶⁹ S druge strane, Ničeovu negaciju hrišćanske koncepcije, Fuje je video samo kao Ničeov romantičarski uzlet prema kultu ličnosti, ali sa akcentom na ostvarenju tog projekta u praksi.⁹⁷⁰ Takva konstatacija jeste ispravna, jer je Niče verovao u snažan preokret čovečanstva do te mere da je sebe nazvao fatalistom za koga je stvarni život vredan življenja, nakon hiljadama vekova iza njega.⁹⁷¹ Ali polazeći od volje za moć kao principa afirmacije života koji odobrava poziciju samoživog egoizma i pokazuje svoju agresivnu i destruktivnu prirodu, Ničeov aristokratizam nadalje i sprovodi princip isključivosti za sve drugo.

Ipak, budući da svaka etika predstavlja jedan odgovor na pitanje kako treba da živimo i kao takva postavlja nekakav imperativ, kao determinantu u čovekovom

⁹⁶⁸ Branislav Petronijević, „Niče i imoralizam“, *Spisi iz praktičke filozofije*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1998, str. 156.; ili Branislav Petronijević, „Niče i imoralizam“, *Članci i studije III*, Beograd, Izdavačka knjižara Napredak, 1922, str. 32.

⁹⁶⁹ Vidi: Alfred Fouilleé, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Félix Alcan Editeur, 1902, p. iv.

⁹⁷⁰ Protivargument Fujeovoj kritici Ničea dolazi nam od Đani Vatima koji precizno ukazuje na smisao „stare“ volje za moć, koja je kako možemo da uvidimo, prema Ničeu prisutna u tradicionalnom moralu, i one nove koncepcije volje za moć koju Niče propagira u novom liku morala. Vatimo naglašava bitnu razliku „između „stare“ volje za moć i ove nove koja stoji sva isključivo u činjenici da je stara jedan poredak vrednovanja učvrstila od strane naroda. Ona i zasniva moral gomile kao moral naroda i kolektiviteta, koji se artikuliše u podeli na gospodare i robove, a Vatimo je u tome video uzrok nastanka dva smisla dve `ljubavi`, „jedne koja bi da dominira i druge koja bi da sluša. (...) Kraj gomile je čovek `bez ljubavi`, odnosno ovde, čovek koji izmiče logici te podele uspostavljene vlašću. Taj će čovek biti sposoban, s one strane mnoštva tablica vrednosti koje je do sada sebi čovečanstvo davalo, i da postavi cilj čovečanstva kao takvog.“ (Đani Vatimo, *Subjekt i maska*, 2011, Sremska Kamenica-Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 355)

⁹⁷¹ Postoje izvesne sličnosti između ideja Ničea i Žil M. de Gotjea, a protivne Gijou.

delovanju, Ničeova filozofija se pokazuje kao indeterministička. Jedina njena determinanta jeste prirodni zakon volje za moć. Ali da bi ona imala sve elemente etike od nje moramo zahtevati postojanje bar nekakve norme prema kojoj se sama egzistencija mora meriti. Tu normu Niče je, ipak, u jednom momentu uspostavio i to, pre svega, razmatranjem ideala natčoveka kroz koncepciju večnog vraćanja (koja važi prema našem mišljenju kao jedini imperativ Ničeove etike), o čemu sledi naredna rasprava.

4. Imperativna forma učenja o večnom vraćanju u Ničeovoj etici

Ničeova zamisao o natčovekovom bivstvovanju, koja je involvirana i unutar Ničeove ideje o novom moralnom bivstvovanju čoveka, jeste do kraja izvedena tek uvođenjem učenja o večnom vraćanju⁹⁷², pa ćemo naše razmatranje usmeriti u pravcu ispitivanja na koji način se kod Ničea najpre može razumeti čovekovo bivstvovanje (njegovo *kako*) u horizontu navedene koncepcije, a potom i njegovo moralno bivstvovanje, kao i sveukupni smisao ljudskog bivstvovanja. Ideja o večnom vraćanju ima izuzetan značaj dakle i u pogledu na Ničeove argumentacije o „krajnjem“ smislu čovekovog bivstvovanja⁹⁷³, ali isto tako ona asocira na zadatak koji je postavljen

⁹⁷² U svojim predavanjima o Ničeu, Hajdeger razmatra odnos koncepcije volje za moć i večnog vraćanja, pa dok volja za moć važi kao bitak bića, tj. kao *essentia* života, večni povratak jednakog jeste „način na koji biće u cjelini jest, *existentia* bića.“ (Martin Heidegger, *Nietzscheova metafizika*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost SSO, 1980, str. 15) Na tom osnovu se koncepcijom večnog vraćanja iskazuje egzistencijalni aspekt bića u celini. Stoga i odnos volje za moć i večnog vraćanja možemo posmatrati kao odnos esencije bića i njegove egzistencije, koje iako na izgled protivreče, zapravo predstavljaju logičku dopunu jedna drugoj. A budući da je volja za moć kod Ničea iracionalno određena kao besciljna težnja, koja trpi neobuzdanu poplavu moći, ipak se njeno besciljno kretanje odvija u određenoj ograničenoj formi uvođenjem koncepcije večnog vraćanja tako da ona bude *neko sebeograničenje*, kako misli Hajdeger. Besciljno moćenje volje u svim njenim oblicima i likovima je ipak ograničeno i konačno, a uzrok njenog ograničenja Hajdeger je video u Ničeovom pojmu vremena kao večnog vraćanja. Odnos zavisnosti ove dve koncepcije pokazuje se i na sledeći način. Volja za moć se prema Ničeu jedino i može ispoljiti u svem živom i afirmisati život uprkos svoj patnji, tek na osnovu večnog vraćanja istog. Postajanje volje za moć nas tako ne vodi u beskrajno postojanje, već treba, ukoliko predstavlja stanovište afirmacije života, da ukaže da se život večno vraća. Život kao volja za moć se vraća i taj povratak mora biti neprekidan. Taj „kružni tok“ u Ničeovoj filozofiji jeste „prazakon“ bića u celini i određuje *kako* bića u celini, pa time i *kako* čoveka. Konkretnije rečeno, u pojmu povratka (*Wiederkehr*) Niče misli opstojanost onog postajućeg (*Werdenden*) u sigurnost postajanja (*Werden*) u njegovom trajnom postajanju (*Werdendauer*), kao što ističe i Hajdeger: „Vječiti povratak je najpostojanije upostojenje Bezopstojnog.“ (Martin Heidegger, *Nietzscheova metafizika*, Zagreb, Znaci, 1980, str. 40). „Večno“ pri tom znači *postojanost* ove neprekidnosti, stalnosti, trajnosti, postojanosti, koja ide ispred sebe i vraća se sebi u kruženju. Postajuće nije zadržano kao *drugo* promenljive raznolikosti. Ono što postaje, kako uviđa Hajdeger, jeste isto (*das Gleich*). Isto je pak *Jedno* i samom sebi identično u raznovrsnosti *Drugoga*. U istom smislu se misli prema Hajdegeru i prisutnost identičnog. Ovo „isto“ je razdvojeno jednom provalijom od jednosti nepovratnog razrešenja odnosa međusobne pripadnosti, povezanosti, iz koje jedino započinje razlika. Prema Hajdegerovoj analizi, Ničeova misao promišlja stalnu opstojanost postajanja života u prisutnosti, u samoopetovanju identiteta, u tom smislu se može shvatiti i opstojanost čovekovog života uopšte.

Stoga večno vraćanje pokazuje način bivajućeg (kao nepostojanog) na način kruženja, jer se jedino na taj način može održati stalna mogućnost moćenja koja dolazi od volje za moć. Večnost i neuništivost života i sveta se tako jedino može shvatiti ako se on ponovo vraća.

⁹⁷³ Doktrina večnog vraćanja je kod Ničea predstavljena kao nužan uslov novog načina čovekove egzistencije. Prema Miler-Lauteru oni koji veruju da je bog umro i smatraju da su time uništene i druge religije ne mogu podneti vlastitu egzistenciju (vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 97), a da istovremeno ne usvoje novo objašnjenje sveta koje je dovoljno snažno da pruži obrazloženje i smisao ljudskom opstanku. A sam Niče je verovao da teorija o večnom vraćanju može biti značajna za buduću istoriju.

čovjeku da bi putem nje izvršio krajnju afirmaciju života, koja ujedno predstavlja i moralni zadatak čovjeka. Drugačije rečeno, postoje tri aspekta: egzistencijalno ustrojstvo čovjeka, moralno bivstvovanje i smisao bivstvovanja čovjeka, koja se mogu razmatrati polazeći od ideje o večnom vraćanju. Ipak, važno je naglasiti da su i koncepcija volje za moć i večnog vraćanja upućene jedna na drugu. Jer dok se suština čovjeka izvodi iz iracionalističkog horizonta volje za moć, dotle se egzistencija izvodi iz koncepcije večnog vraćanja. Takvo stanovište potvrđuje i Hajdeger konstatujući da „volja za moć“ kazuje *što* biće kao jedno takvo jeste u svom ustrojstvu, dok „večiti povratak jednakog“ kazuje *kako* biće takvog ustrojstva jeste u celini. S tim „što“ suodređeno je „kako“ bitka sveg bića, pa i čovekovog. Drugačije rečeno, koncepcija večnog vraćanja utvrđuje egzistencijalni aspekt Ničeovog učenja o čovjeku, dopunjavajući tako iracionalističku ontološku odredbu čovjeka. S druge strane, iako se učenje o večnom vraćanju javlja kao najekstremniji oblik nihilizma u Ničeovoj filozofiji, ono ipak pokazuje pozitivne intencije filozofije života.⁹⁷⁴ Naime, ovo učenje je postavljeno pred čovjeka sa zahtevom da afirmacijom ideje o večnom vraćanju u konkretnoj praksi („jer (Ničeovo) učenje postoji ujedinjeno i kao mudrost, ali i kao sam život“⁹⁷⁵), čovek ujedno afirmiše i sebe i celokupno postojanje. Prema našem mišljenju zahtevana afirmacija bi bila ono što Niče posmatra kao izraz moralnog odnosa čovjeka prema postojećem, kao i prema sebi samom.

Zato navedenu koncepciju ne shvatamo samo kao logičku i teorijsku postavku Ničeove filozofije, već i kao polazište njegove praktičke (i moralne) filozofije koja može da prevlada nastali nihilizam sveopšte besmislenosti čovekovog života, pruži novi smisao i zadatak budućem čovjeku u njegovom moralnom bitku. Opštije rečeno, Ničeova koncepcija o večnom vraćanju pruža novo obrazloženje ljudskog opstanka u vrednosnom smislu i vraća poverenje čovjeka u njegovu višu prirodu.

⁹⁷⁴ Sličnu ideju nalazimo i kod Levita koji ovu misao u Ničeovoj filozofiji vidi kao snažnu protivtežu volji za ništa. (Vidi: Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, s. 60). Ideja o večnom vraćanju ima moć da preokreće volju za ništa u volju za afirmacijom života, čime ona predstavlja jedno od suštinskih stanovišta sa kojeg Niče obrazlaže i afirmaciju života. Ujedno, ona predstavlja i Ničeov pokušaj da se oslobodi transcendentalizma, ali ona predstavlja i način prevladavanja klasične koncepcije ljudske prirode, kakve smo imali u tradicionalnoj filozofiji, naročito, racionalističkog usmerenja.

⁹⁷⁵ Peter Durno Murray, *Nietzsche's Affirmative Morality: A Revaluation Based in the Dionysian World-View*, Berlin; New York, De Gruyter, 1990, p. 220.

Koncepcija o večnom vraćanju predstavlja plodno zemljište polazeći sa kojeg čovek treba da prevladava nastali nihilizam u njegovom vrednosno-duhovnom kosmosu. Niče zato uvodi model bivstvovanja natčoveka koji je glavni sprovodnik i naznačenog učenja i koji ukazuje na koji način se putem koncepcije o večnom vraćanju može vratiti smisao ovozemaljskom svetu i životu. Budući da samo natčovek može prevladati nihilizam, sudbina čovečanstva prema Niču tako zavisi od dostizanja najvišeg i najtežeg tipa čoveka, jer „u suprotnosti sa nihilistom, koji poriče život, natčovek će afirmisati život.“⁹⁷⁶ Njegova pak afirmacija podrazumeva prevladavanje dve ravni nihilizma. Jedna se odnosi na prevladavanje dotadašnjeg razumevanja čoveka koje je vodilo ka zaboravu njegovog bitka, dok druga podrazumeva natčovekovo prevladavanje nihilističkog odnosa prema životu. U tom pravcu se kreće i Levitovo shvatanje koje potvrđuje da je prevladavanje čoveka u pravcu natčoveka pretpostavka Ničeovog prorokovanja (*die Wahrsagung*) doktrine o večnom vraćanju.⁹⁷⁷ Shodno tome nam se i ideja natčoveka pokazuje kao ključna za razumevanje i prevladavanje nihilizma, ali i razumevanje Ničeovog utemeljenja egzistencije čoveka u njegovoj višoj prirodi.

Nastajanje natčoveka kao novog oblika čovekovog bivstvovanja možemo na indirektan način razumeti kao jedan od Ničevih načina u prevladavanju racionaliteta čoveka i nihilizma koji odatle proishodi. Takvu tvrdnju iznosimo jer je Niče u prihvatanju misli o večnom povratku sagledao konačni preobražaj čoveka. Taj preobražaj zahteva i prevladavanje samospoznaje čoveka kao racionalnog bića i okretanje i svojoj iracionalnoj prirodi koja konačno biva usvojena i potvrđena kao sastavni aspekt čoveka kao bića u celini. Nadalje, taj preobražaj zahteva prelaženje na viši stupanj bivstvovanja, što je prema Niču moguće usvajanjem koncepcije večnog vraćanja, putem koje čovek konačno afirmiše sebe kakav jeste, ali isto tako i sebe u liku natčoveka, tj. u svojoj višoj prirodi.

Međutim zahtevana afirmacija nije jednostavna, kao što primećuje i Kok, tumačeći Hajdegerovo shvatanje Ničeove ideje večnog vraćanja. On ističe da „pre svake mogućnosti afirmacije ili negacije večnog vraćanja Hajdeger ukazuje na ontološko

⁹⁷⁶ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 81.

⁹⁷⁷ Vidi: Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, s. 59.

određenje bića u pogledu njegovih mogućnosti da 'slušaju' večno vraćanje: 'Samo nekolicina, oni retki, samo oni koji imaju uši za takve nečujne preokrete će opaziti 'prvobitnu tragediju'.⁹⁷⁸ Prema Hajdegeru to podrazumeva da se istinski i na svestan način vraćaju samo oni koji podnose nauk o večnom vraćanju, jer su samo oni sposobni da afirmišu celokupno postojanje. Sa takvim stanovištem nastaje i nova vrednosna pozicija ljudskog bivstvovanja, ali i nov način sagledavanja čoveka unutar sveta. On bivstvuje rasterećen od transcendencije, jer kao što napominje i Grlić, Niče je i postulirao stalno vraćanje da bi se „tježište vječnosti, koju je kršćanstvo stavilo u onostranost, ponovo postavilo u ovostranosti. I tek tada nema više nikakvog prividnog izlaza. Vječnost valja izdržati ovdje, na zemlji. Ovostranost (...) je jedini mogući život i baš kao takav se vječno vraća.⁹⁷⁹ Polazeći odatle menja se i percepcija čovek o sebi samom, i za razliku od hrišćanskih koncepcija o besmrtnosti čoveka, Niče koncepcijom o večnom vraćanju upućuje na horizont konačnosti kod čoveka. Čovek mora da se uhvati u koštac sa svojom konačnošću, jer nema oslonac u transcendenciji, ali je ujedno svestan da se život večno vraća. Večno vraćanje se prema Ničeju ipak ne treba shvatiti na način hrišćanskog shvatanja kao onostrane večnosti, već je večnost spuštena u ovostranost i obuhvata sve postojeće, jer „sve postaje i večito se opet vraća, *nemoguće* je tome *umaći!*⁹⁸⁰

Niče je u tom obliku večnosti video nužnost koja zahvata i ljudsku egzistenciju, a svaki pokušaj da se izbegne takva istina vodi čoveka kao očajanju i nihilizmu. Ako čovek uspe da dostigne najviši intenzitet afirmacije koji je Niče izrazio u *ekstatičkoj afirmaciji* u kojoj čovekova afirmativna volja postoji ka govorenje *da*, kao proces blagosiljanja svekolikog života⁹⁸¹, tada on izlazi iz začaranog kruga samonegacije. Ipak ovakva afirmacija mora da potiče od natčoveka – kao bića koje svesno izvodi akt afirmacije, pa Niče stoga zahteva i određeni stupanj refleksivnosti u samom prihvatanju ovog učenja. Taj akt afirmacije je dvostruk, jer natčovek ujedno afirmiše i svoje postojanje, tj. vlastito sopstvo, ali i celinu stvarno postojećeg. Zato možemo reći da se Ničeova filozofija kroz učenje o večnom vraćanju potvrđuje kao filozofija života, jer,

⁹⁷⁸ Alexander Cooke, „Eternal Return and the Problem of the Constitution of Identity“, *Journal of Nietzsche Studies*, The Friedrich Nietzsche Society, Maryland USA, Johns Hopkins University Press, Issue 29, 2005, p. 23.

⁹⁷⁹ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 89.

⁹⁸⁰ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 404.

⁹⁸¹ Vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 87.

kao što primećuje Solomon, ona neprekidno govori *Da* životu⁹⁸² i kao takva se suprotstavlja svakoj filozofiji koja poseduje nihilističke intencije usmerne bilo prema svetu ili čoveku. Preko ideje o večnom vraćanju života Niče dovršava „rad sumnje“ i postavlja jedno „aktivno, odvažno nihil“⁹⁸³ svim vrednostima i ideologijama koje su negirale život⁹⁸⁴ „ali isto tako nastoji da ukaže na koji način čovek može sebe razumeti unutar celokupnog postojanja. Teorijski sadržaj koncepcije večnog vraćanja pokazuje i praktički smisao, jer ona omogućava „preobražaj čoveka i sveta u kojem se on nalazi“⁹⁸⁵, a taj probražaj zahteva od čoveka prihvatanje nove vrste morala, što smo razmatrali i prethodnom potpoglavlju.

Prihvatanje navedene koncepcije od ključne je važnosti i za razumevanje Ničeovog iracionalističkog određenja čoveka, jer ono, dakle, uslovljava bitan preobražaj kod čoveka. Ali kao što smo gore spominjali usvajanje koncepcije o večnom vraćanju nije lako, jer ona predstavlja i vrstu tragičke istine. Ali čak iako je to učenje oblik tragičkog učenja, ono s druge strane spasava čoveka od samonegacije i negacije života. Suštinska tragika jeste u tome što se ne vraća samo natčovek, već se vraća i mali čovek, kao što i Niče ističe: „Mali se čovek večno vraća! Nage sam ih video jednom oboje, najvećega čoveka i najmanjega čoveka: odviše slične jednog drugome, – odviše čovečanskog još i najvećega među njima! Zar najmanji i najveći! – to je bila moja zasićenost ljudima! I večno vraćanje i najmanjeg! – to je bila moja zasićenost bićem.“⁹⁸⁶ Ali za razliku od malog čoveka, ideju večnog vraćanja može podneti samo čovek preobražen u natčoveka, koju mali čovek ne može da podnese. Tako se lik natčoveka i oblikuje prihvatanjem ovog učenja. Jer učenje o večnom vraćanju menja čoveka i predstavlja iskustvo bezvremenskog momenta i slično je onome što su Grci nazivali

⁹⁸² Robert C. Solomon, *Living with Nietzsche - What the Great „Immoralist“ Has to Teach Us*, Oxford University Press, 2006, p. 201.

⁹⁸³ Milorad Belančić, „Ničeov smeh“ u: *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Tema broja: Aktualnost Nietzschea; broj 3–4, Beograd, 1982, str. 147.

⁹⁸⁴ Grgas nas u svojoj interpretaciji Ničeove sintagme upućuje da je tu reč o tragičkoj afirmaciji života. Potvrdu za takvo mišljenje on nalazi u činjenici da misao o večnom vraćanju suočava čoveka sa tragedijom bića kao takvog, a i sam Niče ovu misao o večnom vraćanju razvija u *Veseloj nauci* pod odeljkom „Incipit tragedie“ (*Tragedija počinje*), misleći na tragediju bića koje se vraća, jer je misao o večnom vraćanju istog, zapravo, tragična u odnosu na suštinski karakter bića. Stoga *amor fati* predstavlja *tragičku afirmaciju života*, kao pozitivan odgovor na tragičnost kao ljudski usud. (Vidi: Stipe Grgas, *Nietzsche i Yeats*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1989, str. 30).

⁹⁸⁵ Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Novi Sad-Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 192.

⁹⁸⁶ Fridrih Niče, „Ozdravljenik“, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 190.

ekstazom (grč. *έξτασις*).⁹⁸⁷ A budući da je ova misao ipak nesaopštiva, ona, prema Ničeju, predstavlja zagonetku svakog čoveka i kao takva je neophodna stepenica na putu njegove samospoznaje. Ona čak u čoveku budi moć da napusti sve dosadašnje orijentire i postignute stupnjeve čovekove prirode.

Posledica neprihvatanja ove koncepcije ukazuje da čovek ostaje na stanovištu „poslednjeg čoveka“ (*der Letzte Mann*) – koji kao samozadovoljni građanin živi u svojim životinjskim užicima, tj. na stupnju svoje neposredne čulne prirode. Prema Dantou to je čovek mase savremenog života i Ničeov Zaratustra ga prezire.⁹⁸⁸

Na afirmativnu crtu učenja o večnom vraćanju ukazuje i Hajdeger, koji zaključuje da se istinski vraćaju samo oni koja afirmišu najtežu, najtragičniju misao. A ako koncepciju večnog vraćanja posmatramo i kroz prizmu Hajdegerove *egzistencijalne analitike tubitka*, koja kao takva menja fenomenološko iskustvo *Dasein*-a, onda se može reći da i u Ničeovom slučaju prihvatanje večnog vraćanja preobražava čovekov odnos i prema sebi i prema bivstvujućem u celini. Polazeći odatle nameće nam se zaključak da Niče na osnovu prihvatanja ili neprihvatanja navedene koncepcije pravi razliku između malog i velikog čoveka, tj. stanovišta čoveka u prethodećoj istoriji koji je vođen sasvim drugim idealima, i budućeg čoveka, natčoveka, čiji je smisao opstanka saliven u afirmaciji života koji večno traje. Pa budući da ova koncepcija jasno postavlja razliku između onih malih ljudi koji „je osuđuju, koji je ne mogu podneti“⁹⁸⁹ i onih koji je podnose i prihvataju, ona postaje selektivan princip u realizaciji određenja čoveka kao natčoveka. Time ona ujedno postavlja granicu između starog oblika moralnosti (koji je destruktivan) i Ničeovog oblika moralnosti koji deluje u pravcu afirmacije života.

Misao o večnom vraćanju je tlo Ničeove teorije o budućem razvoju čoveka i postoji „kao princip *odabiranja* u službi *snage* (i varvarstva!).“⁹⁹⁰ Ona je ujedno i topos Ničeovog žestokog sukoba sa dosadašnjom tradicijom filozofije, metafizikom, religijom, kao i moralom i zahteva drugačiji pristup i filozofiji, pa u tom maniru Niče tvrdi: „Moja filozofija donosi pobedonosnu misao, sa koje moraju najzad propasti svi ostali sistemi misli. To je velika *disciplinska* misao: rase koje nju ne mogu podneti

⁹⁸⁷ Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming Of Nihilism*, Albany, University of New York Press, 1990, p. 54.

⁹⁸⁸ Arthur C. Danto, „'Übermensch' and Eternal Recurrence“, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York, 2005, str. 179.

⁹⁸⁹ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy* (International Nietzsche Studies) Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999, p. 98.

⁹⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 690–691.

osuđene su na propast; one koje je osećaju kao najveću blagodat predodređene su da budu gospodari.⁹⁹¹ Zato podnošenje učenja o večnom vraćanju zahteva specifične uslove: „slobodu od morala; nova sredstva protiv činjenice *bola*; uživanje u svakovrsnoj neizvesnosti i eksperimentisanju kao protivteža krajnjem fatalizmu, odstranjivanje pojma nužnosti; odstranjivanje 'volje'; odstranjivanje 'saznanja po sebi'”.⁹⁹² Drugačije rečeno, ova „sloboda od“ zahteva čoveka koji je razvijen kao slobodni duh, stvaralac, nezavistan i slobodan da iskušava život kroz vlastito stvaranje ideala, vrednosti i stvaranjem novog smisla svog opstanka.

