Валентина И. Чизмар

КЈЕРКЕГОРОВА И НИЧЕОВА ИРАЦИОНАЛИСТИЧКА АНТРОПОЛОГИЈА

КЊИГА ПРВА

ФИЛОСОФИЈА ХРИШЋАНСКЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ ВОЉЕ ЗА МОЋ

МАЛИ НЕМО
АРХИВ ВОЈВОДИНЕ

МАЛИ НЕМО, ПАНЧЕВО
АРХИВ ВОЈВОДИНЕ, НОВИ САД

БИБЛИОТЕКА
ФИЛОЗОФСКА ИСТРАЖИВАЊА

Главни и одговорни уредници
Др Милан Орлић
Др Небојша Кузмановић

Уредница
Др Сања Лазаревић Радак

Књигу препоручују
Проф. др Миланко Говедарица
Др Небојша Кузмановић
Др Милан Орлић

Технички уредник
Татјана Цавнић, виши архивист

Дизајн корице
Павле Бајазет

© Мали Немо, Архив Војводине, 2022.

Валентина И. Чизмар

КЈЕРКЕГОРОВА И НИЧЕОВА ИРАЦИОНАЛИСТИЧКА АНТРОПОЛОГИЈА

Књига прва

ФИЛОСОФИЈА ХРИШЋАНСКЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ ВОЉЕ ЗА МОЋ

МАЛИ НЕМО
АРХИВ ВОЈВОДИНЕ
Панчево/НовиСад, 2022.

Књигу посвећујем студентима, професорима, философима, богословима, истиноражитељима, писцима, песницима, борцима, искушеницима, уметницима, прецима, потомцима, пријатељима, родитељима, Божјим људима и духовним сушташтвима.

САДРЖАЈ

Увод....7

I. ХРИШЋАНСТВО И НИХИЛИЗАМ 11

1. Нихилизам као криза духовног бивствовања....13

1.2. Егзистенцијалистичка перспектива нихилизма у Кјеркегоровој филозофији....27

1.2.1. Од религијског нихилизма и секуларизације до глобализације....31

1.2.2. Меланхолија као форма нихилизма и отуђења....35

2. Нихилизам у сферама егзистенције у Кјеркегоровој филозофији....40

2.1. Религијски нихилизам и Кјеркегорово схватање хришћанства....45

2.2.1. Хришћанство, индивидуа, унутрашњост....56

2.2.2. Егзистенцијалистичко хришћанство....61

2.2.3. Хришћанин и обичан (природан) човек....72

3. Кјеркегорова критика Хегелове нихилизације индивидуе (рецепција Хегела у Данској и Хегелов утицај на Кјеркегора)....75

3.1. Кјеркегоров утицај на јеврејско схватање хришћанства и рецепција Кјеркегора у Израелу....82

4. Ничеово „преболевање" нихилизма: нада у опстанак човека након смрти Бога?....87

4.1. Декадентни и конструктивни модуси нихилизма у Ничеовој филозофији (двоструко значење нихилизма: историјско-културни и онтолошко-егзистенцијални појам нихилизма)....105

4.1.1. Нихилизам као историјско-културни проблем: нихилизам Европе19. века....107

4.1.2. Семантика нихилизма пасивности....112

4.2. „Воља за ништа" и аскетски идеали....116

4.2.1. Аскета....124

4.3. Диониски и активни нихилизам....128

II. СУБЈЕКТИВНА ИСТИНА, ЛИЧНА ВЕРА И САЗНАЊЕ ВОЉЕ ЗА МОЋ 133

1. Епистемолошки ирационализам Кјеркегорове и Ничеове филозофије 135
1.1. Сазнање вером у Кјеркегоровој епистемологији 138
1.2. Мислилац на агори вере и нова димензија филозофије 142
1.3. Учитељ и ученик 149

2. Субјективизам вере у Кјеркегоровој епистемологији (лична димензија вере) 153
2.1. Мишљење у страсти вере 159
2.2. Питање субјективног почетка у филозофији 164
2.3. Егзистенцијалистички домети истине: субјекат истине и субјективна истина 170
2.3.1. Религијски смисао егзистенцијалистичке истине 175

3. Мишљење тела у Ничеовој ирационалистичкој логици 179
3.1. Симболизам телесног у *Рођењу трагедије* 180
3.1.1. Енергистичко тумачење тела: утицај Руђера Бошковића 187
3.2. Ничеова метафизика чулности 193
3.2.1. Тело као израз субјективности и рационалности 196
3.2.2. Тело као метод сазнања 201

4. Перспективистичко гледиште живота 207
4.1. Воља за истином и воља за привидом 210
4.2. Ничеова херменеутика и херменеутичка онтологија 215
4.3. Мишљење метафором и интуицијом: трагичко, поиетичко и весело сазнање 217

5. Индиректно саопштавање филозофских истина 229
5.1. Јунаци Кјеркегоровог света 230
5.2. Кјеркегорова и Ничеова употреба метафора 241
5.2.1. Метафоричан језик музике 243
5.2.2. Изворне метафоре у свету појмова 247
5.2.3. Кјеркегоров утицај на Андрићеву књижевност 253
5.3. Ничеови списи из заоставштине: филозофска контрадикторност Ничеове мисли 256

Литература 261
Реч аутора 275
О аутору 277

Увод

У првом тому књиге бавићемо се компаративним испитивањем Кјеркегоровог и Ничеовог ирационализма, како се он испоставља на линији њиховог заснивања философске антропологије, која се изграђује и кроз позицију ирационалистичке епистемологије, а своје полазиште има у испитивању нихилизма, као кризи духовног бивствовања. Њихове философије представљају два правца мишљења и форме ирационализма, на линији фидеистичког (хришћанског) егзистенцијализма, код Кјеркегора и волунтаристичког (антихришћанског), код Ничеа, па је реч о комплементарно супротстављеним позицијама, и у погледу на начине превладавања нихилизма – кроз хришћанску, духовну религијску егзистенцију, тј. вером која доводи човека у однос са Богом (Кјеркегор) и богооткривеним тајнама, или кроз вољу за моћ и телесно бивствовање, које Ниче разграђује од односа са Богом и Логосом трансцендетним с циљем подстицања стваралачке и уметничке истине живота.

Приклањање једној или другој позицији ирационализма зависи од способности разликовања духова и расуђивања читаоца. Али начини превладавања нихилизма показују њихове сепаратне мисаоне токове и духовна искуства, јер мишљење окренуто вољи за моћ (као libido dominandi) и невери у трансцендентну перспективу живота, представља позорницу ирационалног света као подручја непрекидног „рата свију против свих", на којој се ослобађањем од Бога, човеку указала шанса да живот афирмише на вредностима митологије воље за моћ тј. миту који влада у многим савременим научним концепцијама, као и идеологијама. Философија и епистемологија вере декларишу свој пут у превладавању „нихилистичког" у савременом свету освешћивањем духовне, хришћанске апологетике Боготворачког смисла у људском животу (обожену индивидуалност), и превладавањем нихилистичких структура кроз ирационалистички модус вере, која је заправо надрационална.

Нихилизам је уједно и извориште њихових философија у реафирмацији теме човека и испитивању ирационалистичке позиционираности људске природе, али покреће тему вредносних координата и њених будућих праваца, посебну у погледу на улогу

хришћанства и његове домете у савременом свету. Оба мислиоца су реципирала надолазећи нихилизам, у највећој мери у погледу на вредносне скале с краја 19. и почетком 20. века (који се наставља у одређеном облику и у 21. веку), а повезују га са европским простором у погледу на доминирајући животни став савременог човека, његова темељна осећања, доживљај света. Нихилизам као историјски догађај, представљен је и секуларним тенденцијама модерног друштва, као и „тоталитаристичким" парадигмама рационалистичке философије, која игнорише човека као субјекат и личност (схватањем о човеку као супер рационалној *животињи*). Нихилизам је перципиран не само кроз различита дејства рационалистичке философије на распарчавање света мишљења и егзистенције, духа и тела, већ и као духовна ситуација разводњавања хришћанске егзистенције и то кроз покушаје његове рационализације, објективизације, секуларизације, која истискује лични однос човека према вери или је нихилизам интерпретиран, пак, као стање пропадања највиших вредности, као историјски догађај савременог човека, који је остао без смера.

Кјеркегор хришћанство перципира пре свега егзистенцијалистички, као вид егзистенцијалне комуникације, која се одвија кроз унутрашњост и доживљај Христове тајне, кроз однос са Богом, који код хришћана треба да је присутан и кроз свакодневно егзистирање, док Ниче у име уметничког начина живота и експериментализма егоистичке људске воље, прекраја хришћанске духовне координате у правцу овоземаљске артистичке самокреације човека и нове натчовекове мудрости, за коју остаје упитно како би се оваплотила у сфери праксе сходно својим крајњим хуманистичким резултатима.

Ипак, заједничка повезујућа линија јавља се кроз Кјеркегорово и Ничеово констатовање нихилизма рационалистичког редукционизма, па се и на линији епистемолошког ирационализма потврђује ирационалистички правац њихових антропологија. Против ограничења рационалистичког сазнања као јединог апсолутног, Кјеркегор и Ниче разобличавају доминацију мисленe свести у име ирационалних форми сазнања које могу да се суоче са ирационалном поставком биствовања човека у његовој конкретној егзистенцији. Јер ако се човек представља као апстрактно биће, које нема конкретно бивствовање ни личносну димензију, стваралачку свест нити постоји више творачко начело, које утемељује његову сопственост, тада је

он само објект (манипулације) или механизам без емотивне, вољне и духовне снаге.

Ирационалне структуре људског бића су у њиховим филозофијама потврђене и као ирационални путеви ка ирационалном у људском свету, али и бивствовању у целини. Својим субјективизмом, а против рационалистичког објективизма отискују се на пучину егзистенцијалног суочавања мишљења са сложеним, многодимензионалним правцима људске егзистенције, субјективности, тајнама кроз субјективну позицију вере, као и кроз телесни симболизам, перспективистичко разумевање реалитета.

Ирационалистичко сазнање вере и воље за моћ (као мишљење у ирационалним модусима) ипак се не ограђује од сваког рационалитета, јер је ирационално, не само облик патолошког, већ су они конструкти егзистенције који леже у основи човековог саморазумевања сопства и његовог развоја у генеалошком ходу од чулног, биолошког постојања до духовне, слободне егзистенције.

Зато се ирационалитет ничеански схваћеног тела као великог ума и Кјеркегоров ирационализам вере, ипак, не конципирају у псеудо-научном смислу, а још мање у емпиријском значењу, већ као *апријорне* компоненте кроз које се конституише човек као биће, у оквиру хришћанске егзистенције човековог односа са Богом (Кјеркегор), или кроз стваралачко понирање у постојање света без Бога (Ниче). Кјеркегорово сагледавање човека као homo religiosus-a, постаје значајно у времену све веће нихилизације људског сопства и његове духовне егзистенције, које вером може да створи духовни штит од секуларистичких тенденција модерног друштва, тоталитаристичких приступа човеку као средству и искривљеног тумачења изворног хришћанства.

Ниче кроз сазнајни авантуризам воље за моћ, оваплоћен у симболизму телесног, плесној уметности, игри, музици и веселој науци, отвара поглед у ирационалну поставку човековог бивствовања, виталистичко-волунтаристичком философијом и изнедрава одређење човека као homo ludens-a и homo poieticus-a, који се кроз стварање ослобађа страха од крутих форми рационализама.

Ирационални феномени посматрани изван њиховог чисто ирационалног својства указују на рационалитет, па такав облик ирационализма именујемо као *конспрукшивни рационализам*. При чему није реч о рационализму који остаје затворен само у модалитетима мишљења разума, већ се препознаје кроз ирационално,

као епистемологија вере и логика воље за моћ, па се стога ирационално представља као облик рационалног у погледу на човекову сврху, спознају смисла и вредносних оквира битних за унапређење живота као духовне суштине. Ирационалистичка форма конструктивног рационализма пружа могућност да се превазиђу недостаци и ограничења рационализма (који не познаје властити ирационализам као неопходан моменат своје дијалектике), као и да се деконструише смисао, концепт човека рационалистичке филозофије. Реч је о рационалном ирационализму који би могао да се представи као афирмативна, антрополошка оријентација која „рационалитет" тумачи усвајајући и његов ирационалитет, полазећи од ванразумских и надрационалних темеља, тј. ирационалистичког принципа филозофије. То значи да рационални ирационализам као теорија разматра човека не као субјект мишљења, већ као субјект егзистенције, разобличавајући корене и структуру конкретне егзистенције, која кроз веру или вољу, као ирационалистичке модусе треба да разобличи мрак „општег човека", и укаже на поменуте модусе као кључне у самоспознаји индивидуалног, телесног и духовног темеља човека.

Предности ирационалистичке филозофије о човеку, која се врхуни као позиција конструктивног рационализма, наслућују се у њеном настојању да превазиђе уобичајену, вештачку дихотомију ирационалистичког и рационалистичког конфликта у филозофским теоријама о човеку, у дуалистичким интерпретацијама човека, као и сазнајним позицијама. Као такво, ирационалистичко сазнање света је ближе синтетичком увиду у човекову суштину, јер захвата тоталитет човековог бића у његовој ирационалистичкој структуираности од чулности и афеката, егзистенцијалних стања, вољних аспеката до узвишених димензија духовно-религијског живота, које се не могу захватити искуством ригорозног пуританског ума и његовим одблеском стварности.

I. ХРИШЋАНСТВО И НИХИЛИЗАМ

1. Нихилизам као криза духовног бивствовања

Разум је животиња без чијег убијања
човек не може да живи.

Ирационалистичка философија јавља се са тежњом да дезилузионизује привидни рационалитет разума и доведе у питање дугогодишње поверење науке и философије у неограничену моћ ума, укаже на његове границе и нихилистичке закономерности и *ирационално* представи не више као подређено рационалном, већ као подручје које га надилази (као надрационално) и израста на властитим принципима, који уједно носе и логосне структуре у оквиру *ирационалног*. Различити модуси ирационалног (тело, чулност, страст, емоције, воља, вера, љубав) упућују на његове егзистенцијалистичке и виталистичке поставе, кроз које се разуме људска егзистенција у њеној ирационалној природи, али исто тако они упућују и на нове моделе у теорији сазнања. С друге стране, тема Бога као ирационалног (као савршеног бића невидљивог физичком свету, као највише вредности) чије је деловање рационално, тј. сврховито али недокучиво разлозима разума, отвара у ирационалистичкој философији питање ирационалног на линији хришћанског егзистенцијализма или философске теологије. Уопштено речено, савремени ирационализам као правац подстиче и редефинисање статуса хришћанске философије и реафирмацију статуса философске антропологије, која је нарочито значајна у времену „заборава човека као личности"[1]. Ирационалистичка

[1] Сергеј Сергејевич разматрајући пут досадашње метафизике и философије примећује назадовање у антропологији, која када се са метафизичког поља – заборава бивствовања, пренесе на антрополошку раван онда се говори о забораву личности. Назадовање у антропологији доприноси и Декартово усмеравање људског ума на Его, који је себични Его, конструисан у апелу на универзум. Кјеркегор је учинио својврсни преокрет ове инверзије – од споља ка унутра. После Декарта следи наредна кантовска фаза, која је истовремено представљала савршенију верзију картезијанске антропологије и њену кардиналну ревизију. Кантов трансцендентални систем категорија, трансцендентална перспектива сазнања доводи класични европски модел човека до потпуне форме. А класични немачки идеализам после Канта је био само њен превод у нешто другачијем дискурсу – дискурсу монистичког

антропологија представља ирационално не више као компоненту која је неадекватна у схватању људске суштине, већ као одређујућу за њено конституисање, а инволвирана је и испољена различитим модусима људске егзистенције. Таква оријентација је обрнута рационализму, који ирационализам чулности и емоција, ирационализам вере и друге облике ирационалности проглашава за секундарне или минорне у оквирима теорије сазнања, најчешће због тобожње хаотичности, неуравнотежености, илузорности, којом ирационално пркоси хармоничности и чистоти разума, који настоји да наметне свој телос целини постојања. Рационализам, пак, одобрава ирационализам, само у случају када на пример страсти или осећања постају усклађена са разумом тј. стоје у службу рационалног разумевања ствари. Свакако да и ирационализам разликује разноврсне ирационалности, на пример разумева осећања у форми патолошког израза и ирационалног као конструктивног, сврховитог (логосног) за човеково узрастање и самоспознају. За ирационалисте, ирационално је истинито, јер спознаја тек кроз ирационалистичке модусе отвара поглед који је скривен рационализму (Кјеркегор, Шестов), да би се превазишла „рационална нужност и дошло до присуства истинитога Бога, пошто је разуму постављена препрека између човека и Бога; надвладавање разума је пут Светој Истини." (Garelick, *Modes of Irrationality: Preface to a Theory of Knowledge*, 2012, p. 41). Ирационалистичко је звук филозофије скока (код Кјеркегора), изнад чистог разума, изнад амбиса човекове безнадежне бачености у свет, са надом у вечну радост или плес воље (код Ничеа) изнад ограничености моралног значења рационалног, које наводи: ти треба да будеш рационалан.

Ирационалистичка филозофија се у савременом добу везује најпре за Шопенхауера, Кјеркегора и Ничеа, налазећи своје пандане – на пример и у филозофији немачког идеализма – код Шелинга, руској филозофији – код Шестова, али се јавља и у античком добу, у античкој Грчкој (у учењу орфизма), у Плотиновој филозофији, Паскаловој, у филозофији позног стоицизма (код Сенеке, Епиктета, Марка Аурелија), па Сенека на пример говори да је воља посебна способност душе. Ирационализам је пут који се отвара и са хришћанством, у којем се ирационалистичка моћ воље више не покорава нужности и биолошкој природи нити уму (аристотеловска

спекулативног филозофирања. Овај дискурс је у потпуности изведен из врховних спекулативних принципа – као што је Фихтеово „Ја", Хегелов „апсолутни дух".

умска воља), већ Божјој вољи, а сазнање предмета религијске природе уважава најпре надрационалне моћи људске душе.

Иако савремена ирационалистичка филозофија човека указује на значај ирационалног, тема ирационалног била је присутна и у претходној филозофији, као на пример код Канта који у својој трансценденталној естетици (испитује *аїриорне* елементе чулности, као и чулност уопште) или код Платона у његовој анализи идеје лепоте, Спинозе у анализи *инїелекїуалне љубави їрема Боїу* или у Шелинговом тумачењу егзистенције. Међутим, такво испитивање ирационалних феномена са становишта рационализма не поставља ирационално као централни проблем људске егзистенције или, не претпоставља да се највиши облик људске егзистенције остварује кроз ирационалне модусе мишљења или егзистенције. Другачији је случај са Плотиновом филозофијом као *мишљењем ексїазе* које представља као пут достизања божанствене природе у човеку, Паскаловим мишљењем *срцем* чије разлоге ум не познаје, Августиновим мишљењем вере тј. ирационалистичким схватањем вере као облика сазнања, али и постојања (рус. существования) код Кјеркегора, воље за моћи код Ничеа, што су докази јасног и конкретног утемељења филозофског ирационализма.

Ирационалистичка филозофија, из које израста ирационалистичка савремена антропологија, осветљава ирационалне силе у човеку које у већој мери него разумске (мисаоне или моралне) норме или модуси разумског мишљења обликују човеково сопство и предочавају дубље значење човекове егзистенције (за разлику од на пример Аристотелове есенцијалистичке антропологије). Она се у првом реду супротставља путу расчовечења, обесчовечења филозофије, јер се филозофија на свом развојном путу удаљила од антрополошке оријентације. (Види: Сергеевич, *Философия Кьеркегора как антропология размыкания,* 2009).

Ако се фокусирамо на филозофску антропологију код Кјеркегора и Ничеа, сагледавамо да је њихова ирационалистичка парадигма о човеку подстакнута својеврсним увидом у кризу европског човека именованом као европски нихилизам (Ниче) или религијски нихилизам (Кјеркегор). Зато се ирационалистичка антропологија и нихилизам повезују кроз усаглашеност схватања да је пут досадашње филозофије недовољно антропоцентричан, испресецан дуализмом (који одваја биће од живота, раздваја тело и дух, разум од ирационалног), опозицијом субјект – објект, а човек раскомадан и

презасићен рационалистичким саморазумевањем. Тема човека која је занемарена у философском дискурсу у једном анантрополошком систему појмова, довела је Кантово питање *шта је то човек?* до немогућности да се филозофија забави темом човека на озбиљнији начин, као и питањем *ко јесте човек*? Таква оријентација је у филозофији условила да човек савременог света више себе не осећа и не доживљава као субјективну егзистенцију, као душевно-вољно и емотивно биће, као духовно биће, тј. у целовитом јединству своје личности, већ да је у заблуди о питању онога шта није, а шта јесте тј. *ко* јесте.

Представљање човека као објекта у систему спекулативне филозофије или модерне науке, без личносног својства, довело је до тога да човек и даље остаје самом себи нерешива загонетка, подређен концепцијама које га изолују од пуне егзистенције и правог живота, удаљен од своје филозофске аутономије. Кјеркегорова и Ничеова филозофија назначени антрополошки нихилизам сагледавају оваплоћен нихилизмом савременог доба, постављајући питање о човеку у само средиште филозофског интереса. Зато се са ирационалистичком антропологијом питање о човеку доводи у однос са питањем *смисла* постојања човека у свету, његовој вредности, аутентичности његове егзистенције, а иста питања су у односима са моделима превладавања нихилистичких концепата претходних „филозофија" о човеку.

У циљу напуштања нихилистичких интерпретација човека, њихове филозофије испитују узроке онога што *ништи целину* људског постојања (одређивањем суштине човека према његовој рационалној димензији), и уместо античког преферирање питања о штаству (објективном својству) човека, баве се питањем појединачног јестаства, *Ко јесте* човек (Кјеркегор) *и Како јесте* (Ниче). Пренебрегавање логосних могућности ирационалног у његовој природи, његовог субјективног устројства, као и извора егзистенције и њеног порекла, представља недостатак „објективног антиантропологизма" у рационалистичој, спекулативној, метафизичкој филозофији, против чега су оба филозофа одлучно протестовала. Зато је њихов покушај да о човеку мисле изван рационалистичког као нихилистичког оријентира и изван логике система, уједно скопчан и са превладавањем метафизике. Њихов ирационализам се креће око одговора/бриге како да човек изађе из нихилизма у који је запао, из стања објективизације, дехуманизације, деспиритуализације,

распарчаности његовог бића, како да победи пад и повеже се са божанским и вечним у свом бићу или својом стваралачком суштином. Кјеркегорова антропологија која за циљ има да побуди код човека истину вере, и уједно пробуди код човека тежњу да трага за својим правим јаством, поједини аутори, као што је Хоружиј Сергеј Сергејевич, називају и антропологијом отворености, тј. антропологијом онтолошког откључавања.

Иако се Кјеркегорова и Ничеова мисао о човеку увелико разликују, као хришћанска и антихришћанска антропологија, заједничку, полазну основу њихових философија о човеку можемо тражити у њиховој окупираности проблемом нихилизма, јер се у њему „срећу и растају њихови путеви, њихов излаз из нихилизма, наиме, на тај начин као што се Кјеркегоров 'парадокс вере' кроз понављање не разликује од Ничеовог ништа мање парадоксалног учења о 'вечном враћању истога'." (Löwith, *Aufsätze und Vorträge*, 1971, s. 41). Утолико ћемо се у наредној анализи, подробније бавити њиховим значењима нихилизма, како у контексту и сходно утицају појединих мислилаца на њихову рецепцију те појаве код савременог човека, тако и кроз анализу различитих облика нихилизма у њиховим философијама.

Када се осврнемо на историју појма нихилизма, Фридрих Хајнрих Јакоби је први модерни философ који је употребио Августинов термин нихилизам, у свом писму критике Фихтеовог идеализма. „Ништавило или Бог. Философско знање ничега." Наведеном реченицом Јакоби означава нихилизам као рационалистичко становиште и чак га пореди са Спинозиним детерминизмом и просветитељским валоризовањем „свемоћи" разума. Достојевски је, пак, напрасну појаву нихилизма, која се дуго крчкала у вештичијим казанима моралних премиса рационалистичких философа, спустио из призме философског увида у саму стварност и приказао на који начин се испољава антихуманизам, најпре у делу *Браћа Карамазови*, као и у делу *Зли дуси*. „(...) кад бисте уништили човечанству веру у његову бесмртност, у њему би одмах усахнула не само љубав него и свака жива снага да продужи живот на овом свету. Па не само то, тада ништа не би било неморално, све би било дозвољено, чак и људождерство. Но ни то још није све; он је завршио тврђењем да се за сваког појединца, као, на пример, ми сада, који не верује ни у Бога ни у бесмртност, морални закон природе мора одмах изменити у потпуну противност пређашњем

религиозном, и да себичност, која би дошла до злочинства, не само што се мора дозволити човеку него чак признати као неопходан, најпаметнији и – малтене – најблагороднији излаз из његовог положаја." (Достојевски, „Зашто живи такав човек!" у: *Браћа Карамазови,* ММXV, стр. 53).

Увиди руских мислилаца су утицали да Ниче изгради свој профески увид о нихилизму читајући романе Достојевског, Тургењева, Херцена, али и Кропоткина (Müller-Lauter, 1971, s. 66), а један детаљ из његове биографије, који наводи Тонгерен, указује на период када почиње да чита Достојевског. Након што је Ниче провео зиму 1886/87. у Ници, преселио се назад у Швајцарску и негде можда око раног пролећа, док је још био у Ници, открио је Достојевског и прочитао најпре његове *Записе из подземља*, који су му отворили увид у психолошки портрет нихилисте. Поред Русије, и Француска је била упозната, већ у 18. веку, са термином нихилизам који је, на пример, упоребљавао Луј-Себастијен Мерсије у свом опису нихилисте („rienniste") као особе која не верује ни у шта и ништа је не занима, представљајући је у пежоративном смислу, наводи Милер-Лаутер. Миленијум и по раније, сличан опис се јавља код Светог Августина – '*Nihilisti apellantur quia nihil credunt et nihil docent*'. На Ничеа је велики утицај оставила, поред руске и француска књижевност 19. века, тачније декадентна књижевност која је користила термин нихилизам да опише дух декаденције. „Млади Ниче интензивно чита Ернеста Ренана (1823–1892). У почетку га сматра корисним за критику Давида Фридриха Штрауса (...), али све више открива романтично-метафизички лет у Ренановом делу, који критикује." (Tongeren, *Freidrich Nietzsche and European Nihilism*, 2021, p. 18). А када касније чита Пола Буржеа (1852–1935) препознаје сопствену критику Ренанове мисли као морбидне. Ничеа све више привлачи један аспект француске културе који се односи на идеју поновног откривања ренесансног човека којег узима као прототип човека доброг здравља, а које постоји кроз контролу мноштва сила које човек у себи сабира, с једне стране (идеја коју налази код Стендала и Иполита Тена), док се други аспект односи и на артикулацију декаденције као немоћи и болести човека у неспособности да ову многострукост организује унутар себе на одговарајући начин (идеја коју налази код Буржеа и браће Едмон и Жил). Ниче ће ујединити обе идеје да би објаснио дух модерности, јер сматра да снага и слабост произлазе из истог, тј. из преплитања

мноштва сила, тенденција и могућности, слично као у италијанској ренесанси. Тај хаос и мешавина (који се нагло јављају са појавом великих градова и напуштањем фиксираних структура средњовековног феудалног система) или ствара велике личности или чини да се појединац бежећи од њега утопи у масу, у опијеност, у религију. (Tongeren, *Freidrich Nietzsche and European Nihilism*, 2021, p. 19). Ниче се упознаје са руском рецепцијом нихилизма управо преко француске књижевности, тачније преко француских превода Достојевског, Тургењева, Толстоја, који на сличан начин описују дијагнозу једног времена.

Повезујућа мисаона фигура Кјеркегорових и Ничеових увида о нихилизму свакако јесте Достојевски, који је увидео каузалну и мисаону везу између тадашњег доба и духовне атрофије, приказујући кроз унутрашњу борбу својих ликова (и форму психолошких романа), као и кроз сукоб конкретног појединца и друштвених норми – апокалиптичност и противречност тадашње историје и друштва. Достојевски попут Кјеркегора и Ничеа износи чињенице о симптомима кризе (или да употребимо термин који уместо речи „криза" владика Николај именује као „Суд Божији" у својим *Мисионарским йисмима*) грађанског индивидуума и антиномији грађанске моралности унутар човека. Достојевски је уједно и најважнији мислилац за разумевање краха хуманизма, учинивши човека јединственом темом свог стваралаштва, јер „и открива унутрашњу немогућност хуманизма, трагедију хуманизма." (Јарић, *Колайс зайадноевройскоī духа*, 2005, стр. 73).

О сличностима Достојевског и Кјеркегора говори и Мартин Бубер, јеврејски религијски философ, који потврђује да се оне наслућују у њиховом беспоговорном давању првенства унутрашњој реалности као апсолуту.[2] Према Достојевском, у човековој унутрашњости се открива лице Бога, видљиво тек на посредан начин, преко атрибута лепоте, о којој се пита Димитрије (у *Браћи Карамазови*): „Страшно је то што је лепота не само страховита него и

[2] Фехер запажа да Достојевски, као и Кјеркегор, пропагира апсолутну владавину унутрашњости кроз елиминисање „сваке предметне делатности, у знак протеста против фетишизирано-предметног карактера света", али уз констатацију да апсолутистичка власт унутрашњости код Достојевског радије личи на затвор чије решетке сами јунаци тресу и разглављују, а сама унутрашњост бива лишена посредовања. (Ференц Фехер, *Песник анйиномија: Досйојевски и криза индивидуума*, Београд, Нолит, 1981, стр. 54–155).

тајанствена ствар. Ту се ђаво с Богом бори, а бојно поље су срца људска" (Достојевски, „Исповест ватреног срца. У стиховима", у: *Браћа Карамазов*, Глава 3, ММXV, стр. 79). Идеја лепоте као духовне компоненте постаје одлучујућа, јер „у човековој души није присутан само божански већ и ђавољи принцип и они су у подједнаком степену секундарни у односу према самом човеку чији је задатак да укроти у себи ђавола и да се у максимално могућем облику отвори према Богу." (Иванович Јевлампијев, „'Овострана' религиозност Фјодора Достојевског и Фридриха Ничеа", *Смисао*, 2004, стр. 19). Сергије Левицки, пак, указује на блискост између Кјеркегора и Шестова, који је својим религијским ирационализмом близак Кјеркегору јер, као и дански мислилац „отворено претпоставља тертулијански 'credo quia absurdum' анселмовском 'credo ut intelligam'. Религијски ирационализам одевен у радикалну скепсу – таква је формална карактеристика његове философске оријентације." (Левицки, *Огледи из историје руске философије*, 2004, стр. 311).

Лав Шестов анализира, пак, сличности између Достојевског и Ничеа и указује да код Ничеа постоји иста одлучност која је својствена овом руском писцу да „отворено искаже и свима објави своје 'подземне' мисли", а једна од тих „подземних" мисли одјекује и у Ничеовој апокалиптичкој и профетској визији надолазећег *европског нихилизма*. Такво поређење није случајно, јер је појава нихилизма била својствена и тадашњој Русији, новим револуционарним тенденцијама нове ере (након смрти Цара Николаја I), новом материјалистичком погледу на свет, како је описано и код Тургењева у роману *Синови и оци*. Тургењев пак представља нихилисту као особу која се не клања ни пред једном влашћу, не усваја јединствене принципе вере, већ верује само властитим рационалним способностима. Кроз главни лик Јевгенија Базарова представљен је дух порицања, негирања старог традиционалног поретка (феудализма) и тежња да се промени друштвена реалност, усвоји нови просветитељски поглед на свет.

Заправо ће код Тургењева нова оријентација, која је у руској свести именована као позитивизам (окрет од Бога новој вери у чињенице и оном дохватљивом чулима), бити означена термином нихилизам. Али Тургењев ипак неће поистоветити ова два термина, већ ће тумачењем суштине нихилизма, увидети да настаје ново стање у коме је порекнуто све што је било предмет традиције, религије, ауторитета и обичаја.

У делима руског писца Достојевског постоје најаве онога што ће касније Ниче, као изразити нихилиста, објавити изреком *Бог је мрѓав*. Достојевски антиципира ситуацију савременог бездуховног бивствовања човека већ у делу *Браћа Карамазови*, која је садржана у изјави Ивана Карамазова: „Ако нема Бога, све је дозвољено." Достојевски је био дубоко свестан промене која се дешавала и узимала форму нихилизма већ у моменту када пише своју расправу о Пушкину (1880), демонстрирајући значај наведеног песника, који међу првима у руској интелигенцији препознаје стремљења која се везују за западњачку културу и воде ка рушењу утемељених вредности. Насупрот томе у руској философији ће као против-пол нихилистичко-западној струји настати и словенофилство међу чијим су представницима Алексеј Степанович Хомјаков, који је са Иваном Киријевским основао словенски покрет, затим, Николај Данилевски (Н. Я. Даниелвский) са делом „Русија и Европа", које се сматрало кодексом словенофилства.

Нихилистички покрет јавио се у Русији као покрет младих интелектуалаца (1855–1866), а заснивао се на новој етици научног истраживања (тако да су методе природних наука прихватане као модели за проучавање човека, уметности и друштва), личном ослобођењу и социјалном активизму, где је интелектуална еманципација индивидуе требала да уследи пре социјалне. Николај Чернишевски (чија је новела „Шта да се ради?" постала кључно дело о нихилизму новог човека) и Димитри Писарев се јављају као кључне личности и пропагатори руског нихилизма. Писарев тако пише у свом есеју да је нихилист човек који верује једино у свој разум и само у свој разум, а Чернишевски говори о новим критеријумима у естетици, због којих она постаје „реалистична естетика" и више није идеалистичка, већ представља и пружа процену реалности. Нихилистички мислиоци, из периода Троцког, асимилују и ресинтетишу трендове западног материјализма и позитивизма, покушавају да пруже материјалистичко и утилитаристичко објашњење живота и духа, што се види и на подручју уметности, пре свега поезије. Та потреба да се све преименује у славу онога „Ништа" као да је то „ништа" значајно за људски напредак, тј. да обезбеђује вредност и нове истине, да је нихилизам нова могућност – представља само заводљиву „логику" нихилизма да оно што је одсутно прикаже као присутно и обратно. Ако схватимо да се нихилизам може тумачити као негативна пуноћа

– оно што се односи на ништа као нешто – онда можемо схватити да нихилизам неће пропустити да обезбеди оно што обично треба да спречи, наводи Канингам. Нихилизам ће обезбедити вредности, богове и, највише од свега, разумљивост, интелектуални став. Нихилизам као пражњење свих избора, јер је сваки релативизован, пружа само ништа као нешто, а то ништа којим се брише иманенција Бога у људском животу, отвара простор за нихилизам као алтернативно мишљење. (Cunningham, *Genealogy of Nihilism Philosophies of Nothing and Difference*, 2002).

На руски нихилизам велики је, пак, утицај имао немачки романтизам: Гетеов романтизам (демонски херој), Фитхеов идеализам (апсолутно „Ја" идеализма) и Гетеово прометејство (као чежња за Прометејем), за новом врстом људског бића које се уздиже изнад досадашњег нивоа човечности да би досегло своју аутономију. Руски нихилизам је веровао да могу да се створе нови људи, сасвим различити од оних из прошлости, који би били људи дела, али не аристократије, људи различитих рангова са неумољивом вољом. (Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*, 1995, p. 136). Руска визија Прометеја и позивање на прометејство значило је, пак, да нихилистичка визија новог *надљудства*, која се заснива мимо свих богова, заправо, и даље зависи од старог Бога против којег се буни. Заправо руски нихилистички покрет је био у суштини прометејски (вера у просветљење постигнуто сопственим снагама), што је видљиво у дефиницијама нихилисте и значењима нихилизма код различитих аутора. (Тургењев на пример сматра да нихилиста не заснива своје принципе на вери, а за Херцена је нихилизам наука без догми, мишљење без структуре).[3] Сергеј Кравчински је 1883. године описао

[3] Руски нихилизам се, како анализира Гилеспи, највише ослањао на лево хегелијанство, а посебно на Фојербаха. Међутим, за разлику од немачког левог хегелијанства, који је прихватао неопходност дијалектичког развоја историје и прихватао ограничења слободе и моћи људске воље, „руски нихилизам је човеку приписивао готово апсолутну моћ да трансформише своју друштвену и политичку егзистенцију. Теоријска основа за ово нихилистичко гледиште било је веровање да историју не одређују непроменљиви закони, већ слободни појединци. Руски нихилизам је у овом смислу више фихтеовски него немачки леви хегелијанизам. То се посебно види код Бакуњина, кога је Станкевич упознао са Фихтеом 1836. године и под дубоким утицајем његових идеја о ослобађању остаје до краја живота. Према Бакуњину, Фихте је био прави херој нашег времена. Ова фихтеовска трансформација левог хегелијанства настала је и под утицајем француских утопистичких социјалиста, укључујући Консидера, Леруа, Фуријеа, а пре свега Сен-Симона, Конта и Прудона, који су слободи приписивали већи каузални капацитет од немачких

нихилизам као „страсну и моћну реакцију, не против политичког деспотизма, већ против моралног деспотизма који оптерећује приватни и унутрашњи живот појединца".

Кјеркегорова, а потом и Ничеова филозофија, ишла је корак даље у разобличавању нихилизма, представљајући га и у његовим различитим формама и узроцима (једна од њих као заснована и у рационализму као филозофском правцу), повезујући претерану владавину рационалости са сломом исте рационалности, али и моралних вредности. Нихилизам настаје из бездуховности људског света, ако је духовно разумљено као хришћански начин човекове егзистенције (Кјеркегор) или морални начин живота у љубави (Кјеркегор) или као израз човекове *више ѓрироде* уткане у стваралачко посланство човека (Ниче).

Другим речима, проблематика нихилизма се код оба филозофа на најопштији начин испољила као увид у проблем човековог духовног опстанка, као криза која захвата суштину човека у његовом индивидуалном бивствовању, његовој личности и њеној неспознатости. Нихилизам је уједно и резултат кризе у вредносно-моралној сфери живота. Изражава стање свеопште бесмислености, мисао о бесврховитости људског живота, која се јавља као крик воље за „ништа", као бестидност антихуманизма. Нихилизам је према Ничеу показао своје лице кроз окове западне метафизике и западне филозофије које су својим уверењем „да ствари исходе из ничега и враћају се у ништа" формирале западњачко разумевање реалности, у чијем је средиштву врхунско уверење да у постојању заправо постоји „ништавило", „ништа".

Ако се осврнемо на историју филозофије и њен појам *ништа*, примећујемо да се у онтолошком смислу он одређивао кроз идеју о не-бивствујућем, а нихилизам је представљан: као обожавање голе празнине, као ишчезавање бивајућег у ништа (својствено предсократским филозофима), негирање као облик суђења, тј. као негирање и логичког извора. Такав појам „ништа"као продукт логичког

и пољских левих хегелијанаца. Ово веровање у узрочну моћ људске слободе било је од суштинског значаја за прометејизам радикала и ојачало је њихов став да би Русија могла да следи другачији пут развоја, заобилазећи капитализам и прелазећи директно у социјализам. Ово гледиште, које су делили Конт, Маркс и многи руски конзервативци, потхрањивано је раширеним веровањем у социјалистички карактер руске комуне. Споменути појам, такође, помаже да се објасни популистички облик који је руски нихилизам преузео." (Michael Allen Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1995, p . 140–141).

негирања, говорења не, Хајдегер представља „као неко чисто мисаоно, најапстрактније апстракције. Он запажа да је такав појам ништа напросто и сведен једноставно на 'ништа' и стога је то ништа 'најништавније'". (Види: Heidegger, *Der europäische Nihilismusin: Nietzsche* II, 1961, s. 52). Поменуто значење постаје видљивије када пођемо од коренског извора латинског *nihil*, који се јавља још код Римљана (у облику термина „nihilum"), како констатује Хајдегер, а о којем се говорило с посебним нагласком за бивствујуће у његовој небити или као против-бивству свега бивствујућега. Семантика *ништа* се може повезати и са употребом термина „подривања бивствујућег" у којем налазимо ништа. На пример, при трагању за нафтом се није ништа нашло, при чему *ништа* значи негирање не једног посебног бивствујућег, већ потпуно, тотално негирање свега бивствујућег.

Семантика нихилизма назначена у таквом онтолошком напору, ипак није једнака значењу нихилизма код ирационалистичких и егзистенцијалних философа. Кјеркегор се на пример бави питањем нихилизма сагледавајући егзистенцију индивидуалног јаства и личну историју појединца, па питање нихилизма превасходно повезује са питањима егзистенције и људским бивствовањем, а не бивствовањем у целини. Егзситенцијалистички смисао нихилизма исказује се питањем: „Како да живимо?", „Како треба да живимо?"

Зато је питање нихилизма у Кјеркегоровој и Ничеовој филозофији у нужном односу са питањем о човеку тј. са утемељењем ирационалистичке антропологије, пре свега кроз ирационалне структуре егзистенције, јер свест о нихилизму повлачи разматрање нових модуса егзистенције којим би човек успешно превладао нихилизам и сопствено саморазумевање осветлио у правцу спознаје своје суштинске природе. Њихово преусмеравање мишљења о егзистенцији (уметничкој, религијској) осветљава ирационалне модусе бивствовања, којима се човек супротставља нихилистичком пустошењу живота и његове личности, а који ће бити делотворни као подстицај да се окрене поглед од ништавила, од оног *nihil* у самој егзистенцији духа или људске воље, преовлађујућег у ситуацији нихилизма.

Ипак, у решавању и перцепцији проблема нихилизма њихова учења се разилазе и исцртавају супротне философске правце. Кјеркегоров теистички егзистенцијализам се „храни хришћанском супстанцом" и у етичко-религијској егзистенцији индивидуе тражи пре свега решење изласка из нихилизма посрнуле духовности савременог света. Зато и његов критички поглед на савремено хришћанство

треба схватити као позив на праксу хришћанства, и то превасходно када је реч о Европи, његовој родној Данској, али и у погледу на хришћане. Ниче настоји да се у антихришћанском тону сучели са нихилизмом, отвореном негацијом хришћанства и да апсолутизује моћ јединке без Бога, одајући почаст уметности и њеној функцији да живот чини подношљивијим, смисленијим и веселијим.

С друге стране, Ниче увиђа да нихилизам као ситуација свеопштег друштвеног стања „нужно настаје из распада хришћанске вере у један грађанско-хришћански морал и у морал као такав" (Löwith, *Aufsätze und Vorträge*, 1971, s. 55) и то пре свега на простору Европе, при чему се као и Кјеркегор, на известан начин бави питањем човековог односа према хришћанству. Он на много радикалнији начин од Кјеркегора, изражава свој став о нихилиизму Европе у изјави да је Бог мртав (нем. *der Got ist Tod*) или како би изразио Николај Велимировић да је „Бог у музеју". Ниче, заправо, изражава таквим својим ставом повесно и чињеничко стање тадашњег времена Немачке и Европе у њиховој супстанцијалној основи, али исто тако, како сматра Јасперс, Ниче указује и на супстанцијалан догађај који се десио у суштини самог човека. (Види: Јасперс, *Ум и еїзисшенција*, 2000, стр. 15). И док Кјеркегор „предвиђа многе Ничеове најдубље филосфске увиде, он их на крају помера у другом правцу. У веку занесеном иманентизмом, Кјеркегор је био весник трансценденције," наводи француски теолог Анри ди Либак (Henri de Lubac, S. J., 1896–1991). (Види: Barnett, „Henri de Lubac: Locating Kierkegaard Amid to the 'Drama' of Nietzschean Humanism", 2012, p. 98). Кјеркегор је смело изјавио и да савремена цивилизација, која је некада била хришћанска, више није таква. То је била цивилизација која се вртела око Христовог лика, а онда је постала као планета која се одваја од свог сунца; чега цивилизација још није била свесна. (Види: Barret, Kierkegaard – *Irrational man*, Anchor book, e book, 1964, p. 61).

И док је у Кјеркегоровој филосфији заснивање хришћанске религијске егзистенције пут за излаз из нихилизма, Ничеова филосфија кроз уметничко-дионискy и антихришћанску позицију упућује на нови облик духовности тј. „хуманизма", који израста на митологији воље за моћ и у којем предњачи стваралачка црта у пуном интензитету. Јапански мислилац Нишитани у том Ничеовом кораку препознаје доминацију филосфије уметности над хришћанством, метафизиком и метафизичким „истинама" (Види:

Nishitani, *The Self-Overcoming Of Nihilism,* 1990, p. 2–3), која се већ наслућује у *Рођењу трагедије* и Ничеовој окупираности питањем лепоте античке Грчке. Он већ у свом првенцу наслућује то предворје нихилизма кроз девастирање античке културе мистерија и страсти, на чије место ступају наука, логика и теорија, као и хришћанска култура.

И Кјеркегор и Ниче се, пак, слажу у заједничком ставу да се један аспект настале кризе духовног опстанка крије у рационалистичкој маргинализацији теме човека, чије је схватање сведено на мишљење о човеку као ултра рационалном бићу, као и концептима реалитета који потичу из рационализма, али и просветитељства, емпиризма, логичког позитивизма.

Извесно је да обе филозофије у насталој кризи виде велику опасност за човека и критички испитују узроке његовог пада у савременом добу.[4] А свест о таквој ситуацији изнедриће тежњу њихових филозофија да се и питање човека захвати ирационалистичким путем у филозофији и кроз суштину ирационалног у људској природи, а реч је о ирационализму који свој извор има у новом мишљењу у вери, у Кјеркегоровој филозофији, и вољи за моћ, у Ничеовој филозофији.

[4] Превладавање нихилизма се у назначеним филозофијама јавља на неколико равни. Наиме, и Кјеркегоров и Ничеов покушај превладавања се може посматрати као тежња за девалвацијом и превредновањем досадашњих вредности (моралних и хришћанских) у аксиолошком погледу. У основи покушаја превладавања утемељује се и њихова критика традиционалног, рационлистичког одређења човека као *animal rationale*, чије је одређење за наше мислиоце нихилистичко, декадентно и не кореспондира разумевању човекове ирационалистичке природе, као ни оном рационалном у ирационалном. Али наглашавамо да се превладавање нихилизма одвија и на подручју Кјеркегорове и Ничеове ирационалистичке епистемологије, онтологије, аксиологије, као и етике, али у суштинском смислу и кроз покушај утемељења ирационалистичке антропологије, која би требала да открије афирмативни однос према човеку какав он јесте кроз ирационалне аспекте.

1.2. Егзистенцијалистичка перспектива нихилизма у Кјеркегоровој филозофији

Међу првим филозофијама модерног времена, Кјеркегорова, као и Ничеова филозофија указују на *нихилисшичке цр̄ше сувремености*[5], које се очитују у најопштијем смислу као заборав бивства/суштине човека.[6] Исход тог заборава је у занемаривању човекове личности, свођење суштине човека на законоправила разума, а разумевање човека на том фону за оба филозофа значио је пут ка регресивном „развоју" људске врсте и нихилизму. Конкретније, нихилизму европске културе, који је последица рационализма и „који изједначава људску природу с разумом." (Животић, *Еїзисшенција, реалносш и слобода*, 1973, стр. 18).

Нихилизам посматран из антрополошког угла представља својеврсну кризу саморазумевања субјекта, али и мишљење које се удаљава од главног човековог задатка (кроз наивну самоочевидност разума) да себе конституише као субјект, личност и пронађе аутентичан смисао свог бивствовања. Недостатак саморазумевања се показује у савременом свету у све већој деперсонализацији човека, он

[5] Позивајући се на Хајдегера, Посавец уочава да свако разматрање нихилизма непосредно укључује и проблем људске суштине, иако смо у модерном добу сведоци да је „човјек посвуда однио побједу и до те мјере загосподарио свиме да више не сусреће ништа осим сама себе. Па ипак, није ли, управо данас када се чини да је постао непријепорним господаром свега, човек изложен највећој опасности?" (Звонко Посавец, *Нихилизам модерних знаносши*, Београд, Србоштампа, 1982, стр. 123). Посавчева констатација изоштрава становиште да се у ситуацији нихилизма нашао на удару управо човек, чије узроке настојимо да докажемо кроз нихилирајуће тенденције рационализма претходних филозофија, као и у искривљеном тумачењу савремене хришћанске религиозности, као што налазимо у Кјеркегоровој интерпретацији.

[6] Када поменуту констатацију посматрамо у оквиру филозофско-антрополошког нихилизма и упоредимо са Хајдегеровом рецепцијом нихилизма метафизике дефинисаног као заборав бивствовања, добијамо потпунију слику међусобне зависности проблема нихилизма и човека, јер се наговештава да заборав бивствовања уједно узрокује заборав човек, тј. да заборав човека повлачи заборав бивствовања. А полазећи одатле ми дајемо примат потоњем, јер је човек, за разлику од свих других бића оно биће које треба да раскрије истину бивствовања, да буде, хајдегеријански речено, пастир бивствовања, јер у његовом основном устројству лежи могућност да он „пред-онтолошки разуме битак." (Мартин Хајдегер, *Биша и вријеме*, 1988, стр. 15). Али као што примећује и Хајдегер када каже да свакој истинској обради питања о бивствовању претходи аналитика тубивствовања (човека), аналогно томе може се тврдити да је управо у Кјеркегоровој и Ничеовој филозофији из проблематике нихилизма израсло уједно и ново тумачење онтологије и антропологије.

постаје безлични члан друштва и бездуховно, безлично средство за „више циљеве". Кјеркегор већ почетком 19. века увиђа ову нихилистичку црту масовног обезличавања човека, доводећи је у везу са урушавањем религијско-хришћанске матрице опстанка европског човека. Своје увиде је надовезао на свог учитеља и блиског пријатеља професора Пола Мартина Мелера (Poul Martin Møller), који је, иначе и користио термин нихилизам и написао чланак у којем је „предвидео долазак 'катастрофе' која прети западној култури, јер је изгубила хришћанско утемељење". (Malantschuk, *The Controversial Kierkegaard*, 1980, p. 2).

Случај губитка последњег духовног смисла људског егзистирања у религијској и трансцендентној сфери, Кјеркегор сагледава као укидање могућности да човек остварује и доживи своје сопство (властиту суштину, своје биће) тј. да остварује себе као биће у пуном смислу те речи. Разлог треба тражити у пољуљаном односу човека према Богу, а такав став је у основи многих Кјеркегорових апокалиптичких ставова о проблему који се јавио у суштини људског бића. Јер водич људског бивствовања не може бити умска супстанцијалност грчког логоса, као ни модерна рационалност, а још мање ту снагу може имати савремено хришћанство које је, према данском философу, готово изгубило смисао моралног и религијско-духовног начела. Виспрени грчки логос није се могао одржати и временом се нашао на удару, заједно са ренесансним и хришћанским духом када је наступила манија техничке рационалности, која човека, па и саму природу, својим научним експериментима пустоши и баца у пропаст и стање оскрнављености духа. Чини се да је старогрчки логос у себи носио клицу негирања смисла и вредности човека и његовог бића и да је управо оног трена када се ослобађао „ванвременске смислености трансценденције, промовисањем логоцентризма самосазнања и сазнања бића, отворио Пандорину кутију науке без смисла, технике без етичког постулата и нетеоријски културни образац" , како наводи Шпенглер.

Урушавање духовног људског опстанка, чији се узрок крије у негацији метафизичке и хришћанске аксиологије, тј. у негацији човекове трансцендентне основе и пољуљаном односу са Богом, може да се код Кјеркегора разуме помоћу израза *религијско-хришћански нихилизам*, иако Кјеркегор нигде јасно и експлицитно не износи такав термин. Религијски нихилизам према свом суштинском облику треба разликовати од традиционалног појма нихилизма у оним

философијама које у центар својих разматрања постављају однос ништа[7] и бивствовања или се баве питањем о *ништа*. Парадигму таквог становишта налазимо код Парменида, који је упозорио да се не може ићи путем небића, јер се о небићу, рекао је, не може ни мислити ни говорити. Такође, током векова схоластичке философије, појам Ништа, *Nihil*, био је чисто концептуални ентитет, празна апстракција која лежи на најудаљенијим крајевима мисли не дотичући човека. Али за, на пример, француског философа Блеза Паскала појам *ништа* више није био апстракција, већ искуство. У тренутку његовог постојања, *ништавило* му се изненада и драстично открило.

Религијски нихилизам се у Кјеркегоровој филозофији, за разлику од онтолошког смисла у потоњој филозофији, односи пре свега на људско бивствовање и јавља се у лику нихилизма као *осакаћене изворне хришћанске мисли*.[8] Кјекегор га представља као унутрашњи колапс личности[9], који се и јавља у форми егзистенцијалног очајања,

[7] Иако је појам *ништа* централни онтолошко-метафизички појам нихилизма, он се у Кјеркегоровој рецепцији утемељује егзистенцијално, јер се најпре и доводи у однос са егзистенцијалним појмом стрепње. Стрепња происходи из егзистенцијалног појма страха и представља израз удаљености човека од духа. Метафизички појам *ништа,* ипак, није присутан у Кјеркегоровом схватању нихилизма, јер он акцентује превасходно егзистенцијалну основу из које он исходи. Код Хајдегера се јавља феноменолошки и егзистенцијалан појам *ничеїа*, при чему *Dasein* има могућност да открије ништавило на потпуно ирационалан начин у феномену тескобе (тј. стрепње, *die Angst*). (Види: Мартин Хајдегер, *Шша је мешафизика*, Загреб, 1972, стр. 46–58).

[8] Пропитујући шта је у основи идентитета Западне Европе, Јарић уочава да се он може приписати самом бићу филозофије, и то оном типу филозофије која је изграђена на структури еуклидовске рационалности, с једне стране. С друге стране, европском идентитету се може приписати и хришћански дух. Наравно када је реч о њеном идентитету пре новог века. Са новим веком десиће се извесна врста нихилизације света, кроз дух научности у коме преовладава принцип практичности, утилитарности и грубе емпиричности, а наука губи и последње зрно етичности. (Упореди: Светислав М. Јарић, *Колайс (зайадно) евройскоī духа: бесūуће и ништавило зайадноевройске духовносши*, Нови Сад, Стилос, 2005, стр. 30–31).

[9] Егзистенцијализам у савременој форми представља базу критичке рефлексије индивидуалног људског сопства. Он уједно конфронтира индивидуалну људску егзистенцију са свим колективним тврдњама и силама које га наводе да сублимира индивидуалитет и персоналитет у апстрактну, идеалну суштину или под псеудо апсолутну нацију, расу итд. Сагледавајући ову опасност, човек себе поново потврђује као *дивидум*, као недељиво јединство, свестан чињенице да не постоји валидна замена за људску персоналност. Егзистенцијализам је према Рајнхарду настао у модерној Европи управо због повећаног притиска колективизма и апстрактног идеализма, као симптом једне специфичне европске кризе, иако у

дефинисаног као пркос или грех пред Богом. На ту религијску осакаћеност Кјеркегор, ипак, није реферирао као на јасан осећај депресије или анксиозности, већ као на унутрашњи поремећај, колапс, пад, услед погрешног односа сопства према себи и Богу, којег човек најпре и није свестан. Показује се најпре у мислима, па потом у деловању да човека избегава да живи као да има сопство. „Пошто људско ја није самозатворено, овај погрешан однос према себи подразумева такође и погрешан однос према Богу, другима и постојању у целини." (Miles, „Kierkegaard on Internal Collapse as Despair", *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of life: A New Method of Ethics*, 2013, p. 107).

А главни разлог оваквог стања човечанства, Кјеркегор налази у неадекватном приступу савременог хришћанства питањима која су од егзистенцијалног и духовног значаја за човека. А све то услед покушаја рационализације хришћанства, као и због процеса секуларизације, који су учинили да се хришћанству намеће оно што је му је супротно, поготово супротно суштини вере. Због тога Кјеркегор запажа да је сопство изубило способност да се односи према себи на прави начин, и да се једноставно предаје очајању, у егзистенијалној немоћи да досегне оно што му налаже вера. Таква ситуација условљена је рационализацијом и секуларизацијом савременог хришћанства у којем се помаља тек привидна вера која тиња, јер је без правог огња и битке, па и хришћани лако губе „однос према аутентичном хришћанству", које једино може да трансформише човека и управи га ка религијском начину егзистирања. Руски архимандрит Лазар у књизи *Мучење љубави* указује на разлику између праве вере (вере која спасава) и њеног искривљеног облика или привидне вере, и тако нам приближава смисао и наведног Кјеркегоровог става.

Једино истинска вера спасава човека и чини га причасником и заједничарем Божијим. Тек таква „делатна вера" представља „живу веру" која води човека до Небеског Царства, и то је вера у којој он више не тражи никакве логичке конструкције и доказе. Вера тада постоји без икакве напетости, у њој човек не размишља да би промишљањем избегао грех. Права вера може бити само она ослобођена рационализоване бирократизације вере, која се супротставља формалистичким принципима који налажу: „веруј, али проверавај".

својим ширим размерама указује на савремену кризу људске егзистенције. (Види: Kurt F. Reinhardt, *Existentialist revolt /The Main Themes and Phases of Existentialism/*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1960, p. 14–16).

Присуство разума у вери, чини да човек и даље пореди, изводи рачунице, усмерава своје просуђивање према хришћанским књигама, а човек се тада појављује, заправо, само као практикант „уводне вере", у којој влада обазривост са погледом загледаним у логику, без уздања у Бога и његову савршену Промисао. Таква „уводна вера", која је заправо, слаба, полужива, трома, како наводи архимандрит Лазар, нема живе везе са Богом, јер се човек и даље води сопственим силама и сопственим тј. људским разумом, иако у ствари, према хришћанској истини, треба да верује Богу. Са живом вером, пак, „почиње прелазак човека у ново стање, када се он сам у својој свести постепено смањује, а Бог све више уздиже и расте, када се људско топи, а Божје шири у његовом срцу, када *душевно* уступа место *духовном*." (Архимандрит Лазар, *Мучење љубави: Келијни записи*, 2014, стр. 187). Наведени увиди могу да приближе Кјеркегорово значење и ближе аргументују смисао његове критике рационализације хришћанства, против чега се, као истински гласноговорник хришћанства, борио. Заправо, главни разлог религијског нихилизма Кјеркегор је видео у забораву човека да егзистира у духовним сазвежђима, тј. у складу са егзистенцијом која има хришћански призив. (Упореди: Bostwick, *Discerning the Nature of True Christian Faith*, 2004, p. 1).

1.2.1. Од религијског нихилизма и секуларизације до глобализације

Религијски нихилизам или конкретније хришћански нихилизам, на који нас упућује Кјеркегор, на најопштији начин се може представити као бездуховно стање времена, у коме се потире човекова свест о себи као духовном бићу. То је ситуација несклада између човека и Бога, а нихилизам се манифестује као самозаборав духа. Зато је Кјеркегор „мислио и да је сасвим могуће да будемо бездуховни, у недостатку сопства, или још прецизније да будемо испод онога што по својој суштини јесмо" (Hall, *Word and Spirit: Kierkegaardian Critique of the Modern Age*, 1993, p. 1). Заборав се потом јавља као болест духа, као његова патологија, изазвана неаутентичним (помодарским) односом према хришћанству или потпуним занемаривањем хришћанства. Такав облик нихилизма је

заправо последица бежања[10] и скривања од властите личности, што нарочито долази до изражаја у 20, као и 21. веку у кибернетичком добу, кроз тежње тоталитаристичких режима који подстичу човека да заборави себе као личносно и саборно биће (Упореди: Вилирио, *Информатичка бомба*, 2000, стр. 31), али и свој хришћански хуманитет. Тоталитарни режими су у томе предњачили, у настојању да створе новог „социјалистичог или нацистичког или либералистичког човека", уз агресивност, манипулацију и ауторитаризам.

Михајл Епштајн, ће на пример, у делу *Лик и вера* тај процес нихилизације религијске свести, који се одвија кроз процес секуларизације, сагледати на примеру руске културе совјетског периода, који је религиозну свест потиснуо у област *религиозно несвесног*. Атеизам, који је нешто сасвим различито од секуларизације, потврдио је нову хијерархију и то земљску, где се на место одбачене небеске хијерархије појављују богови у лику вођа, „државне форме Службе Божије и побожности" (Епштејн, *Лик и вера*, 1998, стр. 22), или оно што се назива „култ личности".

Нихилизам се потврдио и у 21. веку кроз појаву глобализма, као метаидеологије након пада Берлинског зида. Њен нихилистички однос исказан према националним идентитетима, концепту националне државе, националне културе, проширио се и на хришћанске вредности и Цркву, са тежњом наметања лажних универзалних вредности као заједничког садржаоца шире светске заједнице. (Види: Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, 1992, p. 18). Заправо, реч је превасходно о антивредностима израслим на баштини англо-америчке, тј. западне културе која се супротставља изворној хришћанској култури и у приличној мери је релативизује. Утолико су и процеси секуларизације[11], које

[10] Сиоран долази до сличних увида. Он тумачи човеков савремени страх од самога себе његовом урањањем у брзину, која је последица развијености технолошког света, па истиче: „А машине су последица толике журбе, толиког нестрпљења, а не узрок. Цивилизованог човека не гурају машине у пропаст, пре ће бити да их је изумео јер је већ ка њој ишао; оне су средства, помоћнице да на циљ стигне брже и ефикасније." (Емил Сиоран, *Пад у време*, Нови Сад–Сремски Карловци, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008, стр. 40).

[11] Секуларизам је доктрина настала у модерној Европи и Америци, као политичка и државна доктрина, а термини „секуларизам" и „секулариста" у енглески језик увели су слободоумни средином деветнаестог века како би избегли оптужбе да су „атеисти" и „неверници". Њено представљање као одвајања верских од секуларних институција је апстрактно одређење, јер примери таквог одвајања се могу наћи у средњовековном хришћанству и у исламском царству – без сумње и на другим

је изазвала глобализација у првој половини 20. и 21. века, ишли тако далеко „да оно што је остало од хришћанских садржаја је готово занемарљиво", како примећује Деспотовић. У односу на Европу, пројекат глобализације „делује на уништавању свега што је хришћанско, а то што је хришћанско највише се одржало у православним земљама". (Деспотовић, *Излаїање у оквиру йредсшављања зборника Нација и идениишеш*, Матица српска, Нови Сад, 13. мај 2022). Оспоравању ауторитета хришћанских цркава за људски духовни живот допринело је и деловање разних облика тајних организација и светске елите, а последице ове духовне кризе хришћанства крију се у сцијентизму и већ у Декартовом рационентризму, који настоји да успостави мишљење света без Бога. (Види: Деспотовић, „Геополитички аспекти кризе хришћанства", у *Геойолишика медија*, 2019, стр. 88).

Кјеркегор је у 19. веку сагледао нихилистичке олује које ломе хришћанство, препознавши их и у све већем утицају владавине јавности (или речено савременим изразом – у медијској манипулативној сфери) и у идејама грађанског друштва, грађанских права. Утицај назначених сфера довео је до све веће кризе хришћанства и то нарочито кроз обезличавања човекове личности.

Можемо да се сложимо да постоји више узрока обезличавања човека и његовог хуманитета: 1) Најпре, да негација личности потиче из саме јавности, као најнепосреднијег облика обезличавања човека, деиндивидуације са којом нас Кјеркегор настоји упознати и

местима. Оно што је посебно истаћи када је реч о секуларизацији је да она претпоставља нове концепте „религије", „етике", „политике" и нове императиве повезане са њима. Многи су на ову новину реаговали на разне начине. Тако су га противници секуларизма на Блиском истоку и другде одбацили као специфично деловање везано за Запад, док су његови заговорници инсистирали да његово посебно порекло не умањује савремену глобалну релевантност. Философ Чарлс Тејлор сматра да је секуларизам, иако се појавио као одговор на политичке проблеме западног хришћанског друштва, у раној модерности – почевши од разорних религијских ратова – применљив углавном на нехришћанска друштва која су постала модерна. Међутим, Тејлор узима здраво за готово да је појава секуларизма уско повезана са успоном модерне националне државе, и он идентификује два начина на која је секуларизам легитимисан. Један од њих да је секуларизам покушај да се дефинише политичка етика потпуно независна од верских уверења. Ова промена је претпоставила нову идеју друштва у којем појединац ужива не само субјективна права и имунитет, и обдарен је моралним агенсима, већ поседује капацитет да бира своје политичке представнике – промена која се одједном догодила у револуционарној Француској (искључујући жене и домаћице), а постепено у Енглеској деветнаестог века. (Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford University Press, California, 2003, p. 10–24).

пре јачања медијске сцене: „*Савремено доба је као суштински разумно доба лишено страсти укинуло принцип противречности. Оно се не одлучује страствено према принципу 'или-или', већ следи фантом јавности и непоуздана и променљива кретања масе. (...) За разлику од принципа противречности, који јача верност појединца према самом себи, модерни индивидуум се расплињава у бесконачној рефлексији промућурног прорачунавања прилика за успех у релативностима свакодневног живота – он хоће на апстрактан начин да постане све и тако постаје апсолутно ништа.*" (Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, str. 192). Према Кјеркегору је незамисливо да се дозволи игнорисање појединачне и стварне особе, док је, с друге стране, допуштено игнорисати јавност у значењу анонимног публицитета. Иако је био далеко од познавања данашњих модерних медија и демократских захтева за слободом мишљења и изражавања, ипак ће својим мишљењем о комуникацији и јавности утицати и на философе попут Мартина Бубера, Теодора Адорна, Лудвига Витгенштајна, Жан Пол-Сартра и друге. Али Кјеркегорову критику треба разматрати превасходно као религијску критику медија, јер их он посматра из угла могуће реализације хришћанске комуникације, коју запажа да је немогуће остварити због снажних таласа потресајуће секуларизације, урбанизације које блокирају човекове способности да развија и јача однос према Богу, као и хришћанске врлине. Кјеркегор је предвидео и логику комерцијализације медија кроз њихову тежњу изазивања ефеката на публику, а што води да се константо брбља о свему што некоме падне на памет, као и до смањења „суштинског" говора: „Брбљање је испред основног говора", разговор пре размишљања, а плиткост и трачеви су један од ефеката штампе. (Види: Kristoffer Holt, „Media, authenticity and religion: Søren Kierkegaard as media-critic", 2009).

2) Узрок обезличавања и нивелације човека, крије се у тежњи савременог света да секуларизује и само хришћанство. Ђани Ватимо, пак, моменат секуларизације тумачи као нову шансу у обнови хришћанског наслеђа, чак у секуларизацији сагледава суштину хришћанства, што је за Кјеркегора било неприхватљиво.

3) Узрок људског обезличавања Кјеркегор је препознао и у многим философским концепцијама (рационалистичког и антихришћанског тла) које поништавају и смисао Божје егзистенције, али и човека као личност и индивидуу (Види: Sahakian and Sahakian, *Ideas of the Great Phi1osophers,* 1966, p. 16), и дају предност лику човека без Бога.