Ideja o večnom vraćanju odlučujuća je za razumevanje novog načina čovekovog postojanja u svetu, koji je preko navedenog učenja skopčan sa novom aksiologijom. Da bi postao u svetu shvaćenom na način večnog vraćanja, „to jest u svetu osvojene slobode i pozitivnog nihilizma, čovek mora da obavi prevrednovanje svih vrednosti”⁹⁹³, kao što konstatuje Vatimo. Samo na temelju tog prevrednovanja odvija se ujedno i preobražaj čoveka, koji je Niče prikazao metaforično onako „kako se duh pretvara u kamilu, a kamila u lava, i naposljetku lav u dete.”⁹⁹⁴ Niče kroz metaforu kamile, lava i deteta, o kojoj smo govorili u III poglavlju rada, posmatra odnos vrednovanja prema životu na svakom stupnju, dok ne dođe do najvišeg određenja duha – u njegovoj stvaralačkoj formi, kakvu poseduje natčovek.⁹⁹⁵ Zato je za potpunu realizaciju čovekovih stvaralačkih moći neophodan i treći preobražaj/stupanj koji tek utemeljuje natčovekov odnos prema svetu i zasniva zemaljski/iracionalistički smisao postojanja koji ujedno predstavlja apsolutnu afirmaciju, govorenje *Da*. Shodno prikazanom preobražaju Niče upoređuje čovekovo egzistiranje na tom stupnju sa nesvesnom

⁹⁹¹ Fridrih Niče, „Večno vraćanje“, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 403.

⁹⁹² Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 691.

⁹⁹³ Đani Vatimo, *Subjekt i maska: Niče i problem oslobođenja*, Novi Sad-Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 292.

⁹⁹⁴ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 19.

⁹⁹⁵ Šegedin pruža bliže pojašnjenje Ničeovog pojma duha, ukazujući da Niče destruiše tradicionalno značenje prema kome se duh izvodio na temelju razlike tela i duše. U tom pogledu, u Ničeovom shvatanju duha ne postoji naznačena tradicionalna podela, već između duha, duše i tela vlada apsolutna nedeljivost i međusobna prožetost. Duh je zapravo imanentna dijalektika rasta volje za moć – eksperimentalni rast volje za moć koja prožima čitavu strukturu ljudskog bića kao celine. U pojmu duha, smatra Šegedin, Niče razumeva ono „što se na niti vodilji organskoga otkriva kao narav volje za moć: organiziranje, utjelovljenje, asimilacija, vrednovanje, uređenje i oblikovanje kaosa u kosmosu svijeta.“ (Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 237). Značenje duha je tako u Ničeovoj filozofiji u direktnom odnosu sa životom kao voljom za moć, ali duh je takođe Ničeov izraz i za lakoću preobražavanja, stvaralačku snagu, nesvrhovito eksperimentisanje, jednom rečju, izraz za stvaralačku suštinu čoveka. *Duhovno biće* zato kod Niče a jeste sinonim za *stvaralačko biće*.

delatnošću dečje igre, pa je preobraženi čovek sličan detetu (a taj preobražaj je prema Šonermanu ujedno i Ničeov putokaz ka liku natčoveka.⁹⁹⁶)

Slično kretanje kroz tri stadijuma egzistencije nalazimo i kod Kjerkegora. Reč je o kretanju koje, takođe, deluje u pravcu preobražaja čovekove neposredne prirode. Ipak, razlika koju zapažamo kod Ničea sastoji se u postupnom oslobađanju čoveka od transcendencije, a ne u kretanju ka njoj. Premda stvaralačka igra kojoj se predaje natčovek i koja zahteva sveto potvrđivanje, otvorenost, nevinost i neposrednost kakva se sreće kod deteta, znače udaljavanje od transcendentnog izvora. To ujedno znači da čovekova samospoznaja mora biti nezavisna od njegovog temelja u bogu (dakle suprotno nego kod Kjerkegora) i od čoveka zahteva smelost da se upusti u novo eksperimentalno samoodređenje života, ali i samosvojnu slobodu da stvori vlastiti svet vrednosti, pa i sebe nezavisno od božijih zapovesti i bilo kakvih nadzemaljskih ideala.

Učenje o večnom vraćanju u Ničeovoj filozofiji nije samo ideja koja je uključena u prevrednovanje vrednosti i njegovu samospoznaju, već ima i pozitivno dejstvo u čovekovom oslobađanju od štetnih posledica resantimanskog duha osvete koji je preko morala sputavao čoveka tokom istorije da dospe do vlastitog bivstva. Niče to potvrđuje rečima iz *Zaratuстре*: „*Da se isceli od osvete čovek*: to je za mene most što vodi najvišoj nadi, duga koja se javlja posle mnogih nepogoda.“⁹⁹⁷ Oslobodenost od duha osvete za Ničea je bitna kako bi se mogla uspostaviti nova moralna paradigma čoveka, a ujedno putem ovog zahteva Niče pribavlja dokaze etičkog smisla svog nauka o večnom vraćanju.

Naime, koncepcija večnog vraćanja prema mnogim interpretatorima Ničeove filozofije slovi kao etička doktrina a ne samo kao lično Ničeovo uverenje.⁹⁹⁸ Takvog je

⁹⁹⁶ Vidi: Hans-Martin Schönerr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co, 2008, str. 83.

⁹⁹⁷ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 82.

⁹⁹⁸ Bitno je napomenuti da se ova doktrina najpre pojavljuje kao intuitivni uvid, što svedoči i Ničeova izjava o večnom vraćanju kao „najvišoj formuli afirmacije“ u delu *Ecce Hommo*, ali prema njegovim fragmentima iz zaostavštine zapažamo da Niče nastoji da pruži i naučno pojašnjenje ovog učenja. Ipak, iz pasaža iz *Vesele nauke* pod naslovom *Najveće težište*, Niče ne teži naučnom objašnjenju, već ga, pre svega, zanima egzistencijalni aspekt, naime, „kako bi čovek mogao reagovati na strašni uvid u beskonačno ponavljanje i da li bi ga mogao izdržati. Od početka jeze i straha od ove užasavajuće spoznaje Niče se kreće mogućem egzaltiranom odgovoru na takav usud“, kako ovo učenje interpretira Grgas. (Vidi: Stipe Grgas, *Nietzsche i Yeats*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1989, str. 78). Prema našem mišljenju, da bi se dospelo do jezgra ovog učenja zahteva se suočavanje sa navedenim egzistencijalnim fenomenima straha, jeze, tišine, usamljenošću koje nauka o večnom vraćanju izaziva, čime se Niče u toj tački približava *egzistencijalnoj 'epici'* (termin V.Č.) straha i drhtanja koja je na lirski način prisutna u Kjerkegorovom tumačenju Avramovog ispita vere. Posmatrano odatle postaje evidentnije da se nauka o

mišljenja i Aleksandar Kuk koji smatra da se ona može tumačiti u dve forme – kao kosmološka ili kao etička doktrina. Takvo mišljenje potvrđuje i Pjer Klosovski, koji smatra da se obe forme mogu ujediniti u sledeću tvrdnju, koja ima i izraziti etički karakter: „deluj tako kao da bi svoj život preživeo bezbroj puta i hteo da ga preživiš bezbroj puta, tako da ga moraš ponoviti i ponovo iživeti.“⁹⁹⁹ Tako se pokazuje da ideja o večnom vraćanju budi kod čoveka smisao za moralnim delovanjem, ali istovremeno oslobađa volju iz njene jednodimenzionalnosti (htenja prošlosti) da bi se ujediniła sa kružnom strukturom kosmosa. Etička funkcija navedenog učenja najbolje se pokazuje kroz Ničeov zahtev da čovekovo delovanje bude zasnovano na svesnosti o dubokoj misli o večnom vraćanju koja se javlja u formi pitanja: „Hoćeš li to jednom ili bezbroj puta?“ – kao najveća težina ležaće na tvom delanju!¹⁰⁰⁰ Ili u formi pitanja: da li neko može želeti da se ovaj trenutak vrati bezbroj puta? Na tom temelju menja se i način čovekovog pristupa svetu i životu, pa u toj tački možemo da zapazimo kako se rađa ideja morala u Ničeovoj filozofiji. Jer prihvatanjem koncepcije o večnom vraćanju, čovek je upućen na drugačije delovanje, tj. svestan da se sve ono što čini i bude činio, ponovo vraća. Utoliko ovom koncepcijom Niče otvara i pitanje moralnog delovanja čoveka.

Polazeći od ideje o večnom vraćanju Niče ukazuje na novi smisao bitka, kao i čovekove egzistencija, budući da svako drugo htenje života i delovanje koje ne usvaja život na način večnog vraćanja znači *amoralno* rasipanje života u raznovrsnim momentima svoje egzistencije.¹⁰⁰¹ Zato, prema Niču, bez usmeravanja života prema koncepciji o večnom vraćanju čovek ostaje na stupnju neautentične egzistencije, bez „moralne“ svesti. Ona se u Ničeovom slučaju ispoljava ne samo na ravni

večnom vraćanju ne može zahvatiti razumom, već je on jedino opravdan kao stvar intuitivnog uvida, praćen egzistencijalnom dramom.

⁹⁹⁹ Alexander Cooke, „Eternal Return and the Problem of Constitution of Indentity“, *Journal of Nietzsche Studies*, The Friedrich Nietzsche Society, Issue 29, 2005, p. 17.

¹⁰⁰⁰ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 236; F. Nietzsche, *The Gay Science*, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 194.

¹⁰⁰¹ Najviši stepen života koji je postignut u ideji večnog vraćanja ujedno prevazilazi nihilističke religije, jer bi misao o večnom vraćanju kao najteža misao mogla da ima status *religije nad religijama*, kako konstatuje Miler-Lauter. Ali on istovremeno podvlači da nova religija ne daje izvesnost, već je neizvesna, jer da bi se izvesnost postigla potreban je jedan dug period preparacije za njeno oživljavanje. Ipak u takvom predstavljanju Ničeovog učenja uočavamo protivrečnost, jer Niče kao zagovornik ateizma na kraju proklamuje jednu novu religiju. Lauter pak smatra da Niče samo pokušava da razjasni svoju doktrinu u suprotnosti prema prethodnim religijama. (Vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, p. 89–91)

intersubjektivnosti, već ideja o večnom vraćanju zahteva etički odnos čoveka prema celini postojećeg, a ne prvenstveno unutar društvenog bitka.

Stoga možemo da zaključimo da koncepcija o večnom vraćanju, pored kosmološkog aspekta, upućuje i na etički smisao Ničeove praktičke filozofije. Kosmološki aspekt se u tom pogledu odnosi na nužnost prirode kao toka i vraćanja u celini kruženja sveta, dok je etički smisao povezan sa ljudskom voljom, pa u tom smislu koncepcija o večnom vraćanju obuhvata i Ničev nacrtnog moralnog bivstvovanja čoveka.

Ničeova filozofija ne ostaje ipak samo na konstataciji o nužnosti prihvatanja večnog vraćanja. Ona traži i nalazi taj dokaz u jednom iracionalnom stanju ljudske duše pomoću kojeg Niče dokazuje kada je navedena koncepcija u potpunosti srasla sa ljudskim bitkom. Naime, krajnju potvrdu i dokaz prihvatanja ideje o večnom vraćanju Niče je izrazio sintagmom *amor fati*.¹⁰⁰² Ona je prema našem shvatanju čak najjači Ničev „dokaz“ pomoću kojeg obrazlaže kako se u egzistencijalnom smislu manifestuje iracionalistička koncepcija večnog vraćanja u konkretnom čovekovom, tj. natčovekovom iskustvu i dokazuje da li čovek živi u liku moralne egzistencije. Onda kada se koncepcija o večnom vraćanju ujedini sa idejom ljubavi prema sudbini (eng. *love of fate*) ona postaje izraz pozitivnog čovekovog odgovora na negativno iskustvo sveta, ali ujedno izraz moralnog odnosa prema sebi, drugima i svetu, jer je ljubav prema sudbini izraz najviše afirmacije života kao večnog vraćanja.

Koncepcija ljubavi prema sudbini ujedno je i izraz Ničevog opravdanja svih tragičkih aspekata ljudskog bića, ali takva vrsta ljubavi za Ničea predstavlja i najdublje iskustvo čovekove egzistencije. U epilogu dela *Slučaj Wagner* Niče čak naziva *amor fati* „moja najintimnija priroda“¹⁰⁰³ putem koje čovek postaje svestan da sve što jeste

¹⁰⁰² Prema Redžinsteru se o predlogu *amor fati* može govoriti i u odnosu na njegovu metafizičku i normativnu nužnost. On može obuhvatiti dva stupnja. Na prvom stupnju, neko može da shvati svoju egzistenciju kao da je ona „slučajna“, tj. tako da nije produkt namerne kreacije na primer boga, koji joj daje značenje. Na drugom stupnju, „misao o večnom vraćanju se kao izraz nihilističke egzistencije može shvatiti kao metafizička nužnost – da je onako kako mora biti. Prepoznavanje ove metafizičke nužnosti odigrava se kao izmirenje moje egzistencije sa večnim vraćanjem tj. kao *amor fati* koje se kao stanje dostiže oslobađanjem od svake volje. (Vidi: Bernard Reginster, *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, London, Harvard University Press, 2006, p. 207-208). U ovoj tački razmatranja, se prema Redžinsterovom shvatanju koncepcija *amor fati* tumači kao put oslobađanja od htenja, volje, ali prema našem mišljenju to stoji u suprotnosti sa suštinskom Ničevom namerom da kroz večno vraćanje afirmiše i volju za moć. U suprotnom, sledeći ovakvu Redžinsterovu tvrdnju, Niče bi radije sledio Šopenhauerov pesimistički zahtev za oslobađanjem od volje, čime bi celokupna Ničeova pozicija bila uzdrmana.

¹⁰⁰³ Fridrih Niče, *Slučaj Wagner*, Beograd, Grafos, 1988, str. 71.

poseduje život. Shodno tome možemo zaključiti da prema Niče moralna svest predstavlja zapravo deo čovekove svesti o životu uopšte. Drugačije rečeno, moralnost je, prema našem shvatanju, kod Ničea zapravo izraz apsolutne afirmacije koju čovek sprovodi iz najveće dubine svog unutrašnjeg bića da bi u potpunosti prihvatio sve postojeće na način njegovog večnog vraćanja i to na način voljenja života koji se večno vraća. Ali za razliku od Kjerkegora koji ljubav posmatra u mnogo etičkijem obliku kao ljubav prema bližnjem koja dolazi od boga i izraz je ljubavi prema bogu, Niče smatra da čovek treba svakodnevno da iskazuje ljubav prema sudbini i nužnosti.¹⁰⁰⁴ Osnovna forma ljubavi jeste voleti nužnost, što predstavlja i moralnu snagu čoveka, pa shodno toj ljubavi čovek neće ničim biti pogođen. Moralno je da se voli svet kakav jeste, a nemoralnost bi se odatle, na osnovu našeg zaključka, prema Niče odnosila na svaku negaciju, poništavanje i odricanje sveta, sebe i prezrenje nužnosti da se sve vraća. Ničeova filozofija kroz afirmaciju (koja važi i kao izraz moralnog odnosa) i tragičkih aspekata prevladava i samu nužnost postojanja putem ljubavi koji ukazuje na njegovu moralnu dimenziju. Moralnost se na taj način uspostavlja preko iracionalnog medija ljubavi, koji u sebi objedinjava i hrišćansku ideju opraštanja, trpljenja i nadanja, jer je oslobođena svake negacije, resantimana i destruktivnih intencija. Takav moral utemeljen u ideji ljubavi sveta kao večnog vraćanja, pruža smisao i ljudskom opstanku.

Naime, kroz iskustvo *amor fati*¹⁰⁰⁵ Niče ujedno otkriva egzistencijalno iskustvo preko kojeg se čovek uzdiže čak do ontološkog nivoa heraklitovske formule najvećeg postignuća da *sve jeste jedno*. Kod Ničea je ipak sveopšta povezanost ostvarena iracionalistički, tj. intuitivnim iskustvom fenomena ljubavi. Takvo duboko iskustvo jednosti jednoga doživljava se kroz ljubav prema svetu, tj. svetu kakav se pokazuje kao volja za moć u obzorju večnog vraćanja, tj. u nužnosti. Niče ga opisuje kao stanje jedinstva putem ljubavi u kome se čoveku svet pokazuje kao savršen¹⁰⁰⁶, ali tako da je

¹⁰⁰⁴ Vidi: Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming Of Nihilism*, Albany, University of New York Press, 1990, p. 52.

¹⁰⁰⁵ Prema Levitovom shvatanju Niče jasno ističe razliku između *amor fati* (voljenja sudbine) i njenog prostog prihvatanja. Tako će Niče u *Ecce Homo* staviti naglasak na nužnosti da se sudbina voli („Moja formula za veličinu na čoveku jeste *amor fati*“), što je moguće tek apsolutnim govorenjem *da* životu, apsolutnom potvrdom života. U tom pogledu zapažamo da iracionalistička kategorija ljubavi kao kod Kjerkegora igra odlučujuću ulogu u prihvatanju novog (moralnog) odnosa prema čoveku i stvarnosti uopšte.

¹⁰⁰⁶ Vidi: Günter Wohlfart, „Od Nietzschea do Heideggera“, *Theoria*, Beograd, Broj 3–4, 1982, str. 132.

„*postao savršen* pomoću ljubavi“.¹⁰⁰⁷ Tek prihvatajući doživljaj sveta i sebe kroz iskustvo ljubavi, čovek dovršava proces svog preobražaja i tek tada može da ostvari stanje najviše afirmacije sebe i života, uspostavi smisao u svojoj egzistenciji, bez obzira što takva ljubav ima status „ljubavi prema onome što je neizbežno.“¹⁰⁰⁸ Ničeova filozofija koncepcijom *amor fati* ukazuje na nov čovekov način odnošenja prema njemu samom i svetu a to je stanovište njegove apsolutne afirmacije. Prema Ridleju takva afirmacija se sastoji u potvrđivanju i opravdanju „svoga onoga što će biti beskrajno ponovljeno, a afirmiše se i ponavljanje čak i onoga što je nepoželjno.“¹⁰⁰⁹

Kada razmotrimo pak Ničeovu ideju o večnom vraćanju u odnosu na dosadašnje moralne paradigme, pokazuje se da je ona za njega važila kao spasonosno oružje protiv nihilizma koji je prema Ničeju vladao u hrišćanskom moralu, a isto tako i u racionalističkoj etici, koja uvek polazi od toga da je stvarnost racionalno ustrojena i da joj se jedino na taj način može pristupiti. Niče dokazuje obrnuto, naime da je struktura sveta iracionalistička, koja u svom besciljnom i neodređenom htenju volje za moć bivstvuje (pulsira) na način određen u horizontu večnog vraćanja i trajanja.

Pomoću koncepcije večnog vraćanja se ograničava slepo delovanje volje za moć, pa se ona kod Ničea javlja i u svojstvu regulativa i orijentira volje za moć. U tom pogledu možemo tvrditi da koncepcija večnog vraćanja može biti postulirana kao etički princip uz pomoć kojeg Niče nastupa protiv egoističkog principa volje za moć, ne samo na ravni čovekovog opstanka, već i kad je u pitanju celina bivstvujućeg. U tom pogledu se uvođenjem koncepcije o večnom vraćanju – imoralizam, egoizam i anarhizam, koji se često pripisuju Ničeju, mogu sagledavati iz drugog ugla. Putem koncepcije o večnom vraćanju Niče uspeva da svoje celokupno iracionalističko učenje poveže sa teorijom koja ukazuje na određenu racionalnost u strukturi sveta i čoveka, koji postoje na način večnog vraćanja. Pa na tom osnovu možemo reći da su u okvirima Ničeove etike koja se zasniva kroz koncepciju učenja o večnom vraćanju prisutni elementi konstruktivnog racionalizma.

Nova moralna paradigma čoveka kod Ničea, zasnovana na koncepciji večnog vraćanja, se takođe ne može posmatrati odvojeno od Ničeove filozofije života. Krajnji

¹⁰⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 540.

¹⁰⁰⁸ Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming Of Nihilism*, Albany, University of New York Press, 1990, p. 51.

¹⁰⁰⁹ Aaron Ridley, *Nietzsche on Art and Literatura*, London and New York, Routledge, 2007, p. 108.

smisao čovekovog bivstvovanja u etičkom pogledu jeste apsolutna afirmacija života uopšte, koju naravno treba da izvede čovek i tako potvrdi sebe u novom liku egzistencije. U tom svojstvu Ničeova etika se ponovo potvrđuje kao etika života i zato se ona i suprotstavlja svim racionalističkim etikama dužnosti i trebanja, jer zastupa moral koji ima snagu da afirmiše i ono što je nedohvaljivo razumu, a što predstavlja izraz života. A to je i svet koji ne poznaje nikakvu svrhu i cilj a koji je iz etičkog aspekta takođe kod Ničea afirmisana. Utoliko moralnost, izvedena iz koncepcije o večnom vraćanju, ne podrazumeva formalno ljudsko delovanje uslovljeno trebanjem koji propisuju moralni imperativi, bilo da je njihov temelj izveden iz božanskih zapovesti ili shodno određujućim razlozima uma. Zapravo moralnost se utemeljuje tako što preokreće svako trebanje u stav slobode: ja hoću. U tom smislu Levit i konstatuje: „Na vrhu ove slobode okreće se volja za ništa u htenje večnog vraćanja istog. Umrli hrišćanski bog, čovek pred ničim i volja za večnim vraćanjem označavaju Ničeov sistem u celini kao jedno kretanje, najpre od 'Ti treba' ka rođenju 'Ja hoću' i zatim ka ponovnom rođenju 'Ja jesam' kao 'prvom kretanju' jednog večno vraćajućeg postojanja usred prirodnog sveta sveg bivstvujućeg.“¹⁰¹⁰

Etičku poziciju Ničeovog učenja o večnom vraćanju možemo tumačiti i kao mesto njegovog utemeljenja pojma slobode. Ali ono što ne odgovara pravom filozofskom smislu slobode jeste da izgradnja Ničeovog pojma polazi od negativnog principa, kao *slobode od* (ideala, odnosa prema transcendenciji, svrhovitosti itd). Međutim, s druge strane, ona je nužna koncepcija u razumevanju slobode čoveka, koja se može pratiti na liniji Ničeovog određenja čoveka kao slobodnog duha.¹⁰¹¹ *Sloboda od*

¹⁰¹⁰ Karl Löwith, *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, s. 41.

¹⁰¹¹ Ideju slobode Niče prvi put ispituje u *Ljudsko, suviše ljudsko*, ali se ona zasniva na negativan način kroz određenje slobode *od*. U tom pogledu Niče zastupa oslobađanje čoveka od svih dosadašnjih tradicionalnih veza, religije, morala, metafizike. Tek tada je moguće da čovek bude formiran kao slobodan čovek u liku slobodnog duha. Stoga se konkretnije značenje ideja slobode može pratiti i kroz Ničeovu odredbu slobodnog duha. On je oslobođen od tradicionalnog načina mišljenja i klasične procene vrednosti, a takvu separaciju Niče je sagledao u 'volji za slobodnom voljom'. Čovek kao slobodni duh i slobodna volja su uslovljeni tako jedno drugim. To potvrđuje i Levit kada zapaža da Niče konstatuje da ljudsko biće koje nije slobodno ne može ni da želi svoju vlastitu volju, već se radije povinuje tuđoj volji, umesto da sam komanduje sobom. (Vidi: Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, s. 33) Zato je, za razliku od neslobodnog čoveka, određenje slobodnog čoveka kod Ničea povezano sa voljom da se gospodari samim sobom.

Pojam slobodnog duha nas takođe upućuje kod Ničea i na njegovo shvatanje čoveka kao „izuzetka“ (koji delom odgovara i Ničeovom metaforičnom izrazu za čoveka lutalicu iz dela *Ljudsko, suviše ljudsko*) kojim Niče nastoji da istakne smisao slobodnog čoveka kao jake i nezavisne individue. Ideja slobodnog duha prisutna je i u *Sumraku idola*, gde se slobodan duh shvata kao najsvēobuhvatniji

tako podrazumeva transcendiranje racionalnosti koja je za čoveka bila nametnuta preko shvatanja dosadašnje metafizike i tradicionalnog morala. Ta sloboda ujedno uzrokuje čovekovo oslobađanje od „autoritarne strukture društva“¹⁰¹², koja za Ničea predstavlja još jedan od oblika uspostavljanja lažne dominacije racionalnosti. U tome otkrivamo i razlog Ničeovog osporavanja svih moralnih imperativa koji nalažu formu „tako bi trebalo a nije“.

Unutar novog moralnog pogleda na svet treba da preovlada trebanje koje vodi ka afirmaciji života, jer je Niče u prethodnim koncepcijama morala video uzrok negacije života. Konkretnije rečeno, Niče je u suštinskoj etičkoj podeli na *Sollen* i *Sein* (trebanje i postojanje), otkrio glavni uslov determinacije života u određenom pravcu, koji vodi pre sputavanju njegove stvaralačke suštine i moći, nego podstičaju najviših potencijala čoveka. Zato novi moral u Ničeovoj filozofiji zahteva prevladavanje prethodnog (metafizičkog) principa morala da bi se moral doveo u direktan odnos sa životvornom i stvaralačkom suštinom čoveka a što zahteva napuštanje moralnih shemata u relaciji trebanja i dužnosti. Na taj zahtev Niče opominje čoveka sledećim stavom kako bi u prvi plan došao čovek kakav jeste u svojoj prirodnosti: „Moral dužnosti — bezuslovne poslušnosti kod stoika, u hrišćanskim i arapskim monaškim redovima, u Kantovoj filozofiji (svejedno je da li se poslušnost duguje starešini ili pojmu). Više od 'ti treba' stoji 'ja hoću' (heroji); više od 'ja hoću' stoji 'ja jesam' (grčki bogovi)“.¹⁰¹³

Ideja večnog vraćanja odlučujuća je i za tematizovanje novog smisla čovekovog postojanja, onda kada se prevaziđu nihilističke posledice tradicionalnog morala. Pa čak iako u ideji večnog vraćanja zapažamo svojevrstan nihilizam, jer putem nje Niče predstavlja život onakav kakav jeste, „bez smera i bez cilja, ali da se neizbežno vraća, bez kraja u ničemu: 'večito vraćanje'. To je najkrajnji oblik nihilizma: večito ('besmisleno') ništa“¹⁰¹⁴, ali ipak oslobađa čoveka od privida da se posredstvom određenih konačnih ciljeva i svrha može dati smisao njegovom postojanju. U tom pogledu čovek je prema Ničeu slobodan da sam sebi stvori vlastiti smisao, tako što će se upustiti u aktivan odnos prema svom životu na individualnom putu, bez obzira što

duh koji sebi može sve dozvoliti, jer ima snagu kojom može reći *da* svemu što jeste tj. rečeno drugačije, oslobođen je svake negacije. Slobodni duh zapravo živi u idealu potpunog nedostajanja ideala, i uspeva da transformiše poslednji rezultat negacije sveta u afirmaciju večnog vraćanja sveta.

¹⁰¹² Đani Vatimo, *Subjekat i maska: Niče i problem oslobođenja*, Novi Sad-Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2011, str. 282.

¹⁰¹³ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 370.

¹⁰¹⁴ *Isto*, str. 56.

krajni smisao ne postoji. Prihvatanjem ideje o večnom vraćanju čovek ujedno prihvata indeterminizam koji postoji i u osnovi njegove prirode, a to nam pruža dokaze da Ničeova etika ne počiva na nekakvoj teleološkoj koncepciji sveta. Na taj način, etika čoveka oslobađa od prividnih svrha i ciljeva koje su produkt egoizma razuma (njegove samoljubivosti) i priprema ga za nov način postojanja.

Međutim iako se koncepcija večnog vraćanja koja oslobađa čoveka dosadašnjih svrha i ciljeva čoveka, pokazuje donekle kao etički princip, ona se u odnosu na dotašnju etiku javlja kao imoralna pozicija.¹⁰¹⁵ Imoralnost nalazi svoj izvor već u kosmološkom aspektu ove koncepcije, koja je u izvesnom pogledu uzrokovana smrću boga, ali i ne priznavanjem prvobitnog uzroka sveta ili nekog najsavršenijeg bića.¹⁰¹⁶ Njen imoralizam poneki bi mogli tumačiti odsustvom bilo kakvog moralnog imperativa koja bi takva Ničeova etika pripisala čoveku. Međutim mi smatramo da koncepcija večnog vraćanja iz koje se izvodi etika kod Ničea ipak poseduje u samoj sebi imeprativnu formu. Ona je prisutna već u Ničeovom nalaganju da budući čovek bude podređen ideji večnog vraćanja (kao sudbine) koja važi ujedno i kao čovekov, ali i sveopšti zakon sveta. Imperativ večnog vraćanja koji se nalaže čoveku ipak podrazumeva drugačiji način podređivanja – to je podređivanje diktatu života kakav on jeste u svojoj nužnosti, a ne umskom realitetu. A, s druge strane, budući da se naznačeno učenje odnosi na shvatanje čoveka kao bića volje i moći (ali i kao bića koje voli), a ne čoveka kao *homo rationale*, odatle uviđamo i nužnu vezu između Ničeove „etičke“ pozicije i njegovog iracionalističkog određenja čoveka.

¹⁰¹⁵ U suštini, Ničeova koncepcija se razlikuje od starogrčke, iako se uobičajeno misli da su jednake. Levit otkriva razliku u sledećem: „Prema Grcima večno vraćanje (...) označava vremenske promene u prirodi isto tako kao i u istoriji; prema Ničeu voljno prihvatanje večnog vraćanja zahteva stanovište 'izvan čoveka i vremena'. Grci su osećali strahopoštovanje i poštovanje prema sudbini, Niče čini nadljudske napore da je hoće i voli. Stoga je on bio u nemogućnosti da razvije svoju viziju vrhovnog i objektivnog reda, kako su to Grci učinili, već je uvodi kao subjektivni etički imperativ. Teorija večnog vraćanja postaje kod njega praktično oruđe i 'čekić', kojim uliva u čoveka ideju apsolutne odgovornosti, zamenjujući onaj smisao odgovornosti koji je postojao onoliko dugo dok je čovek živio u prisustvu boga.“ (Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, p. 221)

¹⁰¹⁶ Vidi: Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, p. 215.

4.1. Moralni perspektivizam, relativizam i Ničeovo pobijanje (Kantovog) etičkog univerzalizma

Polazeći od učenja o večnom vraćanju koje važi kao regulativni princip etike, Niče otkriva relativizam svih dosadašnjih etika. Njegovo kritičko zapažanje o relativizmu dosadašnjeg morala najbolje se može demonstrirati metodskim izvođenjem relativizma preko učenja o perspektivizmu, jer sa pozicije perspektivizma Niče otkriva i moralni relativizam u dosadašnjem moralu. To nadalje uslovljava i njegovu kritiku univerzalnog karaktera morala.¹⁰¹⁷ Pa, iako osporava postojanje jednog jedinstvenog/objektivnog morala, Niče se ne slaže niti sa pozicijom relativizma, već traga za jedinstvenim principom svih moralnih vrednosti. To nam potvrđuje i Kaufman: „Protiv relativizma, čak štaviše, Niče zahteva postojanje zajedničkog elementa koji čini mogućim poređenje sudova vrednosti moralnih kodova različitih društava. Iznad svih ljudi stoji obešena tablica vrlina. To je tablica njihovog prevazilaženja, to je glas volje za moć.“¹⁰¹⁸

Nehemas u svom eseju *Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche* takođe dolazi do uvida da je Ničeovo shvatanje o moralnom relativizmu izvedeno iz perspektivizma, smatrajući da u Ničeovoj filozofiji postoji nekoliko aspekata sa kojih se može govoriti o perspektivizmu. Nehemas se pak poziva na dva dominantna oblika perspektivizma od kojih jedan nalazimo u Ničeovoj teoriji saznanja, a drugi u moralnoj problematici.¹⁰¹⁹ Potonji oblik se neposredno iskazuje u Ničeovom genealoškom

¹⁰¹⁷ Najočigledniji primer navedene kritike nalazimo u Ničeovom delu *Tako je govorio Zaratustra*, u odeljku *O hiljadu i jednom cilju*, gde nas Niče upućuje na postojanje različitih moralnih kodova kod različitih naroda. Odatle Niče i izvodi zaključak da se ne može govoriti o moralu koji bi bio opštevažeći u svim vremenima i različitim prostorima.

¹⁰¹⁸ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Ewing, NJ, USA, Princeton University Press, 1975, p 222.

¹⁰¹⁹ Tvrdnja da perspektivizam vlada i u okvirima Ničeovog etičkog učenja, a i na ontološkoj i epistemološkoj ravni, dokazuje nam da je perspektivizam ona tačka Ničeove filozofije gde hermeneutika postaje dominantna kao metoda i ujedinjava nekoliko aspekata njegove filozofije. Hermeneutički aspekt nastupa u liku interpretacije bilo kada je reč o interpretativnom karakteru sveta (prema kojoj se čitavo bivstvovanje kreće u svojim beskonačnim perspektivama jer svet nikada ne dostiže konačno i finalno stanje), kao i u domenu razumevanja dotadašnjeg/tradicionalnog morala u perspektivama različitih interpretacija. Budući da je perspektivizam povezan i sa Ničeovom saznajnom teorijom i moralnim relativizmom i konačno radikaliziran u ontološkom perspektivizmu, on je kao osnov volje za moć ugrađen u celokupno njegovo učenje. Stoga će, prema Lenku, interpretacija kod Ničea – tumačena u suprotnosti sa hermeneutičkom tradicijom – biti doživljena kao univerzalni filozofski a ujedno i metafizički princip njegove filozofije. Pa kao što konstatuje Lenk, u Ničeovoj filozofiji se dešava ujedno i proširenje pojma interpretacije u odnosu na njeno dosadašnje razumevanje. (Vidi: Hans Lenk, „Nietzsche

izvođenju morala na osnovu dve suštinske perspektive, naime, perspektive morala robova i gospodara. Robert Solomon u delu *Living With Nietzsche* takođe zagovara slično stanovište, budući da smatra da perspektivizam u Ničeovoj filozofiji dostiže svoj najviši nivo upravo u moralnoj problematici.¹⁰²⁰ Stoga se na osnovu rečenog ne može govoriti o jednom opštevažećem moralu za sve ljude, jer na kraju krajeva Niče u istraživanju problema morala uvažava i različitu tipologiju ljudi, prostora i vremena.

Suštinsku podelu na moral gospodara i moral robova (koji definiše i kao hrišćanski moral, kao i moral osvetoljubivosti), Niče ipak zasniva polazeći od rastumačenja dva načina ispoljavanja morala, kao afirmativni i destruktivni moral, a rang nekog morala se shodno tome određuje prema tome koliko on priznaje i polazi od volje za moć kao principa postavljanja vrednosti.¹⁰²¹ Međutim, Niče govori i o finesama samog polazišta volje za moć, jer razlikuje i njena dva suštinska načina pojavljivanja – kao moć i nemoć volje. Iako polazište morala može biti isto, volja se može pokazati kroz jačinu nagona, u instinktima, visokoj vitalnosti ili s druge strane u kržljanju nagona, gubitku instikata i kroz slabost volje. Polazeći od ovih osnovnih bioloških kategorija kojima opisuje dvosmerno kretanje volje za moć Niče i uočava razliku između vrednosnih stavova koje potom grade suprotne moralne paradigme. Njihovu sukobljenost i različitost Niče je metaforično prikazao kroz perspektivu morala robova, tj. resantimana „koji je zasnovan na gorkom, reaktivnom osećaju inferiornosti i frustrirane osvetoljubivosti“¹⁰²² i perspektivu morala gospodara. Prema Ničeju, samo potonji moral izražava suštinu volje za moć, koja je ujedno i polazište svakog pravog morala. Gospodarski moral tako karakteriše ispoljavanje volje za moć koja proističe iz izobilja života, rasipanja snage. Takav moral prema Ničeju i nastaje iz znanja da je princip vrednosti zapravo volja za moć u skladu sa kojom čovek deluje. Moral gospodara stoga prema Ničeju poseduje klice za rađanje budućeg čoveka, tj. natčoveka. Međutim, njegovo ostvarenje nije lako, jer zahteva ljude velike humanosti i veličine kojima „pripada otmenost, htijenje-da-se-bude po strani, moć-da-se-bude-drugačiji,

Philosophie des Perspektivismus“, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, s. 77–100)

¹⁰²⁰ Robert C. Solomon, *Living With Nietzsche*, Oxford University Press, 2006, 46.

¹⁰²¹ Vidi: Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 158.

¹⁰²² Robert C. Solomon, *Living With Nietzsche*, Oxford University Press, 2006, p. 44.

samostalnost i nužnost življenja na svoju ruku.¹⁰²³ Navedene karakteristike Niče pripisuju i Zaratustri, kao i slobodnim duhovima, stvaraocima, umetnicima, Dionisu, natčoveku – što su određenja koja povlače i nov način razumevanja čoveka u Ničeovoj filozofiji kroz njegovo tumačenje morala. Uopšteno rečeno, Niče takve tipove ljudi konkretnije određuje kao aristokratske duhove koji u sebi poštuju moćnika i onog „ko ima moć nad samim sobom, koji zna da govori i čuti, koji je – sa zadovoljstvom – prema sebi strog i surov i koji je pun poštovanja prema svakoj strogosti i surovosti.“¹⁰²⁴ Na tom osnovu se prema Niču odvija izbor između dva moralna načina bivstvovanja čoveka – tradicionalnog i savremenog iracionalističkog – a koji shodno Ničeovim prethodnim analizama ukazuju na način života pasivnog i aktivnog nihiliste. Ovu razdeobu morala ujedno vidimo kao Ničeov apel da li će čovek živeti u samootuđenju i bezlično, neslobodno kroz moralne predrasude ili će se konačno od njih osloboditi i prepustiti stvaralačkoj moći koja je u osnovi njegove prirode.

Ničeove dalje analize oko pitanja izbora načina moralnog bivstvovanja vode nas u pravcu njegovog ispitivanja psiholoških predispozicija čoveka, kojim Niče potvrđuje da različiti tipovi ljudi potvrđuju i različite forme morala. Polazeći i od razmatranja psiholoških predispozicija Niče nalazi dokaz putem kojeg obara shvatanje o univerzalnom moralu. Nemogućnost zasnivanja univerzalnog morala kod Niče možemo tražiti i u njegovom odbacivanju umskih aspekata čoveka, jer zalazeći u iracionalne aspekte koji čoveka čine promenljivim i nikad do kraja ostvarenim bićem, Niče zaključuje da ne postoje ni večne (objektivne) vrednosti kao ni univerzalan moral. Takav zaključak se javlja ne samo na osnovu njegovih uvida u različite karakteristike ljudi¹⁰²⁵, već i sagledavanjem istorijskih aspekata morala i različitih tumačenja koja polaze od različitih naroda (Egipćana, Grka, Gota). Pri tom Niče će isticati i važnost manje bitnih aspekata (prilikom određivanja morala) kao što su razlike u klimi, hrani i geografskom podneblju naroda da bi objasnio i ukazao na moguća izvorišta moralnog relativizma. Stoga, kao što za Niče ne postoje ni vrednosti po sebi (kao ni svet po sebi), tako ne postoji ni apsolutni i univerzalan moral, već samo različiti načini moralnog vrednovanja, kod različitih naroda i u različitim vremenima. U tom pogledu moralni

¹⁰²³ Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd, Dereta, 2003, str. 100.

¹⁰²⁴ *Isto*, str. 144.

¹⁰²⁵ H. L. Mencken, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Tucson, See Sharp Press, 2003, p. 44.

relativizam je takođe jedan od uzročnika nihilizma, što Niče objavljuje i sledećim iskazom: „Hiljadu ciljeva bilo je dosad, jer je bilo hiljade naroda. Nedostaju još samo okovi za hiljadu vratova, nedostaje taj *jedan* cilj. Još čovečanstvo nema svoga cilja.“¹⁰²⁶ Utoliko zasnivanje nove moralne paradigme zahteva da se napusti neplodnost etičkog relativizma, proizvoljne moralne norme koje iz njega proishode, jednom rečju, Niče zahteva prevrednovanje morala i njegovo samoukidanje, ujedno.¹⁰²⁷ Ipak ne treba misliti da je moralni relativizam pozicija koju Niče zagovara kao ispravnu opciju, već je ona izraz njegovog uvida u relativizam kao problemsku situaciju, koja mora biti prevaziđena da bi se suština vrednosti shvatila u skladu sa merilima života, kao i sam moral. Promena koju Niče zahteva u okviru morala ujedno podrazumeva i za oslobađanje čoveka od ideala neprimerenih njegovoj suštinskoj prirodi.¹⁰²⁸ Zato je Niče već u *Genealogiji morala* skicirao mogući tok „samoukidanja“ evropskog morala, smatrajući da je moral umro od moralnosti, tj. skončao u vlastitoj dekadenciji, što se može protumačiti kao Ničeov uvid u nihilizam savremenog čoveka. A uzrok moralnog nihilizma Niče pronalazi u tome što „i sam moral potiče iz nečega protiv čega se on usmerava.“¹⁰²⁹ Stoga Niče zahteva da se novo bivstvovanje čoveka utemelji okretanjem novoj moralnoj paradigmi, koja će u odnosu na racionalističke i hrišćanske izvore moralnosti, usvojiti iracionalne komponente ljudske prirode i biti izraz čovekovih stremjenja i samorazvoja (kao moral razvitka), a ne uzrok sprečavanja njegovog napredovanja.

4.2. Niče *versus* Kant

Ničeovo nepoverenje prema racionalističkom, metafizičkom, transcendentnom temelju morala, kao i moralu koji ima teološki osnov, potiče iz njegovog kritičkog uvida da tradicionalni, kao i hrišćanski moral, nema snagu da izgradi opštevažeći moral. Stoga se Niče udaljava i od Platonove, Aristotelove, Kantove, Hegelove, ali i Kjerkegorove

¹⁰²⁶ Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001, str. 49.

¹⁰²⁷ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 145.

¹⁰²⁸ Stoga možemo reći da Niče sa pozicije dinamičkog tumačenja morala, shvata dosadašnji moral kao podložan kretanju, razvoju, ali i samoukidanju. Ovakva pozicija plod je njenog osnovnog principa – volje za moć – koja dalje kretanje morala vodi u pravcu samooslobađanja čoveka i njegovog eksperimentalnog odnošenja prema životu, a to ujedno znači i u pravcu prave čovekove samospoznaje.

¹⁰²⁹ Verner Štegmajer, „Advokat Boga, advokat đavola: Ničeova teologija“, *Iskustva: časopis za filozofiju i društvene nauke*, Beograd, Kalekom, IV, 11/12, 2002, str. 380.

etike, ali u najvećoj meri njegova kritika univerzalnog i objektivnog karaktera morala pogađa središte Kantove etike, jer i pitanje je koliko se Niče bavio Kjerkegorom.

Kantovo zasnivanje morala iz područja praktičkog uma, Niče sagledava kao protivno ljudskoj prirodi. Utoliko se Kantova etika prema Niču pokazuje kao rasadnik nihilističkih tendencija, jer Niče smatra da svaki moral koji polazi od uma deluje u pravcu negacije života i čovekove prirode. Iz tih razloga Niče u svojoj etici odbacuje „imperativni ili normativni oblik etike, sve s tim povezane pojmove, kao pojam moralnog zakona, trebanja, dužnosti itd.“¹⁰³⁰ On takođe u svakoj normativnoj i deontološkoj etici vidi negativne pokazatelje, koji moralnim osećanjem dužnosti degradiraju slobodnu čovekovu stvaralačku moć i nastupaju protiv onoga što je temelj sveta života. Stoga su takve etike prema Niču nemoćne da ukažu na pravi izvor moralnosti, u koje spada i Kantova. Sličnu pretpostavku o Ničeovoj kritici dotadašnjih etika iznosi i Gašović koji konstatuje da je Niče u Kantovom kategoričkom imperativu otkrio negativne aspekte opasne za život, „jer brišu sve razlike u rangu, uzvišenost i osećanje svoje sopstvene ličnosti.“¹⁰³¹

Dajući prednost razvoju individue nad brigom o vrsti čoveka, Niče sagledava i štetnost jednostranog „racionalizma“ dotadašnjih etika koje gube iz svog polja vrednosni stav o afirmaciji života, kao i iracionalne i psihološke aspekte čoveka i zanemaruju individualnost čoveka. Međutim, Niču se može prigovoriti da nije imao u vidu Kantovu treću formu kategoričkog imperativa koja nalaže da se ličnost drugog čoveka uzima uvek kao cilj, a ne kao sredstvo. Ipak, s druge strane, Niče je imao pravo kada je prigovarao da Kantov imperativ poseduje određeni formalizam i univerzalizam, usled čega je Kantov imperativ teško primenljiv u promenljivoj praksi života, (koja za Kanta važi samo kao svet empirijskog naspram područja morala, pri čemu je moral usmeren samo na potvrdu inteligibilnog čovekovog sveta¹⁰³²).

¹⁰³⁰ Fridrih Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, Knjiga II, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1963, str. 140.

¹⁰³¹ Danilo Gašović, *Ničeova filozofija natčovještva i marksizam*, Nikšić, NIO „Univerzitetaska riječ“, 1989, str. 113.

¹⁰³² Kod Kanta se javlja problem prenošenja ideja inteligibilnog sveta na empirijski nivo (prostorno-vremenski, fenomenalni svet) gde vlada kauzalni zakon, jer je Kantovo moralno učenje pre svega produkt sveta uma, *noumenalnog*. Taj problem se javlja, možemo zaključiti i stoga jer kategorički imperativ, iako važi kao bezuslovan, „nije uopšte određeno šta on nalaže“, kako iznosi Babić i dodaje da Kant „nema nikakvog sadržinski određenog cilja čija se realizacija njime propisuje“ (Jovan Babić, *Kant i Scheler: fenomenološka kritika Kantovog formalizma u etici*, Novi Beograd, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1986, str. 28), pa se odatle i zaključuje o formalizmu u odnosu na empirijski realitet, iako se njegov transcendentni, *apriorni* status ne mora obarati polazeći od njegove razlike u odnosu na

Moralni univerzalizam i formalizam, iako deluju u pravcu afirmacije čoveka kao umskog bića, prema Ničeju ne trasiraju put u poboljšanju čovekove prirode, već radije uslovljavaju da se čovek u sve većoj meri otuđuje od drugog čoveka, s jedne strane. S druge strane, Kantov moral uspostavlja samo uslove za stvaranje veštačke, lažne čovekove prirode koja je rezultat negacije iracionalnih aspekata čoveka i njegove individualnosti. Takav moral prema Ničeju i ne dopire do istinskog područja slobode, već ga čak štaviše sputava, žrtvuje razvoj ljudskih instikata i njegovu istinsku prirodu na užtrb lažnih iluzija o optevažećem moralu. Zato Niče i sve moralne obaveznosti, među koje je uvrstio i dosadašnji pojam dužnosti, metaforično naziva „duhom težine“. Metafora ukazuje na Ničeovo kritičko shvatanje dosadašnjeg morala koje čoveku ukida slobodu, jer i sam moral proishodi iz lukavih sredstava – nečiste savesti, krivice, greha, pojmova dobra i zla, koristi i štete. A budući da je Niče tumačio čoveka kao biće sa mnoštvom mogućnosti, takav moral u odnosu na čoveka znači zaustavljanje njegovog razvoja na jednom određenom stupnju, sprečavajući ga da slobodno iskušava i eksperimentiše sa životom.¹⁰³³

Prema Ničeovom shvatanju dosadašnje moralne zapovesti su fiksirale dalji razvoj čoveka. A samo onaj čovek koji sebe prevladava i koji se preobražava poseduje prema Ničeju lakoću življenja, pa se za takvog čoveka tvrdi da je oslobođen *duha težine*, tj. težine koju poseduje moral. Na taj način Niče je ukidanjem dosadašnjeg morala čak otkrio da čovek lakše pronalazi sredstva vlastitog disciplinovanja i vaspitanja, da eksperimentiše u formiranju i oblikovanju samoga sebe. U tom smislu Niče nastupa protiv determinističkih okvira morala i opredeljuje se za „indeterminizam“, anti-teologiju, „iracionalizam“ u novoj moralnoj paradigmi čoveka. U tome uviđamo delom i aspekte Ničeovog racionalizma, jer se njegov novi moral kreće uzlaznom

fenomenalni svet. Formalizam i ne daje odgovor na pitanje koji je cilj moralnog savršenstva čoveka. Ipak, Niče kritikuje formalizam koji proishodi iz Kantovog zahteva za opštošću i nužnošću moralnih normi, što i nije čudno budući da je Kant pripadao racionalističkoj orijentaciji prosvetiteljstva i volfijanskoj filozofiji, kako navodi i Babić, pa da je stoga Kant i odbacivao svaku religiju otkrovenja i postavio um kao sedište moralne autonomije čoveka. Protiv Kantovog formalizma nastupa i fenomenološka etika, koja uviđa da ne postoji nekakav utvrđeni sadržaj ili materija iskustva unutar takvog učenja.