1.2.2. Меланхолија као форма нихилизма и отуђења

Кјеркегорова рецепција нихилизма отвара поглед на отуђеност човека, која се јавља као „трауматичан губитак субјективности или унутрашњости (као губитак 'суштине'), губитак односа са самим собом, као дубоки очај који чак и није искушан као такав." (Mooney, *On Søren Kierkegaard, Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, 2007, p. 61). Наведену отуђеност прати ирационално стање, као облик патолошког и деструктивног душевног стања, као болест коју Кјеркегор именује као очајање, присутно у духу времена. Феномен очајања је, заправо, неодвојив од духа времена које изазива кризу насталу услед сепарације, одвајања и отуђења човека од човека, отуђења од религије, тј. Бога, али у најсуштинскијем смислу због скривања од властитог сопства. Фергусон тај дух времена истовремено доживљава и у Кјеркегоровом карактеру, као и многим његовим списима, и именује га општијим термином као меланхолију. (Види: Ferguson, *Melancholy and The Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religious Psychology,* 2005, p. 6).

Модерне дефиниције означавају меланхолију као „патњу без разлога", а Фергусон проширује наведено значење у онтолошком правцу и дефинише је као „губитак бивства", који се очитује као сентиментална носталгија за премодерним светом. Међутим, таква карактеризација само делимично одговара Кјеркегоровом егзистенцијалу *очајање*, које је код данског философа повезано са стањем скривености, непознавањем (неспознатошћу) сопства, вере, Бога, које због тога (сопство) и очајава на различите начине, о чему ће бити више речи у другом тому књиге.

Штимунг меланхоличности преовлађује и у многим Кјеркегоровим списима (Види: Ferguson, *Melancholy and The Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religious Psychology,* 2005, p. 6) који, сагледан у ширем политичком и социјалном значењу, потврђује и неуспех савременог човека да оствари у потпуности своју индивидуалност у свету са рационалном организацијом (на пример бирократским друштвима и бирократским начинима владавине, у тоталитарним и ауторитарним државама и слично). Због меланхоличног тона у својим делима, Кјеркегор је често критикован као превише меланхолична и интровертна личност, чак и више од Хамлета. Такве његове особине долазе до изражаја нарочито у његовим *Дневницима*. Ипак, олакшавајућа околност је што су његова лиричност и

меланхолија увек једнако прожете и хумором и иронијом. (Види: Barret, *Irrational man: a study in existential philosophy,* 1964, p. 63).

Да не бисмо дошли у ситуацију погрешног разумевања, треба да се подсетимо да меланхолија у Кјеркегоровим списима није представљена као медицински проблем и која би стога била разлог за терапеутско лечење. Када Кјеркегор мисли о меланхолији, он је сагледава као културни феномен, који има егзистенцијалне корене, а који указује на дубље разлоге наведеног „патолошког" људског стања. Ови (разлози) се крију и у историјским променама тадашњег времена и вредностима које доносе антихумане идеологије, у политикама које субјекту (човеку) налажу гвоздену дисциплину и оданост друштвено-политичким системима (држави), у којима су индивидуа и њена субјективна егзистенција нивелирани, а појединачан човеков живот губи вредност, тако да *злато вреди више од човека* (период нацистичке Немачке и прогони и убиства Јевреја и других нација, Први и Други светски рат). Најдубљи разлози таквог стања су по Кјеркегору, у ствари, религијско-духовне природе, тј. разлози који исходе из надолазећег и већ постојећег антихришћанског духа времена.

Ипак, несумљиво је да је дански егзистенцијалиста проширио значење појма меланхолије, која је у његовим делима двосмислена по свом карактеру. С једне стране, она има субјективне импликације за самог аутора, јер је Кјеркегор себе оцењивао као „тешког меланхолика", говорећи о меланхолији с оправдањем, видевши у њој позитивне ефекте и неописиву корист, покретачку снагу у реализацији свог философског опуса. С друге стране, мелахнолију тумачи као стање које влада у времену дезинтеграције, времену губитка унутрашњег смисла хришћанске вере, па одатле у својој филозофији Кјеркегор и потенцира нове појмове као што су *ирониja*, *тескоба*, *очајање* као основне карактеристике постојања да би упозорио читаоце на *егзистенцијални понор* у којем се човек нашао. (Види: Verstrynge, "Over the Bridge of Sighs into Eternity. On Søren Kierkegaard's Prominent Role in the History of Melancholy", *Open Edition Journals*, 2006).

Ипак, за Кјеркегора меланхолија има и позитивне карактеристике. Различита значења меланхолије упућују на могуће ставове о животу које човек може имати на путу ка религиозном савршенству, па концепт мелахнолије, у највећем степену, код Кјеркегора треба посматрати из шире, религиозне перспективе. У том

контексту, она се јавља као феномен који одваја човека од света и усмерава сопство на себе, и представља „врсту затворености у себе", иако је, с друге стране, према тумачењу теолога, меланхолија заправо стање греха (лењости), које га удаљава од Бога и заједнице.

Кјеркегор у својим философским разматрањима у основи разликује две врсте меланхолије.[12] С једне стране, он разликује свесни тип меланхоличног човека (или меланхолију која је повезана са свешћу), а, с друге стране, говори и о врсти меланхолије која се манифестује без учешћа свести. У другом случају, меланхолија настаје прилично ненамерно и независно од воље, док је у првом случају меланхолик неко ко се свесно и намерно повлачи из динамике стварности. Чини се да је Кјеркегор, такође, користио два различита имена за два типа човека, тј. „меланхолију (Melancholi)" за нерефлексивног или несвесног човека, и меланхолију као – „heavy-mindness" – (Tungsind)" за рефлексивног или свесног човека. „Изгледа", јер он ову терминолошку разлику не објашњава експлицитно. Његова доследна употреба оба термина у већини његових списа, међутим, не даје нам разлог да мислимо да он мења оба појма само у стилске сврхе, како сматра Мекарти. Кјеркегор задржава концепт „меланхолије" за младалачке ликове у својим делима, за оне који још нису достигли пуну зрелост, или, за митске и књижевне јунаке којима се не може приписати стварна свест. Њихово меланхолично расположење је пре повезано са њиховом конституцијом, са оним

[12] Грци су, на пример, повезивали меланхолију са црном жучи у организму (на шта указује доктрина телесних течности), док се у модерном добу меланхолија више везује за осећање, расположење или духовну датост, укратко на свестан однос према својој меланхоличној склоности. Концепти попут енглеског „heavy-mindness", немачког „Schvermut", француског „morosite" и данског „Tungsind" замаглили су упућивање на класичну доктрину телесних течности. Није случајно да се успон меланхолије као животног расположења догодио у периоду када су саморефлексија и индивидуалност полако превладавали над до тада доминантном симбиозом људског бића и стварања. Чак је постало популарно усвојити меланхоличну природу. Ликови као што су Шекспирови (на пример Хамлет) или „Ода о меланхолији" аутора Џона Китса су књижевни израз правог култа меланхолије, који варира од свеприсутне „слезине" и популарне „енглеске болести" до помодне „joy of grief" и „douce mélancolie". Са романтичарске тачке гледишта, меланхолија се односи на субјективно искуство великог задовољства животом, јер је меланхоличару пружала изузетно стање духа и омогућавала му да се издигне изнад осредњости. У својим егзистенцијалним коренима, меланхолија је била, с друге стране, везана за повећано самоискуство, типично за успон модерности.

што јесу уместо са оним што раде. Термином „Tungsind", с друге стране, се изражава слична осетљивост, али на вишем тј. више рефлексивном нивоу и примењује споменути концепт на ликове који не могу да успоставе нормалан однос са стварношћу због абнормалности, која је присутна на нивоу свести.

У односу на историју појма меланхолије, Кјеркегорово значење меланхолије се односи на свесно стање, стање тешког духа, и у делу *Или-или,* тј. *у Бревијару* га не повезује са телом, већ је представља као хистерију у духу. У делу *Бревијар* меланхолију означава и као сету: „Шта је сета? Сета је хистерија духа. Дође у животу човека час када је непосредност тако рећи сазрела и када дух захтева један виши облик, у коме би се као дух дојмити могао. (...) Личност би да постане свесна себе у својој вечној важности. Не догоди ли се то, спречи ли се и потисне узмах, онда наступа сета." (Кјеркегор, *Бревијар*, 1990, стр. 23).

Анализом меланхолије тј. сете и хистерије духа, која је у основи осећања човека у модерном добу, Кјеркегор и започиње своју критику модерног друштва у спису *Два доба*. Он супротставља „садашње доба" добу револуције, као и средњи век античком добу – како би њиховим поређењем указао на недостатке савременог друштва, са тежњом да пронађе слабости у сваком добу и режиму. У модерном времену пасивности и апатије, човек се удаљава од индивидуалне одговорности и склања се у јавност, што Кјеркегор потврђује у есеју *Критика времена и савременог хришћанства*:

„Наше време је превасходно разумско, рефлексивно, бестрасно, време које пролазно успламти одушевљењем и мудро истрајава у равнодушности (...). Једно страсно, побуњеничко време све ће порушити, преврнути". Тај дух времена који нагриза хришћанску супстанцу, Кјеркегор је окарактерисао као дух без унутрашњих вредности, без духовне оријентације, у којем нема одлучног поступања и доношења одлука, јер човек живи у реалности у којој је боље да не ради ништа, да живи у затворености, рефлексији, у тежњи да постигне једнакост – његове се хијерархије изравнавају – што све резултира да се појединац склања од својих активности и дужности и постаје део масе, јавности. Као део масе, човек се подређује status quo, која негативно редефинише појединца у његовим могућим улогама, заправо нивелише његову жељу, вољу, тежњу да осећа, делује и понаша се као појединац, што условљава губитак индивидуалне страсти и ентузијазма. Кјеркегор предлаже

да се овакво стање превазиђе кроз хришћанску религију, која може да врати веру и страст за животом, деловањем, новим саморазумевањем човека.

Хришћанска религија, сматра Кјеркегор, има снагу да пробуди код човека доживљај смисла егзистенције, али не у погледу на људско биће као апстрактно, већ као конкретног субјекта, а промена мишљења може да се деси само ако „страст отвара врата егзистенције и *под правим условима* отвара пут ка стварном и поузданом сазнању егзистенције, иако то сазнање не може бити саопштено у уобичајеној, директној 'дијалектичкој' форми (формално-логичке апстрактне мисли)." (Kierkegaard, „Introduction", *The Journals of Kierkegaard of 1835–54*, 1959, p. 21).

2. Нихилизам у сферама егзистенције у Кјеркегоровој филозофији

Ако се нихилизам разматра као координата у историјском процесу обездуховљавања, онда нам то говори да нихилизам није само проблем садашњости, већ да има своје дубоке корене у прошлости од тренутка првобитног пада као и замах ка све већем бујању у будућности, и да може да се појави у било којој историјској епохи. Нихилизам се све више разбуктава након средњег века када хришћански Бог губи „одлучујућу улогу на усмерење човека." (Павловић, *Увод у савремену филозофију*, 2003, стр. 373). Потом се наставља у освиту модерног доба – са појавом Декартовог рационализма (усамљеног cogita) и Бековог, тј. енглеског емпиризма, преко просветитељства (и његовог фанатичног гордоумља – „усуди се да се служиш само сопственим разумом"), позитивизма, утилитаризма и прагматизма – када *слаби* метафизичко, натчулно и трансцендентно усмерење човека.

Нихилизам у савременом добу осветљава једно егзистенцијално осећање, које Кјеркегор именује као очајање (дан. *Vervivlelsen*), а које анализира на свим ступњевима људске егзистенције, па се очајање јавља као последица религијског нихилизма (који се односи на његову историјску димензију и перципирано одсуство Бога и вере) и на естетичком и етичком стадијуму, а одатле исходи етички и естетички нихилизам.[40] Такво разматрање упућује на онтолошко-егзистенцијално значење нихилизма које указује на то да такав од Бога и самог себе отуђени човек није изграђен као духовна личност у оквирима истинског начина живота.

Нихилизам духа се на естетичком ступњу не препознаје непосредно и очигледно, али га Кјеркегор наслућује на основу следећих карактеристика: „у стању бездуховности човек је (...) толико задовољан собом, срећан и лишен духа (...). У њему нема јаке унутрашњости у којој се једино дух потврђује као такав, нема личног присвајања било какве традиције, нема извесности у себе и вере у нешто." (Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, str. 104). Наведену Кјеркегорову рецепцију нихилизма најбоље ћемо разумети полазећи од његове анализе различитих типова „индивидуалности" на сваком од ступњева.

Естетички ступањ нас упознаје са типом романтичарског субјективитета личности (Кјеркегор га демонстрира кроз лик Дон Жуана, лик из Моцартове опере „Фигарова женидба"), који постоји у форми (не)индивидуе, јер у „естетском животу влада незаинтересованост за себе." (Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, str. 192).

Особа је немоћна да ступи у односе „властитог самоформирања", јер је у стању самоодбацивања, које се креће од потпуног одбацивања себе до одбацивања света и бивствујућег, а због подређености биолошко-физичком аспекту своје природе, тј. животу чулности. Услед нивелације духа због препуштености чулним задовољствима, он остаје у неаутентичној егзистенцији (нем. *uneigentlich*), препуштајући се животу непосредности, задовољствима, испразним и грешним жељама, опијености еротском, плотском љубављу лишеном духа. Јер је, према Кјеркегору, еротска љубав мач са две оштрице и показује две стране медаље – или је повећана прозирност живота или се јавља као опскурна депресивност. Пошто постоје различити подступњеви на естетском стадијуму, и жеља се појављује на различите начине. Кјеркегор описује жељу која може да постоји тек као предосећај, лишена немира, кретања, као необјашњива унутрашња емоција, без могућности да пронађе објект жеље. За објашњење такве жеље он указује на лик Керубина из Моцартове опере –„Фигарова женидба". Управо су и различите фазе еротског повезане са расположењима, са метаморфозама расположења жеље. Жеља је присутна на три начина: као сањање, као тражење, као жељено.

Насупрот лику Керубина (жеља као сањано, која није будна), код Дон Жуана и Фауста, жеља је одређена као оно жељено. Ту главну улогу имају глас страсти и игра жеља, дивља опијеност, уживање у задовољавању жеље. Дон Жуан је заправо инкарнација негације духа, али и индивидуе, јер се код њега не одвија процес индивидуације, одуховљења и обожења. Кјекегор је најпре за парадигму такве личности естетичког стадијума живота преузео фигуру Дон Жуана, али будући да касније није био задовољан са његовим симболичким приказом, преузима лик Ђованија (из Моцартове опере „Дон Ђовани", коју сматра једном од најсавршенијих), да прикаже суштину заводника. Примером Ђованија, Кјеркегор демонстрира читаоцима начин човековог сусрета са ***демонским*** кроз еротску љубав. Фауст и Дон Жуан су, заправо, две демонске фигуре које је хришћанство морало да створи да би приказало како се манифестује живот на нивоу непосредне чулности. Заправо, чулност и човек као чулно

биће су немоћни да схвате Бога. (Види: Karsten, *Between nihilism and faith: a commentary on Either or by Kierkegaard*, 2010, p. 150) и зато је естетичка егзистенција најудаљенија од духа и духовне љубави. И не може да схвати смисао речи: Бог је љубав. Наравно, да је био упућен у јединство чулности, осећајности и духовности какво постоји на Православном Истоку, где се користи иста реч за доброту и лепоту: *калос*; Кјеркегор не би гајио ово небиблијско, дуалистичко, и заправо иконоборачко, претхришћанско или противхришћанско становиште.

Полазећи одатле Кјеркегор изводи закључак, поред наведеног, зашто није могућа аутентична егзистенција на сваком од естетичких ступњева. На различитим подступњевима естетичког живота, неаутентичност се показује посредством различитих „вредности" и вредносно-емпиријских одредби људског бивствовања. Тако се на првом естетском подступњу – као основне вредности егзистенције појављују лепота и здравље, и важе као највиша ствар личности, али она живи неаутентично, јер ту „није духовно, већ физички одређена." Слична је ситуација и на другом подступњу, на којем услов за уживање лежи ван индивидуе, а циљ живота је богатство, углед, племићко порекло, плотска љубав према другоме.[13]

Такве само на изглед позитивне тежње, временом условљавају нихилизам који се, према Кјеркегору, продужава и на следећем естетичком подстадијуму када особа настоји да себе реализује и апсолутизује кроз уживање у таленту, у чему је Кјеркегор видео још једну проблемску ситуацију за развој личности: „Задовољство у животу, уживање, тражи се у упражњавању овог талента. (...) Али је сам таленат за задовољење у животу услов који, ипак, није самом личношћу постављен." (Кјеркегор, *Бревијар*, 1990, стр. 19). Кјеркегоров негативан однос према естетичкој егзистенцији израз је његовог антрополошког учења да чулност није суштинско одређење човека нити његова телесност, као што, како је он веровао, није ни за хришћанство. За хришћанство је, по Кјеркегоровом погрешном

[13] У *Никомаховој етици* Аристотел испитује на који начин човек може да достигне блаженство и одбацује могућност да одређене погодности људског живота (као што су богатство, здравље, углед и слично), могу да буду одлучујуће у достизању етичких врлина или среће као блаженства. Да би човек остварио највиши ниво егзистенције – теоријски начин живота (bios theorethikos), Аристотел, као и касније Кјеркегор, захтева извесну изолованост појединца од метежа свакодневног живота и идеала друштвеног живота да би се постигла *autarkeja*.

у великој мери гностичком становишту сасвим туђем хришћанској антропологији, тело само модус чулности кроз коју човек мора да поднесе искушења. (Види: Karsten, *Between nihilism and faith: a commentary on Either or by Kierkegaard*, 2010, p. 46). Кјеркегорова негација чулности подражава гностичку горду мисао да све оно „што је саздано на чулности, припада тренутку и без неког је оностраног, трансцендентног циља." (Јокић, *Филозофија Серена Кјеркеїора*, 1999, стр. 94). Довољно је да упоредимо код владике Николаја, шта он каже о свему овоме, у свом делу *Рехабилишација шела*.

На естетичком ступњу, по Кјеркегору, не може да се успостави однос индивидуе и вечног, а такође, човек је потпуно равнодушан према слободи као и према учињеном, тј. према добру и злу, тј. ослобођен свеукупне моралне одговорности.

Поларитет хришћанског/неуметничког и антихришћанског/уметничког приступа човеку, тј. егзистенцији и животу код Кјеркегора и Ничеа овде се јасно показује. Али у Кјеркегоровој филозофији уметничка или поетска егзистенција је негирана само у случају када уметност не уједињује етичко-религијску проблематику, тј. није окренута Богу. (Види: Walsh, *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, 2010, p. 114).

За разлику од Ничеа који уметнику приписује чак способност непосредног расветљавања бивствовања, јер у стварању тј. „у произвођењу ми готово пребивамо код постајања бића и ту можемо непомућено да сагледавамо његову суштину" (Heidegger, *Nietzsche I*, 1961, s. 82), Кјеркегор оспорава да естетичар (уметник) уопште може да упозна своју суштину (а камоли суштину самог бивствовања), јер чак и уколико естетичка индивидуа „поставља свом животу неки задатак, онда се тај задатак састоји у стварању, у неком растварању своје властите случајности" (Кјеркегор, *Или-или,* 1990, стр. 673). Уместо да постане индивидуа, естета постаје гримаса човека. Његов нихилизам је очигледан, јер временом упада у очајање, упркос томе што „живи зарад задовољства" (Mackey, „The Poetry of Inwardeness", *Kierkegaard – A Collection of Critical Essays*, 1972, p. 6). Услед увида у пролазност живота, он запада у очајање[14] тј. сету као хистерију духа.

[14] Према Кошовој интерпретацији естетички живот представља по својој суштини очајање, али га он сагледава само из угла етичке равни. Можемо, ипак приметити, да постоји јака веза између појма очајања у *Или-или* и у каснијим Кјеркегоровим делима, нарочито у делу *Болесш на смрш*, а та веза је управо утемељена у *Или-или*, у опису естетичког стадијума. Ипак, поједини аутори као што је Либке (Paul Lübcke) сматра да Кјеркегор у својој филозофији представља очајање само у

(Види: Јокић, *Филозофија Серена Кјеркегора*, 1999, стр 110). Естетика се показује немоћном да реши проблем нихилизма.

Али иако естетичка фаза живота доводи до песимизма као облика нихилизма, до уверења у апсурдност живота, као у Камијевом *Митy о Сизифу*, Кјеркегор указује и на позитивне аспекте естетичког стадијума, јер је сврховит за развој човека тј. представља нужну степеницу у саморазвоју сопства и у његовом кретању ка религијској егзистенцији.

Зато у делу *Concluding Unscientific Postscript* Кјеркегор напомиње да естетички начин егзистенције треба да је присутан у једном периоду живота да би човекова егзистенција могла да постане истинска егзистенција. У естетичкој форми егзистенције крије се *априори* структура целокупне егзистенције као такве, иако у почетном и неаутентичном облику, али се самокретањем, дух постепено ослобађа чулног/естетичког и усмерава ка духовно-религијској егзистенцији. Кјеркегорова криптохегелијанска и криптогностичка ирационалистичка антропологија указује кроз стадијуме егзистенције на сам процес постајања човека, а не толико на карактеристике самих ступњева, јер је „то кретање важније од стадија." (Јокић, *Филозофија Серена Кјеркегора*, 1999, стр. 110).

Питање нихилизма Кјеркегор развија и на равни етичке сфере егзистенције (као етички нихилизам). С једне стране, етички живот је, према Кјеркегору, пожељнији модус егзистенције у односу на естетичку егзистенцију, јер се човек води етичким принципима: принципом одговорности који заснива на појму дужности и који

психолошком смислу. Тако он сматра да ако неко има циљ у животу који је промашен, а да је тај циљ посматрао апсолутно тако да је испуњење живота без њега *sine qua non*, онда човек живи у очајању, без обзира на све друго. Етички човек бира (етички) циљ који гарантује успех и тако бежи од очајања, јер видећи себе као субјекат који испуњава одређене дужности човек је посвећен некој сврси. Без дефинисане сврхе која не би долазила из посвећености традицији, моралу или друштвеним правилима или слично, личност живи живот као низ неповезаних момената, а живети на такав начин, значи живети у очајању. (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). Проблем са естетичким смислом живота крије се у томе што уживање у животу није никакав адекватан циљ и није начин испуњења људске сврхе, на основу чега код Кјеркегора влада мишљење, у једном аспекту, да се истинско задовољење не може постићи без односа према моралним врлинама, какво је присутно и у Аристотеловој етици, мада, у суштинском смислу, истинско, духовно задовољство се, према Кјеркегору, не може постићи без религијског утицаја, као што је код Аристотела пут ка блаженству заправо остварив једино у теоријском начину живота.

„захтева одрицање". (Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres*, 2007, p. 18). Али, с друге стране, ту се не појављује надлежност Бога над човековим животом (Види: Кузмановић, *Кјеркегорове сфере егзистенције*, 2003, стр. 46) и човек и даље остаје у егзистенцијалном паклу нихилизације/нивелације свог сопства. Јер, иако за Кјеркегора етичко има статус општега и будући да на етичком стадијуму човек кроз категорију дужности етички бира самога себе – „бира конкретно као та одређена индивидуа" (Кјеркегор, *Или-или,* 1990, стр. 663) – ипак се његова личност испољава само једнообразно, тј. само у повезаности са друштвеним односима. Стога и његово „властито ја", како каже Кјеркегор, „није само лично 'властито ја' него друштвено и грађанско 'властито ја'". (Кјеркегор, *Или-или*, 1990, стр. 675). Тиме се опште, тј. оно што је израз вечног важења у човеку налази у сукобу са индивидуалним и дух је и на етичком ступњу удаљен од себе. Али, с друге стране, будући да је етичка егзистенција облик живота у складу са моралом и савешћу и да је човек свестан своје грешности склон кајању, управо му етичка егзистенција указује пут ка религијској егзистенцији која отвара духовни видик који не може да обухвати ни етика ни рационално сазнање које пружа етика.[15]

2.1. Религијски нихилизам и Кјеркегорово схватање хришћанства

Поред нихилизма на естетичком и етичком стадијуму егзистенције, Кјеркегор указује на нихилизам епохе 19. века тј. религијски нихилизам који се јавља као последица губитка суштинског односа човека и Бога (Види: Löwith, *Aufsätze und Vorträge*, 1971, s. 41–42) а манифестује се, мада без свести о томе, и на другим ступњевима егзистенције. Његовом разјашњењу можемо приступити кроз сагледавање више различитих тематских структура на које се односи. Најпре, можемо да га разумемо као појаву у одређеној

[15] Незадовољство, тј. немогућност да пронађе смисао живота и на етичком ступњу (у кјеркегоровском смислу), одредило је и пут Лава Толстоја да смисао живота тражи у вери, како је писао у свом делу *Потрага за Богом*. Такође, као и Кјеркегор, Толстој номинално одриче свемоћ рационалном сазнању, које у лику мудраца и научника, заправо пориче смисао живота. Једино ирационално сазнање које даје вера, која може да дâ смисао животу, било је и за Толстоја исправна вредносна оријентација живота. (Види: Лав Толстој, *Потрага за Богом*, Сремска Каменица, Еден, 2011, стр. 59–60).

епохи, тј. кроз његову историјску компоненту, која је повезана, према Кјеркегору, са искривљавањем хришћанске религиозности у савременом добу, када наступа свеопште ширење „бездуховне форме живота." (Bostwick, *Kierkegaard vs. Nietzsche*: *Discerning the Nature of True Christian Faith*, p. 1). Слична запажања исказао је и Николај Велимировић који у појави нихилизације хришћанства види посебан однос Европе према свом изворном хришћанском идентитету, бележећи своје ставове у делу „Кроз тамнички прозор" (током заточења у злогласном концентрационом логору Дахау у Немачкој од 15. септембра 1944. до 8. маја 1945): „У Христово име крстила се паганска Европа и Његовим је именом неко време печатила и потврђивала своје мисли и речи и дела. Али збуњена и из колосека избијена, она се удаљавала од Христа, а ишла за памећу својих будала сумасишавших све више и више, кроз векове и векове, од оног злокобног датума када су се њени фарисеји и просвештеници по безумној охолости својој отцепили од своје свете источне цркве и ударили једним путем, који је ближи и познатији северноме Јупитеру и крвавом Нерону, него ли благоме Христу, Девојачкоме Сину." (Велимировић, *Кроз тамнички прозор*, стр. 127).

Кјеркегор је узрок те духовне распуштености хришћана видео у неадекватном приступу данске цркве, одакле се његова критика усмерила и на институционалну праксу хришћанства, за коју сматра да је усмеравајући се на спољашње ритуале занемарила и невољно прихватила новозаветну праксу и Исусово учење. Предмет његове критике је, заправо, корупција црквених институција духом овога света и издаја Христа у име Антихриста.

Други ниво тумачења тематике религијског нихилизма, код Кјеркегора се односи на његову критику употребе разума ради тобожњег објективног приступа у прихватању хришћанске догме, тајне и истине, што је за Кјеркегора облик фалсификовања праве вере, која тако постаје пуна недостатака и фундаментално се трансформише у неаутентично хришћанство, схваћено као *доктрина за масе*. Бог и Христос не могу да се подреде људском разуму, јер разуму је несхватљиво и божанство Христа, као што се не могу подредити ни категоричком императиву разума (како је тврдио Кант, код којег је етичко више од религиозног, или тачније речено, Етика је једина права Религија, а Категорички Императив је *заправо* Бог *унутар самог човека*, односно: *човек је Бог*. Кант то сасвим отворено износи у својем тестаментарном *Opus Postumum*).

Такав нихилизам је обухватио Запад и Европу и Кјеркегор га изводи из сагледавања повести развоја хришћанског учења и декаденције која се десила у хришћанском свету, због недоследности према једном извору: „новозаветном хришћанству", наводи Јасперс (Јасперс, *Ум и еїзисшенција*, 2000, стр. 21), тј. због христологије у којој нема Христа и погрешног разумевања Божјег Царства, као што Кјеркегор истиче у *Две расїраве*.[16]

Нови завеш је за Кјеркегора био одлучујући за даље ширење хришћанске религиозности, док је у савременом приступу хришћанству завладала догматика, која се пласира маси као неосвешћеној гомили, јавности. Из таквих екстремно протестантских и несветоотачких убеђења, Кјеркегор је оштро иступао против црквеног бивства хришћанства које се кретало у правцу нихилизма.

На основу Кјеркегорове критике црквене форме хришћанства може се извести закључак да његово схватање хришћанства нема никакав однос са еклисиологијом. Такав облик изражавања хришћанства није потпуно нов, јер га срећемо и у епохи Ренесансе „у условима радикалне кризе цркве и црквеног хришћанства", а при чему се философска тековина Николе Кузанског схвата као најзначајнија етапа „философског оформљења духовног хришћанства", како уочава Игор Иванович Јевлампијев у тексту „'Овострана' религиозност Фјодора Достојевског и Фридриха Ничеа."

Али, ипак Кјеркегорову критику црквеног хришћанства не треба да тумачимо као израз његовог анимозитета, већ као израз његовог уверења да ондашња данска црква није била адекватан спроводник учења *Свешої йисма*, тј. учења Исуса Христа, због чега је Кјеркегор у делу *Attack upon Christendom,* тврдио и да истинско хришћанство данас не постоји. И поставио, притом, кључно питање: да ли уопште може да постоји хришћанство и верујући свет ако *Нови завеш* више није водич за хришћане? (Kierkegaard, *Attack upon 'Christendom'*, 1946, p. 111). Наравно, те тврдње су биле сасвим јеретичке, и супротне речима Исуса Христа, који је рекао да

[16] Наиме, Кјеркегор у делу *Две расїраве* расветљава да је јеврејско прозивање Исуса као цара и неостваривање те идеје вођено и погрешним разумевањем његовог доласка као Цара који би био цар световног, а не цар Божјег Царства. Његова проповед о Царству Божијем као да јудаизам погрешно интерпретира. О погрешном разумевању тј. неразумевању ко је Исус и смисла царства од стране јудаиста, Кјеркегор нас упознаје у делу *Две расїраве*. Кјеркегор који је у цркви видео институцију која заводи човека ка доктринарном схватању хришћанства као објективног учења сматрао је да Царство Божје представља самог Исуса.

Његову Цркву – Која Је Тело Чија Је Он Глава – *ни врата паклена неће надвладати*. А камоли данска црква. Зато су сви Свети Оци упозоравали на то да: *коме Црква није Мајка, Боī му није Отац*; и: *један хришћанин*, *ни један хришћанин*; јер *удови смо један другоме*, како је говрио Свети апостол Павле у *Посланици Ефесцима*.

Кјеркегор је негодовао због поступака данске цркве, која је аутоматски проглашавала сваког новорођеног човека хришћанином, без обзира на то да ли се радило о Јеврејима или Турцима, видећи у том приступу врсту формализма, због чега је и сумњао у праксу хришћанства савременог доба. У својој критици је отишао тако далеко да (савремено) хришћанство прогласи, чак, лажју, врстом злочина, како пише у *Attack upon Christendom* и у делу *Present Moment*: „Ако није тако да све што смо мислили под бићем хришћанина није заблуда ове машинерије, са државном црквом и хиљадугодишњим духовно-световним изабраницима итд., онда је такво мишљење запањујућа заблуда која нам ни најмање неће бити на помоћи у вечном животу, али ће бити, напротив, претворена у оптужбу против нас, јер ако јесте заблуда онда нас пустите зарад вечног живота да је се отарасимо и ако смо заиста разумели да бити хришћанин значи исто што и постајати хришћанин, онда шта је Бог на небесима? Он је најсмешније биће које је икад постојало, његово писмо је најсмешнија књига која се икад појавила." (Kierkegaard, *Selection from The Present Moment*, scribd.com).

Ако се хришћанство сведе на формализам, онда Бог савременом човеку, у суштинском погледу, и није потребан, али не да није потребан обичном човеку или свим људима – већ што је трагичније – ни модерним хришћанима. За такво стање је по Кјеркегору крива савремена пракса хришћанства (Види: Бошњак, „Теизам и атеизам у формулацији: 'Бог је мртав'", 1984, стр. 210). Њена тежња да усмери своје учење превасходно ка маси, али не ка људима као личностима, појединцима, како наводи и Појман, води ка дехуманизацији својих присталица: „Оно кастрира човечност, уместо да својим следбеницима дâ снаге, хришћанство отима њихову срчаност (мужевност)." (Pojman, „*Christianity and Philosophy in Kierkegaard's Early Papers*", 1983, p. 131–140).

Кјеркегор супротно савременом односу према хришћанству (које носи клицу теолошког нихилизма), инсистира на хришћанству као парадоксу (који се не своди на доживљај масе). Хришћанство, по Кјеркегору, треба да буде засновано на „негативној одлуци

потпуног одрицања од света и прихваћено као нужно мучeништво." (Јасперс, *Ум и еїзисшенција*, 2000, стр. 20). Хришћанство схваћено у том правцу, није само теорија или догма, која обилује упутствима за живот која се могу рационализовати, већ човеку доноси аскетизам кроз *Мучениш̄ш̄во* (енг. *martyrdom*) које није својствено доживљају маса. Мучeништво, тешкоће које долазе од света који у „злу лежи" и невоље својствене су сваком ко иде Христовим путем, тако је тврдио и патријарх Павле: „*Нај̄адај̄е нас људи. Нај̄адај̄е нас и демони. Са свих сш̄рана имај̄емо муке, како каже ај̄осш̄ол Павле: невоља од ј̄ријај̄еља и од неј̄ријај̄еља.* (...) *Не може се биш̄и Хрисш̄ов ученик без сш̄ремносш̄и на ш̄ешкоће.*" (Патријарх Павле, *Будимо људи*, 2014, стр. 46).

Јер истински хришћански подвиг се, наводи и руски архимандрит Лазар, не може „заменити мирним животом у башти, са шољицом чаја после тихе јутарње молитве, полусањивим полулежањем у удобној фотељи са духовном књигом у рукама, са Исусовом молитвом на уснама" (Архимандрит Лазар, *Мучење љубави*, 2014, стр. 88). Духовна клима, која је потребна за духовни живот, супротна је спокоју и личи на бежање од хладних душа које спавају, она је пре „пловидба у бурном мору на крхком чамчићу (...): час ледени таласи запљускују преко ивица брода, прете да ће преврнути чамац; час врелина час жеђ, страх да човек никад неће наћи обалу, неизвесност, напуштеност." (Архимандрит Лазар, *Мучење љубави*, 2014, стр. 89).

Душа се често досађује у духовном (не може да доживи лепоту службе, појања, икона, лепоту самих храмова), и много тога душевног треба забранити што представља болан процес, јер страсти које је вуку ка „доњем" свету спречавају да човек отвори своје срце Богу. Иако Кјеркегор није говорио о монашком животу, већ о путу постајања хришћанина, он једнако увиђа да је за духовни, хришћански живот најпре неопходно да се суочимо са неспокојем „света" у души, било да тај неспокој изазива друштво (световни дамари) или унутрашње загонетке. Кјеркегоровски схваћено хришћанство не заговара душевни мир и извесно епикурејство, лак начин живота, већ управо супротно – да аутентично хришћанство доноси само „узнемиреност, само мучење, никакву награду која се плаћа за веру, и баш због тога што је то хришћанство такво какво је и има мало аутентичних хришћана." (Павловић, *Увод у савремену филозофију*, 2003, стр. 171).

Међутим, Кјеркегор је превидео да, с друге стране, истинско хришћанство подразумева и радост – и у највећој тузи и у највећој муци, јер Јеванђеље је, пре свега, Радосна Вест. Зато Свети Оци и говоре о *радосној тузи*. Истинска вера доноси, управо супротно Кјеркегоровом уверењу, свету безбрижност, духовно спокојство, и Мир Христов – још у овом свету и животу. Бог даје преизобилне дарове Својим светима, и свакоме коме Хоће, већ сада и овде, на земљи. Нарочито деци, иако су сасвим непосредна и непосредована. Штавише, Бог позива све да буду весели и радосни као деца, а незабринути и намргођени као нечастиви, иначе неће ући у Царство Славе које је Бог припремио онима који Га љубе, како износи Дионисије Николић.

Право мучeништво, за које Кјеркегор везује пут религиозног, хришћанског човека, подразумева пуну оданост Христу, поистовећеност са Христовим путем. Зато је тајна човека на духовно-религијском путу егзистенције уједно скопчана са путем голготе и жртве, коју је подносио и сâм Христ. Али, поред тога, хришћанство је уједно и пут искупљења и уздизања изнад непосредне, чулне природе и патологије ирационалних душевних стања која су деструктивна (грех, тескоба, очајање и слично) како би хришћанин пролазећи кроз унутрашње лавиринте и потом овладавајући њиховим тајнама, упознао своју духовну егзистенцију.

Међутим, према Берђајеву, овакво Кјеркегорово разумевање хришћанства са акцентом на својству мучeништва, уводи нас у трагичку представу о човеку. Берђајев иде корак даље и поред представе Распетог Христа, као искупитеља човекових грехова у лику жртве (први долазак Христа), уводи и другу идеју, на коју хришћани треба да се усмере. Христа треба усвојити у лику његове моћи и славе као Апсолутног човека (мислећи на други долазак Христа), те Берђајев сматра да човек са таквом идејом о Исусу не доживљава хришћанство у пасивном стању покоравања, тј. не покорава се религији искупљења и закона. Човек се заправо усуђује да се отисне у слободу стваралаштва и открије тајну човека као стваралачког бића: „Христос будући никада се неће открити онима који сами у себи слободним настојањем не открију другачији, стваралачки људски лик. Само ће подвиг слободног стваралаштва упутити човека ка Будућем Христу, припремити га за сагледавање другачијег лика Апсолутног Човека. (...) У покорном духу видеће се само Христос Распети, само моменат Искупитеља. Потребна је смела жртва, подвиг одлучности

да се отиснемо са ових безбедних обала" (Берђајев, *Смисао стваралаштва*, 2014, стр. 91). За Берђајева, циљ религијског искуства није дат само у молитви, аскези, покајању, посту већ и у *религијском смислу стваралаштва*, које ће да открије стваралачку тајну о човеку, каже руски философ. Када се људска природа успостави у својој боголикости, потврђујући себе као творећу, стваралачку природу, то ће бити последње откровење Свете Тројице.

Ипак, Кјеркегорово виђење хришћанства као врсте мучeништва и одрицања, говори нам и о његовом специфичном тумачењу *категорије хришћанина* у односу на, на пример, Берђајева. Али се они усаглашавају око схватања да хришћанин није статичка категорија тј. да се човек не рађа као хришћанин. Такође, ни квантитативно сагледавање, према којем смо аутоматски хришћани као припадници хришћанског света, не може да осветли право значење Кјеркегорове категорије хришћанина. „Хришћанство се према броју управо односи у обрнутој сразмери. Кад сви људи постану хришћани онда појам хришћанина нестаје" (Павловић, *Увод у савремену филозофију*, 2003, стр. 171). Додуше, Кјеркегор у својој интерпретацији заборавља на дух саборности, јер и Богочовек, изговарајући Молитву Господњу, моли Оца да сви буду једно као што су Отац и Син и Свети Дух Једно. И да се испуни Воља Божија да се сви спасу.

Јер, хришћанин није датост, већ се формира кроз процес постајања хришћанином. Човек „полази" на пут да постане хришћанин тек прихватајући хришћанство као врсту мучeништва, тј. кроз специфичан егзистенцијални доживљај хришћанског учења.

Тумачећи хришћанство као израз суровости и мучeништва, Кјеркегор је уједно поставио и високе критеријуме свима који желе да постану хришћани у правом смислу. Суровост као вид одрицања од свега коначног, као егзистенцијално искуство, неопходно је поднети у човековом апсолутном односу према апсолуту, Богу. Слично потврђује и Шестов: „*за човека који је исправно схватио свој однос према Богу све што је коначно постаје ништавно*." (Шестов, *Кјеркегор и егзистенцијална филозофија*, 2002, стр. 45).

Поред мучeништва, као нужног слободног сведочења хришћанске вере, Кјеркегор у свом делу „Јеванђеље односно Радосна Вест страдања" (Gospel of Sufferings) доводи категорију хришћанина у спрегу и са његовом страдалничком цртом, јер као хришћани подвизавамо се и не живимо угађајући грешним страстима, већ смо на путу Христовог страдања и одрицања од себе. Наведено потврђују и

Христове речи: „*Ко хоће да иде за мном, нека се одрекне себе и узме крст свој и пође за мном*" (Матеј 16, 24).

Одрицање од света и свега у свету, узимање на себе скромног лика раба, слуге Божијег, за Кјеркегора значи носити крст у послушности до саме смрти, без обзира што нећемо умрети на крсту, али се уподобљавамо тако ономе који је умро, зарад нас, на крсту. Тек у том *страдању за крст* показује се тријумф вере која, како пише Кјеркегор, „означава дубок, јак, силан, блажени немир, који покреће верујућег ка томе да никада не може бити миран у овом свету, јер онај ко је савршено спокојан, престаје бити верујућим". (Кьеркегор, *Евангелие страданий*, 2011, стр. 32). Зато хришћани не могу једноставно да седе мирно, као што понекад седе, држећи штап у руци. Хришћанин тј. верујући *иде за Христом*, свакодневно, непрестално носи свој крст, зато се као хришћани зовемо и *Крстоносци*. Ићи путем којим је ишао Христос, значи ићи тесним, уским путем – тако да је *тесност* сам пут. Тај пут није лак, није плес, али је вера, заправо – радост, која побеђује свет. (Кьеркегор, *Евангелие страданий*, Москва, 2011, стр. 33). Ићи тим путем без страха од неизвесности, могуће је само уз веру да је Бог Љубав, јер иако је то пут којим човек иде сам, као што дете које учи да хода и мајка се склања не помажући му, али ипак постоји као невидљива помоћ – тако и нама хришћанима остаје да се учимо да свој дух уподобљујемо духу свога учитеља, иако га не видимо очима, казује Кјеркегор.

Поред страдалничке црте, која је својствена хришћанину, Кјеркегор приказује и друга егзистенцијална стања која га прате. Наиме, подвизавајући се на изабраном путу, хришћанин доживљава радост у свом идењу за Христом (претходно имајући жељу да пострада, припремивши се за страдање), достиже радосну мисао о небеској милости: мисао о томе да је она доступна сваком човеку. Зато се његов пут разликује од сваког другог изабраног пута, и по начину страдања. Иако човек по својој биолошкој природи, не може да жели страдање, хришћанин у страдању види припремну школу за вечност. (Кьеркегор, *Евангелие страданий*, 2011, стр. 103). На путу којим иде за Христом, а реч је о пут који је проходан (за разлику од других путева), не постоје сумње, а доживљавај страдања говори – да што је више страдања, више је славе, и блаженства. Хришћанин који следи Христа достиже и до блаженства, које је Христос достигао.

На основу изнетог показује се да је Кјеркегор поставио строге критеријуме у спровођењу хришћанског учења како би указао на

један од начина у превладавању лажног односа према хришћанству какав влада у савременом добу, а који води ка религијском нихилизму као духовној атрофији, ка антихуманизму, кризи сопства, па чак и ка забораву другог човека као духовног бића, као брата, као ближњег. На темељу тог увида код Кјеркегора се и кристалише разлика између:

1) неаутентичног хришћанства, *религиозносш шипа А* и

2) аутентичног хришћанства, *религозносш шипа Б*.

По Кјеркегору, савремени хришћани најчешће живе неуатентичним хришћанством, јер не желе да признају хришћанску истину, тј. хришћанске парадоксе.

На прихватање антиномичности Речи Божије указује и Свети Максим Исповедник (580–662) као неопходно за усвајање хришћанства, јер су у Христу спојене две природе, „несличне по суштини, спојене у неисказиво јединство; оне су и после сједињења остале несливене, али тако несливене да се никакво раздељење не уводи, него остаје непроменљива разлика. Разлика и раздељење нису једно те исто. Разлика је стање, по коме се предмети разликују један од другога; то јест тело је по природи и суштини оно што јесте, и опет, Бог Логос је по природи и суштини оно што јесте." (Максим Исповедник, *Посланице,* ПГ 91). Парадокс упућује да Христа треба разумети тако да је он уједно и син Божји и Син човечји, тј. да је Син предвечнога Бога, а као син човечији је рођен од девице Марије. Као такав Христос је једна и „Иста личност, и као Бог кроз сву вечност, и као човек кроз подношење свога страдања. Христос означава целу Личност, и име Његово представља обе природе, јер су и човек и Бог рођени. (...) Као што се у јединству личности душа сједињује са телом да би постао човек, тако се у јединству Личности Бог сједињује са човеком да би био Христос." (Епископ Јован Пурић, „Ипостасно сједињење двеју природа у Христу", 2014, стр. 90).

Пали и грешни, непреумљени човек не може да прихвати Христа као личност која је ујединила божанску бесконачност и људску коначност, тј. назначени парадокс, а Христос је према Кјеркегору заправо „Бого-човек, сједињен са Богом". Али савремени хришћани не желе да размишљају на овај начин и сматрају да је „Христос особа која је живела несхваћено и да је после своје смрти постао велика личност. (...) Зато је данашње хришћанство бесмислица!" (Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, 2002, p. 223).

Зато и живот данашњих хришћана, према Кјеркегору, не одговара учењу и животу Христа,[17] па стога губи снагу за човека и постаје неаутентично хришћанство, удаљено од званичног учења *Новоī завеша*. Кјеркегор приказује такав облик хришћанства као *релиīиозносш ūиūа А*, чијим практиковањем човек не може да постане хришћанин у правом смислу те речи. У првом реду, јер се религиозност типа А најчешће везује за религију *Сшароī завеша* у којој не постоји егзистенцијалан однос човека са Богом (изузев неколико примера), већ предњачи, како наводи Кузмановић, повезаност „са заповестима, са нормама, а где постоје норме ту је на делу етичко. Испуњавањем и поштовањем свих заповести верник остварује есхатолошки циљ – вечно спасење. Такав верник је апстрактан верник, његова индивидуалност је подређена закону, а спасење је тим путем засновано на конформизму." (Небојша Кузмановић, *Кјеркеīорове сфере еīзисшенције*, 2003, стр. 49).

На тај начин се не остварује егзистенцијално прожимање човека и Бога, као ни скок вере, који се одвија кроз унутрашњост. Нити је у том случају могуће прихватање парадоксалних аспеката хришћанства. Зато Кјеркегор и представља *релиīиозносш ūиūа А* као врсту официјелног хришћанства које се држи површног уверења „да је неко хришћанин на основу крштења и поседовања Библије, одлажења у цркву, васпитања деце у хришћанском духу." (Теплиц, *Кјеркеīор*, Београд, Графос, 1980, стр. 64). За разлику од такве религиозности, *релиīиозносши ūиūа Б*[18] има свој

[17] Кјеркегор је толико озбиљан у својој критици да поред напада на самопроглашене хришћане он чак у последњем одељку „The Moment" (насловљеном под *My Task*) иронично износи „истину" о себи: „Ја нисам хришћанин". Кјеркегор овде прави аналогију са Сократом, па његова изјава да није хришћанин може истовремено бити и истинита и лажна. Сократ је испитујући шта би било истинско знање, имао на уму да је, поред онога да нешто зна, открио нешто суштинско – да не зна, али су његови следбеници били у већем незнању од њега и то у много дубљем смислу. Тако и Кјеркегор изјављује у *Practic in Christianity* да он и није хришћанин, јер ако је хришћанство оно што се мисли под хришћанством *Новоī завеша*, онда он тврди да није хришћанин, али има свест о томе. Према Кирмсеу, назначена Кјеркегорова изјава „да није хришћанин" представља узвишену лаж, изјаву у ироничној форми, „која садржи скривено знање као у случају Сократа, који је, поред свих осталих, знао нешто." (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)

[18] Кјеркегор настоји да на властитом примеру буде доследан захтеву за *релиīи-*

узор у парадигми Христоса, Адама и Јова, који сведоче пун потенцијал парадоксалног, религијско-етичког живота. Кроз такав облик религиозности Кјеркегор је уверен да се и одвија превладавање религијског нихилизма[19], а он је кључ уједно и за разумевање његове *ирационалисшичке анїройолоїије* као *хрисшолошке анїройолоїије*. У складу са тим, таква антропологија осветљава конструктивна дејства ирационалистичких човекових својстава кроз религијску егзистенцију, а човек превладава деструктивност ирационалних стања (стрепње, тескобе, греха, очајања). Кроз религиозност типа Б, ирационално се трансформише у позитивне модусе (вера, нада, љубав), а претходни модуси се показују само као пролазни и покретачки моменти у избору индивидуе за духовно-религијску егзистенцију.

Полазећи од схватања доминације ирационалог у вери, дански мислилац негира емпиријско-историјски приступ хришћанству, као и рационализовани приступ који се губи у трагању за доказима вере, карактеристичан и за поједине огранке официјелног хришћанства и поједине цркве. Поступци рационализације или емпиризације религије по Кјеркегору истискују заправо духовни елемент из религије, тј. занемарују онтолошки смисао према коме је црква чисти израз духа, Тело Христово. Уместо димензије прошлости, у религиозности типа Б, доминира димензија садашњости, јер се хришћанство и Христос могу аутентично перципирати тек ако се схватају присутнима, у садшњости. У том духу, Кјеркегор и поставља питања у *Вежбање у хришћансшву*: „Може ли неко из историје научити било шта о Христу?" и „Може ли неко из историје доказати да је Христос Бог?" (Kierkegaard, *Training in Christianity and the Edifying Discourse with 'Accompanied' It*, 2004, p. 20).

Историја (о Христу) представља самог Исуса у другачијем светлу него што је он заиста био, јер по Кјеркегору, у оквиру праве

озношњу шийа Б, што долази до изражаја у његовој продукцији која му је омогућила да постане религиозни аутор. Чак иако су његови почетни стваралачки импулси прожети естетском продукцијом, ипак у њима долази до изражаја религиозни карактер и његова способност религиозног аутора. (Упореди: Серен Кјеркегор, *Осврш на моје дело*, Београд, Графос, 1981, стр. 69–72).

[19] На сличном трагу мишљења, говори и руски мислилац Семјон Лудвигович Франк. У зборнику *Пушокази*, у једном од својих најбољих чланака који гласи *Ешика нихилизма,* оптужује руску интелигенцију за *арелиїијски моралисшичам* који се у пракси претворио у „културни нихилизам." (Сергеј Левицки, *Оїледи из исшорије руске философије,* Београд, Логос, 2004, стр. 261).

религиозности није суштинско да се Христос сазнаје, већ да се „у њега може само веровати." (Kierkegaard, *Training in Christianity and the Edifying Discourse with 'Accompanied' It,* 2004, p. 20). Из та два поларизована приступа се јавља и сукоб две различите логике: логике вере (вере као ирационалног модуса надрационалног) и логике разума, која сматра да је могуће Бога представити кроз разумске облике спознаје. Противећи се логици разума у стварима вере, Кјеркегор налаже препород цркве како би она деловала првенствено на оживљавању унутрашњости човека, тј. његове индивидуалности (као личности) и личне вере, а не разумске рефлексије о предмету вере. Притом је и акценат на индивидуализацији, јер је облик религиозности типа Б могућ само ако се човек разумева категоријом индивидуе: „хришћанство обичног човека демократског доба треба да буде хришћанство индивидуе, а не ствар религијских кретања" (Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the common man*, 2001, p. XVIII) и превасходно религија индивидуалности и унутрашњости, која, тек на тај начин, окупира стварност човека и одређује, својим снажним дејством, његову егзистенцију.

2.2.1. Хришћанство, индивидуа, унутрашњост

Нужност повезивања хришћанства и његове праксе са категоријом индивидуе и унутрашњости, Кјеркегор подробније објашњава у делу *Вежбање у хришћанству*. Он уверава да поменута веза исходи из природе ствари, тј. проистиче из Христове личности. Христос је, заправо, узор индивидуалности схваћене као духовне субјективности, која се директно односи према Богу. Ако га посматрамо у Његовој историјској епохи, пре Вазнесења, уочићемо снажну појаву индивидуалности код Христа. Јер иако се у оквиру тадашње историјске епохе он јавља као више биће, као изузетак, он, заправо, делује као одређени појединац који се супротставља утемељеном реду, лажним обичајима фарисеја, јер је Истина, Пут и Живот. Кјеркегор се у тим ставовима позива на *Јеванђеље по Матеју* и Исусов дијалог са представницима тадашњег поретка: 2. „Зашто ученици твоји преступају обичаје старијех? Јер не умивају руку својијех кад хљеб једу. 3. А он одговарајући рече им: зашто и ви преступате заповијест Божију за обичаје своје? 4. Јер Бог заповиједи говорећи: поштуј оца и матер; и који опсује оца и матер смрћу да умре." 7. Лицемери! Добро је за вас пророковао Исаија говорећи: 8.

Ови људи приближавају се мени устима својијем, и уснама поштују ме; а срце њихово далеко стоји од мене." (Матеј; гл. 15).

Повезивање хришћанства са појмом унутрашњости је код Кјеркегора у складу са Христовом личношћу. Њега Кјеркегора и као историјску фигуру разуме као учитеља унутрашњости, тј. назива га „учитељем Божијег страха и унутрашњости, који са примитивном спонтаношћу (без било какве овде дате сугестије да он од човека захтева да Њега схватају као Бога) инсистира на унутрашњости, а против празног екстернализма, учитељ који трансформише све спољашње у унутрашње." (Kierkegaard, *Training in Christianity,* 2004, p. 72). Хришћанска религија, тек као питање и израз живота унутрашњости (као што је и Исаија пророковао), добија свој духовни смисао, док у случају јудејских фарисеја вера постоји само као празна спољашњост и открива пре непослушност Богу (јер срце њихово далеко стоји). Споменуто поређење из *Библије*, служи Кјеркегору да представи и профил тадашње данске цркве (као пара-цркве, отцепљене, фарисејске), сматрајући да човеков однос са Богом подразумева суспензију приступа званичног поретка, ако хришћанин хоће да постане сведок истине, као што су апостоли били сведоци Христовог живота на земљи.

Приступ сличан Кјеркегоровом налазимо и код Достојевског, за којег Христ, као и за Кјеркегора, није био личност која постоји у далекој историји или особа којој се људи клањају у црквама, само у време празника, а који потом нестаје из људског живота. За Фјодора Достојевског Христос као личност има моћ да руководи људским животом, тј. хришћанским животом, као унутрашњим животом појединца (Упор. Соловјов, *Свешлосш са Исшока*, 2006, стр. 77). Избегавање да се хришћанство доживи као унутрашњи живот израз је псеудохришћанства или неаутентичног хришћанства, како је перципирао и руски философ Соловјов називајући га „храмовно хришћанство." Под наведеном формом Соловјов види хришћанство које се претвара само „у обред и молитвословље, а стварни живот би остао потпуно нехришћански. И таква спољашња Црква садржи у себи истиниту веру, али је та вера толико слаба да је довољна само за празничне тренутке. (...) Она треба да постоји, и то пре свега осталог, јер на земљи спољашње долази пре унутрашњег, али то није довољно." (Соловјов, *Свешлосш са Исшока*, 2006, стр. 75). Друга форма хришћанства, која је код Кјеркегора представљена као религиозност типа Б, у философији Соловјова перципирана је у тесној вези са жи-

вотом појединца, којем је Христос лични идеал, а суштински задатак религије је спасавање појединачне људске душе. Такво хришћанство он назива *домаће хришћанство*. Али ни домаће хришћанство, ипак, не испуњава суштаство хришћанства, јер се своди само на лични живот и његова појединачна дела. Достојевски, насупрот томе, верује у „васељенско хришћанство", хришћанство као светско-историјско начело, које тек у таквој форми представља прави човеков задатак. То је хришћанство које сабира све људе у љубави, слободној сагласности и братском уједињењу, прожима све друштвене делатности од политике, науке, привреде, уметности, уједињује људе у Христово име и у име Васељенске Цркве.

Кјеркегор такву саборност кроз хришћанство није запазио у оквирима савремене, данске цркве, па је и није доживљавао као истинску посредницу у ширењу вере, размимоилазећи се са таквим уверењем и са својим индиректним духовним оцем, бискупом Минстером.[20] Па чак иако је Минстер у Кјеркегору видео неког себи сличног, Кјеркегор је одбијао да прихвати *естетизацију хришћанства*, која се догодила у модерном хришћанском свету. Кјеркегор је ћутао и чекао три године. Када је Минстер умро, остајући упамћен као „аутентични сведок истине", Кјеркегор наступа са критиком данске цркве, тумачећи је само као посредницу у ширењу спољашњих аспеката вере. Његова радикална критика је, пак, ишла до те мере да је прогласио да су црква, књиге и догме које приказују истине вере, сувишни посредници знања и немају додирних тачака са истинским хришћанством. (Види: Теплиц, *Кјеркегор*, 1980, стр. 88) Кјеркегору се у овој тачки може замерити да

[20] Бискуп Минстер био је духовни отац Кјеркегоровог оца и посећивао је њихову кућу још док је Кјеркегор био дечак. Заправо, отац га је васпитавао на Минстеровим проповедима. Када је умро бискуп Минстер, на погребној церемонији, прозван је сведоком истине. Исте ноћи, Кјеркегор пише текст под називом „Да ли је бискуп Минстер био сведок истине?", где доказује да покојник није могао бити тако назван и да није био сведок истине, већ лицемер и незнабожац, никако хришћанин. Кјеркегор објављује, 18. децембра 1854, овај написан текст – а од тог дана и његов унутрашњи живот постаје погубан за све његове контаке у јавном животу. Након тога, Кјеркегор почиње грозничаву кампању и пише на десетине веома критичних чланака против институционалног хришћанства. Када појединилистови престану да га штампају, почиње да о свом трошку издаје летак са својим антицрквеним говорима. Пуштањем у штампу десет бројева овог листа, потрошио је скоро сав преостали новац од очевог наследства. 2. октобра 1855. срушио се на улици Копенхагена, а преминуо 11. новембра 1855. године. (Види: Хоружий Сергей Сергеевич, *Философия Кьеркегора как антропология размыкания*, 2009, с. 8).

одбацује класичну теологију и еклисиологију, тј. да заступа одвојеност христологије и еклисиологије и да не прихвата богооткривене хришћанске истине (да је Црква заједница човека са Богом, тј. тело Христово). Ипак, Кјеркегор није оспоравао значај цркве у општем смислу, већ само оних цркава које су заборавиле на своју улогу у подстицању аутентичног хришћанства код верника.

За Кјеркегорово негодовање против институционалног аспекта хришћанства налазимо још један разлог. То је његово инсистирање на вези између *хришћанскоī* постајања човека и категорије *индивидуе*, кроз коју се (уместо категорије рода) може истаћи особени/личносни карактер човека, посредован духовном димензијом. Зато се и његова категорија индивидуе разликује од на пример схватања индивидуе, која је затворена у своју монаду. Кјеркегоров појам индивидуе у себи претпоставља однос према Богу и из тог односа се успоставља, па је његова индивидуа пре свега духовна и теолошка категорија, а не психолошка или социолошка. Јер је и однос према Богу могућ тек кроз однос човека као индивидуе према Богу, како сматра дански философ (Кјеркегор, *Осврī на моје дело,* 1981, стр. 73), кроз лично одношење. Неопходно је да постоји међусобна условљеност, па тек на темељу ње особа постаје свесна своје посебности (индивидуалности) и налази лични, властити смисао постојања. Зато и задатак, који је Кјеркегор поставио и себи и другима својом филозофијом да човек постане индивидуа (дан. *den Enkelte*), представља основни задатак човековог етичко-религиозног живота. Индивидуа је, као што тврди у *Осврīу на моје дело*, категорија хришћанства, будући да је и појам хришћанина у његовој филозофији схваћен кроз категорију индивидуе, па би сам термин „гомила" хришћана био по себи противречност (али према православној теологији термин заједница хришћана има свој пуни смисао).

Кјеркегор је дијалектички схватио однос између религијског живота и индивидуе. Дијалектичност подразумева да човек само као индивидуа (*den Enkelte*) и у процесу постајања индивидуом може непосредно да општи и успостави однос са Богом, а никада као припадник врсте (*Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (*1967–78*), 1967, p. I–VII) или масе. Ипак, с друге стране, Кјеркегор у свом схватању индивидуе није у потпуности одбацио појам врсте/рода, јер његово разумевање двоструког смисла индивидуе указује да је „индивидуум и као такав у исто време он сâм и цео род, тако да цео род учествује у индивидууму и индивидуум у целом роду." (Кјеркегор,

Појам страшње, 2002, стр. 26). Или другачије речено, човек као индивидуа истовремено означава и „човека јединственог између других људи, а исто тако ма ког, сваког човека." (Кјеркегор, *Осврт на моје дело*, 1981, стр. 99).

На тај начин Кјеркегор универзализује појам индивидуе и настоји да укаже на атмосферу праве вере и превазиђе и дотадашње хришћанско схватање о човеку. Његово хришћанство обухвата теорију индивидуализма и стварност индивидуе, која је превасходно религијске природе. Заправо, Кјеркегоров хришћански индивидуализам треба разумети као теолошки, теистички индивидуализам, који налази своју потврду у учењу *Новог завета* (*New Testament*), у личности Исуса и његовој индивидуалности. Закорачити у такво схватање хришћанства, значи директно буђење унутрашњости и индивидуе, али и изазвати преокрет у приступу савременог човека ка хришћанству. Тај преокрет је по Кјеркегору нужан, јер се Исусово учење и истина не обраћају првенствено гомили, друштву, институцијама, човечанству, већ превасходно индивидуи. Таквим се схватањем Кјеркегор и удаљио од богооткривеног учења цркве. Он је заступао мишљење да се хришћанство обраћа превасходно ономе ко је један, једини, сам, „јер један једини, сам стиже на циљ" (Кјеркегор, *Осврт на моје дело*, 1981, стр. 89), прузимајући овакво схватање и од апостола Павла (I Kor. IX, 24) и прилагођавајући га својој интерпретацији хришћанске филозофије персонализма.

За Кјеркегора једино индивидуа представља човека у правом смислу, зато и *Нови завет* важи као истинит само за човека личност, а не човека као члана нехристијанизоване гомиле, тј. заједнице. Човек се тек као духовна индивидуа налази на путу постајања хришћанином[21] и само као личност, постаје сведок „истине", личне, егзистенцијалне, неодвојиве од његовог унутрашњег бића. Тако схваћено хришћанство пружа човеку и извесну рефлексију над његовим *појединачним положајем* (Види: Repar, *Kierkegaard – vprašnje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike* I, 2009, str. 74), а хришћанство се

[21] На назначеном месту, Кјеркегор се води учењем *Новог завета*, јер *Нови завет* на нов начин тематизује однос човека према Богу, као и Бога према човеку (Бог се односи према човеку кроз Љубав) и прави значајан окрет од *Старог завета*, у којем је однос човека према Богу заснован на страхопоштовању, а Бог се односи према човеку кроз кажњавање и награђивање. Наиме, *Нови завет* тематизује идеју Бога не више као онога наспрамног, већ као инстанце која се може пронаћи у унутрашњости, а што су моменти које Кјеркегор преноси и на своје разумевање човека.

профилише као „религија праксе", која преображава човека, његово деловање и разрешава питање смисла појединачне егзистенције.

2.2.2. Егзистенцијалистичко хришћанство

Кјеркегорово егзистенцијалистичко тумачења хришћанства[22] потврда је његовог антирационалистичког и ирационалистичког разумевања кључних хришћанских тема (питања слободе, греха, спасења, избора) и акцентовања субјективног доживљаја хришћанства.

Егзистенцијалистичко у хришћанству, заправо, усмерава човека на свесно суочавање са ирационалистичким феноменима, који се јављају и у свакодневним, али и граничним ситуацијама егзистенције. А испољавају се као осећање страха, саблазни, стрепње, тескобе, очајања, као осећај кривице и греха (без којих се не може схватити дубље значење хришћанског учења). Кроз наведена егзистенцијална стања душе, човек се приближава и удубљава у духовну реалност властите егзистенцији. Доживљена кроз унутрашњост, религијска стварност постаје жива, стварна и виша од схоластичке теорије и протестантске догматике. Зато је за егзистенцијалисту, према Кјеркегору, хришћанство модел по којем живи и делује, недовојив од његове свакодневне егзистенције, и само на тај начин, он је укључен у процес духовног усавршавања.

Егзистенцијалистички схваћено хришћанство указује да оно има снагу да преобрази обезблагодаћени људски дух и палу људску природу, а тај преображај, према Кјеркегору, подразумева потирање идеје о човеку као homo rationale, која представља опасност

[22] У свом тумачењу хришћанства, Кјеркегор је избацио приповест о змији, чиме је изазвао бурне реакције. Поједини аутори му замерају што се није стриктно држао светим предањем усвојеног тумачења. Али Кјеркегор не само да је био против црквеног хришћанства, већ је показивао одбојност и према протестантском тумачењу *Свешої йисма*, каквом је био склон Лутер. Али Шестов, који такође критички разматра новум у Кјеркегоровој филозофији, сматра да је након избацивања личности змије из библијске приповести о паду и греху, Кјеркегор на другачији начин дошао до разумевања дуга и греха. Ипак, и Шестов сумња да је Кјеркегор у потуности избацио личност змије, сматрајући да је она уклоњена само условно. Јер се Кјеркегорова размишљања о паду у грех искључиво заснивају на претпоставци да је грех и настао због тога што је на човека деловала нека спољна, њему туђа и непријатељска сила, да се ради о некаквом тајанственом утицају. (Види: Лав Шестов, *Кјеркеїор и еїзисшенцијална филозофија*, Београд, Плато, 2002. стр. 177–178) То, пак, говори у прилог томе да је Кјеркегор тежио да разуме библијски језик на егзистенцијалистички начин.

за прихватање вере. Духовни преображај који може да се одвија корацима од разума ка вери, дешава се само снагом ирационалног односно садејством људског подвига и Божанске Благодати. Преображај је плод слободне сарадње верујућег човека и Бога, исказане безрезервном послушношћу човека и спремности да верује чак и кад не разуме. (Види: Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, 2002, p. 258). Такав егзистенцијалистички и ирационалистички призив на пут ка хришћанству, захтева да се и вери приступа на ирационалан односно надрационалан начин, као врсти надрационалног апсурда и надлогичког парадокса.

Али, њено прихватање не значи бег у ирационално као патолошко, јер се вера, у крајњој сврси показује у свом рационалитету – на пример, кроз спасење, превладавање греха, преображај. Иако, Кјеркегор свакако не говори на такав ескплицитан начин о сврси вере, он примерима из *Светоī ūисма* јасно указује да вера, управо зато што је супротна плитким здраворазумским уверењима, посветовњаченој науци и произвољним мнењима гомиле, уноси смисао у људски живот и омогућава духовно разумевање егзистенцијалних околности и ситуација и задобијање перспективе оностраности. Зато се удаљава од сваког покушаја објективног тумачења хришћанства (које захтева доказе) и налаже приступ да се предузме ризик вере, без икаквог покушаја рационалног оправдања Божјих наређења (случај Аврам) по људској памети. Као што је и сваки прави ученик Христов упућен у његова „знања" под окриљем вере и Божанске Премудрости, а не палог људског разума саморазореног гордошћу, који би се најтачније могао назвати малоумност или безумље. Према Теплицу за Кјеркегора они који до вере долазе разумом само су „ученици из друге руке", и стога не представљају праве хришћане (Види: Теплиц, *Кјеркеīор*, 1980, стр. 88), већ су у ствари нихилисти.

А хришћанство је „протумачљиво" када је схваћено као „аспурдно, јер треба да буде прихваћено чак иако га мишљење не може докучити. Зато Соломон и назива Кјеркегора ригорозним антирационалистом, јер се оштро потиви сваком покушају рационализовања хришћанства." (Solomon, *From Rationalism to Existentialism*, 2001, p. 99).

Алудирајући на његов ирационалистички приступ у схватању хришћанства, изводимо закључак да је његова „теологија" делом укалупљена у лутерански модел са којим дели становиште да нас рационалистички приступ хришћанству не води до хришћанске егзистен-

ције. Такође, са лутеранством га повезује и одбацивање *доктрине предестинације*.

Кјеркегорова анализа идеје предестинације (први кораци уследили су у пролеће 1834. године), потакнута је његовим читањем Шлајермахеровог дела „Der Christliche Glaube". У почетним анализама (JP II 1230 (Pap. I A 5)), Кјеркегор износи противаргументе теорији предестинације која нити доноси правду за човека, нити је у складу са хришћанском концепцијом Бога (Види: Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, 2003, p. 12). Штавише, израз је јеретичког учења да зло има своје порекло у Богу. Теорија предестинације оспорава могућност људске слободе и човеков живот своди на остварење унапред одређеног плана према коме се све што се дешава, дешава по нужности. На тај начин се, с друге стране, оспорава и човекова одговорност пред Богом, као и самим собом. Такође, назначена теорија оспорава могућност да Бог, као жива стварност, може да интервенише у свету и делатностима појединаца, да посредује између људи и да се односи према својој творевини. Кјеркегор сматра да су, како наводи Маланчук, мислиоци те идеје погрешно протумачили један израз у Павловим посланицима Римљанима (и да Кјеркегор исправља ту грешку), којим се објашњава план који је уграђен у хришћансво *Новоїа Завеша*, тако да је његово испољавање одлучено од вечности и односи се на „унапред смишљен план" за спасење људских бића.

Али Кјеркегор и по наведеном одговору, не мисли из духа заједништва и саборности, већ план за спасење људских бића разматра из угла појединца и хришћанске идеје слободе. Према тој идеји „било да су људи позвани на спасење или проклети", спасење зависи од избора појединца, од његовог односа према хришћанству. Кјеркегор се по наведеном питању донекле слаже са Шлајермахеровом „идејом релативне предодређености" према којој се историјски развој прво посматра у категорији нужности а, друго, верује се да је сваки појединац пре свега осуђен, али потом, временом и спашен и да је реч о развоју нужности. Међутим, када се размотри како се заиста дешава по природи ствари, не постоји развој нужности, већ је у спасењу реч о постојању садејства Божије и човекове слободне воље. Домострој човековог спасења и обожења или другим речима Промисао, није настао у вечности, већ чак превечно! А спасење односно спровођење Божанске Икономије се спроводи у времену и простору, односно у историји.

Зато Кјеркегор Шлајермахера приближава Хегелу, јер Шјалермахер као и Хегел сматра да појединац мора сам да прође кроз процес како би систем био одржив. У идеји детерминизма Хегеловог система, Кјеркегор је наслутио идеју предодређења и зато одбацио мисао да је пут човека налик „прстену", а његов живот растумачив категоријом нужде. Разлика између Хегела и калвиниста је у томе што Хегел не сматра да се нечије спасење или проклетство тичу вечности, већ да је систем одлучујући само за личност у времену. Обе концепције према Кјеркегору не промишљају на адекватан начин проблем људске егзистенције и могућност људске слободе, могућност да појединац може да бира између више могућности и начина деловања.

Ипак, извесну сродност Кјеркегорове филозофије са протестантизмом налазимо у идеји субјективне егзистенције, индивидуалности и давању предности самосталном општењу појединца са Богом, независно од Цркве, тј. религијских институција. (Види: Животић, *Егзистенција, реалност и слобода*, 1973, стр. 11). Хришћанство се код Кјеркегора субјективизује, укида се компонента заједничког учешћа (саборног духа, литургијског искуства са другим људима) у стварима вере и хришћанске заједнице и своди се само на појединачно искуство, што је још једна од мисли Кјеркегоровог ирационализма вођена логиком егоизма и егоцентризма. Јер из доживљаја духовног искуства вере, Кјеркегор искључује цркву, а такође и разум, јер у разуму не препознаје довољно снажну моћ да би се извршио духовни преображај у човеку. У том погледу он тврди да „постати хришћанин" не значи трансформацију разума, „већ трансформацију воље" и наставља: „Али ова трансформација је најболнија од свих других операција, упоредива са вивисекцијом.(...) Сада је то питање само ремоделирања разума." (Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, 2002, p. 215).[23]

Преображајем воље, а не ума, Кјеркегор сматра да човек постаје спреман да прихвати парадоксалну истину хришћанства да је *Бог у људском обличју дошао у свет*. На примеру јунака Климакуса, у *Филозофским мрвицама*, Кјеркегор показује да је такав преображај могућ. Климакус усваја тајну да је вечни Бог тј. трансценденција

[23] Таквим схватањем Кјеркегор је успео да заборави да реч покајање, на грчком *метаноја*, заправо значи преумљење: измену или преображај ума. Преображај који се дешава уз садејство Божанске Благодати и човековог подвига, тако да из стања демонског гордоумља улази у стање Божанског смиреноумља.

сазнатљива у времену, да је вера изнад разума, да за Бога ништа није немогуће. Заправо, само се за непреумљени ум та тајна јавља као парадокс и нешто противречно, јер када говоримо о Богу, ту се никада не ради о парадоксу већ о мистерији односно тајни.

Зато са позиције ирационалистичког тј. егзистенцијалистичког схватања хришћанства, Кјеркегор замера савременим хришћанима да рационализују хришћанско учење и сагледавају га као парадоксално. И иронично одговара да „ми живимо са илузијом да најпре морамо имати праву интерпретацију или уверење у савршеној форми пре него што почнемо да је живимо – тј. ми никада да почнемо да живимо према ономе што писмо каже." (Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, 2002, p. 200–201)

Преокретање перспективе у којој ће хришћанство да буде израз живота и да има утицај и дејство на људски живот, а не да постоји само као врста тумачења, био је и циљ Кјеркегоровог индиректног саопштавања хришћанских истина. За Кјеркегора је неприхватљиво да током човековог постајања хришћанином буде одлучујући *доктринаран аспект хришћанства*. У савременом хришћанству је управо доктрина оно што људи желе" (Kierkegaard, „Introduction", *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, 2002, p. XI), што је за данског философа само известан облик имитирања и мимикрије, подражавања за ученике.

На примеру Адлера дански философ демонстрира неуспели покушај да се хришћанство у савременом свету претвори у животну праксу, „будући да се све хришћанство претворило у титулисање, тако да се у једној *хришћанској* земљи, *ïде су сви хришћани*, може догодити да неко може бити чак кандидат теологије, штавише хришћански свештеник – не дошавши чак ни у додир са питањем самога себе да ли си уопште хришћанин, пошто то коначно из самога себе следи као и то да си човек." (Кјеркегор, *Књиïа о Адлеру*, 1982, стр. 44).

Хришћанство треба да буде прожето доживљајем његове реалности као живе стварности, као и да се хришћанско учење и пракса одвијају као *еїзисшенцијална комуникација*, *еїзисшенцијално оūшшење*. У *Concluding Unscientific Postscript* [dan. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*] (*Postscript* је велики наставак једног не тако обимног дела, *Филозофских мрвица*, у којем се Кјеркегор не бави тврдњама под којим условима је неко хришћанин или не, већ начином како да постанемо хришћани), Кјеркегор наглашава да

превасходан задатак хришћанства није само преношење знања о хришћанству као доктрини или као историјском феномену, иако неке прелиминарне ставке морају бити усвојене. Супротно томе, хришћанство се превасходно разумева као „унутрашња способност да се егзистира аутентично кроз однос са Богом" (Walsh, *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, 2009, p. 26).

То значи да се између човека и Бога одвија *егзистенцијална комуникација*, без које и не може бити истинског усвајања хришћанства, јер је егзистенцијална комуникација „посредно комуницирање, дијалектика нетипичних супротности, која саопштава (...) неизвесност тегобне човекове егзистенције" (Repar, *Kierkegaard – eksistencijalna komunikacija: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike* II, 2009, str. 94), начин да се, како истиче Репар, приступи хришћанству и његовим тајнама. Дионисије Николић критички разматрајући Кјеркегоров појам егзистенцијалне комуникације, представља га као сурогат причешћивања човека Богу у Светој Тајни Причешћа. Бог је постао човек не само зато да би човек „егзистенцијално комуницирао" са Њим, већ да би човек могао да постане бог по благодати!, износи Николић.

Према Кјеркегору човек је у потпуној заблуди ако хришћанске истине усваја просто само на основу доказа о хиљадугодишњем постојању хришћанства. У том случају вера се односи само на историју хришћанства и не откључава суштину религијске егзистенције. Искуствено-историјски аспект хришћанства је другоразредни, јер егзистенцијалиста сматра да хришћанске истине морају бити егзистенцијално проживљене и доживљене, будући да „хришћанство није вечна истина попут математичке или онтолошке теореме; (...) Хришћанство је парадоксална истина, оно је парадокс: да је вечна истина једном постала у времену." (Кјеркегор, *Књиīа о Адлеру*, 1982, стр. 81). Егзистенцијалистички схваћено хришћанство тражи да живимо тајну – да је *Боī у људском обличју дошао у свеī* и да постанемо *истовремени* са том истином.

Категорија *истовремености*, на коју указује и Шестов, уједно мења однос човека према историјски схваћеном хришћанству и отвара перспективу да ужасе и страдање Христовог живота схватимо као присутне *сада* и да се уживљавамо у њих. Јер за Кјеркегора „*ужаси Христовоī земаљскоī живоīа нису у īрошлости већ у садашњости, и нису завршени, већ īрају. У īоме он осветљава оно шīо је 'одлучујуће'*." (Шестов, *Кјеркеīор и еīзистенцијална филозофија,* 2002,

стр. 163–164).

Макеј, пак, у наведеној категорији *исшовремености* ослушкује Кјеркегорову потврду безвременског карактера хришћанства и природу Сина Божијег: „Христос као апсолут није никад прошлост, већ непосредна садашњост, тако да било који човек у било ком времену може постати Христов савременик." (Mackey, „The Poetry of Inwardeness", *Kierkegaard – A Collection of Critical Essays*, 1972, p. 83).

Када као хришћани приступамо истинама хришћанства на начин истовремености, тек тада се може рећи да смо као хришћани *сведоци истине*. Сведок сведочи Христово страдање, његове муке, увреде и прогањања, са жељом да својом конкретном егзистенцијом подржи узор који налази у Христовом животу. Али да би успоставио *истовременост*, хришћанин треба да живи хришћанство као унутрашњи живот, тј. дијалектички – кроз лични однос са Богом, сматра Кјеркегор. Свој став о слободи усвајања хришћанства кроз унутрашњост, Кјеркегор истиче кроз једну од својих фраза „За обнову и повећање унутрашњости"[24], у поднаслову дела *Вежбање у хришћансшву*, као и у делу *Закључни ненаучни йосшскрийшум за филозофске мрвице*. Јер се једино присвајањем хришћанског учења кроз унутрашњост, одвија и духовни преображај у човеку. Када *кренемо йушем Христовоїа шрйљења и мука* (Упореди: Теплиц, *Кјеркеїор*, стр. 141), када одбацимо могућност рационализације ирационалних феномена људске егзистенције, као и рационализацију истина у хришћанству, дешава се преображај. Јер се према Кјеркегору духовно биће конституише, тј. ствара тек проласком кроз (ирационалне) амбисе унутрашњости, а они су проходни само вером. Без вере, мрачни лавиринти унутрашњости и ирационалног, остављају човека у његовој палој и грешној природи. Вера удахњује елемент вечности и наду у спасење, љубав, и изводи човека из његове бачености (палости) у коначност света (или хајдегеровски речено *In der Welt sein*), даје смисао ирационалном, па и извесну врсту „разума"

[24] Према речима Хауарда, ова фраза би могла да стоји као мото Кјеркегорове тежње за новим утемељењем духовног устројства цркве. (Види: Howard A. Johnson, „Kierkegaard and Church", *Attack upon the 'Crhistendom'*, Princeton, New Jersey, Prinecton University Press, 1946, p. XXIV). Али Хауард негде износи погрешне аргументе, с друге стране, јер Кјеркегоров главни циљ није био усмерен на институцију, већ на потребу да људски смисао постојања буде егзистенцијално утемељен у хришћанској истини, одакле Кјеркегорово ирационалистичко одређење човека црпи један од својих извора.

да хришћанин прође кроз апсурдне и парадоксалне истине.

Зато се у својој филозофији Кјеркегор ограђује од рационалистичког и спекулативног разумевања хришћанства и (спекулативне религиозности), и указује на разлику између *објективної* и *субјективної приступа хришћанству*. Објективни приступ има своја два основна облика. Први се према хришћанству односи само као према историјском феномену и историјској истини, која је потврђена низом докумената, записима, архивом, дакле, прилази на један позитивистички, научни начин. Друга форма објективног приступа, сагледава хришћанство као метафизичку истину. Али хришћанство сагледавано као метафизичка истина стриктно је одређено рационалним објашњењем односа историјске генезе (Види: Walsh, *Kierkegaard: thinking Christianly in an existential mode*, 2009, p. 28–29), па Кјеркегор предлаже хришћанима да напусте наведене форме објективног приступа. Чак иако се метафизичко схватање хришћанства може усвојити и унутар филозофске рецепције хришћанства, оно је и даље нихилистичко по свом карактеру. Јер да би био у сфери вере, човек као објективан мислилац, треба да напусти позицију објективности, сматра Кјеркегор.[25]

Рационално сазнање предмета вера је некореспондентно свету вере, јер на пример не може да захвати *вечно* уједно и као *временско* (нпр. Бога у људском обличју) и у *Филозофским мрвицама* Кјеркегор износи тврдње о епистемолошкој немоћи разума: „Свако сазнање односи се на неко сазнање вечности за које је индиферентно то што је временско и историјско, или је само чисто историјско знање. Ни-

[25] Кјеркегор се оштро односи према рационалистичкој систематизацији онога што је ствар вере у савременом хришћанству, а одатле потиче и његов негативан однос према спекулативној Хегеловој филозофији који је хришћанство систематизовао, чак га представљајући у лику науке. Кјеркегор ће насловљавајући своје дело „Unscientific" настојати да негира Хегелову мисао. Такође, и употреба речи „фрагменти" треба да укаже на не-научно виђење света. За Хегела је хришћанство само једна степеница у развоју апсолутног духа, део дијалектичког система, док је за Кјеркегора немогуће уклопити хришћанство у систем спекулативне истине. Хегелово виђење хришћанства, чак, искључује субјективна уверења и страст унутрашњости, не учећи како да неко постане субјект. Хегелова интерпретација хришћанства, према Кјеркегору, не погађа само језгро хришћанства, наиме, не освешћава важност субјективног избора да индивидуа начини скок вере, у чему је Кјекрегор видео суштински недостатак Хегеловог схватања. (Види: Ellie Bostwick, *Discerning the Nature of True Christian Faith*, Sewanee Senior Philosophy Essays, http://www.sewanee.edu/philosophy/Capstone/, p. 9–12).

какво сазнање не може имати за предмет тај апсурд да поистовети вечност са историјом." (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 66). Прави хришћанин зато према Кјеркегору снажно верује у парадокс, јер једино пролажењем кроз парадокс особа и може постати хришћанин (Види: Evans, „Is Kierkegaard an Irrationalist? – Reason, Paradox, and Faith", 1989, p. 348), што је уједно оквир за даље развијање ирационалистичке филозофије човека у Кјеркегоровој филозофији.

У *Бревијару* Кјеркегор усмерава читаоце на ирационалистички, субјективистички, егзистенцијалистички приступ као једини исправан приступ хришћанству, који тек може да утемељи позицију вере у човековом, индивидуалном животу: „*Моїу ли схваши Боїа објекшивно, онда не верујем. Али баш шшо шо не моїу, морам вероваши. А ако хоћу да се одржим у вери, морам сшално мошриши да чврсшо држим објекшивну неизвесносш и оūеш да верујем.*" (Кјеркегор, *Бревијар*, 1990, стр. 50).

Кјеркегорово поништавање разума, према Росу, лежи у чињеници да је, хришћански гледано, „вера, за разлику од разума, утемељена у ауторитету Бога, док разум има свој основ у људском увиду" (Roos, *Søren Kierkegaard and Chatolicism*, 1954, p. 28). Реч је о сазнањима која исходе из два сасвим различита корена и различите су природе. Усвајањем ове диференције, Кјеркегор и изводи своју супротност између објективног и субјективног приступа хришћанству, који и формирају два суштинска, али различита гледишта на хришћанство. Први се односи на хришћанство као учење (знање, догму), док други приступа и усваја хришћанство као личну, субјективну истину (вером). Из њих се рачвају и различита мишљења о хришћанству: хришћанство као *еїзисшенцијална комуникација* (субјективан приступ) и хришћанство као *објекшивна докшрина* (објективан приступ). Али према Кјеркегору, ако хришћанство треба да дејствује на индивидуу и утиче на њено формирање и преображавање, као што налазимо у *Postscript*-у, онда субјективни приступ хришћанству као *еїзисшенцијалној комуникацији* треба да буде испред рационалистичког тумачења хришћанског учења. Суштинска ствар је да „истинитост хришћанства (...), претпоставља да је субјект спреман и вољан да га прихвати. (...)

Напротив, субјективно прихватање је одлучујући фактор, а неко објективно прихватања је паганизам или непромишљеност." (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 107–108). Кјеркегорово залагање за субјективан

приступ хришћанству се показује и његовим супротстављањем Хегелу, који посматра хришћанство само као историјски феномен и као објект спекулативног разматрања, тј. разуме хришћанство као сваку другу објективну истину. Кјеркегор полази од чињенице да у хришћанству није суштинска „истинитост или лажност у оно у шта неко верује – оно што може бити 'објективна истина' – већ пре свега природа тог верујућег односа." (Mackie, „Kierkegaard and the Primacy of Commitment", *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God,* 1982, p. 212).

Стога је за Кјеркегоров ирационалистички приступ хришћанству нужно разумевање односа хришћанства и процеса постајања човека, јер хришћанство задобија свој пуни смисао тек кроз индивидуу, која је прожета личном посвећеношћу и страсним интересом вере.[26] То подразумева реализацију субјективног приступа

[26] Ако разлику субјективног и објективног приступа даље применимо на Кјеркегорово разумевање природе вере, тада се и на том трагу ова диференција још оштрије спецификује и ближе одређује смисао наведених приступа. А Кјеркегор је утемељујући наведену разлику уочио проблем који лежи у ономе што је ствар објективног становишта вере. Ту објективну идеју вере налазимо и у *Библији* која указује на схватање вере кроз идеју поверења или поуздања, а своју објективност реализује кроз схватање да вера није само субјективно стање ума, већ облик објективног поуздања у оно што је вечно постојеће. Свакако, разлика субјективног и објективног схватања хришћанства је на тај начин приказана у *Новом завету*, али нам Јасперс у спису *Филозофска вера* образлагањем смисла објекта и субјекта вере указује на суштину филозофске вере: „У њој су нераздвојни вера, из које сам убеђен, и садржај вере, кога захватам – вера коју проводим и вера коју у том провођењу усвајам – fides qua et fides quae creditur. Субјективна и објективна страна вере су једна целина. Ако узмемо само субјективну страну, онда остаје нека вера као правоверност (нем. *Glaubigkeit*), вера без предмета која такорећи верује самој себи, вера без суштаственности садржаја вере. Ако узмемо једино објективну страну, онда остаје неки садржај вере као предмет, као став, као догма, стање, неко готово мртво Нешто. (...) Вера је једно у ономе што ми раздвајамо као субјекат и објекат, као вера из које верујемо и као вера у коју верујемо." (Карл Јасперс, *Филозофска вера*, Београд, Плато, 2000, стр. 12). Међутим, иако Кјеркегор фаворизује субјективан приступ, то не значи да он издваја садржај вере из човековог личног односа према њој. Реч је о томе да се једном те истом садржају приступа на субјективан начин, а то значи да човек као индивидуа схвати себе пред Богом, следећи Исуса кроз властити живот у самоодрицању, жртвовању, патњи. Зато Кјеркегор инсистира на негацији класичног теолошког појма вере, јер његово утемељење вере јесте филозофско утолико јер се гледано и са Јасперсовог становишта, вера не односи непосредно према свом предмету и не обухвата га као догму или дато мишљење коме се треба покоравати. Кјеркегорово субјективно схватање вере указује да је вера увек у стању радикалне отворености (никада није једном достигнуто стање) и увек је упућена на извор – она је дијалектичка, што значи да се не односи непосредно на објект, већ улази у њега наилазећи на противречности,

вери и хришћанству, путем унутрашњости, јер је приступ истинској хришћанској егзистенцији, као и властитом сопству, могућ само на „темељу унутрашње евиденције." (Zurovac, „Ko je Kjerkegor?", *Bolest na smrt,* 2000, str. 9).

У *Concluding Unscientific Postscript* Кјеркегор говори о битној условљености унутрашњости и религијског, јер је религијско извор буђења унутрашњости: „Најпочаствованији говорници заборављају да је религиозно унутрашњост, да је унутрашњост индивидуалан однос према самом себи пре Бога, рефлексија унутар њега самог и да управо из ње долази патња (...), али исто тако је унутрашњост суштинска чињеница појављивања религијског на коме се оно и заснива, тако да њено одсуство означава одсуство религијског." (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 366).

За Кјеркегора се категорија унутрашњости појављује и као категорија етичке сфере, али и као категорија која има онтолошке импликације у његовом учењу, а о чему ће бити више речи у другом тому књиге. Међутим, њено право значење (као „унутрашњости") најбоље се кристалише кроз објашњење религијско-хришћанског егзистенцијализма. Најпре стога јер хришћанска религија представља унутрашњост као хумус из којег појединац успоставља однос према Богу.[133] Унутрашњост је „место" успостављања односа свих односа, али и топос најпримарнијег односа човека са собом, пре односа са Богом, на шта алудира и сличан став оца немачког мистицизма – Мајстера Екхарта у његовој крилатици „Не тражите Бога ван себе сама".

Зашто је за Кјеркегора окретање ка унутрашњости важан моменат на човековом путу да постане хришћанин? Најпре, јер овде није реч о унутрашњости која остаје затворена у самој себи, већ о односу који је индивидуа успоставила са Богом, па потом реализовала на практичној равни (у заједници, породици, држави, сaобраћању са другима), а то надаље значи да доношење одлука на равни свакодневице увек претпоставља релацију према Богу. Зато Чарлс Мур констатује да се Кјеркегор не бави толико штаством, већ оним *како* (егзистенцијским, лат. *existential*) хришћанства које се осведочава кроз човекову егзистенцију и у његовој конкретној

западa у апсурд, на тај начин се суочавајући и са властитим бивствовањем. Томе је потпуно супротан објективан приступ хришћанству, према коме хришћанин остаје само на увиду у доктринарну и теоријску основу хришћанства.

егзистенцији и егзистенцијалним ситуацијама. Човеково бивствовање хришћанства ту није повезано са теоријом или (онтолошким, телеолошким, космолошким) доказима о постојању Бога, већ је фокус да ако се хришћанска егзистенција изабире путем унутрашњости, онда хришћанство омогућава егзистенцијалну трансформацију човека на један ирационалистички, а конструктиван начин. Тиме се уједно потврђује и идеја о човеку јудео-хришћанске линије, која полази од тумачења човека као „слике Божије" (лат. *Imago Dei*) и човека као модификабилног бића, чија се трансформација (његових одређења) налази „у директној повезаности са метаморфозама одношења са Богом. (...) Човекова одређења условљена су процесом његовог удаљавања и приближавања Богу. Човек има могућност да изађе из позиције природности, јер је схваћен као духовно биће." (Саџаков, *Новозаветни појам морала,* 2006, стр. 123–125).

2.2.3. Хришћанин и обичан (природан) човек

Полазећи од модификабилне људске природе, Кјеркегор и истиче разлику између човека као природног бића и човека као хришћанина, који је постигао хришћанску егзистенцију. Најпре, хришћанин се разликује од обичног човека, јер као духовно биће надвладава ирационалност своје непосредне природе, импулсе и пориве који потичу од тела, као и од свих земаљских пожуда које га воде ка греху и егоцентризму (као антихуманим облицима ирационалног). Хришћанин према Кјеркегору постоји као „другачије биће у односу на људско, као што се људско биће разликује од звери. Хришћанин је буквално странац и ходочасник." (Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, 2002, p. 216).

Особине хришћанина Кјеркегор описује и у делу *Болест на смрт*, разликујући га од обичног човека и по начину на који доживљава граничне ситуације егзистенције, посебно у погледу на феномен смрти, пролазности и коначности. За хришћанина на пример „смрт није никако крај свега", док га природни човек схвата као нешто најужасније и запада у страх, као патологију ирационалног. За разлику од природног човека, хришћанин се одликује независношћу од свега земаљског и пролазног, јер путем вере (претходно вере у Христово васкрсење), заузима другачију перспективу на коначност и вечност. Зато и однос између природног човека и хришћанина

Кјеркегор тумачи „као однос између детета и зрелог мушкарца; чега се дете ужасава, то за одраслог мушкарца савршено ништа не представља." (Кјеркегор, *Болесш на смрш,* 2000, стр. 40).

Хришћанин верује у „неспутану радост васкрсења" као што су и свеци и духовни вође Православља у свим вековима схватали важност питања о смрти, јер који мисли на спасење, мисли о смрти и суду. Сличну разлику примећујемо и код Јована Дамаскина који разликује оне који *нису мислили* на одвраћање од греха и своје спасење и *йлаше се смрши* и оне, које назива праведницима, код којих *не йосшоји сшрах од смрши*, тј. који су тежили да се очисте од греха у сједињењу са Христом. Размишљање о Христовом Распећу води хришћане и ка сећању на Његово Васкрсење, па је питање о смрти код њих нераздвојиво од наде да ће васкрснути у Последњи дан, сматра Дамаскин. Христовим распећем, смрт је побеђена животом, зато за правог хришћанина смрт има другачију симболику у односу на природног човека. Хришћани на том основу верују да ће се пропадљива природа једног дана обући у непролазно, смртни ће се обући у бесмртност, и да ће смрт бити прогутана победом (1. Кор. 15) : 54). Али док Кјеркегор не испитује питање смрти на тај начин, код Дамаскина је оно повезано и са питањем Божјег стварања и васкрсењем. Дамаскин пориче да је Бог створио смрт (иако све ствари дугују њему за своје стварање), и да је задовољан уништењем живих. Пре је смрт дошла кроз човека, кроз Адамов преступ (иначе би био јачи од смрти и живео би вечно у радости вечног блаженства) и са другим казнама (Види: Saint John of Damascus, *Writings, The Father of the Church*, 1958, p. 260), јер поједине ствари зависе од људске воље а, с друге стране, постоје и оне које се дешавају по Божјој вољи и промисли, које се човеку могу учинити неправедним, без могућности да он докучи њихов божански разлог и наум (случај Јова).

Кјеркегор експлицира још један тип разлике између обичног човека и хришћанина: прави хришћанин живи хришћанство као аутентично хришћанство, које се заснива на *релиїиозносш шиūа Б*, док обичан, природан човек, који најчешће практикује хришћанство *релиїиозносши шиūа А*, живи неаутентично хришћанство.

Иако се на први поглед чини да Кјеркегорово одређење човека као хришћанина и ирационалистичка антропологија немају додирних тачака, заправо хришћански егзистенцијализам је инволвиран у оквирима његове ирационалистичке антропологије која носи епитет и хришћанска антропологија. Апсотрофи-

рањем субјективног, унутрашњег доживљаја хришћанства наспрам рационализованог, објективног приступа хришћанству, Кјеркегор је уједно понудио начин у суочавању са нихилизмом, тј. модел у „опирању" нихилизацији хришћанске религије, тј. у опирању поништавању духовне душевности човека.

3. Кјеркегорова критика Хегелове нихилизације индивидуе

(рецепција Хегела у Данској и Хегелов утицај на Кјеркегора)

Кјеркегор се обрачунава са Хегеловом филозофијом, јер немачки идеалиста из свог система поништава човека у индивидуалној структури, својству животног, парадоксалног постојања, „супстанцијализовану субјективност" и разбија јединственост човека *in concreto*. Хегел тврди да је све стварно, све постојеће рационално, тј. умно, а рационално је реално, тј. стварно, заборављајући да је ирационално једнако присутно у постојању. Приметно је да такву тематизацију филозофије подржава западна филозофска традиција, почев од Парменида, који је изразио сличан став у свом чувеном стиху, „Иста је ствар мислити и бити". „Ствар која се може мислити јест: када мислите, мислите о нечему, када употребите име то мора да буде име нечега." Оно што се не може мислити, губи својство реалитета.

Француски филозоф Емил Мејерсон, пак, критички разграђује ауторитет начела разума – да разум има само једно средство да се обрачуна са оним што не долази из њега самог, а то је да га сведе на ништавило. Такав поступак присутан је још код Парменида, наставља се и код потоњих рационалистичких филозофа, „а чији процес траје и данас, на нешто суптилнији начин, под називима наука и позитивизам". (Barret, *Irrational men: a study in existential philosophy*, 1964, p. 64). Код Хегела разум је толико постао свемоћан, да је у његовом систему створио своје сопствено постојање и из себе изумео врсту постојања. Кјеркегор, побијајући Хегела, употребљава нове категорије мишљења, ближе тумачењу човека и његове субјективности, као што су: егзистенција, унутрашњост, субјективна истина, индивидуа.

У том контексту унутрашост или, пак, субјективност, представља првобитну реалност или, пак, реалност значајнију од „објективне". Кјеркегор преокреће Хегелов начин мишљења о човеку, у чијој је филозофији апсолутног духа, појединац представљен само као оруђе лукавог светског ума и показује иманентну логику поништавања слободе појединца. Кјеркегор, пак, трага за „новим

садржајима и изворима људског живота", које ће да открије тек у слободној индивидуи, која је одбацила објективан поредак ума, као и „постојеће институције грађанског света и окренула се себи самој." (Животић, *Егзистенција, реалност и слобода*, 1973, стр. 25).

Кјеркегор у Хегеловом систему апсолутног духа проналази нихилирајуће тенденције које воде дискредитацији, инструментализацији и поништењу човека, чак и поништењу његове вредности као индивидуе, јер је човек у систему спекулативне филозофије „потпуно обесуштињен, десупстанцијализован."[27] То значи да је човеку онемогућено да властитом одлуком, одлуком *или-или* ствара свет као израз личних могућности и реализује оно што поседује у себи као лична егзистенција, независно од објективног света у коме живи. На таквом уверењу се и заснива Кјеркегорова критика Хегела тј. његовог неразумевања семантике егзистенције индивидуе, будући да Хегел претпоставља, као што примећује Левит, постојање само „једне идеалне 'појмовне' егзистенције. *Essentia* нечега, или *шта* нешто јесте, односи се на универзалну егзистенцију; *existentia*, или *да* нешто јесте – на свагда индивидуални тубитак, моју и твоју властиту егзистенцију, за коју је одлучујуће да ли она јесте или није." (Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog veka: Marx i Kierkegaard*, 1988, str. 154).

Још једна важна тачка у којој се Кјеркегор супротставља Хегелу обухвата питање религије и односа према Богу. Хегел је мишљење о Богу поставио у сферу представног, репрезентативног мишљења, супротстављајући сферу *Vorstellung* и *Denken*. Сфера религије која се односи на свет *Vorstellung*-а, разликује се од сфере појмовног мишљења, која припада филозофији, а то код Хегела другачије значи да се у домену религије мисли само кроз представу која никада не пружа праву истину и не показује оно што је супстанција – а то је Дух. Хегел заправо тако урушава онто-теологију

[27] Најдановић сматра да се својом критиком Хегела, Кјеркегорова филозофија креће у правцу поступног окретања егзистенцијалистичкој филозофији. Насупрот Хегелу, за Кјеркегора је „једини изворни проблем филозофије проблем изолираног појединца како се он сам у свом животу доживљава. Указујући на опстојаност у њеној разноликој субјективној датости, постао је претеча филозофије егзистенције." (Димитрије Најдановић, „Поговор", *Човек и дух*, Београд, Партенон, 2009, стр. 97). Стављањем акцента на доживљајној и субјективној егзистенцији индивидуума, Кјеркегор показује одлучност да раскрсти са рационалистичком и непотпуном идејом човека, да би преко ирационалистичког приступа осветлио значај оне стварности индивидуе која се конституише у конкретној егзистенцији и одређености спекулативним мишљењем.

у својој филозофији, с једне стране, док, с друге стране, унижава значај религије, сводећи је на представну свест и одузима Богу највиши ранг. (Види: Cunningham, *Genealogy of Nihilism Philosophy of Nothing and the Difference of Theology*, 2005, p, 111). Заступајући првенство Светског духа, Хегел искључује Бога из света, ситуирајући га у свет представног мишљења. Тако Бог није ни изнад света нити насупрот њему. Кјеркегор је приговорио Хегеловом учењу о свеобухватном Светском Духу наспрам којег има мало места за појединца, инсистирајући на значају категорије индивидуе (појединца). Кјеркегоровски схваћена индивидуа је особа, која треба да доноси одлуке пред Богом и која је стога више заинтересована за етичка питања и за спасење него за апстрактне спекулације.

Поред наведеног, на удару Кјеркегорове критике Хегела, нашао се и његов став о апсолутном сазнању, које према Кјеркегору, преноси само статичну слику света и пориче се процесуални карактер света и његова ирационаланост. За Кјеркегора, човек је немоћан да спозна свет апсолутно, као и апсолут помоћу људског ума, који је за Хегела органон људског апсолутног сазнања. Апсолутно сазнање својствено је једино Богу, а не коначном човеку, и поготово не уму, који нема ослонац у Богу. У античкој филозофији се срећемо са другачијим односом према знању. Сократ је на пример тврдио да је *филозоф* – онај који тежи знању мудрости (у *Федру*), док знање поседује само Бог, и да филозоф заправо нема никакво знање већ да га је Бог обдарио вештином да препознаје знање у другима. У „Одбрани Сократовој" антички мислилац потврђује да је само Бог мудар и да људско знање чак мало важи, штавише, нимало. Хегел мења овакво значење филозофа и природу знања филозофије када у предговору из 1807, у *Феноменолоїији духа* наводи: „Прави облик у којему егзистира истина може бити само знанствени. Ја сам поставио као задатак да се филозофија приближи томе облику те да напусти тај циљ да буде само љубав према знању, него да буде стварно знање." (Хегел, *Феноменолоїија духа,* 2005). Кјеркегорови антихегелијански ставови по питању наведеног схватања природе филозофије и знања нарочито се заоштравају у *Закључном ненаучном йосшскрийшуму*, где епитет „ненаучни" представља и облик Кјеркегоровог иронијског супротстављања концепту „науке" и (модерне) научности. У вези са тим је и његово схватање да егзистенција Бога, али и човека, никада не може да буде доказана научним путем.

Али, ако поставимо питање да ли је ипак постојао известан утицај Хегела на Кјеркегора, постоје неке индикације које потврђују

само донекле потврдан одговор. Извесно је да је Хегел, најпре, имао утицај на Кјеркегора и то у време када је Данац писао *Појам ироније,* тј. своју дисертацију (John Stewart, „Hegel in the Concept of Irony", *Kierkegaard`sRelations to Hegel Reconsidered*, p. 142) да би касније, у једном часопису, признао да је погрешно критиковао Сократа у хегелијанском правцу („каква сам хегелијанска будала био!"). Такође, у часопису из 1854. године Кјеркегор жали што је у својој дисертацији објавио део, који је настао под утицајем Хегелове доктрине о држави, где је написао: „да би држава у хришћанском смислу требала да буде оно што је Хегел мислио – наиме да има морални значај, да се права врлина може појавити само у држави (то је потпуно дечије што сам брбљао након њега у својој дисертацији), да је циљ државе да унапреди човека – што је чиста бесмислица", (Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vol. 4, 1967–78, p. 114).

Кјеркегор касније постаје самокритичан и жали што је током свог интелектуалног развоја некритички прихватао неке од Хегелових тврдњи, чак негде осуђујући себе да је наводно постао паметан и објективан, чак и „позитиван" тј. да није имао храбрости да призна негацију, а све уз помоћ хегелијанске философије. О његовом хегелијанском периоду сведоче и његови тадашњи познаници. Приликом сусрета са Сиберном (*Sibbern*), потоњи му је поставио питање: „какав је однос између философије и стварности?", што је Кјеркегора зачудило, јер се суштина његове философије окреће око егзистенције, стварности човека, док је дотични сматрао да је такво питање природно за хегелијанизованог мислиоца. Стјуарт се у свом разматрању хегеловског периода у Кјеркегоровој философији осврће на Сиберна, који својим питањем сугерише да је Кјеркегор тада био општепризнат у философији и да није било потребе за Кјеркегоровим објашњењем или одбраном. Сибернова запажања су слична касније Брохнеровим (Brøchner) који примећује постојање сличне фазе мишљења у време његових студентских дана на Универзитету у Копенхагену, када потоњи и пише: „Дуго је био заокупљен Хегеловом философијом, која га је, чини се, преплавила, све док му етичко поштовање услова егзистенције није указало на грешке у тој философији". ("Letter H. Brøchner to C. K. F. Molbech," February 17, 1856. Cited from Encounters with Kierkegaard, tr. and ed. by Bruce H. Kirmmse, op. cit., p. 25).

Како наводи Стјуарт, Фредерик Кристијан Сиберн је био Кјеркегоров ментор на дисертацији и први који га је читао, иако није био хегелијанац, већ, напротив, један од најоштријих критичара хегелијанства у Данској, који је три године пре Кјеркегорове дисертације

1838. објавио критички текст о Хегелу и о Хајберговом хегелијанству. Такође, његову дисертацију су читала и три професора класичне филологије и један физичар, Ханс Кристијан Ерстед (који је читао и филозофију и био под утицајем Канта), па професор филозофије Расмус Нилсен (који се одушевљавао Хегелом), а последњи који је читао дисертацију био је Мартенсен, познати хегелијанац. Постоје докази да је Кјеркегор почео да ради на *Појму ироније* већ 1837. године, а да је највећи део написао између лета 1838. године и лета 1839. године.

Постоје и наводи да је Кјеркегор својим радом, који обухвата Хегелову мисао, хтео да превари комисију, али Мартенсен је тек накнадно убачен, па су тврдње неоправдане. Друге тврдње указују да је Кјеркегор желео да се иронично поигра са статусом кво у друштву и буржоаским друштвом. Међутим, након Хегелове смрти 1831, филозофија Хегела је сматрана озбиљном опасношћу за буржоаско друштвено уређење. Када су сазнали да је Хегелов ученик, Фојербах, објавио књигу „Gedanken uber Tod und Unsterblichkeit", отпуштен је и искључен из универзитетског живота. Сличну судбину пролази и Штраус након објављивања књиге *Das Leben Jesu*. „Хегелова филозофија је доживљавана као претња успостављеној религији, политици и моралу да је краљ Пруске, Фридрих Вилхелм IV, 1840. сматрао за своју дужаност да именује Шелинга за професора на Универзитету у Берлину, са изричитом сврхом уништавања опасних хегелијанских тенденција ка пантеизму које су се ширили међу студентима." (Stewart, *Kierkegaard`s Relations to Hegel Reconsidered*, 2003, p.139). Зато се и тврдње – да је Кјеркегор хтео да превари хегелијанце на факултету – заснивају на историјским нетачностима, сматра Стјуарт. (Jon Stewart is Associate Research Professor of Philosophy at the Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen, an institution fundedby the Danish National Research Foundation).

Да се такве тврдње могу потврдити, указује и Кјеркегорово дело *Закључни ненаучни йосшскрийшум* који представља данчеву отворену борбу против Хегела, Хегеловог пантеизма и принципа јединства унутрашњег и спољашњег, хришћанства и културе, како се наводи у извештају Едуарда Гејсмара. (Geismar, *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, 1927, p. 6).[28] Извесно је да се Кјеркегор у много чему разликовао од Хегела, али његова критика спекулативне и рационалистичке филозофије, која се у највећој

[28] Кјеркегоров извор познавања Хегелове филозофије био је Адлер, који је у зимском семестру 1840–41. године држао популарна предавања о Хегеловој логици.

мери односи на Хегела, може да послужи као критичка матрица и за декартовски и кантовски рационализам и друге облике рационализама.

Полазећи од Хегела, Кјеркегор указује на слабост рационалистичких филозофија, која се показује и у немоћи да спекулативним категоријама пробуде мишљење о значењу и смислу стварности конкретног појединца, у његовим парадоксалним, егзистенцијалним, тј. ирационалистичким аспектима, у непоновљивости његове егзистенције. Хегел изводи постојање заправо из мишљења, из разума, док Кјеркегор изводи постојање из постојања, и то пре свега личног, конкретног, коначног[29], да би указао на сложеност егзистенције полазећи од сиутационих фактора које изнутра „окружују" индивидуу и утичу на њен однос према сопству и свету. Кроз егзистенцијалне ситуације, које су по својим карактеристикама и испољавањима често и парадоксалне и уму несхватљиве, човек се упознаје са ирационалним својствима своје природе, међу којима су и деструктивни и негативни ирационални феномени, али који су важећи и као конструктивни модуси у погледу развоја човекове личности.

Поједини аутори, тј. интерпретатори Хегелове рецепције у Данској, Кјеркегорово противстављање Хегелу виде као израз особености личности данског филозофа, који заговара слободу појединца против разних облика његовог угњетавања. Супротно таквим ставовима, Хегел је представљен као један од највећих угњетавача, а рецепција Хегела у Данској у највећој мери указује да Хегел није добродошао у Данској, као што запажа Стјуарт: „Он је дакле главна претпоставка и за Карла Маркса и за поглед на живот модерне нацистичке Немачке." (*Stewart, Kierkegaard's relations to Hegel Reconsidered*, 2003, p. 6). Грегор Маланчук (Gregor Malantschuk) је још један од аутора, тј. представника данске интерпретације Кјеркегоровог односа према Хегелу, који у свом општем уводу за Кјеркегора, у књизи „Кјеркегоров пут ка истини", приказује Хегела као

[29] Говедарица упућује на становиште да је рационалност услов и претпоставка ирационалности и да се суштина ових феномена не може тумачити одвојено једно од другога. Наиме, ирационално искуство је и нуспроизвод рационалне активности. Истичући високо вредновање рационалности као централне вредности у људском бивствовању, како је познато у традиционалној филозофији, Говедарица сагледава да је ирационалност као проблем била занемаривана и да је, за разлику од рационализма, ирационализам у ствари „централни проблем људске егзистенције, односно један од најтежих и најкомплекснијих проблема у историји људске цивилизације, подједнако у теоријском, као и практичном погледу." (Миланко Говедарица, *Филозофска анализа ирационалности*, Панчево, Мали Немо, 2006, стр. 10).

представника модерног тренда секуларног рационализма, које је угрозило хришћанство. Маланчук га сматра и „једним од водећих узрока за духовно уништење века" (*Stewart, Kierkegaard's relations to Hegel Reconsidered*, New York Cambridge, 2003, p. 7), против чега се Кјеркегор интензивно супротстављао. Маланчук, чак, прозива Хегела да је одговоран за настанак *ошалиїарних комунисшичких држава* са својим наводним увођењем етике у државу и придавањем монарху највиших моћи. Такво учење се надаље наставило са Карл Марксом и Фридрих Енгелсом, који са својим *маїеријалисшичким йоїледом на свеш* завршавају као декларисани противници хришћанства и тако мењају поглед на слободу, етичко и индивидуално, закључује Стјуарт.

Кјеркегор је оштро иступао против потискивања индивидуалности и њеног обезличавања/ништења, потирања било да је оно плод утицај рационалистичког/научног приступа филозофије или рационализованих друштвених идеологија, а један од узрока у таквој појави видео је у све распрострањенијем окретању модерног човека од религијске егзистенције.

Барет у делу *Irrational man: a study in existential philosophy* открива да апстракција/апстрактно мишљење о човеку за Кјеркегора представља облик нихилирања човека, јер је прожето прорачунатошћу и калкулацијом. Било да је реч о апстракцији која полази од капитализма или комунизма. Апстракција утичу да модерни човек запада у реалну анксиозност, коју је Кјеркегор представио кроз појам очајања. Али гледано у духу савременог технолошког доба, апстракција се очитује најпре кроз доминацију секуларних циљева који владају људским светом и то особито кроз рационалну организацију економије, којом је повећана људска моћ над природом. Поред других облика апстракције (као што је рационална организација живота под утицајем капитала), јавља се и апстракција у лику афирмације колективног човека, који постаје кроз колективизам, заправо, само фрагмент ове апстракције. Ми овај израз фрагментације људског бивствовања у Кјеркегоровој филозофији можемо размартати кроз појам (антихришћанске) јавности, гомиле и масе.

Барет још дубље осветљава тај измак човека пред собом, у времену развоја (механичке) технике, која води корак напред у правцу апстракције. Ова способност да се живи лако и познато представља изванредан ниво апстракције и извор је „моћи" савременог човека, помоћу које је преобразио планету, уништио свемир

и утростручио светску популацију. Али то је такође моћ која има, као све људско, негативну страну, у пустом осећају безукорењености, празнине и недостатка конкретних осећања, осећај који хвата савременог човека у тренуцима истинске стрепње. Новинарство је, на пример, постало велики Бог, а богови имају начин да немилосрдно и демонски преузму своје слуге. У таквом стању свести – као што је Кјеркегор прорекао, са невероватном видовитошћу пре више од једног века – новинарство је омогућило људима да се све више баве животом из друге руке. Информације се обично састоје од полуистина, а „знање" постаје замена за стварна знања. Штавише, популарно новинарство је до сада проширило своје деловање на оно што је раније било сматрано упориштем културе – религија, уметност, философија. (Barret, *Irrational man: a study in existential philosophy,* 1964, p. 17).

Услед таквог осећања нихилистичке ситуације, Кјеркегору је било стало да се у својој философији фокусира на питање човека, са тежњом да понуди модусе како да се превазиђе нихилизам самоотуђења и изазвана безличност, која је захватила савременог човека, а „повезана са универзалношћу анонимног и јавног збивања свијета." (Löwith, *Od Hegela do Nietzschea,* 1988, str. 117).

3.1. Кјеркегоров утицај на јеврејско схватање хришћанства и рецепција Кјеркегора у Израелу

Кјеркегор се у својој рецепцији хришћанства ослањао не само на *Нови Завет*, већ у појединим делима, као на пример у *Страху и дрхтању*, и на старозаветне библијске личности и њихове ситуације, што говори о односу његове философије са јудаизмом. Кјекегор је својом интерпретацијом књиге о Јову, као и излагањем јеврејске приче о *akedah*-у (акеди), тј. Аврамовом жртвовању Исака, једнако утицао и инспирисао јеврејске теологе. Нарочито по питању сагледавања односа вере и дела, односа према Апсолуту и дефинисању *homo religiosusa* (Види: Stewart, *Kierkegaard's Influence on Theology*, 2016, p. vii), природе „халахичне личности", концепта скока и понављања. Његова философска димензија среће се, пак, код мислилаца као што су Мартин Бубер (1878–1965), Франц Розенцвајг (1886–1929), Емануел Левинас (1906–1995).

Рецепција Кјеркегорове мисли присутна је у јеврејској мисли код различитих теолога и писаца, различитих оријентација као што су духовни свет хасидизма[30], савремени православни јудаизам митхнагедског порекла и у модерном религиозном ционизму.

Ипак, рецепција Кјеркегоровог учења текла је доста споро у Израелу, док је са Ничеом била другачија ситуација. Разлог за невољни пријем Кјеркегора, у првим данима модерног Израела, лежи у чињеници што су се „некадашњи верски егзистенцијални циљеви сукобљавали са мејнстримом, агендом ционизма, која је историју јеврејског народа посматрала у секуларном смислу и за нове Јевреје прописивала атеистичко, најчешће чак и социјалистичко гледиште". (Golomb, „Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalim", *Kierkegaard's international reception,* 2016, p. 25).

Ипак, и прихватање секуларних димензија и одрицање од поретка вере и традиције својих предака, није значило прихватање у

[30] Хасидизам је савремени јеврејски верски покрет који је настао у 18. веку у Украјини, Пољској и Литванији, ширећи се Источном Европом, да би данас био актуелан у Израелу и САД, а чији је оснивач кабалист и исцелитељ Исраел Бал Шем Тов. Према етимолошком значењу, настао је од јеврејске речи хасид што у преводу на српски значи побожан. Покрет негују посвећеност Богу, уз елементе мистичке идеологије (Кабалистичко учење), па се супротставља, у понеким аспектима, традиционалном јудаизму. Карактерише га заносна молитва и понизност, неговање моралистичке књижевности са приповедањем и причама које изражавају побожност. Међу философима се, нарочито, истиче Мартин Бубер у оживљавању хасидизма и приближавању јудаизма кроз хасидизам. Хасид се као учење разликује од других верских учења која пропагирају негирање чулности и ововременог света. За хасиде је „приањање" уз Бога највиши циљ људске личности, али и афирмација света и сопства, да би на тај начин трансформисали обоје. Такође, према њиховом учењу одбацује се етика изолације, која се на критички начин чује у следећој изреци. Изрека каже: „Ако је неко само добар, он је раскалашни љубавник; ако је само побожан, он је лопов; ако је само паметан, он је неверник." Али једино када све ове особине уједине у личности, он може у потпуности да служи Богу. „Ко се посвети људима са нејасном љубављу без реда и облика, без и вере и мудрости, а да кроз мудрост не добије смисао и везу од своје вере, лако може да се изгуби од једног или другог као раскалашни љубавник. Онај ко се ограничи на емоционални однос према Богу, не видећи живи свет око себе и не познајући живот, краде од људи оно што им припада. А онај ко само упражњава свој ум и не намерава ништа друго, ко је повезан са Богом и светом само на спољашњи начин преко уобичајене наслеђене религије и кроз наслеђени морал, а не познаје ни побожност ни доброту, ускоро губи и то оскудно упориште које му те спољне везе позајмљују. Све изоловано води странпутицом. Само је целовитост поуздана и води човека ка спасењу". (Martin Buber, *Hasidism and Modern Man*, Horizon Press, New York, 1958, p. 235).

европско друштво, па је одатле за Јевреје фундаментално егзистенцијално питање постало питање личног идентитета и аутентичности. Напуштање духа и вере предака, за многе је значило ситуацију бескућништва, расејавања – осуђеност да стварају ново аутентично „ми". Притом се појавио ционизам (у политичком, културном, духовном смислу као тежња да се расељени Јевреји врате у Израел) као решење за стање двоструког отуђења, где су ционистички лидери и интелектуалци, попут Теодора Херцла (1860–1904), Мартина Бубера (1878–1965), Гершом Шолема (1897–1982) веровали да ће стварање јеврејског чврстог националног идентитета ставити тачку на синдром егзистенцијалне маргиналности у свету.

Али европски инволвирани Јевреји покушали су да одбаце своју религију и наслеђе јудаизма како би постали једини аутори свог новог живота, што је изазвало слабљење верских осећања до краја деветнаестог века када су били привучени атеистима као што је Ниче. Уместо прихватања религиозних Јеванђеља за спасење од животних невоља, они су поставила антитезу: напуштање трансценденталних облика спасења подстицањем стварања аутентичног сопства и „здравог" атеистичког живота. Међутим, за Јевреје који нису прихватили процес секуларизације и који су трагали за новим идентитетом, Кјеркегор са својим учењем о аутентичном религијском животу, који се формира под окриљем вере у Бога, постоје привлачан. Поготово због критике праксе хришћанских обреда кроз друштвено-институционалне оквире.

Кјеркегоровом философијом ће бити инспирисани философи као што су и Гершом Шолем, Мартин Бубера (деловао у Немачкој, а кога је Кјеркегор ослобађао од утицаја Ничеа) и Хуго Бергман, као и професор Исаија Лајбовиц (Isaiah Leibowitz), који су заслужни за ширење сазнања о данском мислиоцу. Иначе, реч је о четири мислиоца који су се супротстављали злоупотреби јеврејске религиозности у корист националистичких фанатика и залагали за одвајање државе од религије и вере. Средишње питање које је мучило јеврејско друштво се фокусирало на однос државе Израел и јеврејску религију, па се и прве дискусије о Кјеркегору и везују за однос етике (која потиче од државе) и вере. У средиште њиховог разматрања Кјеркегора, значајно место је имала његова интерпретација жртвовања Исака. Кјеркегор им је, заправо, на поетски начин приближио модел аутентичне вере преко Аврама (Абрахама), „витеза вере".

Кјеркегора и Шолема на пример повезује заједничка егзистенцијална основа – тражитељство Бога, боготражитељство. Шолем покушава да пронађе аутентичан пут ка јеврејској религиозности и вери, која се не заснива на законима Торе. Мартин Бубер своје боготражитељство испољава кроз идеју повратка (на хербејском гласи *тешува*– תשובה) јеврејским коренима, кроз веру, указујући на тај начин како да његов народ избегне катастрофалне последице, које се манифестују кроз оно што зове Божије помрачење, скривање лица Бога. Међутим, као и код Кјеркегора, пут религије се, према Буберу, може десити односом Ја-Бог, који води ка аутентичном Ја-Ти односу. Односом према божанском Ти, Бубер види, заправо, могућност искупљења кроз „повратак", који се одвија као прелажење пута од скривеног Бога до његовог поновног налажења. И као Кјеркегор, Бубер износи сличне тврдње– човечанство је болесно, јер смо изгубили приступ нашем фундаменталном стању постојања, нашој „онтолошкој оријентацији", коју описује као однос „Ја-Ти". (Види: Buber, *Eclipse of God*, 2016, p. VIII).

Болест је изазвана преферирањем става *Ja-To*, који подразумева инструментални однос према другом бићу, заснован на корисности и примени другога у своје сврхе, а суштински проблем је у ишчезнућу односа *Ja-Ти* (где је заправо Бог примарно „Ти", трансцендентална реалност) који се заснива на узајамности. Однос *Ja-To* заправо условљава све већу изолацију сопства и доводи до помрачења Божијег света у људском животу. Заправо, помрачење Бога је помрачење могућности доживљавања људског живота у односу на ову већу стварност, што повлачи закључак да се, према Буберу, помрачење Бога односи, у ствари, на помрачење људског света. У свом делу *Eclipse of God* он ће метафором светлости указати на овај болан процес у људској егзистенцији: „Помрачење светлости неба, помрачење Божије — такав је заиста карактер историјског часа кроз који свет пролази. Али то није процес који се може адекватно објаснити истицањем промена које су се десиле у човековом духу. Помрачење сунца је нешто што се дешава између сунца и наших очију, а не у самом сунцу." (Buber, *Eclipse of God*, 2016, p. 6).

Поред наведених мислилаца, за Кјеркегорову рецепцију међу Јеврејима заслужан је и Георг Брандес, посебно његова књига о Кјеркегору, као и рабин Соловејчик Јосиф, код кога постоји кретање утицаја између Коена и Кјеркегоровог егзистенцијализма. Наиме, кроз своја дела, Соловејчик описује „халахични" живот

(живот који се живи према халахи, или традиционалном Јеврејском закону) као синтезу два супротстављена модела религиозности: једног (приближно врхунског) неокантовског и једног кјеркегоровског и егзистенцијалистичког. Утицај Кјеркегора је присутан у његовом делу „Халахичан човек", у којем иако изгледа да преовладава квази-математички легализам, он, као и Кјеркегор, позива на повратак аврамовској вери, као суштинском егзистенцијалном задатку. Ипак, у другим списима — посебно у *Усамљеном човеку вере* – он приказује халахијски живот као квази-Кјеркегоров загрљај „апсурда". (Види: Possen and Soloveitchik,„Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism" in: John Stewart, *Kierkegaard's Influence on Theology*, 2016, p. 191).

4. Ничеово „преболевање" нихилизма: нада у опстанак човека након смрти Бога?

Увид у нихилизам, као својеврсну кризу човековог бивствовања, доводи до проблематизовања, али и редефинисања питања о човеку, и у Кјеркегоровој и Ничеовој филозофији. Криза је најпре уочена на вредносном, аксиолошком нивоу људског бивствовања, манифестована кроз искривљавање или одбацивање хришћанства као модела духовног реалитета, па Кјеркегоров *Напад на хришћанство* донекле може да компарира Ничеовом *Антихристу*, али са увидом да је реч о различитим делима која заузимају дијаметрално супротан правац критике. Јер док је Кјеркегоров критицизам[31] само полазна тачка са циљем подстицања човека на повратак изворним хришћанским вредностима, Ниче не иде даље од почетне критике хришћанства, сматрајући га неадекватним модусом у подстицању човекове стваралачке суштине, чак и обајављујући рат хришћанству.[138] Али та објава рата није усмерена само на хришћанство, већ ће је Ниче проширити и на читаву интелектуалну историју и досадашњу филозофију, за коју сматра да је у основи декадентна и постоји само у служби нихилистичких религија. (Види: Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy,* 1999, p. 51).

Јасно је да се Кјеркегорова и Ничеова критика хришћанства разилазе, јер док Кјеркегор ступа у етичку борбу против квази-хришћанства, али и против претварања хришћанства у политички ентитет и његово секуларизовање, а у циљу његовог поновног оживљавања, дотле Ниче нуди читаоцима више једну психологију

[31] Ипак, Кјеркегор као религиозни мислилац није приклоњен хришћанству од самога почетка. У њему су се јављале многе недоумице и мноштво контрадикција, тако да је у периоду од 1834–35. године готово напустио хришћанство. Ако размотримо периоде Кјеркегоровог стваралаштва, његов отворен напад на хришћанство, тј. напад на службену протестантску цркву и световно хришћанство, али исто тако и постојећи поредак у држави, како наводи и Пејовић у „Систем и егзистенција", у трећој фази тј. у последњој години његовог живота примећујемо заокупљеност питањем како доспети до истинског хришћанства. У историјском погледу, то је време распадања грађанског друштва (уочи револуције 1848) у Европи, које је своју највишу афирмацију имало у Хегеловој филозофији духа.

погледа на свет (нем. *Weltanschaungen*) која укључује провокативну „психологију вере."[140] Ниче полази од пркосних ставова да постоје декадентни облици у пракси хришћанства, који негирају живот и које треба да се расветле у циљу афирмације живота. Ничеово психолошко разматрање хришћанства се заснива пре свега на сагледавању утицаја хришћанске психологије на човека. И док је Кјеркегор заступао повратак аутентичној/личној вери као начину живота слободног појединца који допире до новог смисла људског живота, јер је вера нешто више од система догми и врста знања, Ниче је веровао да је хришћанство животно-негирајућа форма духа и да се као таква мора поништити и укинути. (Види: Bostwick, *Discerning the Nature of True Christian Faith*, p. 1).

Заговарајући овакав став, Ниче је слабљење утицаја хришћанског учења и вредновање света обзнанио у епохалном историјском догађају Запада, званог нихилизам[32], као стању у коме „највише вредности губе свој циљ." (Ниче, *Воља за моћ,* 2003, стр. 37; Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, s. 10). Обезвређивањем врховних вредности је уједно и срушена дотадашња истина о бивствујућем, али пољуљан и дотадашњи појам човека и смисао његовог бивствовања. За разлику од Кјеркегора који је у повратку изворном хришћанству сагледао пут ка афирмацији човека као духовног бића и пут реафирмације савременог морала, Ниче у књизи

[32] Ниче је несумњиво наишао на појам нихилизма код више савремених писаца, који је у 80-тим годинама 19. века задобио широку популарност и у немачком говорном подручју услед употребе код руских анархиста. Слика коју је Ниче створио о нихилизму је већим делом и одређена преко лектире романа Достојевског, али и дела Тургењева и Херцена и Кропоткина. Стога његово значење нихилизма има корене код руских анархиста, с једне стране, док је известан утицај на Ничеово виђење нихилизма имао и Боржејов есеј о психологији. Боржеј у осврту на руске анархисте доводи нихилизам у уску везу са другом, делимично другачијом појавом његовог времена која указује на једну основну невољу: гађење од света. Порекло том осећању он налази у нескладу између потреба модерне, које су се успоставиле у току развоја цивилизације и недостатка постојеће стварности. У 19. веку (према Боржеју) одвратност према свету, која израста из ове дискрепанције, пробија се на све стране. Ниче је у Боржеју открио један себи сродан дух. Као и њему било му је стало да дијагностикује болест века и да развије једну теорију декаденце, али му се хоризонт унутар којег се то догодило код Боржеја, није појавио као довољно широк; дискрепанција између потребе и стварности није му нудила никакво задовољавајуће објашњење за дух порицања живота. Ниче је, пратећи уназад историју болести модерног Европљанина, дошао до закључка да је рођење моралног човека почетак западног нихилизма. (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche*, Walter de Gryter-Berlin-New York, 1971, s. 66–67)

Воља за моћ узрок нихилизма сагледава као последицу досадашњег тумачења вредности живота из угла хришћанско-моралног тумачења стварности, при чему сматра да су и уметност и филозофија и религија које су заузимале суштински морални однос према реалности, постале декадентне. (Види: Ватимо, *Субјекат и маска*: *Ниче и проблем ослобођења*, 2011, стр. 97).

Поједини аутори, као на пример Рецинстер, сматрају да Ниче оповргава хришћанство, јер га доживљава као религију негације јаког, отменог, земаљског човека или, речено другачије, фарисејског човека и његове културе. Зато ће у својој антихришћанској антропологији натчовека, узор тражити изван хришћанских особа и њихових врлина, а у јаким индивидуама, које ће усмерити човечанство у новом правцу. Један од узора за свог натчовека, он налази у Наполеону, и индивидуама које су независне од друштвених мерила, досадашњег морала, поготово хришћанског и односа према Богу, за разлику од Кјеркегорове теистичке антропологије. Натчовеков смисао живота се изграђује независно од друштвених мера и њихових ограничавајућих принципа над кинетиком људског живота. Он је човек кога краси *патос дистанце* у односу на друштво и морал, које је у спрези са друштвом. Зато је за Ничеа морал неадекватно постављена, спутавајућа граница човекових снага, и као што је изразио у многим списима, та морална стега се најбоље показује у хришћанском моралу, који је супротан животу какав је Ниче представљао као достојан човека. Дискредитација хришћанства је по Ничеу нужна, јер сматра да маскира животне тенденције и да воља за моћ у хришћанству не налази „виши" смисао постојања. Хришћанство ствара ресантимански тип човека, који противречи моћном животу својим поданичким односом према свему и свачему. Зато је Ниче у хришћанству видео један облик нихилизма, који се односи на рађање плашљивог и зависног, неслободног човека и лако се окреће од живота, како Ниче пише у *Вољи за моћ*, па се сам „живот, услед тога што се свештенички живот поставља као врхунац савршенства, претвара (...) у клевету и прљање живота." (Fridrih Niče, *Volja za moć*, 2003, str. 91; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 108).

Наведено Ничеово становиште је плод његове волунтаристичке филозофије живота, која сагледава хришћански морал као супротан животу. Својим лукавством, хришћански морал је дуго показивао одређену моћ у вештини одржавања живота, али, према

Ничеу није успео да обезбеди човеково самоослобађање и кретање ка вишим стадијумима слободе и стваралаштва. Лукавство хришћанског морала Ниче препознаје у његовом оспоравању и негацији смисла овоземаљског живота, негацији којом он сматра да тај морал и одржава човекову усмереност на онострани свет и његове апсолутне вредности (Види: Fridrih Niče, *Volja za moć,* 2003, str. 37; Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, s. 10). Човек заведен таквим моралом, никада у суштини не достиже наведене вредности. Друго, Ниче противставља хришћанство животу (афективном, сазданом на самовољној вољи) због негације егоистичких особина живота и јер интендира човеково стремљење на живот с оне стране земаљског. Трећи разлог његовог одбацивања хришћанског морала стоји у уверењу да хришћанство пропагира антиживотну врсту морала – морал слабих, робова и потлачених. Четврти могући разлог, јер хришћански морал губи своју снагу и показује неодрживост према дотадашњем смислу и оправдању људског опстанка већ почетком XIX века.

Битно је, ипак, да нагласимо да Ниче разматра нихилизам из више различитих углова, од којих је и довођење у однос хришћанства и нихилизма један угао гледања. Његово сагледавање хришћанства из виталистичко-волунтаристичке перспективе, тј. његово сагледавање хришћанства из односа према идеји живота (коју је он поставио у супротности са хришћанском идејом живота), постаје критеријум у разграничавању различитих облика нихилизма. Са позиције виталистичке и донекле натуралистичке идеје живота, Ниче разматра неколико форми нихилизма, његове етапе и манифестације:

1) *радикални нихилизам* (неодрживост живота у односу на досада признате вредности),

2) *нихилизам као психолошко стање* (да су јединство, сврха и истина наше сопствене фикције)

3) *нихилизам као прелазно патолошко стање* (да ни у чему нема никаквог смисла),

4) *пасивни нихилизам* (као знак пропадања и опадања духовне снаге), тј. нихилизам помирен са неспособношћу да прихвати да су фикције разоткривене

5) *активни нихилизам* (као знак повећања духовне снаге), који је јак да оспори застареле илузије и одбаци их

6) *нихилизам као нормално стање*

7) *непотпуни нихилизам* (као настојање да се избегне нихилизам),

8) *дионски нихилизам*

9) *екстремни нихилизам* (да нема истине, тј. ствари по себи), тј. самопревазилажење морала.

Излажући форме нихилизма у Ничеовој философији ми ћемо се бавити односом нихилизма и његових последица на људски опстанак. Најпре, на аксиолошко-етичкој равни, где се нихилизам показује кроз „духовну устајалост и скученост." У другом поглављу ћемо се пак осврнути на нихилизам сазнања, тј. на равни епистемологије.

Ниче сагледава нихилизам и као нихилизам који извире из метафизике, настојећи да изврши превладавање нихилизма и путем новог претумачења метафизике. Нихилизам метафизике Ниче види у заступању платоновске разлике и хијерархије светова. О томе он већ говори у *Сумраку идола,* алудирајући да тај исти нихилистички принцип метафизике влада и у хришћанству: „*Дијелити свет у 'истински' и 'привидни' било на начин хришћанства, било на Кантов начин (...) само је сугестија декаденце-е, – симптом силазећег живота* (...)." (Ниче, *Сумрак идола*, 2005, стр. 26).