¹⁰³³ Šegedin odlično zapaža da Ničeovo raskrinkavanje morala kao uslova ili kao dužnosti negira suštinu života kao bogato bujanje, rasipanje snage i eksperimentalno samouslovljavanje, a budući da se moralnom normom uvek fiksira određeni stupanj volje za moć, Niče i obznanjuje štetnost morala za napredovanje života. (Vidi: Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 137). Odatle, prema našem mišljenju, ukidanje ovakvog oblika morala predstavlja pozitivitet Ničeovog projekta koji ujedno omogućava i novu teoriju vaspitanja i pruža model formiranja novog tipa čoveka, koji kao takav može da prevaziđe ograničenja dotadašnjeg morala.

linijom (protivno nihilizmu), ne zanemaruje stvarnu prirodu života, već uvažavajući čovekovu dinamičku i iracionalnu prirodu otvara čak nove perspektive, kroz koje se nastavlja njegov razvoj i usavršavanje. Zato Šegedin ima pravo kada Ničeovo novo, iracionalističko tumačenje morala sagledava u odnosu sa afirmacijom života, a dosadašnji moral tako da u odnosu na život „uvjetuje njegovu dekadenciju i slabost.“¹⁰³⁴

Ničeova etika koja zahteva obavezujući odnos prema životu, a ne moralnoj normi, često se naziva imoralnom, ali ona ka takva otkriva ključni problem svake etike – antinomiju između morala i života – pa utoliko Niče i ističe: „Ovo je antinomija: Ukoliko verujemo u moral, mi osuđujemo život.“¹⁰³⁵ Rešenje ove antinomije znači razrešenje etičke dileme između života i ideala, u korist naime vrednosne perspektive života. U tom pogledu za Ničea može biti moralno samo ono što je u skladu sa životom kao voljom za moć, što ne negira njegov razvoj, kretanje i moć. Zapravo navedene norme su ugrađene u istinski etički odnos prema životu, dok tradicionalna etika izaziva kod čoveka radije „okretanje od volje za životom“¹⁰³⁶, pa su u tom poledu njihni kriterijumi nihilistički i vode ka nihilizmu. Nihilizam morala u tom pogledu znači da on gubi obavezujuću snagu za savremenog sveta, jer savremeni čoveka više ne prihvata onaj moral koji će ga negirati najpre kao živo biće a potom oduzeti i vrednost njegovom čitavom opstanku. Konkretnije rečeno, Niče je uvideo da tradicionalni moral nije u skladu sa savremenom slikom o čoveku prema kojoj telesnost i čulnost dobijaju na značaju kao neodvojivim i bitnim aspektima čovekove prirode. Negacija prirodnog bitka čoveka koju sprovodi um nad zakonom volje pomoću ideala trebanja, tj. imperativ *ti treba*, za Ničea je već unapred osuđivanje života. U tom pogledu je prema Ničeu i Kantovo izvođenje morala problematično, jer ne može da prati i da se uskladi sa novim potrebama razvoja ljudske svesti i njegove prirode. Kant prema Ničeu, polazeći od klasične metafizičke podele sveta na svet prirode i svet slobode unutar svoje moralne teorije, stvara procep unutar shvatanja o čoveku. Time je i totalitet čovekovog bića razbijen na delove, jer prema Ničeu podela na *Sollen* i *Sein* (trebanje i postojanje) koja je u osnovi moralnog zakona ne postoji u prirodi kao takvoj. Pa i u pogledu na čoveka ona izaziva samo veštačku podelu i uzrokuje dualističko shvatanje koje nas udaljava od prave istine o čoveku. Zato Niče zagovara amoralizam, nastojeći da u prvi plan istakne

¹⁰³⁴ Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, str. 138.

¹⁰³⁵ Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003, str. 38.

¹⁰³⁶ *Isto*, str. 39.

čoveka kakav je on shodno svojoj prirodi¹⁰³⁷, a ne prema nekom (natčulnom, apstraktnom) idealu čoveka. Na taj način Niče u je bilo stalo da afirmiše i iracionalne osnove čoveka i zasnuje moral koji će prevazići naznačenu podelu. Zato Niče, približavajući se naturalističkoj poziciji, smatra da čovek može razvijati svoju prirodu tek kada deluje amoralno kao priroda, kao što i izričito tvrdi: „Čemu moral, kada su život, priroda i istorija amoralni?“¹⁰³⁸, jer je priroda kao izraz volje za moć oslobođena svakog trebanja. Jedini istinski moral može biti onaj koji služi životu, pa je unutar Ničeove etike života u prvi plan postavljen život u porastu, jačini i snazi, kakav je obično svojstven umetnicima, aktivnim i jakim ljudima.

Etika života stoga jedina pokazuje snagu da aktivno deluje protiv nihilizma svakog morala koji uzrokuje slabljenja ili sve veće udaljavanja čoveka od života. Takvo Ničeovo stanovište pojašnjava i Grlić konstatujući: „Ali život u principu ne mora biti realizacija ideala. Život je mnogo bogatiji od ideala života.“¹⁰³⁹ Na taj način Ničeovo prevladavanje nihilizma morala i stanovišta o bezvrednosti života koje uzrokuje tradicionalni moral, sagledavamo i iz okrilja njegove etike, koja je okrenuta čistom bivstvu prirode bez ideala. Ona otklanja konflikt između trebanja i postojanja, zbog čega se Niče oštro suprotstavio i univerzalnom smislu Kantovih imperativa i maksima, posebno imperativu da čovek treba da deluje „tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva.“¹⁰⁴⁰ Niče u se ipak može zameriti u ovoj tački, jer ne uviđa da Kant uvažava u krajnjem osnovu i individualnost na kojoj je Niče insistirao u svojoj filozofiji. Jer shodno sadržaju Kantova maksima uvažava svakog čoveka i njegovu slobodu, jer kako kaže Kant „principi koje treba da prihvatimo, ako nećemo da upotrebljavamo druge, treba da budu sami principi pravednosti, koji su utvrđeni preko razmatranja koji se principi za racionalna bića mogu učiniti univerzalnim.“¹⁰⁴¹ Niče, ipak, nije mogao da usvoji ovakvo stanovište objektivnog moralizma koje zahteva odrešenost od želja, sklonosti, ličnih interesa i

¹⁰³⁷ Na ovakvom tumačenju insistira i Fink u svojoj odbrani Ničea, ali prema našem uvidu on ne zapaža da Niče imoralističkom pozicijom ukazuje na koji način se može stvoriti drugi oblik prirode kod čoveka koji prevazilazi čak i zakonitosti koje postoje u prvobitnom obliku sirove prirode, budući da prikriveni imoralizam kod Ničea otvara područje novog morala, morala volje za moć, a koji deluje u smeru uobličivanja čovekove prirode u novom pravcu.

¹⁰³⁸ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989, str. 224.

¹⁰³⁹ Uporedi: Danko Grlić, *Friderich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981, str. 53.

¹⁰⁴⁰ Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Beograd, BIGZ, 1979, str. 53.

¹⁰⁴¹ Onora O' Nil, „Kantovska etika“, *Uvod u etiku*, Novi Sad–Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004, str. 262.

motiva, naime, iracionalnih aspekata ljudskog bića, smatrajući takvo delovanje ispraznim i nepotpunim, tj. neadekvatnim za moralni odnos prema životu uopšte.

Zato njegova kritika pogađa svaki moral koji eliminiše čoveka kao celovitu strukturu, tj. svaki moral koji uvažava samo racionalnu strukturu čoveka. Utoliko prema Ničeju i celokupna prethodna etika ne pruža adekvatan odgovor o čoveku i njegovoj prirodi, već ga nastoji prikazati kao idealno i superiorno biće, kao umnog čoveka, koji i ne može da do kraja izvede istinsku moralnost koja bi imala praktičnu svrhu za čoveka i njegovo duhovno usavršavanje.

Svaka etika koja izrasta na suprotnostima pojmova trebanja i dužnosti izaziva večiti, nerazrešivi konflikt između morala i života. Niče ga interpretira i kao konflikt trebanja i slobode, pa stoga zagovara da u novoj etici ovaj konflikt mora biti prevaziđen da bi etika konačno mogla da odgovori na zahteve života i reši antinomiju između onoga što čovek jeste i što treba da bude, tj. između čoveka kao prirodnog i kao racionalnog bića. Na taj način Niče svojim zahtevom za novim moralnim ustrojstvom čoveka zagovara da se čoveka uzdigne iznad naznačene razlike i uspostavi jedinstvo. To je prema Ničeju moguće na temelju iracionalističke etike koja svoje korene ima u konkretnom životu (*Lebenswelt*), prirodi i istoriji, služeći se i orjentišući se samo ciljevima unutar samog života.

Iz tog aspekta možemo tumačiti i Ničeovu kritiku Kantovog utemeljenja moralnog imperativa koji prema Ničeju ne pruža stvaran podstrek za moralnim delovanjem u konkretnoj čovekovoju praksi. Pa iako Kantovi imperativi teže univerzalnog i bezuslovnog važenju, Niče ih raskrinkava otkrivajući domet njihove primene samo na čoveka kao umno biće, bez odnosa prema njegovim drugim aspektima, tj. sveukupnoj prirodi. Takva etika zakazuje kada je u pitanju konkretna čovekova egzistencija u kojoj se on neprekidno suočava sa nepredvidivim egzistencijalnim situacijama koje nisu racionalno ustrojene.

Zato je polazeći od etike života razumljivo zašto Niče odbacuje etičke koncepcije koje proishode iz metafizičkog temelja morala, kao što je Kantov. Naročito ako se taj poslednji temelj pripisuje bogu, jer i u Kantovom slučaju bog postoji kao poslednji temelj koji usmerava čoveka ka odgovornosti i u odnosu na druge ljude i njega

samog, jer se savest „snosi pred bogom zbog svojih dela.“¹⁰⁴² Iako i sam Kant priznaje da je um taj koji poseduje ideju boga, ipak je on smatra nužnom da bismo našem delovanju dali određenu svrhovitost, „kao pobuda u našem ponašanju.“¹⁰⁴³ Zato on i proklamuje da ideja boga ima najveću (moralnu) plodnost u praktičnom pogledu tako što nas usmerava da preko dužnosti primenimo ideju boga (kao najsavršenijeg, najmoralnijeg bića) na moralni zakon u nama.

Ali Niče je izbegavao svaki oblik transcendentalizma, bez obzira da li je reč o religijskom ili filozofskom, tj. moralnom, ontološkom ili njegovom epistemološkom smislu.¹⁰⁴⁴ S druge strane, iako bi se u okviru Ničeove kritike našla i Kjerkegorova etička pozicija, Ničeova etika joj je na izvestan način srodna, jer takođe nastupa protiv svakog objektivizma, univerzalizma i etičkog formalizma. Takođe jer je i Ničeov princip izvođenja etike iracionalistički, pa se Kjerkegorova i Ničeova pozicija pokazuju srodne shodno principu koji afirmišu, ali i shodno kritici racionalizma u etici, ali i racionalističke filozofije uopšte. Takođe, krajnji cilj etičkog delovanja u oba slučaja jeste buđenje svesti o individui, tj. samospoznaja čoveka u njegovim iracionalnim aspektima koji su nadalje putokaz za odgonetanje njegove kompleksne prirode. Međutim, dok Niče traga za izvorom morala koji će biti u službi iracionalne volje za moć, ovozemaljskog smisla postojanja i egzistencije natčoveka, Kjerkegor traga za korenom čovekove duhovne suštine u ime religijske egzistencije čoveka, čime njihove pozicije ukazuju na suštinske razlike. Ipak one ukazuju na smisao dva različita aspekta iracionalnosti u tumačenju problematike čoveka i ujedno osvetljavaju put novoj savremenoj filozofskoj refleksiji o čoveku.

¹⁰⁴² Imanuel Kant, *Metafizika morala*, Novi Sad–Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, str. 239.

¹⁰⁴³ *Isto*, str. 244.

¹⁰⁴⁴ Uporedi: Blond uviđa da, iako Niče na polju gnoseologije nije zamerao Kantovoj teoriji da su zakoni postavljeni prirodi nastali sposobnošću ljudskog razuma, ipak je osporavao da je „ova sposobnost razuma aistorijska, transcendentalna sposobnost.“ (Steven Bond, „Beyond Good and Evil (15): Nietzsche’s Critique of Schopenhauer’s ‘Vicious Circle’“, *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, vol. 10, 2006, p. 2). Međutim Niče, kao i Kant, iskazuje skepticizam po pitanju sposobnosti čovekovovog uma da prođe u transcendentno. To proishodi iz Ničeovog iracionalizma, kojim on uspeva da prevaziđe svaki oblik transcendentalizma, bilo da je reč o transcendentalnom idealizmu ili transcendentalizmu koji potiče od metafizike, religije ili morala.

V ZAKLJUČAK

U našem radu demonstrirali smo značaj savremenog pravca filozofije – iracionalizma – koji na primeru Kjerkegorove i Ničeove filozofije pruža nove perspektive mišljenja o čoveku u savremenoj antropologiji. Kroz njihove antropološke teorije, a na temeljima iracionalističkih paradigmi prikazali smo dva suštinska modela ljudskog načina bivstvovanja. Jedan od njih je život na način religijske egzistencije koji zahteva odnos čoveka prema bogu, utemeljen u iracionalističkom principu vere, (a koji uvažava i egzistencijalnu strukturu čoveka), dok nam drugi ukazuje na antropomorfnu sliku o čoveku koja ističe prvenstvo voluntarističkih aspekata čoveka a natčovekov model bivstvovanja prikazuje nezavisno od transcendentnog izvora, tj. kao utemeljen u imanentnom principu volje za moć. U oba slučaja reč je o modelima opstanka, saznavanja, vrednovanja i shvatanja suštine čoveka koje se razlikuje od racionalističkog pristupa čoveku i svetu, tj. uopšte od racionalizma tradicionalne filozofije.

Sa stanovišta iracionalizma ukazali smo kako se iracionalističko određenje čoveka utemeljuje u njihovim filozofijama, imajući u vidu razlike, ali i sličnosti Kjerkegorove i Ničeove filozofije. Pa, iako se sličnosti ne pokazuje neposredno među ovim filozofima, ona se naslućuje na više ravni. Najpre, kroz metodološki način izlaganja problema čoveka u njihovim filozofijama, koji kao indirentni i iracionalistički ne sledi više princip racionalističke filozofije, tj. filozofije sistema, koja insistira na naučnoj strogosti, preciznosti, principu očiglednosti i jasnost. Stoga smo prilikom demonstriranja iracionalističkog pristupa temi čoveka primenjivali ponegde i indirektnu metodu izlaganja filozofskih ideja, pozivajući se na metafore, paradigme (biblijske ili mitološke ličnosti), aforizme i slično, koja karakteriše Kjerkegorov i Ničeov metodski pristup filozofskim problemima. Ali je naše istraživanje zahtevalo naročito pažnju u otkrivanju jasne ideje o čoveku kako bimo istraživanu problematiku čoveka, kroz niz protivrečnosti i nesistematično mišljenja (kakvo vlada naročito u Ničeovoj filozofiji), ipak, izložili u duhu pojmovnog filozofskog diskursa. Pa iako smo nailazili na teškoće u samom učenju iracionalizma zbog mnoštva protivrečnosti i forme izlaganja, ipak smo

nastojali da dokažemo da je iracionalna baza u čoveku ono sa čime se filozofija, tj. filozofsko mišljenje o čoveku konačno mora uhvatiti u koštac.

Iracionalizam smo stoga u našem radu predstavili i kao vrstu odgovora i aktivne reakcije na racionalističko omalovažavanje iracionalnih struktura u čoveku kao što su – telo, volja, vera i druge – dokazujući da se i racionalizam kao bitna filozofska orijentacija mora suočiti sa naznačenom strukturom čoveka da bi pokazao svoju validnost. Naša teza o iracionalističkom određenju čoveka se u jednom segmentu kretala u pravcu dokazivanja destruktivnih aspekata racionalizma, koji je kao takav sputavao razvoj stvaralačkih i duhovnih snaga koje oblikuju čoveka. U racionalizmu je dugo bila zasenčena iracionalna priroda ljudskog bića, gotovo potisnuta i kao takva negativno prikazivana i određivana, što su Kjerkegorova i Ničeova filozofije nastojale da otklone novim shvatanjem čoveka koje je zajemčeno upravo afirmacijom njegovih iracionalnih moći, na temelju kojih se čovek shvata poput umetničkog dela koje se uvek može oblikovati, formirati, stvarati, preobražavati.

Zato je stanovište iracionalizma u našem istraživanju bilo nit vodilja u sagledavanju suštinske prirode čoveka u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji, ali smo naglašavali da u njihovim filozofijama iracionalizam nije predstavljen u patološkom obliku ili u smislu psihološke abnormalnosti, tj. u negativnoj određenosti kako ga vidi racionalizam.

Takođe, iracionalizam nismo posmatrali niti u protivrečju sa racionalizmom, jer smo pošli od uvida da iako iracionalizam kao pozicija mišljenja polazi od iracionalnog domena ljudske prirode kao što je volja, telo, instinkti, vera, on u njima ističe njihovu umnost, zakonitost, tj. racionalnost i svrhovitost koja je postavljena na drugačijim osnovama nego u racionalizmu. U tom smislu iracionalizam smo predstavili ne kao apsolutnu negaciju racionalnog uopšte, već kao negaciju onih aspekata racionalnosti koje su tokom istorije filozofije nastojale da utemelje samo razumsku sliku o čoveku.

Racionalizam smo, s druge strane, u radu prikazali kao predmet kritike iracionalizma, shodno njegovom jednostranom pristupu problemu čoveka, kako se on prema Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji pojavljuje od Sokrata, preko Dekarta, Kanta i Hegela. Kritika racionalizma se odnosila na njegov formalizam, koji je diskreditacijom iracionalizma nastojao da ostvari potpune domete u stvarnost koju istražuje. Mi smo nasuprot racionalizmu pokazali da je iracionalizam, za mišljenje o čoveku, naprednija

pozicija, jer misliti o čoveku u njegovom totalitetu jeste nedovojivo od aspekata njegove iracionalne prirode koja uključuje i volju i nagone, veru i unutrašnjost, subjektivnost. Jer misliti o čovekovoј prirodi samo na liniji njegove razumske, misaone suštine, ostavlja u stranu sve ostalo što čoveka čini konkretnom, duhovnom i telesnom egzistencijom.

Prevashodni nam je cilj bio da ukažemo na važnost i smislenost iracionalističke odredbe o čoveku, smatrajući da ni jedno mišljenje o čoveku (pa ni njegova spoznaja) ne može da bude validno ili približno istini ako u okvirima svojih ispitivanja ne uključi istraživanje iracionalnih aspekata ljudske prirode. Polazeći odatle racionalizam smo prikazali kao neadekvatno mišljenje koje obarajući iracionalizam na kraju postaje stranputica u određivanju suštine čoveka, pa čak i važi kao jedan od glavnih uzročnika dekadencije duhovnog bivstvovanja i zaborava čovekove „suštine.“ Taj zaborav koji uslovljava racionalizam najneposrednije se očituje u negaciji čoveka kao konkretne egzistencije, specifičnog i kompleksnog bića (zbog svoje iracionalne prirode), što je dovelo da i filozofska antropologija bude zanemarena kao bitna filozofska disciplina.

Kroz četiri poglavlju vodili smo se analizom pojedinih segmenata iracionalističkog određenja čoveka, tj. istraživali smo kako ono proishodi iz iracionalizma kao stanovišta koje postoji na ravni epistemologije, potom ontologije, antropologije i na kraju i etike kao legitimnog filozofskog stanovišta u Kjerkegorovoј i Ničeovoј filozofiji. Polazeći od ovih suštinskih filozofskih disciplina, ukazali smo na način zasnivanja iracionalizma i odatle proisteklog iracionalističkog određenja čoveka u Kjerkegorovoј i Ničeovoј filozofiji. Takođe smo preko naznačenih filozofskih pozicija nastojali da ukažemo na ograničenja racionalističkog određenja čoveka kao *homo rationale* i na prednosti iracionalizma, time što ovaj pravac iznosi na površinu značaj i drugih aspekata čoveka a koji su odlučujući za dublje razumevanje njegove suštine. Iracionalističko stanovište smo razmatrali i kao izraz novog filozofskog mišljenja kojim se prevladavaju ograničenja tradicionalnog shvatanja o čoveku bilo da su ona dualistička, empirijska, racionalistička, metafizička.

U našim ispitivanjima vodili smo se hipotezama među kojima je i ona koja upućuje i na podnaslov rada (*Kjerkegor naspram Ničea*), a kojom ukazujemo na postojanje sličnosti između Kjerkegorove i Ničeove filozofije. Premda se u klasičnim pristupima Kjerkegorova i Ničeova filozofija prikazuju kao potpuno različite misaone

paradigme, mi smo dokazivali da se njihove filozofije prepliću, dopunjuju i da su u pojedinim aspektima komplementarne jedna drugoj. Jednu od tih povezujućih niti sagledavali smo i kroz drugu radnu hipotezu kojom smo tvrdili da iracionalističko određenje čoveka u oba slučaja pokazuje tendencije ka prevladavanju nihilizma.

Dokazivanje hipoteze o sličnostima njihovih filozofija naročito je prisutno u uvodnom poglavlju rada pod naslovom *Nihilizam kao problem čovekovog (duhovnog) opstanka*. U tom pogledu ispitivali smo i problematiku nihilizma kao zajedničku polaznu tačku njihovih filozofija, pri čemu smo nihilizam na najopštiji način definisali kao problem bezduhovne situacije čoveka savremenog doba, koji nastupa u liku iskrivljavanja izvornog hrišćanstva (prema Kjerkegorovoj recepciji) i javlja se sa destrukcijom dotadašnjih vrednosti (prema Ničeovom shvatanju). Polazeći odatle, uvideli smo da se iz problema nihilizma i razvija problematika čoveka u njihovim filozofijama, čije rešenje danski i nemački filozof nagoveštavaju kroz promišljanje čoveka na ravni iracionalizma. Sličnosti u njihovom bavljenju temom čoveka rasvetlili smo i kroz ideju individue i problem otuđenja, bezduhovnosti i negacije čoveka u prethodnim etapama istorije filozofije i njenom racionalističkom pristupu čoveku. U prvom poglavlju smo takođe došli do uvida da je nihilizam u obema filozofijama shvaćen ne samo kroz ravan istorijskog, tj. povesnog smisla, već da obe filozofije zadiru u ontološko-egzistencijalne aspekte nihilizma, kao što smo pokazali kroz Kjerkegorovu analizu nihilizma u sferama egzistencije, tj. kroz Ničeova razmatranja stanovišta asketskih ideala.

U prvom poglavlju smo se osvrnuli i na Kjerkegorovu kritiku hrišćanstva i upoznali se sa egzistencijalnim, subjektivnim i iracionalističkim pristupom hrišćanstvu. To nas je vodilo ka uvidu da Kjerkegor u ponovnoj afirmaciji hrišćanstva zahteva da se odbaci objektivni, racionalistički pristup religijskom, koji ulazi u okvire njegove kritike savremenog tumačenja hrišćanstva i odatle proisteklog nihilizma.

Ključ za prevladavanje nihilizma, Kjerkegor je pronašao u afirmaciji novozavetne hrišćanske religioznosti, na čijem tlu on, kao što smo pokazali, i konstituiše pitanje čovekove suštine. Utoliko smo već u prvom poglavlju ukazali da se Kjerkegorovo suštinsko (iracionalističko) određenje čoveka kreće u pravcu odredbe čoveka kao hrišćanina, kojom Kjerkegor na posredan način ističe ujedno i važnost ideje čoveka kao individualnog bitka na ravni religijske egzistencije.

Ničeovo ispitivanje nihilizma pratili smo kroz njegovu kritiku hrišćanstva i hrišćanskog načina bivstvovanja dosadašnjeg čoveka, pa smo utoliko ukazali da se njegovo prevladavanje nihilizma ne kreće u pravcu ponovne reafirmacije hrišćanske religije kao što je slučaj kod Kjerkegora, već u pravcu potpunog odstranjivanja hrišćanskog načina bivstvovanja, pri čemu je čovekov zadatak zapravo povezan sa afirmacijom njegove ovozemaljske i telesne egzistencije. Razlog tome nalazimo u Ničeovom razmatranju destruktivnih posledica hrišćanstva u odnosu na čoveka i njegovo samorazumevanje, kao i samorazvoj. Kroz Ničeovu metaforu o smrti boga smo ukazali na konkretnije razloge njegovog zahteva za prevrednovanjem dosadašnjih vrednosti, kao i njegov zahtev za destrukcijom dotadašnje metafizike i hrišćanske dogmatike, koja je prema Niču nužna zarad ponovne afirmacije čoveka.

Iako smo ukazali da je kroz Ničeovu filozofiju moguće ispitivanje mnogostrukih uzroka nihilizma, mi smo u prvom poglavlju ipak usmerili pažnju na njegovu analizu asketskih ideala, da bismo ukazali da Niče, polazeći od njihove negacije, zahteva utemeljenje novog iracionalističkog principa vrednosti i novog oblika ljudske egzistencije koji se ispoljava kroz dinamičku, razvojnu, procesualnu, životvornu, tj. iracionalističku dimenziju čovekovog bitka kako se ona razvija kroz čulnost, tj. telesnost utemeljenoj u volji za moć.