Разумевање нихилизма је код Ничеа повезано и са оним концепцијама које, у крајњем случају, воде до простог одржавања или потпуне негације живота, као што је тип Сократовог рационализма, рационалистичка метафизика, хришћанство, будизам или Шопенхауеров појам воље за живот. (Види: Чизмар, „Ничеова критика идеје самоодржања у науци и философији", *Ниче* и *афирмација живота*, 2010, стр. 69). Шопенхауеров принцип, Ниче тумачи као принцип који негира самог себе,[33] јер му се касније показао као сумњичав према животу, јер чак и када индивиуда дође до успостављања јединства са пра-вољом, то јединство је код Шопенхауера

[33] Док се Шопенхауер зауставља код ништавности крајних сврха и зато му као практична последица преостаје само порицање воље за животом, Ниче налази могућност сврхе у чињеници развоја људског рода, којом се живот опет потврђује. За Шопенхауера живот је у својој последњој инстанци – пошто је он по себи само воља – осуђен на бесмисленост и безвредност, оно што просто не би требало да буде." (Георг Зимел, *Шопенхауер и Ниче*, Сремски Карловци–Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008, стр. 15) (Упореди: Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Kapitel 14. Band IX, Diogenes Verlag AG Zürich, 1977, s. 339). Шопенхауер истиче да порицање воље за животом не значи порицање супстанције, већ је то акт чистог не-хтења, „оно што је до сада хтело, више неће."

резултат окретања и ослобађања појединца од чељусти властите ирационалистичке и слепе воље. Чак ни тада, сматра Шопенхауер, није могуће доспети до исконског задовољства и радости, јер је воља по својој природи осуђена на вечну патњу и никада достигнуто крајње задовољство (будући да, додајемо, занемарује своје духовне квалитете).

Природа ирационалне воље (која није ничим посредована), а која се испољава као непрекидна тежња и трагање за својим испуњењем, чини да се људски живот показује илузорним (у својој тежњи да ће трајно уживати у објекту), јер воља не може ништа поседовати, а при сваком налажењу на препреку у остварењу својих тежњи нужно осећа бол. Бол воље се, према Шопенхауеровом мишљењу, јавља на више начина. Најпре, када је воља спречена и потиснута у тежњи за датим објектом, тј. за предметом хтења. У другом случају, будући да је свако задовољење тренутно – и представља одсуство бола – овом задовољству опет мора да претходи бол. Бол воље се, с друге стране, јавља и када не постоји никаква њена тежња за објектом. Тада је она само чиста жудња, чиста жеља која хоће једино саму себе, а као таква воља је без садржаја и празна, па трпи оскудицу као другачију врсту бола. Бранислав Петронијевић у делу *Шопенхауер, Ниче, Спенсер* уочава двоструко значење бола: „У првом случају, наиме, бол је вољин бол у правом смислу те речи, то је потпуно одређен и осетно интензиван бол, док је бол друге врсте неодређен и више екстензиван но интензиван, али ипак веома несносан, то је осећање чамотиње (*die Langeweile*), празнине." (Петронијевић, *Шопенхауер, Ниче, Спенсер*, 1920, стр. 94).

Ипак у најранијем периоду стваралаштва, Шопенхауеров утицај на Ничеа присутан је већ у *Рођењу трагедије* и његовом првобитном схватању воље. Али, потом, у *Тако је говорио Заратустра*, он одступа од Шопенхауеровог волунтаризма, у којем налази песимистичке и нихилирајуће тенденције према животу: „Није, међутим, погодио истину онај који говори о 'вољи за постојањем' таква воља – и не постоји!" (...) 'Само где има живота, има и воље: али не воље за животом – него тако те учим – воље за моћи!'" (Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, 2001, стр. 97). Ниче доживљава Шопенхауерову философију као декадентну, јер „песимистичка филозофија као што је она Шопенхауерова психологистички се деструише као продукт слабљења воље за животом." (Смиљанић, „Ниче као идеолог живота", у: *Архе* – часопис за филозофију, 15/2011, стр. 96).

Размишљајући у наведеном правцу, а полазећи од Ничеове идеје живота као воље за моћ, можемо сагледати да се Ничеови увиди о нихилизму могу најуверљивије разматрати са позиције философије живота као кључне тачке његовог ирационалистичког усмерења, али да је, исто тако, превладавање нихилизма неодвојиво од превредновања истих вредности и постављања нових вредности на онтолошком (аморалном, егоистичком) принципу воље за моћ.

Ипак, имајући у виду наведено, Ничеово разумевање идеје живота лако може подлећи критици будући да и сам његов појам воље за моћи води ка аутодеструктивности. У једном погледу зато што Ничеов принцип воље за моћ који велича бесконачну и безграничну експанзију моћи, с друге стране, делује у правцу наношења штете другом животу. Зато појмом воље за моћ Ниче не показује снагу да се отргне од нихилирајућих момената унутар властите идеје живота. Ипак, његова критика хришћанске религије, морала, рационалистичке философије, па и модерне науке и културе, према појединим интерпретаторима (Реџинстер), заснива се полазећи од идеје живота, који у свом темељу изражава јачину, здравље, моћ, развој, напредак. Из тог угла, он сагледава и разлог обезвређивања највиших вредности, које су се показале немоћнима у подстицању особина јаког живота. Нихилизам вредносног космоса казује да су „старе вредности престале да буду директиве живота." (Стојановић у: *Воља за моћ*, 2003, стр. 15).

Та трагедија манифестује се као обезвређивање и свих других вредности које су биле у основи моралног, религијског или метафизичког усмерења човека. Ватимо као суштински узрок потресања свих вредности види у једној доминантној вредности, а која је повезана са вером у Бога. Ватимо каже да обезвређивањем вредности нису „нестале вредности tout court, него вредности, концентрисане баш у највишој вредности у правом смислу те речи – у Богу." (Vatimo, *Kraj moderne*, 1991, p. 23). Озбиљност те ситуације Ниче ће изразити објавом пророка Заратустре „да је Бог умро" (*der Got ist Tod*) и том метафором указати да су западно-европске вредности пропале као логична последица античког нихилизма, који је поставио вредности више од живота. Пред човека је стављен нови епохални задатак, и он мора да успостави нове вредности услед превредновања натчулних. (Упореди: Лаушевић, „Слобода и жртвовање", *Слобода и једнакосш,* 2002, стр. 25).

Заратустрина изјава, ипак, није значила да Бога једноставно нема, већ да је духовни свет Европе, који је почивао на хришћанској традицији, престао да постоји (и да смрт Бога није одговор на нихилизам, већ последица реактивног човека који „оружје које је добио од Бога окреће на Бога"). Такав нихилизам, проузрокован смрћу Бога, представља за Ничеа повесно и чињеничко стање тадашње Немачке и Европе у њиховој супстанцијалној основи, али исто тако и супстанцијалан догађај у суштини самог човека. (Види: Јасперс, *Ум и егзистенција*, 2000, стр. 15). Зато изјава о смрти Бога није само превасходно Ничеов лични и атеистички став[34], већ став једне епохе.

Али као што је Ниче својом филозофијом показао, тај нови темељ, након свргнућа највише вредности, не треба да буде нешто рационално оправдиво, као што је било са покушајем рационализовања хришћанских вредности. Јер Ниче, слично Кјеркегору, види недостатке разума у могућем решавању проблема вредности. Али, с друге стране, разликује се од Кјеркегоровог мишљења, јер је Ничеова реафирмација вредности заснован на не-кјеркегоријанској тези о неповратној смрти Бога, која код човека који се окреће од Бога треба да отвори простор за нови правац саморазвоја и саморазумевања (а у ствари обрнутом, тј. нихилистичком перспективом).

Стога је и Ничеов захтев за превредновањем свих вредности, па и највише вредности, у једно условио и рушење смисла досадашњег типа човека тј. досадашње идеје човека и његовог смисла, а то значи да уместо боготражитељства и трансцендентног упоришта, човек трага за земаљским упориштем и ослоњен је само на

[34] Ниче ипак не говори да Бог није постојао у одређеном облику. Он то демонстрира када Заратустра, који свету саопштава смрт Бога, наилази на старца у шуми који још живи у старом веровању. Сама та констатација о смрти оставља отворено питање, немајући коначни облик. У Јеванђељу се пак тврди да је Бог увек Бог живих па Бошњак констатује да „појам 'мртав' не иде у тај однос, ни на Бога ни на човјека. Јер ако је једно у том односу мртво, тада ни друго нема своје мјесто у том изводу. (...) Но ако се живи човек охрабри те рече: Бог је мртав, тада он ипак негира Бога као живо биће и иде нужно на став атеизма у којем је основно то да човјек себе изузима из тог циља и стања." (Види: Бранко Бошњак, „Теизам и атеизам у формулацији: 'Бог је мртав'", *Обновљени живот* – часопис за филозофију и религијске знаности, Загреб, Филозофско теолошки институт Дружбе Исусове, вол. 39, Но. 3–4, 1984, стр. 210.) Према реченом, било да је човек свестан оваквог облика атеизма или не, остаје нужно питање које поставља Ничеова филозофија: како живети даље? А Ничеов одговор казује да човек мора изградити свој нови смисао за живот, полазећи од воље за моћ.

своју егоистичку вољу. Ничеово обртање вредносних перспектива Левит ће протумачити као догађај губитка натчулног темеља на следећи начин: „Само *Ништа* постаје привремено Бог" (Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1978, p. 51), а Финк ће тврдити да је „Бог био маска Ничега." (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 188). Хајдегер ће из угла метафизичког учења то *Ништа* разматрати као одсуство натчулног, обавезујућег света (Упореди: Хајдегер, „Ничеове речи Бог је мртав", 2000, стр. 169) или, другим речима, као свргнуће дотадашње платонистичке метафизике. Истискујући елемент вечнога из своје философије и разумевања човека, Ничеова философија ће отворити перспективе нове метафизике, која је именована као метафизика бивања и из ње ће проистећи и ирационалистичка философија човека.[35] Она

[35] Једна од додирних тачка Ничеове и Кјеркегорове ирационалистичке философске антропологије лежи у одредби човека као недовршеног пројекта тј. човека као бивствујућег у постајању. Извориште оваквог мишљења лежи и у њиховом обрачуну са дотадашњом рационалистичком метафизичком концепцијом појма бивствовања као непроменљиве, вечне и непокренуте стварности, која важи као основа и покретач свег створеног, свих бивствујућих. Окретање ирационалистичким изворима метафизике, условљава промену фокуса у разумевању бивствовања. Код Кјеркегора је тај обрачун против метафизике изражен у критичком нападу на Хегела и његов спекулативни начин изражавања, као што у прилог томе говори његова критика коју налазимо и у *Закључном ненаучном йосшскрийшуму* (Види: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 192), јер је у дотадашњим метафизичким категоријама Кјеркегор открио узрок раздвајања мишљења и егзистенције. Ђурић је приметио да Ниче, кога тумачи као, пре свега, антиметафизичког мислиоца, одстрањује дотадашње метафизичко мишљење, које је истрајавало на онтолошкој разлици бивствовања и бивствујућег и које је у том облику владало читавом метафизиком Запада од Платона до Ничеа. (Михајло Ђурић, „Искуство разлике" у: *Изабрани сйиси*, Београд, Службени лист, 1997, стр. 347). Ниче закључује да је онтолошка разлика узроковала и разлику у основи самог бивствовања бивствујућег или другачије речено, узроковала дуализам, поделу јединственог света на истински, натчулни, суштински свет бивствовања и неистински, чулни, неправи свет као појаву, привид. А таква подела је према Ничеу заправо извориште нихилизма и основна заблуда метафизике. (Види, упореди: Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 175). Полазећи од схватања да је читава метафизика у суштини својеврстан платонизам и води у нихилизам, јер одстрањује чулност и овоземаљски свет и проглашава га ништавним, Ниче мења перспективу натчулног у корист чулног и повезивањем бивствовања и бивања у вољу за моћ као јединственој основи – обрће платонизам. Он утемељује нови појам бивствовања као бивања, који више није трансцендентни темељ непокренутог, већ је променљива, али иманентна основа свег бивствујућег у постајању, јер је и сам свет „као такав у свом највластитијем битку, свијет постајања." (Goran Gretić, „Nietzsche i nihilizam", *Filozofska istraživanja*, Zagreb,

ће се у даљој рецепцији човека Европе наћи на мети истискивања божанског космоса из људског живота, увођењем чулног разума и „забрљаног" срца.

Али иако идеја *натчулног* у Ничеовој филозофији захтева да буде одстрањена, он ће, с друге стране, окретање „погледа" од натчулног света тумачити и као „патологијско" стање човечанства. У одсуству натчулних вредности, човеку није остало више ништа сигурно (тј. не постоје валидне интерпретације које би биле водич за живот) одакле би и према чему би се равнало његово постојање и црпело разумевање његове суштине, с једне стране. С друге стране, одстрањивање натчулног, тј. губитак његовог значења које је животу пружало (божански) смисао, узрковало је свеопшту бесмисленост (*die Sinnlosigkeit*) живота, бесмисленост која се изражава у ставу *Alles hat keinen Sinn* (Види: Хајдегер, „Ничеове речи 'Бог је мртав'", *Шумски путеви*, стр. 161) или осећању безвредности. Осећање безвредности, којем је препуштен савремени човек, за Ничеа логички следи из корена морала који „пошто је већ покушао да се сакрије у трансценденталном свету, свршава се нихилизмом. 'Ништа више нема смисла' (неизводљивост једног тумачења света, коме су људи посветили огромне енергије – побуђује сумњу да нису можда сва тумачења лажна.)" (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 35).

Иако је овако стање ствари Ниче представио, са једне стране, као израз својеврсне људске декаденције, с друге стране, он га усваја као ослобађајуће стање за човека (додајемо неодговорности), сматрајући да човек не може да себе спозна ако је подређен нечему што је изван њега, као на пример Бог или метафизика. Заправо, након свргавања највиших вредности, човек је слободан да властитом снагом поставља „заповиједи свог постојања и развоја" (Шегедин, *Воља за моћ и проблем истине*, 2007, стр. 127), а што би, с друге стране, у поређењу са Кјеркегором, значило одрицање од Христа.

Перспективу охристовљавања човека или платонистичку идеју натчулног, Ниче је тумачио нихилистички, у контексту одређивања

Filozofsko hrvatsko društvo: Savez filozofskih društava Jugoslavije, br. 3, 1987, str. 888). Из тог угла Ниче тумачи да је традиционална метафизичка теза о непроменљивом карактеру бивствовања настојала да пронађе сигурно упориште у човеку, како не би пропао у струји постајања, тј. како би из свог саморазумевања искључио свој променљиви карактер. Ниче ће својом концепцијом бивања преусмерити њен смер и указати на ирационалистичка својства човека која су у складу са новим концептом бивствовања као бивања.

смисла људског постојања изван човека, именујући је превасходно као узрок за појаву *нихилизма као симйшома йсихолошкоī сшања*. Напуштање натчулног простора као места одређивања вредности јавља се уједно и као психолошки проблем. То је проблем неповерења према натчулном (према ономе што је антички свет поставио као највиши идеал) одакле следи и девалвација у тумачењима живота, а у односу на подручје природе, човека и Бога, тј. космос као целину.

Међутим, нихилизам посматран у суштинском смислу Ниче не разматра на психолошки начин, јер он разуме и психолошку декаденцију из угла философије живота, пре свега, као моменат опадања живота. Искушавање концепције о безвредности (*die Wertlosigkeit*) света – образложене у схватању нихилизма као психолошког стања[36], кроз слом космолошких вредности јесте и камен

[36] Али иако је Ниче схватао нихилизам као повесни догађај Европе, његово тумачење се креће и изван историјских оквира, будући да он разматра и развојну повест нихилизма кроз различите концепције, а сагледава и њихово психолошко значење у повести човека. О томе нам сведочи и Ничеово тумачење форме нихилизма именоване као слом космолошких вредности, коју разматра као врсту психолошких стања. Нихилизам је у наведеном случају представљен у нужном односу са насталим осећањем безвредности света и живота савременог човека. Нихилизам се на том темељу показује као процес у коме се услед обезвређивања највиших вредности дешава да „безвредно постаје и бивствујуће које је на њима утемељено. Настаје осећање безвредности, ништавности свега." (Мартин Хајдегер, *Ниче* II, Београд, Федон, 2009, стр. 62). Уопштено речено, то значи да нихилизам настаје када целокупно трагање за смислом, сврхом (у свему што се дешава), јединством (тј. када све догађаје постављамо у неку целовитост, у оквире систематизације, организацију, зависност од целине) и „истинским светом" (Види: Фридрих Ниче, „Слом космолошких вредности", *Воља за моћ*, Београд, Дерета, 2003, стр. 38) престане да има важење за човека. Нихилизам, укратко речено, наступа, када супротно наведеним концепцијама не постоји више тражени смисао, јединственост и вера у истински тј. метафизички свет, тј. када категорије којима смо вредновали свет „извлачимо и свет постаје безвредан." (Мартин Хајдегер, *Ниче* II, Београд, Федон, 2009, стр. 57) У односу на човека оваква ситуација угрожава и уздрмава његов опстанак. За Ничеа су наведене интерпретације уједно и начини на које су до сада постављане досадашње врховне вредности, а које губе легитимитет за човека по престанку вере у њихову валидност. Али, иако се наведена становишта у класичним интерпретацијама прозивају метафизичким становиштима, ипак је Ничеова специфичност у настојању да у њима види нешто много дубље од саме метафизике, тј. не толико да покаже како су настале врховне вредности кроз дате интерпретације, већ како је постала својеврсна повест човека. Одатле се све класичне интерпретације према Ничеу могу посматрати не само као изрази нихилизма, већ и као развојни ступњеви човека као бића у његовом историјском ходу властитог самоослобађања или властите аутодеструктивности. Осветљавање различитих облика нихилизма је одатле могуће схватити и као начин осветљавања различитих односа човека према самом себи. Стога нам Ничеова критика нихилизма отвара уједно и поглед на ње-

кушања који Ниче поставља модерном човеку на испит издржљивости. Пропадање космоса (ако се полази од етимолошке речи *kosmein*: уредити), заправо значи да пропада уверење да постоји *поредак* ствари као вечна и непроменљива целина и јавља се и као непрепознавање уређеногсвета. Свети апостол Павле у посланици Коринћанима наслутио је тај крај у другом времену: „крај садашњег облика овог света", крај као раскид са античким вредностима света, јер је учење о васкрсењу и крсту шамар племенитом етосу антике.

Али горе показано тумачње нихилизма није чисто психолошко. Реџинстер у својој интерпретацији износи да у Ничеовом схватању нихилизма као философског проблема влада следећа противречност. Наиме, противречност се јавља у схватању нихилизма као последице нереализовања извесних вредносних обавеза и, с друге стране, у Ничеовом мишљењу о нихилизму и као психолошкој декаденцији човека. Наравно, овакав смисао је присутан у Ничеовој интрепретацији, јер не прихватање слома вредносних концепција изазива психолошку декаденцију. Зато Реџинстер осветљава Ничеово негативно схватање о нихилизму као облику ирационалног стања духа, тј. патолошког. Активни нихилизам – је супротно томе ситуација у којој човек може рационално да прихвати узроке нихилизма. (Види: Reginster, *The affirmation of life*, 2006, p. 38–39).

Међутим, иако се може тврдити да се Ниче бави психолошким разматрањима нихилизма, Хајдегерова интерпретација пружа један од одговора на разумевање Ничеове психологије. Значење психологије као емпиријске науке, која се бави испитивањем душевног, психичког живота човека или је карактерологија као наука о разли-

---

гово критичко разматрање оне типологије човека која се појављује у различитим формама нихилизма. Тако у крајњој форми пасивног нихилизма преовладава тип људи који негира свет на двоструки начин, говорећи: „овај свет, у коме живимо, заблуда је – овај наш свет не би требало да постоји." (Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 402). Овај тип пасивног нихилизма још је слабији и сиромашнији од нихилизма који је узрокован трагањем за натчулним светом и могао би се назвати потпуним пасивним нихилизмом, који рађа пасивног човека. Ниче је такође увидео да се под утицајем будистичког и хиндуистичког учења ствара пасиван човек којим влада негација овоземаљског света, према којој „наша привржености овом свету представља само привржености илузији. (Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York, 2005, p. 10). Ниче је узрок формирања пасивног човека сагледавао и на линији сократско-платоновске философије и хришћанства. Посебну пак пажњу посветио је нихилизму свог времена, да би сагледао будућност људске врсте, али је разматрао и психолошке узроке нихилизма у човеку.

читим типовима личности не може да буде учитано у Ничеову психологију. Ничеов појам психологије се према Хајдегеру пре разуме као врста антропологије која је заснована на философском испитивању бивствовања човека с обзиром на његову сразмерност према бивствујућем у целини. Гледано из угла Хајдегеровог тумачења Ничеове психологије као „антропологије", долазимо до закључка да је антропологија код Ничеа заправо сведена на „метафизику" човека и да је ту превасходно реч о философско-антрополошком извођењу психологије.

Према Хајдегеру, Ничеова психологија је сведена на „питање о психичком" као оном животном, а идеја живота је одређен интенцијама/наредбама „воље за моћ", па зато превазилази значење психологије. Ничеова психологији заправо усваја метафизичке претпоставке воље за моћ и зато је она пре синоним за метафизику: „Да метафизика постаје 'психологијом', у којој свакако 'психологија' човека има истакнуто преимућство, то већ лежи у основи нововековног заснивања метафизике." (Heidegger, *Nietzsche* II, 1961, s. 61).

Нихилизам, ипак према Ничеу, нема само негативну одредницу, као у претходно наведеном облику. Нихилизам показује амбивалентност и двосмерност, па се се јавља и као позитивно становиште. Један од облика нихилизма, према Ничеу, представља и позитивно становиште, па се може рећи да је Ниче настојао да не буде нихилистичан, сматра Канингам (Cunningham, *Genealogy of Nihilism Philosophy of Nothing and the Difference of Theology*, 2005, p. 177), а уједно и да пружи могућности да се не буде нихилиста кроз промену односа према нестајању вредности натчулног. То је тежња да нихилизам постане алтернативни избор, могућност за нешто, које не води у нихилизам.

Јер остати на ставу да је Нешто-Ништа (пасивни нихилизам), значи човеково препуштање (неповерење према Богу) да га усмерава власт онога *ништа*. Међутим, Ниче преобрће дискурс и перспективу ка антропоморфном свету, мишљење у правцу воље за моћ као новој перспективи мишљења, која води ка извору Живота, јер је натчулно невиђено, неизрециво и за мишљење безпредметно.

Крај метафизике натчулног и њеног значења, најочигледније се показује у једној од идеологија, а која је у правом смислу нихилистичка према животу. На пример, националсоцијалистички дискурс је нихилистички и говори да губитак живота (Јевреја) не значи смрт, јер одузимањем живота, непријатељи поништавају смрт. Они

импутирају метафизички значај, јер сматрају да је одузети живот, одузет пре њихове смрти, тј. они губе своје животе јер су изгубили своју смрт. А ако Јевреји губе смрт, „онда их нацисти, одузимајући им животе, не убијају" (Cunningham, *Genealogy of Nihilism Philosophy of Nothing and the Difference of Theology*, 2005, p. 175), а то значи уклањање могућности тог живота тако да смрт постаје неутрализована. Овде је, кроз нихилистички дискурс, исказана фундаментална неутралност према човеку, наиме, да он не постоји. Као што ни биологија не може да види губитак живота. Националсоцијализам је пример нихилизма, који се на једној конкретној ситуацији (у догођеном случају) показује као негација живота, човека и оних метафизичких вредности које осветљавају надрационално значење његовог живота, јер се оне не виде и у нихилизму (националсоцијализму) и неће да буду препознате. У том дискурсу, живи су описани као мртви (Упореди: Cunningham, *Genealogy of Nihilism Philosophy of Nothing and the Difference of Theology*, 2005, p. 175–177). Нихилизам зато пружа два становишта. Једно које је потпуно нихилистичко (као недостак вредности и смисла живота), а друго које неће да буде нихилистички дискурс, као што је Ничеова идеја да се не буде нихилистичан.

За Ничеа, нихилизам као безвредносна позиција у односу на живот и реактивност која влада у нихилизму, треба да се замени новим могућности – активним нихилизмом, који ће имати форму (јер без форме, све је дозвољено) воље за моћ. Новим принципом воље за моћ, Ниче сматра да ће моћи да се ослободи вољна снага човека од власти и „насиља" ума и сваке телеологије која делује као спољашња детерминанта његовог живота. Стога и Ничеово начелно схватање нихилизма, поједини аутори тумаче као прогнозе о могућем оптимистичком развоју човека, сагледавајући у нихилизму погодно тло у остварењу човековог животног задатка. Нихилизам важи као тле за припремање човечанства у ослобођењу човекове судбине од јарма случајности, у контексту његове тежње да постане господар своје воље, а не више извршилац туђих воља и намера.

Нихилизам у таквој форми, која није реактивна, рађа шансу за ослобођење, али и превазилажење хришћанско-грађанског и рационалистичког тумачења стварности (какво нуди Декарт, Спиноза, Лајбниц, Хегел и други). Он не значи само негацију дотадашњих идеала и концепција, већ како је констатовао и Ватимо, захтева и радикалну промену човека у „његовој друштвеној и појединачној

егзистенцији (...), која подразумева и уклањање 'субјекта' онако како је он одређен у целој европској традицији." (Ватимо, *Субјекш и Маска: Ниче и ūроблем ослобођења,* 2011, стр. 275). Ипак и поред тога, Ниче показује забринутост за правац којим ће се човек кретати након што је десупстанцијализован његов однос са трансцендентним, јер је био свестан да одвајање човека од Бога доноси известан степен тежине и у једном моменту га реципира и као болан процес за савременог човека. Нужно је да након скончања важења трансценденције, како и истиче у *Веселој науци*, код човека наступи стање празнине и дезоријетације: „Како смо могли да испијемо море? Ко нам је дао сунђер да избришемо читав хоризонт? Шта смо учинили када смо ову земљу отковали од његовог сунца? Куда се она сада креће? Куда се ми крећемо?"(Ниче, *Весела наука*, 1989, стр. 146).

Ничеова изјава преноси штимунг и атмосферу бола и празнине новог, опустошеног човековог света. Новонастала ситуација слободе, као негативне слободе од божанског, натчулног извора ипак не доноси за човека светкујуће ослобођење. Па зато и Шонерман, на тај Ничеов став одговара да савременом човеку не остаје никакво друго животно осећање него увид суманутог човека (Види: Schönherr-Mann, *Freidrich Nietzsche*, 2008, s. 50), јер потирање принципа и апсолутне истине, апсолутне лепоте и доброте, носи са собом екстремну тежину.

Та нова слобода оличена кроз тријумф знања, науке о свету и смислу људског живота, више нема крајњу сврху у „истинском" човеку нити у Богу, Истини, Лепоти и Добру. „Сада човек себе проналази у једном осамљеном кутку галактичких простора. Све оно што јесте, креће се, мења се, не поседује никакав континуитет, стабилност, не допушта постојану оријентацију" (Schönerr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, 2008, s. 50), а остаје релативизам истине и нихилизам морала.

Али идеја суманутог човека, као израслина новог света, за Ничеа представља метафорично човека, који нема снаге да створи нове вредности и који остаје да живи у празнини насталој након свргавања Бога. Потрага за Богом се и даље наставља, па Ничеова представа о насталој ситуацији добија атрибут суманутости као облик трагичког дејства на човека насталог након свргавања Бога. Али да би објава задобила позитивне норме за човека, потребно је да човек свесно прихвати ситуацију (увид да пустиња расте). А за такво нешто је потребно време, јер се од човека захтева да бивствује „без

узди, без објективних ограничења и такође без јемства." (Ватимо, *Субјекат и маска: Ниче и проблем ослобођења*, 2011, стр. 164).

У делу *Између философије и теологије*, Блонд констатује да се на основу кретања сазнања од лудог човека из *Веселе науке* и усамљеног крика који изговара „Ја сам у потрази за Богом" до Хајдегеровог препознавања искрености ових речи и кристалише Ничеов рад на „увиду у дубоки смисао духовног нихилизма заједно са препознавањем неопходности превазилажења истог." (Blond, *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology,* 2005, p. 15).

Посматрано и из угла повести метафизике, нарочито теоцентричке метафизике, епохални догађај Запада као смрт Бога означава, као што је увидео Бошњак, али и Финк и Хајдегер, окретање ка идеји *антропократије* која на известан начин заснива нову врсту теологије, са негативним призвуком. То је теологија која одузима Богу право највишег ранга и означава уједно нову врсту теологије кроз приказ повести човековог пада, која, ипак, у крајњим консеквенцама има за свој резултат коначно „рађање" човека, који је „свестан" да ствара себе, независно од трансцендентних вредности, Бога, као и идеала друштвене реалности.

Грлић у таквој теологији види заправо да је реч „о смрти човјека који има потребу за Богом, о смрти homo religiosus-a, кога сада — према Nietzscheu — замењује други човјек, човјек моћи, самосвјесни човек који у себи превладава самог себе, кога, дакле, замјењује натчовјек." (Grlić, *Friedrich Nietzsche*, 1981, str. 78). Међутим, прихватањем концепта апсолутне субјективности, сакралног човека и проглашавањем смрти Бога, заснива се концептуални релативизам и етички нихилизам, како тврди Џон Милбанк, писац есеја „Радикално православље: Нова теологија". (Види: Deane, *Nietzsche and Theology: Nietzschean Thought in Christological Anthropology*, 2019, p. 81).

Таква Ничеова теза о смрти Бога заправо је коначни израз апологије човека, са чиме се слажу многи интерпретатори Ничеове философије. Према Финковој анализи, Ничеова објава указује на пресудан моменат у историјском ослобађању човека од подређености владавини метафизике, религије и морала, када до изражаја долази најбитнија човекова црта у лику стваралачке природе. Међутим, ту је и стваралачка природа пласирана из угла мишљења воље за моћ. Уместо примарне реалности Бога од које би примио кашику свога стваралачког импулса, људско „стварање" усмерава

реалност воље за моћ и испољавање борбе за моћ. Упркос томе, Ниче ће жртвовање Бога и свих трансцендентних идеала разумети као коначно „рађање" човека као субјекта, који је „свестан" да ствара самог себе, независно од трансцендентних вредности и идеала друштвене реалности, као и духа времена. Међутим, Милбанк спада у оне интерпретаторе који Ничеову перспективу воље за моћ тумаче као израз који може да се уобличи у фашизам, чиме се потврђује Ничеов нихилистички ирационализам као нерационалан.

Зато се може рећи да се код Ничеа дешава ирационалистички окрет, тј. он сажима натраг ирационално у ирационално као нелогосно и несврховито, као антихришћанско, јер покушај човекове потраге за Богом сагледава као лудило које скончава у ништавилу, док је, с друге стране, дозвољено слободно испољавање воље за моћ као свирепе и незаустављиве силе, којој је све дозвољено, ако успе да надјача противну вољу. Узвик „тражим Бога" скончава у Ничеовом мишљењу прожето вољом за моћи не као врсту симболизма могуће реафирмације поновног повратка божанском смислу божанске воље у људски живот, већ кроз вољу за моћ он наглашава потпуни ирационалитет ирационалног (онтологију насиља) и спушта се испод Кјеркегоровог смисла ирационалног, чији се логосни и спасоносни смисао отвара тек у потрази за Богом, људским потврђивањем пред божанским. Ниче се према боготражитељској човековој вољи опходи са иронијом и подсмехом, и његов Заратустра својим питањем „да ли се изгубио", „да ли се крије"? је парадигма оних људи који не сагледавају последице „растерећења" од трансцендентног, натчулног, надразумског момента своје егзистенције. Управо тај моменат лудила говори о дејству чисто ирационалне силе у човеку, када је она отргнута од натчулног, Бога, а тај ирационализам потврђују и речи Ивана Карамазова – „Ако нема Бога, све је дозвољено".

Николај Велимировић потврђује појаву нихилизације Бога, која се наставила у Европи и у 20. веку, сагледавајући њене последице међу народима, па каже: „У овом европском периоду историје Бог је у музеју. Није у животу, није у природи, нити у друштву, нити у дворовима, нити у црквама, нити у историји, него у музеју само у музеју. Али Бог не жели да буде у музеју као музејска ствар. Зато Он удара. Не удара често него ретко. Али кад удара онда хиљаде и хиљаде људи падају у гроб као жуто лишће на земљу." (Велимировић, *Кроз шамнички йрозор*, стр. 128).

Ниче, пак, супротно томе сматра да Бог живећи у музеју, допушта да човек заснује неки нови модел индивидуалности, који би настао заборавом Бога, разрођивањем човека од вечности у себи, тј. индивидуалност изведена на темељу раздора људског и божанског света. Међутим, из немоћи да буде успостављено јединство, Ниче не увиђа да пада и сам човек као индивидуа. (Критика коју спроводи Зимел, повлачећи паралеле између проблема супротности Бога и индивидуе, присутна је и у хришћанству и код Ничеа, који не разрешавају на адекватан начин супротност између Божје универзалности и непосредне појединачне индивидуе. То је или пут негације Бога или индивидуе. Види: Георг Зимел, *Шопенхауер и Ниче*, 2008, стр. 229).

Укидањем дуализма унутар схватања људске природе, Ниче се окреће сагледавању људске природе као иманентне, откривајући да се у њој налазе стваралачке моћи које утемељују људски опстанак[37], али уз етички нихилизам, без моралног питања какве су последице његовог људског стварања, утемељеног на борби за моћ.

За њега је та слобода за моћ, пут човековог повратка себи самом, тј. примарној природи која му омогућава да постане свестан себе као бацача „набачаја", да себе види као јединог креатора свих досадашњих (прошлих) вредности. Ниче сматра да је „заборав човека" у његовом забораву као постављача вредности у оностану стварност. У том процесу самоосвешћивања као субјекта вредности, Ниче види модус кроз који могу да се продубе успаване стваралачке моћи човека. Такав човек може да сруши све оно што је негирало вољу у њеном чину стварања, ослобађа га од терета дотадашњих (нихилистичких) вредносних обавезности.

Финк објашњава начин на који се према Ничеу расветљава улога стваралачког субјекта, који се ослободио својих набачаја (представа за које је заборавио да је он њихов творац): „Ослобођење човјека збива се дакле прибирањем око тога да је битак-по-себи, трансценденција доброг, лијепог и светог само привидна, од човјека

[37] Слично становиште можемо да приметимо и код Маркса који негацијом дотадашње идеалистичке философије духа, Фојербаховог материјализма и критиком досадашње интерпретације света, у коју је укључена и хришћанска религија, заступа „конструкцију једног свијета у којем је човјек сâм свој господар." (Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka: Marx i Kierkegaard*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1988, str. 104). Попут Ничеовог демаскирања и разобличења човекове отуђености у досадашњим вредностима и оностраном свету, можемо да запазимо да Марксово одређивање задатака историје као успостављање истине овостраности стоји на сличном становишту.

набачена, али као такова заборављена. Ово прибирање није никакова једноставна рефлексија, оно значи напротив пробијање најдуљег заборава, узимање свих трансцендирајућих тенденција живота натраг у живот сам. Ова 'оптика живота' остаје један основни мотив Nietzscheov и проведен у многоструко различитим ступњевима радикалности." (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 70–71).

Међутим, у том трансцендирању страда човек који се не идентификује са орловским летењем, јер код човека од моћи „понашање никада није спонтано", већ он имитира парадигму снаге. За Ничеа је пак окретање вољи за моћ, позитиван аспекат који подстиче нихилизам, а који се као позитивна последица негативног дешавања оличава у форми активног нихилизма. А снага активног нихилизма значи да се недостатак Бога „не установљује као губитак него управо као највећа шанса" за човека, губитак који је у Кјеркегоровој филозофији реципиран као ситуација човековог заборава духовног и вечног темеља у сопству.

4.1. Декадентни и конструктивни модуси нихилизма у Ничеовој филозофији

(двоструко значење нихилизма: историјско-културни и онтолошко-егзистенцијални појам нихилизма)

Ничеово мишљење о нихилизму је амбивалентно у више аспеката. Најпре, јер се јавља као становиште за и против нихилизма (Види: Solomon, *Living with Nietzsche: What the Great «Immoralist» has to Teach Us,* 2004, p. 117), тј. као негативна и деструктивна појава, док, с друге стране, у форми активног нихилизма, представља позитивну могућност која отвара нове модусе човековог бивствовања. Нихилизам у негативно семиотичко-виталистичком смислу Ниче одређује као знак слабости и умора од живота, 'опадања и повлачења снаге духа', што значи да су традиционалне вредности изгубиле свој сјај. Друго значење носи позитиван смисао и односи се на активни нихилизам, који Ниче именује као „знак повећане моћи духа", и не налази да му недостају старе вредности, већ их активно и на стваралачки начин прераста. (Види: Baker, *Nihilism and Philosophy of Nothingness, Truth and World*, 2018, p. 124).

Близак активној форми је и савршени нихилизам, као оптимистички поглед на свет, који се испољава као говорење *Не* нихилистичкој негацији живота, као негација негације, која у свом

нихилизму потврђује снагу афирмације. Негација негације се спроводи у дискурсу *Да* (*Ja sagen*) ономе што афирмише живот (на пример уметност), а *Не* ономе што га поништава, дискредитује, неутрализује (сужени поглед науке, невиталистички рационализам, контемплативан однос према животу). Тако он губи декадентно значење и удаљава се од песимизма тј. потпуно је ослобођен и оријенталног и Шопенхауеровог песимизма, као и ограничености немачког духа и културе. (Види: Ниче, „Давид Штраус, исповедник и писац", у: *Несавремена размаштрања*, 2006, стр. 10, стр. 43). Ниче разматра недостатке филистарске културе и непостојање јединственог националног и уметничког стила немачке културе. Данто у таквом прилазу нихилизму види нов *начин да се каже Да животу*.

Ако се осврнемо на књигу о етици од Бадјуа, онда се срећемо са сличним уверењем да стање нихилизма није нешто изненађујуће. Он каже: „Свако доба (...) има сопствену фигуру нихилизма. Име се мења, али увек под овим именима (...) налазимо (...) нејасну жељу за катастрофом. То је само једна од (...) потврђујућих истина против жеља за ништавилом, да се отргнемо од нихилизма."

Ничеов одговор на нихилизам, значи његову реконструкцију и искључивање воље за ништавило, а увођење воље за моћ која разбија реактивне силе стваралачким превазилажењем нихилизма. Стваралачки однос према стварности се заснива на дионискoм принципу уништење-стварање, као што Заратустра наслућује да ће уместо пасивности последњег човека, бити покренута снага активног нихилисте, који ће хтети „радост уништења", па каже: „Волим онога чија се душа расипа, ко не жели захвалност и не даје ништа назад: јер он увек даје и не жели да се сачува". Ипак, та мисао није нова, јер је налазимо још код Хегела који тврди да је негација неопходан моменат развоја, па уништење налази своје оправдање као услов за настајање нечега новог, уместо да се потискује деструктивна снага. Позитивно представљање нихилизма, које добија материјалне услове за његово остварење половином деветнаестог века (1848!), све више почиње да се користи као афирмативна позиција мишљења. Позитивно значење нихилизма постоји и код Емерсона и код Шопенхауера (које Ниче, ипак, види као негативно), посебно у Шопенхауеровом ставу да треба порећи вољу како би се човек спасио од бесмислености сталне тежње воље. Бекство од воље, заправо, се код Шопенхауера јавља као потпуно нихилистична мисао, јер воља бежи у ништавило.

4.1.1. Нихилизам као историјско-културни проблем: нихилизам Европе 19. века

Други ниво тумачења нихилизма[38], поред разлике негативне и позитивне форме нихилизма, код Ничеа се јавља кроз разматрања историјско-културног и онтолошко-егзистенцијалног приступа нихилизму, тумачење на које нас упућује и Михајло Ђурић. Поред наведеног, Ниче је анализирао и психологију нихилизма и његову типологију (која би могла да се обухвати кроз други, тј. егзистенцијалистички ниво тумачења), која се провлачи кроз наведене форме.

Нихилизам се у аспекту као историјско-културни нихилизам, односи на једну одређену историјску епоху, и Ниче га представља као појаву нихилистичке катастрофе обезвређивања вредности (Види: Heidegger, *Der Nihilismus als Geschichte*, 1961, s. 90–91), као једну врсту декаденције, болести, која се „изненада" појављује, шири, али и скрива. Нихилизам као непоновљив историјски догађај с краја 19. и почетка 20. века, Ниче именује као *европски нихилизам* (стање радикалног непризнавања вредности, смисла и жељивости), присутан у многим савременим интерпретацијама света – у политици, историји, уметности. Ниче профетски објављује: „Нихилизам нам је пред вратима" (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 37), и наглашава да су та врата наша европска врата, која су и просторно и временски одређена. Поред такве форме нихилизма, Ниче наслућује да ће се појавити други (позитивни) облик нихилизма, који се везује за слободне духове, пост-човека, натчовека, тј. за период који ће да наступи након представљеног ступња нихилизма.

Објава о нихилизму је Ничеова прогноза и наговештај надолазеће кризе кроз израз да „пустиња расте", јер дијагностикује крај једног моралног тумачења света и важења досадашњих вредности, које прати губитак вере у виши смисао живота. Као последица таквог стања „испражњени духовни и наддуховни опсег искуства губи

[38] Термини „нихилизам" и „нихилистички" први пут се појављују код Ничеа у његовим белешкама састављеним 1880. године; користи их релативно често између јесени 1885. и исте 1888. године, али потпуно нестају од новембра те године. Налазимо на термине и у књизи из 1886. године у *С оне сшране добра и зла* до краја те године. Најчешће се појављују у *Генеалоїији морала*, посебно у трећем делу. На Ничеово бављење нихилизмом, или барем на његову експлицитну употребу терминологије, срећемо се посебно у трећем периоду развоја његове мисли, а у мањој мери и у четвртом периоду. (Paul van Tongeren, *Freidrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge Scholars Publisher, 2021, p. 26).

сваку везу са човеком, његовом величином, егзистенцијом, смислом и трајањем." (Јарић, *Колапс западноевропског духа*, 2005, стр. 57–58).

Европски нихилизам као процес ширења бесмислености и бесциљности живота, Ниче наслућује и у преовлађујућем анималном карактеру људског постојања: „Деветнаести век је анималнији, подземнији, ругобнији, реалистичнији, плебејскији, али баш зато 'бољи', 'часнији', он се прегиба пред 'стварношћу' сваке врсте, истинитији је; (...) он је потпуно уверен у господство страсти (Шопенхауер то зове 'вољом', али ништа није карактеристичније за његову философију од одсуства стварног хтења у њој)." (Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Versuch einer Umwertung aller Werte), 1978, s. 71).

Бесциљност, бруталност и све већа индивидуалност човека протежу се и на 20. век, који своју недуховност изражава кроз рационалност – прорачунату лукавост, подстакнуту и убрзаним техничким процесом производње, која само „ствара привид животности и живота." (Посавец, „Нихилистичке црте савремености", у: *Нихилизам модерне знаности*, 1982, ст. 135). Настала криза продире и на теоријско и на практичко подручје живота (Види: Cooke, *Nietzsche and Political Thought*, Vol. 18, № 3, 1990, p. 501) и манифестује се као искуство кризе рационалности и легитимитета. У таквој ситуацији, у којој пракса остаје без свог темеља, нихилизам се јавља и као израз повезивања „науке, технике и индустрије у један џиновски апарат, у кибернетички систем" (Ђурић, „Изазов нихилизма", у: *Изабрани списи*, 1997, стр. 180), који превладава и деградира читав досадашњи начин мишљења.

Неповерење човека у односу на досадашње вредности, по Ничеовом увиду, морало је настати као последица пропасти највиших вредности, као и услед узалудног очекивања остварења једног општег поретка света изграђеног на умним сврхама, при чему и рационално дефинисање људске суштине битно одређује сам поступак нихилизације човека као личности. Ниче тај заборав човека, који се најпре пројављује у вредносном расуђивању, као облик негације вредносног, јасно обелодањује када каже да „пустиња расте", мислећи на европски свет. Наиме, према Ничеовој терминологији *европски нихилизам* треба чути не само као онај који се односи на период у коме он живи, већ и кроз предисторију нихилизма, коју Ниче повезује са кризом античко-грчке културе, са

нихилизмом који он најављује у хришћанству и потом открива и у просветитељству, спекулативно-философским системима мишљења, али и различитим научним теоријама.

Поједини аутори, међу којима су и Тангерен, сматрају да Ниче разликује четири фазе нихилизма и да оне сачињавају историју европског нихилизма. Она сеже од времена након предсократске Грчке до 19. века и траје до данас. Ако би се та динамика развоја посматрала обрнуто хронолошки, тада би се показала на следећи начин: да је нихилизам свесно искуство антагонизама (4), а то је резултат опадања и слабљења (3) заштитних структура (2), које су изграђене да би сакриле апсурдност живота и света (1). Нихилизам који се односи на аспурдност живота и света, Ниче понекад назива „грчки песимизам", али се може представити и као основа Ничеовог концепта нихилизма. Нихилизам, под тачком 2), приказан као резултат слабљења живота, према Ничеу се односи на историју европске културе од Платона до хришћанства све до 19. века и на све оне концепције којима се човек бранио од нихилизма, посебно кад је реч о концепту „идеалног" света. Нихилизам под трећим обликом реферира на оно што се дешавало од тада, што Ниче понекад означава као „смрт Бога." Нихилизам у четвртом стадијуму се односи на Ничеово признање да је ухваћен у нихилизам који је први пут дијагностиковао.

За Ничеа је и историја европске философије, науке, морала, политике, религије и уметности сама по себи дубоко нихилистичка. Само због нихилистичке структуре европске културе, смрт Бога је постала могућа и јесте (и биће) претећи догађај. (Tongeren, *Freidrich Nietzsche and European Nihilism*, 2021, p. 99–100). Поред, наведеног, европски нихилизам се јавља и као израз културе, која је изграђена на идеализму, тј. концепту идеалног света, који сведочи нихилистичку природу Европе.

Европски нихилизам као културно-историјски феномен (који је перципирао и Кјеркегор), носи у себи опис нихилизма као епохалног догађаја Европе (европске културе), јер нихилизам „представља конкретно искуство културе, не апстрактну метафизичку хипотезу" (Solomon, *Living with Nietzche*, *What the Great „Immoralist" has to Teach Us*, 2006, p. 119), будући да су симптоми нихилизма видљиви у историјској стварности и израз су и европских карактеристика. Поред тога што нихилизам Ниче повезује са једним подручјем као што је Европа, он се осврће и на и друге форме нихилизма, које су

територијално укорењене и на другим просторима. На пример будизам као врста религије нихилизма није европског порекла, али је по својим карактеристикама нихилистичка. Наглашавајући епитет „европски", Ниче настоји да укаже да се његово истраживање тиче нихилизма као првенствено *европског феномена*. И зато је нихилизам у тесном односу са испитивањем битних особина европске културе, историје, која подразумева мешавину различитих народа, раса, култура. Нихилизам управо и кулминира у модерној Европи, као мешавини разних идеја, политичких уједињавања, процеса демократизације који све унификују. А та мешавина коју крије у себи, на крају се показала као узрок напетости. Европа тако уједно носи и крв мученика и спознају да је вера лаж. (Tongeren, *Freidrich Nietzsche and European Nihilism*, 2021, p. 51–52). Кулминацију европских процеса Ниче ће најавити у свом ставу о појави нихилизма кроз осећање апатије, као и напетости између, с једне стране, нове, европске културе и, с друге стране, античке културе и хришћанства, тј. напетост која се метафорично везује за односе између Европе, Атине и Јерусалима. На тај начин, биће изазвана европска болест, слабост и презир који говори: *доста нам је људи*. Ниче чак и прогнозира да се нихилизам може проширити и изван Европе, где год да се шири њен утицај, њен став према животу, који уљуљкујући човека у претерану сигурност и благостање, заправо, изазива врсту слепила и декаденцију људске снаге да храбро погледа у будућност и предузме властито самооздрављење кроз величину у себи.

Битно обележје тог тренутка Европе, у којем је скривена нихилистичка катастрофа, Ниче је препознао у људској равнодушности према питању – зашто више не постоји крајња сврха или циљ у коме би био утемељен свеукупни смисао? (Види: Ђурић, *Ниче и метафизика*, 1984, стр. 131). Нихилистичка ситуација чини да човек престаје да се бави питањем смисла, али и философским, моралним или религијским концепцијама о животу. Такво запажање је у блиском односу и са Ничеовим схватањем модерне, која разоткрива да *прави свет* сада постаје бајка; нестаје универзализам у етичком смислу, објективност у научном смислу (а *истина* је ствар консензуса). Ватимо у *Нихилизму и еманципацији* објашњава модерну у односу и на временску димезију: „Логика модерне је логика линеарног времена као сталан и јединствен процес који иде ка бољем – бар по просветитељском виђењу модерне" (Ватимо, *Нихилизам и еманципација*, 2008, стр. 72–73), а постмодерна представља процес плурализације,

у којем и историја губи меру рационалности која јој је била приписана, што потврђује и Ниче, па и Бењамин, јер историја више нема претходно значење, тј. више није позвана да остварује један објективан процес под провиђењем разума. Ниче то доказује и у *Несавременим размаѓрањима*, али и својим перпсективизмом – који проширује и на разумевања историје. Из тог угла, наше тумачење историје је само једна од многих перспектива, која је само наша и у том погледу није објективна, већ пре *експеримен*ѓ*алнa*. Историја је експеримент! Слом рационализације се дешава управо престанком веровања у прве основе света, или како Ниче конкретније исказује престанком веровања у Бога (Ниче): „Нестанак јединственог историјског смера, замишљеног као објективна рационалност, последица је, аспект, или чак прави и суштински смисао смрти Бога. И то је оно што Ниче назива нихилизмом, свест о томе да будућност нема значење, циљ, какву логичку артикулацију. Смрт Бога није филозофска теорија, нити 'отркиће' објективне структуре света (…). То је глобални историјски догађај, чији смо ми, по Ничеу, сведоци и протагонисти." (Ватимо, *Нихилизам и еманцийација*, 2008, стр. 75). Ниче је увидео да је и историцизам 19. века изразито декадентан, указујући да пут историје није само прогресивно кретање, већ да историја лако заузима правац декаденције и да је чак и супротан оптимистичкој идеји прогреса. Ново схватање историје указује да историја није увек и нужно центар око којег се могу сложити све културе, тј. да постоји објективна истина, јер живот у свету плуралитета (перспективизма) нужно мења и досадашњи правац разумевања смисла, вредности и сврхе историје.

Као изврстан генеалог, Ниче иде даље од простог констатовања нихилизма као историјске ситуације и трага за дубљим узроцима нихилизма, онтолошким узроцима нихилизма. Ипак, за разумевање различитих облика нихилизма и њихово обелодањивање, разумевање историјских фаза служи Ничеу да нађе одговор на онтолошко-егзистенцијално значење нихилизма, чије се форме понављају у различитим историјским раздобљима. (Ниче је својом прогнозом нихилизма најавио и појаву светских ратова који су директан израз тог пустошења живота човека у конкретној пракси) кроз циклусе стварања или уништавања, пропадања цивилизација, држава и народа.

Егзистенцијално-онтолошко значење нихилизма, које акцентује и Ђурић у својој интерпретацији о Ничеу, излази изван оквира

било које одређене историјске епохе, тј. изван просторно-временских оквира и може да се тумачи у оквиру различитих ступњева нихилизма. (Ђурић, „Изазови нихилизма", у: *Изабрани списи*, књига IX, 1997, стр. 179).

Међутим, Ђурић наглашава да тек кроз егзистенцијално-онтолошке стадијуме, нихилизам показује историју кривотворења врховних вредности, њихово обезвређивање и свргавање. Та историја обухвата и процес новог постављања вредности, што потврђује и Хајдегер који констатује да се суштина Ничеовог значења нихилизма одгонета тек преко унутрашње законитости свих корака (ступњева) – од пасивног (реакционарног или уморног нихилизма), преко нихилизма као међустања до радикалног и активног (тј. *екстатичког*) нихилизма.

У Ничеовој филозофији, нихилизам подразумева сагледавање логике његових развојних ступњева, кроз које се појављује, а у једном од својих облика, нихилизам који усваја димензију воље за моћ условљава нову процену вредности, ново одређење живота, човека и света. Тек кад је у екстремном али активном нихилизму „мјера свег постављања вриједности изричито појмљена и навластито преузета, нихилизам је нашао [пут] у своје потрвђујуће бивство, превладао своју непотпуност и тако се довршио." (Martin Heidegger, *Nietzscheova metafyzika*, Zagreb, Znaci, 1980, str. 35).

4.1.2. Семантика нихилизма пасивности

У оквиру својих разматрања онтолошких и историјских форми нихилизма, Ниче је искуство неверја, пресушених радости, самоограничавања, безверја у будућност, психолошку, менталну и емоционалну исцрпљеност као деструктивне начине одношења према животу, обелоданио у пасивној форми нихилизма означавајући такав „нихилизам као знак пропадања и опадања духовне снаге: пасивни нихилизам" (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 43). Нихилизам који је изазван недостатком снаге карактера, имперсоналним, објективним, логичким, рационалним перспективама, које разбијају личну перспективу егзистенције (у којој би идеални филозоф био потпуно одвојен од телесних брига, безличан и трезвен), Ниче супротставља активном нихилизму који представа као „знак повећане духовне снаге". У погледу на однос према филозофији, активни нихилизам је својствен филозофу који филозофира из својих снага и изобиља, филозофија је „једноставан луксуз, или израз преплављене,

усхићене захвалности," а философ је укључен у најболније проблеме, без страха.

Најједноставније разлике две форме нихилизма, показују се код Ничеа кроз два различита вредносна и виталистичка става према животу, у ставовима афирмације или негације живота. Сходно томе, супротстављене форме нихилизма и на другачији начин представљају идеју живота. У форми пасивног нихилизма, живот је бесмислена категорија, а декадентни модуси нихилизма се у антрополошком пољу јављају кроз принцип, делезовски речено, реактивног и неактивног бивствовања човека, тј. кроз слабости воље. То су уједно и модуси патолошки-ирационалног бивствовања човека и испољавају се као немоћ, пасивност да се изрази воља за моћ. Али пасивни нихилизам се најпре појављује и наслућује у форми нормалног стања нихилизма и као такав је конститутиван моменат живота. Ниче у делу из заоставштине каже: „Нихилизам као нормално стање може бити симптом растуће јачине или растуће слабости." (FriedrichNietzsche, *WerkeBd.* III, 1950, s. 550).

На том основу, Ниче диференцира активну и пасивну форму нихилизма и сходно концепцијама живота и праваца дејствовања воље. У пасивној форми воља се јавља као нихилирајућа према животу, јер дух не може да створи нове вредности или, пак, стагнира у одумрлим вредностима, које више нису у служби животног процвата и раста. Најчувенији облик пасивног нихилизма испољен је у *будизму* (који је баштинио и Шопехауер, Сартр), који Ниче представља „као знак слабости: духовна снага може бити заморена, исцрпљена, тако да јој више не одговарају дотадашњи циљеви и вредности и да им се више не верује — тако да се распада синтеза вредности и циљева (на којима почива свака јака култура) и појединачне вредности ратују међу собом: распад то ће рећи све што оживљује, вида, умирује, тупи, ступа напред, у различитом руху, религиозном или моралном, или политичком или естетском итд." (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 43).

Човек је као пасивни нихилиста немоћан да створи нове вредности и обухвата га симптом „живота као немоћне и нестваралачке воље ни за чим и смрћу. У тој форми живот није експериментелан раст и флуидна многострукост перспектива, не ствара себе и не тежи увијек новом окоштавању у отворености, већ утрнућу у голом самоодржању." (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, str. 223). У тој пасивности ирационалност воље се испољава као патогена,

присутна код људи на два начина. Први облик се препознаје код човека који верује да „постоји свет какав би требао бити " тј. који непрекидно трага за истинитим светом. То никад није перспективистички свет, већ свет који је утемељен у апсолутној истини света, разумском и научном погледу на стварност, где недостаје уплив интуиције, стваралачке воље и активан однос воље према реалитету. Ту се воља човека испољава не као воља за моћ, већ као непродуктивна сила живота и то најпре као *„'воља за истином', као немоћ воље за стварањем.*" (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 248). Назначену форму непотпуног пасивног нихилизма – коју карактерише воља за логичком истином и поверењем у интелект – Ниче демонстрира и у спису „Спознајно-теоријски увид о истини и лажи у изванморалном смислу."

На том основу се извлачи закључак да се основни правац воље, у форми непотпуног пасивног нихилизма, манифестује кроз непрекидну разапетост између „истинског света", света какав би требао бити и „привидног света" бивања (*werden*), а разапетост је својствена оном типу научника, који своје основно уверење о свету заснива на основу разумске евиденције.

Други облик пасивног нихилизма јавља се код типова личности који негирају свет на двоструки начин, у следећем ставу: „овај свет, у коме живимо, заблуда је – овај наш свет не би требало да постоји." (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 248). За Ничеа је наведена форма пасивног нихилизма слабија и сиромашнија од претходне и назива је потпуним пасивним нихилизмом, у коме нихилиста најпре негира постојећи, а потом и натчулни свет. Његове корене Ниче проналази у будистичком и хиндуистичком учењу, према коме „наша привржености овом свету представља само привржености илузији." (Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, p. 10). Такав нихилиста остаје и даље помирљив са датим стањем, како наводи и Шегедин: „Потпуни нихилист одбацује свет, и онај који јесте и онај какав би требао бити. Но у том посвемашњем одбацивању он тежиште живота измјешта изван живота те поставља и ствара неку фикцију којој се даље покорава и робује." (Шегедин, *Воља за моћ и проблем истине*, 2007, стр. 225). За будисте је све оно што поседује облик или форму (јер истински основ нема форму) подређено болном постојању, па сваки разуман човек настоји да искорачи из света, само ако „зна" пут ка ништавилу (нирвани). Живот из угла пасивног нихилизма, како га Ниче представља, нема никакав смисао нити сврху, а воља која се води таквим

уверењем успављује човека. Према Дантоу, такав облик нихилизма је близак оријенталном нихилизму празнине који Ниче касније открива у метафизичким претпоставкама Шопенхауеровог система. (Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, p. 11).

Хајдегер потврђује да је иза тог дуплог негирања заправо све негирано, јер су одбачене досадашње, а нису установљене нове вредности, па су човекове стваралачке моћи непостојеће у покушајима изражавања воље као воље за моћ. Преко форме пасивног нихилизма Ниче је истакао негативни карактер нихилизма и његов деструктиван однос према животу. И све док нихилиста остаје на увиду у пропадање врховних вредности, а не чини ништа на њиховом превредновању и новом постављању, он је пасиван. Човека тада обузима пасивност духа која се очитује и у моменту када на место некадашњих вредности поставља сличне вредности. Али том половичношћу он само одуговлачи свргнуће врховних вредности. „Одуговлачење прикрива оно одлучујуће: да са обезвређењем досадањих вредности мора бити одстрањено оно њима примјерено место, оно о себи обстојеће 'Надосјетилно'." (Heidegger, *Nietzscheova metafizika,* 1980, str. 34).

У форми пасивног нихилизма човеку недостаје воља да ствара, па он „остаје у хоризонту појединачног вредновања, или од себе одустаје. И једно и друго указују да су вриједности изгубиле своју стваралачку, обликујућу снагу те да живот увјетују само као пуко истрајавање а не као раст и себепревладавање у синтези нових вриједности и вредновања." (Шегедин, *Воља за моћ и йроблем исшине*, 2007, стр. 226).

Уместо непотпуног нихилизма као масовног феномена, Ниче значајне шансе за променом вредности наслућује у форми *радикалної нихилизма*. Радикални нихилиста прихвата дефинитивни крај вредности и показује снагу да изврши радикалан обрат свих вредности. Он полази од уверења „о потпуној неодржљивости живота, у односу на највише до сада признате вредности; он тако исто обухвата гледиште да немамо никаква права претпоставити постојање апсолутне природе ствари и нешто с ону страну нашега света што би било 'божанско отеловљени морал.'" (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 35).

Нихилизам који заговара сам Ниче (активни нихилизам) не значи просто „прихватање ничега", нити је реч о оном нихилизму који означава „повратак у нирвану општим негирањем живота у целини."

(James, *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra,* 1988, p. 64). То није „нихилизам као пропадање (декаденција) свих принципа и вредности, већ оно што се мисли под *акшивним*, нихилизмом као шансом. (Schönerr-Mann, *Firedrich Nietzsche*, 2008, s. 59). Тек деловање у складу са тавким обликом нихилизма за Ничеа почиње и нова повест човека, живота и света.

Феномен нихилизма је зато нужно да разумемо у његовим посебним варијатетима, у различитим перспективама, јер само на тај начин постаје схватљивије зашто је Ниче у нихилистичком мишљењу видео позитиван ефекат, представљајући нихилизам и као облик афирмације живота, онда када је утемељен на ирационалистичком принципу вредновања живота. То је, заправо, савршени нихилизам који се јавља као „опрека оном силаску живота који Ниче означује као декаденцију." (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 190).

Само нихилизам који се јавља у форми активног нихилизма може, по Ничеу, да буде саврешен нихилизам, а тада човек показује снагу воље да превлада нихилирајући однос према животу, присутан у осталим декадентним формама нихилизма.

4.2. „Воља за ништа" и аскетски идеали

У „Генеалогији морала" срећемо се са Ничовим разматрањем концепта нихилизма кроз испитивање природе и порекла морала и моралних феномена у историјско-генеалошкој перспективи. Најпре, он полази од тезе да нихилизам има свој извор у хришћанству и његовом моралу (јер хришћанству прилази као моралном феномену), који у својим модерним и секуларним варијантама постаје доминантан у западној култури и изван ње. (Reginster, *The Will to Nothingness: An Essay on Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, 2021, p. 9). У испитивању тог морала, Ниче се усмерава на питања о односу добра и зла, питања кривице и казне, природу морала људи „вишег ранга" и ресантимански морал, морал освете (који има порекло, по Ничеу у аскетском моралу), спроводећи тезу да је (хришћански) морал у антитетичком односу према животу[39], и у том погледу сасвим се

[39] Један од суштинских узрока нихилизма, Ниче је видео у приоритетном положају моралних вредности над свим другим вредностима. Према Ничеу морал изазива нихилизам, јер даје човеку погрешно усмерење, као што потврђује у *Вољи*

супротставља Кјеркегоровом сотериолошком погледу на морал хришћана. Ипак, треба нагласити да Ниче религијску праксу аскетизма и ресантиманског односа према животу (праксу самоодрицања) не приписује само домену религије и хришћанства, већ је сагледава и код уметника, научника, философа, свештеника, па чак и у науци, како истиче Хатаб. (Види: Hatab, How Does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy? *Journal of Nietzsche Studies*, № 35/36, 2008, pp. 106–123).

Полазећи од критичког сагледавања основних типова морала, морал који је израз човекове немоћи да постигне благостање својствено вишем друштвеном рангу и исходи из ресантиманских осећања или се испољава кроз аскетске идеале и идеју светости, Ниче доводи у однос са нихилизмом. Разлог Ничеовог удаљавања од хришћанског морала крије се у његовом уверењу да се морал окреће од живота природних инстиката, и налаже аскетизам да се човек одрекне од своје природне структуираности, захтев који је уткан у идеју аскетских вредности. Према Ничеу, такав морал изазива осећања немоћи и слабости код човека, па чак и ресантиманска осећања.

Појаву таквих осећања Ниче запажа након смрти Христа, која се, најчешће, манифестују у вољи за моћ слабих. Њихов морал је условио обртање перспектива у вредносним оценама, тако да, мисли Ниче, оно што је „лоше" постаје „добро" тј. слабо, болесно, немоћно, тј. све што води ка декадентном односу према животу добија високу вредносну конотацију. Ничеово негирање посебно религијског, аскетског (свештеничког) морала, о чему спроводи испитивање у трећем делу *Генеалоїије морала*, узроковно је природом тог морала које условљава одбацивање личног благостања човека (јер Ниче не отвара питање духовног спасења човека) у овоземаљској егзистенцији. Самим тим, Ниче одбацује и три велика слогана хришћанског морала, који су у најстрожем облику присутни у аскетском моралу: сиромаштво, смирење и целомудреност. Међутим, ако наведено повежемо са Ничеовом тезом о смрти Бога и рађањем нове цивилизације, онда је видљивије да су споменути услови морала у западној култури замењени новом философијом природног морала и да је Ничеова негација хришћанског морала заправо нашла

за моћ: „Морал је окретање од воље за животом." (Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978, s. 11).

пут ка модерном човеку. Јер је помрачење божанске природе у човеку тј. смрт Бога, подстакла натуралистички смер и нови образац морала, који вредност и смисао види само у човековом природном постојању, тј. као homo natura.

Па је генеалогија морала заправо квази-историјска студија која настоји да покаже зашто се претходна традиција није могла одржати у току новог развоја човечанства. Међутим, Ниче сматра да пракса ускраћивања живота (аскетизмом), којом се реформише људско искуство путем рационалне, духовне или моралне „трансценденције", има за циљ да потисне, дезинтегрише природне силе, инстинкте који владају у природном животу, тј. у људској вољи.

У аскетским идеалима Ниче настоји да покаже управо противречност која влада у самом појму воље. И зато аскетску вољу именује као посебну врсту воље – као вољу за ништа, коју представља као реактивну и у којој доминирају негативне (ирационалне-патолошке) силе људске природе. Милер-Лаутер појашњава Ничеово схватање противречности у назначеној вољи и њену неодређеност: то је воља која радије хоће Ништа, а не нешто и усмерена је према ништавилу. Али Милер-Лаутер уједно и оспорава да таква воља може да постоји, тј. воља која тежи ништавилу (Види: Müller-Lauter, *Nietzsche*, 1999, p. 46), као што и Ниче сматра да је ту само реч о привидној „вољи за ништа", та да она заправо постоји као замаскирана воља за моћ. Иако она кроз аскетске идеале води ка „опадању живота" и делује као слепа сила, и усмерава вољу на самопоништење (Упореди: Müler-Lauter, *Nietzsche,* 1999, p. 48), заправо је она у себи врста воље за моћ, која је скривена од себе саме.

Ниче је назива вољом за ништа из простог разлога јер сматра да усмерава човека према непостојећем свету (или ономе што је називао фикцијом „истинитог света"), а њену основну функцију види у простом самоодржању живота, смањеном доживљају живота и његовом самообмањивању.

За Ничеа као волунтаристичког натуралисту, живот под дејством *воље за ништа* упућује и на погрешно разумевање и људске природе, јер таква воља одбацује ирационалност воље, чулности, тела, који постоје у средишту активног језгра човековог бивствовања. Упрокос својим циљевима, а латентним тежњама за господарењем над другима, аскетски идеали су били прихватљиви током историје човечанства. Пре свега јер су показивали одређену моћ у одржавању живота и пружали човеку егзистенцијално-духовни

смисао животу, па на тај начин спречавали развој песимизма, те ослобађали човека од питања о бесмислености живота. Зато Тајлер и наводи да вера у аскетске идеале почива на извесној моћи да пруже утеху, јер „људску патњу чине подношљивом, чак пожељном приписујући јој смисао: патња је знак обећања да ће се она у једној тачки, у некој другој стварности постојања окончати једном заувек." (Tyler, *Contesting Spirit : Nietzsche, Affirmation, Religion.* 1998, p. 35).

Међутим, према Ничеу, идеја о патњи као смислу живота могла је да постоји само за религиозног човека, чије идеал живота она поставља у сферу аскетских идеала. За уметнике и велике природе, смисао патње постоји само у њеном креационистичком, стваралачком потенцијалу. Зато је хришћанска доктрина, према Ничеу, налазила на савезнике код оних којима је потребна утеха, „који су од самог почетка унесрећени, сатрвени, скршени – они су ти, *најслабији* су ти што међу људима највише поткопавају живот, што наше поверење према животу, према човеку, према нама најопасније трују и доводе у питање." (Ниче, „Шта значе аскетски идеали", *Генеалоїија морала*, 1990, стр. 249).

Ниче, полазећи одатле, осуђује аскетске идеале, јер сматра да је у њима скривен облик патологије који се показује у одбацивању живота (али овде треба да чујемо реч „природни живот").[40] Аскет-

[40] Један од разлога Ничеовог сагледавања хришћанске доктрине као патолошке и нихилирајуће, када се има у виду њен однос према стањима здравља и болести, Смиљанић проналази у Ничеовој слабашној и болешљивој природи. „Наиме, познато је да је Ниче од малена био крхког здравља и да су се током његовог живота све до тоталног нервног колапса 1889. године често смењивале фазе усхићености и стваралачког заноса и фазе потпуне телесне и душевне исцрпљености, па постаје јасно зашто је разматрање здравог, а посебно болесног живота и његових проблема било толико важно за развој Ничеове филозофије. Но ваља напоменути да сврха овог указивања на биографску позадину те филозофије није никако да се главна реч дâ једном површном психологизму који би једноставно из идиосинкратичког профила једног мислиоца извео премисе његовог мишљења, па макар то било и у духу сâме Ничеове филозофије." (Дамир Смиљанић, „Ниче као идеолог живота", *Архе* – часопис за филозофију, Нови Сад, 15/2011,стр. 95). Али ако се Ничеу замера да је у контексту властите афирмације живота стављао акценат само на „позитивне" моменте живота и тиме показао и ограничену концепцију живота, ипак постоје моменти који бивају прихваћени у оквиру Ничеове оптимистичке доктрине и идеје живота и људске ирационалне природе, јер он не искључује постојање и тамних, патолошких и ирационалних аспеката људског живота – као што су бол, патња и пролазност – што одређени интерпретатори Ничеове филозофије настоје да искључе из тумачења целине његове филозофије. Потврду ове наше констатације налазимо и код Зимела, који упоређујући Шопенхауеров и Ничеов однос према

ски идеали, према Ничеу, угрожавају виталистичку парадигму живота јер траже задовољство у незадовољености, физиолошком кржљављењу и слабости, несрећи, ружноћи, болести. У том је он видео њихов разлог одбацивања здравља, телесне и чулне људске природе „*као да су здравље, развијеност, снага, понос, осећање моћи већ сами по себи порочне ствари за које се једном мора платити*." (Ниче, „Шта значе аскетски идеали", *Генеалогија морала*, 1990, стр. 250).

Из таквог (не)моралног односа према властитом природном бићу, однос који се намеће човеку и путем расуђујућих и просуђујућих (разумских) моралних судова и оцена стварности, Ниче сматра да происходе и деструктивне последице за развој човека као слободног духа, стваралаца, слободног мислиоца, као и јаке индивидуе (сопствености, другачијости). А да притом, не разматра крајње ефекте наведеног морала, већ само његово значење за земаљско-природни живот. Што би било и место за критику његовог схватања аскетизма.

Ниче аскетску тежњу за окретањем од живота, тумачи као мржњу према свему људском (не разумевајући ни однос љубави хришћанског Бога према човеку), као гнушање пред чулним и лепим, задравим и моћним. Такво становиште Ниче је видео као узрок настанак и осећања кривице (греха), нечисте савести која се временом и претворила у дух освете, тј. ресантиманска осећања, као патогене и нездраве импулсе.[41]

болу и патњи, управо у Шопенхауеровој филозофији увиђа песимистичко одбацивање живота услед постојања бола. Код Ничеа се на примеру из *Рођења трагедије* може запазити афирмативан однос према људском прихватању бола и патње, јер је противречност у суштини *Пра-Једноја* присутна кроз истовремено прожимање задовољства и бола. Радост и бол, како запажа Зимел, Ниче „исправно означава као 'пратећа стања'. Они су прости одрази даљег кретања живота које се одсликава у субјекту, док животни циљеви – који су окренути вишим својствима наше врсте – не би смели да се обазиру на њих." (Георг Зимел, „Метафизика уметности", *Шопенхауер и Ниче*, Сремски Карловци–Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008, стр. 23). Постојање патње, као и задовољства за Ничеа су пропратне станице живота на којима се није вредно задржавати. И сама патња је код Ничеа схваћена и као средство за развијање и унапређење живота, па чак и као нужно средство за одгој човека. Само одгој велике патње, како наводи Ниче, може проузроковати узлете човечанства.

[41] У Ничеовој филозофији, Шелер увиђа нужну везу између ресантимана и воље за осветом. Значење француске речи *ressentiment*, Ниче користи услед немогућности да за своје становиште пронађе одговарајуће значење у немачком језику, што упућује на поновно проживљавање неке реакције усмерене на другог

У том правцу и Макс Шелер оцењује да је ресантиман условио рађања погрешних вредносних судова, јер усред немоћи да „разуме своје сопствено постојање и осећање живота у категоријама као што су моћ, здравље, углед, слобода и независност" ресантиман осећа како је све узалудно и како „човеково спасење и позитивне вредности леже у супротним појавама, у сиромаштву, патњи, болести и смрти." (Шелер, *Есеји из феноменолошке аншройолоїије*, 2011, стр. 171–172). Ниче раствара тло вредности, показује како се конституишу искривљене вредносне перспективе, присутне током дуге историје човечанства, а које имају свој извор у ресантиманским осећањима.

У супротном Ниче и не би инсистирао на превредновању вредности, новом схватању вредности и морала које свој принцип има у ирационалистичком принципу воље за моћ. Сагледавајући недостатке досадашњих вредносних орјентација, које делују у правцу пасивизације људског духа, Ниче је настојао да својом философијом делује у правцу афирмације позитивних аспеката људске природе које су у складу са динамичким, егоистичким и експанзивним карактером живота. Наиме, да тако приближи човека властитом саморазумевању кроз сферу живота. Стога у досадашњим вредностима, које су деловале у правцу супротном од живота, Ниче осветљава разарајућу црту усмерену на свет афеката, импулса, тежњи и жеља, једном речју, на вољу за моћ која води ка јачем и интензивнијем доживљају живота. Уопштено речено, Ниче негира све вредности

(као врста освете), али тако да услед понављања та негативна емоција допире до самог средишта личности и измешта се из зоне деловања и изражавања. Она је обнављање изворног негативног осећања и као таква представља психичко стање „проузроковано систематским одлагањем да се растеретимо осећања и афеката који су, иначе, нормални елементи људске природе." (Макс Шелер, *Есеји из феноменолошке аншройолоїије*, Београд, Федон, 2011, стр. 130–132). Ниче је у потискивању наведених склоности, негативних емоција, нарочито осветољубивости, мржње, зависти указао на „место" настанка вредносних судова и илузија или, другачије речено, извор настанка сваког морала. Жеђ за осветом је представио као најзначајнији извор морала и њему супротстављао морал отмености, својствен вишем типу човека. Виши човек, према Ничеу, не процењује вредност властите егзистенције „према случајности спољашњег положаја нити према томе шта му живот доноси од ужитака" (Георг Зимел, *Шойенхауер и Ниче*, Сремски Карловци–Нови Сад, Издавачка књижарница Зоран Стојановић, 2008, стр. 261), али поставља такве вредности којима избегава „интересе просека, општости". (Георг Зимел, *Шойенхауер и Ниче*, Сремски Карловци–Нови Сад, Издавачка књижарница Зоран Стојановић, 2008, стр. 270).

човечанства које су изграђене независно од воље за моћ и насупрот њој (Види: Илић, *Ниче и српска филозофија*, 2002, стр. 130), а које делују у правцу деградације човека и као врсте (општости) и као посебности (појединачности).

Ничеову критику аскетских идеала и са њом повезаном ресантиманском вољом, треба повезати са његовом тежњом да акцентује значај ирационалних својстава појединачне егзистенције, која кроз вољу за моћ егоистички мисли на сопствени интерес. Међутим, у остварењу тог интереса, Ниче не пориче да је за развој културе, ван природних услова, неопходна динамика нелагодности, отпора и превазилажења, односно надметање са неким Другим, износи Хатаб. Из тог угла, Ниче оцењује да аскетски идеали теже да избегну потешкоћу укључивања Другог као Другог, јер је други агонистички корелат. Супротно таквом ставу, „животна афирмација, у строгом Ничеовом смислу, захтева афирмацију другости, што је у складу са тензијском структуром воље за моћ. Живот порицања произилази из слабости пред напетим постајањем, неспособности да се афирмише неопходност другости." (Hatab, How Does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy? *Journal of Nietzsche Studies*, 2008, p. 109–110).

Разлог Ничеовог индикативног оспоравања аскетских идеала, према Шелеру, треба тражити не у љубави „према духовном сопству и жељи да се оно усаврши и учини светим, неопходним дисциплиновањем тела", већ је „примарна мржња према телу." (Шелер, „Ресантиман у изградњи морала", *Есеји из феноменолошке антропологије*, 2011, стр. 202). Али Ниче, ипак, није узео у обзир друга значења аскетизма, што би био приговор његовом уверењу, јер сваки облик људског понашања, мишљења, праксе сагледава само из угла афирмације натуралистичког облика живота (живота у ужем значењу), и из корпуса његове пројаве у временском, феноменалном, садашњем времену, без узимања у обзир шире и дугорочније перспективе ове афирмације, тј. без сагледавања будућносне или, пак, вечне димензије људског живота. Зато он и не прихвата аскетске идеале, који негирају овај живот, јер у њима сматра да влада „жудња да се напусти сваки привид, промена, постајање, смрт, жеља, сама жудња (...) значи *вољу за ништавило*, одвратност према животу, побуну против најосновнијих претпоставки живота." (Ниче, *Генеалогија морала*, 2003, стр. 276).

Будући да је кроз аскетске вредности (који усмеравају човека ка трансцендентим идеалима и његовим „непостојећим" темељима)

видео развој само оног облика живота који потајно тежи смрти (а не бесмртности, како пропагира хришћанство) и чије вредности представљају одраз исцрпљеног живота, аскетски идеали су у Ничеовој филозофији представљени као резултат патогених стања људског бића (осећање кривице, мржње, страха, жеље за осветом), чији је врхунац самонегација властитог бивствовања.

Разлог дугогодишње владавине аскетских идеала, преко дејствовања воље за ништа, према Ничеу, лежи у формирању уверења о вредности натчулног смисла постојања за човека, као његовог највишег смисла. Такво вредновање окреће човека против пунине овоземаљског живота, а да му истовремено пружа начине да уједно одржи живот преко наметнутих вредности аскетизма и његових идеала. Јер је људски живот, како истиче Тајлер размишљајући о Ничеу у делу *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion,* оправдан само „ако служи стварности асполутне истине и вредности", ако показује тежњу за трансцендентним смислом живота. Такав став према животу налази своје највише усхићење у патњи, болу, у слици мучeништва, а који преко порицања живота тај исти живот успева да одржи, па Ниче стога каже: „Већ ме разумете: тај аскетски свештеник, тај тобожњи непријатељ живота, тај порицатељ – баш он спада међу најголемије одржавајуће и потврђујуће снаге живота (...)." (Ниче, *Генеалоїија морала*, 2003, стр. 248).

Хришћански свештеник, тако, изгледа да Ниче потврђује и признаје, да на крају побољшава живот (али не афирмацијом „природног" живота). Ниче, с једне стане, велича вредност перспектива које негирају живот због њихове моћи да побољшавају живот. Али он потом и прозива такве перспективе као непотпуне за животну афирмацију, наводи Хатаб, па се на овај начин код Ничеа „показују сталне промене реторичког тона у одељцима *Генеолоїије морала*". На крају се показује да „херојски духови", ничеански слободни духови, аутсајдери садашњице, за које Ниче сматра да се појављују захваљујући одсуству аскетског идеала (било у науци, уметности), заправо сами тренутно представљају његов „најпродуховљенији производ". Ипак, „изгледа да се Ниче не сврстава у ред ових такозваних 'слободних духова', јер тврди да они нису постали заиста „слободни" од противприродне традиције аскетског идеала". (Hatab, "How Does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy?" *Journal of Nietzsche Studies*, 2008, p. 111).

4.2.1. Аскета

Како је у Ничеовој филозофији описана личност човека као аскете и да ли се и по том питању појављују противречности у његовој експликацији теме аскете, супротно хришћанско аскетичкој, теолошкој, богословској? Ничеов појам аскете је заправо парадигма човека који уједно афирмише и негира живот, а чије аскетско понашање указује на двосмислен однос према животу. Аскета говори истовремено и *да* (тј. потврђује*)* и говори *не* тј. *боље* живот. Међутим, реч је о делимичној афирмацији, у случају када аскета помера тежиште живота са природног на онострани тј. духовни живот и тежи да трансцендира своју палу природу (властити грех и грех људског рода). Он тада и говори *да* животу и изражава властиту афирмацију живота кроз тежњу за просветљењем, прочишћењем, преображајем и спасењем.

Према Ничеу, негација постоји код аскете кроз порицање овоземаљског живота, у презирању и потискивању карактеристичних страсти, жеља и нагона који су у спрези са природним животом или животом човека као врсте (то значи изван личносне егзистенције). Она подразумева свеукупну негацију воље, али Ниче није зашао до мишљења да је ту реч о негацији самосталне људске воље, тј. воље утемељене у људском хтењу а не Божијем, а да је пак, с друге стране, узрок те негације, заправо, потврда једне више воље унутар човека, која има епитет Божије. За разлику од Ничеове филозофије, Шопенхауерова не оспорава резултате аскетизма у људском животу. Штавише, Шопенауер сматра да је аскетизам добродошао човеку, захваљујући великој улози у порицању воље. Из тих разлога је и његова филозофија често и оцењивана као песимистичка, јер приказује вољу, у већини случајева, као силу која заводи човека у „слепило" непрекидних хтења воље и изазива „бол" нужности.

Шопенхауер чак заговара престанак жеља и одсуство воље, инспирисан источњачким и будистичким ставовима, јер ослобађање од жеља и њихово умртвљавање смањује или потпуно уклања бол који потиче од хтења „нечега". На пример, аскета не отклања бол глади узимањем хране, већ његовим сузбијањем кроз аскетско умртвљавање. Па иако тада не престају сензације за глађу, оне пак престају да буду болне. Реџинстер поставља питање како је могуће да се олакша патња наношењем неке друге патње, па на примеру Шопенхауеровог учења долази до закључка да ту није реч о резигнацији подвижника.

Али напомиње, да, с друге стране, није јасно како се подвижник уверава у немогућност задовољења хтења, жеља.

Ниче у „Људско, сувише људско" настоји да пружи одговор на Шопенхауерово недовољно јасно приказивање аскетског подвижништва, проналазећи главни мотив аскетске издржљивости и јачине, заправо, у мотиву „воље за моћ", који му приписује. Аскетизам аскете, тј. његова издржљивост, гради се на честом вођењу рата и неизмерним победама и поразима, које траже противника, а једини свемир у који га налазе заправо је „непријатељ изнутра", *унутрашњи непријатељ*, објашњава Реџинстер. Да би објаснио како ова „непрекидна битка" спречава досаду и пружа неку врсту ужитка или уживања, Ниче се позива на идеју о „осећању задовољства". Он сматра да искуство снажних емоција, без обзира на њихов садржај, представља извор одређеног облика аскетског уживања. Уживање се супротставља непријатности досаде, чак кад су у питању и болне емоције као што су рањена сујета, понижење и осећања повезана са фрустрацијом, која потиче од чулних жеља. Присутне емоције се показују као стратешке тачке, које одвлаче од досаде, стварањем сукоба, тј. изазивањем унутрашњег непријатеља, што је Ниче протумачио као средство за стварање јаких емоција и као прилику за повећање осећања моћи. „Испосник не ужива у болним емоцијама зато што су емоције, нити, очигледно, зато што су болне, али подвргавајући им се подвижник савладава одређени отпор у себи и повећава сопствени осећај моћи." (Reginster, *The Affirmation of Life*, 2006, p. 145).

Међутим, треба напоменути да Ничеов концепт „аскетских идеала", није у потпуности јасно формулисан, и да је лишен одређености. Неодређеност његовог концепта огледа се у Ничеовој граматичкој формулацији фразе „значење аскетских идеала" и „значење смисла". Ова граматичка формација се понекад назива „двоструким генитивом". Граматичка структура реченица помоћу двоструког генитива подразумева да су субјекат и објекат у генитивој фрази вишезначни. А у првој фрази, „аскетски идеали" се могу тумачити или као субјект или као објекат „значења" или обоје. Али оно што је у фокусу питања о аскетским идеалима је њихов смисао и значење, како наводи Браун Голден. (Golden, *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*, 2006, p. 47).

За Ничеа је аскетизам, пак, пре врста окрутности према себи, у којем патња није узета као средство ради нечега другог, већ је самој себи циљ. Али зашто? Ниче у том отпору подвижника да кроз патњу

превазиђе отпор према сопственој вољи, заправо не види његово подвижништво, већ осећање моћи. Међутим, подвижник, заправо, има за циљ победу над самим собом, а не постизање осећање моћи. Чак, иако се извесно осећање моћи јавља код испосника, оно нема инструменталистички смер, тј. као циљ доминацију над другима, већ успостављање доминације над самим собом, над палом природом. Подвиг подвижника се односи на победу сопствене, коначне воље и њених случајних хтења.

Ниче се надаље бави и испитивањем природе воље аскете, потврђујући контрадикцију у погледу на њену суштинску природу. Он сматра да се аскетска воља налази у сталној напетости, јер у свом стремљењу хоће *Ништа*. Ниче тумачи то „ништа" као живот оностраности и моралних идеја, ка којем је аскета усмерен кроз негацију воље за животом, поништавањем смисла и онтолошког значаја земаљског, видљивог света. Зато Ниче приступа аскетизму као форми нихилизма, а аскети као нихилисти. Најпре због чињенице што аскета негира телесност (а тело је према Ничеу примарна структура људског постојања), окреће се против физиолошког напредовања чији су непосредни изрази лепота, снага и здравље (не примећујући заправо да „чистота" тела управо доводи до атрибута јаког и здравог живота). Добровољно негирајући преко тела и вољу, техникама контроле тела и напуштањем воље која је људска воља, Ниче сматра да аскета долази до самоунакажавања и физиолошког исцрпљивања.

Таквим дисциплиновањем, аскета се супротставља природи (људске) воље која је увек усмерена на реализовање својих хтења и која подстиче човекову психолошку снагу, те служи пре као начин да се сакрије психолошка дегенерација. За Ничеа је зато аскетизам, који изазива и психолошку заблуду, постигао највиши ступањ у унижавању ега и његовом збуњивању[212], а уједно утицао и на стварање представе о ништавности телесне, али и коначне, земаљске и индивидуалне егзистенције и то кроз врлину самоодрицања. Будући да Ничеова општа критика морала упућује на његов став о супротности између морала и живота, он стога и тврди да аскета, који спроводи строги морални живот, у највећој мери негира живот.

Међутим, када се осврнемо на Ничеову семантику ирационалистичког појма живота у његовој филозофији, тада постаје јасније на негацију „какве идеје живота" се односи његова критика хришћанског становишта. У својој волунтаристичкој филозофији, предност

има чулни и телесни живот, тј. живот проткан заповедима ирационалистичке воље за моћ, што је супротно хришћанском учењу за које се појам живота превасходно односи на живот духа, као вечности, а *тело је* представљено као *принцип живота који пропада и умире*. Хришћанство нуди и могућност да се превлада наведени принцип пропадљивости живота, кроз дух који је превазилази у идеји *Васкрсења*. Јер, иако хришћански аскетизам негира поједине аспекте човека, његова негација стоји у служби ослобађања човека од робовања телу, које води слепа и људска воља, без односа према Божијој вољи. Тако Ничеов волунтаризм и натурализам експлицирају о каквом облику живота јер реч, када говори о негацији живота аскетским идеалима.

Ако, према Ничеу, аскетски начин живота налази извор снаге у саможртвовању, болу, незадовољству, несрећи и патњи, настојећи да таквим приступом загосподари свим ирационалистичким и динамичким елементима живота – његовим најдубљим и најосновнијим инстинктима – онда из тог угла постоји јак Ничеов аргумент за оправданост његове мисли о нихилизму аскетских идеала. Такође и у другим ставовима, поготово оним који се тичу проблема вредновања живота са становишта аскетизма, који према Ничеу такође изазива појаву нихилизма. Ниче сагледава хришћанство као учење у чијем је фокусу негација овоземаљског живота, на основу схватања да је живот само мост „ка оној другачијој егзистенцији" и да се односи према животу као „странпутици којом се човек напокон мора вратити на место где она почиње." Из тих разлога, Ниче у хришћанству не види теизам овостраности, већ нихилистички дуализам, и стога се, на пример, супротставља и учењу Св. Павла, који у човековом потчињавању (саможртвовању, патњи) у име Христа, види победу Живота над пролазним људским законима, уверењима, чак и Смрћу.

Ниче, такође, одбацује и хришћански алтруизам и хуманизам и одатле истекао вредносни смисао живота, јер сматра да не представља потврду онога што самовоља као људска воља хоће, тј. не потврђује реалну људску ирационалну природу. Његов фалоцентризам, у погледу на негацију уплива божанског и трансцендентног смисла и хуманистичко дејство на телеолошки развој људских потенција, израз су мишљења да алтруизам изазива пасивност и слаби човекове стваралачке моћи. Уместо приближавања човека Богу, Ниче пропагира идеју да човек може да постане натчовек,

али чија идеја у његовој филозофији, поново инволвира одређену врсту аскетизма. Чак и својим животом, Ниче је био врста аскете, који је критиком аскетизма, заправо, вршио самокритику властитог живота.

4.3. Дионисијски и активни нихилизам

Нихилистичким, стваралачким актом човек неустрашиво прелази преко распаднутог поретка ствари, што условљава да се лако окрене од неприкосновеног убеђења у умност целокупне стварности, и да се држи епистемолошког и антрополошког става да је стварност дохватљива на ирационалан начин. Управо такве карактеристике у Ничеовој филозофији показује и форма активног нихилизма тј. активни нихилиста. Његова специфичност у односу на све остале његове облике, крије се у снази да човек *на нов начин каже Да* (Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, p. 11), чак и онда када стари свет више не постоји. Зато је за Ничеа активни нихилизам аутентична и права форма нихилизма, а активни нихилиста је човек који актом поништења поретка ствари, има храбрости да више не верује у поредак разума, већ у моћ воље.

У антрополошком смислу, такав нихилизам доноси и нову позицију човеку, чија је психолошка и моћ воље изнад досадашњег типа човека тј. кога карактерише високи степен аутономије воље, као одговор на смрт Бога. Наиме, парадигму таквих људи Ниче приказује и кроз карактеристике античког божанстава– Бога Диониса, који уништава све форме, ауторитете и кодексе (Види: Kaufmann, *Nietzsche* (Philosopher, Psychologist, Antichrist), 1975, p. 128), дозвољава себи „луксуз" уништавања, пати од живота изобиља, богат је енергијом преобиља, која је бременита будућношћу. Али иако Дионис није у потпуности ослобођен од патње и трагизма сазнања света, његов песимизам није романтичарски песимизам, који би попут Вагнеровог или Шопенхауеровог ударао печат своје муке на целокупно постојање. (Види: Langer, *Nietzsches Gay Science: Dancing Coherence*, 2010, p. 242).

Његово стваралаштво проистиче из моћи да самотрансформише вољу, која носи такву енергију да може да удахне живот било којој пустоши, пустињи. А таква способност исходи из натчовечанске снаге да апотеизира стварност, чак и ону која остаје осиромашена вредностима, јер је способан да подноси било какву промену света.

Долазак диониског типа човека, Ниче најављује појавом *сумрачної свеша у коме се мрачно ноуменално оносшрано йоново сјединило са чисшим свешлом феноменалної разума*. (Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*, 1995, p. 174). Дионисци човек носи жудњу да превазиђе нихилизацију света, зато и активни нихилизам Ниче повезује са митологијом тј. реафирмацијом митологије Диониса, као врхунацем философије субјективности и воље.

Карактеристике диониског човека Ниче у највећој мери запажа код стваралаца, уметника[42], јер су на најдубљи начин окренути чулном животу, свету схваћеном као неизвесно бивање (постајање), у коме мера (хармонија, поредак) не постоји као основни принцип, а прекомерност постаје истина стварности. Тај антирационалистички моменат диониског односа према животу, најинтензивније се, према Ничеу, показује у дионисцој музици, која је и „огласила прекомерност природе у наслади, патњи и сазнању, пењући се до продорног крика; замислимо шта су према том демонском народном певању могли да значе Аполонови уметници својим једноличним певушењем и сабласним звуцима харфе!" (Ниче, *Рођење шраїедије*, 2001, стр. 33–34). Али иако је Дионис истовремено и трагички јунак, он превладава појавност постојања, његово нестајање и разарање, и као активан нихилиста одбацује сажаљење пасивног нихилисте. Његов однос према животу није реактиван, већ он неустрашиво подноси трагички увид да све нестаје, пролази, мења се.

У пепелу нихилизма и трагичкој природи света, Дионис афирмише бол и патњу (без сажаљења и резигнације) и проналази визију вечног живота, који се крије иза свих промена и појава. Вечност живота му се отвара у ирационалним, дионисцим стањима – заносу, плесу, светковинама, ентузијастичкој екстази, пијанству, оргијастичкој хуци – преко којих руши границе живота. Тада је заборављена и утопљена сва прошлост индивидуе, а човек је ослобођен од граница свог свакодневног постојања и ограниченог битисања. То је, заправо, за Ничеа, суштина дионисце свести, која опажа „hen kai pan", тј. сеже до примордијалног мистериозног

[42] Уметник је у назначеном контексту, према Делезовом мишљењу, особа која има моћ да преобрази негативно у моћ афирмације: „код њега негација мења смисао, постаје моћ афирмације, прелиминарни услов развоја афирмативног, предзнак и ревносни слуга афирмације као такве. (...) Једино афирмација опстаје као независна моћ; негативно из ње избија као муња, али се исто тако ресорбује у њој, нестаје у њој као ватра која се гаси." (Žil Delez, *Ničе i filozofija*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 1999, str. 208–209).

јединства воље. У том јединству, човеку се отвара сазнање: суштина ствари је непроменљива. Или другачије речено, открива се сазнање јединства свега што постоји. У његовом средишту се открива пралепота, која је „постављена у средиште света, пошто оно своје пуно важење не може имати као нешто онострано, већ само унутар постојања које прожима." (Финци, *Уметност и искуство егзистенције*, 1986, стр. 15).

Заправо такви ирационални модуси доводе га до повишене свести о животу, као на пример у заносу, где је човек под утицајем „јаких надражаја који делују изнутра", осећа и неодољиву потребу „да проговори стотином језика". Његова чула постају изоштрена, његово осећање живота појачано, док је и мишићни систем тако напрегнут да напросто мора да прибегне било каквом изразу како би разрешио „унутрашњу напетост". (Ђурић, *Ниче* и *метафизика*, 1984, стр. 298.) У опијености се заправо, према Ничеу, дешава суштинско *осећање пораста снаге и обиља* (Ниче, *Сумрак идола*, 2005, стр. 60), које откључава симболику живота из његове обилности.

Диониски тип човека је тип хероја који, услед споменутог сазнања, афирмише и патњу постојања, јер да бисмо, према Ничеу, постигли оптималне услове здравља и живота треба „будистички да прихватмо патњу која је саставни део живота, као неизбежну и горку нужност" (Wicks, „Nietzsche's 'Yes' to Life and the Apolonian neutrality of existence", in: *Nietzsche-Studien*, 2005, p. 100). Дионисова перспектива, као перспектива Бога разиграног и разбукталог живота, Бога празничног пијанства и заноса отвара перспективу изван граница индивидуалног постојања, када се велича темељ бивствовања у целини, тј. воља као метафизички пра-темељ ствари. Доживљај тог пра-темеља заправо Ниче представља као узрок радости и разбукталих страсти воље. Дионисног човека карактерише расипање снаге, занесеност животом (као да присуствују вечној младости и пролећу), уживање у стварању и разарању, огромна снага прображавања. Дионис је способан и за игру, јер га карактерише лакоћа – плес над свим постојећим – и зато може лако да савладава дух тежине, дух освете, али, истовремено, има и моћ уживљавања, разумевања и готово абнормално реаговање, што је предуслов сваког уметничког стваралаштва. (Види: Grlić, *Friedrich Nietzsche*, 1981, str. 104).

У каснијим списима, Ниче примењује сличне Дионисове карактеристике да би описао свог Заратустру, као особу која има

најтврђи, најстраховитији увид у стварност, који је смислио „најпонорнију мисао". Његова душа која има највише ступњева, најдубље силази и све обухвата, каже Ниче у *Тако је говорио Заратустра*, па наставља: то је душа „која има, а која хоће да хоће и да жели: – која бежи од саме себе, и која себе саму сустизава у најширем кругу: која је најмудрија, и којој се лудост најслађе додворује: – која себе саму највише воли, у којој све ствари одмењују као прилив и одлив, као плима и осека" (Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, 2001, стр. 179; Ниче, *Ecce homo*, 2001, стр. 124).

Попут Диониса, Заратустра афирмише целину постојања кроз формулу *amor fati*, као најдубљи израз афирмације бесмисленог постојања, тј. да се све вечно враћа. Тренутак вечног враћања је, по Волфарту, истовремено и тренутак естетичке епифаније Диониса. То је тренутак у коме се „подноси изглед ведре маске лепог, кроз коју одјекује оно ужасно. Тренутак у коме свет постаје 'савршен', јесте тренутак у коме се свет искушава као естетички феномен." (Wohlfart, „Od Nietzschea do Heideggera", u: *Theoria*, 1982, str. 132).

Дионисове и Заратустрине особине Ниче једнако приписује и активном нихилисти, који остаје ведар и кад говори *Не* ономе што негира живот[43], јер је његова негација, заправо, облик афирмације. У њој се потврђује бесмисленост постојања, а нихилиста сведочи о изразитој љубави према животу. Зато се активни нихилизам назива и савршеним нихилизмом, као „опрека оном силаску живота који Ниче означује као декаденцију." (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 190).

Ниче позива на активно нихилирање бесмисла и негације живота, па стога активни нихилизам представља и као поприште борбе, само да би се ослободило подручје у коме живот може да се отвори слободно самом себи (Слотердијк, *Мислилац на позорници*, 1990, стр. 131). Такво гледиште активног нихилизма Ансел назива и *афирмативним нихилизмом* (Види: Ansell-Pearson, *Nietzsche and Modern German Thought*, 1991, p. 99), који животу приписује смисао који живот самостално ствара као свој унутрашњи смисао. Зато се

[43] Трагедија, како је Ниче види, пружа излазак из основних проблема егзистенције, узрокованих коначношћу и пролазношћу живота. Трагичко сазнање јесте путкоз, јер сазнање о разарању и уништавању које непрекидно захвата свет и космос у целини, води нас и ка сазнању о неуништивости живота и његовом вечитом враћању, у чему је концентрисан још један Ничеов аргумент у прилог афирмације живота, а, с друге стране, ирационалне структуре света.

у крајњој форми нихилизма, свет показује као „неструктуиран и бесврховит какав може бити, и безвредносан" (Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, p. 14).

Активни нихилизам за Ничеа представља „идеал највише духовне моћи, пребогатога живота" (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 41), иако се у њему смрт Бога схвата као консеквенца оне повести која је Бога и створила, наиме, метафизичке повести платоновског, идеалистичког суверенитета натчулног. У том погледу Финк истиче да једино они који су се ослободили од робовања идолима и порекли јединствени метафизички свет (који је само антропоморфизам), доспевају до „божанског начина мишљења" или нихилистичког начина мишљења. Нихилистички начин мишљења код Ничеа, према Финку, представља божански начин „не зато што је то начин мишљења једног бога, него је то мишљење човјештва које се ослободило од терета робовања боговима и тиме само задобило неку врсту божанствености." (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 190). Међутим, постоје и друга мишљења о нихилизму, које смрт Бога у Ничеовом увиду представљају на другачији начин од овог антихришћанског философа. „Његовим метафоричким језиком казано, Бог је умро од сажаљења према човеку, од сажаљења према човековој слабости". (Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*, 1995, p. 9).

II. СУБЈЕКТИВНА ИСТИНА, ЛИЧНА ВЕРА И САЗНАЊЕ ВОЉЕ ЗА МОЋ

1. Епистемолошки ирационализам Кјеркегорове и Ничеове филозофије

И Кјеркегорова и Ничеова филозофија, израсле на увиду у специфично догађање нихилизма у савременом свету, отварају нову перспективу у разумевању човека и кроз питања гносеолошко-епистемолошке природе. Превладавање нихилизма које је у Кјеркегоровој филозофији усмерено на ревитализацију аутентичне хришћанске вере и хришћанске егзистенције, а код Ничеа на превредновање вредности и установљење новог принципа вредности вољом за моћ, захтева да се превладавање размотри и на подручју епистемологије. Утемељење ирационалистичке гносеологије и епистемологије, у оба случаја, подразумева усвајање ирационалистичких моћи сазнања, које, с друге стране, на различите начине, потврђују својства људске ирационалне природе.

Одговор на питање како је могуће указати на непосредну везу између епистемологије и нихилизма подразумева сагледавање Кјеркегорове и Ничеове критике рационалистичке епистемологије као једног од услова странпутице у људском сазнању, која је узроковала људски пад и застој у духовном развоју. Њихова критика постаје ближа када се позовемо на једну од приповедака Фјодора Достојевског – „Сан смешнога човека", у којој он непосредно описује на који начин људска тежња за научном, рационализованом сликом света доводи његов опстанак у кризу. Претерана човекова вера у науку, у ум тј. тежња да путем науке завлада целокупним постојањем у коме он сам постаје Бог, довела је до великог пада и сагрешења већ у тренутку окретања ка дрвету познања добра и зла (уместо дрвету живота) познатог као источни грех. Достојевски експлицира ту промену перспектива, кроз коју предњачи вера у знање: „Али имамо знаност и с њеном ћемо помоћи изнова открити истину, само је тада свјесно прихватити, знање је изнад осјећаја, а спознаја о животу – изнад живота. Знаност ће нам подарити мудрост, мудрост ће нам открити законе, а познавање закона среће јест изнад саме среће." (Фјодор М. Достојевски, „Сан смијешног човјека", у: *Бјесови*, 1982, стр. 357).

Превелика подређеност модерног човека знању науке и моћима разума окренула га је од употребе других форми сазнања (пре свега ирационалистичких), а тиме условила сужење спознаје само на разумско осведочење света. Човек је себе, уздајући се у разум, уздигао на ниво Бога, негодујући премоћ трансцендентног, метафизичког, божанског. У таквој спознајној стратегији показује се, према Кјеркегору, нихилистичка тачка рационалистичке епистемологије. Сличне мотиве на које нас упућује Достојевски, налазимо и код Кјеркегора и Ничеа, али на различите начине. Ниче свој критички увид у рационализовану слику света исказује на неколико равни: преко критике науке и научних теорија модерног века, потом, критике теорије сазнања и директне критике разума као једине, легитимне сазнајне моћи. У научно-философском мишљењу оба мислиоца откривају нихилистичке црте на епистемолошком пољу, које се јављају кроз поништење рефлексије о ирационалитету човека кроз рационалистичку гносеологију, као један од извора нихилизма.

Кјеркегоров и Ничеов епистемолошки ирационализам, уједно употпуњује антрополошки доказ о ирационалном језгру људског бића у целини, јер потврђује да су ирационалистичке моћи људског духа не само егзистенцијални топоси његовог саморазумевања, тј. степенице његовог егзистенцијалног саморазвоја (lat. autoevolutionis), већ и модуси сазнања бивствовања. Егзистенцијални модуси су код ирационалиста уједно и органони ирационалне спознаје, као на пример вера, воља, интуиција тела, интуиција духа, љубав (у којима се манифестује спознаја и ирационалног и рационалног језгра у људској природи).

Кјеркегорова и Ничеова позиција ирационализма и кроз раван епистемологије настоје да превладавају нихилизам рационалистичке спознаје човека, а чији резултат виде као распарчавање целовите истине о човеку. Ниче је већ у *Рођењу трагедије* указао на вишевековне и штетне претензије рационализма (метафорично кроз аполонски принцип) и његову неспретност да посредује са дионискиим (ирационалистичким) елементом у људској егзистенцији, али и са бивствовањем у целини (тј. бивањем), износећи истину о рационализму као извору научног нихилизма: „Цео наш савремени свет захваћен је мрежом александријске културе, и као свој идеал познаје највишим сазнајним снагама обдареног теоретичара у служби наука, човека чији је праузор и праотац Сократ." (Ниче, *Рођење трагедије*, 2001, стр. 93). Кјеркегор ће, пак, „анти-научни" дух своје

философије, а самим тим и нихилизам научности, појаснити у делу *Unscientific Concluding Postscript*.

Кјеркегорово појашњење термина ненаучни (dan. *uvidenskabelig*) односи се и на његове увиде о проблему субјективног и објективног мислиоца, алудирајући тим термином да највиши облик корупције у философији и религији долази као последица природних наука. Рајнхарт на том трагу и тврди да је за Кјеркегора научни метод, који се користи у природним наукама, нарочито погубан и опасан за стварност духа. (Види: Reinhardt, *The Existentialist revolt* (*The Main Themes and Phases of Existentialism*), 1960, p. 41). Међутим, под науком Кјеркегор није подразумевао само науку у њеном ужем смислу, као специфичан начин и поступак у истраживању, већ у много ширем смислу. Према појединим мислиоцима, термин *ненаучни* је заправо одраз Кјеркегорове критике Хегеловог схватања науке, о чему је већ било речи. Такво тумачење се може узети само као релативно тачно, будући да Кјеркегор никад не говори о Хегеловој 'науци', већ науци као систему или њеном спекулативном становишту. На такво значење указује и његово разумевање термина *Postscript* који се односи на негирање објективног приступа истини, са циљем да наведе читаоце да приступају стварности потпуно и превасходно субјективно. (Види: Hannay, „Introduction", *Unscientific Concluding Postscript to the Philosophical Crumbs,* 2009, p. XIX–XX).

Кјеркегорова и Ничеова философија су, у односу на своје претходнике, сагласне, пак, да се превладавање нихилизма, који се учаурио у ограниченим дометима рационалистичке гносеологије, може спровести у ирационалистичкој епистемологији, путем нове анти-научне, анти-спекулативне парадигме мишљења и спознаје човека која се код Кјеркегора заснива на линији епистемологије вере, а код Ничеа у духу епистемолошког перспективизма и логике тела. У оквиру разматрања смисла ирационалистичке епистемологије у наведеним философијама указаћемо и на преокрет који се јавља у схватању суштине истине у односу на рационалистичку епистемологију, будући да је на основу ирационалистичког схватања суштине истине, као и суштине сазнања могуће одређивање, разматрање и обелодањивање ирационалистичких темеља људског бића, као његових антрополошких модуса кроз које се одвија самоспознаја и осведочава ирационалистичка суштина човека. (Упореди: Хајдегер, *Ниче* II, 2009, стр. 182).

1.1. Сазнање вером у Кјеркегоровој епистемологији

„*Ако не верујете, нећете ни разумети*"
(Исаија, 7, 9)

Епистемолошки ирационализам у Кјеркегоровој филозофији заснован је на примату вере као ирационалистичком модусу сазнања, тј. ирационалистичког мишљења, које не само да је битно за успостављање повезујућег односа човека и Бога, већ представља органон сазнања и мишљења овог односа, али и и органон увирања до истина које су нужне за приближавања човека свом сопству и саморазумевању егзистенције. Ослањајући се на „мишљење" и мудрословље вере, Кјеркегор се удаљава од рационалистичког смисла вере, као и античког уверења да је, заправо, разум (ἡλογικἡ) најплеменитија моћ у човеку. Он оспорава да је разум оруђе помоћ којег се одвија богоспознање, како су сматрали старогрчки филозофи. Да се Кјеркегор водио таквим смером, запао би у агностицизам. У ствари, он је ближи мишљењу византијског теолога Григорија Паламе, који, насупрот филозофским доказима о постојању Бога, сматра да се Бог једино открива у људском срцу и да је пут богопознања, описан у *Светом писму*.

У својој епистемологији вере Кјеркегор оспорава и аристотелизам, као и схоластичку традицију Томе Аквинског, који сматра да разум и вера треба да се уједине, тј. да се вери приступи на разумски начин. Многи, пак, западни теолози мисле на линији такве парадигме – и вери приступају разумом. За њих је разум божанска моћ у човеку (траг античких филозофских учења), која га усмерава ка истини, а која је тек доказива разумом. Тома Аквински, у делу „De veritate", на трагу аристотелизма, заступа кореспондентну теорију истине (разума и стварности), која је својствена већем делу западне теологије, која је управо полазећи од оваквог схватања природе истине упадала у спорове о односу знања и вере, како запажа Наталија Маљар. (Види: Маляр, „Спор веры и разума (Комментарии к работе Н. Бердяева 'Философия свободы')", у: *Вера и/или знање*, 2016, стр. 434). Пјер Абелар је, на пример, тврдио да су истине вере ствар откровења апсолутног Разума, па је ову мисао изразио кроз формулацију: „Разумем да бих веровао".

Насупрот западној теологији, православни теолози попут Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Григорија Паламе и других

немају поверење у самосталне снаге ограниченог разума. Они полазе од схватања да вера, као чин душе, уједињава и вољне, рационалне и чулне принципе душе. Григорије Палама полази од става да вера надмашује све менталне способности човекове душе и да вера није нека врста осећања или разумевања, већ врста духовног феномена. (Маляр, „Спор веры и разума (Комментарии к работе Н. Бердяева 'Философия свободы')", у: *Вера и/или знање*, 2016, стр. 434). Владика Николај Велимировић, такође, претпоставља првенство вере над разумом у достизању правога знања, јер природни ток ствари (сазнања и мишљења) каже прво вера, па тек онда разум, износи Велимировић, позивајући се на речи пророка Исаије упућене Израиљцима: „Ако не верујете, нећете ни разумети", што значи: „Пустите напред фењер Божији нека светли на пут, а позади њега уздигните фењерче вашег разума. Не чините обратно да не остане у тами. Јер, фењерче вашег разума добија светлост од вере Божје, као месец од Сунца." (Велимировић, *Кроз шамнички йрозор*, Православац, Шабац, стр. 79).

Тертулијан, попут Климента, а супротно Аквинском, одбацује став да се ствари вере, које су објављене, могу рационализовати и заступа потпуни фидеизам у ставу: „credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est-credo quia absurdum", што у преводу значи: „вероватно јест, јер је неразумно; сигурно јест јер је немогуће – верујем јер је апсурдно. (Кораћ, Животић, Павловић, *Исшорија филозофије*, 1970, стр. 95).

Међутим, и када говоримо о разуму и његовом односу према вери, треба нагласити да постоје два тумачења *значења* разума као моћи сазнања. С једне стране, постоји тумачење разума као сазнајне моћи која високо оцењује ствари вере и, с друге стране, тумачење разума као моћи чије се основне функције и моћи своде на сумњу, анализирање, процењивање, доказивање, категорисање, схематизацију ствари. Климент Александријски, пак, разум тумачи из перспективе библијске објаве и зато разум показује да има другачију улогу у стварима вере. Извор разума је, према Клименту, *Лоїос* (*Реч*), као друга ипостас *Свеше Тројице*, а искре Логоса су дате свакој души да може да спозна неопходне истине потребне за живот. (Жуков, „Соотношение веры и знания по учению христианских философов II – III веков", у: *Веровање или знање*, 2016, стр. 389). *Лоїос* је притом и дат сваком народу као могућност да прими библијске истине, јер према библијском значењу, знање и вера нису одвојени

једно од другога. Без вере се не може разумети ни предмет наука ни хришћанства, као што се ни први принципи науке не заснивају на доказима, већ представљају такве истине у које не треба да се сумња и могу да се прихвате само вером. Вера тако ставља човека у однос са оним невидљивим и божанским и према ономе што је невидљиво у самом знању. Код Кјеркегора вера, такође, има изнад-разумску, тј. надразумску, надрационалну епистемолошку позицију, јер је за Кјеркегора „вера (...) дар, услов за примање истине" (Ettore Eocca, "Kierkegaard's Religious Aesthetics as a Basic for Dialogue Among Religions", u1/2005, str. 35), која има и егзистенцијалан смисао. То значи да се вера представља као стварни сусрет, стварни контакт са Богом и омогућава отварање ка Богу, ка другом бићу, тј. омогућава постизање онтолошке отворености, како истиче Сергејевич. (Сергеевич, *Философия Кьеркегора как антропология размыкания*, 2009, с. 7).

Кјеркегоровски ирационалистички схваћена вера излази из оквира идеалистичких, спекулативних и рационалистичких филозофија, иако се Кјеркегор може назвати и субјективним идеалистом, јер се његов дискурс о вери удаљава од дискурса разума (рационалиста), јер вера „не може бити доказана, образложена, не може да буде предмет сазнања." (Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, 1999, str. 65).

Са становишта хришћанског учења, чак уколико се вера и посматра на тај начин, она нема статус знања какав је својствен науци (grč. *ἐπιστήμη*). Наука искључује веру и Божије вођство у откривању знања, док знање вере потиче од онога што „ум не може да види", то је знање „Божје предано људима од самог Бога. У светлости тог знања и наша знања постају сигурна и корисна. Без вере наша су знања врло опасна, по живот и срећу човечанства. То показује западна стварност." (Велимировић, *Кроз тамнички прозор*, стр. 80). Предмет знања вере садржи за разум парадокс, јер вера пружа врсту знања које потиче од самог Бога, па зато њен предмет и садржај не може да буде логички усвојен разумским функцијама сазнања и разумски објашњен. Вера добија светлост која је *привлачна* и *мила* и њен предмет је посебне природе, као што је реалност Богочовека. Односно реалност Бога, сазанање да се Бог као Бесконачан, Беспочетан, Сведржитељ, Свемудри појављује и као појединачно, коначно, смртно биће (које не скончава у смрти, већ васкрсава и побеђује Смрт).

Њен предмет је и знање о Божјој правди, Божјем суду, знања која су преносили пророци као Исаија, Језекиљ, Соломон, Давид, Христови апостоли. Али такво знање се нехришћанима и људима „верницима" разума, појављује као парадоксално, па преокрећу ред ствари и скривају се од оне светлости која би разум извела из таме. И Кјеркегор усваја мишљење да предмет вере не може да се захвати само разумом, као доктрина и на темељу интелигибилне основе душе. Једини начин да се парадокс прихвати изван парадоксалног карактера могућ је путем сазнајног акта вере, којим хришћанин допире до предмета који је за разум несагледив као јединствен тј. сагледив само аналитички, фрагментарно, у ограниченом исечку реалности. Вером, која је ирационална и има фокус на подручје изван разума, не испитује се и анализира, не дедукује да ли је Божја реч и објава истинита или не, већ се прихвата као почетна основа за изградњу вере у реалност Бога. Или, како Кјеркегор метафорично каже, суштинска је реалност учитеља, то да он заиста егзистира, а не рационално доказивање да ли је истина да је егзистирао. Кјеркегор је мишљења да разумски верујућег више интересује учење и теорија, него какав је био учитељев живот и његова личност. (Види: Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 208).

Кјеркегор у *Филозофским мрвицама* одриче могућност мишљења и сазнања Богочовечијим разумом (ако разум није посредован Божјом светлошћу), па изриче да „хтети доказати да постоји то непознато (Бог)", разум тешко можеда прихвати. „Уколико Бог не би постојао било би, наравно, немогуће то доказати, али ако постоји била би лудост то учинити." (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 43). Зато Кјеркегор није тежио да обелодани доказе о егзистенцији Бога, као што је случај са философским извођењима онтолошког, космолошког и других доказа о Богу, којима се бавила философска традиција, већ радије да докаже како да разум (који и код Канта запада у антиномије када настоји да пружи одговор о Богу) превлада своја ограничења и како да изађе из ћорсокака.

Кључна антиномија за разум, коју увиђа Кјеркегор, јесте покушај да *схвати* да се Бог, као бесконачно и савршено биће може оваплотити у коначном и земаљском облику и истиче у *Филозофским мрвицама*: „Разум каже да је парадокс апсурд" (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 56), јер се врховни парадокс сваког мишљења своди на неуспели и узалудан „покушај (разума) да открије нешто

што мишљење не може да мисли." (W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, p. 140).

Али за разлику од Канта, Кјеркегор указује на начин на који разум може да превлада своја ограничења и изађе из circulus vitiosus да би се упутио вери тј. својој надразумској стварности. У томе човеку помаже једна ирационална компонентна, коју Кјеркегор назива – *страст* – која разум тера да трансцендира самога себе и превазиђе парадокс у који се, својим неверовањем, сумњом и малодушношћу, уплео. Разум који упорно настоји да схвати и мисли оно што не може да разуме, бива подпомогнут од неке страсти, која постоји у њему и нагони га да иде даље од досегнутог ступња. Та страст охрабрује разум и буди његов ирационални порив помоћу којег постаје свестан парадокса који се у њему (разуму) одвија, па „има потребу да се односи на оно што му је страно, изван њега" (Оцић, *Дијалектика ирационалног: Серен Кјеркегор*, 2005, стр. 27), чиме Кјеркегор доказује постојање ирационалистичких елемената у разумској свести.

1.2. Мислилац на агори вере и нова димензија философије

Уводећи димензију страсти као неопходну компоненту мишљења разума, да би мишљење било надрационално и уздигло се до позиције вере, Кјеркегор изводи преокрет у схватању природе мишљења. Он говори о новом облику мисаоности разума, када разум улази у коштац са парадоксом вере (Упореди: Howland, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, 2006, p. 104) и мисли кроз веру. Јер мишљење вере крије нешто у себи што је разуму тајанствено, али привлачно, спасоносно, избављујуће.

Таквим ставовима, код Кјеркегора се мења и значење мислиоца, па се при одређивању личности мислиоца не руководи античким идеалом контемплативности (Аристотел), теоријским сагледавањем ствари интуицијом ума (Декарт), умом који феноменолошком редукцијом укида пунину бића (Хусерл). Према Кјеркегору, суштина правог мишљења, тј. мислиоца састоји се у његовом мишљењу парадокса, јер је „мислилац без парадокса (...) као онај ко воли без осећања: осредња личност." (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 40). Мислилац је, из угла ирационалистичке епистемологије, особа која за предмет мишљења има сâм парадокс, а његово се мишљење

препушта страсти, која га води у непознато подручје „утолико што он мислећи учествује у нечему што га превазилази." (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 40). Кјеркегорово одређење мислиоца, уједно доноси новум у одређењу задатка, значења и природе филозофије.

У ирационалистичкој филозофији, филозофија се више не схвата као просто чиста интелектуална активност разума, већ се мишљење тиче активности *сшрасши* мишљења, на основу које мислилац сазнаје нешто што мишљење не може да докучи када је ослоњено само на себе. А такву страст, разум заправо добија од вере, уједињавајући рационално са ирационалним и у себи и изван, изнад себе.

Па иако Кјеркегор износи ставове о очигледној супротности вере и разума, и да вера нема никакав однос са разумом[44], ипак тумачењем вере као највише страсти у човеку, а која је као страст приступачна и разуму, Кјеркегор на известан начин проналази тачку повезивања вере и разума.

Страст је неопходан услов новог облика сазнања, мишљења којим се превазилази оно што разум у својој догматичној, нединамичној, нефлексибилној функцији, као и утабаној стази мишљења проповеда. Па иако Кјеркегор формално супротставља разум и веру, реч је само о делимичној супротстављености, јер вера није супротна разуму, већ стоји *изнад* њега. Кјеркегорову епистемологију вере зато не треба разматрати негативном методологијом просте елиминације разума, јер је за Кјеркегора разумско сазнање, које на крају увиђа своје границе, при свом односу, тј. интенционалности ка трансцендентном, тј. Богу, неопходна степеница на путу ка вери.

Ипак, мишљење вером за Кјеркегора је легитимније у односу на мишљење разумом, јер вера никад „не захтева доказе, нити су јој они потребни. (...) Вера живи с оне стране доказа (…), живи с оне стране смрти. Тамо где се за мишљење завршавају све могућности, почиње вера којој се 'откривају' нове могућности." (Шестов, *Кјеркеїор и еїзисшенцијална филозофија*, 2002, стр. 160).

[44] Будући да је вера супротна разуму и да је неинтелигибилна она се једино и може изразити у ирационалним антиномијама тј. у појму парадокса. Отуда би, гледајући ствари на тај начин, „свака рационална интерпретација вере постајала јерес." (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).

Иако Кјеркегор пориче да је потребно изношење доказа за веру, ипак он не тврди да вера не пружа одређене доказе. Доказ вере он налази у примерима из *Новоī Завеѣа*, када девојка верује да ће бити излечена (од крварења) када се дотакне Христових хаљина; вера Аврама да ће му се вратити жртвован син, вера Јосифа у девичанственост Марије. Али Кјеркегор притом разликује доказ вере (вером у Христа) од доказа разума (која није у вери за Христа). Доказ вере се потврђује кроз егзистенцијални смисао догођеног, смисао који је изван људског схватања (а односи се на Божју вољу, или на пример Божју одлуку да изведе јеврејски народ из ропства, да васкрсне свог Сина). Поред наведених, докази вере се испољавају и кроз човекову спремност да страда за веру, тако да се степен вере одржава „једино у степену спремности да се за своју веру страда" (Шестов, *Кјеркеīор и еīзисѣенцијална филозофија*, 2002, стр. 158), као и у страдалништву и добровољном мучеништву зарад вере, које су прошли многи светитељи у историји хришћанства и то нарочито у време римских прогона првих хришћана. Доказ васкрсења, доказ излечења молитвама, пророковања и слично. С друге стране, имамо и другу врсту, негативних доказа – на пример, када се неки народ окреће од Бога или од његових заповести, докази о кршењу су се испољавали потопима, уништењима градова и царства (на пример пропаст Римског, пропаст Византијског царства). Вером се доказује и да је Откровење надахнутом Божјом речју и да *Свеѣа Писма* имају моћ да саопште човеку мудрост која води у спасење путем вере, а која је утемељена у Христу (2 Тимотеј, 3:16).

Разум који је окренут људској вољи (а не Божјој), на штету је човеку, јер не доприноси људској добробити; такав коначан и антропоморфизован разум не опомиње на среброљубље, на охолост, окрутност, саможивост, похлепу, ужитке и слично, тј. не подстиче на врлину. Он, чак, и изазива подложност човека његовој отпалој природи и широком путу света, без обзира на то да ли су му вредности и смерови мишљења наметнути кроз систем друштва, разумске императиве и рационалистичке моралне норме, људске идеале актуелног времена.

Вера је уједно кључни епистемолошки оквир сазнања Бога и истине парадокса, али и основ самосазнања човекове егзистенције у том сазнајном односу. А одређење човека као верујућег је утолико ирационалистичко јер човек у вери, према Кјеркегоровом схватању, нема посла са чистим мишљењем, па је дакле и његово самора-

зумевање ослобођено перспективе разума и сагледавања себе као рационалног бића (мисаоног Ја). Из тих разлога Кјеркегор у верујућем човеку види новог мисаоног субјекта, за којег важност има и начин на који човек егзистира као личност, као *ко,* а не као *шша*, тј. као ствар, твар, као објект без душе, већ као индивидуа пред Богом. Зато се може рећи да Кјеркегор мисли веру у двоструком значењу: 1) у *еїзисшенцијалном смислу* – вера је начин тј. пут којим човек егзистира у савезу са Богом, са знањем вере и истинама откровења, у бризи за своју душу, у тежњи за спасењем и откривањем духовне димензије у себи, кроз човекољубље; 2) у *еūисшемолошком смислу* – вера је облик мишљења и сазнања (парадокса) људског бића (и Божијег бића) и инсистира на личном односу према сазнаваоцу, тј. индивидуи, тј. личности, а не само разуму. Сазнање парадокса вером у једно повлачи и осведочење целине људске егзистенције, као партиципативне у вечној и божанској форми своје суштине.

Усвајајући филозофију вере као примарни начин на који човек егзистира, као и начин на који сазнаје парадокс[45], човек доживљава себе тако да је *ūојединачно више од оūшшеїа*, али на тај начин да пошто је појединац био у општем себе издваја као нешто више од општег. Иако се чини да *личносш* која издваја себе као нешто

[45] Парадокс је непојмљив за разум, јер је заснован као логичка супротност и као такав захтева напуштање закона логике и свих њених, других закона као што су закон идентитета, противречности, искључења трећег. Али када говори о парадоксу, Кјеркегор ипак не мисли на парадокс као логичку противречност, износи Еванс, за разлику од појединих интерпретатора (Алистер Ханеја и америчког филозофа Бранда Бланшарда). Међутим, Еванс тврди да Кјеркегор приликом објашњења парадокса не мисли на његову супротност у односу на формалну, логичку противречност. У „парадоксу постоји тензија између разума и парадокса, али та тензија не значи нужну супротност." Зато Кјеркегорова критика разума није у најдубљем смислу ирационалистичка, мисли Еванс. (Види: 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). Поједини аутори сматрају да Кјеркегор и није истински ирационалиста, јер његов парадокс није формално, логички контрадикторан. Стога и његово схватање парадокса упућује да је он недохватљив разумом, а не противан разуму. (Види: Stephen C. Evans, *Kierkegaard on Faith And the Self: Collected Essays,* Baylor University Press, 2006, p. 118). Еванс је настојао да разбије митове о Кјеркегору као ирационалисти. Он га најпре тумачи као ирационалисту, имајући у виду Кјеркегорово превладавање рационалног, етичког принципа у циљу да би фаворизовао суштинске не-рационалне Божје заповести. Али када разматра Кјеркегоров захтев скока вере, тада увиђа да Кјеркегор не мисли да то значи бити против разума, већ бити изнад разума.

више од општег и као таква представља парадокс, она не остаје у парадоксу, јер парадокс усваја не мислећи га разумом, већ верујући. На тај начин сваки појединац који учествује у парадоксу и апсурду, постаје „свестан"значења прадоксланих хришћанских истина, међу којима је и истина да се Бог оваплотио у Исусу Христу. Прихватање ове истине унутар властите унутрашњости чини и саму егзистенцијалну суштину (хришћанске) вере, како и истиче Кјеркегор у *CUP*: „Шта је сада апсурд? Апсурд је – да вечна истина долази у биће времена, да Бог ступа у биће, да је био рођен, да је растао, и тако даље, управо исто као било које друго људско биће, сасвим неприметан за друге индивидуе." (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 177). Тешкоћа усвајања парадокса лежи у његовој чисто разумско-мисаоној несавладивости, јер мисаоним полетом разума не може да се докучи да „се вечна истина односи према нечем егзистирајућем". Таква истина се једино може мислити и доживети вером.

Према многим интерпретаторима Кјеркегорове мисли, међу којима су Едвард Монеј, па и Алистер Ханеј, појам апсурдности и парадокса показује многоструке импликације и аспекте у Кјеркегоровој философији. Појам парадокса је важан за разумевање епистемологије вере која доказује слабости рационалистичке епистемологије, а с друге стране, и слабости рационалистичке антропологије. Кјеркегор га разматра из угла егзистенцијалистичког значења за човека, јер се парадокс у човеку, који пролази кроз парадоксалне ситуације, јавља услед његове растрзаности и немогућности да успостави синтезу унутар себе. Јер је човек „као синтеза коначности и бесконачности" (Види: Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 40) увек растрзан, док не уједини супротности у јединство. Растрзаност парадоксом јавља се и на рационалном нивоу, као тежња разума приликом његовог „трагања за вечном истином и немогућношћу да до ње допре." (Оцић, *Дијалектика ирационалног: Серен Кјеркегор*, 2005, стр. 62). Гледано рационално, изјава да је Бог-човек показује се бесмисленом и логички противречном, зато је према Кјеркегору скок вере оно што води ка вишем ступњу сазнања, али уједно и захтева напуштање досадашњих закона логике.

Појам апсурда је и водећи појам којим Кјеркегор доказује апсурдност рационалистичке епистемологије (декартовског, кантовског, хегеловског типа), као и формалне логике, јер вера захтева и напуштање досадашњих закона логике (идентитета, противреч-

ности, искључења трећег и довољног разлога). Аврамово деловање на пример подразумева искључење логике разума, јер он своју веру и логику држи само у свом срцу. Сви који имају очекивања од вере заједничка им је једна ствар (а они који очекују су заиста срећни) – очекују нешто у будућности и у свом очекивању су заузети будућношћу. И то је онај величанствени тренутак вере, који описује Кјеркегор у *Eighteen upbuilding discourses* (Kierkegaard, *Eighteen upbuilding discourses, Kierkegaard›s writings*, 1990, p. 24). Када не би било ни прошлости ни будућности, човек би живео као животиња заокупљен само садашњим тренутком, као у ропству. Али та заокупљеност будућношћу треба нарочито да је изражена код хришћанина, да бисмо онда када је освојимо могли поново да се окренемо садашњости и у њој нађемо смисао. Онај ко осваја и бори се за будућност, његов је живот јак, сматра Кјеркегор, јер смо тада већ савладали оно што ће доћи касније. Као када ратници иду са осмехом у битку страшнију од претходне. Њих је Бог претходно искушао, па кад је дошла стварна борба, сетили су се невидљиве борбе, која је томе претходила.

У том погледу Кјеркегор тврди да је будућност прошлост. А на који начин се може победити и освојити будућност? О томе Кјеркегор говори метафорично: као када смо на океану и долазе нам велики таласи, а ми више не гледамо у таласе, већ као наши преци, гледамо у звезде, јер су оне вечне. Кјеркегор индиректно саопштава да ствари треба гледати, доживљавати по вечном, а не по променљивом смислу, јер се тек вечним може сагледати будућност. Наиме, она се сагледава оним вечним моћима у човеку, то јест, вером. Вера је вечна моћ у човеку и очекивање које постоји у вери, представља заправо очекивање *Победе* (која буди радост и наду, поверење срца). Јер онај који очекује, верује да ће ако љуби Бога, вера да служи на добро.

Вером се очекује будућност као врста победе, а очекивање које очекује победу је и заиста победило Будућност. Тако говори верник. Неверник, пак, може да подсећа верника на искуства у којима се сретао са невољама, да би у његовим ушима изазвао сумњу. Али права вера ослобађа од сумње (те дубоке и лукаве страсти) и не дозвољава да искуства неверника наведу верника, који очекује победу, да прихвати пораз. Јер је „сумња лукава, на тајним путевима шуња се око човека, а када вера очекује победу, сумња шапуће да је ово очекивање обмана." (Kierkegaard, *Eighteen Upuilding Discourse*, 1990, p. 23). Истрајност вере у погледу очекивања Победе за Кјеркегора

је увек постизива, јер не потиче од света, него је утемељена у Богу. И, зато, само онај који верује, говори на следећи начин: „Ово очекивање није обамана; и сада славније осећам победу и радосније него што осећам сав бол губитка. Ако би изгубио ово очекивање, онда би све било изгубљено. Чак и сада се осећам победоносним, победоносним у свом очекивању, и моје очекивање је победа." (Kierkegaard, *Eighteen Upuilding Discourse*, 1990, str. 30).

Схватање вере из угла њене победничке и подвижничке тајне у људском животу, одражава њен „рационални" карактер, а уједно и њену парадоксалност за разум. Такође, и на њену двозначност, коју Кјеркегор објашњава на примеру реченице „верујем у тебе." Она упућује на два различита значења, присутна у ставовима код различитих људи, којим Кјеркегор показује и два облика вере. Веровање у неку особу се, с с једне стране, испољава док дотичном ствари теку како треба да теку и они у њега верују. Али ако се деси неки бат судбине, неки ударац (пример Јова), ова промени чини да (они који су веровали) мењају свој однос према ономе у кога су веровали. Таква форма вере представља њен неправи и неаутентичан израз. Али ако се и након ове промене наставља са „вером у тебе", тада је пробитна вера нешто више од вере које су се одрекли они људи када је дошло до промене, када је живот кренуо у нежељеном праџу. Управо та виша вера оличава праву веру у Бога и није на пропаст. Други, неправи облик вере се појављује када је вера само огледало земаљске среће, тј. када вера нестаје услед престанка неког земаљског добра. Аврамова вера је вера која остаје и када му се дешава највећа невоља у животу, зато он тим очекивањем које му је једина нада, осећа да није све изгубљено. Јер и тада „кад вам је рука била слаба, а ход нестабилан, а ви сте се и даље чврсто држали очекивања вере то је победа!," говори Кјеркегор.

Кјеркегорова епистемологија вере или епистемологија религије, како је назива Голубовић[46], може да се схвати и из контекста онога

[46] Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, str. 118. Ауторка образлаже који су то суштински хоризонти и питања која поставља епистемологија религије, а који су присутни и код Кјеркегора. Она запажа да су у окриљу епистемологије религије обухваћене човекове спознајне могућности којима човек може „захватити" („доживети", имати искуство) Бога и објаснити своја религијска веровања и ставове. Шта је истина и како се до ње долази, питања су којима Кјеркегор у *Филозофским мрвицама* започиње расправу о феномену вере, која је пут до истине и која омогућава знање. Наведена питања би се могла сажето формулисати у кључно питање: може ли човек имати

шта се сазнаје вером и природе њеног сазнања. Јер се у Кјеркегоровој епистемологији дешава обрат у односу на рационалистичко тумачење сазнања, као и субјект сазнања. Кјеркегор тумачи субјект сазнања сасвим различито од сократско-платоновске, па и кантовске сазнајне теорије. То значи да субјект сазнања није индивидуа у којој се процес сазнања одвија самостално, већ јој претходе одређени услови да би ушла у сазнајни процес. Тај услов сазнања (субјекта) јесте, према Кјеркегору, Бог као инстанца која снабдева човека условима перцептивности у сазнању, без којих сазнавалац не може да прими знање. Вера као пут сазнања је ирационалистичка компонента и као таква кључан начин да човек дође у посед (парадоксалне и вечне) истине.

1.3. Учитељ и ученик

Кјеркегорова епистемологија вере или религијска епистемологија ставља акценат на веру, као човекову ирационалну моћ сазнања, која је у ствари надрационална и коју философ представља као плод божанске медијације тј. посредовања између човека и Бога. Бог посматран из религијске епистемологије, према Кјеркегору, представља правог учитеља, који се спушта, унижава (грч. *κένωσις*) до ступња ученика. (Види: Gill, *Kant and Kierkegaard on Religion*, 2000, p. 59). Зато ирационалистичко сазнање хришћанина, према Кјеркегору, претпоставља релацију између учитеља и ученика, тј. Бога и човека и оно не може да се обухвати на пример сократовским начелом сазнања као сећања. Сећање претпоставља самосталност сазнаваоца у сазнању истине, док у епистемологији вере нужно постоји релација између учитеља и ученика. У случају представљања Сократа као учитеља, Кјеркегор сматра да он постоји само као подстрекач, „повод да се изведе кретање сећања, тј. прелаз из прошлости или из времена у вечност." (Тодоровић, *Мисао и сшрасш,* 2001, стр. 172). Али за Кјеркегора полазна тачка у сазнању не може бити случајан повод, већ претпоставља однос Бога и човека, па сазнање не подразумева однос између два човека, као у Сократовом извођењу појмова ствари, већ је прави учитељ заправо „Бог који пружа и услове и истину" (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 17).