Nakon prvog poglavlja koje je predstavljalo i određenu vrstu preliminarne teme, ispitivanje epistemološke problematike nije bilo slučajno. Dokazivali smo ograničenja dosadašnje racionalističke epistemologije da bismo na temelju epistemološkog iracionalizma Kjerkegorove epistemologije vere i Ničeove logike tela sagledali jednostranosti svake racionalističke teorije saznanja, a koja je, s druge strane, uticala na etabliranje racionalističke slike o čoveku tokom istorije filozofije.

U drugom poglavlju pod nazivom *Epistemološki iracionalizam* bavili smo se Kjerkegorovim i Ničeovim pobijanjima pretpostavki racionalističke epistemologije, ukazujući da je dotadašnji razumski pristup saznanju neadekvatan za spoznaju čoveka, ali i celokupne stvarnosti. Na tragu te kritike pokazali smo da racionalistička epistemologija budući da zanemaruje bitne dimenzije kao što su čulnost, telesnost, nagonsku sfera, volju, veru ne može da ostvari plodotvornu spoznajnu poziciju, pa da tek iracionalistička epistemologija, preko logike vere i logike tela, može da pruži novo i

sigurnije tlo za razvoj filozofskog mišljenja i spoznaju čoveka, kao i prevlada epistemološki nihilizam.

Nedostatke racionalizma smo obrazlagali na liniji Kjerkegorovog zasnivanja epistemološke pozicije vere u potpoglavlju „Vera kao subjektivna pozicija Kjerkegorove epistemologije“, gde smo ukazali na iracionalističko stanovište vere, jer da bi vera postojala kao subjektivna pozicija individue i usmerila čovek na istinski odnos prema bogu ona ne može biti usvojena na racionalistički način, tj. anselmovskom paradigmom mišljenja o veri. Na taj način smo ukazali kako danski filozof prevazilazi stanovište ograničene razumske spoznaje i ukida legitimitet spekulativnoj spoznaji, dosadašnji smisao objektivnog i doktrinarnog znanja, bilo u filozofiji ili dosadašnjem hrišćanstvu, ističući nasuprot tome značaj egzistencijalnog mišljenja (naspram objektivnog i naučnog) za dalji razvoj filozofske antropologije.

Veru smo dokazali i iz hermeneutičke perspektive, kao način „razumevanja“ egzistencije čoveka i način uspostavljanja njegovog odnosa sa bogom, pa smo naznačenu relaciju predstavili i kao osnovu iz koje Kjerkegor izvodi značenje suštinskog saznanja i znanja, koje je prema danskom filozofu zapravo religijskog karaktera. U okviru naših razmatranja vere kao metode saznanja, ukazali smo i na mogućnost Kjerkegorovog sagledavanja vere kao jednog od bitnih modusa čovekove egzistencije. Na tom osnovu smo i uočili da, polazeći od vere kao primarne saznajne moći, Kjerkegor utemeljuje put u daljem izvođenju iracionalističke odredbe čoveka kao verujućeg bića, tj. *homo fidelisa*.

Domete i prednosti iracionalističke epistemologije pokazali smo i kroz Kjerkegorovu i Ničeovu kritiku racionalističke, tj. tradicionalne koncepcije istine kao *adaequation rei et intellectus* i ukazali da njihove epistemologije vode do preokreta unutar shvatanja smisla istine, a koji takođe proishodi iz iracionalističkog principa saznanja. Ovaj preokret u Kjerkegorovoj filozofiji vodio je u pravcu tematizovanja istine kao subjektivnosti, što smo razmatrali u potpoglavlju *Kjerkegorova negacija tradicionalnog pojma istine i egzistencijalni smisao istine*. U Ničeovoj filozofiji ovaj preokret se pak najbolje očituje preko stanovišta o pluralizmu istina, tj. perspektivističkom karakteru istine, kao što smo obrazlagali u odeljku *Perspektivistička epistemologija u Ničeovoj filozofiji*. Taj obrat u načinu saznanja i shvatanju istine se pokazao i kao odlučujući i u novom pristupu saznanju čoveka, tj. njegovoj

samospoznavi, budući da čovek vlastitu suštinu koja je promenljiva, procesualna, nedovršena jedino i može zahvatiti iracionalnim moćima saznanja. Tako smo preko Ničeove iracionalističke logike tela u odeljku *Ničeova logika tela*, koja sledi voluntarističko učenje volje za moć, dokazali na koji način se delegitimizuje dotadašnje saznanje čoveka koje je svedeno samo na razumsku moć i područje svesti i ukazali da putem telesnosti čovek bliže upoznaje dimenziju života, kao i ustrojstvo svoje iracionalne prirode. Takav uvid smo nadovezali i na Ničeovo prošireno shvatanje pojma tela koje se razlikuje od predstave o telu i njegovom značaju u tradicionalnom racionalizmu. Iracionalističko shvatanje tela upućuje nas zapravo na *racionalitet* telesnog, jer Niče telu pripisuje karakteristike uma i time prevladava klasični dualizam telesnog i razumskog. Ničeova epistemologija nam se nadalje pokazala kao putokaz u izvođenju iracionalističkog određenja čoveku koje u fokus razmatranja suštine čoveka postavlja njegovu čulnost i telesnost, ali izvan uskog biološkog i empirijskog smisla i značenja.

Suštinski zaključak drugog poglavlja doveo nas je do uvida da se polazeći od logike tela i perspektivističke epistemologije, kao i epistemologije vere, mogu rasvetliti iracionalni aspekti čoveka onakvi kakvi oni zaista jesu, bez upliva razuma i njegove dekonstrukcije realnog stanja stvari, na osnovu, dakle, homeopatskog principa da se isto saznaje istim. Iracionalistička epistemologija se odatle pokazuje smelom u svom nastojanju da se upusti u ispitivanja najparadoksalnijih detalja i aspekata ljudskog bivstovanja, od kojih se racionalistička tako dugo ograđivala. Otuda možemo zaključiti da se iracionalističko mišljenje približava rešavanju stvarne problematike ljudske prirode u mnogo većem obimu nego racionalizam, jer ono može da zahvati elemente prolaznosti, razvoja i kretanja, pa i iracionalističke, egzistencijalne fenomene na iracionalistički način, u ovom slučaju sa stanovišta logike tela i vere. Stoga se pokazuje da nas iracionalistički organoni vode ka dubljem, temeljnijem i adekvatnijem načinu saznanja realiteta, ali i čoveka.

Treće poglavlje pod nazivom *Ontološko-antropološki iracionalizam* se logički nadovezuje na drugo poglavlje, jer iracionalistička epistemologija produbljuje i priprema teren za bolje razumevanje čoveka u njegovim iracionalnim aspektima, ali istovremeno ukazuje na nov pristup u saznanju ontoloških kategorija, koje u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji imaju iracionalistički karakter. Naznačeni naslov

poglavlja ukazuje nam na međusobnu upućenost antropologije i ontologije i njihovog iracionalizma, jer antropološke odredbe čoveka kao telesnog i duhovnog egzistirajućeg bića, kao što smo pokazali, postaju filozofski utemeljene tek kroz ontologiju. Tako Kjerkegorovo i Ničeovo ontološko učenje pokazuje dvostruku vrednost, jer važi kao tlo argumentacije i iracionalističke epistemologije i filozofske antropologije, o čemu je bilo reči u potpoglavlju *Egzistencijalno-ontološke dimenzije čoveka u Kjerkegorovoj filozofiji* i *Ontološke pretpostavke Ničeove antropologije*. U njima smo ukazali na međusobnu isprepletenost i upućenost ontološke i antropološke problematike, pa smo u tom smislu razmatrali kako se u Kjerkegorovoj filozofiji preko ontoloških kategorija kao što su ponavljanje, unutrašnjost i egzistencija može izvesti razumevanje čoveka kao sinteze, tj. duha, kao i razumevanje egzistencijalne ravni ljudskog bivstvovanja. Podrobnije ispitivanje kategorije duha razmatrali smo u okviru odeljka *Kjerkegorovo određenje čoveka kao duha*, a polazeći odatle napravili smo osvrt na Kjerkegorovo religijsko shvatanje slobode koja je u tesnom odnosu sa duhovnom egzistencijom čoveka. Pokazali smo da i ideja čoveka kao individue igra odlučujuću ulogu u Kjerkegorovom egzistencijalističkom shvatanju čoveka, a da je pri tom okretanje čoveka ka vlastitoj unutrašnjosti ne samo uslov samospoznaje, tj. razumevanja i doživljavanja individualne egzistencije, već i uslov kojim je tek moguće zasnivanje relacije čoveka prema bogu i uslov postizanja religijske egzistencije, koja prema Kjerkegoru predstavlja najviši modus ljudske egzistencije.

U Ničeovoj filozofiji dokazivali smo da se iracionalističke karakteristike čoveka utemeljuju i imaju svoju filozofsku pozadinu u ontološkoj kategoriji volje za moć (*der Wille zur Macht*) čime se, po analogiji, otvara prostor za razumevanje i reflektiranja te iste volje u samom čoveku. Na tom temelju smo dokazivali Ničeovo iracionalističko shvatanje ljudske suštine i čoveka, koje se očituje u određenju čovekovog karaktera kao nikad dovršenog projekta, prepuštenog stalnom i nezaustavljivom slepom i iracionalnom htenju volje za moć, koja odgovara ujedno i principu afirmacije života.

Kada je reč o razumevanju ljudske prirode kroz volju za moć došli smo do zaključka da je ona kod Ničea shvaćena kao čovekova priroda (*homo nature*) iz koje proishode i razvijaju se svi drugi atributi njegove egzistencije a koji uslovljavaju večito nedovršeni karakter ljudskog bivstvovanja i usmeravaju ga ka još neostvarenim mogućnostima. Niče je u čovekovom delovanju na principu *volje za moć* video ključni

modus kroz koji se kristališe prava priroda čoveka i njegovo autentično postojanje, a ujedno je u tom modusu video način izlaska iz nihilizma u koji je zapala ljudska vrsta.

Konkretnije razmatranje antinihilističkog modusa ljudske egzistencije prikazali smo kroz Ničeovu ideju natčoveka, putem koje Ničeova filozofija ukazuje na nužnost preobražaja koji se mora odigrati na sadašnjem stupnju ljudskog razvoja. Pri tom smo usvojili i Hajdegerovo tumačenje da je unutar ideje o natčoveku reč o modusu egzistencije koji podrazumeva nov način odnošenja čoveka prema celini bivstvujućeg, koji je u saglasnosti i sa samim bitkom. U tom pravcu smo ukazali da se Ničeova ideja natčoveka neposredno odnosi na razumevanje novog oblika ljudske egzistencije koja se utemeljuje nezavisno od razumskih instanci, tj. kroz iracionalne načine njegovog bivstvovanja kao što su volja za moć, a potom stvaranje, igra, učenje o večnom vraćanju.

Ontološku kategoriju volja za moć prikazali smo i kao Ničeov orijentir u izvođenju njegove ideje prevazilaženja i pojma stvaranja koje smo razmatrali kao ključne ideje u Ničeovom iracionalističkom definisanju čoveka kao stvaralačkog bića. Stvaralačke aspekte čoveka smo kod Ničea predstavili i kao uslov njegovog razumevanja ideje slobode, koja se u njegovoj filozofiji definiše kroz mogućnost oslobađanja čoveka od destruktivnih formi duha, razuma i ideala, da bi rasvetleli na koji način se postiže veličina u čoveku, o čemu smo govorili u potpoglavlju *Ničeovo iracionalističko tumačenje čoveka kroz fenomenologiju stvaranja*, a delom i u potpoglavlju *Viši humanitet u Ničeovoj koncepciji natčoveka*.

Kroz Ničeovu antropologiju ujedno smo dokazivali nevalidnosti tradicionalnog, racionalističkog tumačenja čoveka kao umnog bića, ukazujući da i tradicionalna metafizika u pokušaju svog tumačenja suštine čoveka vodi ka nihilizmu, tj. ka zaboravu suštine čoveka, kao i zaboravu bitka. Niče uspeva da poništi uticaj racionalističke antropologije i metafizike usmeravajući antropologiju u pravcu novog razumevanja čoveka kao stvaralačkog bića koje svoj temelj crpi iz volje za moć kao iracionalne dimenzije. Ničeovo uvažavanje dimenzije stvaralaštva za čovekov dalji razvoj i odatle uspostavljeno novo vrednovanje (u aksiološkom pogledu), vodilo nas je i ka razmatranju Ničeovog utemeljenja ideje stvaranja u bitku igre, a odatle smo izveli još jednu iracionalističku odredbu čoveka, kao bića koje se igra (*homo ludens*). Pa iako takvo shvatanje govori da je Ničeova ideja čoveka iracionalistička, ipak smo prikazali i

njen anti-nihilistički aspekt, jer određenje čoveka Niče izvodi i iz filozofije života, a u tom smo sagledali i Ničeov dokaz da *iracionalizam* poseduje određenu formu *racionalnosti*, jer se sve ono što deluje u pravcu *afirmacije života* (a ne negacije) pokazuje kao i zaista *racionalno*.

Posmatrano uopšteno, njihove antropologije smo prikazali kao suprotstavljene tradicionalnoj racionalističkoj predstavi o čoveku i njenom racionalističkom, objektivnom pristupu, imajući u vidu Kjerkegorovu i Ničeovu kritiku novovekovnog i spekulativnog shvatanja čoveka kao misaone supstance i ukazali da se obe filozofije okreću shvatanju čoveka koje polazi od *egzistencije* – bilo da je ona shvaćena u religijskoj formi ili formi natčoveka. Takođe smo ukazali i da suprotno racionalizmu njihove antropologije afirmišu koncepciju individualizma, budući da se pokazuje da je modus individue neodvojiv od sagledavanja čoveka sa ravni iracionalizma i njegove težnje da prevaziđe negaciju konkretnog čoveka (subjekta) kako je to nalagala naročito Hegelova spekulativna filozofija.

Kjerkegorova i Ničeova kritika celokupnog filozofskog nasleđa o čoveku naročito se zaoštrava kada je u pitanju tradicionalno shvatanje *suštine* kao nepokretne, trajne i nepromenljive supstance na čijim je osnovama tradicionalna filozofija izvodila shvatanje o čoveku kao datom i završenom entitetu, koji se konstituiše ostvarivanjem onoga što je unapred zacrtano u njegovoj suštini. Kjerkegorova i Ničeova pozicija prave preokret u tumačenju suštine (*das Wesen*) čoveka, tako da se ona prema Kjerkegoru konstituiše tek kretanjem kroz stadijume egzistencije, tj. prema Niču se kristališe iskušavanjem ontološkog temelja volja za moć. Njihov antropološki iracionalizam prikazali smo, na kraju krajeva, kao stanovište koje ima moć da osvetli čovekovu suštinu kroz niz iracionalnih atributa i fenomena ljudske egzistencije.

U četvrtom poglavlju koje glasi *Nova moralna pardigma čoveka* ukazali smo da na temelju iracionalističke ontologije i antropologije izrasta i tlo nove moralne paradigme, pa da shodno tome iracionalističko određenje čoveka potvrđujemo i na liniji Kjerkegorove i Ničeove iracionalističke etike. Moralnost koja proishodi iz takve etike ukazuje da se i sa stanovišta iracionalizma može raspravljati o bitnim etičkim problemima, uprkos klasičnim kritičkim interpretacijama o Ničeovom imoralizmu i suspenziji etičkog u Kjerkegorovoj filozofiji. Zapravo, na tom osnovu se pokazuje da moralnost ne mora biti utemeljena na racionalističkom principu da bi imala svoju puni

legitimitet, a u toj tački se javlja i najdublji sukob iracionalizma i racionalizma u obema filozofijama.

Moralnost predstavljena kao izraz iracionalnog bivstvovanja čoveka (a ne racionalnog) javlja se kako u Kjerkegorovoj hrišćanskoj etici ljubavi, tako i Ničeovoj egoističkoj etici života, koje svojim pozicijama ukazuju na propuste etičkog formalizma, univerzalizma i nihilirajuće intencije etike zasnovane na razumskom principu koji nije u skladu sa konkretnim životom individue, njegovim problemskim, egzistencijalističkim situacijama i iracionalnim dimenzijama. Zato smo najpre razjasnili u čemu su prednosti etike zasnovane na iracionalističkom principu, da bismo potom ukazali koji su to aspekti prethodnih etika koji vode ka neadekvatnom rešenju problema moralne prakse, kako smo to razmatrali u potpoglavu *Iracionalizam na području etike, Smisao etičkog u Kjerkegorovoj filozofiji, Iracionalistički princip vrednosti u Ničeovoj etici* i drugim potpoglavljima.

Kroz Kjerkegorovu etiku koja se zasniva na kategoriji (duhovno-hrišćanske) ljubavi (kao iracionalnom principu delovanja) pokazuje se da je moguće prevazilaženje moralnog nihilizam i situacije bezduhovnosti (o čemu smo govorili delom i u I poglavlju), ali i uspostavljanje humanog odnosa među ljudima. Kategorija ljubavi se, s druge strane, javlja i kao neizostavna kategorija kojom Kjerkegor razjašnjava i krajnji smisao i način na koji se konkretno realizuje religijski način egzistencije (ujedno i u duhovnoj sferi i sferi konkretne prakse). Polazeći od ideje duhovne ljubavi demonstrirali smo da hrišćansko etičko delovanje izrasta iz imperativa *ljubi bližnjega svoga*, na čijem temelju se prema Kjerkegoru i konstituiše čovek u liku hrišćanina, ali i kao moralno biće. Na taj način smo ukazali da Kjerkegor tek preko svog etičkog učenja iz dela *Works of love* uspeva da pruži potpuni odgovor na pitanje šta jeste hrišćanin, nezavisno od savremene-hrišćanske interpretacije tog pojma. Takođe, smo ukazali na koji način Kjerkegor tumači moralno delovanje čoveka kroz dejstvovanje ljubavi, koje za pretpostavku ima ontološko prvenstvo ljubavi čoveka prema bogu, koju potom danski filozof nalaže da se prenosi u konkretnom, ovozemaljskom svetu i konkretnoj praksi saobraćanja sa drugim ljudima. Na osnovu tih uvida osporili smo one aspekte kritike prema kojima Kjerkegorova filozofija ne pokazuje interes za problem drugoga, a koji on rešava upravo uvođenjem etičkog imperativa *ljubi bližnjega*. Taj imperativ ima kod Kjerkegora univerzalno važenje i obligatorni karakter, na čijoj osnovi smo dokazivali

da hrišćanska etika sa egzistencijalističkim primesama može imati status etike. Polazeći od religijskog pojma dužnosti kao voljenja, ukazali smo da Kjerkegorova etika deluje u pravcu proširenja i njegovog shvatanja o čoveku, pa smo u tom smislu izveli još dve odredbe koje ukazuju na ideju *čoveka kao bližnjega* i ideju *čoveka kao bića koje voli*.

Polazeći od iracionalističkog principa ljubavi i stanovišta vere Kjerkegorova etika nam je ukazala na slabosti razumskih principa i normi razumskih etika, naročito na primeru biblijske pripovesti o Avramu i Jovu, otkrivajući nemoć tradicionalne etike da se uhvati u koštac sa iracionalnim, egzistencijalnim aspektima čoveka i onim što poput božanskih zapovesti pervazilazi domete razuma. Sa stanovišta Kjerkegorove religijske, hrišćanske etike ljubavi, pokazalo se da tradicionalne etike ne pružaju odgovor ni na problem greha kod čoveka, kao i da su nemoćne prilikom rešavanja paradoksalnih i egzistencijalnih dilema i situacija u konkretnom i individualnom slučaju.

Analizom Kjerkegorove hrišćanske i Ničeove etike života uočili smo da se kreću divergentnim pravcima u shvatanju morala, ukazujući da se u toj tački javlja oštra suprotnost između njihovih učenja. Tako nam se u jednom aspektu Ničeova etička pozicija, koja je izgrađena na principu volje za moć, pokazala kao anarhistička i egoistička o čemu smo raspravljali u potpoglavlju *Etički egoizam i anarhizam u Ničeovoj etici*. Egoistički moral revolucionarne, aristokratske, imoralističke filozofije individualizma kod Ničea je udaljen od svake hrišćanske etike ljubavi i principa altruizma, koji su odlučujući, pak, u Kjerkegorovoj etici. U tom pogledu Ničeova pozicija se može posmatrati delom kao izvoriste destruktivnog principa i anomalije, jer je Ničev princip etičkih „normi“ koji je proistekao iz volje za moć delom nastrojen rušilački prema drugom čoveku, zarad ostvarivanja što većeg stepena moći. Ovaj anarhizam u Ničeovoj etičkoj sferi pokazuje se donekle plodnim, ali samo do granice kada ne ugrožava drugo biće. U suprotnom se princip volje za moć kao princip novih vrednosti (i morala) u ovoj tački Ničeove filozofije može problematizovati.

Međutim u potpoglavlju *Imperativna forma učenja o večnom vraćanju u Ničeovoj etici* ukazali smo da Niče prevladava stanovište o anarhističkoj etici zahvaljujući uvođenju imeprativa koji u liku zadatka da se prihvati večno vraćanje nalaže ograničenje slepe, iracionalne težnje volje za moć. Pa iako smo najpre dokazivali da je protivrečno da se kod Ničea može govoriti o etičkoj poziciji, kada imamo u vidu da je ona prožeta i određenim egoizmom, krajnjim individualizmom, pa čak i

anarhizmom, ipak daljim ispitivanjem pokazali smo da Ničeova filozofija poseduje elemente etike, jer se zasniva na imperativu koji ima moć regulativnog principa. Takav smisao pokazali smo kroz etičku funkciju koncepcije večnog vraćanja koja važi i kao imperativ koji ograničava beskonačnu i iracionalnu težnju volje za moć. Putem nje zapazili smo da Niče propisuje i najviši etički zadatak novom obliku ljudske egzistencije u liku natčoveka. Kroz njegov zahtev o apsolutnoj afirmaciji celokupnog postojanja (koji je protkan kroz njegovo učenje o večnom vraćanju) ukazali smo na koji način Niče obznanjuje nov oblik čovekove moralnosti (povezan i sa pozicijom etike života, imoralizmom, fiziološkom akisologijom) nakon sloma dosadašnjih vrednosti i moralnih orijentira, a ujedno i pronalazi validno filozofsko opravdanje ljudskog opstanka.

Kjerkegorova etika se pokazala suprotnom od Ničeove, jer nalaže da se deštuje sa stanovišta duhovne ljubavi, pa slovi kao etika milosrđa i u tom pogledu je bliža Šopenhauerovoj etici samilosti, o čemu smo raspravljali u odeljku *Kjerkegorova etika milosrđa i Šopenhauerova etika samilosti*. Takva etika nalaže da voleći boga čovek ima moć da voli drugog čoveka, ali tako da mu pomaže i usmerava ga na ljubav prema bogu, što se pokazuje kao protivteža egoističkim i bezduhovnim merilima savremenog sveta, kao i svakom hobsovskom principu koji vlada u prirodnom stanju stvari.

Na primeru Kjerkegorove, kao i Ničeove etičke pozicije ukazali smo da je moguće zasnivanje etike na iracionalističkom principu, što ne znači da one ne poseduju izvestan aspekt racionalnosti, jer Kjerkegorova deluje u pravcu ostvarivanja humanosti kroz hrišćansku kategoriju ljubavi, dok Ničeova deluje u pravcu afirmacije života uopšte.

Utemeljenje Ničeove etike pratili smo i polazeći od nove aksiologije ukazujući da tradicionalna aksiologija, kao i aksiologija zasnovana na hrišćanskim idealima, prema Niču, predstavlja jedan od bitnih uzroka nihilizma i bezvrednosnog kosmosa koji se javlja u savremenom svetu. Fiziološka aksiologija u Ničeovoj filozofiji donosi obrat i ujedno uspeva da razotkrije iluzornost dotadašnjih moralnih fenomena utemeljenih na idealnoj, natčulnoj osnovi. Uspeh takvog otkrića ishodi iz Ničeovog perspektivističkog pristupa moralu i pespektivizmu u aksiologiji, odakle proishodi i njegovo kritičko shvatanje moralnog relativizma u dosadašnjoj istoriji i akisologiji, što smo razmatrali u potpoglavlju *O fiziološkoj aksiologiji u Ničeovoj aksiologiji*, kao i u

odeljku *Moralni perspektivizam, relativizam i Ničeovo pobijanje (Kantovog) etičkog univerzalizam*. Ničeova kritika, kao što smo uočili, rezultat je njegovog uspostavljanja novog kriterijuma u tumačenju vrednosti, kriterijuma koji je u skladu sa stvaralačkim principom volje za moć, tj. u skladu sa životom. A polazeći od Ničeove aksiologije i etike možemo opravdavati njegovo shvatanje čoveka kao stvaralačkog bića, jer prema Ničeju čovek se kroz stvaralaštvo kreće u pravcu afirmacije života (bilo to i stvaralaštvo koje se odnosi na stvaranje vrednosti), a njegova etika dobija na toj osnovi epitet i etike života.

U sferi iracionalističke etike kod ovih mislilaca pokazali smo da se i završava proces krajnjeg rušenja racionalističkog principa u njegovim dekadentnim i nihilističkim aspektima, koji su u istoriji čovekovog moralnog delovanja radije stvarali jaz između ostvarenja vrednosnih normi razuma, stvarnog života individue i njenog postajanja i formiranja. Utoliko i etika zasnovana na iracionalističkom principu, koja zahvata i dimenzije čoveka i izvan njegove samo razumske prirode, pokazuje smisao u humanijem delovanju (Kjerkegor) ili pak formiranju jake prirode (Niče).

U slučaju i Kjerkegorove i Ničeove etike zaključili smo da njihova nova moralna paradigma deluje u pravcu ponovne reafirmacije čoveka, naročito njegove individualnosti, sopstva i osvetljava višu prirodu u čoveku, koja je nadrazumska i prevazilazi je, bilo da je njena veličina predstavljena kroz ideal religijsko-hrišćanske tj. duhovne egzistencije ili egzistencije u liku onih vrlina i modela postojanja koji su svojstveni natčoveku.

Osvrtom na celinu našeg istraživanja možemo da izvedemo dalje zaključke koji pokazuju konkretnije rezultate iracionalističkog određenja čoveka. Naime, kao što potvrđuje i jedna od hipoteza našeg rada da iracionalističko stanovište o čoveku uzrokuje novi smer mišljenja koji imenujemo kao *konstruktivni racionalizam*. (Napominjemo da se on razlikuje od koncepcije austrijskog filozofa Fridriha Hajeka koji konstruktivni racionalizam pripisuje filozofiji Platonovog i Dekartovog tipa koji su modeli racionalizma kao oblik kontrole nad svim dostignućima čoveka, pa i njegovom slobodom. Hajek pri tom razlikuje konstruktivni racionalizam od kritičkog racionalizma koji svoj izvor ima u Aristotelovoj i Ciceronovoj misli).

Prema našem uvidu, iracionalističko stanovište se može posmatrati kao polazište u zasnivanju nove forme racionalizma, jer smo mišljenja da tek kada su afirmisane

iracionalne komponente ljudske prirode, u sazajnom pogledu, ali i iracionalizam u antropološkom pogledu, tek tada racionalizam može biti produktivan, efektivan i konstruktivan smer mišljenja u pristupu problematici čoveka.

Takav zaključak i proishodi iz našeg mišljenja jer racionalizam i iracionalizam ne predstavljamo kao dve suprotne krajnosti mišljenja, već smatramo da se usvajanje iracionalizma i iracionalnih dimenzija ljudskog bića i samom racionalizmu otvaraju novi vidici u pogledu na suštinu čoveka u njegovom totalitetu. To konkretnije znači da čovek dopire do svoje racionalnosti tek kada postane svestan sebe kao individue, sopstva, sebe kao duha, ali isto tako i svoje čulnosti, telesnosti, volje, usvajajući ono iracionalno u sveukupnoj, tj. vlastitoj prirodi, u kojoj su svest, razum i mišljenje samo fragmenti čoveka. Na taj način novo mišljenje o čoveku, imenovano kao konstruktivni racionalizam polazi od afirmativnog stava prema iracionalističkom principu i predstavlja poziciju filozofskog mišljenja koja polazeći od iracionalnih temelja u shvatanju čoveka dopire do onoga što je racionalizam u pravom smislu, tj. do razumevanje čoveka kao razumskog bića na temelju prethodnog razumevanja kao iracionalnog bića. Ukoliko bismo zanemarili da put iracionalizma zapravo vodi ka racionalizmu, tada bi iracionalizam postao destruktivna pozicija.

Konstruktivizam zapravo predstavljamo kao meta-teorijsku poziciju koja usvaja aspekte iracionalizma, tj. stavlja akcenat na rekonstrukciji koja se odigrava u pravcu razumevanja čoveka u njegovoj samostvaralačkoj potenciji i individualnosti, pa je stoga čovek racionalno biće jer poseduje moć konstruisanja sebe i stvarnosti, na temelju iracionalne strukture svog bivstvovanja. Prema našem mišljenju iracionalističke dimenzije čoveka i jesu pretpostavke razvijanja mnoštvenih mogućnosti koje postoje u čoveku a koje jesu racionalne utoliko što služe čoveku kao *sredstva* njegovog razvoja, formiranja, stvaranja sebe, ispitivanja, eksperimentisanja sa neuhvatljivim dubinama egzistencije i da tek u krajnoj „spoznaji“, tj. egzistencijalnom doživljaju ovih mračnih, zagonetnih i iracionalnih aspekata njegovog bića, čovek može u pravom smislu da sebe dokaže kao racionalno biće. To bi značilo da se racionalnost ne konstituiše nezavisno od iracionalnog u čoveku. Tek na taj način bi se otklonili destruktivni aspekti dosadašnjeg racionalizma i stvorili uslovi za razvoj stvaralačkog racionalizma koji konstituiše gledište o čoveku nezavisno od apriornih imperativa i ideala koji nalaže formalni (a ne stvaralački) razum.

Iracionalističko stanovište prema našem mišljenju sadrži aspekt konstruktivizma (koji zahtevamo i od racionalizma), jer je to pozicija koja rasvetljava i razjašnjava perspektivu dinamizma i procesualnosti u formiranju čovekove istinske egzistencije, a koja se i ne može zahvatiti do krajnosti pojmovnim diskursom i kroz čovekovu razumsku prirodu.

Iracionalizam ukazuje pre svega da se o čoveku može govoriti kao biću koje se tek stvara, postaje, konstituiše, pa je u tom pogledu čovek vrsta konstrukta, jer on je prema Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji i biće mogućnosti koje može da postane sopstvom, tj. čovekom izvan neposredne i prirodne datosti. Tlo konstrukcije čoveka je u samom humusu njegovih mogućnosti koje se u pogledu na Kjerkegorovu filozofiju kriju u čovekovo egzistenciji, tj. stupnjevima egzistencije i polazeći od egzistencije koja je prožeta iracionalnim fenomenima (strahom, ćutanjem, očajanjem, ali i ljubavlju i verom). U Ničeovom slučaju tlo konstrukcije čoveka je pre svega njegova stvaralačka moć koja izvire iz iracionalne baze volje za moć (koja se na najelementarnijem nivou pokazuje kroz afekat, nagon, tj. čulnost i telesnost), koja ujedno važi i kao racionalna osnova, zbog moći da izazove kod čoveka voljno stvaranje (bez upliva uma) u mnoštvo pravaca, tj. da pruži tlo sa kojeg stvara, konstruiše, 'proizvodi', formira samoga sebe.

Konstruktivni racionalizam bismo zato mogli predstaviti kao meta-teoriju prema kojoj se čovek tumači kao mera svakog konstrukta, ali pri čemu je čovek kao subjekt ključni element konstruisanja vlastite stvarnosti. Kao meta-teorijska pozicija on afirmiše stanovište da stvarnost, bilo ona objektivna ili subjektivna, podleže zakonitostima stvaranja, konstruisanja, na koji Kjerkegorova i Ničeova filozofija pružaju u određenoj meri odgovor. Konstruktivni (stvaralački) racionalizam koji proishodi iz Kjerkegorove i Ničeove filozofije, prema našem mišljenju, zapravo usvaja razum samo ako on postane kreativna, stvaralačka dimenzija čoveka, tj. ako razum ima moć da veruje.

Na tom osnovu možemo izvesti da je čovek kao iracionalni subjekt temelj svog razvoja u svojoj mnogodimenzionalnosti, tako da jedan aspekt njegovog razvoja predstavlja *ratio* ujedinen i prožet iracionalnim, tj. *ratio* koji je saomosvešten u iracionalnim dimenzijama i kao takav postaje stvaralački entitet u čoveku, kao i osnov njegove duhovnosti.

Smatramo, takođe, da racionalizam koji uvire u iracionalizam postaje plodona filozofska pozicija u mišljenju o čoveku, budući da iracionalne dimenzije

ljudskoga bivstvovanja ne posmatra kao alogičke i abnormalne konstante kao što ih tumači tradicionalna filozofija, već uviđa njihovu svrhovitost i važnost u čovekovom postajanju čovekom i dostizanju njegove autentične egzistencije. Nasuprot ovakvom izvedenom obliku racionalizma na temelju iracionalizma, dosadašnji racionalizam smo prikazali kao stanovište *destruktivnog racionalizma*, tj. kao mišljenje koje zastaje na shvatanju čoveka kao apstraktnom, završenom, realizovanom biću sa već unapred zadatom suštinom.

Na kraju krajeva, viševjekovni ideal o čoveku kao razumskom biću, koje ga razlikuje od ostalih postojećih vrsta, prema našem zaključku, nije moguće istinski razumeti bez uvažavanja iracionalnih komponenti čoveka i da tek njihovo ozbiljno razmatranje vodi ka sagledavanju u kojoj meri racionalnost čoveka može biti izraz njegove duhovne i stvaralačke osnove.

Konstruktivni racionalizam je prema našem uvidu stanovište koje je mnogo šire od bilo koje racionalističke teorije o *ratio*, koja se ograničava samo na misaoni horizont kao jedini bitan aspekt čoveka – dok se konstruktivni racionalizam odnosi na čoveka u celini. Naime, on se ne odnosi samo na čoveka kao misaono biće koje je zatvoreno u svojoj misaonosti bez odnosa prema egzistenciji i životu, već na čoveka u njegovoj osobenosti, individualnosti (duhovnosti), koja uključuje neopozive iracionalne elemente njegove prirode. Takvu teoriju predstavljamo i kao korektivnu, kritičku teoriju u odnosu na konzervativne racionalističke teorije o čoveku, jer otvara prostor za formiranje teorije prema kojoj tek afirmacijom iracionalnih dimenzija u čoveku i sam *ratio* može biti probuđen u svojim stvaralačkim potencijama i upregnut u sferu inovacija koje se odnose i na stvaranje i osmišljavanje novih modela ljudskog opstanka. Tek afirmacijom iracionalnih aspekata i njihovim ovladavanjem i pronalaženjem smisaonosti i njihove logosnosti čovek može zaista da se potvrdi u pravom smislu kao racionalno biće ili da na osnovu njih takvo stanovište i ne prihvati. Zapravo, iracionalni fenomeni predstavljaju ispit čoveka pred njegovom racionalnošću, koju smatramo neutemeljenom ako postoji kao izolovna od drugih sfera čoveka. Zato i racionalizam koji polazi od apsolutnog autoriteta razuma, koji se pretvara u oblik autoritarnosti i totalitarnosti nad celokupnim čovekovim bićem jeste destruktivni racionalizam, jer ignoriše mnogostruke dimenzije ljudskog bića, a pre svega njegovu konkretnu individualnost, raznolikost, egzistenciju i životvornu osnovu koja kao fluid čini njegovo biće egzistentnim i

postojećim pre svake upotrebe razuma u užem smislu. Konstruktivni racionalizam, u čijoj je osnovi iracionalizam, uspeva da prevlada pogrešnu i ograničenu upotrebu uma na čije domete i ograničenja je ukazao već i Kantov transcendentelni idealizam i njegova ispitivanja o mogućnostima utemeljenja metafizike kao nauke. U većem stepenu takvo shvatanje zastupaju i savremene filozofske orijentacije kao što su intuicionizam, voluntarizam, egzistencijalizam i druge, što nam dokazuje da je iracionalistički pravac mišljenja onaj koji istinsko umovanje vidi kao umovanje iracionalnim snagama volje, vere ili pak intuicije, kao što je potvrdila i paskalovska paradigma da je najbolji onaj um koji u srcu prebiva.

Totalitet sveta i čoveka, kako možemo da zaključimo, jedino može biti afirmisan kroz mogodimenzionalnu poziciju koja izvire iz stvaralačke crte i iracionalnog i racionalnog dela ljudske prirode ujedno. Zato tvrdimo da je konstruktivni racionalizam oblik stvaralačkog konstruktivizma i da je u njegovom središtu pojam *autopoiesis*, tj. samostvaranja, bilo da ono potiče od uma ili vere ili volje i bez obzira da li samostvaranje referiše na čovekov odnos prema bogu (kao kod Kjerkegora) ili se odvija nezavisno od njega (kao kod Ničea).

Na osnovu iznetih uvida u našem radu dokazivali smo kako se može izvesti iracionalističko određenje čoveka, da ono ima mnogo šire domete i da se približava zagonetnom području iracionalnog u ljudskoj prirodi koje je mnogostruko, mnogovrsno i slojevito. Iracionalističko ispitivanje iracionalne prirode čoveka uspeva da dopre do onoga što je kroz istoriju filozofskih refleksija o čoveku nedostajalo i što je izmicalo svakom definisanju putem uma i što je, s druge strane, bilo zanemareno kao irelevantan pokazatelj u odredbi čovekove suštine. Nasuprot racionalističkom pristupu u ispitivanju ljudske suštine, iracionalističko uspeva da osvetli procesualnost, promenljivost, razvojnost i postajanje čoveka onim što jeste, jer smatra da je čovek ono što, za razliku od životinje, nije datost, već zadatost, pa da se on kao ljudsko biće postupno konstituiše i postaje preobražajem, prožimanjem svoje konkretne egzistencije sa iracionalnim temeljem u sebi.

Odatle se grana mnoštvo različitih odredbi o čoveku koje nam plasiraju Kjerkegorova i Ničeova filozofija, pa je čovek, jezgrovito rečeno, biće koje veruje, religiozno biće, biće koje drhti, očajava, koje greši, čuti, koje voli, biće unutrašnjosti, a s druge strane biće koje hoće, teži, biće moći, biće koje se igra i pleše, biće koje se bori,

koje pati, tragičko biće, ali ujedno i biće afirmacije života, kao živo, čulno i stvaralačko biće, biće aktiviteta i shodno tome ujedno i slobodno, a pri svemu tome ujedno i telesno i duhovno jedinstvo, sinteza konačnosti i beskonačnosti.

Filozofije oba mislioca, kao što na kraju možemo da primetimo, svakako da obogaćuju savremenu filozofsku refleksiju o čoveku, a isto tako ukazuju na nedovoljnost racionalističke antropologije u njenom pristupu problemu čoveka, kako pri rasvetljavanju njegove suštine, načina (modela) njegovog bivstvovanja, tako i smisla njegovog opstanka. Iracionalizam nam se tako pokazuje kao plodonosna pozicija pri rastumačenju iracionalnih aspekata čoveka i njegove celokupne prirode i pokazuje se kao putokaz u daljem istraživanju širokog carstva iracionalnog, ali i sveukupne problematike čoveka.

Literatura

1. Primarna literatura

1. Seren Kjerkegor, *Ili-Ili*, Beograd, Grafos, 1989.
2. Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980.
3. Seren Kjerkegor, *In vino veritas*, Čačak, Gradac, 1994.
4. Seren Kjerkegor, *Knjiga o Adleru*, Beograd, Grafos, 1982.
5. Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje*, Beograd, Plato, 2002.
6. Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990.
7. Seren Kjerkegor, *Ponavljjanje*, Beograd, Dereta, 2005.
8. Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000.
9. Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981.
10. Sören Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, Beograd, BIGZ, 1975.
11. Seren Kjerkegor, *Dnevnici i zapisi*, Novi Sad, Svetovi, 1951.
12. Seren Kjerkegor, *Dve kratko etičko-religiozne rasprave*, Beograd, Grafos, 1982.
13. Seren Kjerkegor, *Šelingova pozna filozofija*, Beograd, Grafos, 1984.
14. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Book on Adler*, Everyman's Library, Princeton University Press, 1994.
15. Seren Kjerkegor, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002.
16. Søren Kierkegaard, *For Self-Examination & Judge for Yourself!* Copenhagen, 1851.
17. Søren Kierkegaard, *Parables of Kierkegaard*, Princeton, New Jersey Princeton University Press, 1978.
18. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009.
19. Søren Kierkegaard, *Provocations - Spiritual Writing*, USA, Bruderhof Foundation, 2002.
20. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
21. Sören Kierkegaard, *Training in Christianity*, New York, Vintage Books, 2004.
22. Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
23. Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1961.
24. Søren Kierkegaard, *Attack upon 'Christendom'*, New Jersey, Princeton University Press, 1946.
25. Søren Kierkegaard, *The moment and Late Writings*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
26. Søren Kierkegaard, *Works of love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial&Modernthought, 2009.
27. Søren Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959
28. Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, Podgorica, Gramatik, 2001.

29. Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu · Antihrist · Dinisovi ditirambi*, Beograd, Dereta, 2005.
30. Fridrih Niče, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, Beograd, Grafos, 1979.
31. Fridrih Niče, *Ljudsko, suviše ljudsko (Knjiga za slobodne duhove)* Beograd, Dereta, 2005.
32. Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, New York, Cambridge University Press, 2005.
33. Fridrih Niče, *Zora*, Beograd, Moderna, 1989.
34. Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989.
35. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, New York, Cambridge University Press, 2001.
36. Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra (Knjiga za svakog i ni za koga)*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001.
37. Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla (Preludijum za filozofiju budućnosti)*, Beograd, Dereta, 2003.
38. Fridrih Niče, *Genealogija morala (Polemički spis)*, Beograd, Grafos, 1990.
39. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, New York, Cambridge University Press, 2006.
40. Fridrih Niče, *Sumrak idola (Ili kako se filozofira čekićem)*, Beograd, Čigoja štampa, 2005.
41. Fridrih Niče, *Ecce homo*, Beograd, Dereta, 2001.
42. Fridrih Niče, *Šopenhauer kao vaspitač*, Beograd, Grafos, 1987.
43. Fridrih Niče, *Rihard Vagner u Bajrojt*, Beograd, Edicija Pečat, 1992.
44. Fridrih Niče, *Slučaj Vagner*, Beograd, Grafos, 1988.
45. Fridrih Niče, *Šopenhauer kao vaspitač*, Beograd, Grafos, 1987.
46. Fridrih Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, Novi Sad, Svetovi, 2001.
47. Fridrih Niče, *Nesavremena razmatranja*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 2006.
48. Friedrich Nietzsche, *Homer and Classical Philology*, Bâle University, 1910.
49. Fridrih Niče, *Putnik i njegova senka*, Beograd, Paideia, 1998.
50. Fridrih Niče, *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*, Sremski Karlovci · Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997.
51. Fridrih Niče, *Pisma majci (Izbor iz perioda 1850-1888)*, Beograd, Filip Višnjić, 2008.
52. Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003.
53. Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978.
54. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968.
55. Friedrich Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*, Stuttgart, Philipp Recalm GmbH&Co, 1996.
56. Friedrich Nietzsche, *Werke I (Die Geburt der Tragödie · Unzeitgemäße Betrachtungen · Menschliches, Allzumenschliches)*, Frankfurt/M – Berlin – Wein, Ullstein GmbH, 1972.
57. Friedrich Nietzsche, *Werke IV - Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre · Briefe (1861-1889)*, Ullstein GmbH, Frankfurt/M – Berlin – Wein, 1972.
58. Friedrich Nietzsche, *The complete Works of FRIEDRICH NIETZSCHE*, The First Complete and Authorised English Translation edited by dr. Ocar Levy and Anthony M. Ludovici, London, 1909.

2. Sekundarna literatura

1. **Abbey**, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*, University of Notre Dame, 2000.
2. Adler, Alfred. *Individualna psihologija*, Novi Sad, Matica Srpska, 1989.
3. Agacinski, Sylviane. *Aparte: Conceptions and Deaths of Soren Kierkegaard*, The Florida State University Press, The University of Texas at Austin, USA, 1988.
4. Alfred, Lea Frank. *The Tragic Philosopher: A study of Friedrich Nietzsche*, London, Methuen, 1957.
5. Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge, 1991.
6. Ansell-Pearson, Keith. „Who is the Übermensch?“, *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, Vol.35, No.2, 1992.
7. Akvinski, Toma. *Izabrano djelo*, Zagreb, Globus, 1981.
8. Arandelović, Jovan. „Predgovor“, *Istraživanje o mestu razuma u etici*, Beograd, Nolit, 1970.
9. Arent, Hana. *Život duha*, Beograd, Službeni glasnik, 2009.
10. Aristotel. *Nikomahova etika*, Zagreb, Globus, 1988.
11. Aristotel. *Metafizika*, Zagreb, Globus, 1988.
12. Aristotel. *O duši*, Podgorica, Oktoih, 2001.
13. Aristotel. *Retorika 1/2/3*, Novi Sad, Svetovi, 1997.
14. Auden, W. H. *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963.
15. **Babić**, Jovan. *Kant i Scheler: fenomenološka kritika Kantovog formalizma u etici*, Novi Beograd, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1986.
16. Babich, Babette. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York, SUNY Press, 1994.
17. Babich, E. Babette. *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 203, USA, Kluwer Academic Publishers, 1999.
18. Barret, William. *Kierkegaard-Irrational man: a study in existential philosophy*, London, Mercury Books, 1964.
19. Bataille, Georges. *On Nietzsche*, New York, Paragon House, 1992.
20. Bataj, Žorž. *O Ničeju*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1988.
21. Barbarić, Damir. „Priprema jednog pitanja. Uz Heideggerovo promišljanje biti društva“, *Godišnjak za povijest filozofije (Heidegger i suvremeno mišljenje)*, Zagreb, Odjel za povijest filozofije, Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, GPF 7 (7), 1989.
22. Belančić, Milorad. „Ničeov smeh“, *Theoria - časopis Filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktuelnost Nietzschea; Br. 3 – 4, 1982.

23. Bektović, Safet. „Biografsko čitanje i razumijevanje Kjerkegora“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, II, No3/2005.
24. Berđajev, Nikolaj. *Duh i sloboda*, Beograd, Logos, 1998.
25. Berđajev, Nikolaj. *Smisao stvaralaštva – Pokušaj opravdanja čoveka*, Knjiga prva, Beograd, Logos Ant, 1969.
26. Berđajev, Nikolaj. *Sudbina čoveka u savremenom svetu*, Beograd, Logos, 2006.
27. *Biblija ili Sveto pismo*, preveo Đura Daničić, Beograd, Izdanje biblijskog društva, 1985.
28. Boldt, Joachim. „Kierkegaards `Frucht und Zittern` als Bild seines etischen Erkenntnisbegriffs“, *Kierkegaard Studies - Monograph Series*, Berlin · NewYork, Walter de Gruyter GmbH&Co, 2006.
29. Bond, Steven. „Beyond Good and Evil (15): Nietzsche’s Critique of Schopenhauer’s ‘Vicious Circle’“, *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, vol. 10, 2006.
30. Bostwick, Ellie. *Discerning the Nature of True Christian Faith*, Sewanee Senior Philosophy Essays, <http://www.sewanee.edu/philosophy/Capstone/>
31. Blond, Phillip. *Post - Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, London and New York, Routledge, 2005.
32. Bofre, Žan. *Uvod u filozofiju egzistencije*, BIGZ, Beograd, 1977.
33. Bornedal, Peter. „A Silent World“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter-Berlin- New York, 2005.
34. Bošnjak, Branko. „Teizam i ateizam u formulaciji: `Bog je mrtav`“, *Obnovljeni život – časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, vol. 39, No. 3-4, 1984.
35. Buljan, Ivana. „Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegarda“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Sv. 2, 2008.
36. Bukdahl, Jørgen. *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Cambridge, UK, 2001.
37. Brujić, Branka. „Vladavina svijeta i sloboda čoveka“, *Godišnjak za povijest filozofije (Heidegger i suvremeno mišljenje)*, Zagreb, Odjel za povijest filozofije, Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, GPF 7 (7), 1989.
38. Caputo, D. John. *Radical Hermeneutics - Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indianapolis, Indiana University Press, 1897.
39. Caputo, D. John. *How to Read Kierkegaard*, London, W.W.Norton & Company, 2008.
40. Cassirer, Ernest. *Ogled o čovjeku*, Zagreb, Naprijed, 1978.
41. Clark, Lorraine. *Blake, Kierkegaard and the Spectre of Dialectic*, New York, Cambridge University Press, 1991.
42. Clark, Maudemarie. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

43. Цертелев, Н. Д. „Критика вырождения и вырождение критики“, *Ницше: Pro et contra*, Санкт Петербург, Издательство Русского Христианского гуманитарного института Санкт Петербург, 2001.
44. Crites, Stephen. “Pseudonymous Authorship as Art and as Act” , *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday&Company, 1972.
45. Cochrane, C. Arthur. *The Existentialists and God: Being and the Being of God in Thought of Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tilich, Etienne Gilson and Karl Barth*, Philadelphia, The Westminster Press, 1956.
46. Conway, W. Daniel. *Nietzsche & the Political*, Florence, KY, USA, Routledge, 1997.
47. Cottingham, John. *On Meaning of Life*, London, Routledge, 2003.
48. Cooke, Alexander. „Eternal Return and the Problem of the Constitution of Identity“, *Journal of Nietzsche Studies*, The Friedrich Nietzsche Society, Maryland USA, Johns Hopkins University Press, Issue 29, Issue 29, Spring 2005.
49. Cooke, Alexander. „Heidegger: Eternal Return of the Same“, *Eternal Return and the Problem of the Constitution of Identity*, The Friedrich Nietzsche Society, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 29, 2005.
50. Cox, Cristopher. *Nietzsche : Naturalism and Interpretation*, Berkley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1999.
51. Cohn, S. Jesse. *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Rosemont Publishing, 2006.
52. Cowan, Michael. „Nietzsche and the Psychology of the Will“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter -Berlin - New York, 2005.
53. Čizmar, Valentina. *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina Andrejević, 2010.
54. Čizmar, Valentina. “Proslov: Zračeno promišljanje Ničeovog projekta u horizontu prakse”, *O Niču: objašnjenje njegove književne i filozofske aktivnosti*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2014.
55. Damjanović, Milan. „Filozofija egzistencije“, *Savremena filozofija*, Beograd, Rad, 1970.
56. Danto, C. Arthur. *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 2005.
57. Danon, Marko. „Biblijske ličnosti u Kjerkegorovoj filozofiji“, *Teme – časopis za društvene nauke*, Niš, Univerzitet u Nišu, Br. 4, 2005.