(поседовати) знање о Богу?, што је према Голубовићевој суштинско питање које стоји у основи Кјеркегорове епистемологије.

Зато је, према Кјеркегору, процес сазнања бесконачан, и не може се окончати једном за свагда, као што ни истина не може бити примљена у готовом облику, ако не постоји услов који се односи на *разумевање* истине. Зато у новој ирационалистичкој гносеологији код Кјеркегора акценат није више примарно на сазнању, као у рационалистичкој епистемологији (и кореспондентној теорији истине), већ је реч о егзистенцијалном тумачењу истине. Према егзистенцијалистичком тумачењу сазнања, човек се на другачији начин односи према истини. Његов превасходни циљ је да прихвати богооткривене истине, са акцентом на њиховом *разумевању*. Међутим, разумевање хришћанских истина, према Кјеркегору, не може да се оствари без односа према *унутрашњости*, кроз коју се даље рефлектује однос човека и Бога. Кјеркегоров егзистенцијалистички приступ се стога и разликују од декартовског методског пута (сумњом), који води ка истини као *извесности* у мишљењу, јер егзистенцијалистички приступ истини не подразумева чишћење мисаоне свести од спољашњих и унутрашњих садржаја, већ је циљ да се пробуди целокупна унутрашњост кроз егзистенцијални (а не само мисаони) обрат у човеку. У тренутку примања услова за истину и насталом обрату, човек доживљава промену од властитог не-бивства ка бивству тј. постаје нови човек тј. као да је поново рођен. (Види: Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, 20–21).

Наведени прелаз омогућава сам Бог као Творац, јер ствара човека са новим одликама тако да и сâм *човек* има статус *истине* и тако постаје ближи разумевању хришћанских истина. Човек се освешћава по питању истине властитог постојања, а тај прелаз из не-бивствовања у бивствовање (од неистине ка истине) се код Кјеркегора, према Тодоровићу, разјашњава појмом тренутка. Тренутак означава темпоралност сусрета човековог времена и вечности, и разликује се од Сократове идеје сећања, која представља кретање у супротном правцу (као што Кјеркегор показује у делу *Понављање*. Кроз различите приступе у тумачењу појма тренутка и времена, уједно се и показује разлика Сократовог и Кјеркегоровог појма учитеља.[47]). У тренутку – као „месту" сусрета вечности и времена

[47] Кјеркегор на многим местима полемише са Сократом, тј. уводи његову фигуру у свој филозофско-критички опус, па га у једном аспекту представља као паганског пророка хришћанства, осврћући се на Сократов специфичан ерос. У *Филозофским фрагментима*, фигура Сократа ће му послужити да разјасни разлику између паганског филозофског и хришћанског става. Кјеркегор, иако сматра да је Сократ

– човек постаје свестан поновног рођења, а уједно му се открива да суштина истине не кореспондира у њеној вечности, већ будућности, „ради чега је онда и кретање њеног досезања понављање а не сећање." (Тодоровић, *Мисао и сшрасш*, 2001, стр. 179–183).

Гардинер у својој интерпретацији, разматрајући захтевану трансформацију, износи да човек у процесу примања истине не може да буде у поседу истине ако је само ослоњен на ограничене, сопствене снаге. Јер је човек код Кјеркегора најпре схваћен као *неисшина* и *їрех*, да би тек након унутрашње промене (и кроз однос са Богом) могао да препозна истину (Gardiner, *Kierkegaard*, 1988, p. 16) и сâм постао истина. Човек сазнаје себе као истину тек кроз однос према Богу, према Њему који је тај однос поставио и омогућио човеку да прими истину.

Пружање услова за сазнање имплицира не потчињеност Богу, већ љубав путем које Бог покреће човека и чини га једнаким са собом, тј. воли свог ученика, привлачи га и као учитељ се појављује пред човеком (учеником) у људској форми. Љубав има ту моћ да нивелише све разлике, да неједнако чини једнаким. Ховланд разјашњава тај парадокс на следећи начин, чиме потврђује и Кјеркегорово постулирање недовољности разума у сазнању. Будући да је према Кјеркегору Бог апсолутно супротан човеку, а да се та разлика не може обухватити људским разумом, сам учитељ (Бог) стога анулира постојећу разлику и чини себе апсолутно једнаким са учеником да би му пренео истину. Заправо кроз своју љубав према човеку, Бог постаје учитељ (Види: Howland, *Kierkegaard and Socrates,* 2006, p. 103), а тиме се објашњава код Кјеркегора како је човеку омогућен приступ вечним истинама.

Иако, између човека и Бога постоји суштинска разлика тј. провалија, а премошћава се разумевањем њиховог односа, јединство је, према Кјеркегору, остварено на два начина. Најпре тако што Бог

субјективни мислилац, настоји да преко Климакусових тврдњи прикаже Сократа као објективног, спекулативног мислиоца, па критички наступа према Сократовом ставу да је „сво сазнање сећање", да би приближио значење субјективног знања. *Фраїменши* на много начина сугеришу да се испод Сократове спекулативне појаве крије субјективна стварност. Сократова супериорност крије се у његовој храбрости да тражи истину, а његова понизност, поштење и самоспознаја (да не преувеличава истине које је нашао) говоре о особинама које су суштинске за субјективност. Имплицитним приписивањем ових врлина Сократу, Климакус указује на његову субјективност. (Види: Richard McCombs, *The Paradoxical Rationality of Soren Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2013, p. 140).

подизањем ученика до себе, преображава човека, учи га да заборави на неразумевање. У другом облику јединство се остварује кроз кенозу, спуштањем Бога ка човеку и објавом, а ученик обожавајући Бога заборавља себе.

Кроз разматрање односа ученика и учитеља, Кјеркегор потеже и питање о природи и врсти знања у људској спознаји. У том погледу, он разликује ону врсту знања које постоји у сврху разумевања човека, тј. његове суштине, природе и егзистенције, док, њему супротно постоји спекулативно знање, које је за човека апстрактно и не показује пуну истину. На основу егзистенцијалистичког тумачења природе знања, мења се и схватање науке. Њен циљ је, према Кјеркегору, усмерен на расветљавање људске егзистенције, а знање има превасходно егзистенцијалан смисао. Супротно таквом знању, научно, рационалистичко или спекулативно знање (својствено Сократу, Декарту, Канту, Хегелу) остаје недоречено у свом пређутном односу према егзистенцији човека. Егзистенцијалистички статус знања, за Кјеркегора има вера, јер пружа *извесно* знање о невероватном, немогућем реалитету који превазилази људски разум. Вера пружа знање[48] које је повезано са човековом егзистенцијом и његовим саморазумевањем. У томе и налазимо вредност његове религијске епистемологије и филозофије вере као епистемологије конкретног човека, у којој је субјект сазнања, заправо, сазнавалац егзистенције, а чије сазнање обухвата одношење према Богу. Знање вере је у том погледу специфичо, јер није превасходно усмерено на тражење доказа о Богу, као у рационализму или рационалистичком приступу хришћанским истинама. Иако Кјеркегор не обезвређује филозофско сазнање Бога, њему је било превасходно стало да кроз првенство сазнајне моћи вере истакне суштинску разлику између филозофије и (католичке) теологије[49], у којој је акценат на

[48] Види: Aleksandra Golubović, Uvod u Kierkegaardovu antropologiju, Rijeka, Filozofski fakultet Rijeka, 2013, str. 121. Грчки смисао *episteme* (науке) као апсолутног, доказног и сигурног знања указује на сасвим другачији смисао од онога који налазимо код хришћанских мислилаца који усвајају веру као сигурно и поуздано знање. У грчком искуству мишљења, знање никада не може бити изједначено са вером, јер је вера чак нижи облик знања и односи се на подручје само вероватног. Код Платона се на пример вера схвата као уверење (грч. πίστις), па се у сазнајном погледу налази на другом ступњу по важности (унутар сазнања појавног света), тачније проглашава се светом мнења, светине.

[49] Хегел у својој *Историји филозофије* I, истиче у *Уводу* да је сазнање Бога заједнички предмет филозофије и религије, али се начин тог сазнања одвија супротним начинима, па се утолико религијски појам Бога разликује од филозофског које

разумском приступу. Стога његово ирационалистичко схватање вере као надрационалне моћи указује на раскорак у односу на многе философске теологије, јер не захтева доказе или проверу знања вере. Вери као надрационалној моћи нису потребна друга знања као потпора, јер она представља, према Кјеркегору, врсту знања које је извесније, сигурније и свеобухватније од знања разума. Вера у Бога је прва и суштинска степеница на путу правог сазнања и није јој потребна рационална евиденција или рационални докази да би потврдила хришћанске истине.[50] Сазнање истине о Богу претпоставља једино ситуацију да „ја морам да верујем"(Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, p. 130), чиме Кјеркегор указује да се Богу не може приступити објективно, рационалистички, већ кроз субјективност и унутрашњост.

2. Субјективизам вере у Кјеркегоровој епистемологији (лична димензија вере)

Епистемологију вере Кјеркегор гради са позиције, с једне стране, увида у недовољност комуникације разума у приступу божанским стварима и суштинама, иако његово учење није оправдано износити као философију строге негације разума. Кретање сазнања се одвија, признаје Кјеркегор, и када се разум у својим покушајима сазнања онога надрационалног уплиће у парадокс, као и када признаје властиту немоћ и превазилазећи себе ступа у подручје вере.

ствари изражава појмовним, а не представним мишљењем. Пример чисто философског сазнања Бога, налазимо у античкој тј. Аристотеловој концепцији бивствовања бивствујућег, у којој је онтологија удружена са теологијом, па Аристотелову метафизику поједини аутори називају и теологиком или онто-теологијом. Такво становиште препознајемо у Аристотеловом схватању да „мисао и мишљено, ум и умовано, битак и биће, мишљење мишљења, сасвим је исто што и бог, па његово мишљење самог себе није ништа друго до делатност делатног, или покретање непокретног покретача којег нема уколико нема оног покренутог или бића". (Зборник радова, *Појам бога у филозофији*, Нови Сад, Културни центар Новог Сада – Катедра за филозофију, 1996, стр. 100)

[50] На основу ставова изнетих у делу *Филозофске мрвице* и *CUP*, Кјеркегор се може у правом смислу речи назвати религијским мислиоцем. У наведеним делима он настоји да разгрне истински смисао и разлике спекулативне философије и вере, тј. разумске и хришћанске истине. У том погледу његови критички напади на Хегела одговарају једној фидеистичкој позицији, преко које нас упознаје са природом религијске вере и њеним односом према изворима мишљења и рационализму. (Види: Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 66)

Једино мишљење у вери пружа крајњу могућност егзистенцијалног понирања у парадокс, победносно га превазилази и отвара сазнање различитих слојева егзистенције.

Другачије речено, вера превладава домете рационалистичке епистемологије, усмерене на човека као апстракцију, општег човека, и своје сазнање усмерава на човека као индивидуу и то превасходно духовну индивидуу. Зато је код Кјеркегора, појам индивидуе у нужном односу са гносеологијом вере, јер се однос према Богу једино гради кроз личност као непоновљиво, конкретно бивствујуће. Тиме је у философији вере акценат на појединачном и специфичном односу јединке, личности према Богу и вери, коју стога Кјеркегор представља као индивидуалну позицију. Свака индивидуа се на специфичан и њој својствен, унутрашњи начин односи према *изнадрационалним* предметима вере, па зато тек и као личност може да предузме лични ризик за веру, без којег и нема вере, као што и напомиње Кјеркегор: „без ризика нема вере; више ризика, више вере; више објективне зависности то је мање унутрашњости (будући да је унутрашњост управо субјективност), мање објективне поузданости, више могуће унутрашњости." (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 176).

Спознаја вером, дакле, имплицира ризик вере, који је описан у старобиблијској легенди о Авраму, тј. Аврамовом односу према сину Исаку, Богу и заповестима. Суштинско у том односу човека и Бога гради се на линији опхођења и деловања појединца, од којег зависи нечији живот узев у целини (Види: Hall, *Existentialist Background: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, 1997, p. 290), тј. од тог егзистенцијалног односа личности према Богу и другом бићу, зависи прошлост, садашњост и будућност поколења. Наведеном концепцијом тоталне укључености у *однос који дефинише све остало*, упознајемо се са оним што Кјеркегор сматра суштинским за веру као сазнајну моћ.

Тај однос имплицира да појединац све ризикује, идеју коју Кјеркегор приближава читаоцима кроз појам кретања или скок вере (енг. *leap of faith*), којим се човек ослобађа бесконачне резигнације пред светом. Као што Кјеркегор и каже, она – „бескрајна резигнација последњи је стадијум који претходи вери тако да сваки онај који није учинио овај покрет нема вере, јер сам ја тек у крајњој резигнацији сам себи јасан у свом вечном важењу. Тек онда може бити речи о томе да се снагом вере освоји егзистенција" (Кјеркегор, *Бревијар*,

1990, стр. 37), јер истинско жртвовање вери удаљава човека од онога што је раније био, од потребе да носи „одећу" која би грејала његову нагост.

Услов за праву спознају вером се на Аврамовом примеру показује кроз разумевање ништавности властитог бивствовања уколико није повезано са Богом, као и са свесним подузимањем ризика вере као начином ослобађања од свих односа коначности. У таквој вери постоји спремност да се човек у потпуности препусти Богу и његовој вољи, за разлику од Ничеове воље која не признаје наведену усмереност. За Кјеркегора је таква вера заправо *делашна* вера, која се, чак, препушта својеврсном лудилу, без којег би све било узалудно. Али епитет „лудило" вере не треба код Кјеркегора схватати у патологијском смислу, већ сходно значењу како је присутно у хришћанском тумачењу, како објашњава и апостол Павле у *Посланицама Коринћанима*– „А телесни човек не разуме шта је од Духа Божијег; јер му се чини лудост и не може да разуме, јер треба духовно да се разгледа." (1 Кор, 14).

Архимандрит Лазар објашњава да у том „лудилу", вери, заправо, постаје досадна логика и човека обузима „нека необјашњива 'безбрижност', 'неразумност' и 'нескладност мисли' и кад се одједном у овом 'лудилу' вере, открије сопствена предивна логика, највиши разум, нека друга, много лепша и идеалнија усклађеност појмова, али сада све ово по другачијим законима и правилима, који су потпуно прожети присуством тајне и најближим присуством Самог Творца и Промислитеља света." (Архимандрит Лазар, *Мучење љубави*, 2014, стр. 186).

Какву енормну моћ Кјеркегор приписује вери томе у прилог говори и његова потврда библијских уверења да се вером може добити све, „баш у смислу оном, по коме ће онај који има вере колико горушчино зрно горе премештати." (Кузмановић, *Кјеркеїорове сфере еїзисшенције*, 2003, стр. 38). Дакле, чак и у стварима које нам се чине немогућим. Таква епситемологија вере, која инсистира на извесној апсурдности и лудилу, упућује нас да Кјеркегор примењује формулу тертулијанског начела – *credo quia absurdum* – уместо рационалистичког тј. анселмовског – *credo ut inteligam*. Њен ирационалитет имплицира да „мора да укине разум и сваку сумњу" (Кузмановић, *Кјеркеїорове сфере еїзисшенције*, 2003, стр. 59) и заузме позицију која превладава мишљење разума о вери и изван вере. У том духу Кјеркегор

и демонстрира Аврамово предузимање ризика којим превазилази не само рационалну димнезију свог бића, већ и сваки емотивни однос (природне инстинкте), негирајући чак и моралну димензију ствари – верујући преко сваког рационалног очекивања – да ће му се жртвовани син вратити назад. На примеру Аврама Кјеркегор доказује да вера стоји изнад критеријума разумске *рационалности* (Види: Gardiner, *Kierkegaard*, 1988, p. 63) тј. да је надрационална и да се и разумевање вере не може одвијати, нити разумети без објективне неизвесности и парадокса који је у њој сконцентрисан.

Вера као унутрашња и жива вера стоји изнад разума и као таква је субјективна позиција духовне индивидуе, јер је увек у спрези са субјективним и егзистенцијалним смислом људске егзистенције. Њој претходе искуства ирационалних, егзистенцијалних феномена као што су стрепња, страх, грех, дрхтање и очајање, кроз које се индивидуа конституише, у свом кретању ка вери. Зато је вера код Кјеркегора неодвојива од егзистенцијалног суочавања са ситуацијама, нарочито, парадоксалног карактера и не рачуна са разумским прорачунима о исправности поступка који се кроз њу предузима. У самој вери, човек може бити опхрван различитим душевним стихијама унутрашњости – страхом, очајањем, дрхтањем, па и ћутањем, као пропратним стањима, што је Кјеркегор доказивао и на примеру Аврамове оданости Богу.

То нам указује да се кроз подухвате вере потреса унутрашњост и долази до изражаја динамика унутрашњег живота душе, душе која је бачена у ватру вере. А њен садржај егзистенцијалних доживљаја није увек изазван бригама и теретима свакодневног живота, већ је иницира управо духовним задатком и духовним уздизањем. Одатле и таква душевна, емотивна и егзистенцијална стања имају карактер духовних стања или *духовних болова* који се подносе само уз помоћ нечега што је изнад разума. Зато и Аврамова намера, како указује Кјеркегор, да би показао јачину вере, треба да „поприми карактер субјективности онолико дуго колико је индивидуа способна да га издржи" (Harrison Hall, "Love and Death Kierekgaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence", 1984, p. 293), иако се из угла здраворазумске гордости, овај поступак (жртвовање сина и одлазак на планину Морију) може протумачити као парадоксалан. Вера се зато као субјективна позиција не може појмовно одредити и изразити, будући да ни појмовно схватање не може да израз искуство вере. (Види: Hall,

Existentialist Background: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, 1997, p. 292). Сагледавање Аврамове позиције је код Кјеркегора основа за разумевање начина на који се властита егзистенција успоставља кроз парадокс вере[51], на начин једног одређеног појединца.

Кјеркегор сагледава Аврамову ситуацију из егзистенцијалне равни унутрашњости, настојећи да докаже како „оно што је објективно немогуће, постаје субјективно могуће" да би се осветлила моћ вере у односу на разум, а вера могла да разуме као превасходно субјективна позиција појединца. При том је битно истаћи да и субјективна и објективна перспектива односа човека и Бога не искључују једна другу, а будући да их витез вере обједињује, он стога и живи живот парадокса. Његова егзистенција обједињује оно што је у мишљењу и за мишљење противречно и одвојено, али тако да у вери он обједињује два пола између *субјективне извесности спасења* и *објективне немоїућности или неизвесности*. Јер хришћанин у сваком случају мора да живи тако да актуелизује и историјску егзистенцију Христа у својој егзистенцији, али и тако да је Исусова егзистенција за њега субјективно извесна, док с друге стране, остаје *неизвесно објективно* остварење егзистенције Бога у људском облику.

Спознаја која се одвија философијом вере, а не философијом разума, за Кјеркегора је неопходан услов за *разумевање* егзистенције, па и услов прелаза из једног облика егзистенције у њене више облике. *Еїзисшенцијално сазнање* вере, изнад је разумског и Рос наводи два разлога зашто Кјеркегор оспорава сазнање разума, али и сазнање у уобичајеном, рационалистичком смислу. Најпре јер је, како каже

[51] Према Јеротићу без вере свет остаје обесмишљен, тј. губи смисао. У том погледу он закључује да прихватање или неприхватање односа према себи посредством односа према Богу има два пута. На једном од њих се гради Кјеркегоров став, на другом Ничеов који одбија да човеков свет види у зависности од трансценденције. А Јеротић назначене ставове посматра као сâм избор којим путем ће човек да крене, а то су два пута: „Избор – за понос што смо Божји и Христови, јер ће нам тај избор омогућити непрекидно усавршавање, и с ове и с оне стране, до 'мере раста пуноће Христове', до савршенства, јер смо богови, и према Давидовим и према Христовим речима, или – избор за гордост Луцифера и Каина, погубљеног Прометеја и Јуду, вечних богобораца и човекобогова, који, знајући за Божје постојање, а својим животом, речима и делима у њему негирајући Га, дижу светске револуције, руше богомоље једни другима, загађују воду и ваздух (...)." (Владета Јеротић, *Учење свешої Јована Лесшвичника и наше време*, Београд, Арс Либри, 1996, стр. 40).

и Кјеркегор у *Делима љубави*, знање разума представљено као „бесконачна индиферентност" и „као такво је безлично. Вера је, с друге стране, индивидуална позиција" (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, p. 186). Зато је Кјеркегор супротставио веру као индивидуалну позицију објективности разумског сазнања општег, мисаоног човека, које из свог објективитета искључује егзистенцију конкретног бића, као и однос човека и Бога. Други разлог Кјеркегоровог одбијања разумске позиције сазнања ствар је његове сумње да разум може да пружи човеку извесност коју му пружа вера. Заправо, Кјеркегор нас упућује да је ту реч о два различита облика неизвесности, јер вера не пружа мисаону извесност, као разум. Извесност коју нам пружа вера односи се на избор, који појединац треба да учини баш онда када сазнање (разума) балансира супротстављене могућности. Рос износи разлоге због којих би Кјеркегор могао мислити на наведени начин, истичући да „вера чак и поседује истинско сазнање у односу на разум, јер је утемељена у ауторитету Бога, док разум има свој основ у људском увиду." (Roos, *Søren Kierkegaard and Chatolicism*, The Newman Press, 1954, p. 28).

Својим скептицизмом против антропоморфног рационализма у сазнању, Кјеркегорова позиција показује се слична Ничеовој, иако на потпуно различит начин. Сличан Кјеркегоровом скептицизму, присутан је и код руског философа Лав Шестова, који је и могао да на релевантан начин интерпретира филозофије наведених мислилаца. Ипак, својим религијским ирационализмом, Шестов је ближи Кјеркегору јер, према Левицком, Шестов као и дански мислилац „отворено претпоставља тертулијанскиʼ credo quia absurdum ʼанселмовскомʼcredo ut intelligamʼ. Религијски ирационализам одевен у радикалну скепсу – таква је формална карактеристика његове филозофске оријентације." (Левицки, *Огледи из историје руске филозофије*, 2004, стр. 311).

Кјеркегоров епистемолошки ирационализам се на најсуптилнији начин потврђује у његовом мишљењу вере као највише страсти у човеку. Полазећи од таквог ирационалистичког тумачења вере, Кјеркегор изводи и своје схватање истине као „објективне неизвесности" и дефинише веру као јединство *бесконачне страсти* и *објективне неизвесности*. Јер човек само као верујуће биће бира *објективну неизвесност* богооткривених истина са страшћу бесконачности кроз своју унутрашњост. Унутрашњост и постаје интензивнија онолико колико човек захвата ову објективну неизвес-

ности целином бесконачне страсти. Та страст је, пак, за мишљење парадокс, стога је за Кјеркегора вера нешто што се налази између бесконачне страсти унутрашњости и објективне неизвесности. Са објективне позиције разумског гледишта, субјективност поседује неизвесност, али то је управо оно што појачава тензију те бесконачне страсти која конституише човекову унутрашњост. (Види: Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, p. 129).

На темељу Кјеркегорове ирационалистичке епистемологије утемељеној у филозофији вере, у његовој антропологији се и изводи схватање човека као верујућег бића, што представља највиши стадијум развоја личности до којег човек може да допре. Заправо, његова антрополошка позиција доказива је и са позиције епистемолошког учења, које у вери доказује и највиши степен људског сазнања тј. нову врсту логике. Таква препознаје Божју вољу, кроз коју делује Животворни Дух Бога и омогућава човеково отварање за блага духовног живота.

2.1. Мишљење у страсти вере

Кјеркегорова критика рационализма је видљива и у његовој примени једне категорије која је кључна у његовој филозофији и епистемологији вере. Реч је о *каїеїорији сїрасши*, као још једној теолошкој категорији његове егзистенцијалистичке епистемологије вере. Али је неопходно да нагласимо да страст у његовој епистемологији није захваћена из теорије чулности, или на пример виталистичко-волунтаристичке Ничеове семантике, где је страст представљена и као афекат воље за моћ (Види: Чизмар, „Афекат као елементарни облик живота (и воље за моћ)", 2010, стр. 57–62). Категорију страсти Кјеркегор представља изван њеног натуралистичког, биолошког и волунтаристичког смисла, јер је везује за веру, и вољу која није воља без односа са трансцендентним. Смисао страсти добија прецизније значење када га схватамо кроз Кјеркегорову констелацију *сїрасши вере. Сїрасш вере* у Кјеркегоровој филозофији има превасходно *религијски смисао*.

Чак иако је разумемо у својству покретача људског деловања, она и у том случају слови као покретачки моменат који се односи на човекову веру и духовну, а не анималну природу. У *Postscript-u* Кјеркегор указује да страст није директно или непосредно вољно постигнуће, па је стога не приписује вољи, а у *Journals of Kierkegaard*

страст се не тумачи ни емоционално као нешто што афицира човека споља. Ако у одређеном смислу Кјеркегор, ипак, схвата страст као емоцију, то је случај само ако та емоција код човека има теолошко-хришћанску димензију. Кјеркегор је, заправо, разуме као суштинску емоцију која има своје порекло и вуче корен у првом дану хришћанства или конкретније речено „*у патњи Исуса Христа на крсту: то је премоћујућа емоција која мења, или чак, окончава нечији живот*." (Kierkegaard, "Introduction", *The Journals of Kierkegaard of 1835–54*, 1959, p. 24).

Страст као емоција, дакле, укључује патње разапетог Исуса, чиме Кјеркегор појачава њено духовно-религијско значење и превазилази превасходно чулну димензију страсти, тј. значење страсти у оквиру разумевања човекове пале природе и грешне страсти. Посматрајући однос вере и страсти (као религијске страсти) у Кјеркегоровој филозофији, страст се јавља као неопходан услов вере, а настаје „када се разум и парадокс сретно срећу у тренутку, кад се сам разум уклања, а парадокс предаје. Трећи ентитет у коме се остварује то јединство, јер не остварује се у разуму који је одстрањен а нити у парадоксу који се предају – према томе остварује се у нечем трећем и то је она срећна страст коју ћемо сада именовати мада нам име није толико важно. Назваћемо ту страст: вера." (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 63).

Страст вере је уједно и неопходан услов да се изврши скок или донесе одлука да човек из стања резигнације доспе до стања вере и и у њој се укорени. У том погледу, страст као покретачки моменат ка вери може да се представи као динамички принцип у епистемологији вере. Међутим, у оквиру анализе термина страсти јављају се различите полемике око тумачења да ли је страст пасиван или активан принцип у Кјеркегоровој филозофији. Ипак, једно је сигурно да дате полемике не доводе до јасног одређења страсти ако полазимо од супротстављених схватања да је она активан насупрот пасивном принципу или обрнуто. У Тодоровићевој интерпретацији, Кјеркегорова категорија *страсти* је представљена као пасивни принцип, јер је протумачена као моћ штимунга, трпљења и прималаштва, као способност да се нечим буде одређен тј. у овом случају вером.

Тодоровић разматра штимунг страсти као основ за примање вере, у човековој усмерености ка Богу. Међутим, страст као штимунг, својим покретачким начелом, заправо, може да се представи

и као активан принцип, јер будући да је највиша страст у човеку страст вере, она је у извесном смислу покретач читавог даљег процеса и није пасивна. На примеру Аврама се показује да му страст вере омогућава да послуша Бога и донесе одлуку да жртвује сина. Аврам се ни једног тренутка не одупире овој страсти и не подводи Божји захтев под глас и потом га просуђује. Његова воља, његово биће у целини духовног склопа (као телесно-разумско и чулно-духовно јединство) је сагласно са предметом на који је вера усмерена и то путем страсти. Та страст и узрокује код Аврама жељу да испуни захтев, без икакве сумње, зато показује својство активног принципа.

Тодоровић, ипак, сматра да ако у Кјеркегоровој филозофији посматрамо страст на општији начин, она се може разумети у супротности са традиционалном филозофијом и као „противпар ономе што су традиционална учења називала моћ или способност сазнања, мада је мишљена и у аналогији са њом. Тако се код страсти ради о другачијем начину досезања свог предмета, који је и сам друге врсте, али и о специфичном кретању тог досезања, које се одвија по сасвим другачијим областима од сазнајних. Особитост њеног начина докучивања предмета чини да је она: „а) арационално, што наравно не значи да је искључиво емоционално б) пасивно, трпно, прималачко, оно је слободно себе – усклађивање са предметом – предметом страсти; ц) оно није погодно да буде изражено језиком школске метафизике." (Тодоровић, *Мисао и сшраспш*, 2001, стр. 215).

У наведеној интерпретацији феномена страсти, акценат је на њеној усклађености са предметом на који је она усмерена и њеном својству пасивности. Међутим, о пасивитету страсти можемо да говоримо једино ако Кјеркегор веру не би тумачио као вид кретања духа на путу његовог самоосвешћивања. Страст је, наиме, иницијарући елемент који тера на кретање и нагони *виѿеза вере* да свој живот усклади са захтевом Бога. У том погледу страст вере Кјеркегор не схвата као превасходно пасиван принцип, јер је она, како је доживљава Климакус, слободан акт вере. То је акт који се схвата као избор, а избор као ствар слободне и одговорне делатности. У том погледу, страст представља активни принцип, а уједно и ирационалистички покретачки моменат вере. „Страст проузрокује сваки покрет бесконачности; никаква рефлексија не може покрет остварити. Страст је непрестани скок у егзистенцију, скок који објашњава покрет (...)." (Кјеркегор, *Бревијар*, 1990, стр. 51). Али ако, с друге

стране, сагледавамо страст само као пасивну реакцију, како сугеришу одређена мишљења, изводи се закључак да се вера схваћена као *срећна страст* може, притом, свести на просту пасивност вере, што се мора одбацити у случају Кјеркегоровог тумачења вере. У супротном би нас прихватање тумачења страсти као пасивног принципа водило до одбацивања улоге страсти као активне компоненте скока вере, а који је према Кјеркегору извршен једино под утицајем страсти вере. (Види: Ferreira, *Tranforming Vision – Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, 1991, p. 26–27).

Са таквим становиштем слаже се и Соломон, будући да сматра да страст увек коегзистира са скоком, а уједно представља неопходан услов у доношењу одлуке да се скок и изврши. У том погледу Кјеркегорово разумевање страсти превазилази и популарна становишта која представљају страст као јако осећање или емоцију скопчану са телесном или душевном реакцијом.[52] Страст, као услов за

[52] Разматрајући философско значење страсти у Аристотеловој философији намеће се мишљење да је оно такође као код Кјеркегора апстраховано од човекове телесности и да се везује пре свега за стање душе, што нам потврђује и Аристотелов навод из *Реторике* „Осећања [Πάυη, affectus, душевна стања, стасти, емоције] су узбуђења душе под чијим утицајем људи мењају мишљење у погледу одлуке, а пропраћена су осећањем задовољства и незадовољства, као што су срџба, сажаљење, страх и њима слична, као и супротна чувства." (Аристотел, *Реторика* 1, 2, 3, Нови Сад, Светови, 1997, стр. 123). Другачије речено, Аристотелово мишљење о страсти указује да је страст директно укључена у процес суђења, одлучивања, па сходно томе страсти и делују на уобличавање наших судова, у којима су садржани наши ставови. Овакво разумевање страсти постаје јасније када имамо у виду неку посебну, конкретну емоцију, онако како ју је дефинисао Аристотел: „Нека страх [*metus*] буде болно осећање, или узнемиреност изазвана представом о предстојећем злу које нас може уништити или причинити патњу." (Аристотел, *Реторика* 1, 2, 3, Нови Сад, Светови, 1997, стр. 143). Ипак, код Кјеркегора појам страсти искључује било какав однос према функцијама разума, јер је сагледава као услов вере, чиме он појам страсти повезује са духовним значењем, ослобођено било каквог испољавања у материјализованом облику (на пример као телесна реакција или реакција разума која доводи до промене у суђењу). Кјеркегорово тумачење страсти, такође, се разликује од Декартовог појма страсти као опажаја (емоције, осећања) душе (Види: Рене Декарт, *Страсти душе*, Београд, Графос, стр. 21–22), али као и код Кјеркегора, страсти се не односе на телесно човеково биће. Ипак Декартово објашњење да се страсти јављају тако што било спољашњи предмети или унутрашњи прохтеви побуђују танке нити у нервима све до средишта душе у доњем делу мозга, тј. епифизи, представља превасходно физиолошко тумачење страсти, како и наводи Милан Тасић (Тасић, у: *Страсти душе*, Београд, Графос, стр. 131), док је код Кјеркегора главни покретач и подстрекач страсти вере заправо Бог. Другачије схватање страсти вере Кјеркегор није усвајао, осим оног које се појављује у хришћанству према којем се страст тумачи као стање греха, онда када се доводе у однос са телом, као што је демонстрирао и Јован Лествичник на којег се Кјеркегор и позива у својим псеудонимима. „За Светог

доживљај вере, код Кјеркегора има пре свега духовно-религијски смисао, што смо већ претходно и напоменули. Значење категорије страсти код Кјеркегора не алудира ни на естетску страст каква је присутна у естетичкој сфери егзистенције код природног човека, која је променљива услед непрекидног мењања предмета жудње или жеље (као код Дон Жуана), или значење какво налазимо у Ничеовој филозофији, где је страст као вид заноса непосредно удружена са уметничким стварањем и афримацијом овоземаљског живота, као и потврђивањем воље за моћ. У Ничеовој перспективистичкој епистемологији, страсти, пак, имају кључну фукцију у перспективистичком тумачењу и сазнању стварности.

Исто тако, страст вере која је присутна у Кјеркегоровој епистемологији се разликује и од његовог схватања страсти унутар тумачења еротске љубави, тј. љубави која се класификује као заснована на еросу, о чему Кјеркегор говори у књизи *Дела љубави*, позивајући се на разлику између чулне, плотске и духовне, хришћанске љубави, као и у *Или-или* када тумачи естетичку сферу људске егзистенције.

Појам страсти је кључан у Кјеркегоровој ирационалистичкој гносеологији, а појмом *срећна сшрасш* дански филозоф представља и на који начин *разум* поступа према парадоксу. За разум који тежи да продре у апсолут тј. до Бога тј. да обухвати парадокс постоје две различите опције. Најпре, када разум у судару са парадоксом разуме разлику себе и апсолута – и тада страст постаје срећна страст. У другој форми, изостаје разумевање ове разлике и страсти, и она се оваплоћује као *саблазан* – као немоћ разума да сачува разлику. Али, с друге стране, Кјеркегор не одстрањује улогу разума у потпуности, јер сматра да је незаобилазна степеница на путу до вере, поготово кад је реч о разуму који превладава парадокс уз помоћ срећне страсти, јер се преко ње заправо одвија и само кретање ка вери. – Када схвати саблазан, разум превазилази оно што је у њему

Јована Лествичника 'страст је зло', садржај помисли и хтења срца која теже у души ка штетним жељама и грешним делима. (...) Неки веле, пише Свети Јован Лествичник, да страст обузима тело захваљујући помислима срца. А неки, напротив, тврде да телесни осећаји рађају нечисте мисли (...). Неке страсти из душе прелазе у тело, а друге иду обрнутим путем." Према хришћанском учењу, страст се често представља у негативном контексту, као део човекове пале природе, па је тако гордост најтежа и најпогубнија страст, једна од седам смртних грехова, будући да је њоме Луцифер, али и Адам, отпао од Бога. (Види: Владета Јеротић, *Учење свешої Јована Лесшвичника и наше време*, Београд, Арс Либри, 1996, стр. 37).

ограничавајуће и налази своје испуњење у вери, у којој остаје сачувана и коначност и разум, иако се чини да је услед уништења мисаоног уследило и коначно уништење разума. (Види: Тодоровић, *Мисао и страст*, 2001, стр. 201).

Удружена са вером, страст је према Кјеркегору битна компонента у развијању човекове унутрашњости и представља неизоставно егзистенцијално својство субјективног мислиоца. Страст је услов да би се обликовала реалност унутрашњости и да би се путем ње успостављао однос с Богом. Јер човек може да има истински однос према Богу, како казује и Ауден, само уз помоћ врлине бесконачне страсти унутрашњости, која је „капија ка реалитету очишћеног од разума и уједињеног са другим способностима." (Kierkegaard, "Introduction", *The Journals of Kierkegaardof 1835–54*, 1959, p. 22).

2.2. Питање субјективног почетка у филозофији

Кјеркегор у својој филозофији употребљава појам страсти када експлицира гносеолошка и епистемолошка питања о почетку филозофије. Кроз фигуру Јоханеса Климакуса, из *Филозофских мрвица*, Кјеркегор приказује како страст може бити повезана са страшћу мишљења, алудирајући и на Сократа као љубитеља мудрости (*filosofon*). Сократова наклоност према знању, љубав према мудрости, била је заправо оно што је очарало Кјеркегора. Јер он и није био заинтересован за Сократа из Платонових списа, као гласноговорника платонизма, како наводи Барет, већ за Сократа као конкретног човека од крви и меса, који је рекао да нема систем или доктрину којој подучава, да у ствари нема своје знање, већ једино може да другима буде бабица у изношењу знања на свет, знања која они већ поседују у себи, будући да је душа пре рођења непосредно гледала свет идеја.

Према Кјеркегору Сократ се разликује од Хегела, који је тврдио да има знање о целокупној стварности или да бар може наћи место за све у свом Систему. Међутим, ако филозофија, сходно етимологији речи означава *Љубав према Мудрости*, онда је Сократ био прави филозоф — љубитељ мудрости — чак иако није тврдио да зна за ову љубав. (Види: Barret, *Irrational man*, 1964, p. 64). Утолико Кјеркегор, за разлику од Ничеа, не представља Сократа као суштог

представника рационализма, јер Сократ[53] и у филозофији признаје изван-разумске силе из којих и разум црпи своју инспирацију.

То је очигледно у Платоновом *Федру*, где Сократ повезује филозофију са ирационалном силом, са једном страшћу која се испољава као божанско еротско лудило и у почетку се храни и надахњује физичком лепотом да би на крају понело душу изван граница космоса. Код Кјеркегоровог описа фигуре *Климакуса* се појављује слична страст, али је Кјеркегор представља као страст за мудрошћу која се испољава егзистенцијално. Климакус постаје заљубљеник у интелектуално вежбање са оштрим смислом за логику и дијалектичке аргументе, уверен да снагом мисли може да открије тајну живота, у чему Кјеркегор види особиту страст. Каква је природа те страсти мишљења код Климакуса? Ховланд објашњава да је страст код Климакуса заправо врста чежње мишљења за нечим изван њега и престаје кад стекне свој циљ. А пошто страст жели ово стицање, она хоће и сопствени престанак. Ту је реч о страсти изазваној парадоксом, а разум жели свој пад у смислу да жуди да стане на крај испитивању, када се постигне знање о истини која више није упитна и не подлеже сумњи. Страст у том случају тежи да открије нешто што сама мисао не може да мисли.

Мисаона тежња да разреши оно што не разуме, искуством разумевања (danski – *Forstand*), резултира не као апсолутно знање (као код Хегела, где мишљење представља дијалектички процес превладавања ранијих ступњева мишљења, при чему су раније фазе мишљења и превладане, али и сачуване у ширем и богатијем контексту, а спекулативни ум мири опозиције и супротности, које су онемогућавале разумевање, у више јединство, Хегел је овако дошао до решења дијалектичке напетости), већ, према Ховландовом

[53] За Сократа је филозофија била начин живота, пошто није тврдио да има било какву теорију филозофије, зато и није прихватио плату као професор или као софисти. Поучавао је само примером, а оно што је Кјеркегор научио на примеру Сократа постало је фундаментално за његово сопствено размишљање: да постоји провалија између постојања и теорије о постојању – као што штампани мени није ефикасан облик исхране као прави оброк. Поседовање теорије о постојању може опседнути поседника до те мере да он потпуно заборавља потребу постојања, као што љубавник може постати више фасциниран његовом теоријом о љубави него личношћу вољеног, па тако и престати да воли. Укратко, постоји суштински несклад између постојања и теорије; а ово неслагање Кјеркегор је наставио да истражује на много радикалнији начин него што је то до сада учињено у западној мисли. (William Barret, *Irrational man: a study in existential philosophy: A study in Existential Philosophy,* Anchor Books, eBooks, 1962, p. 64).

мишљењу, у колизији са апсолутним парадоксом или оним што је сасвим неразумљиво за мишљење. Како наводи Ховланд, Климакус негира тврдње спекулативног ума (нем. *der Vernunft*) и „одбацује идеју да постоји врста философског мишљења које је способно да реши дијалектичке противречности (...)." (Howland, *Kierkegaard and Socates,* 2006, p. 108).

За разлику од Хегеловог решења, Климакус сматра да је Сократ далеко од решења дијалектичких противречности, тј. види Сократову несигурност око начина како показује философски ерос или страст, који га не доводе до одговора, већ до бројнијих питања, до тачке где мисао наилази на парадокс који не признаје решавање.

Зато се и Кјеркегор разматрајући питање о проблему уласка у философију, супротставља и рационалистичким методама (метод сумње) и у духу своје философије ирационализма заступа уверење да мора да постоји принцип у који се не сумња. Проблем уласка у философију за Кјеркегора треба да буде проблем личног испитивања, тако да свако за себе испутује како једна објективна теза има лично значење за једног мислиоца. Такав однос имплицира да појединац егзистенцијално доживљава дати проблем, целином своје унутрашњости. А таква страсна обузетост питањем о проблему почетка у философији, изазива уверење да наведено питање треба да постане заправо питање субјективног почетка у философији. Следећи многа Кјеркегорова егзистенцијалистичка разматрања многих тема у философији, питање *субјективног* у наведеном контексту „проблема почетка философије" упућује заправо на *егзистенцијалну, а не више мисаону раван*. Одатле Кјеркегор изводи и егзистенцијалистичко-ирационалистичко одређење „философа", које се разликује од његовог одређења у античкој или модерној рационалистичкој философији. Бити философ, за егзистенцијалисту, превасходно значи живети философским животом, увести философију у личну егзистенцију, а њене проблеме и принципе разумети као субјективне проблеме. То значи разумети их и прихватати кроз страсну убеђеност у истине, кроз моралну искреност. А да би истина у таквом облику постојала за човека, Климакус долази до становишта да она треба некоме да буде лично објављена и да треба да буде дат услов за разумевање истине. Међутим, до овог услова није лако доћи, јер се он не односи на сваку врсту знања. У том погледу, Кјеркегор прави диференцију између *философског* и *религијског знања*, а што је кључна разлика из које изводи своје одређење

субјекшивної мислиоца као мислиоца код кога је *мишљење сшрасна акшивносш* и манифестује се као страсна тежња да се мислилац судари са парадоксом.

Кјеркегор нам приближава значење субјективног мислиоца у делу *CUP*, које се јавља као антипод објективом мислиоцу. Према Репаровом тумачењу наведене разлике, објективан мислилац заступа првенствено сократско начело. Међутим, ако се Сократова тврдња – „спознај самог себе" – реинтерпретира као „изабери самога себе", онда се у том погледу објективни мислилац приближава субјективном. Јер према Кјеркегору субјективни мислилац није особа која тежи чистом сазнању разума или философском резону (који је својствен Сократу), већ се суочава са парадоксом и испуњен је религијском вером, која настаје кроз субјективно искуство личног општења са Богом. Тек таква религијска вера и омогућава да мислилац уједини супротности, тј. да уједни бесконачно са коначним. (Види: Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 176). Субјективни мислилац је изнад објективног мислиоца управо на основу синтезе коју успоставља, а која је битна за разумевање корена његове властите егзистенције, егзистенције која је успостављена од стране бесконачног. Субјективни мислилац је заправо објективан мислилац у правом смислу, јер уједињујући коначну са егзистенцијом бесконачнога и вечнога (Види: Howland, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith,* 2006, p. 197), доспева до објективности егзистенције. Међутим, с друге стране, јединство које мислилац успоставља реферира не на просто успостављање идентитета две крајности, већ на јединство у којем постоји устаљена *шензија*, као тензија коначног субјекта са његовом бесконачношћу. А будући да та два супротна елемента опстају у човеку само у тензији, тензија постоји као део парадоксалне природе.

За субјективног мислиоца је према Кјеркегору такође неопходно укључивање категорије страсти (вере), као неопходног услова за субјективну истину. Јер тек кроз страст се дешава преокрет код сазнаваоца, а који се разликује од сазнаваоца објективне истине у рационалистичкој епистемологији. Одлика страсти субјективног мислиоца је његово „поседовање" субјективне истине. Зато се под њеним утицајем код Кјеркегора мења и појам истине, с обзиром на то да је она именована као субјективна истина. Такво одређење истине условљено је њеном везом са субјективношћу која се схвата

на страстан начин и то путем унутрашњости. (Види: Kierkegaard, *Provocations – Spiritual Writings of Kierkegaard*, 2002, p. 71). Истина је, наиме, субјективна због количине страсти која се испољава у процесу њеног сазнања кроз суочавање са парадоксом и излажењем из њега. Страст је заправо показатељ субјективитета истине и Кјеркегор је представља као највиши израз субјективности.

За разлику од субјективног мислиоца, објективан зазире од те страсти субјективности, а субјективан мислилац је заправо неповерљив према безличности. Објективна истина која је резултат објективног (безличног) мишљења, према Кјеркегору представља сужавање значења истине, јер објективна истина не дотиче човека и нема дејство на његову унутрашњост и његов духовни преображај. Само субјективна истина, која носи у себи субјективну страст, насупрот, чистом интелекту, може да преобрази човека. И премда је она као таква ближа лудилу (гледано у односу на разум), субјективан однос према сазнању хришћанских и религијских истина је према Кјеркегору неопходан у успостављању односа са Богом, али и у поузданом сазнању егзистенције. Субјективна истина прожета страшћу вере показује код Кјеркегора и антирационалистички радикализам, јер не дозвољава да сазнање егзистенције буде саопштено у дијалектичкој форми (формалне логике апстрактног мишљења)" (Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard of 1835–54,* 1959, p. 21) или да се субјект спекулативно односи према егзистенцији.

Према Кјеркегору, спекулација не показује право лице егзистенције, јер је, запрво, губи из вида при покушају да апстрактним мишљењем схвати „шта то значи егзистирати." Друга слабост објективног сазнања крије се у његовом истрајавању на схематизму нестваралачког, догматизма разума, који посматра свет мрежом спекулативних појмова. Таквој спознаји је ускраћено сазнање правог значења „егзистирати" управо због одбацивања страсти, јер „апстрактна мисао захтева од човека да буде незаинтересован у циљу да би досегао знање" (W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, p. 116), или другачије речено, да буде ослобођена било каквог елемента ирационалног у себи. Међутим, као и код Ничеа, и за Кјеркегора свако безинтересно сазнање представља противречност, јер и покушај „апстрактног мислиоца да докаже своју егзистенцију чињеницом да он мисли, представља озбиљну противречност; у мери у којој он мисли апстрактно он се апстрахује од своје властите егзистенције." (Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, p. 117).

У овој тачки се показују сличности Кјеркегорове и Ничеове филозофије по питању негације рационалистичког појма сазнања, појма знања, појма истине и метода. Јасперс ће истаћи јединственост њихових сазнајних позиција као филозофских аутора који су „из дубина егзистенције ставили ум у питање. (...) То стављање у питање нигде није непријатељство према уму – штавише, обојица теже да безгранично усвоје све начине умности; то није филозофија осећања, јер обојица непрекидно посежу за појмом као изразом; то поготово није догматски скептицизам, њихово целокупно мишљење пре иде према правој истини." (Јасперс, *Ум и еїзисшенција*, 2000, стр. 10). Јасперсово мишљење погађа и негира критику многих интерпретатора који тврде да је код Кјерегора и Ничеа реч о крајњој негацији рационализма.

Међутим, привилегија њиховог ирационализма крије се у ослобађању од деструктивних аспеката рационализма, његових нихилирајућих својстава. Кјеркегорова епистемологија вере се у том погледу удаљава од рационалистичког смисла знања, његове парцијалне истине – која нуди знања само вечнога или само историјског/временског смисла људског постојања. Знање вере је, супротно наведеном, код Кјеркегора представљено као знање вечног као временитог тј. као знање које отвара дубине парадоксалне структуре постојања која се не може објективно спознати. Сазнање вере остаје дубоко уткано у поре ирационалистичке епистемологије, као органон ирационалистичког сазнања, чија знања нису резултат људске самосвести ослоњене на себе, теоријске контемплације или плод интуитивног сазнања ума. (Види: Ferreira, *Tranforming Vision – Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, 1991, p. 22).

Кјеркегорова епистемолошка позиција оправдава и пружа потпору и у његовом извођењу ирационалистичке антропологије, која хришћанског човека на том основу представља и као субјективног мислиоца, као биће унутрашњости и егзистенцијално биће, чији се живот руководи субјективном истином коју доживљава пуниномсвога бића.

2.3. Егзистенцијалистички домети истине: субјекат истине и субјективна истина

Када се осврнемо на Кјеркегорово дело *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, уочава се обрат на гносеолошком пољу и то првенствено у погледу на Хегелово схватање истине као целине, као и његово истицање примата објекта над субјектом. Суштина Кјеркегоровог обрата крије се у заснивању ирационалистичког појма истине, који извире из његовог специфичног разумевања субјективности. Наиме, субјективности која заузима специфичан однос према истини, јер у ирационалистичкој гносеологији акценат није на објекту мишљења, већ „односу субјекта према ономе што мисли." (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 2). Али када Кјеркегор каже „према истини", он мисли на истину која се заснива из егзистенције субјекта мишљења. У том погледу Кјеркегор превазилази нихилистичко-сазнајне домете кореспондентне теорије истине и демаркира је као химеру апстракције, како образлаже и Макеј истичући да „истина њихове кореспонденције није ништа више него апстрактни идентитет. Ми, такође, можемо видети да ова истина никада није власништво било ког постојећег мислиоца и да она не исијава његово властито биће. Тако дефинисана истина *јесте* али не *постоји*." (Mackey, „Kierkegaard and The Problem of Existential Philosophy", 1997, p. 569). Кјеркегор уклања назначену зависност мишљења од истине као апстракције и заснива *егзистенцијалистички појам истине*, који примарно полази од субјекат који егзистира. (Види: Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 162).

Нови критеријум у одређењу истине код Кјеркегора казује да истина треба да буде у складу са егзистенцијом човека, која ће уједно и да оличава истину. За човека и његову спознају сопства, та истина је, према Кјеркегору, од пресудне важности, како наводи и у „Човеку и духу": „Ваља наћи истину, моју истину за коју ћу живети и мрети (...). То је оно што нисам имао: да живим потпуно човечјим животом, а не само животом сазнања, тако да основ за грађевину мојих мисли не буде такозвано објективно, нешто што ни у ком случају није моје властито, већ нешто што је спојено са најдубљим кореном моје егзистенције, чиме сам такорећи урастао у божанско, на

чему ћу се чврсто држати ако се и цео свет стропошта." (Кјеркегор, „Соломонов сан", *Човек и дух*, 2009, стр. 21).

Кјеркегорова архимедовска тачка гносеологије постаје истина која је заснована из егзистенције субјекта, тј. која полази од човека као егзистенцијалног бића. Таква истина никада није само релативна или истина до одређеног ступња (као у случају објективног сазнања), већ се јавља као врста извесности. Та извесност се, заправо, односи на *самоизвесносш* властитог ја као истине. Дакле, истина није апстрахована од субјекта сазнања и зато је Кјеркегор примарно везује за субјективног мислиоца. Таква истина има карактер *властиштости*, мојости, а то другачије значи да заузима снажан однос према унутрашњости. Зато и унутар питања о суштини истине „није реч о истини ствари, о предметној истини, није реч о истини објективног знања и сазнања – уопште није реч о самом мишљењу и његовој истини. Ни субјективност се ту уопште не мисли према принципу идеалистичке рационалистичке филозофије. Субјективност је заправо друго име за унутрашњост, као извор озбиљности која у себи носи изворно јединство немоћне моћи страсти и моћи мишљења и сазнања (...)." (Тодоровић, *Мисао и сшраст*, 2001, стр. 306–307).

Степенице мисаоног кретања ка истини, према Кјеркегоровом мишљењу, морају бити уграђене у самој унутрашњости, јер се једино на тај начин егзистенција која представља парадокс не може објективизовати. Унутрашњост је ослобођена заблуде да се парадокс може разумети, тј. докучити разумом, јер се и Кјеркегоров појам егзистенције односи на бивство које се налази у сталном процесу постајања. Зато „истина, у ствари, постаје *шраїање* за њом." (Оцић, *Дијалекшика ирационалноїː Серен Кјеркеїор*, 2005, стр. 13). Њен егзистенцијални карактер управо и исходи из процесуалног, динамичког и парадоксалног језгра и захтева ангажованост целокупне унутрашњости. По Кјеркегору ту се ради о субјективном путу ка истини, који полази од тога да индивидуа може пронаћи истину једино у себи, а никад ван себе. Заправо индивидуа тј. сâм субјекат ствара своју истину „делатним давањем одговора на своје сопствено питање *како*." (Оцић, *Дијалекшика ирационалноїː Серен Кјеркеїор*, 2005, стр. 52). У том одговарању, индивидуа се креће ка властитој егзистенцији и удубљује у њу, што подразумева да се одрекла тежње за систематским мишљењем, које поништава појединца и његову субјективну истину.

Кјеркегор на многим местима износи запажања да за постајућег и егзистирајућег човека систем није неопходан, како наводи и Шулц, јер ако је систем утемељен као код Хегела на једном основном ставу – оно што је умно стварно је (*was vernünftig ist, das is wirklich*) (Schulz, *Sören Kierkegaard: Existenz und System*, 1967, s. 5), тиме се потире ирационално (субјективно) у суштинском погледу, а егзистенцији се приступа индиферентно. Или се објективном рефлексијом усваја само апстрактни смисао субјективности.

Конкретизацију Кјеркегорове гносеолошке теорије можемо пратити и у делу *Филозофске мрвице* кроз супротстављање становишта идеализма становишту ново-заветног хришћанства.[54] Под класичним идеализмом Кјеркегор подразумева рационалну, интроспективну дијалектику која се развија почев од Платонове доктрине о сазнању као сећању, Декартовог концепта истине као извесности, преко Хегеловог појма истине као целине чије концепте представља као прототип рационалистичко-идеалистичке гносеологије. Таквој гносеологији је својствено да полази од претпоставке јединства између сазнаваоца и реалитета, с једне стране, и да се са такве позиције сазнања – време, историја и индивидуална егзистенција појављују као ирелевантни, с друге стране. Кјеркегор предлаже *алтернативну* позицију према којој су време, историја и индивидуална егзистенција, субјективност суштинске за сазнање истине, јер „финална мисао у целом питању јесте да испитивани ипак лично мора имати истину, и добити је преко себе сама." (Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 14–15).

Кјеркегоровски схваћена истина захтева да она буде вредна човековог живљења. Та истина за којом трага на пример *Климакус*

[54] *Филозофске мрвице* указују и на однос хришћанства према философији. Лик хумористе под називом Јохан Климакус је заинтересован за хришћанство, али исто тако је заинтересован за философију. Притом, он спроводи један експеримент у мишљењу који се заснива на хипотетичком мишљењу. Експериментатор је мислилац који мисли под маском „претпостављам да би ово требало бити овако." А управо су и *Филозофске мрвице* у суштини један експеримент који представља покушај мишљења изван његових уобичајених приступа, експеримент који се никада не показује до краја као истинит, већ се води као хипотетички. Управо је хипотетичност оно што се јавља у односу на постојање једне коначне истине. У том погледу Климакус почиње представљањем Сократове (Платонове) загонетке о истини. Да ли се истина може научити? Ускоро видимо да Климакус не мисли оно што се уобичајено мисли под истином – као што су на пример нужне и опште истине математике да је 2+2 једнако 4. Када пита о истини, он мисли пре свега на истину коју људско биће може да поседује, истина која људски живот чини вредан живљења.

тиче се појединца који напушта све објективне стандарде, тј. налази се „изван непосредног изјашњавања истине у објективном облику" (Repar, *Kierkegaard – vprašnje izbire : zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike* I, 2009, str. 145). Она представља плод субјективне рефлексије, а у практичном погледу даје смисао деловању и одлуци. (Види: Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 1980, стр. 14–15). Према Репару, за Кјеркегора је само таква истина релевантна за егзистенцију појединца и човека као верујуће биће, јер је за субјективност објективни приступ вери заправо, апстрактан, формалан, пуритански, а одсуство унутрашњости и одсуство односа са Богом води равно лудилу.

Због заблуде коју намеће објективна истина по питању људске егзистенције и његовог духовног реалитета, унутрашњост и субјективност за Кјеркегора имају виши статус од свести и свесног бића (које изоставља однос према Богу), а то значи да је „сваки индивидуални човек нешто више и нешто мање од свести уопште и сваки индивидуални човек треба слободно и оригинално да живи у складу са оним што може истински бити речено да постоји за њега." (Louis Mackey, „Kierkegaard and The Problem of Existential Philosophy", 1997, p. 576).

Кроз субјективан појам истине и приступ стварности, Кјеркегор је настојао да покаже суштину идентитета мишљења и егзистенције, тј. истине и егзистенције, јер супротно томе, „спекулација дефинише субјективност негативно у правцу објективности. (...) Сократовски, субјективност је неистина ако се одбија да се схвати да је субјективност истина али, на пример, жели да постане објективна." (Kierkegaard, C*oncluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 174.)

Кјеркегорово инсистирање да се, насупрот Хегеловог примата апсолутног духа, валоризује позиција субјективности као услова праве истине, можемо разматрати и као резултат његовог хришћанског опредељења, философије вере и религијске антропологије. Полазећи од хришћанске гносеологије, Кјеркегор сматра да су истине сазнатљиве само кроз унутрашњост, мислећи притом и на истине хришћанства. Он такво уверење потврђује у следећем ставу: „Субјективност је истина; да се егзистира је круцијална ствар; да би овом стазом требали бити усмерени ка хришћанству." (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 236). Хришћанске истине удаљавају од мисаоног,

анализирајућег поступка разума и нужно поседују „жиг субјективне заинтересованости", па утолико истина као истина по себи или истина као предмет безинтересног сазнања мора бити искључена из видокруга хришћаниног односа према богооткривеним истинама. Хришћанска истина „субјективно рефлектира на однос личности" (Kjerkegor, *Brevijar*, 1990, str. 49), а не на истину као објект, зато Кјеркегор истину разумева „као егзистенцијалну унутрашњост", а не више као мисаону извесност. (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 247).

Заправо, егзистенцијалистички схваћена истина, за разлику од извесности разумске истине, показује карактер неизвесности, и Кјеркегор јој приписује својство *објективне неизвесности*. Таква карактеристика субјективне истине је њена логична природа која исходи из суштине егзистенције, која је према свом карактеру *неизвесна* и *парадоксална*. Неизвесност истине проистиче из стално постајућег извора егзистенције, па се и егзистирајућа индивидуа (тј. субјект сазнања) налази у сталном процесу сазнавања и зато никада не достиже крајњи ступањ сазнања. На том основу, Кјеркегорово схватање истине показује свој ирационалистички смер, с једне стране, због неизвесности која је својствена таквој истини а, с друге стране, услед егзистенцијалистичког карактера истине. Јер је права истина, према Кјеркегоровом схватању, увек скопчана са егзистенцијом која је неизвесна и непозната, тј. са парадоксалним аспектима егзистенције, а никад само са чистим мишљењем и апстракним мисаоним *ја*.

Такав приступ истини је ближи пре философији вере него философији разума, јер је Кјеркегор у својој гносеологији испитивао човеков начин сазнања у односу на истине које имају „непосредну везу са вером, егзистенцијом човека који стоји пред лицем Бога." (Теплиц, *Кјеркегор*, 1980, стр. 92). А за успостављање односа према Богу, који је кључан за процес постајања човека човеком, тј. хришћанином, ретко да објективни приступ рационалистичке епистемологије може бити довољан. Као и за хришћанске и личне истине које се отварају кроз унутрашњеост.

На том увиду израста и Кјеркегорова разлика између *субјективне* и *објективне* истине, субјективног и објективног мислиоца и мишљења. Субјективно мишљење је прави пут у сазнању конкретне егзистенције индивидуе, а објективно мишљење које занемарује онога „ко" мисли, заправо ограничава човекове сазнајне моћи и

спречава да се у мишљењу покаже онај *Ко* мисли. Зато је Кјеркегор поставио правом мислиоцу захтев да „себе у егзистенцији разуме." (Кјеркегор, *Бревијар*, 1990, стр. 48-49). У том смислу, Оцић износи битну разлику код Кјеркегора, наиме, да се објективно мишљење тиче есенције, *шша јесше нешшо*, али је његова слабост у немогућности да оствари директан продор *у личносш* и њено *како* и *ко јесше*. Питање *како* и *ко* показатељ је субјективног одношења према нечему, које је занемарено у рационалистичкој епистемологији. Зато Кјеркегор инсистира да и до питања о сопственом постојању долазимо на субјективан начин, „а одговор на њега може бити само субјективна истина у којој личност егзистира." (Оцић, *Дијалекшика ирационалноїї: Серен Кјеркеїор*, 2005, стр. 16). Једино се на тај начин и буди субјективност код мислиоца, јер је он заинтересован за самога себе „бескрајно лично са страшћу", а тако се и креће „у правцу свог личног блаженства." (Кјеркегор, *Бревијар*, 1990, стр. 49).

2.3.1. Религијски смисао егзистенцијалистичке истине

Кјеркегор је мислилац који своје егзистенцијалистичко разумевање истине, ипак, не расипа на егзистенцију обезбожене индивидалности, већ је егзистенцијално у својој истини у спрези са религијско-хришћанским смислом. Утолико је његова ирационалистичка и егзистенцијалистичка гносеологија заправо у саговорништву са хришћанском мајеутиком. Ипак, то, с друге стране, не значи да Кјеркегор појам истине доводи у однос са званичном хришћанском теологијом и оно са чиме она располаже. У хришћанској теологији истина је превасходно, истина цркве и њено постојање се потврђује унутар цркве. Гносеологија израсла на таквом увиду се ослања и на еклисиологију (*еклисиолоїија* – учење о Цркви), али и аксиологију, што не искључује и могућност прожимања са сотериологијом, тј. учењем о спасењу. (Јевремовић, *Тело, фаншазам, симбол*, 2007, стр. 80). Међутим, Кјеркегорова философија се дистанцира од редуцирања истине на ступањ истине Цркве, чије учење за Кјеркегора носи догматички призвук.

Ипак, неоспорно је да као у случају хришћанске теологије, Кјеркегор утемељује појам истине на ирационалистички начин, јер су хришћанске истине, такође, утемељене у вери и нису рационално саопштиве. Јер се појединац који подноси ризик вере налази у непрекидном дијалектичком и ирационалном односу између вере и

истине, тј. истине које су у процесу сталног настајања. Кјеркегор, пак, и тврди зато да истина вере није неко учење, већ се односи на егзистенцију тог учења у човеку, тј. истина је егзистенција учитеља, спаситеља, човека и као таква „може да се испољава само у животу онога који верује." (Теплиц, *Кјеркегор*, 1980, стр. 97). Тај дијалектички однос између истине и вере потврђује да се тек вером конституише истина, која је првенствено *парадоксална*.

Али да размотримо у чему се састоји егзистенцијалистички смисао теорије истине, чије значење Кјеркегор конкретније осведочава на примеру Исуса Христоса и тако потврђује и религијско-хришћански смисао егзистенцијалистичке истине.

Христос је својим животом, тј. егзистенцијом показао да је знање истине неодвојиво од онога *бити Истина*, тј. да је знање истине у складу са оним *Ко живи истину и Ко је проживљава и егзистира*. И библијско тумачење Христове појаве, представља Исуса уједно као „истину и пут" или, како тврди Ауден, Христос је „пут који је истина" (Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, p. 186), па је истина не скуп ставова, дефиниција, систем појмова, већ исто што и сам живот, како напомиње Кјеркегор у делу *Provocation*.

Истина је манифестација нечијег живота и као таква је неодвојива од нечијег живота. [55] У том маниру Кјеркегор и тврди: „Укратко, истина, ако је заиста тамо, јесте биће, живот. Јеванђеље каже да је то вечни живот, знати једино истинског Бога и онога који га је послао. То значи да ја једино знам истину када она представља живот у мени". (Kierkegaard, *Provocations, Spiritual Writings,* 2002, p. 53). И када Христово учење изједначавамо са његовом егзистенцијом, тада тако схваћена истина није резултат сазнавања, већ се тиче онога *бити у истини* на начин да се *та истина живи*. Акценат, заправо, није на логичком основу истине, који тражи одговор на

[55] Приликом разматрања Кјеркегоровог схватања истине као субјективности, потребно је претходно дефинисати и одредити јасно значење два појма истине, како истиче и Данијел Џонсон и упозорава на разлике између субјективног и објективног значења истине како у историји философије, тако и Кјерекегоровој философији. Тако Џонсон у чланку *On Truth As Subjectivity In Kierkegaard›s Concluding Unscientific Postscript* образлаже да се термин „објективно" односи на непристрасно и теоријско знање, или у Кјеркегоровом случају, на имање знања о Богу. С друге стране, „субјективно" означава личан, страстан/пристрасан, практички приступ знању. Кјеркегоров субјективни приступ знању је заправо егзистенцијалистички, јер се код њега субјективно не разуме одвојено од егзистенцијалног, које је неодвојиво и од практичног деловања човека, као и његове унутрашњости.

питање *шша* јесте истина, већ се питањем о суштини истине пита *Ко* јесте истина! Човек или нешто различито од човека? Бог? Или супротно њему?

Егзистенцијални карактер истине у Кјеркегоровој филозофији одређен је и херменеутичким приступом питању истине. Кјеркегор примењује херменеутику у извесном погледу, јер сматра да није довољно да истина буде откривена, већ је неопходно да се она и *разуме*. Међутим, херменеутички моменат истине је, с друге стране, опет у спрези за Кјеркегоровим егзистенцијализмом, јер је разумевање истине могуће тек пошто је она проживљена егзистенцијално. Зато њу прати и питање *како је нешшо* или *неко исшина*, јер „када живљење постане ствар истине, тада се јавља питање: како ћемо ходати путем у циљу да ходамо исправно стазом на путу живота? Путник који у истини хода животном стазом неће питати: 'Где је пут?', већ како неко треба да се креће животним путем". (Søren Kierkegaard, *Provocations–Spiritual Writings,* 2002, str. 56–57). Херменеутика овде служи као допуна Кјеркегоровом егзистенцијалистичком схватању истине и дубљем разумевању његовог схватања.

Егзистенцијалистички смисао истине се, надаље, код Кјеркегора проширује и на етичка питања људске егзистенције. У *Две расйраве*, Кјеркегор кроз разматрање Христовог живота, испитује човеков морални однос према истини. Конкретније, тај морални аспект истине он испитује кроз однос истине према питању кривице, које формулише на следећи начин: „сме ли човек дати своју главу за истину?" (Кјеркегор, *Две расйраве*, 1982, стр. 34). Заправо Кјеркегор поставља индиректно питање колико човек сме да покаже оданости ка истини и да ли због истине треба да учини некога кривим, а што би, с друге стране, довело нечији живот до смрти? Ту свакако мисли на Исуса Христа, као особу са изразитим моралним обзиром према истини, јер Христос за истину даје свој живот. Исус доказује и одговаран је истини властитим животом!

Управо се ту крије и парадоксални карактер истине вере, са становишта разума. Он се најбоље осведочава кроз глас разума, који доминира када је у питању схватање јеврејског народа у погледу на истинитост Исусове истине (да је Син Божији и да ће доћи царство небеско), јер га не виде очима вере. Они очекују да Христово и Божије царство буде успостављено на земљи, у форми временског и коначног царства, одстрањујући димензију вечности, бесконачности. Такав поступак показује да је њихово „искање" било неразумно.

Убиство које потом следи, услед неиспуњеног очекивања разума, чин је заблуде тог истог разума. Николај Велимировић се осврће на разлог јеврејског тражења цара, јер су у старо доба Јевреји од Бога очекивали да ће да им пошаље земаљског цара, иступајући против народног судије, говорећи: „Дајте нам цара да нам суди" (1 Самуилова 8, 5–6) и не слушаше Господа кад им је говорио „Ја сам цар ваш". „Искаху од Бога цара не због тога што им требаше цар него због тога што видеше цареве у незнабожачких народа около себе, па пожелеше по сујети човечјој да и они имају цареве као и народ незнабожни. Али то не би право Господу. Јер Господ рече: Ја сам цар твој, Израиљу. Но Израиљ не чу, нити од своје жеље одуста." (Велимировић, *Кроз тамничкипрозор*, стр. 129).

Кјеркегор на примеру Христовог етичког односа према истини, указује да је нужно да се хришћанин према хришћанским истинама односи на моралан начин, тј. да је обавезан према дужности да брани истину и да та дужност треба да буде апсолутна. То значи да у животу не сме да постоји моменат олаког и несмотреног попуштања, као што ни Христос не попушта пред непријатељима ни по цену живота.

Јединство етичког и епистемолошког у Кјеркегоровој филозофији пружа целовитији приступ у његовом *егзистенцијалном схватању истине вере* и употпуњује разумевање вере као органона сазнања ирационалних, парадоксалних тј. надрационалних истина. Због тога се појам истине у Кјеркегоровом ирационализму јавља из специфичног, високо валоризованог угла, јер се права истина јавља као „егзистенцијална, теолошка и метафизичка – као највиши тип истине, која захтева да живимо у складу са реалитетом који се у нама открива и који је самим Христом омогућен у нама самима." (Solomon, *From Rationalism to Existentialism*: *the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, 2001, p. 99). На такве захтеве, према Кјеркегору, не може да одговори рационалистичка теорија истине, која не усваја егзистенцијалистичку идеју о човеку и ирационализам у његовој природе, већ застаје само на мисаоној евиденцији мисаоног *јесам,* тј. јаства. Кјеркегор одбацује *Decscartesov cogito*, како запажа и Јевремовић, као нешто што је погођено самим лудилом, или субвертирано, како би рекао Лакан.

Рационалистичка онтологија Запада, којој је својствен модерни рационалистички став, заправо вешто прекрива „сваки евентуални расцеп, свако тренутно узмицање рационалности", а *cogito* јој слу-

жи као суверени господар који влада и претендује на своју компактност, стабилност, на „стабилност као *сабраносѓ,* на стабилност као представљиву извесност (…) Постоји увек неко (или, још боље, неки), *subjectum*. Нека база. Стари би рекли υπο – κειμενον. У сваком случају то са Кјеркегором и Ничеом постаје подложно сумњи". (Јевремовић, *Тело, фанѓазам, симбол,* 2007, стр. 90–92).

Кјеркегор својим појмом истине и субјективности, епистемологијом вере превазилази ускогрудост филозофије свести и тако се брани од великих, рационалистичких и спекулативних филозофских система.

Али оно што Кјеркегор није до краја разјаснио тиче се самоспознаје сопства које тек у заједници са Богом хрли циљу *сѓасења*, као крајњем исходишту личне истине. Недовршени моменат у Кјеркегоровој филозофији односи се и на његово схватање односа живота и Бога. Он истиче да Бог утемељује човеково сопство, а ако се ствари посматрају из угла схватања да је Бог живи Бог, Животодавац, Кјеркегоров став се да протумачити и из угла – да је сопство, тј. човеков живот у нужној вези за Постојаним Првим узрочником, и да самоспознаја сопства не значи првенствено сазнајни акт, већ акт који производи доживљај живота, тј. доживљај величине живота кроз Христа, што заправо субјективизму Кјеркегорове истине и даје пуно значење.

3. Мишљење тела у Ничеовој ирационалистичкој логици

Ниче се у својој ирационалистичкој филозофији, као и Кјеркегор, супротставља епистемологији античке и модерне рационалистичке западне филозофије, као и рационалистичкој метафизици, као представник ирационалистичке епистемологије, тј. логике тела. Али супротно Кјеркегору и хришћанској негацији телесности. У историји филозофије, филозофско непријатељство према телу присутно је још од Платона, који не негира телесност само због непоузданости коју кроз телесно чулно искуство она пружа у сазнању, како каже Хана Арент у делу *Живоѓ духа*, већ стога што, тело увек „тражи да буде збринуто". Тело садржи ограничавајући фактор, јер и у најбољим околностима (здравље и доколица, с једне стране, и добро уређено друштво, с друге стране) захтева да прекидамо „делатност мислећег ја; речено језиком Платонове параболе о пећини, тело ће филозофа нагнати да се с неба идеја врати у пећину људских

послова." (Арент, *Живот духа*, 2009, стр. 289). Слични ставови владаће до појаве Баумгартенове естетичке теорије, у којој чулност заузима посебан сазнајни статус, као посебна форма сазнања, „са унутрашњом тенденцијом ка усавршавању" (Узелац, *Посткласична естетика*, 2004, стр. 31). Потом проблематика телесности постаје значајна и код Мерло Понтија, Михајл Епштајна, Арнолд Гелена и других.

Целокупна Ничеова филозофија је управљена на оправдање, рехабилитацију и повратак вере човека у пуни, телесни живот јаког човека, чији је антипод рационалност која ослабљује вољу за животом и симпотом је декаденције. Велике речи рационализма као што су ум, истина, знање, које су породиле током историје и одређени тип рационалистичке моралности, условиле су подвајање човека на умно и вољно биће, истиче Лиотар, сагледавајући Ничеов критички тон према сваком, па и сазнајном дуализму.

3.1. Симболизам телесног у *Рођењу трагедије*

Полазећи од значења телесног, ирационалног начина бивствовања човека, Ничеова логика се заснива на ирационалистичким гносеолошким темељима и инсистира на примарној спознаји кроз тело. Непосредан утицај за формирање таквог мишљења Ниче дугује најпре Шопенхауеровом волунтаризму. Шопенхауер га усмерава нарочито својим схватањем да свет идеја није могуће спознати умом тј. да „идеје нису конструисане већ захваћене метафизичким погледом у интуицији генија. Шопехауер аргументише да је таква интуиција заснована не у свести, већ у телу, у његовим нагонима и страстима, и да оне могу бити доведене до тачке сазнања чистог, вољног сазнања." (Шопенхауер, *Свет као воља и представа* 1, 1986, стр. 110).

Такав став о предности несвесних аспеката у сазнајном погледу, на који упућује и Тејлор, битан је за разумевање Ничеовог заснивања нове теорије сазнања која настаје најпре под Шопенхауеровим утицајем. Она се на латентан начин јавља већ у *Рођењу трагедије*[56]

[56] Фридрих Ниче у свом првом спису, *Рођење трагедије*, покреће низ питања која ће развијати током свог даљег филозофског стваралаштва. *Рођење трагедије из духа музике* је Ничеово прво објављено дело (1872), док је био професор на Универзитету у Базелу. Наведено дело поново издаје 1886. са измењеним насловом: *Рођење*

кроз Ничеово давање првенства дионискoм начину живота и његовој афримацији живота кроз телесно испољавање воље у екстатичким формама кроз плес[57], игру, смисао за ритам. Тело и на тај начин представља за Ничеа медијум сазнања живота и кроз наведена стања пружа повишену свест о животу, па епистемологија тела у *Рођењу шрагедије* непосредно упућује на везу са филозофијом живота. То значи да телесне функције за Ничеа имају и сазнајну моћ у расветљавању живота на један чак и симболички начин, јер су плес, игра, стварање само симболички изрази телесног флукса и његовог динамитета. Такође, Ниче открива да тело у сазнајном погледу отвара тумачење човека које превазилази схватање човека као биолошког бића и пружа увид у динамичке, али и несвесне аспекте људске природе. О томе нам Ниче индиректно говори када констатује да се под утицајем диониских осећања појам о јаству брише до

шрагедије или: *Хеленизам и йесимизам* (*Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus*), а садржи и уводни есеј: „Покушај само-критике" тј. Ничеову критичку рефлексију на властиту књигу, гледано четрнаест година уназад. Дело *Рођење шрагедије* је постављено на алтернативној концепцији разумевања грчке културе касног 19. века, инспирисано, пре свега, Винкелмановим (Johann Winckelmann) делом „Историја грчке уметности" из 1764, које је глорификовало грчку културу као плод племените једноставности, спокојне величанствености, рационалистичког оптимизма. Али налазећи истовремено инспирацију и у немачком романтизму, Ниче изналази и супротно стајалиште, које потврђује да се у основи креативности (стварања) и реалности грчког света налази ирационална снага која као јака инстиктивна, дивља и аморална дионискa енергија постоји у предсократској грчкој култури. Премеравајући одатле историју западне културе почев од времена Грка, Ниче увиђа да је у савременом свету нестала и ослабила та дионискa креативна енергија која са појавом аполонске силе логичког реда (од Сократовог времена) бива прекривена сенком.

[57] Финк тумачећи Ничеов стих о плесу из песме „Мистралу" „Између' бога и света плес!" (Ниче, *Весела наука*, Београд, Графос, 1989, стр. 318), увиђа да се у плесу дешава нешто радикално ново. Финк у том правцу тумачи да је плес за Ничеа истовремено и угођај којим човек постиже надљудске моћи, па у простору између бога и човека плес постаје „гибање једног новог мишљења које постаје свесно своје слободе" (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, str. 66), а јаз између човека и трансцендентног постаје премостив. На тај начин се кроз подручје плеса разрешава дуализам човека и Бога. У Ничеовој философији као што можемо да приметимо, постоји снажна повезаност између афирмације тела, живота и плеса. Према Ротфилдовом схватању, човек у плесу поседује снажну филозофску жељу да се измести из сопства (Види: 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), што уједно указује на који начин Ниче разуме превазилажење субјективности, али и како се отвара поглед у несвесни стваралачки чин у плесном извођењу.

самозаборава, а човек се певајући и играјући осећа „као члан једне више заједнице" (Ниче, *Рођење трагедије*, 2001, стр. 25), на начин превазилажења ограничености индивидуе, али тако да се, уједно превладавајући патње индивидуације, утапа у вечно врело живота.

Шопенхауер је, пак, упутио Ничеа, да о телу мисли на два суштинска начина и кроз два методска приступа. Најпре, тако да ослањајући се на спознају разума, телу приступамо, тј. сазнајемо га само као објект међу другим објектима. У таквом тумачењу тела, оно нам ништа ближе не говори о односу нас и тела, тј. нашег сопства и наше телесности. Такво мишљење тела је плод разумске спознаје света, за коју је, према Шопенхауеру, свет сагледив само као наша представа, па тако и властито тело разум спознаје само као објект, тј. „као интуитивну представу у простору, исто као и све друге објекте, тек посредно, оно је сазнато тек применом закона каузалитета." (Шопенхауер, *Свет као воља и представа* 1, 1986, стр. 291). Заправо, чак иако тело показује трансценденталну идеалитет, оно као и сваки други објекат „јесте представа и остаје представа", што је заправо проблематична сазнајна формулација и одузима телу иманентни реалитет.

Други начин којим се тело сазнаје, према Шопенахуеру, одвија се кроз вољу, која слови као ирационалистички модус, и представља телесно бивствовање на сасвим другачији начин од разума. Најнепосредније сазнање вољом указује нам да је тело непосредна манифестација воље,[58] која је, као ирационална сила, својствена и органском и неорганском свету. Према Шопенхауеру, тело нам је непосредно знано путем воље, па онај ко делује мора да се покреће, а свест о овим покретима говори да сам ја у свету објеката, а објекти су изван мене, а моје тело је моје властито на један интиман начин. Покрети мог тела су изрази моје воље.

[58] За Шопенхауера се може рећи да је целокупну дотадашњу филозофију поставио наглавачке, а не само Хегела. Важећи основ света до тада је могао бити једино неки надсветски или надземаљски принцип било да се схватао као Бог, дух или ум. Одатле се читава стварност, па и човеково порекло изводило као истицање или одметање од тог основа. Са Шопенхауером се читава метафизичка основа преоријентисала на непосредни живот, који је код човека репрезентован у његовој телесности. Шопенхауер полази од појма живота као непосредно доживљеног живота како нам је дат у осећају и хтењу. Живот више није живот духа, а сам дух или ум су само секундарни производи и помоћна средства самог живота. (Види: Алвин Димер, „Шопенхауер и модерна филозофија егзистенције" у: *Песимизам и избављење*, Врњачка Бања, 1988, стр. 213–215).

Овакво Шопенхауерово схватање аката воље кроз тело јесте анти-дуалистичко. И као такво превладава дуализам који представља дух и тело као две потпуно независне стварности, као што је случај код Декарта. Свако стремљење, хтење и жеља не могу се појмити одвојено од тело. Утолико су, према Шопенхауеру, акције тела схватљиве у два аспекта: наша телесна егзистенција, припада физичком свету, али у њему увек испољава унутрашње стремљење воље. (Види: Janaway, *Schopenhauer – A Very Short Introduction,* 2002, p. 32–35).

Ниче се већ у *Рођењу шраїедије* ослања на шопенхауеровски волунтаризам преко експликације и диониског принципа уметности и поготово у представљању симболизма тела и његовог односа према животу. Кроз естетичка стања, која се испољавају преко тела, човек зарања у дубине живота и превазили границе емпиријског постојања. За такво нешто потребна је „цела телесна симболика, не само симболика уста, лица, речи, него пуни изражајни покрет игре што све ритмички покреће." (Ниче, *Рођење шраїедије*, 2001, стр. 28). Телесно је, ту дакле, уздигнуто до симболичког, како сматра Слотердајк (*Мислилац на йозорници*, 1990, стр. 108), а телесни симболизам, заправо, долази до изражаја када тело постаје медијум у „сазнању" живота и побуђује повишену свест о животу, расветљавајући живот на симболички начин. Ниче већ у *Рођењу шраїедије* кроз атрибуте диониског начина живота представља изразе телесног бивствовања кроз екстатичке (уметничке) форме као што су плес, игра, смисао за ритам. Плес и, на пример, игра, заправо представљају симболичке изразе телесног флукса и његовог динамитета, а исто тако стања које имају извор у сфери несвесног и дионисим осећањима.

Ниче их тумачи као „стања у којима преображавамо ствари и чинимо их пунијим и поетизирамо их, док не постану огледало наше сопствене пуноће и радости живота: полни нагон; пијанство; јело; пролеће; победа над непријатељем, презирање; јуначење; свирепост; религиозна екстаза" (Види: Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 320). Ниче долази до сазнања да дионискa стања, кроз метафоричко изражавање снаге тела кроз игру, занос и плес, отварају поглед ка новом саморазумевању индивидуалности из другог угла. Заправо овај нови поглед на индивидуалност можемо схватити као превладавање рационалистичког схватања човека као апстрактне општости, тј. као покушај Ничеовог разрачунавања са тумачењем индивидуе са становишта ума. На такво становиште упућује и

Ротфилд који констатује да иако је, на пример, плес као један од начина изражавања покрета и снаге тела и „најистакнутија вештина телесног постојања", за Ничеа је много битније што би се плес „могао представити као ефективни противотров ускогрудости свести." (Rotfild, „Filozofija i telesne umetnosti", *Nasleđe*, 2008, str. 41). Ниче поткопава доминацију и хегемонију свести као битне инстанце у одредби индивидуе, настојећи да на тај начин изнесе на површину привидну структуру разума у разумевању субјекта, тј. човека (Упореди: Ватимо, *Субјекат и маска: Ниче и проблем ослобођења*, 2011, стр. 227–228) тј. концептуалног, појмовног идентитета света који нема утемељење у метафорама воље.

Човек се кроз ирационалне модусе, певајући и играјући осећа „као члан једне више заједнице" (Ниче, *Рођење трагедије,* 2001, стр. 25), превазилази ограничености индивидуе, патње индивидуације и утапа у вечно врело живота. Иако се овде увиђа противречност са каснијим Ничеовим ставовима о индивидуализму, Ниче у *Рођењу трагедије* долази до сазнања да се управо кроз метафоричко изражавање *воље тела* кроз игру, занос и плес, отвара ново саморазумевање индивидуалности. Тело као позиција индивидуалног постојања је медијум кроз који се човек транспонује до јединства са Дионисом, који је као божанство претрпело комадање, али се вратило јединству кроз поновно рађање.

Ниче прихвата и Шопенхауерово схватање да се чак и најелементарнија телесна функција телесних инстиката огледа у моћи да испољава слепу вољу, а „тако исто и у нашем телу делује она у многом погледу слепо, наиме у свим оним функцијама нашег тела које су за нас несвесне (варење, крвоток, секреција итд.)." (Петронијевић, *Хегел – Шопенхауер – Хартман*, 1944, стр. 121). Објективација чина воље се, према Шопенхауеру, исказује кроз тело, али тако да је свако деловање на тело уједно и деловање на вољу, али и обратно. (Види: Шопенхауер, *Свет као воља и представа* I, 1986, стр. 110). Такво међусобно дејствовање воље и тела Ниче ће приказати кроз опис дионисских стања и диониску филозофију.

За Ничеа ће још једно Шопенхауерово откриће бити потицајно за увођење функција тела и воље као ирационалних елемената, неопходних у сазнању и одбацивању спекулативне и идеалистичке, тј. рационалистичке филозофије. Шопенхауер као његов учитељ, уверава да се свет идеја не може спознати умом, тј. да „идеје нису конструисане већ захваћене метафизичким погледом у интуицију генија. Шопехауер аргументише да је таква интуиција заснована не у свести, већ у телу, у његовим нагонима и страстима, и да оне могу

бити доведене до тачке чистог сазнања, сазнања воље." (Roberts, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion,*1998, p. 27). Шопенхауеров концепт воље за Ничеа „постаје најопштији феноменални облик недешифрованог Нечега што не можемо да докучимо", а то недокучиво постаје доживљајно (па тим сазнано) тек кроз манифестације инстинката, игре осећања, сензације.

Ниче испитује ирационалистичку симболику, метафоре телесног и сазнајну структуру телесности управо кроз метафоричке изразе живота воље. Јер је целокупна телесна експресија (која се надаље развија и кроз имагинацију, дионискy екстазу и динамичност) онај ирационални медиј кроз који Ниче долази до сазнања света као естетског феномена. Утолико и Ничеову епистемологију тела можемо разматрати из угла његове философије уметности, тј. кроз визију једне стваралачке епистемологије. У том погледу тело се тумачи и као медијум дионискe екстазе, опијености, игре, уопште једног дубљег и уметничкијег сагледавања стварности, па се тек „на основу изражајних покрета игре која ритмички покреће цело тело и постиже естетско стање." (Чизмар, *Ниче и афирмација живоша*, 2010, стр. 24). Овакво схватање тела делом је производ Ничеовог новог схватања античке трагедије у којој он даје важност дионискoм божанству, које нам открива исконски смисао за уметност. Ниче описује да је „дионизијско узбуђење кадро да целој једној гомили улије ту уметничку одбареност да себе гледа окружен таквом четом духова са којом зна да је унутарње поистовећен (...) да човек самог себе види пред собом преображена, па дела као да се заиста утопио у туђе тело, у туђу личност." (*Рођење шраїедије*, 2001, стр. 49).

Међу тим различитим диониским стањима, посебну пажњу Ниче посвећује осећању заноса (*der Raush*). Разматрањем смисла заноса и немачког превода речи *Rausch* (или енг. *intoxication*) упућени смо на једну карактеристику телесног стања, праћено стањима душе. Занос је уједно врста екстазе, преображења, преноса бића, физиолошко стање блиско опијености. *Rausch* као глас врела новог живота представља специфично естетичко стање у коме свет обитава као у увек новој датости.

Кроз телесну експресију (која се надаље развија и кроз имагинацију, дионискy екстазу и музику[59]) Ниче сматра да ми на прави

[59] Музика је за Ничеа најадекватнија симболичка сфера за приступ неприступачној суштини света, док су све друге репрезентативне и симболичке сфере у већој или мањој мери неадекватне метафори музике. Тако је појмовни

начин допиремо до сазнања *света као естетског феномена*, јер тело индиректно освештава близину живота кроз поетизиран, уметнички приступ. Зато је уметност која има снажно дејство на ирационалне моћи у човеку, за Ничеа и „облик воље за моћ." Уметност је једино подручје духа које на особен и непосредан начин тј. стваралачким путем открива човеку његову ирационалистичку природу као стваралачку. Кроз уметнички начин постојања, човек је усклађен са вољом за моћ и супротставља се, како тврди Ниче, нихилистичком, рационалистичком умртвљавању живота, које се испољава и кроз форму логичке/научне истине или истине морала. Човек као стваралац стоји изнад различитих уједа нихилизма, укључујући и нихилизам морала, али не тако да „стоји са плашљивом укоченошћу таквог који се сваког тренутка плаши да ће исклизнути и пасти, него да над њим лебдимо и играмо." (Ниче, *Весела наука*, 1989, стр. 129).

Стваралачки начин постојања, према Ничеу, уздиже човека изнад голог одржања живота и открива да у самом животу постоји нешто много више него што казују разум и морал. Уметник зато и најрадије одлази и бежи тамо где чиста природа покреће његова чула и машту тј. тамо „где нас ништа не подсећа на моралне привидности и деликатности оне северњачке природе." (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 338).

Разматрањем Ничеовог схватања тела приближавамо се уједно његовој идеји филозофије уметности, али и филозофије живота, као и ирационалистичкој антропологији, која указује на схватање о човеку као телесном бићу. Али, с друге стране, увиђамо да тело има и сазнајну, тј. гносеолошку и епистемолошку функцију. Јер тело (које за Ничеа најпре изражава вољу саму, тј. у каснијем периоду саму вољу за моћ), јесте претпоставка уметничко-трагичког сазнања, као што је случај у *Рођењу трагедије*, али и новог „метафизичког" сазнања, које се супротставља класичној метафизици. На овакав правац мишљења усмерава и Хајдегер који примећује да се Ничеова метафизика сазнања заснива кроз метафизику чулности, а коју према Хајдегеру можемо да разумемо као главно исходиште у развијању Ничеове логике тела.

језик рационалистичке филозофије за Ничеа најудаљенији од музичког идеалитета света. Јер не само да јој недостаје експресивни распон тона и звука, већ се таква филозофија представља као неметафорична: у порицању метафоричког карактер она негира исконску музикалност и вољу света из које је изведен и мисаони свет. (Види: Kristen Brown Golden, *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*, State University of New York Press, 2006, p. 97).

Метафизички правац његове логике тела, показује се на основу следећег схватања и то првенствено у спрези за његовим схватањем тела из *Рођења шраїедије*. Тело као органон сазнања, преко воље усмерава човека на сазнање метафизичке пра-воље (као темеља свег постојећег), које потом посредно делује на сазнање тог истог темеља воље у човеку. На тај начин одвија се и сазнање метафизичких основа у човеку, и саморазумевање човека као вољног бића, чиме Ничеова логика тела отвара поглед у ирационалистичко антрополошко схватање човека као чулно-телесно-вољног бића. Тиме Ниче руши рационалистичку представу о легитимитету свести у сазнању реалитета уопште, па и самог човека.[60]

Иако рационалистичка традиција непрекидно указује да је свест више од тела, Ничеова поента је да представи како све, заправо, почиње кроз тело. (Види: Golden, *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*, 2006, p. 96).

3.1.1. Енергистичко тумачење тела: утицај Руђера Бошковића

У циљу свестранијег сагледавања Ничеове теорије сазнања, у чијем је средишту телесно као органон сазнања, осврнућемо се на његово тумачење тела уједно и као материјалистичког супстрата људске егзистенције. Ничеова философија и логика телесног ни у ком погледу не израста на декартовској традицији или механистичком тумачењу тела као што имамо у механци или класичној физици. Механистичко тумачење види телесно као објект који би се могао захватити само у једном правцу – кроз димензију протежности или просторности, тродимензионалност *res exstense*. На

[60] Тело је у Ничеовој философији органон сазнања целине реалитета. А полазећи од тога да су у *Рођењу шраїедије* задовољство и бол суштински начини изражавања телесних нагона, Кристен Браун сматра да Ниче тако долази до сазнања да на основу тела можемо разумети и општу структуру свег постајања. Та структура читавог космоса уједињава бол нестајања и радост поновног настајања и стварања, што је типичан циклус у природи, али и код човека. (Vidi: Kristen Brown Golden, *Nietzsche And Embodiment: Discerning Bodies And Non-dualism*, New York, SUNY Press, 2006,p. 95). У том погледу можемо да приметимо да је Ниче и музику разумевао као саставни део сазнања које полази од воље а тиме посредно и тела, будући да „звук и тон, као симболичке репрезентације бола и задовољства, симболизују примордијално јединство свега: дионисko примарно јединство." (Golden, *Nietzsche And Embodiment: Discerning Bodies And Non-dualism*, 2006, p. 95).

таквом уверењу о одвојености свести, мишљења од тела се и формирала дуалистичка антропологија и метафизика, против које се Ниче оштро побунио.

Наведено расуђивање о суштини материје, биће разбијено и у Руђер Бошковићевом енергистичком учењу о материји, који ће утицати и на немачког философа. За познатог физичара и философа суштинско својство материје не може бити сведено на протежност. Такав закључак Бошковић изводи и на трагу Лајбницовог учења о монадама, тј. учења да су „елементи материје недељиве и непротежне тачке." (Стојиљковић, „Теорија Руђера Бошковића као путоказ ка квантној механици", *Архе*, часопис за филозофију, 2005). Његово учење наћи ће своју потврду и у Ничеовом учењу о телу, за кога, иако је механистичко схватање у суштини неметафизичко и антидијалектичко, заправо представља својеврсну симплификацију и „неоправдано свођење не само виших облика кретања материје на ниже, него материје на један облик кретања". (Ивановић, *Механицизам и енергетизам*, 1961, стр. 6).

Главна замерка механицизму може да се упуту оном делу учења који различите облике кретања материје своди само на механичка кретања, како запажа и Ивановић и напомиње да помоћу механике и њених закона, чак, и оно што је изван домена механичког кретања – немеханички, органски свет, па чак и само људско мишљење не може бити објашњено. Ниче, ипак, не пориче својства тела која се односе на активитет и кретање (која потичу од саме воље за моћ), већ их штавише, усваја као суштинске динамичке квалитете телесног. Али се његово објашњење покретачког узрока тела удаљава од механицизма и мишљења да се тело креће просто на основу спољашњег утицаја другог тела или некакве спољашње силе.

Механицизам пружа објашњење света квантитативно тј. запажа само квантитативну промену, а запоставља квалитете и друга својства телесног, како напомиње Ниче у „Вољи за моћ": „Механицистичко мишљење замишља свет као прорачунљив. Он проналази 'каузалне' јединице 'ствари' (атоме), чије је дејство непрекидно." Према Ничеу, органски живот се не може заснивати нити на механистичком закону кретања, нити на принципу духа као теолошком принципу.

Механицистичко схватање ближе је Лајбницовој тези да у природи постоји континуитет и да природа не чини скокове тј. *natura non facit saltum*. Споменуто схватање, пак, занемарује како долази

до настајања нових квалитета, и остаје на сагледавању само процеса опадања или раста количина. Супротно томе је схватање које износи следеће увиде: „Дијалектичност природе карактерише се, поред осталог, управо постојањем скокова и чворних тачака. Ако се узму два облика кретања, од којих један прелази у други, онда међу њима постоји прекид, скок, чвор." (Ивановић, *Механицизам и енерїешизам*, 1961, стр. 60).

Критика механистичког материјализма водила је Ничеа до критичког преиспитивања и појма материје, током којег се у највећој мери ослањао на доказе Бошковићеве *шеорије йриродне философије* и његово схватање материје. Утицај Руђера Бошковића је често занемарен у Ничеовим делима, али се, како наводи Вајтлок, тај утицај на Ничеову мисао јавља веома рано, још током његовог „боравка у Базелу да би трајао све до његовог менталног помрачења почетком 1889." (Whitlock, „Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a Re-examination", Babich (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, 1999. p. 187). У том периоду, Ниче се истовремено ослобађа утицаја Шопенхауера, Вагнера, а све више се приближава Бошковићу. Према философу Браниславу Петронијевићу, Бошковићев рад означио је важну етапу у историји наших идеја о универзуму, чија се схватања развијају делом на линији Њутна и Лајбница, а његов систем ће остати упамћен као парадигма теорије *шачака чесшица*.

Бошковић је свакако неоспорни оснивач једне од три породице атомистичке теорије (иако честице никада није називао атомима), квантне теорије (како наводи Драгослав Стојиљковић), а поставио је и основе квантне физике, теорије релативитета (како тврди Владимир Филиповић). Уједно је и оснивач савремене науке, чија је „теорија допринела савременом упознавању структуре атома" (Стојиљковић, *Теорија Руђера Бошковића као йушоказ ка квашној механици*, 2005, стр. 181).

Иако Бошковићев утицај, инжењера новог света, није непосредно приметан у Ничеовим делима и иако се име Руђера Бошковића појављује само у делу *С оне сшране добра и зла*, и то једино у фусноти текста, ипак та чињеница указује да Ничеово одбацивање материјалистичког схватања материје и тела није потекло из неког властитог занесењаштва и безразложног негирања или, пак, неупућености у научне токове тадашњег времена. Ниче је и пре него што пише *Рођење шраїедије* фасциниран физикалним теоријама, па

у периоду између 1870. и 1880-тих чита дела Роберта Мајера, Емил Ду-Бојс Рејмонда, Ернеста Маха, Руђера Бошковића који су у то време важили као прото-философи науке. Зато се Ничеов појам тела не ослања само на органистичке теорије, имајући у виду назначене утицаје, што се касније и потврђује када се својим онтолошким учењем о вољи за моћ (као ирационалистичкој сили) приближава енергизму и донекле натурализму, пре него механистичком материјализму.

Јер „свођење материје на енергију и деградирање материје од стране енергизма разголићује привидни еклектички, а у основи позитивистички став оних који би хтјели ма како, па и помоћу енергетизма, да измире материјализам и идеализам, или да вјештачки превазиђу и игноришу ту борбу." (Ивановић, *Механицизам и енергетизам*, 1961, стр. 151). Ничеов појам тела се зато може засновати и као врста теорије о енергизму и тиме оборити она схватања која његово схватање тела везују за биологистичке теорије. Ниче говори о телу, чак, и као друштвеном и политичком бићу, што је за поједине ауторе, такође, потврда његове теорије енергицистичког схватања *тела и материје*. О присутности таквог схватања можемо да се уверимо преко појединих ставова из *Воље за моћ* у којима Ниче изјављује да је тело *поље* у коме се одиграва *игра сила*. Тело (као материјални супстрат), заправо, и образује однос тих сила између којих постоји однос подређености или надређености, или реактивност и активитет. Тело зато Ниче схвата као сложенији феномен у односу на душу и свест, запажа Делез, јер „две било које силе, будући неједнаке, образују једно тело чим уђу у однос: тело је стога увек плод случајности, у ничеовском смислу, и јавља се као 'понајвише изненађујућа ствар'. (…) Тело је сложен феномен, будући да је састављено од мноштва несводивих сила; оно је јединствено као сложен феномен, као 'целина доминације'." (Делез, *Ниче и филозофија*, 1999, стр. 50).

Ниче је проучавао дубровачког философа и физичара Руђера Бошковића (познат по делима „De viribus vivis" („О живим силама") /1 и „Theoria philosophie naturalis, redaca ad unicam legem virium in natura existentium" – „Теорија природне филозофије, сведена на један једини закон сила које постоје у природи") и његову *теорију природне философије* која му је послужила у проналажењу доказа за рушење механистичко-материјалистичког тумачења материје/тела као чврстог тела. Бошковић је, наиме, у својој теорији оспорио веровање у твар, у материју, у пратикулу-атом, а основне обриса

његовог учења Ниче усваја у својој фолософији и истиче у *С оне сшране добра и зла: То је највећа йобеда над чулима, шшо је досад йосшиїнуша на земљи* (Ниче, *С оне сшране добра и зла*, стр. 19), мислећи на Бошковићево схватање материје.

Бошковић тврди да се материја састоји од непротежних тачака-сила (тј. да се природа може објаснити само на основу једног јединог закона сила), а тачке су удаљене једне од друге, на мањим или већим растојањима, где при повећању растојања расте привлачна сила, а приликом његовог смањивања расте одбојна сила. Другачије речено, његово учење развија схватање да је материја састављена од невидљивих, непротежних и изолованих тачака између којих делују наведене силе (Види: Stack, „ADynamic Theory of Nature", in: *Nietzsche's athropic circle: man, science and myth*, p. 45) и да механичка, физичка и хемијска својства материје у микросвету нису приступачна нашем чулном сазнању, како наводи и Кадум. Развијајући *закон нейрекидносши,* Бошковићева теорија се појављује изворно као антиматеријализам, о чему говоре и следећи ставови:

(1) „да физичко тијело није *конйинуум*, него *дисконйинуум*;

(2) да је материја *динамичка конфиїурација* коначног броја извора (ʼсредишта силеʼ) међусобног утјецаја; (3) да ниједан аргумент не доказује да је протезање материје непрекидно." (Кадум, „О животу Руђера Бошковића, његовом знанственом и филозофском раду", у: *Меїодички оїледи*, Vol. 14, № 1, 2007, стр. 28).

Према Бошковићевој теорији енергизма, структура материје се састоји од бесконачно малих партикула или тачака[61], али које он не назива ни атомима ни молекулима. Заправо те мале партикуле представљају нешто веће честице и састоје се од елементарних честица, тј. физичких тачака-сила, чији је број коначан, а између сваког низа тачака постоји константна сила изражена као репулзивна или атрактивна. Између репулзивне и атрактивне силе (а сила је конструисана као продукт масе и убрзања) постоји дистанца, а она се појављује или као *йросшорна* релација између две силе или као *временска* релација између два ентитета или тачке сила.

[61] Један од непосредних утицаја на природну филозофију Руђера Бошковића наслућује се и у делима Тит Ликреција Кара, у књизи „О природи". Лукреције је развијао своју филозофију природе на темељима атомистичког учења, према коме постоје најелементарније вечне и непропадљиве честице од којих су изграђене и вода и ватра и земља и ваздух и све остале ствари одређеном комбинацијом. Поред вечне материје, Лукреције је тврдио да постоји и празан простор.

Такво схватање у Бошковићевој теорији природе деструише принципе механистичког и материјалистичког тумачења материје као чврсте супстанције, а сам Бошковић је тврдио да је његова теорија успела да редукује све принципе Њутнове механике на јединствени закон: *закон сила*.

Ниче се преко Бошковића ослобађа материјалитета (нем. *Stofflichkeit*) материје и окреће енергистичком принципу који свет описује на основу дејствовања силе или енергије, која се манифестује у релацијама одбијања и привлачења као формама реактивних и активних сила, које постоје и у ирационалистичкој вољи. Ниче тврди да се и свет као воља за моћ испољава кроз односе реактивних и активних сила, као што је видљиво и кроз тело кроз које се испољава та иста воља, па Делез тврди следеће: „У једном телу супериорне или доминантне силе се називају активнима, а инфериорне или доминантне силе називају се реактивнима. Активно и реактивно су управо примарни квалитети који изражавају однос силе са силом." (Делез, *Ниче и филозофија*, 1999, стр. 50). Заправо активна и реактивна сила су овде само технички формулисане на другачији начин него код Бошковића, али могу да упућују на однос репулзивне и привлачеће силе. Такву формулу тумачења Ниче ће применити и када је заокупљен проблемом односа *свести* и *тела*. И у том случају, Ниче их разматра кроз однос активног и реактивног, и на основу наведене диференцијације *телесну сферу* подводи под подручје *активної* и *активних сила*, а *свест* тумачи као поље *реактивних сила* и *реактивної*. Сфера несвесног тако задобија статус активног, стога је за нас тело у већој мери изненађујући феномен, јер не знамо за шта је оно способно, износи Делез.

У Бошковићевој теорији појма силе и енергистичкој критици материје, Ниче је пронашао и аргумент не само за тумачење тела, већ и за своје учење о вољи за моћ. Могуће је да је Ниче трансформисао Бошковићев појам двоструке силе (привлачне и одбојне) на једну једину силу у универзуму тј. на вољу за моћ.[62] Појам воље за

[62] Ничеов натурализам се изводи и из његове концепције бивања (енг. *becoming*), чиме се умањује метафизичка преокупација појмом бивствовање, непокренутости и вечности. Таквим метафизичким теоријама Ниче супротставља натурализам, где појмом *постајања* указује на свет који непрекидно помера своје перспективе и интерпретације у свету, у свету коме недостаје утемељујући смисао. Ниче допуњује Канта, Шопенхауера са Хераклитом, Бошковићем да би тако стигао до концепције света као „постајања", „хаоса" или „воље за моћ" као течног, непостојаног *ира-света* на који нису применљиве категорије сазнања (идентитет,

моћ, гледано из тог угла, пружа основ и за философско објашњење физичког света, преко појмова као што су сила, ирационална и несвесна воља за моћ – на основу чега се Ничеово учење може тумачити и као врста физикалне теорије.

3.2. Ничеова метафизика чулности

Ничеова философија тела не само да је у темељу његовог учења о уметничко-трагичком сазнању живота (у *Рођењу трагедије*), већ се проширује и на његову нову форму „метафизичког" сазнања која израста као антипод каретзијанској дуалистичкој метафизици, као и рационалистичкој метафизици уопште, али, с друге стране, представља и довршење метафизике Запада.[63]

Клице заснивања философије тела налазимо већ у раној фази Ничеовог мишљења, када тело представља и као медијум чулности

супстанција, каузалитет). Овакво виђење Ничеа као својеврсног натуралисте потиче и од Ханса Вајхингена, касније и Јулијана Јунга, Артура Дантоа.

[63] Тумачење Ничеа као последњег метафизичара Запада (Martin Heidegger, „Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik" in: *Nietzsche* I, s. 480), али и као метафизичког мислиоца присутно је код Хајдегера, Милер-Лаутера, Гердхарта, Фолкман-Шлука. Према Хајдегеру у мисли о вољи за моћ коначно је донета одлука о успостављању премоћи бивствовања над бивствујућим, која недостаје прошлим епохама и зато управо Ничеова метафизика представља крај метафизике. То довршење на најопштији начин можемо гледати као укидање метафизике бивствовања у философији живота. (Vidi: Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Leben und Denken,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968, s. 4–5). Хајдегер износи да је Ниче једини међу метафизичарима који је антиципирао довршење новог века, које заправо означава довршење метафизике субјективности. Међутим, ту је ипак реч о рационалистички схваћеној субјективности која је и бивствовање разумевала полазећи од представности у свести мисаоног субјекта. (Uporedi: Martin Hajdeger, „Doba slike sveta", *Šumski putevi*, Beograd, ΠΛΑΤΩ, 2000, str. 67, 74). Милер-Лаутер у Ничеовој философији види врхунац метафизике субјективности, јер у њој коначно субјективност има карактеристике воље за моћ (vidi: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, 1999, p. 122), што се потврђује и у Хајдегеровој рецепцији Ничеа, који у дотадашњој владавини метафизике субјективности сагледава само доминацију објективне субјективности. На том трагу он закључује да се у Ничеовој философији дешава преобртање првенства ума у вољи за моћ, која је себи подредила ум, која заповеда своме бивству и понаша се као законодавац, што представља „чисто моћење воље." (Martin Heidegger, *Nietzscheova metafyzika: Uvod u Nietzschea*, Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, 1980, str. 53). У оваквом приказу краја метафизике, доказује нам се да Ничеова филозофија својим ирационалистичким начелом воље за моћ, ослобођеног ума и његове превласти, уједно превладава и приступ дотадашње метафизике, а на тај начин уједно и наступа против њеног нихилизма.

кроз коју се отвара посебна врста сазнања и мишљења, пре свега, воље, и то схваћене на метафизички начин као пра-воља. Ту нову форму метафизичког сазнања у Ничеовој филозофији, која извире из чулности, Хајдегер назива *метафизиком чулности*. Ниче заправо у чулности види нешто више од непосредне употребе чула, полазећи од уверења да, заправо, мишљење и наше сазнање баратају са осећајима, који полазе управо од чула: „Цело наше сазнање је тумачење збира осећања на основу могућих узрока." (Ниче, *Воља за моћ,* 2003, стр. 212). Наша чула су укотвљена у наше сазнање, зато чулима приписује улогу *оријана сазнања*, уводећи тако и физиологију у видокруг испитивања гносеолошких проблема.

Међутим, такво физиологијско схватање се супротставља Хајдегеровом тумачењу Ничеове теорије чулности кроз ореол метафизике чулности, тј. метафизике реалног света. У таквој метафизици, чула су као ирационалистички модус спознаје рангирана на вишем ступњу од спознаје ума, која је усмерена на сазнање натчулног света (на пример свет идеја). Једна метафизика стварности, иако се бави примитивнијом формом света афеката, испада према Ничеу да претходи свим могућим световима, речено најпоједностављеније. Јер свет чула у којем је „још садржано све оно што се затим у органском процесу грана и обликује; као једна врста нагонског живота у којем су све органске функције још синтетички повезане са саморегулацијом, асимилиацијом, узимањем хране, секрецијом и метаболизмом: као *праоблик* живота" (Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 2002, p. 36), уграђен је у темељ сваког бивствујућег. Због такве позиције коју Ниче приписује чулима, Хајдегер је чулности приписивао *метафизички карактер* будући да однос који чулност има са целином живота, превладава оне оријентације у филозофији, које чулности приступају само као емпиријској манифестацији.

На основу заступања схватања о присутности метафизике чулности у Ничеовој филозофији, истовремено се негира свако схватање да Ниче представља феномен тела (*Leib*) из угла натуралистичких теорија, и да своди човекову природу првенствено на биолошку и анималну. У циљу потврде таквог мишљења, Хајдегер уводи филозофски термин *теловање*. Тело схваћено као теловање упућује да код Ничеа оно није схваћено као урођено и учаурено у просту физичку масу. Појам теловање је у ствари Хајдегеров израз којим настоји да изрази животност коју човек поседује кроз тело као израз сâме воље за моћ, а која се најнепосредније показује „као то чисто струјање

нагона и душевних покрета, склоности и тежњи, потреба и захтева, утисака и погледа, жеља и заповести." (Хајдегер, *Ниче* 1, 2009, стр. 535).

А Хајдегеров следећи став још појачава смисао наведеног: „теловање је нешто више и другачије него само носити около тело са собом; то је оно у чему свој процесни карактер добија све оно што установљавамо у процесима и појавама у телу нечег живог." (Heidegger, *Nietzsche* I, s. 565, 1961, c. 565). Стога Ниче не говори о спољашњим атрибутима телесности као суштинским, као што су протежност, коначност, дељивост и пропадљивост (као Декарт), нити га посматра у супротности са умом или свешћу. Штавише, код Ничеа, материјалност тела је другоразредна у односу на логичке и семиотичке структуре које су у њој кодиране, како и запажа Епштајн. Тело према Ничеу није само анимални физиолошки организам како настоје да га прикажу *савремена їенешика* и *биолоїија*, као што констатује Михајл Епштајн у делу *Филозофија шела*.

И Хајдегерова интерпретација, такође, потврђује да Ничеово схватање телесног превазилази одређивање тела само кроз физиолошки аспект, што је и оправдано када имамо у виду да Ниче повезује философију тела са волунтаризмом и философијом живота, прожетом онтолошким мучењем о вољи за моћ. Хајдегер, такође, оспорава да је Ниче изједначио тело са телесним, анималним својствима. Тело је, заправо, форма субјективности (али, наравно, не мисаоне субјективности), која, додајемо, *мисли* (у смислу доживљава, осећа, свесно је себе) на себи својствен начин, а то значи никада као објекат, већ као субјекат, као сопство. Таквим мишљењем Ниче обара и рационалистички или трансцендентно засновани субјекат, уједно подривајући идеју човека као *animal rationale (словесне живоШиње)*. Тако схваћен појам тела у Ничеовој философији се ограђује од рационалистичког схватања какво на пример происходи у Декартовој механистичкој филозофији. Према Декарту тело је само пуки објект који не поседује свест у својој структури.

Ниче разбија заблуде таквог ограниченог и деструктивног рационалистичког схватања тела и кроз ирационалистичку идеју тела уводи нову врсту рационализма. Зато се може тврдити да Ничеова филозофија тела (која је меродавна за свет чула, афеката и спознају воље за моћ и света нагона), представља „довршење Декартовог основног метафизичког става, само што се све премешта из области

представљања и свести (*perceptio*) у област *appetitusa* и што се мисли апсолутно помоћу физиологије воље за моћ." (Хајдегер, Ниче II, 2009, стр. 176). У том погледу на нити тумачења тела, које своје проширено значење црпи из утемељености у вољи за моћ, Ничеова филозофија указује на ново разумевање тела, свести, а тиме мења и дотадашњу рефлексију о човеку.

3.2.1. Тело као израз субјективности и рационалности

Универзалност и логоцентризам западне филозофске традиције, и њено поверење у ум (који је довољан самом себи), бивају пољуљани управо заснивањем ирационалистичког схватање тела као субјекта у Ничеовој епистемологији и филозофији тела. Филозофија тела показује да ум није обезбедио онај степен сигурности и извесности који су „колико дедуктивно, толико индуктивно, аспирирали" (Вукашиновић, *Бивствовање, херменеутика, субјекат*, 2010, стр. 129) пропагатори умског колорита стварности. Ирационалистичко тумачење тела као субјекта, показује изразити отклон од одредбе јаства као мишљења, својствено рационализму. Јер Ниче ситуирањем сопства у телесност, потире картезијанско начело да *мислећа свест* може бити основ истинске људске субјективности, па стога истиче: „'Ја' се ставља захваљући мишљењу, али све досад сви су веровали (...) да постоји нешто непосредно извесно у појму 'ја мислим', и да је по аналогији с нашим разумевањем свију других узрочних реакција ово 'ја' дани узрок мишљења." (*Воља за моћ*, 2003, стр. 214).

Са позиције филозофије живота, мислити сопство на тај начин значи одбијати чињеницу да се сагледа и стварност *изван мишљења* и стваран положај човека у реалитету.

Хајдегер тумачи да се, према Ничеу, човек одређује као апсолутна субјективност тек преко своје телесности, која је одређујућа, потом, и за људско мишљење. Без тела нема ни човека као живог бића нити мишљења, тело „јесте то сложено искуство субјекта." (Андрије/ Боеч, *Речник тела*, 2010, стр. 6). Као искуство субјекта, тело је за Ничеа „спознајни" медиј протока живота, животних процеса и обилује различитим сензацијама, а виталност живота се у њему и кроз њега одвија као чисто струјање покрета и пулсирања, склоности потреба и захтева, утисака и погледа, жеља и заповести

воље. Телесна спознаја претходи и спознаји разума, јер је телесно усмерено на свет „хаоса", бујицу живота која не може лако да се свари ни кроз поредак разумских категорија. Тело кроз телесна стања, заправо, „види" оно што претходи појмовној преради живота, тј. види свет у коме се појављује *иїра енерїија*, као игра силâ и таласâ силâ, тј. оно што је симболички свет. Тело види свет ослобођен и учитаних разумских принципа и категорија. Разум се пак опире овој бујици својом тежњом да схематизује тај хаос и удаљи човека од те бујице живота.

Из таквог сагледавања функције тела, Ниче заснива логику тела, коју изводи најпре сагледавањем односа тела и свести, тела и духа. Нова ирационалистичка логика чини обрат у мишљењу „сазнања", јер захтева да се укине супротстављање *свесши* телу, а свест треба да се испразни од захтева „за диктирањем начела хијерархизације међу нагонима, пошто би ове норме биле резултат хијерархије која је стабилизована иза леђа саме свести." (Ватимо, *Субјекш и маска*, 2011, стр. 22). Свест је само вешт мајстор у фалсификовању и филтрирању онога што је већ претходно изражено кроз тело (које спознаје живот), и као таква, према Ничеу, сазнаје само исечке живота. Зато тај целокупан пројекат западне филозофије који валоризује свест и категоријално мишљење разума, Ниче гура у простор „апстрактног" и беживотног сазнања.

Тело је изнад свести разума (али не и супротстављено свакој свести) и чак показује виши степен „рационалности" самим тим што захвата широко подручје живота, укључујући и сферу несвесног, јер успева да захвати и оно што „измиче схематизму логичких категорија разума" (Ватимо, *Субјекш и маска*, 2011, стр. 22). Рационализам телесности се састоји управо у наведеном, иако је тело ирационалистички модус спознаје, а нови рационализам телесног уводи категорије којима тело „мисли" и премашује ограничења досадашњих категорија разума у историји логике (Аристотелове, Кантове), као што су кретање, струјање, слобода, експанзија, могућност.

Појам *шелесносши* добија тако код Ничеа централно место не само у спознаји живота као целини бивствовања, већ и кад је реч о саморазумевању људске егзистенције, тј. његовој антропологији и одређењу човека као превасходно телесног бића. Ниче се у том погледу приближава и духу тадашњег времена, новим филозофским концепцијама и модерној науци, која инсистира на схватању

да здрава духовност постоји тек с ослонцем на тело.[64]

Јарет у *Јунговом семинару о Ничеовој филозофији* констатује да је проучавање теме тела постало веома значајно у модерној науци, усмереној превасходно на однос зависности телесног (као ирационалног) и разумског аспекта човека (као рационалног). Јарет сагледава тесну везу између њих истичући да „било каква промена која се дешава у телу, утиче и на разум. Људи су сагласни да, чак, и хистерија има однос према телу и да не постоји таква ствар као што је чиста душа. Овакво становиште је, свакако, израз екстремне реакције против метафизике претходећег времена" (Jarrett, *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra,* 1988, p. 94), којој је и Ниче припадао тј. метафизици која разматра субјекат само кроз одредбу свести супротној природи тела. У таквој дуалистичкој метафизици Ниче апелује на проблем занемаривања других (посебно ирационалних) аспеката човека (и на сазнајном пољу), у чему се, према Ватиму, разазнаје и дугогодишње *метафизичко насиље над човеком*.

Зато Ниче преокреће дотадашњу метафизичко-рационалистичку перспективу и пориче да *извесност* сопства потиче из сфере мишљења (разума), *cogita*, већ сматра да извесност сопства исходи из, заправо, телесности.[65] Ниче, пак, сматра и да је свако одступање

[64] Проблем односа духа и тела може се посматрати као особеност једне епохе или периода, као што је у картезијанству појава две супстанције, или хришћанска бифуркација тела и душе. У Јапану и античкој епохи таква дистинкција, заправо, и не постоји. У Јапану се истиче разлика између природе душе и тела, али не и проблем разум-тело, јер Јапанци и немају реч за разум. Чак и ако постоји неки приближни термин, као што је ***кокоро***, он се односи на све оно што обухвата тело. Па се оно што западна философија и култура означавају умом може објаснити јапанским искуством као нешто блиско властитом личном искуству, које се само по томе разликује од тела. (Види: Robert Solomon, *The Joy of Philosophy*, University of Texas at Austin, Oxford University Press, 2006, p. 12).

[65] Јунг ипак сматра да је Ниче начинио грешку идентификујући сопство (нем. *Selbst*) и тело (нем. *Leib*), те на тај начин он није имао другог избора него да закључи да када тело умире исто тако мора пропасти и сопство. Јунг објашњава да је тело само један од облика појавности сопства. Међутим, с друге стране, ако сопство не признаје тело, оно ће га убити или пак изазвати на двобој. Такође, Јунг тврди да Ниче ипак није у потпуности напустио духовну филозофију хришћанства, сматрајући да се тело трансформише путем духа. Ниче покушава да сједини опозицију између материје и духа која је у *Тако је говорио Заратустра* приказана уједињењем две животиње – орла (*симбола духа*) и змије (*хтонске силе*) око његовог врата па тиме настоји да и тело уздигне у духовне димензије. У томе се, према Јунгу, Ничеова философија још увек не показује као довољно зрела да се у потпуности измири са земаљским животом. (Jenny McMaster, *The Psychologist, the Philosopher and the Anchorite* (*Jung, Nietzsche and Thus Spoke Zaratustra*), Ottawa, Carleton University, 1999, p. 40).

од тела не само у сазнајном, већ и у биолошком смислу, погрешно. С друге стране, ако се тело посматра као раздвојено од свести, онда се приближавамо теоријама у којима се телесни човек упоређује са киборгом тј. роботом чије тело (тј. машина), постоји само као прост механизам, који не поседује свесност, већ делује према уграђеним наредбама и правилима.

Приоритетну улогу тела у сазнању Ниче потврђује и у *Тако је їоворио Зарашуспра*, када каже: „За твојим мислима и осећањима, брате мој, стоји силан господар, незнан мудрац – зове се сопственост. У твом телу станује он, твоје је тело он. Више је мудрости у твом телу, него у свој твојој мудрости." (Ниче, *Тако је їоворио Зарашуспра*, 2001, стр. 27). Појам властитости и сопствености Ниче доводи у однос са телом, јер сматра да човек своје сопство, властитост најпре и непосредно доживљава кроз властито тело.

Таквим тумачењем свести као „топоса" човековог сопства, рационалистичка философија показује, према Ничеу, ограничења, јер не признаје да се мислеће *ја* и сопство могу испољити и у форми ирационалистичког феномена, тј. телесности. Када неко каже „Ја", може да мисли и на тело, а може да мисли и на своју мисаону свест. Са позиције философије живота, *ја* мисли себе на непосредан (анти-рационалистички) начин тј. ја себе мисли као тело. Заправо, суштина сопства је према Ничеу да се односи на реалност која постоји и изван мишљења (разума), тј. на реалност која исходи из ирационалне структуре људског бића повезане са телом и кроз тело, као и на реалност у чијем је темељу та иста воља. Сасвим супротно картезијанском начелу мисаоног јаства. Према Хани Арент, главна невоља картезијанског *cogitans-a* крије се у његовој затворености у свој сопствени свет, јер „мислеће ја (...) нема порив да се појави у свету појава. То је клизав тип, невидљив за друге, али и за само сопство, које нити може да га види, нити да га опипа, ни да га схвати. (...) У сваком случају, посматра ли се из света појава, са трга, мислеће ја увек живи скривено, *lathe biosas*." (Арент, *Живош духа*, 2009, стр. 198).

Зато, према Ничеу, мислећа, разумска свест, која не рачуна са ирационалистичким моћима сазнања и другим облицима свести, поседује својеврсну патологију, тј. показује деструктивне последице свог рационализма на начин нихилизације сложеног људског реалитета и бивствовања. Та патологија се показује и у погледу на њено (не)разумевање човекове непоновљиве егзистенције, стваралачке

суштине, као и његових волунтаристичко-ирационалистичких моћи сазнања. Заправо мисаона и апстрактна свест удаљавају човека од његове аутентичности и стваралачке суштине, од његове сопствености, јер тада човек себе разуме само као продукт колективне егзистенције, настале најпре из потребе/користи за саопштавањем и успостављањем консензуса око појединих истина. Заправо Ниче у таквом приступу животу и види један од извора настанка свести: „Обично се *свест* сматра за општи нервни центар и као највиши форум; међутим, она је само *средство за саопштавање*: она се развила у општењу и обзиром на интерес општења (...) Под 'општењем' овде се подразумевају и утисци из спољашњег света и потребне реакције с наше стране; каогод и наш утицај на спољашњи свет. То *није* руководна сила него њено *оруђе*." (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 225–226).

На том трагу и Мерло Понти, у својој *Феноменологији перцепције*, доказујући Ничеову мисао, сматра да (будући да откривамо свет перцепцијом кроз тело) не постоји никакав *трансцендентни его* (Види: Priest, *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998, p. 5–6), који би био сазнатљив ван телесне човекове егзистенције. За Понтија, као и Ничеа, тело и свест су реалности упућене једна на другу. Али за разлику од француског философа Мерло Понтија, који тело посматра и из угла биолошке отелотворености – као синтезу визуелних, тактилних и моторичких апсекта који су међусобно координисани – према Ничеу суштинска улога тела није у перцептивности и чулности, већ је његова улога много виша.

Тело је у основи и виших функција човека, укључујући ум, душу и дух, чак и само мишљење разума. Ту своју истину Ниче је конципирао у *Тако је говорио Заратустра*, али на сличне ставове наилазимо и у накнадно објављеном рукопису *Вољи за моћ*. Заправо, Ниче настоји да тело представи и ван његовог ирационалистичког својства, јер превладава рационалистичку представу о телу и проналази да је тело известан облик свести. Заправо, тело не може да постоји ако не поседује у себи логичке структуре и зато представља Велики Ум. Речено кантовском језиком, тело је *априорна* форма онога што се у класичној ноогеници спекулативне философије сматрало умом. Тело као велику ум је априорни елемент различитих облика свести, чак и умности духа, а „дух је само средство, играчка твог великог ума." (Ниче, *Тако је говорио Заратустра*,

2003). Тело је велики ум који задире у дубине чулних импресија[66], хтења, нагона, ирационалних инстиката, оно је чак и господар мисли, осећања, чак и творац духа. (Види: Stegmajer, „Nietzscheovo određenje istine" u: *Theoria*, 1982, str. 104).

3.2.2. Тело као метод сазнања

Ниче у својој ирационалистичкој епистемологији сводећи дух на оруђе телесног тј. вршећи наведену редукцију заправо настоји да укаже на *мешодски карактер шела* тј. на тело као руководно начело у сазнања, тело као методску нит водиљу, објашњава Ђурић. Међутим, ту методолошку предност тела, према Ђурићу, код Ничеа

[66] Међу савременим теоријама о човеку, које признају аспекте телесности, налази се и становиште Михајла Епштајна. Телесност у одређеној форми, тј. форми чула додара, одређујућа је за његово одређење човека. Најтачнија дефиниција човека своди се на схватање човека као *antrophos haptikos*. Он је у први план поставио свет чула као основ за одређење суштинског начина како човек открива и упознаје себе. Човекову специфичност над другим бићима, Епштајн, види на основу човекове развијене способности *чула додира*. Додир је непосредна комуникација, па у том погледу и Пол Валери истиче: „Најдубље што постоји у човеку јесте његова кожа." У наведеној савременој теорији појављује се, такође, окрет у односу на традиционалну метафизику, па се, супротно њој, заступа метафизика вида и слуха, „будући да се посредством вида и слуха развија сфера идеалног". (Михајл Епштајн, *Филозофија шела,* 2009, стр. 40). А да су чула нешто што тек омогућава конструисање рационалности, а не обрнуто и да је рационалност оно што занемарује чулност, налазимо и у Аристотеловом ставу да је човек умно биће. Међутим, та умност не значи одвајање од чула, већ да, на пример, развијеност додира чула ставља човека изнад других животиња, па да је по чулу додира, како каже Аристотел у спису „О души", човек најразумније живо биће. Он је у томе разликовао, ипак, двоструки апсект чулности – наиме, онај који доводи човека до разузданости – која га на основу чула (додира) враћа на ступањ животиње и разборитост – која га уздиже изнад животиње. Овакво становиште познато је као Аристотелов *йарадокс о додиру*. На темељу тако схваћеног појма телесности, Ниче обзнањује његову логосност и рационализам, будући да и тело има свој ум, али је његова умност на вишем ступњу од ума када се представља као органон појмовног и спекулативног мишљења. Нехамас, полазећи од таквог става, тумачи Ничеов појам тела као феномен који у свом мултиплицитету обухвата и појединачне мисли, жеље, акције које га покрећу у различитим правцима (Види: Alexander Nehamas, „How One Becomes What One Is", *Jstor: The Philosophical Review*, Vol 92, № 3, Durham, Duke University Press, 1983, p. 400), па стога поседује и димензију свести и на том основу тело је организовано у складно јединство. Према Ничеу, логос не исказује само смисао који носи ум, већ логос пре представља нешто што је својственије телу. Артур Данто примећује да се Ниче противи уму само онда када је ум противник живота или кад се становиште ума представља као апсолутно становиште у тумачењу целине бивствујућег.

не треба схватити као да је реч о Ничеовом одбацивању свести или ума или духа (тј. рационалистичког у генералном смислу), већ израз његових запажања да дух, *Ја* нису једини модуси кроз које се одвија мишљење и спознаја стварности. Поред мишљења разумом, према Ничеу постоји мишљење телом, и оно показује предност у методском смислу: „Тело је богатија, схватљивија, опипљивија појава: њега треба методички истицати на прво место, а притом ништа не одређивати о његовом крајњем значењу." (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 216).

На нити водиљи тела, тј. његовог методског значења, Ничеова ирационалистичка епистемологија отвара поглед на тело као сазнајну моћ која има својство да тумачи, разбија јединство, у чему он сагледава и херменеутичку улогу телесног. Другачије речено, методско првенство тела као руководног начела (*am Leitfaden des Leibes*) сазнања и мишљења, заснива се према Ничеу и сходно функцији тела да нам пружи одређено тумачење света и себе (кроз властиту херменеутичку перспективу). Јер сложеност тела потиче и од његове способности тумачења, интерпретирања ствари, које нам својом перспективом пружа специфично тумачење реалитета – као хаоса, активитета, непрекидног постајања, процеса, бивања (па је и бивствовање у онтолошком смислу код Ничеа схваћено кроз назначене категорије). Тело према Ничеу поседује вештину да тумачи процесуални карактер вечног кретања, за разлику од ума, који бивствовање представља као непокретну супстанцију.

Међутим, како би наведени став схватили на што исправнији начин, неопходно је размотрити о каквој херменеутици је реч у Ничеовој логици тела. Ничеова херменеутика мења значење смисла *тумачења* у односу на рационалистичку која тумачење нужно доводи у однос са *категоријалним тумачењем* као првенствено продуктом разума. Ниче у категоријалном тумачењу види само искривљавање природе ствари, које тиме заправо врши деструкцију света, док тело јесте права инстанца у *тумачењу*, јер тумачи много ширу област постојећег, наиме, стваралачки и процесуални карактер бивствујућег и бивствовања. Тело је способно да тумачи на тај начин, јер поседује сопствену свест, што је код Ничеа доказ о његовом рационалитету. Али с том разликом да тело тумачи у сасвим другачијем смислу од рационалне свести усмерене на, сталност, трајност, догматичност света. Истицањем интерпретативне способност тела могуће је у Ничеовом случају на темељу разумевања тела као динамичког ентитета, а и стога што је према Ничеу

тело схваћено и као мултиплицитет у јединству, али и плуралитет као што наводи у *Заратустри*: „јединство у множини, рат и мир, стадо и пастир." (*Тако је їоворио Заратустра*, 2001, стр. 26). Мултиплицитет тела указује на његове мноштвене функције, као што је и моћ тумачења, али и на интеракцију са околином, на основу које се субјект конституише као активно биће и као биће које интерпретира свет.

Ничеов ирационалистички дискурс о телу заправо потенцира мишљење да постоје нови облици свести који се рађају кроз тело, па утолико и његова теорија дефинише телесно у разлици према рационалистичким или идеалистичким филозофијама, као у Платоновој филозофији или Декартовој (механицистичкој) филозофији у којој је тело само пуки објект без било какаве свести у својој структуираности и дејствености.[67]

Ненад Мишчевић тумачи Ничеово разумевање *рационализма* телесног као израз *сойсшва* (*Selbst*) које, како можемо да закључимо, је рационално по томе што је управо тело сопство, које је дубље и обухватније од чула и духа. Али треба нагласити да термином „тела као сопства" Ниче на метафорички начин описује сопство не као душу, већ као агрегат сила, снаге или покрета. Тело има својство да наређује јаству како и где да осећа, оно је себи „створило дух као руку својем хтијењу". (Miščević, „Postupak i interpretacija", u: *Theoria*, br. 3–4, 1982. p. 50).

Ничеова филозофија је преко логике тела успела да превазиђе дуалистичку позицију између ума и тела, која је дуго владала у рационалистичкој епистемологији. Насупрот укорењеном дуализму, Ниче не посматра ум као одвојен од тела у неку сферу самодовољности где би се он бавио самим собом, остављен у лавиринту своје унутрашњости. Изоловање ума од доживљајног, ирационалног језгра живота тј. живота уопште, ум се удаљава и од сфере духа и телесног, те показује своје деструктивне интенције које воде човека ка нихилизму тј. негацији живота.

---

[67] Ако се тело посматра као израз воље за моћ, тада је оно ближе схватању енергизма, него механистичком материјализму. Енергизам се често узима као ослонац у борби против материјализма. Али „свођење материје на енергију и деградирање материје од стране енергицизма разголићује привидни еклектички, а у основи позитивистички став оних који би хтјели ма како, па и помоћу енергетизма, да измире материјализам и идеализам, или да вјештачки превазиђу и игноришу ту борбу." (Драгиша М. Ивановић, *Механицизам и енерїешизам*, Београд, Култура, 1961, стр. 151).

Другачије речено, у самодовољности ума Ниче открива његов декадентни карактер који наступа већ са Сократовим буђењем „логичког импулса" и који је заснован у супротности са свим инстинктима старих Грка тј. животним језгром уопште. Владавина строгог ума, „идеал теоријског човека", као и успостављањем разлике између ја тј. *свести* и света тј. субјекта и објекта, условило је разбијање трагичке мисли и трагичког сазнања које је испољавало јединство човека и космоса. Сократ, као пример распада тог света, преобразио је инстинкте, чула, осећаје, емоције у мисливо, умно, као и жудњу и страст „у вољу за рационалним рашчлањивањем и овладавањем бића" (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 36–37) и тако покренуо лавину философије у другом смеру. Сократов интелектуализам, можда једино за Ничеа има смисла сагледан кроз врлину самосавладљивости, јер је Сократ за Ничеа био истовремено и човек страсти, али и човек „који може да контролише своје страсти." (Kaufmann, *Nietzsche's Admiration for Socrates***,** Journal of the History of Ideas, 1948, p. 480).

Међутим, Сократова умност је на крају изврглa саму себе руглу, суочавајући га са песимизмом, који му се јавио пре смрти и испијања отрова, следећим речима: „'Ах, Критоне, ја Асклепију дугујем једног петла.' Та смешна и ужасна 'последња реч' за оног ко зна да чује значи: 'Ах, Критоне, ж и в о т је болест!' То је могуће! Човек, као он који је ведро и пред очима свију живео као војник – беше песимиста!" (Ниче, *Весела наука*, 1989, стр. 235). Рационализам који се на крају оваплотио као животни песимизам, Ниче је могао да претпостави као форму *деструктивног рационализма*, који се у крајњем резултату оваплоћује као немоћ мишљења да урони у дубине живота или пак да види његов виши и дубљи смисао.