58. Delez, Žil. *Niče i filozofija*, Beograd, Plato, 1999.
59. Delez, Žil. *Razlika i ponavljanje*, Beograd, Fedon, 2009.
60. Dekart, Rene. *Meditacije o prvoj filozofiji*, Beograd, Plato, 1998.
61. Dekart, Rene. *Strasti duše*, Beograd, Grafos, 1981.
62. Dekart, Rene. *Rasprava o metodi*, Podgorica, Oktoih, 1997.
63. Derida, Žak. *Nasilje i metafizika: ogleđ o misli Emanuela Levinasa*, Beograd, Plato, 2001.
64. Deretić, Irina. „Pojam logosa u Aristotelovom razumevanju čoveka“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, Br. 2, 2004.
65. D' espinoza, Baruh. *Etika*, Beograd, Izdavačko i knjižarsko preduzeće Gece Kona, 1934.
66. Dimer, Alvin. „Šopenhauer i moderna filozofija egzistencije“, *Zbornik radova: Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, Lj. Čeperković&G.Vasić, 1988.
67. Difren, Mikel. *Za čoveka*, Beograd, Nolit, 1973.
68. Direk, Zeynep. „Levinas and Kierkegaard: Ethics and Politics“, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
69. Dolson, Neal Grace. „The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche“, *The Philosophical Review*, Cornell University, Vol. 10, No. 3; May, 1901.
70. Dru, Alexander. *The Journals of Kierkegaard*, Cansas City, New York, Harpers & Brothers, 1959.
71. Dudley, Will. *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*, UK, Cambridge, 2004.
72. Đurić, Mihajlo. *Izazov nihilizma/Iskustvo razlike*, Izabrani spisi, Knjiga IX, Beograd, Službeni glasnik SRJ, 1997.
73. Đurić, Mihajlo. *Putevi ka Niče*, Srpska književna zajednica, Beograd, 1992.
74. Đurić, Mihajlo. *Niče i metafizika*, Prosveta, Beograd.
75. Đurić, Mihajlo. „Perspektivističko prekoračivanje granica“, *Theoria - časopis filozofskog društva Srbije*, Tema broja: Aktualnost Nietzschea; Broj 3 – 4, str. 15 – 28, 1982.
76. Đurić, Mihajlo. *Poreklo i budućnost Evrope*, Beograd, Službeni list, 2001.
77. Đurić, Mihajlo. *Stihija savremenosti*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1972.
78. Đurić, Mihajlo. *O potrebi filozofije danas: filozofija između Istoka i Zapada*, Novi Sad, Prometej, 1999.
79. Djurić, Mihajlo&Simon, Josef. *Nietzsche in der Diskussion:Nietzsche und Hegel*, Königshausen und Neuman, 1992.
80. Djurić, Mihajlo und Simon, Josef. *Nietzsche in der Diskussion:Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen+Neuman, 1986.
81. Đinđić, Zoran. *Filozofski spisi*, Beograd, Narodna biblioteka Srbije, 2013.

82. Eocca, Ettore. "Kierkegaard's Religious Aesthetics as a Basic for Dialogue Among Religions", *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, 1/2005.
83. Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, 1 bde, Berlin, 1899.
84. Emden, Christian. *Nietzsche On Language, Consciousness And The Body*, USA, University of Illinois Press, 2005.
85. Epštajn, Mihail. *Filozofija tela*, Beograd, Geopoetika, 2009.
86. Evans, C. Stephen. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, New York, Oxford University Press, 1992.
87. Evans, C. Stephen. *Kierkegaard's Ethic of Love – Divine Commands and Moral Obligations*, New York, Oxford University Press, 2004.
88. Evans, C. Stephen. „Is Kierkegaard an Irrationalist? – Reason, Paradox, and Faith“, *Religious Studies – An International Journal of the Philosophy of Religion*, Volume 25, Issue 3, Department for Philosophy, Cambridge University Press, USA, 1989.
89. Fatemi, Sayyed Mohsen. „From Kierkegaard's paradox to Langer Psychology of Possibility“, *Frontiers in Psychology*, Brussels, Université libre de Bruxelles, Vol. 5. 2014.
90. Ferreira, M. Jamie. *Loves Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, New York, Oxford University Press, 2001.
91. Ferreira, M. Jamie. „Kierkegaard and Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment“, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politisc and Religion*, edited by J. Aaron Simmons, David Wood, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
92. Ferreira, M. Jamie. *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Claredon Press – Oxford, 1991.
93. Ferguson, Harvie. *Melancholy and the Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religious Psihology*, London and New York, Routledge, 2005.
94. Feri, Lik. *Homo Aestheticus (Otkriće ukusa u demokratskom dobu)*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994.
95. Feher, Ferenc. *Pesnik antinomija: Dostojevski i kriza individuuma*, Beograd, Nolit, 1981.
96. Figal, Günter. *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Philipp Recalm, Stuttgart, 1999.
97. Filipović, Vladimir. *Novija filozofija Zapada*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983.
98. Fink, Eugen. *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981.
99. Fink, Eugen. „Filozofska antropologija i pozitivno-naučna interpretacija čoveka“, *Filozofija modernog doba*, Beograd, Logos, 1986.

100. Fink, Eugen. *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Beograd, Nolit, 1984.
101. Finci, Predrag. *Umjetnost i iskustvo*, Sarajevo, Svetlost, 1986.
102. Fojerbah, Ludvig. *Predavanja o suštini religije*, Beograd, BIGZ, 1974.
103. Fouilleé, Alfred. *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Félix Alcan Editeur, 1902.
104. Frankl, Viktor. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, Boston, Massachusetts, Beacon Press books, 1992.
105. Gardiner, Patrick. *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 1988.
106. Geoffey, A. Hale. *Keirkegaard and the Ends of Language*, Minneapolis • London, University of Minnesota Press, 2002.
107. Gadamer, Hans Georg. *Istina i metoda*, Sarajevo, IP Veselin Masleša, 1978.
108. Gašović, Danilo, *Ničeova filozofija nadčovještva i marksizam*, Nikšić, NIO "Univerzitetska riječ", 1989.
109. Gerhardt, Volker. *Pathos und Distanz*, Stuttgart, Philipp Recalm, 1988.
110. Gerhardt, Volker. „Moć i moral“, *Theoria - časopis Filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktualnost Nietzschea, Broj 3 – 4, 1982.
111. Geuss, Raymond. „Nietzsche and Morality“, *European Journal of Philosophy*, Volume 5, Issue 1, Apr. 1997.
112. Gill, H. Jerry. *Essays on Kierkegaard*, USA, A Bell and Holwel Company, 1969.
113. Giles, James. *Kierkegaard and Japanese Thought*, New York, Palgrave Macmilan, 2008.
114. Gill, H. Ferry. “Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief”, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Claremont Graduate School, 2000.
115. Gilbert&Kun, *Istorija estetike*, Beograd, Dereta, 2004.
116. Golden, Kristen Brown. *Nietzsche And Embodiment: Discerning Bodies And Non-dualism*, New York, SUNY Press, 2006.
117. Govedarica, Milanko. *Filozofska analiza iracionalnosti: izmjenjena stanja svesti i slabosti volje*, Pančevo, Mali Nemo, 2006.
118. Govedarica, Milanko. *Filozofija psihoanalize*, Beograd, Srpsko filozofsko društvo, 2013.
119. Govedarica, Milanko. „Ničeov model interpretacije filozofske tradicije“, *Theoria – časopis Filozofskog društva Srbije*, Beograd, 3/2008.
120. Golomb, Jacob. *In Search of Authenticity – Existentialism from Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*, London, Routledge, 2005.

121. Golomb, Jacob. „Can One Really Become a ‘Free Spirit Par Excellence’ or an Übermensch?“, *Journal of Nietzsche Studies*, The Pennsylvania State University, University Park, Issue 32, 2006.
122. Guignon, Charles. *The Existentialists : Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre*, USA, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
123. Golubović, Aleksandra. „Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Vol. 28, No. 2, 2008.
124. Golubović, Aleksandra. „Vježbanje u kršćanstvu (Kierkegaardov doprinos u tumačenju kršćanske religije)“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Vol. 28. No.4, 2008.
125. Golubović, Aleksandra. „Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegaarda“, *Obnovljeni život – časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, Vol. 63, No. 3, 2008.
126. Golubović, Aleksandra. „Kierkegaardova epistemologija religije“, *Obnovljeni život - časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, Vol.65, No. 2, 2010.
127. Golubović, Aleksandra. *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet Rijeka, 2013.
128. Goldman, Emma. *Living my Life*, Copyrighted material, USA, University of California Regents, 2002.
129. Gordon, Daniel Marino. *Kierkegaard in the Present Age*, Marquette Studies in Philosophy, Marquette , Marquette University Press, No 27, 2001.
130. Grlić, Danko. *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981.
131. Grlić, Danko. *Ko je Niče*, Beograd, „Vuk Karadžić“, 1969.
132. Gray, J. Glenn. „Heidegger "Evaluates" Nietzsche“, *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, Pennsylvania , University of Pennsylvania Press, Vol. 14, No. 2, 1953.
133. Grgas, Stipe. *Nietzsche i Yeats*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989.
134. Gretić, Goran. „Nietzsche i nihilizam“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozosko društvo: Savez filozofskih društava Jugoslavije, 1987.
135. Grøn, Arne. *Imagination and Subjectivity*, Ars Disputandi, Proceedings of the 14th Conference of the European Society for Philosophy of Religion, Cambridge, UK, Volume 2, 2002.
136. Günter, Wohlfart. „Od Nietzschea do Heideggera“, *Theoria - časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktualnost Nietzschea; Br. 3 – 4, 1982.

137. **H**abermas, Jürgen. „Ulazak u postmodernu: Nietzsche kao prekretnica“, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, Globus, 1988.
138. Habermas, Jürgen. *Postmetafizičko mišljenje*, Beograd, Beogradski krug, 2002.
139. Haecker, Theodor. *Journal in the Night*, New York City, Pantheon books, 1950.
140. Han-Pile, Béatrice. „Nietzsche’s Metaphysics in the Birth of Tragedy“, *European Journal of Philosophy*, UK, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
141. Hazelton, Roger. „Nietzsche's Contribution to the Theory of Language“, *The Philosophical Review*, Cornell University, Vol. 52, No. 1, 1943.
142. Hall, Amy Laura. *Kierkegaard and the Teachery of Love*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004.
143. Hall, L. Ronald. *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of Modern Age*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, 1993.
144. Hall, Harrison. *Existentialist Background, Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, New York & London, Garland Publishing, 1997.
145. Hall, Harrison. “Love and Death Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence”, *Inquiry - An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, Taylor & Francis Group, Volume 27, Issue 1-4, 1984.
146. Haar, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*, New York, State University of New York Press, 1996.
147. Hannay, Alastair & Marino, D. Gordon. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, UK, Cambridge University Press, 2004.
148. Hannay, Alastair. „Introduction“, *Unscientific Concluding Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Oxford University Press, 2009.
149. Hannay, Alastair. „Note on the Translation“, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009.
150. Heidegger, Martin. *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.
151. Heidegger, Martin. *Nietzsche II*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.
152. Hajdeger, Martin *Niče I*, Beograd, Fedon, 2009.
153. Hajdeger, Martin *Niče II*, Beograd, Fedon, 2009.
154. Hajdeger, Martin. *Šumski putevi*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 2000.
155. Hajdeger, Martin. *Putni znakovi*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 2003.
156. Hajdeger, Martin. *Predavanja i rasprave*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 1999.
157. Hajdeger, Martin. *Šta je metafizika*, Zagreb, Pogled u suvremenost, 1972.
158. Hajdeger, Martin. *Mišljenje i pevanje*, Beograd, Nolit, 1982.
159. Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988.

160. Hajdeger, Martin. *Uvod u metafiziku*, Beograd, Vuk Karadžić, 1976.
161. Martin Heidegger, *Nietzscheova metafizika: Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Znaci, 1980.
162. Heidegger, Martin. *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Demetra, Zagreb, 2000.
163. Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1973(4).
164. Heiss, Robert. *Hegel, Kierkegaard, Marx: Three Great Philosophers whose Ideas Changed the Course of Civilization*, New York, Dell, Delta Book, 1975.
165. Hegel, G. V. Fridrih. *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974.
166. Hegel, G. V. Fridrih. *Nauka logike I-III*, Beograd, BIGZ, 1987.
167. Hegel, G. V. Fridrih. *Estetika I-III*, Beograd, BIGZ, 1975.
168. Hegel, G.W.F. *Nauka logike*, Beograd, Prosveta, 1973.
169. Hegel, G.W.F. *Filozofija povijesti*, Zagreb, 1951.
170. Hill, G. Jerry. *Essays on Kierkegaard*, Mineapolis, Burgess Publishing Company, 1969.
171. Hill, R. Kevin. *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*, UK, Oxford University Press, 2003.
172. Hoffman, Kevin. "Facing threats to earthly felicity: A Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling", *Journal of Religious Ethics*, Wiley online library, John Wiley & Sons, 2006.
173. Holingdejl, Dž. Reg. *Niče: Život i filozofija*, Beograd, Dereta, 2004.
174. Holm, Sjeren. „Šopenhauer i Kjerkegor“, *Zbornik tekstova: Šopenhauer i savremena misao (priređio Maksim Santini)*, Novi Sad, Bratstvo-Jedinstvo, 1990.
175. Holub, C. Rober. „Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist“, *German Culture in Nineteenth Century America: Reception, Adaptation, Transformation*, UK, Boydell&Brever INC, 2005.
176. Howland, Jacob. *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006.
177. Hunt, Lester. „Nietzsche and the origin of virtue“, *The Philosophical Review*, Vol. 102, January, 1993.
178. Huserl, Edmund. *Kriza evropskih nauka i transcendentalna filozofija*, Gornji Milanovac, Dečje novine, 1991.
179. Ilić, Ljiljana. *Srpska književnost i Niče*, Beograd, Konras, 2002.
180. Ivanović, M. Dragiša. *Mehanicizam i energetizam*, Beograd, Kultura, 1961.
181. Jaspers, Karl. *Um i egzistencija*, Beograd, Plato, 2000.
182. Jasper, Karl. *Duhovna situacija vremena*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1987.

183. Jaspers, Karl. *Filozofska vera*, Beograd, Plato, 2000.
184. Jaspers, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1950.
185. Janaway, Christopher. "Nietzsche's Illustration of the Art of Exegesis", *European Journal of Philosophy*, University of Chicago, Volume 5, Issue 3, 1997.
186. Jakobi, Jolande. *Jungov put individuacije*, Beograd, Jasen, 2011.
187. Jarić, M. Svetislav, *Kolaps (zapadno) evropskog duha: bespuće i ništavilo zapadnoevropske duhovnosti*, Novi Sad, Stylos, 2005.
188. Jarić, M. Svetislav, *Filozofija u dijaspori, dijaspora u filozofiji*, Kraljevo, Slovo, 1995.
189. Svetislav M. Jarić, *Osnovi metodologije nauke*, Beograd, Nauka, 2001.
190. Jarrett, L. James. *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra*, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1988.
191. Jerotić, Vladeta. *Bolest i stvaranje; patogafske studije*, Beograd, BIGZ, 1976.
192. Jerotić, Vladeta. *Učenje svetog Jovana Lestvičnika i naše vreme*, Beograd, Ars Libri, 1996.
193. Jevremović, Petar. *Telo, fantazam, simbol*, Beograd, Službeni glasnik, 2007.
194. Jevlampijev, Ivanovič Igor. „'Ovostrana' religioznost Fjodora Dostojevskog i Fridriha Ničea“, *Smisao – časopis odeljenja za društvene nauke Matice srpske – društva članova u Crnoj Gori, Nikšić:Podgorica*, Ap print, 1-2, 2014.
195. Jean, McConnell Graybeal. *Language and 'The Feminine' in Nietzsche and Heidegger*, Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
196. Johnson, A. Howard. „Kierkegaard and Church“, *Attack upon the 'Crhistendom'*, Princeton, New Jersey, Prinecton University Press, 1946.
197. Jottkandt, Sigi. *First Love: A Phenomenology of the One*, Melbourne, Australia, 2010.
198. Jung, Karl Gustav. *O psihologiji nesvesnog*, Knjiga 2., Matica Srpska, Novi Sad, 1978.
199. Jokić, Vujadin. *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999.
200. Jodl, Fridrih. *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, Knjiga II, Sarajevo, Veselin Masleša, 1963.
201. Karsten, Harries. „Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or“, *Kierkegaard Studien*, Mongaphr Series 22, Walter de Gruyter GmbH&Co. KG, Berlin/New York, 2010.
202. Kaufman, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, USA, Meridian Books, 1956.

203. Kaufmann, Walter. *Nietzsche (Philosopher, Psychologist, Antichrist)*, USA, Princeton, Princeton University Press, 1975.
204. Kaufman, Valter. *Tragedija i filozofija*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1989.
205. Kaufmann, Walter. *A perface to Kierkegaard, Existentialism, Religion, and Death*, New York, New American Library, 1976.
206. Kaufmann, Walter. *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978.
207. Kaufmann, Walter. *From Shakespeare to Existentialism: an Original Study: Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger, and Toynbee*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
208. Kaufmann, Walter. „Nietzsche's Admiration for Socrates“, *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 9, No. 4, 1948.
209. Kaulbach, Friedrich. „Vidovi jedne filozofije delanja kod Nietzschea“, *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktualnost Nietzschea; Broj 3 – 4, 1982.
210. Kant, Imanuel. *Kritika čistoga uma*, Beograd, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, 1932.
211. Kant, Imanuel. *Kritika praktičkog uma*, Beograd, BIGZ, 1979.
212. Kant, Imanuel. *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd, BIGZ, 1990.
213. Kant, Imanuel. *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd, Plato, 2005.
214. Kant, Imanuel. *Metafizika morala*, Novi Sad–Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993.
215. Klossowski, Pierre. *Nietzsche and the Vicious Circle*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
216. Kirmmse, H. Bruce. „‘I am not a Christian’ – A ‘Sublime Lie’? or: ‘Without Authority’, playing Desdemona to Christendom’s Othello“, *Arhe – časopis za filozofiju*, (Tema: Kjerkegorova filozofija), Novi Sad, Filozofski fakultet, 1/2005.
217. Keiji, Nishitani. *The Self-Overcoming Of Nihilism*, Albany, State University of New York Press (SUNY Press), 1990.
218. Knappe, Ulrich. “Theory and Practice in Kant and Kierkegaard”, *Kerkegaard Studies*, Monograph Series 9, USA, De Gruyter, 2004.
219. Kolakovski, Lešek. „Fridrih Vilhelm Niče“, *Sveske*, Pančevo, Mali Nemo, Br. 84, 2007.
220. Krichbaum, Andreas. „Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff“, *Kierkegaard Studies*, Monograph Series 18, Walter de Gruyter · Berlin · New York, 2008.

221. Kribl, Josip. „Berđajeva egzistencijalna filozofija“, *Bogoslovska smotra*, Zagreb, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Vol. 37, No. 1 – 2, 1967.
222. Kribl, Josip. „Refleksije nad poimanjem egzistencijalne slobode“, *Bogoslovska smotra*, Zagreb, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Vol. 41, No. 4, 1971.
223. Kribl, Josip, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sörena Kierkegaarda, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb, Josip K, 1974.
224. Krstić, Predrag. „Filozofska antropologija, antropologika filozofije i posle“, *Filozofija i društvo*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 1/2007.
225. Kofman, Sara. „Niče i metafora“, *Gradac – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Čačak, Zahura, Br. 152-153; 2004.
226. Kofman, Sara. *Nietzsche and Metaphor*, California, Stanford University Press, 1993.
227. Kolakovski, Lešek. *O krizi*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1987.
228. Kolakovski, Lešek. „Fridrih Vilhelm Niče“, *Sveske – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Pančevo, Mali Nemo, Br. 84, 2007.
229. Kosch, Michelle. *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Clarendon Press, 2006.
230. Kosch, Michelle. „Despair in Kierkegaard’s Either/Or“, *Journal of the History of Philosophy*, United States, The Johns Hopkins University Press, Vol. 44, No. 1, 2006.
231. Koprivica, D. Časlav. *Biće i sudbina*, Beograd, Zavod za udžbenike, 2009.
232. Krell, David Farrell. Capuzzi A. Frank; Stambaugh Joan and Michael Allen Gillespie, *Heidegger's Nietzsche*, Political Theory, California, Sage Publications, Vol. 15, No. 3, 1987.
233. Kurt, F. Reinhardt. *Existentialist revolt (The Main Themes and Phases of Existentialism)*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1960.
234. Kurt, F. Reinhardt. *The Existentialist Revolt : The Main Themes and Phases of Existentialism (Kierkegaard – Nietzsche – Heidegger – Jaspers – Sartre – Marcel)*, New York, Frederick Ungar Publishing Co, 1967.
235. Kulić, Mišo. *Jezik prije jezika*, Beograd, Kalekom, 2003.
236. Kuzmanović, Nebojša. *Kjerkegorove sfere egzistencije*, Bačka Palanka, Logos-DIS, 2003.
237. Kuzmanović, Nebojša. „Kjerkegorov izbor“, *Ptolomejski obrt : (eseji, prikazi, ogledi)*, Veternik, LDIJ, 1999.
238. Kusić, Ante. „Jaspersov ’sveobuhvatni bitak’ i ’filozofsko vjerovanje’“, *Crkva u svetu*, Split, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, Vol. 35, No.4, 1990.

239. Kusić, Ante. „Svećenik u kršćanskom 'susretu' sa egzistencijalno doživljenim tendencijama našega doba“, *Bogoslovska smotra*, Zagreb, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Vol. 36, No. 2, 1966.
240. Lackey, Michael. „Killing God, Liberating the 'Subject': Nietzsche and Post-God Freedom“, *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press. Vol. 60, No. 4. 1999.
241. Laing, Bertram. "The Metaphysics of Nietzsche's Immoralism“, *The Philosophical Review*, Cornell, Duke University Press, Sage School of Philosophy, Vol. 24. No 4 , 1915.
242. Lampert, Laurence. *Nietzsche's Task : An Interpretation of Beyond Good and Evil*, USA: Yale University Press, 2001.
243. Lanier, R. Anderson. "Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption“, *European Journal of Philosophy*, Malden, Blackwell Publishing, Volume 13, Issue 2, 2005.
244. Landgrebe, Ludwig. *Suvremena filozofija*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1976.
245. Laušević, Savo. „Sloboda i žrtvovanje“, *Sloboda i jednakost*, Filozofski susreti, Beograd, 2002.
246. Llewelyn, John. *Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida (Studies in Continental Thought)*, Bloomington, USA, Indiana University Press, 2009.
247. Libert, Artur. *Ideja moralnoga*, Boegrad, Dosije, 2006.
248. Lenk, Hans. „Nietzsche Philosophie des Perspektivismus“, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
249. Levinas, Emanuel. *Totalitet i beskonačno*, Beograd, Jasen: Službeni glasnik, 2006.
250. Levinas, Emanuel. *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Nikšić, Jasen, 1999.
251. Levicki, Sergej Aleksandrović. *Ogledi iz istorije ruske filozofije*, Beograd, Logos, 2004.
252. Levin, David Michael. *The Opening of vision: Nihilism and Postmodern situation*, New York, Routledge, Chapman & Hall, 1988.
253. Löwith, Karl. *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1988.
254. Löwith, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978.
255. Löwit, Karl. „Kierkegaard und Nietzsche“, *Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1971.

256. Löwith, Karl. „Heideggers Vorlesungen über Nietzsche“, *Aufsätze und Vorträge 1930-1970.*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1971.
257. Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
258. Lippitt, John. *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, London and New York, Routledge, 2004.
259. Liehu, Heidi. *Søren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*, Helsinki, The Philosophical Society of Finland, 1990.
260. Lorentzen, Jamie. *Kierkegaard's Metaphors*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 2001.
261. Lubardić, Bogdan. *Filosofija vere Lava Šestova: apofatička dekonstrukcija razuma i uslovi mogućnosti religijske egzistencije*, Beograd, Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta, Institut za teološka istraživanja, 2010.
262. Luft, Von Der Eric. „Sources of Nietzsche's 'God is dead!' and its meaning for Heidegger“, *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, Vol. 45, No. 2, 1984.
263. Malantschuk, Gregor. *Kierkegaard's Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
264. Malantschuk, Gregor. Howard, Hong, Vincent. Hong, Edna Hatlestad. *Kierkegaard's Concept of Existence*, Marquette Studies in Philosophy No. 35, 2003.
265. Mackey, Louis. *Kierkegaard: a Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday&Company, 1972.
266. Mackie, John. „Kierkegaard and the Primacy of Commitment“, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
267. McMaster, Jenny. *The Psychologist, the Philosopher and the Anchorite (Jung, Nietzsche and Thus Spoke Zarathustra)*, Ottawa, Carleton University, 1999.
268. Magee Bryan, *The Great Tradition in: The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
269. Marinković, E. „Prilog problemu alijenacije“, *Crkva u svijetu*, Katolički bogoslovni fakultet u Sveučilišta u Splitu, Vol.1, No. 5, 1966.
270. Megill, Allan. *Prophets of Extremity (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida)*, Berkley • Los Angeles • London, University of California Press, 1995.
271. Mencken, L. H. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Tucson, See Sharp Press, 2003.
272. Mišćević, Nenad. „Postupak i interpretacija“, *Theoria - časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Broj 3-4, 1982.

273. Mitcheson, Katrina. *Nietzsche, Truth and Transformation*, Uk, Palgrave Macmilan, 2013.
274. Mojsić, Sofija. *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008.
275. Montinari, Mazziano. *Nietzsche lesen*, Berlin • New York, Walter de Gruyter, 1982.
276. Mooney, F. Edward. *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard: Philosophy Engagements*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
277. Mooney, F. Edward. *On Søren Kierkegaard, Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Hampshire, England, Ashgate Publishing, 2007.
278. Moore, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*, New York, Cambridge University Press, 2002.
279. Müller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy (International Nietzsche Studies)*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999.
280. Muggeridge, Malcolm. *A Third Testament: A Modern Pilgrim Explores the Spiritual Wanderings of Augustine, Blake, Pascal, Tolstoy, Bonhoeffer, Kierkegaard and Dostoevsky*, USA, Framington, Plough Publishing House, 2007.
281. Murray, Peter Durno. *Nietzsche's Affirmative Morality: A Revaluation Based in the Dionysian World-View*, Berlin; New York, De Gruyter, 1990.
282. Murphy, Tim. *Nietzsche, Metaphor, Religion*, New York, SUNY Press, 2001.
283. Nehamas Alexander, „The Eternal Recurrence“, *The Philosophical Review*, Durham, North Carolina, Duke University Press, Vol. 89, No. 3. 1980.
284. Nehams, Aleksandar. „Neistina kao uslov života“, *Gradac - časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Čačak, Zahura, Br. 152 – 153, 2004.
285. Nehamas, Alexander. „How One Becomes What One Is“, *Jstor: The Philosophical Review*, Vol 92, No3, Durham, Duke University Press, 1983.
286. Nielsen, Hristian. *Der Standpunkt Kierkegaards innerhalb der Religionspsychologie*, Borna-Leipzig, Buchdruckerei Robert Neske, 1911.
287. Novi Zavjet, *Rimljanima poslanica sv. apostola Pavla*, Beograd, Izdanje biblijskog društva, 1985.
288. Novi zavjet, *Prva poslanica sv. Apostola Pavla Korinćanima*, Sveti Arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd.
289. Očić, Dejana. *Dijalektika iracionalnog: Seren Kjerkegor*, Beograd, Znamen, 2005.
290. Ott, Konrad. „On Taming Nietzsche for Environmental Ethics“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Berlin • New York, Walter de Gruyter 2005.
291. Otto, Rudolf. *Sveto*, Sarajevo, Svjetlost, 1983.

292. O' Hara, Shelley. *Kierkegaard Withih Your Grasp : The First Step to Understanding Kierkegaard*, USA, Cliffa Notes, 2004.
293. O' Nil, Onora. „Kantovska etika“, *Uvod u etiku* (priređio Piter Singer), Novi Sad–Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004.
294. Pattison, George. *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
295. Pattison, George. *Kierkegaard's Upbuilding Discourse*, London and New York, Routledge, 2002.
296. Pavlović, Branko. „Fridrih Niče“, *Uvod u savremenu filozofiju*, Beograd, Plato, 2003.
297. Pejović, Danilo. *Suvremena filozofija Zapada*, Zagreb, Matica Hrvatska, 1967.
298. Perkins, L. Robert. *Sickness Unto Death (International Kierkegaard Commentary)*, USA, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1987.
299. Petronijević, Branislav. *Šopenhauer, Niče, Spenser*, Beograd, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, 1920.
300. Petronijević, Branislav. *Spisi iz praktičke filozofije*, Sedmi tom, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998.
301. Petronijević, Branislav. *Članci i studije III*, Beograd, Izdavačka knjižara Napredak, 1922.
302. Petronijević, Branislav. *Hegel – Šopenhauer – Hartman*, Beograd, Jugoistok, 1944.
303. Platon, *Država*, Beograd, BIGZ, 1983.
304. Phillips, D. Z. and Timothy, Tessin. *Kant and Kierkegaard on Religion*, USA, St. Martin Press, 2000.
305. Poellner, Peter. *Nietzsche and Metaphysics*, USA, Oxford University Press, 2000.
306. Pojman, P. Luis. „Christianity and Philosophy in Kierkegaard's Early Papers“, *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 44, No. 1, 1983.
307. Poli, di Brej. *Zaratustra i preobraženje sveta*, Sremski Kralovci –Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1995.
308. Posavec, Zvonko. *Nihilizam moderne znanosti*, Beograd, „Srboštampa“, 1982.
309. Posavec, Zvonko. „Kriza tradicionalnog nacrtu biti čoveka“, *Theoria - časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktualnost Nietzschea; Broj 3 – 4, 1982.
310. Pickett, L. Brent. „Nietzche's Ethics“, *The Journal of Politics*, Austin, University of Texas Press, Vol. 59, No. 2. May, 1997.
311. Priest, Stephen. *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

312. Quist, Wenche Marit. „Nietzsche and Kierkegaard – Tracing Common Themes“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter- Berlin - New York, Herausgegeben von Günter Abel (Berlin) · Josef Simon (Bonn) Werner Stegmaier (Greifswald), 2005.
313. Quinn, L. Philip. „Kierkegaard’s Christian ethics“, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1999.
314. Raguž, Ivica. „Filozofija i teologija u getsemanskoj noći (Lav Šestov o filozofiji Friedricha Nietzschea)“, *Diaconvensia*, Zagreb, Vol. 25, No. 1, 2010.
315. Racinger, Jozef papa Benedikt XVI. *Isus iz Nazareta*, Beograd, Evro – Giunti, 2008.
316. Rasel, Bertrand. *Istorija zapadne filozofije*, Narodna knjiga, ALFA, 1998.
317. Reginster, Bernard. *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2006.
318. Reginster, Bernard. „Perspectivism, Criticism and Freedom of Spirit“, *European Journal of Philosophy*, UK, 2000.
319. Repar, Primož. *Kierkegaard – vprašnje izbire : zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009.
320. Repaž, Primor. *Kierkegaard - Egzistencijalna komunikacija*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009.
321. Richardson, John. *Nietzsche’s System*, USA: Oxford University Press, 2002.
322. Richardson, John. *Nietzsche’s New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2006.
323. Ridley, Aaron. *Nietzsche on Art and Literature*, London and New York, Routledge, 2007.
324. Rocca, Ettore. „Kierkegaard’s Religious Aesthetics as Basis for a Dialogue Among Religions“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, 1/2005.
325. Rotfild, Filip. „Filozofija i telesne umetnosti“, *Nasleđe – časopis za književnost, umetnost, jezik i nauku*, Temat – Niče, Kragujevac, Filološko-umetnički fakultet, Br. 10, 2008.
326. Rober, Legro. *Ideja humanost: uvod u fenomenologiju*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993.
327. Roos, S. J. Heinrich. *Sören Kierkegaard and Catholicism*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1954.
328. Ruso, Žan Žak. *Emil ili o vaspitanju*, Beograd, Preduzeće za udžbenike Narodne Republike Srbije, 1950.

329. Salter, MacKintire William. „Nietzsche's Superman“, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, USA, Vol. 12, No. 16, 1915.
330. Salter, MacKintire William. *Nietzsche on the Problem of Reality*, Oxford, Oxford University Press. Vol. 24, No. 96, 1915.
331. Safet, Bektović. „Biografsko čitanje i razumevanje Kjerkegora“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, 1/2005.
332. Sahakian, S William and Sahakian, L. Mabel. *Ideas of the Great Philosophers*, New York, Barnes and Noble, Inc, 1966.
333. Sadžakov, Slobodan. *Novozavetni pojam morala*, Novi Sad, Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta, 2006.
334. Sadžakov, Slobodan. *Egoizam: etička studija o moralnim principima kapitalizma*, Novi Sad, Mediterran Publishing, 2013.
335. Sartre, Jean-Paul. *Egzistencijalizam je humanizam*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1964.
336. Sartr, Žan-Pol. *Biće i ništavilo: ogledi iz fenomenološke ontologije*, Beograd, Nolit, 1983.
337. Simmel, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1907.
338. Simmons, J. Aaron and Wood, David. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion (Indiana Series in the Philosophy of Religion)*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
339. Sioran, Emil. *Pad u vreme*, Novi Sad-Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008.
340. Sloterdijk, Peter. *Mislilac na pozornici (Nietzscheov materijalizam)*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1990.
341. Shelley, O'Hara. *Kierkegaard Within Your Grasps*, Canada, Wiley Publishing, 2004.
342. Scheler, Max. *Položaj čovjeka u kozmozu; Čovijek i povest*, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1987.
343. Schönbaumfeld, Genia. *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York, Oxford University Press, 2007.
344. Stewart, John. *Kierkegaard's relations to Hegel Reconsidered*, New York Cambridge, 2003.
345. Stewart, Jon. *Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, Great Britain, Ashgate Publishing, 2011.
346. Stewart, John. „Kierkegaard's Criticisam of the Absence of Ethics in Hegel's System“ u: *Arhe – časopis za filozofiju*, Tema broja: Kjerkegorova filozofija, Novi Sad, Filozofski fakultet, Br. 3, 1/2005.
347. Stojanović, Dušan. „Predgovor“, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, fototipsko izdanje, 1991.

348. Strong, B. Tracy. *Language and Nihilism : Nietzsche's Critique of Epistemology, Theory and Society*, Springer, Vol. 3, No. 2, 1976.
349. Strong, B. Tracy. „Text and Pretexts : Reflections on Perspectivism in Nietzsche“, *Political Theory*, California, Sage Publications, Vol. 13, No. 2, May, 1985.
350. Schutte, Ofelia. „Nietzsche: Life as Literature by Alexander Nehamas“, *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Vol. 48, No. 3, 1988.
351. Schacht, Richard. *Nietzsche: The Arguments of the Philosophers*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1985.
352. Schacht, Richard. „Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth, Nous“, *Blackwell Publishing*, Vol. 18, No. 1, 1984.
353. Schacht, Richard. Hales, Steven. Welshon, Rex. „Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely“, *Philosophy and Phenomenological Research* International Phenomenological Society, Vol. 58, No. 3, Sep, 1998.
354. Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, Band IX, Diogenes Verlag AG Zürich, 1977.
355. Schopenhauer, Arthur. *O načelu razloga*, Tisak građanske tiskare K.D.Osijek.
356. Schönerr-Mann, Hans-Martin. *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co. Verlags-KG, 2008.
357. Small, Robin, „Peter Gast“, *Journal of Nietzsche's Studies*, Issue 32, 2006.
358. Smiljanić, Damir. „Niče kao ideolog života“, *Arhe – časopis za filozofiju*, God. VIII, Novi Sad, 15/2011.
359. Stegmaier, Werner. „Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs“, *Journal of Nietzsche's Studies*, Issue 31., Spring 2006.
360. Stegmaier, Werner. „Nietzscheovo novo određenje istine“, *Theoria - časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktualnost Nietzschea, Broj 3 – 4, 1982.
361. Stegmaier, Werner. „Advokat Boga/Adokat đavola : Ničeova teologija“, *Iskustva*, Beograd, Br. 11 – 12, 2002.
362. Stegmaier, Werner. „Nietzsches Philosophie der Kunst und seine Kunst der Philosophie. Zur aktuellen Forschung und Forschungsmethodik“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter – Berlin - New York, 2005.
363. Stack, J. George. *Nietzsche's Athropic Circle: Man, Science and Myth*, Rochester, University of Rochester Press, 2005.
364. Stokes, Patrick. *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*, New York, Pilgrimage Macmillan, 2010.
365. Schulz, Walter, *Fichte and Kierkegaard*, Pfullingen, 1997.

366. Schulz. Walter, *Sören Kierkegaard: Existenz und System*, Pfullingen-Neske, 1967.
367. Solomon, C. Robert. *Living with Nietzsche - What the Great "Immoralist" has to Teach Us*, Austin, University of Texas, 2004.
368. Solomon, C. Robert. *The Joy of Philosophy*, Austin, University of Texas, 2006.
369. Solomon. C. Robert, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, USA, Rowman & Littlefield Publishing, 2001.
370. Solovjov, Vladimir. *Svetlost sa Istoka*, Beograd, Logos, 2006.
371. Sorgner, Stefan Lorenz. *Metaphysics Without Truth: on the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007.
372. Schönherr-Mann, Hans-Martin. *Freidrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co, 2008.
373. Šarčević, Abdulah. „Predgovor“, *Pojam strepnje*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1970.
374. Šeler, Maks. *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Beograd, Fedon, 2011.
375. Šegedin, Petar. *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007.
376. Šestov, Lav. *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija (Glas vapijućeg u pustinji)*, Beograd, Plato, 2002.
377. Šestov, Lav. *Dostojevski i Niče*, Beograd, Kultura, 1979.
378. Šestov, Lav. *Atina i Jerusalim*, Budva, Mediteran, 1990.
379. Šestov, Lav. *Potestas Clavium*, Beograd, AZ print, 2002.
380. Šijaković, Bogoljub. *Mythos, physis, psyche: ogledanje u predsokratskoj 'ontologiji' i 'psihologiji'*, Nikšić, Jasen, 2002.
381. Šopenhauer, Artur. *Svet kao volja i predstava I-II*, Novi Sad, Matica Srpska, 1986.
382. Šopenhauer, Artur. *O slobodi volje*, Novi Sad, Svetovi, 1992.
383. Šopenhauer, Artur. *O temelju morala*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo, 1990.
384. Taylor, C. Mark. *Journeys to Selfhood - Hegel&Kierkegaard*, New York, Fordman University Press, 2000.
385. Tyler, T. Roberts. *Contesting Spirit : Nietzsche, Affirmation, Religion*. Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 1998.
386. Tanner, Michael. *Nietzsche: A Very Short Introduction*, UK, Oxford University Press, 2000.
387. Tatlock, Lynne; Erlin, Matt. *German Culture in Nineteenth-century America: Reception, Adaptation, Transformation*, UK, Boydell&Brever INC, 2005.

388. Tyler, T. Roberts. *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 1998.
389. Teplic, Karol. *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980.
390. Tsakiri, Vasiliki. *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, London, Palgrave Macmilan, 2006.
391. Todorović, Miloš. *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd, Prosveta, 2001.
392. Todorović, Miloš. *Kratke studije*, Beograd, Plato, 2003.
393. Todorović, Miloš. „Ozbiljnost – Kjerkegorov `ontološki` pojam?“, *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, 1/2005.
394. Tolstoj, Lav. *Potruga za Bogom*, Sremska Kamenica, Eden, 2011.
395. Tulmin, Stiven Edelson. *Istraživanje o mestu razuma u etici*, Beograd, Nolit, 1970.
396. Ulmer, Karl. *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*, Bern/München, A. Francke, 1962.
397. Ure, V. Michael. „Nietzsche and Freud on the Art of Arranging one’s Humors“, *Nietzsche- Studien*, Band 34, Walter de Gruyter–Berlin–New York, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 2005.
398. Uzelac, Milan. *Postklasična estetika*, Vršac, Viša škola za obrazovanje vaspitača, 2004.
399. Uzelac Milan, *Filozofija igre*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1987.
400. Vajl, Erik. *Problemi Kantove filozofije*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010.
401. Vatimo, Đani. *Nihilizam i emancipacija*, Novi Sad, Adresa, 2008.
402. Vatimo, Đani. „Volja za moć kao umetnost“, *Gradac – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Čačak, Zahura, Br. 152 – 153, 2004.
403. Vatimo, Đani. *Vjerovati da vjeruješ*, Beograd, Fedon, 2009.
404. Vatimo, Đani. *Subjekat i maska: Niče i problem oslobođenja*, Novi Sad–Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2011.
405. Vattimo, Gianni. *The End of Modernity*, Cambridge, England, Polity Press, 1988.
406. Vattimo, Gianni. *Afther Cristianity*, New York, Columbia University Press, 2002.
407. Vilirio, Pol. *Informatička bomba*, Novi Sad, Svetovi, 2000.
408. Вольнский, А. „Литературные заметки: Аполлон и Дионис“, *Ницце: Pro et contra*, Санкт Петербург, Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001.
409. Volkman-Schluck, Karl-Heinz. *Leben und Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968.

410. Vukašinović, Želimir. *Bivstvovanje, hermeneutika, subjekt*, Čačak, Legenda, 2010.
411. Young, Joulin. *Nietzsche's Philosophy of Art*, UK, Cambridge University Press, 2003.
412. Walsh, Sylvia. *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode (Christian Theology in Context)*, New York, Oxford University Press, 2009.
413. Walsh, Sylvia. *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2010.
414. Weston, Michael. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London and New York, Routledge, 2003.
415. Watts, Michael. *Kierkegaard*, Oxford, Oneworld, 2003.
416. Welsh, F. John. *Max Striner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*, New York, Lexington book, 2010.
417. Williams, L. Linda. „Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass“, *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, Vol. 57, No. 3, Jul, 1996.
418. Wicks, Robert. „Nietzsche's 'Yes' to Life and the Apollonian neutrality of existence“, *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 2005.
419. Wilkerson. Dale. *Nietzsche and the Greeks*. London, GBR:Continuum International Publishing, 2006.
420. Wisdo, David. „Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation“, *Philosophy of Religion*, Netherlands, Columbia University, 1987.
421. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1987.
422. Woodward, Ashley. „Nihilism and the Postmodern in Vattimo's Nietzsche“, *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, Vol. 6, 2002.
423. Wohlfart, Günter. „Od Nietzschea do Heideggera“, *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, broj 3-4, 1982.
424. Wyschogrod, Michael. *Kierkegaard and Heidegger: The ontology of existence*, New York, Humanities Press, 1954.
425. Zimel, Georg. *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008.
426. Zurovac, Mirko. *Umjetnost kao istina i laž bića*, Novi Sad, Matica srpska, 1986.
427. Zurovac, Mirko. „Ko je Kjerkegor?“, *Bolest na smrt*, Beograd, Plato, 2000.
428. Zupančić, Alenka. *The shortest shadow : Nietzsche's Philosophy of the Two*, Massachusetts, The MIT Press Cambridge, 2003.

429. Žižek, Slavoj. *The Plague of Fantasies*, London · New York, Verso, 2008.
430. Žižek, Slavoj. *Čudovišnost Hrista*, Beograd, Otkrovenje, 2008.
431. Životić, Miladin. *Egzistencija, realnost i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1973.
432. Žunjić, Slobodan. „Pojmovnost i metafora“, *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Broj 3 – 4, 1982.
433. Žunjić, Slobodan. „Dijalektička lirika straha i drhtanja“, *Strah i drhtanje*, Beograd, Plato, 2002.

Biografija autora

Valentina Čizmar (Vrbas, 1979), završila je Gimnaziju „Žarko Zrenjanin“ u Vrbasu. Diplomirala je filozofiju na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, treća u generaciji, na temi *Fundamentalna ontologija i problem vremena*. Postdiplomske studije započela na istom fakultetu, a nastavila na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Istočnom Sarajevu, smer *Savremena filozofska istraživanja*, gde je magistrirala 2009. godine na temi „Pojam života i prevladavanje nihilizma u filozofiji Fridriha Ničea.“ Radila je kao asistent–pripravnik na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu (2005–2009) na sledećim predmetima: *Uvod u filozofiju*, *Estetika*, *Filozofska antropologija*, *Filozofska terminologija*, *Savremena filozofija* (na osnovnim studijama) i *Pravci savremene filozofije* (na master studijama). Dve godine je radila u biblioteci „Danilo Kiš“ u Vrbasu (2012-2014). Izlagala na nekoliko domaćih i međunarodnih konferencija, a recenzent je i nekoliko knjiga. Objavila je tri knjige, među kojima je i monografija „Niče i afirmacija života“ u okviru Zadužbine „Andrejević“ iz Beograda. Objavila je preko 35 naučnih radova u različitim periodikama, a radovi koji su značajni za doktorsku disertaciju su:

1. „Hajdegerova ontologija vremena“, *Theoria* – časopis Filozofskog društva Srbije, Beograd, Vol. 51, Br. 1/2008, str. 83–100.
2. „Ničeova kritika nauke i naučnih teorija“, *Interdisciplinarnost i jedinstvo nauke* – zbornik radova sa naučnog skupa, Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Knjiga 4/tom 2, 2010, str. 93–106.
3. „Bivstvo nihilizma u *Volji za moć*“, *Nasleđe* – časopis za književnost, jezik, umetnost i kulturu, Filum, Filološko-umetnički fakultet, Kragujevac, Temat: Niče, 5/10/2010, str. 135–160.
4. „Ničeov pojam sudbine kao izraz ljubavi i afirmacije života u horizontu večnog vraćanja“, *Luča* – časopis za kulturu, umetnost i nauku, Subotica, Br. 4, 2010, str. 33–41.
5. „Razumevanje volje za moć u horizontu Ničeove ideje umetnosti (1. deo)“, *Sveske* – časopis za književnost, umetnost i kulturu, Pančevo, Mali Nemo, Br. 103, 2012, str. 64–72.
6. „Razumevanje volje za moć u horizontu Ničeove ideje umetnosti (2. deo)“, *Sveske* – časopis za književnost, umetnost i kulturu, Pančevo, Mali Nemo, Br. 104, 2012, str. 94–105.

7. „Kosovski nihilizam i afirmacija života na ravni religiozno-duhovnih vrednosti”, *Baština : glasnik*, Institut za srpsku kulturu, Priština–Leposavić, Sveska 29, 2010, str.111–128.
8. „Razumevanje čoveka na ravni umetničko-poetske egzistencije u Kjerkegorovoj i Ničeovoj filozofiji”, *Trag – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Narodna biblioteka “Danilo Kiš”, Vrbas, Sv. 34, 2013, str. 95–107.
9. „Kjerkegorov pokušaj prevladavanja religijskog nihilizma u savremenom svetu“, *Smisao – časopis odeljenja za društvene nauke Matice srpske – društva članova u Crnoj gori*, Nikšić–Podgorica, 1–2, 2014, str. 82–103.
10. „Zaračeovo promišljanje Ničeovog projekta u horizontu prakse“ – proslav, Dušan Zarač, *O Ničeju: promišljanje njegove književne i filofske ostavštine*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2014, str. 5–19.
11. „Stvaranje individue kroz fenomenologiju egzistencije i religijsku paradigmu u Kjerkegorovoj filozofiji“, rad priložen za štampu, za monografiju o Kjerkegoru pod nazivom: *Iskonska hrišćanska misao S. Kjerkegora*, 2015-6.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а: Валентина Чизмар

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом „Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)“

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

Потпис докторанда

У Београду, _____

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора : Валентина Чизмар

Број индекса

Студијски програм: Филозофија

Наслов рада :

„Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)“

Ментор : проф. др Миланко Говедарица

Потписани/а : Валентина Чизмар

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, _____

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

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

„Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)“

која је моје ауторско дело.

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

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

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

Потпис докторанда

У Београду, _____

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а: Валентина Чизмар

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом „Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)“

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

Потпис докторанда

У Београду, 09.07.2015.

Валентина Чизмар

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора : Валентина Чизмар
Број индекса
Студијски програм: Филозофија
Наслов рада :

„Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)“

Ментор : проф. др Миланко Говедарица

Потписани/а : Валентина Чизмар

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 09.07.2015.

Валентина Чизмар

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

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

„Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)“

која је моје ауторско дело.

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

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

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

Потпис докторанда

У Београду, 09.07.2015.

Валентиша Ђизлаф