У тој немоћи ума да зарони у реалитет, Ниче је видео и главну слабост рационалистичког сазнања да спозна природу човека каква јесте у целини, са њеним ирационалистичким хијатусима и узвисинама. Другачије речено, његова немоћ саблажњава се од себе, одбацивањем стваралачког импулса живота који потиче од његовог ирационалистичког темеља, чинећи да човекова стваралачка суштина на крају буде отуђена и скривена од човека.

Зато насупрот деструктивном рационализму, који се испољава кроз наведене каратеристике, Ничеова позиција епистемологије телесног би могла да се представи као огранак конструктивног рационализма. Јер у суштинском погледу Ниче не одбацује разум, јер

његова филозофија у ирационалистичкој структури света и сазнању открива и рационалну структуру, тј. *ratio* ирационалног. А обухватајући ирационалне моћи и у сазнању, Ничеова филозофија као конструктивна позиција се приближава оном језгру живота и човековог бића које је неухватљиво појмовним поопштавањима.

Према Ничеовом схватању, права суштина ума се исказује тек на основу његове укорењености у стваралачким импулсима тела. Тек такав ум би могао да делује на стваралачки начин, када и појмови постају „за ослобођени интелект само скеле и играчке његових најсмелијих уметничких подухвата" (Ниче, *Књиīа о филозофу*, 2005, стр. 77), а то значи да тек на тај начин ум постаје стваралачка сазнајна моћ. Остваривање таквих својстава ума била би потврда идеји о могућности заснивања *конс*т*рук*т*ивноī рационализма* у Ничеовој филозофији.

На известан начин, такав став потврђује и Кауфман тврдњом да је у Ничеовом ирационализму заправо на груб начин реч о рационализму, па и да наизглед његова ирационалистичка епистемологија крије могућност за још нешто друго. Кауфман истиче: „Ничеова доктрина се разликује од 'ирационализма' утолико што не супротставља разум основном принципу његове филозофије, уместо тога, разум је представљен као крајње испуњење воље за моћ, и ирационално није предвиђено као нешто што је непријатељско разуму, већ само нешто као слабија форма рационалности: њој недостаје сила, ригорозност да буде рационална. Воља за моћ нити је идентична са разумским нити њему супротна, већ је *по*т*енцијално* рационална." (Kaufmann, *Nietzsche,* 1975, p. 234–235).

Ничеова епистемологија представља напредак у односу на рационалистичку, али уједно потврђује и Ничеов филозофско антрополошки увид о важности схватања човека као телесно-чулног бића тј. ирационалног, јер се не може занемарити да је човек биће хтења која потичу, по Ничеу, од воље за моћ, при чему је тело велики ум који спроводи заповести воље у човеку. Сасвим супротно од Кјеркегорове тежње да се превлада људска природа у којој доминира људска воља, уместо Божије. У заповедима ничеански схваћене воље за моћ никакав удео нема субјекат „метафизичке ноезе" (Јевремовић, *Тело, фан*т*азам, симбол*, 2007, стр. 35) рационалистичке епистемологије или субјект вере христолошке антропологије. Заправо, волунтаристичка ирационалистичка епистемологија, у свођењу сазнања на тело, као на метафизичку нит водиљу, изводи

нову интерпретацију света (Види: Хајдегер, *Ниче* II, 2009, стр. 179) „ослобођеног човека", тј. омогућава самосазнање човека као *ирационалне* животиње, препуштеној мегаломанији воље за моћ, која је заправо, по Ничеовом крајњем могућем тумачењу, рационална, у својој ирационалности.

4. Перспективистичко гледиште живота

Ничеова метафизика чулности, како смо спомињали нешто раније, води Ничеову филозофију у правцу заснивању филозофског реализма. Али, треба да је схватимо као резултат Ничеовог критичког напада на метафизику Запада, као и нихилизам који је она изродила, као протест против нихилистичке и дуалистичке логике разума, као и сукоб са представама о филозофији као мишљењу изван живота, тј. као тежњи ка смрти, као код Платона, Хегела. (Упореди: Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, 2002).

Ничеова негација метафизике заправо представља облик „одрицања вредности традиционалне метафизике ума у корист метафизике живота" и њене нихилизације живота (Види: Schulz, *Bog novovjekovne metafizike*, 1996, str. 96) да би филозофија задобила перспективу афирмације живота. Зато Ниче одбија да појам *das Sein* мисли као да је његово изворште свет идеја или натчулни свет, како је заступала мишљење она филозофија која је појам чулности објашњавала појмом не-бивствовања (привида). Ниче насупрот Платону и дуалистичкој метафизици (Види: Heidegger, „Die fünf Sätze über die Kunst" in: *Nietzsche* I, 1961, s. 87), и Кјеркегоровом критичком погледу на естетичку сферу егзистенције, представља чулност као фундаменталнију вредност од натчулног (у односу на живот) и у том духу тврди да „оно што постоји као реално није нешто што је 'дато', јер не постоји ништа осим нашег света пожуда и страсти, да се не можемо ни успети ни спустити до неке друге реалности него управо до реалности наших нагона – јер мишљење је само одношење ових нагона једних према другима." (Ниче, *С оне стране добра и зла*, 2003, стр. 38; F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 2002, p. 35). Одатле су и вредносне пројекције, којима су метафизичари ударили свој печат, за Ничеа само површне оцене живота.

Кратко подсећање на Ничеову метафизику чулности овде има за циљ да укажемо на његово заснивање перспективистичке теорије сазнања, која се и развија из његовог мишљења о специфичној улози чула у сазнању, и то превасходно у сазнању мноштвеног, хаотичног, феноменалног, света бивања (*werden*), тј. ирационалистичких структура и постава света у целини. Чулност је таква

ирационалистичка сазнајна моћ која свет показује само перспективистички, како Ниче тврди у *Генеалоīији морала*: „Постоји *само* перспективно гледање, *само* перспективно 'сазнавање'; и што више својих страсти уводимо у игру када је реч о некој ствари, *шīо више* очију, разних очију, имамо за исту ствар – то ће потпунији бити и наш 'појам' те ствари, то ће потпунија бити и наша 'објективност'. Међутим, сасвим уклонити вољу, потиснути све страсти – рецимо да нам то пође за руком: шта? зар то не би значило *ушкоīиīи* интелект?" (Ниче, *Генеалоīија морала*, 2003, стр. 247). Одстрањивањем ирационалистичког из сазнања, Ниче сматра да смо препуштени једностраном тумачењу света, који разум затвара својим формализмом и шематизмом. И тако пориче свемоћ у откривању апсолутне и извесне истине. Али и поред оштрог супротстављања улози разума у сазнању, Ниче није, према мишљењу Дантоа, ни представник емпиризма у редукованом смислу, нити је заговорник логичког позитивизма (Види: Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, p. 64), јер је емпиризам неоправдан када имамо у виду да се Ниче у својој епистемологији окреће сазнајном перспективизму и одатле проистеклом појму истине.[68]

[68] Ничеов критички напад на рационалистичко схватање истине, можемо посматрати кроз призму његове критике метафизике тј. метафизичког смисла истине као истине о два супротстављена света, коју назива типичном предрасудом ума и резултатом слепог поверења у интенције ума. Даљим растумачењем, може се увидети да је Ниче сматрао да је корен те истине заправо прагматистички, што показује и његова тврдња: „Истина је врста заблуде без које не би могла живети једна одређена врста живих бића" (Фридирх Ниче, *Воља за моћ*, Београд, Дерета, 2003, стр. 217), у чему Ниче открива корене утилитаризма, будући да се истина усваја сходно принципу корисности, тј. одржавању људског опстанка. Такође, Ниче оспорава и дотадашњи смисао рационалистике истине, посебно онај аспект који се односи на морални основ истине, који представља кроз категорију истинољубивости. Према Милер-Лаутеру, за Ничеа је истинољубивост, заправо, карактеристика плашљивог, моралног човека који у хаосу бивања настоји да пронађе сигурно упориште у свом животу. Морални смисао за истином, Ниче сматра да произлази из жеље за сигурношћу и одржањем, и зарад остваривања одређених друштвених потреба (Види: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy,* 1999, p. 58–59). Из таквог угла, раскривеног основа, истину Ниче своди на врсту конвенционализма, тј. истина је само ствар људског консензуса о томе шта ће да буде одређено и прихваћено као истина. Ниче демистификује прагматистички и утилитаристички карактер истине у рационализму (када је истина само услов самоодржања човека), демаскирајући њен лажни метафизички и морални оквир. Ничеу се, пак, може, приговорити да није имао теорију истине и да је његова епистемологија нихилистичка, будући да негира постојање апсолутне и вечне истине. Зато супротно рационалистичкој епистемологији, Ниче употребљава израз *исīиновање* којим би направио разлику између рационалистичког и ирацио-

Основне претпоставке Ничеовог перспективизма указују, свакако, на својеврстан нихилизам, који постоји у негаторској улози концепта апсолутне и суштинске истине. Заснивањем перспективистичке теорије сазнања, која више не признаје ауторитет ума нити апсолутно сазнање, Ниче не врши тоталну негацију сазнања, будући да преко теорије чулности и логике тела, из које израста перспективизам, по самој природи ствари, происходи и нова врста сазнања које се рађа у ирационалистичкој епистемологији. Ипак, у рационалистичким тврдњама о објективности сазнања, он као и Кјеркегор, види само једну врсту равнодушности према идеји живота и конкретном бивствовању човека. Међутим, Кјеркегор ту равнодушност објективног сазнања сагледава у односу на људску духовност и човеков однос према Богу.

Основне претпоставке Ничеовог перспективизма можемо изводити даље на линији његове критике тумачења појма *суштинскоī сазнања* према коме се сазнање схвата као идентитет мишљења и бивствовања. Као и Кјеркегор, Ниче одбија да призна вредност и истинитост објективног сазнања, па стога и тврди да је противречно да постоји неки *свеш йо себи*, апсолутна стварност, „биће по себи", које је одвојиво од човека, тј. његове перспективе као *homo irationalis*. Јер се сазнање у Ничеовој епистемологији не може тумачити одвојено од ирационалних аспеката људског бивствовања, нарочито не од његовог телесног бивствовања и тела као органона сазнања. А полазећи од логике тела, закључујемо да се у Ничеовој филозофији бивствујуће може излагати на начин перспективистичког мноштва тј. у духу теорије перспективизма тј. да и сама истина и сазнање о свету и човеку имају перспективистички карактер.

налистичког смисла истине. Истиновање треба да укаже на њен ирационалистички призвук. Категорија *исшиновање* указује да не постоји коначна истина, већ да се истина испољава кроз процес трагања, као израз тежње живота да делује у правцу властитог повећања и ширења. Права истина треба да буде израз *воље за моћ*, а не корисност за одржањем. Фундаментални концепт Ничеовог појма истине односи се на истину као облик воље за моћ који укључује задовољавање извесних услова. Као што Ниче наводи у 534-том параграфу: *Кришеријум исшине лежи у йовећању осећања моћи*. Ипак, ако подручје истине посматрамо у антрополошком погледу, онда се истина у Ничеовој филозофији не показује као адекватан начин човековог бивствовања, будући да бивствовање прожето смислом воље за истином не може да одговори оним условима живота који су постављени од стране воље за моћ. Једино ако истина служи *йовећању моћи*, она, према Ничеу, може имати важење праве истине за људску егзистенцију.

Перспективизам, који израста на нити водиљи тела, заправо, увек барата са појединачном перспективом онога који сазнаје тј. са перспективом конкретног а не општег човека, тј. перспективом појединачног опстанка, била то и перспектива једне мушице.

4.1. Воља за истином и воља за привидом

Заснивање перспективистичке теорије сазнања код Ничеа у тесном је односу са његовим давањем првенства чулности, која је у рационалистичкој епистемологији била сведена на нулту тачку. Ниче полази од схватања да се права реалност једино може отворити чулима, јер су и „све категорије разума чулног порекла, то су дедукције из емпиричког света." (Ниче, *Воља за моћ*, стр. 215). Такође, Ниче и свет духа посматра као завистан од богатог, разноликог света чулности.

Сазнајну димензију чулности Ниче је демонстрирао кроз своје схватање уметности, коју тумачи као органон философије. Доминацијом чулности у сазнању Ниче је укинуо традиционално значење нагона за сазнањем, тј. представио га као израз *воље за истином* (као форму воље за објективним сазнањем) на чије место, кроз сферу чулности, према Ничеу, треба да ступи воља за стварањем тј. *воља за привидом*. Она нарочито долази до изражаја у уметности па Ниче преко сфере чулности заправо и оправдава подручје уметности као органона философије, показујући предности уметности у односу на спекулативну философију, пре свега због против-нихилистичких тенденција према животу.

Зато по Ничеовој философији уметник који воли свет чула аутентичније приступа животу од *теоријског човека*, „јер уметници нису изгубили из вида велики колосек којим живот тече, они су волели ствари 'овога света' – они су волели чула. (...). " (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, s. 553). Уметници заправо у највећој мери потврђују *вољу за стварањем* и превазилазе ограничења тј. нихилизам *воље за истином*.

Преко уметности Ниче уједно демонстрира и ирационалистичко одређење истине, али и указује на преокрет који се преко уметности успоставља у односу на рационалистичко разумевање бивствовања. Кроз сферу чулности, према Ничеу, бивствовање се захвата у ирационалној димензији променљивости, у постајању, што је учинило да Ничеова философија направи преокрет у

дотадашњем метафизичком схватању бивствовања као непокренуте супстанције. На тај начин, Ничеова епистемологија, афирмацијом чулности и уметности потврђује и његову нову метафизику бивања (која је усмерена на овострано збивање света) и показује предност пред објективним сазнањем, јер до истине бивствовања не долази заобилазно, путем категоријалног апарата, већ непосредно кроз сам акт стварања уметничког дела. Тек путем стварања (које Хајдегер код Ничеа разуме у широком смислу па користи термин про-извођење, нем. *Hervorbringungen*, да би објаснио шири домет стварања и изван уметности) истина бивствовања се „доводи до адекватног и пуног сјаја." (Грлић, *Ко је Ниче*, 1969, стр. 95).

Зато можемо тврдити да је за разлику од традиционалног, тј. логичког смисла истине код Ничеа реч о *йоешички* схваћеној истини, која исто тако служи Ничеу као потврда његове ирационалистичке антропологије.

Двоструко значење истине у Ничеовој филозофији указује на његово схватање разлике између оног типа науке која налази валидност у *лоїичкој исшини* (која је по Ничеу „истина" одавно утемељених заблуда веровања, па је тумачи као лаж или бајку) и с друге стране, уметности или било које сфере којој се приступа на стваралачки начин (било и у науци, аксиологији, поезији). Заправо, Ниче заступа становиште да у уметности постоји *йоешичка исшина* и да тек она зрцали метафизичко збивање живота. Према Деспотовом тумачењу, то је истина схваћена као експериментални перспективизам воље за моћ или истина као самостварање моћне воље која је „жива истина" или „истинска истина"). (Despot, „Nietzsche, Istina istine, Mrtva istina, Živa istina", u: *Vidokrug apsoluta*, 1992, стр. 290–292). *Поешички карактер* истине одређен је перспективистичким карактером живота као воље за моћ (Види: Шегедин, *Воља за моћ и йроблем исшине*, 2007, стр. 215), зато за разлику од логичке истине, коју верује у апсолутну и крајњу истину, према Ничеу, за поиетичку истину постоји мноштво, појединачних и конкретних „истина".

Лоїичка исшина, која се усмерава само логиком исправног суђења и закључивања нема личан однос са људском вољом. Једино жива истина – истина стваралачког карактера, делује на подстицање *воље за моћ* и у нама побуђује *осећање моћи*, сматра Ниче. Само такво одређење истине за Ничеа може да има смисао, јер истина која побуђује осећање моћи има изузетан демонски утицај на човека и доводи га до стања *ойијеносши и заноса* у коме се воља за

истином тумачи као унутрашња суштина воље за моћ, а не више као чист нагон за сазнањем. Логичка истина супротно поиетичкој, не садржи у себи ирационалистичка својства и има карактер јасног и хладног стања без афеката, јер својим рационализмом врши насиље над чулима.

Ниче са својом теоријом перспективизма утемељује ирационалистичку епистемологију, али која се у кључној тачци, такође, показује као нихилистичка, јер оспорава могућност крајњег сазнања света, па сходно томе знање не може бити епистемолошки утемељено, како износи Стронг. Такође, како наводи Стронг, перспективизам још мање може да нас приближи асполутном сазнању (ако то уопште може људско сазнање) и за многе ауторе Ничеова теорија перспективизма не звучи убедљиво и веродостојно, док је за „друге кохеретна, али није исправна, а за једне је немогућа и као подухват је противречна." (Tracy B. Strong, *Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche*, Vol. 13, 1985, p. 1164).

Ипак, својим перспективизмом, Ниче сматра да демистификује заблуде концепта *ствари-по-себи* и *објективної сазнања*, јер сматра да ни једна перспектива нема привилегију изнад друге. Кантова *ствар по себи* је за Ничеа само једна од мноштва (али неспознатљивих) перспектива наменутних сазнању, која арогантно заводи ка двосмислености и ћорсокаку у мишљењу. Законитости разума само су људски конструкти, антропоморфизовани и убачени у егзистенцију природе, било људске или природе света. (Упореди: Langer, *Nietzsches Gay Science: Dancing Coherence*, 2010, p. 202–203).

Перспективизам који је својствен ирационалистичком сазнању, према Ничеу кореспондира и онтолошком перспективизму, јер сматра да свет није хомогенизован, већ плурализован и према свом карактеру је, превасходно, вишезначан, многоструко интерпретативан. Свет заправо садржи *бесконачно перспектива,* тј. *тумачења*, јер му је својствена мултиполарност уместо униполарности. Заправо свет је према свом онтолошком устројству, према Ничеу, перспективистички, јер пружа „бесконачну могућност различитих тумачења света (нем. *Unendliche Ausdeutbarkeit der Welt*)" (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, s. 413), будући и да се сазнање не може одвојити од сазнаваоца, тј. од онога који сазнаје, било да је тај сазнавалац и обична мушица која плете своју перспективу и тумачење света.

У делу *Сазнајно-теоријски увод о истини и лажи у изванморалном смислу*, Ниче је релативизовао људску перспективу сазнања, јер

је свет целина тачака гледишта и перцепција, као што каже: „Али, ако бисмо могли да се споразумевамо с мушицом, запазили бисмо да и она са истим патосом лети кроз ваздух, замишљајући да у себи носи помично средиште света".

У горе споменутој синтагми о перспективама које тумаче свет, Ђурић потврђује Ничеов *антипозитивизам* (његово *versus* свету чињеница), па је и логична његова негација схватања света као нечега датог што би се употребило као материјал сазнања и делања, јер „све што постоји има својство нечег протумаченог, видљиво је само из неког одређеног угла посматрања и постоји само и једино захваљујући томе." (Ђурић, „Перспективистичко прекорачивање граница", 1982, стр. 24).

Позитивистичко становиште је антипод Ничеовом перспективизму, што је очигледно и у Ничеовом револуционараном ставу против сваког декадентног настојања позитивистички оријентисане философије: „Против позитивизма, који застаје код феномена да 'постоје само *чињенице*', хтео бих рећи: не, баш чињенице не постоје, него само *тумачења* чињеница. Ми не можемо утврдити ниједан факт 'по себи': можда је бесмислица хтети тако што. 'Све је субјективно', кажете ви: али и то је већ тумачење." (Ниче, *Воља за моћ,* 2003, стр. 213).

Антипозитивистичко и перспективистичко Ничеово мишљење, не познаје коначну перспективу света, па тиме уједно подвргава критици и онтолошки детерминизам и телеологију, јер је свет по Ничеу, ослобођен од смисла и сврхе или тежње да у нечему трансцендентном, беспочетном нађе своју крајњу сврху, као Кјеркегор. Свет је релативизован појединачним перспективама, зато и сазнајни перспективизам код Ничеа скончава у епистемолошком релативизму, као и нихилизму, јер сазнање због мноштво перспектива не пружа крајњу истину; свака перспектива је само маска, лаж, лажни говор.

А ми као субјекти можемо да вреднујемо једну перспективу изнад друге, што је код Ничеа и одлучујуће за човеков избор неке перспективе. Али, као што примећује Милер-Лаутер, ни на темељу вредновања ниједна перспектива (разума) не може да буде истинитија од неке друге. „Ми можемо да перципирамо ствари само под нашом властитом перспективом; чак иако настојимо да перципирамо властиту перцепцију, ми остајемо под нашом перспективом." (Müller-Lauter, *Nietzsche,* 1999, p. 155). Зато Ниче изводи закључак

да ни једна перспектива није објективно истинита[69] и да је фалсификаторска (Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*: 1994, p. 95). Њени конструкти заправо говоре да ми и немамо истину, јер наше истине не кореспондирају свету.

Ничеова теорија перспективизма доноси новум, пак, спрам дотадашњег разумевања бивствујућег и његове суштине, али може да се тумачи и из угла аксиологије као философске дисциплине. Према Шегедину, Ничеово ново разумевање осветљава бивствујуће на антиметафизички начин, јер бивствујуће није нешто што јесте „по некој својој бити, него у односу, као утјеловљено и асимилирано, тј. интерпретирано и преиначено у перспективи одређеног вредновања" (Шегедин, *Воља за моћ и проблем истине*, 2003, стр. 154), где предњачи перспектива онога (нагона) који има више моћи. Шегединова интерпретација упућује да теорија перспективизма у Ничеовој философији може да се тумачи и аксиолошки, јер сам живот као воља за моћ постоји тако да се многоструко представља и интерпретира у својим вредносним перспективама" (Шегедин, *Воља за моћ и проблем истине*, 2003, стр. 153), а при чему се темељ тих интерпретација (код нас органских бића) заснива на перцепцији која је претходно извршила вредновање перспектива.

Потврду за Ничеову перспективистичку епистемологију налазимо и у његовој онтологији воље за моћ, тј. философији живота, јер се, према Ничеу, и сам живот „у свом чистом појму открива као многоврсност перспективистичких вредновања" тј. сама воља за

[69] На трагу Ничеовог схватања да нас сазнање води ка перспективистичкој интерпретацији, чини нам се да је сазнање релативно. Али као што тврди Емден, перспективизам се, ипак, у Ничеовој философији не може изједначити са релативизмом, јер увек постоје боље перспективе. (Види: Christian Emden, *Nietzsche On Language, Consciousness And The Body,* USA, University of Illinois Press, 2005, p. 141). Зато Ничеово перспективистичко становиште није негативно усмерено, јер не остаје на пуком порицању сазнања уопште, већ, напротив, садржи важан позитиван додатак, утолико што тумачењу придаје осмишљавајуће-осветљавајућу функцију, што тумачење схвата као једино могућу замену за изгубљену стварност истине. Штавише, попут *веселе науке*, Ђурић сматра да перспективистичко становиште ослобађа философију догматичке укочености, а тиме пркоси и природнонаучном објашњењу и здравом разуму. (Види: Михајло Ђурић, *Путеви ка Ничеу*, Београд, Српска књижевна задруга, 1992, стр. 271–272). На тај начин Ничеова епистемологија се профилише као ирационалистичка, рушећи дотадашњи хоризонт метафизичке смисаоности истине као једне једине истине, која се изједначава са математичком аскиоматиком, па, иако, с једне стране, она превазилази нихилизам догматике једности истине, с друге стране, заводи у нихилизам друге врсте.

моћ као суштина стварности „увјетује саму себе у континууму раста тако да, многоструко вреднујући, себе непрекидно окушавалачки обликује у специфичним перспективама." (Шегедин, *Воља за моћ и йроблем исшине*, 2007, 147). Зато је истина перспективистичка, а такав карактер је проширен на свеукупно збивање у свету. (Види: Sorgner, *Metaphysics without Truth: on the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*, 2007, p. 77).

Притом је перспектива воље за моћ одређујућа за наше заузимање одређењене перспективе, тачније, нама руководи афект воље за моћ, који Ниче спецификује као *афекаш заїоведања* и од кога зависи какву ћемо перспективу прихватити као властиту. Такав поступак, ипак, није својствен само људима, већ га Ниче проширује на целину природног света, тј. и на органски свет (Види: Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, 1994, 95–96), јер је тумачење уједно претпоставка и сваког органског процеса.

На основу осветљавања интерпретативног карактера тела и перспективизма који поседује наша чулност, о чему је било речи, Ниче успева да превазиђе анимализам у схватању чулног, па да на тај начин и разумевање чулне природе ослободи од сировог и афективног карактера, који јој се приписује још од Платона до Хегела, па и касније.

4. 2. Ничеова херменеутика и херменеутичка онтологија

На основу увида у природу чула, која су способна за интерпретације и тумачења, Ничеов перспективизам је посредован и херменутиком. Херменеутика схваћена као наука о интерпретацији целине бивствовања у оквиру перспективистичке теорије сазнања фигурира као неопходан састојак у одржању перспективе (као одређеног гледишта) и инволвирана је у Ничеовом разумевању процеса сазнања. Та чињеница нам указује да је перспективизам зависган од интерпретације као и обратно[70] тј. свог херменутичког

[70] Кристијан Емден указује на ближу разлику између перспективе и интерпретације, посматрајући значење, тј. појам перспективе у ширем контексту. Наиме, перспективе се могу разумети и као психолошки предуслови који обликују наш поглед на свет, одређују наше појмовно сазнање света, тако да су у њима уграђене и наше историјске околности, интереси, вредности и склоности. У односу на перспективу, интерпретација је начин на који располажемо перспективама. (Види: Christian Emden, *Nietzsche On Language, Consciousness and the Body,* USA, University of Illinois

својства, будући да је свака интерпретација по себи перспективистичка, а свака перспектива садржи интерпретацију. Херменеутика је неопходна у перспективистичкој епистемологији, јер Ниче свако сазнање своди, на крају крајева, на интерпретацију, а целокупно сазнање овог сазнања на *интерпретацију интерпретације*. Овај потоњи облик – *интерпретација интерпретације* сугерише да Ниче разуме интерпретацију као облик самосвести тј. да ту мисли на *самосвест интерпретације у интерпретирању*. Интерпретација је ту ослобођена првобитног момента ирационалног као неухватљивог, јер интерпретација отвара у себи само схватање онога што је интерпретирано. Тај самосвесни поступак унутар интерпретације се, према Ничеу, показује кроз карактер *бесконачног кретања интерпретације*, тј. кроз недовршеност интерпретације, која је присутна у њеној сталној отворености. Перспективе, заправо, и немају егзистенцију, већ се налазе у непрекидном процесу промене, будући да интерпретација може себе *да интерпретира у бесконачност*. На тој идеји бесконачног понављања гради се идеја Ничеове херменеутике. Она ће се као таква даље развијати, у одређеној мери, и код Жака Дериде и Жила Делеза, па чак и у Хајдегеровој херменеутици која упућује на самоизлагачки и саморазумевајући карактер тубивствовања. Ипак, Ниче своје искуство херменеутике проширује на целокупну област постојећег, не само на човека, тј. не само на ограничене аспекте интерпретације као облике тумачења текста, какво јој се значење приписује у првим вековима њеног настанка у историји философије. Соломон констатује да насупрот дотадашњем метафизичком схватању истине света, за Ничеа истински свет није више свет иза појаве, „већ свет искуства и наших интерпретација." (Solomon, *From Rationalism to Existentialism,* 2001, p. 113).

Ничеова херменеутика је плод мишљења о херменеутичком карактеру постојања, јер целокупно искуство света посматра кроз могућност његовог тумачења. Зато његова херменетука има карактер херменеутичке онтологије (Види: Ватимо, *Субјекат и маска: Ниче и проблем ослобођења*, 2011, стр. 310), каква је присутна код на пример Гадамера, Хајдегера, Парејзона.

Херменеутичка онтологија заправо представља допуну Ничеове перспективистичке епистемологије (као експерименталне), јер је сазнање, кроз перспективе, непрекидно *експериментисање*

Press, 2005, p. 141–142.

са свеш̄ом на трагу бесконачности интерпретативног процеса. Процес је бесконачан и не довршава се јер је бесконачна природа света, неисцрпна и склона бесконачном тумачењу. Ничеова идеја херменеутике и не би била могућа да у игру није увео *идеју вечноїа враћања*, на основу које и тумачи свет у његовој бесконачној интерпретативности. Али, с друге стране, концепцијом вечног враћања већ у следећем кораку пориче ту исту бесконачност, јер враћање подразумева враћање већ догођених перспектива.

Ничеова епистемологија, сагледана из више углова, радикално мења и смисао дотадашњег философирања. Философија постаје врста *експеримен̄талноїа мишљења*, које треба да изазове вољу за стварањем, а да свету приступа на трагу његовог непрекидног, тумачења попут *шексша*. Ничеова перспективистичка епистемологија, која врхуни у херменеутици, се ипак на крају показује да се не разликује од нихилистичке сазнајне позиције рационализма, сходно чему се Ничеова гносеологија, по том питању, удаљава од Кјеркегорове.

4.3. Мишљење метафором и интуцијом: трагичко, поиетичко и весело сазнање

Плеши сад на хиљаду леђа,
Леђима валова, ūодмуклосшима валова!
Живео онај ко нове иīре сшвара!
Плешимо на хиљаду начина,
Слободном — нек се назива наша вешшина,
Веселом — наша наука!
(Фридрих Ниче)

Циљ Ничеове перспективистичко-ирационалистичке епистемологије (Упореди: B. E. Babich, *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, 1999, p. 68), усмерен је, између осталог, и на доказивање нихилизма рационалистичког појма истине (као *извесности*, адекватности субјекта и објекта) и његовог реализма, нихилизма научног рационализма и појединих научних теорија (материјализма, механицизма, дарвинизма, позитивизма) за које не налази епистемолошко оправдање. Јер, Ниче заступа првенство интуиције у мишљењу, имагинативних моћи, страсти и уметничко-поетски сензибилитет у докучивању света. Нихилизам науке повезан је стриктно са научним рационализмом, чија је импресија испражњена од

флукса живота, а схватање реалитета под лупом објективности, заправо према Ничеу представља само психолошку потребу.

Ничеова критика науке почиње већ од *Књиге о филозофу, Веселе науке*, а у *Рођењу трагедије* се јавља наговештај његове анти-научне позиције мишљења, која се супротставља свакој позицији која игнорише људску природу, посебно његову уметничку црту која нас ослобађа од „стида у односу на нас саме" (Langer, *Nietzsches Gay Science: Dancing Coherence*, 2010, p. 185) и чини да слободно играмо и плешемо и изнад морала. Критика се проширује и у делу *С оне стране добра и зла*, *Генеалогији морала*, као и у списима из *Заоставштине*. Иако наука треба да буде „мудрост света", она по Ничеу погрешно полази од теоријске оцене стварности тј. њене појавности у теоријском разматрању и на тај начин прикрива прави предмет. Права теорија по Ничеу не може да буде независна од интуиције, од опијености реалитетом и да скончава у трезвености реалиста, а досадашње теорије само „пружају директне доказе на чисто рационалним основама, без потребе да се позивамо на било шта што би произашло из било каквог искуства изван онога што је потребно да би се схватили релевантни концепти у игри". (Remhof, „Nietzsche's intuitionsm", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, 2019, p. 6).

Први Ничеов удар научном елитизму разумског мишљења света (и природе мишљења), изазваће већ у *Рођењу трагедије* лом рационалистичког и објективног реализма науке (који је утемељен у строгој логици појмовног здања), да би логику научности смело заменио „логиком" уметника, која самостално ствара свој уметнички свет тј. мудрошћу трагичког ствараоца, који „гледа науку оком уметника, а уметност оком живота." (Ниче, *Рођење трагије*, 2001, стр. 9). Он ствара тако да негира уверење о стварању „ex nihilo", јер сам учествује у стварању свог сазнања света. Уметност као перспектива која исходи из живота је за Ничеа изнад науке (и њеног мишљења), па и морала, зато и тврди да свеколики живот почива пре на привиду, обмани и заблуди (Види: Ђурић, *Путеви ка Ничеу*, 1992, стр. 92), па је и нагон за стварањем, који обухвата и нагон за претварањем и искривљавањем (присутан у уметности), за Ничеа примарнији од нагона за сазнањем. Јер када мислимо о свету кроз вољу за стварањем, тада смо ближи и саморазумевању свог ирационалистичког постава бивствовања, као и бивствовања изван нас. Апстракција која је својствена науци чини заправо да

стварност не постоји, она стварањем апстракција поништава пунину живота и његову модификабилност.

Ниче као уметник мишљења прихвата првенство изворних интуиција и метафора мишљења па зато и пориче улогу научног манипуланта тј. његову негативну улогу која је наизглед позитивна махинација једног стабилног погледа на свет, манипулација која се најбоље може експлицирати метафором аполонског божанства тј. Аполона, коју Ниче употребљава у *Рођењу шраїедије*. Аполонско као принцип контемплативности и принцип умске рефлексије, заправо, игра улогу одвлачења сазнања од суштине живота, јер спречава целовит поглед на људску природу, пре свега његову ирационалистичку структуру. Аполонско божанство то чини својом представом привидне стварности (тврди да је овај живот привид или сан) и остаје далеко од животног језгра ствари. Аполон изазива код човека строго „ограничавање пуно мере, (...) ослобођеност од суровијих побуда, оно мирно спокојство боголиког стваралаца. Његово око мора бити 'као сунце', сходно његовом пореклу; и кад је гневно и погледом изражава зловољност, ожарено је светим жаром сјајног привида. И тако би за Аполона, у извесном ексцентричном смислу, могло да важи оно што Шопенхауер вели о човеку заплетеном у Мајин вео." (Ниче, *Рођење шраїедије*, стр. 23).

Према Волињском, аполонски однос према свету указује само на емпиријски карактер науке (Види: А. Волынский, „Литературныезаметки: Аполлони Дионис", *Ницше: Pro et contra*, 2001, стр. 181), јер је и Аполон као божанство окренуто појавном и представном карактеру света (Упореди: Чизмар, *Ниче и афирмација живоша*, 2010, стр. 12) који, с друге стране, шопенхауеровски речено, представља само израз начела довољног разлога, који је темељ сваког разумског мишљења о бивствовању. Насупрот Аполону, Дионис као њему супротно божанство мисли и сазнаје свет иза емпиријских појава, тј. он је препуштен метафизичком свету воље, који је увек недоступан Аполону због извесног богохуљења и сумње да нешто постоји иза саме појаве. Дионисko начело из којег по Ничеу и израста диониска наука, која мисли свет из језгра воље, отвара врсту знања супротно научном, посредовано звучношћу постојања, његовом снажном, музичком, диониском ритмиком. Само диониска наука може да трансформише свет у естетски феномен, и постоји као херојска мудрост која трансформише патњу у радост.

Дионискa мудрост је за Ничеа заправо вид трагичког знања, које потиче из сазнања воље да је сваком бивствујућем загарантовано рађање и нестајање, али да кроз уметност гледамо очима хероја и успостављамо дубоку страст према животу. Притом визија коју нуди уметност, претвара човека у занесеног видовњака и песника, чиме Ниче заправо алудира да се научимо уметности маскирања, да се сами маскирамо пред несавршеностима света и развијемо „историјски смисао" за оно што је лично у општем. Ипак, није свака уметност за Ничеа исклесана у том маниру, па он критикује и Софоклово стваралаштво, чији су заплети сувише логични и кохерентни, са божанским казнама које су правилно сразмерне преступима ликова. (Види: Langer, *Nietzsches Gay Science: Dancing Coherence*, 2010, p. 94). Уметност треба да подстиче на активно ангажовање живота.

Трагичко сазнање, које Ниче изводи из дионискoг принципа живота, развија се кроз не баш потпуно јасан Ничеов појам интуиције (који би се могао назвати и термином „убеђење", „уверење"). Према Финку препознавање те интуиције наслућује се и тумачи као „свраћање погледа на узгибаност свег долазећег и одлазећег, свег растућег и падајућег бића" (Финк, *Ничеова филозофија*, 1918, стр. 103) тј. као моћ урањања у свет бивствовања, као интуитивно уронуће у ток постојања.

Супротно интелекту, науци и човеку који апсолутно верује свом коначном и „пристрасном" разуму (без ослонца на надразумски свет), интуитивно мишљење се, према Ничеу, код стваоца одвија кроз метафоре, које показују предност у односу на појмовно здање научника. Тако је Ниче идеју „мишљења" одвојио од везаности за превасходно мишљење разумом, и повезао га примарно са мишљењем интуицијом, која се непосредно испољава кроз *трагичку интуицију*, и односи се на трагичко сазнања и трагичко мишљење. Мишљење интуицијом, за разлику од научног мишљења, интензивира виђење (мишљење) динамичког и процесуалног карактера живота, кроз његов кружни (трагички, а уједно оптимистички) принцип уништења и стварања.

Кроз перспективу новог мишљења које је у спрези са ирационалним својствима (вољом, интуицијом), Ниче уједно припрема терен и за ирационалистичку антропологију која је антипод сократском идеалу теоријског, контемплативног типа човека, који рационализам представља као највиши ступањ човековог развоја. У *Рођењу трагедије* налазимо идејне постулате који указују на

Ничеово ирационалистичко одређење човека као стваралачког бића, трагичког бића, бића игре и плеса, и то пре свега на основу његовог схватања трагичког искуства света. Међутим, одређење човека као трагичког бића, ипак, не упућује на појединачно људско биће, већ на Ничеово сагледавње положаја сваког човека унутар трагичког процеса космоса, који се одвија кроз процес настајања и нестајања. Трагичко егзистирање зато Ниче представља и као човеков начин на који он ирационалистички бивствује/јесте у свету. Али то не значи да је трагичко схваћено као трагично, јер у свом схватању трагедије Ниче не прихвата песимистичко романтичарско тумачење трагедије као коначног краха и пораза над човеком као Аристотел, Хегел или Шопенхауер, чак и Вагнер, који желе да универзализују своју муку.

Трагичко у Ничеовој семантици се и разликује по извору креативности, јер његова идеја трагедије исходи из људског доживљаја обиља снаге и воље за стварањем. С друге стране, Ничеов појам трагедије није сужен на људски свет тј. није лоше антропологизован, већ је онтологизован и обухвата целокупан космос, у чијем основу влада принцип настајања и нестајања, стварања и разарања. Иако је исти принцип транспонован и у људски свет, то према Ничеу није значило да човек нужно треба да се препусти амбису, јер трагичко сазнање и трагички поглед на свет представљају философско суочавање са истином реалитета и његовим вечитим постајањем. Трагички поглед представља према Ничеу једну врсту смелог *аїошеозирања*, које укључује једнако и разарање, коначност и бол, али и радост, благосиљање постојања, сазнање пра-воље. У таквој апотеози, трагичко сазнање искључује осветничку вољу резигнираних, јер му је својствен херојски поглед, који сведочи трагичко као нужност животне борбе, ослобођене од страха, од патње пред животом, од страдања као коначног нестанка. Патња се ослобађа кроз само-трансформацију, која бол претвара у радосно слављење живота. Јер трагичко сазнање према Ничеу открива човеку вечну вољу иза свих променљивих феномена, те такво сазнање омогућава трансформацију погледа на реалитет из негативног у позитивно сазнање, које заправо постаје *весело сазнање и мишљење*.

Кроз трагичко сазнање „трагички уметник" се стапа са извором живота, а то јединство изазива стање преобилне радости услед увида и доживљаја Живота као неуништивог и вечног феномена. Трагичко мишљење мисли идеју Живота као врела радости (због

његове неуништивости и вечног враћања). На основу таквог схватања, за сазнаваоца се губи трагички осећај живота, а његово суочавање је, заправо, начин превладавања трагичког карактера света, као што каже Ниче у *Рођењу трагедије*: „Треба да сазнамо како све што настаје мора бити спремно на болно пропадање, приморани смо да бацимо поглед у страхоте индивидуалног постојања – па да се ипак не укочимо од ужаса; метафизичка утеха тренутно нас истргне из вреве ликова што се мењају." Заправо трагичко сазнање пружа утеху да не подлегнемо виђеном ужасу, штавише, оно је *спасоносно* за човека, и говори: живот је вечан и неуништив!

Ова трагичка визија света и трагичко мишљење, иако, су посредовани увидом у апсурд и патње живота, као и схватање да је човек коначно биће (супротно хришћанству које заступа његову вечну суштину), она је, с друге стране, оптимистичка визија, јер је у њеном центру идеја о неуништивости и радости живота. Зато је за Ничеа трагички човек виши и савршенији тип човека од научника, тј. теоријског човека, или, пак, логичара, чије се знање не односи према животу, тј. према вечности живота. Научно-теоријско разматрање пориче сазнање дионискe науке, његову разузданост, машту, игру, слободно препуштање чулима и инстинктима без икакве бриге, па будући да је наука заснована „на ослабљеном и обеснаженом умјетничком нагону" она удаљава од благосиљања живота, од слободног испољавања природних склоности, на које гледа као на зло, улива страх од ирационалног и спречава да човек слави сопствену природу.

У Сократу Ниче проналази парадигму логичара и научника негатора, како налазимо и у *Ecce Homo*: „Сократ као оруђе грчког распадања, као типични декадент познат први пут. 'Разборитост' против инстинката. 'Разборитост', по сваку цену као опасна, као живот поткопавајућа сила." (Niče, *Ecce homo*, 2001, str. 82).

Уместо теоријског принципа рационалистичке научности, Ниче ће увести идеју *веселе науке*, која обара домете разумске свести (будући да за веселу науку постоји и свест воље). Реконструишући структуру науке, која почива само на специјализованом појмовном и категоријалном апарату, а одстрањује чулна својства сазнања тј. ирационалистичке поставе сазнања, Ниче ће оспорити значај науке и потврдити њену немоћ у раскривању вишедимензионалности људске егзистенције и човекове, превасходно, стваралачке основе природе. Његов критички став према научној

и философској рационалности одатле и резултира негодовањем према науци, јер би требала да је окренута пракси живота (Babich, *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences* I, 1999, p. 69).

Њен појмовни, тј. систематски поглед, Ниче метафорично пореди са римским колумбаријумом, који приказује живот само у осиромашеном облику или, како наводи Кофман, тај *римски колумбаријум* „чува још пепео покојника, као што је појам само 'талог' метафоре. Пепео је потпуно обезличавање, брисање лика, ишчезнуће сваке појединости: не сачувати ништа од живота осим пепела значи довести разлике до крајности: у томе је врхунска једнакост, врхунска неправденост." (Kofman, „Niče i metafora*", Gradac – časopis za književnost, umetnost i kulturu*, 2004, str. 139). Неупотребљивост категорија (кантовска еутаназија философије) показује се у односу на сазнање живота, „јер категоријални појмови не могу да захвате бивање, које га заправо умирују, путем лажи претварају, стављају му у темељ нешто истрајавајуће, зато што су они фалсификати." (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 202). Свет појмовних поопштавања ствара, заправо, само илузију света, јер појмови само стварају „привид сталности и постојаности света, у којем он (човек) има осјећај угоде, сигурности, удомаћености и спашености" (Шегедин, *Воља за моћ и йроблем исшине*, 2007, стр. 197), а у ствари на тај начин наука програмирано ствара неслободне духове, како би се избегли екстремни мисаони подухвати и стилизовао људски карактер.

Уљуљкавање сазнања у категорички шематизам и формализам (који је за Ниче концепт субјективног представљања реалности), чини да се разум „плаши" нових и других могућности које би му, према Ничеу, биле отворене кроз перспективу воље, њену манифестацију и реинтерпретацију кроз телесни флукс и чулни инструментаријум. У том ограничењу разума (имајући на уму и Канта), Ниче открива нихилизирајуће интенције научне рационалности, које су посејане већ у грчкој метафизици. Метафизика се према Ничеу једноставно и без сумње одрекла најпре трагичког сазнања, тј. предсократског начина мишљења и разумевања света и приклонила тежњи за строгим знањем (нем. *Erkenntniss*). Трагичко сазнање није познавало границе и поделу између појавног и истинског света (Види: Gaukroger in: B. E. Babich, *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, 1999, p. 38), па је самим тим имало већи продор и приступачност близини суштине бивствовања. Разбијање јединства

философије и трагичке уметности, значило је смрт панхеленске културе и препуштање универзализму разума, чистом мишљењу и научности, тј. њеном окошталом, затвореном мишљењу које изазива дефрагментацију света и човека.

Поред критике научности сократовског рационализма, Ниче проширује своју критику и на атомизам као правац који се бави прорачунима света, квантитативним процесима мерљивости односа, не увиђајући, како Ниче сматра, да је у самој суштини бивствовања ирационална сила, воља за моћ која уређује све односе унутар космоса. „Сви атомисти објашњавају композицију атома у телу а превиђају чињеницу да су такве комбинације само стратешке диспозиције воље за моћ. Ничеова критика атомизма је у складу са општим правцем његовог превредновања платоновских/хришћанских вредности, али у својој критици он заборавља комплексније истраживање наслеђа атомске доктрине остварене у ранијој генеалогији философије." (Caygill, „Nietzsche and Atomism", in: *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences I*, edited by babette e. Babich, springer-science+business media, b.v., 2003, p. 28–29). Атомисти увек полазе од схватања да ми морамо претходно да израчунамо свет/космос, а да бисмо га израчунали морали бисмо имати крајње узроке, које су представљени као атоми. За Ничеа је ту превасходно реч о антропоморфној пројекцији стварности, како наводи Howard Caygill у тексту *Nietzsche and Atomism*, а која је ствар људске логике. У *Вољи за моћ* Ниче порекло атомистичког схватања атома сагледава на следећи начин: „Појам 'атома', разликовање између 'седишта покретне силе и ње саме', јесте језик симбола, пореклом из нашег логичко-психичког света." (*Воља за моћ*, параграф 625). Ипак, демокритски и епикурејски атомизам за Ничеа имају одређену вредност, првенствено њихове идеје о времену, али које истовремено тумачи и као политичку, уметничку и као религиозну доктрину.

Други облик његове критике науке односи се на модерни појам науке и кључне *научне принципе* мишљења као што су, између осталих, принцип каузалитета, детерминизам и други да би се критика наставила и кроз његово сукобљавање са модерним научним теоријама као што су механистички материјализам, дарвинизам, а у философском смислу и позитивизам. Сматра се да је Ничеово одбацивање дарвинизма уследило под утицајем тадашњег немачког зоолога и анатомисте Вилхелма Роукса (Wilhelm Roux), који је

трансформисао Дарвинову теорију борбе за опстанак у теорију о унутрашњој борби организма. (Види: Müller-Lauter, *Nietzsche,* 1999, p. 162–163). Ниче је оспоравао да се опстанак организма може објаснити борбом за одржањем, за опстанак, јер док је Дарвин у одабиру јаче, напредне, боље саздане врсте видео пут припитомљавања, дотле је Ниче, сагледавајући повест човечанства, у Дарвином схватању напретка разголитио владавину просечних и исподпросечних типова. Утолико те „надмоћне и напредне врсте" по Ничеу не припадају нужно и *одабраним* врстама, већ типовима *декаденције*, па Ниче и одбацује Дарвиновску мајмунску антропологију и одбацује чврстину мишљења да је човек врх еволуције (онакав какав је дат) и уједно најмоћније биће.

Поглед из физиолошког угла, потврђује, у поређењу човека и животиње, да је човек отужни створ који се са муком одржава, па Ниче казује у *Књизи о филозофу* да је ***човек биће недосшашка***, а његова недостатност, која је ствар композиције људског тела, непосредно нам је видљива, јер људима „није дато да борбу за опстанак воде роговима или оштрим чељустима као у грабљивих звери." (Ниче, *Књиīа о филозофу*, 2005, стр. 68). Супротно Дарвиновој тези да је човек најсавршеније достигнуће процеса еволуције, Ниче сматра да људско биће најлакше пропада, јер представља виши тип живота, док најниже форме задржавају привидну непролазност и јачину (Упореди: Хартман „Нови путеви онтологије"). Доказ је, према Ничеу, да и у ланцу свег постојећег, ***їеније*** – као најузвишенија врста у процесу еволуције – представља и најкрхкије биће, па је човек само изузетак у општој историји живота, која не производи напредак, већ се, углавном, силазно креће, јер побеђују инстинкти декаденције над инстинктима процвата, сматра Ниче.

Ничеов скептички став према науци има узрок и у његовом схватању да се наука не може изградити у правом смислу нити методама које предлажу философи емпиријске или рационалистичке философије. (Види: Цертелев, „Критика вырожденияи вырождение критики", 2001, стр. 223). Из разлога што права наука не може да постоји као безличан систем истина, као општа вера у научни закон, без критичког преиспитивања неких крајње произвољних предрасуда.

У њеној тежњи за знањем, према Ничеу, мора да постоји страстан захтев за сазнањем, а исто тако да се постепено изграђује кроз низ покушаја – *малих експеримената*.

Права наука треба, према Ничеу, да постоји у служби живота (Види: Kaufmann, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1974, p. 90), а то може ако постане *експериментална философија* која не познаје конфликт науке и уметности. У њој се комбинују уметничке моћи са научном мишљу и искуством живота. Права наука не затвара поглед пред животом, који је по својој суштини ирационалан, и стваралачки се односи према свом предмету, јер тек права наука сазнаје ирационалистички, не поричући при том моћ интуиције, чула, страсти, телесности. Стога Ничеов научни скептицизам не значи апсолутну негацију науке, већ тежи, како показује у једном периоду своје философије (означеној као позитивистичка фаза), да заснује философију као научну. Али не у погледу на научност која је изграђена у форми система, већ као 'веселу науку' која експериментише без страха и има добру вољу да прихвати нове евиденције и напусти претходне позиције. (Види: Kaufmann, *Nietzsche*, 1974, p. 86).

Ничеов концепт веселе науке се и разликује од мишљења о науци других немачких философа, који су тежили за апсолутном полазном тачком у сазнању и конструисали апстрактне системе. Своју веселу науку зато почиње не научном елаборацијом, већ поезијом у римама да би нагласио ту отвореност за експериментисањем, за рушењем дотадашњег концепта „воље за истином", кроз предигру у немачким римама, отвореност за игру и лично искуство (и његових седам ствари – „Meine sieben Sachen"). Своју философију пореди са храном, која код конзумената постаје њихова крв и део меса, а бројем седам предочава креативан приступ који ће подузети ка новим стварима.

Под научношћу веселе науке Ниче подразумева дубоко раскринкавање, дезилузионирање свега онога што је наука сматрала идеалом, користећи њене концепте да разоткрије недостатке, како би у процесу раскринкавања научни и философски појмови добили ново значење. Ниче, заправо, мења и дотадашње значење инстинката, нагона, људске природе, тј. прекомпонује њихову појмовну фигурацију, оспорава моралну свест, која је унапред одређивала људску природу (иако она није механичка) и усађивала потребу за људским циљем. Наиме, морална свест је убризгавала појам циља кроз појам савести, кајања и кривице, а заправо нова наука једина позива на интелектуалну савест (нем. *Gewissen*) као вид одговорности, кроз коју се отвара знање као наука (нем. *Wissen*). Јер и основно значење и корен немачке речи Gewissen упућује на wissen/

Wissen (знати, наука). Зато весела наука позива на преиспитивање и процену уверења и вредносних оцена, које су претходно усвајане некритички, а према којима је човек потом усмеравао свој живот. (Види: Langer, *Nietzsches Gay Science: Dancing Coherence*, 2010, p. 34).

Весела наука (нем. Die fröhliche Wissenschaft) тражи од својих поборника „хладно 'знанствено' неповјерење спрам свих идеала, спрам свих идеалистичких подвала' и сваког (...) свјетовњаштва, спрам сваке оностраности и свега надљудског." (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, str. 67). Таква наука се код Ничеа супротставља и хришћанским концепцијама. Проле, разматрајући разлику значења веселости и радости (грч. *chara*), кроз концепт Ничеове идеје веселе тј. радосне науке, указује на разлику Ничеовог појма веселости у односу на стоички појам радовања (који одбацује задовољство унутар моралног живота) и хришћански смисао радости. Хришћанство је преузело стоички појам радости с тим „што његовог аутора више не види у аскети којем се посрећило учење, него га, очекивано, приписује Божјем ауторитету. Хришћанство посебно цени радост као знак Божје милости" (Проле, *Ничеови шрубадури*, 2021, стр. 57), док је Ничеова весела наука резултат веселог погледа (различитог од стоичког, а ближег епикурејском значењу), овоземаљског ума и његовог узвика „Vivat comoedia vitae!", плеса над постојањем, у коме су уједињени песник, витез и слободан дух. Весела наука треба да понуди уједно позицију којом се одступа од убеђења у апсолутно знање и понуди исцељујућу основу за реинтеграцију духа и тела, скидањем интелектуалне маске искривљене науке.

Нихилизам и болест науке Ниче повезује, дакле, са њеним „фантастичним" и илузорним карактером и удаљеношћу у односу на живот, па је Ниче види као песудо-науку која, између осталог, дискредитује везу између метафизичког и физичког света, света суштина и појава (Види: Цертелев, „Критика вырождения и вырождение критики", 2001, стр. 221), а делује разарајуће на јединство духа и тела.

Весела наука је по Ничеу у предности, јер развија и одређени тип личности тј. подстиче развој слободног и стваралачког људског духа, који се потврђују и на подручју ирационалистичке епистемологију тј. у новом начину сазнања света вољом за моћ, телом, поетичким приступом, те кроз плес са постојањем, смех, у извођењу комедије над светом досадашњих уверења науке и филозофије, стварајући нове укусе, начине живота и стилове варења традиционалних

концепата науке и појмова. И као што Колаковски сматра да рационализам води ка уништењу (Колаковски, *О кризи*, 1987, стр. 78), тако Ничеова епистемологија која остаје на нихилистичком увиду да не постоји једна апсолутна истина, отвара простор за испитивање и стварање нових облика „исхране" у епистемологији и теорији сазнања. Али, с друге стране, тако да тај нови укус не полази од потчињавања тиранима мишљења, већ гајењем властите префињености, племенитости, изван универзалне усаглашености о томе шта је истина (као општа норма), негујући уживање у ирационалности, с обзиром на њен весели темпо.

5. Индиректно саопштавање философских истина

Још једна од суштинских тачака пресека Кјеркегорове и Ничеове философије, која потврђује њихову ирационалистичку позицију, очитује се у њиховој примени различитих форми индиректног метода. Један од узрока новог методског приступа налазимо у њиховој тежњи да философију изграде изван кључа философског система, препознатљивог у Аристотеловој, Платоновој, Кантовој, Хегеловој философији. Уместо апстрактног језика појмова, Кјеркегор и Ниче на прво место позиционирају језик псеудонима, песнички језик, метафорични, симболични и језик афоризама, који на приступачнији начин објашњава ирационалитет људске природе и људску егзистенцију. Чак иако у појединим аспектима својих учења користе методе присутне и код рационалистичких философа, њихова примена у ирационализму добија нови смер, као кад Кјеркегор уместо декартовске методске сумње, уводи сумњу која обухвата човекову личност. Кјеркегор значење декартовске методске сумње (која налаже став *de omnibus dubitandum est*) која је ограничена само на подручје свести и мишљења и односи се на сумњу мисли, проширује на егзистенцију у целини, па говори о сумњи која обухвата целину човекове личности. У том погледу, он представља очајање као врсту егзистенцијалне сумње, која обухвата и ирационалне модусе човека, а не само мисаону сферу. Заправо, Кјеркегор сумњу представаља како се манифестује кроз различите форме очајања да би указао на који начин личност доспева до самоизвесности о властитој егзистенцији у целини, а не само до једнодимензионалне извесности мишљења.

Иако трансформише Декартову методску сумњу, као и Хегелову методу дијалектике, он, пак, прихвата Сократову форму ироније, која као мајеутичка вештина може да се примени и у погледу на питања егзистенције. Кјеркегор је, како сматра Шестов, обожавао Сократа. У свом дневнику је, чак, забележио да је Сократ „ван хришћанства јединствен", али је погрешно научио Платона и све друге философе да гордо мисле да разум може да помогне човеку да изађе из било какве невоље, а да је мржња према разуму највећа несрећа човека. Кјеркегор, супротно Сократу, зна да је разум

немоћан према хришћанским и Светим тајнама и питањима ирационалних висина вере. Паскал је, на пример, пре Кјеркегора пркосно говорио о нашем немоћном уму и јадном моралу. Разум који разумева, који не плаче и не смеје се, можда и заувек одсеца човека од крајње истине, од онога што Свето писмо назива „једино потребно"– констатује Шестов. Кјеркегор, такође, сматра да не разум, већ емоције као очајање могу да пробуде у човеку осећање постојања неког Вишег бића од човека, које му помаже да уђе у велику борбу са самоочевидностима.

Ничеу није својствена примена Сократове методе филозофирања, али јесте на пример Платонова употреба парабола и метафора, али као и Кјеркегор одступа од спекулативног метода. Јер је њихово неповерење према духу рационалистичког методског приступа укорењено у схватању ограничености тих метода у разумевању питања хришћанске или уметничке егзистенције, надрационалне стварности и ирационалних постава бивствовања.

5.1. Јунаци Кјеркегоровог света

Разматрање Кјеркегорове примене индиректног метода у филозофији нужно је ради потпунијег разумевања његове сазнајне позиције, али исто тако и лакшег приступа његовим списима који у целини израстају на примени индиректног метода, било да је реч о писању (продукцији) под псеудонимима, коришћењу метафора, алузија, парабола, ироније, хумора, романеског приступа филозофији (као на пример у делу *Понављање*). Иако избегава да користи дефинције, као и да филозофске идеје уобличава у јасне појмове и логичко-кохерентан систем, ипак се не може порећи да и Кјеркегорово учења носи извесну форму система. Зато његова филозофија не одступа од тежње претходних рационалистичких филозофија да своје учење прикаже кроз одређене категорије али такве које би пренеле дух његовог учења и приближиле егзистенцијална и духовна питања важна за разумевање ирационалистичког устројства човека.

Индиректна метода се код Кјеркегора најнепосредније јавља у његовој употреби псеудонима, који долазе до изражаја већ у његовом ремек-делу романтизма *Или-или*, када пише под псеудонимом Виктора Еремите. Поред наведеног, срећемо се и са другим песудонимима као што су *Johanes de Silentio* (у делу *Страх и дрхтање*),

Constantin Constantinus (у делу *Понављање*), *Vigilius Haufniensis* (у *Појам сшрепње*), *Nicolaus Notabene* (у делу *Perfaces*), *Johanes Climacus* (у делу *Филозофски фраїменши*), *Anticlimacus* (у делу *Вежбање у хришћансшву*), које Кјеркегор користи у оквиру властите продукције (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 527). Наравно и када је реч о његовој естетичкој, етичкој, али и религијској продукцији.[71]

[71] Синоними су кључан аспект Кјеркегорове мајеутичке методе, који му, између осталог, омогућавају да у првом периоду свог стваралаштва „осигура анонимност" и „необавезну дистанцу" у односу на сваког појединачног писца, да би на крају могао директно да саопшти своју истину и укаже на смисао свог целокупног стваралаштва. Тај пут који он започиње најпре естетском анализом егзистенцијалних проблема и потом даље развија своју филозофију ка етичко-религијском тумачењу стварности, означава суштину Кјеркегорове дијалектике посредовања „унутрашњег" у „спољашњем" (Види: Сафет Бектовић, „Биографско читање и разумијевање Кјеркегора", *Архе* – часопис за филозофију, Нови Сад, II, №3/2005, стр. 11). Посматрајући целину Кјеркегорових дела, према Хејзу, можемо их разврстати на три периода, а која су артикулисана на тај начин да одговарају Кјеркегоровој теорији о три форме егзистенције. Унутар периода естетичке продукције сврстава се Кјеркегорово дело *Или-или* (1843), *Сшрах и дрхшање* (1843), *Понављање* (1843), *Појам сшрепње* (1844), *Филозофски фраїменши* (1844) и *Сшадијуми на живошном йушу* (1845). Том периоду припада и дело *Edifying Discourses.* Друга подела садржи у себи једно двотомно дело, објављено 1846. године као наставак *Филозофских фраїмената* под називом „Закључни ненаучни Постскриптум 'Филозофских фрагмената'". Стога наведено дело стоји као посебно одвојено. Трећа подела обухвата *Edifying Discourse in Varying Tenor* (1847), *The Works of Love* (1847), *The Christian Discourses* (1848) и радове назване *The Crisis and the Crisis in the Life of the Author* (1848). У то време Кјеркегор је разделио и аранжирао своја дела према наведеној схеми, како истиче Хејз, након чега ће се појавити и друга, нова од којих дело *Болесш на смрш* (1849) није сврстано ни према једној од постојећих подела, због чега је остало и отворено питање где оно припада. Из наведене поделе запажамо да је постојала тежња да се његова дела, ипак, систематски уреде. Тако, на пример, његова естетичка продукција траје до 1845, дела прелаза до 1846, док дела комплетне религијске продукције настају до 1848. године. Посматрајући његово стваралаштво кроз назначене фазе, приметно је да се оно креће у правцу развијања филозофа најпре од поетичког до религијског писца. Међутим, за самог Кјеркегора је овакво селектовање и указивање на прогрес међу појединим етапама писања могло имати само другоразредно значење. Кјеркегор је радије тежио да се овај континуитет схвати као унутрашњи и спонтани континуитет. Такав закључак се намеће, јер форме егзистенције није тумачио као раздвојене сфере, као једне изван друге, већ тако да једна димензија садржи опозицију, јединство и корелацију спрам људске егзистенције у целини. Посматрано у целини, Кјеркегорово стваралаштво и ауторство има један циљ – подстицање људске егзистенције у правцу религијске егзистенције тј. да нас упути како да постанемо хришћани. (Види: Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx*: *Three Great Philosophers whose Ideas Changed the Course of Civilization*, New York, Dell, Delta Book, 1975, str. 224).

У свом писању (делима *Или-или*, *Закључни ненаучни постскриптум* и другим делима), Кјеркегор као да има намеру да збуни читаоца. Дела као да су писана на академском нивоу, али свако уверење крије дволичност, јер је намера филозофа да превари и заинтригира самог читаоца. Од својих текстова зато захтева да имају улогу *тренинга егзистенцијалног преживљавања*, јер да би га пратио и разумевао, читалац треба да се ослања на своју аутентичност и индивидуално искуство, на своју искреност и живи осећај о томе шта је иронично, а шта није иронично у Кјеркегоровом тексту (Roger Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication: Studies in Religion and Culture,*University of Virginia Press, 1993, p. 144). Стога се од читалаца и истраживача Кјеркегорове филозофије захтева да примене приступ индиректног „читања", јер постоји опасност да директним читањем будемо заведени у ћорсокак. Када је, на пример, у питању *CUP*, индиректно читање може да подразумева и следеће: да се у позадини дела налази много тога што је присутно и у учењу Хајберга и Мартенсена, док се у *Појму страшно* крије Розенкранцова психологија.

Кјеркегор не користи случајно псеудониме, јер сваки од њих носи одређено значење које преноси кључну поруку читаоцима, а са којима настоји да оствари индиректну комуникацију. Његова намера носи егзистенцијалну тежњу да успостави релацију ка другом бићу и „да га инспирише са бригом и немиром, да створи и искреира ситуације које ће суочити индивидуу са питањем о значењу његовог властитог живота, подразумевајући да је сам писац само једно људско биће које се бави другим." (Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy,* 2003, p. 54). У том погледу и Кјеркегорова методологија писања под псеудонимима има за циљ да подстакне сваког читаоца да уђе у процес трагања за властитом истином, за коју ће као индивидуа бити лично заинтересована. (Види: Оцић, *Дијалектика ирационалног: Серен Кјеркегор*, 2005, стр. 46).

Зато је и Кјеркегор прецизно одабрао сваки псеудоним којим би указао на извесну врсту нечијег карактера или форму живота, као део истине. Такав приступ је по Кјеркегору подстицајан у буђењу личне истине сваког читаоца понаособ.[72]

[72] Иако директна комуникација показује своје предности у преношењу научних знања и информација, она по Кјеркегору не може да реализује субјективну истину (Види: Michael Watts, *Keirkegaard,* England, Oxford, Oneworld, 2003, p. 62), па стога прибегава индиректној методи која је једина меродавна да саопшти егзи-

Писање под псеудонимима заправо код Кјеркегора представља облик индиректне комуникације, чији је циљ не теоријски, већ превасходно педагошки и психолошки. Кјеркегор на тај начин настоји да кроз властиту „мајеутичку вештину" наведе читаоце да дођу до своје властите егзистенцијалне истине. Паралелно са Сократовом мајеутиком, као вештином порађања истине из трудних душа (Види: Животић, *Еїзисшенција, реалносш и слобода*, 1972, стр. 38), Кјеркегоров циљ је био практично педагошки да код других пробуди свест о њиховој, властитој егзистенцији и њеним субјективним истинама. Али ако се усвоји Хегелово становиште да је Сократу превасходно било стало да се кроз појмовно мишљење покаже својство вечног и општег у некој ствари (појам правде, љубави, добра, истине), Кјеркегор се насупрот Сократу залаже да пробуди у човеку другу врсту истина – *еїзисшенцијалне исшине*, које ће усмерити човека ка етичкој и религијској егзистенцији.

У делу *Или-или*, у оквиру своје естетичке продукције, Кјеркегор своју мајеутичку вештину спроводи кроз дијалоге егзистенцијалне прозе. У дијалозима користи иронију која се често преокреће у хумор (као још један израз индиректне комуникације) и тако, супротно разумском уверавању, доказу и научној аргументацији, учи непосредној комуникацији. У томе је препознатљива сократска мајеутичка вештина, Сократова прикривена форма индиректне комуникације,[73] иако се Сократ, према Кјеркегору, никада није отргнуо

стенцијално искуство и да путем псеудонима развије егзистенцијалну комуникацију између читаоца и писца. Смисао псеудонима превасходно је у саопштавању онога што је „егзистенцијално значајно" за индивидуу. (Упореди: Stephen Crites, „Pdseudonymous Authorship as Art and as Act", *Kierkegaard-A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday & Company, 1972, p. 205).

[73] Кјеркегор је, осврћући се на Сократову иронију, настојао да дефинише природу ироније уопште. Иронија за Кјеркегора има „бесконачни и апсолутни негативитет", али такође се у временима која мањкају у духовности, показује као водич у свет. У том погледу, она за Кјеркегора има двоструки аспект: доводи до истине, а опет, с друге стране, обмањује нас. У Сократовој иронији Кјеркегор је видео тежњу за подривањем ставова и начин да се саговорници наведу на критичко мишљење дистанцирањем од властите субјективности. Стога је она у Сократовом случају извор отуђења, а не услов рађања субјективности. Ако се овај коментар узме у контексту дефиниције да је иронија бесконачни и апсолутни негативитет, веза постаје очита, истиче Хејз. На тај начин иронија убија човека, као што је убила и Сократа. Овај негативитет ироније происходи одатле, јер је Сократ негирао тј. био негативан у односу на постојећи поредак тадашње античке Грчке – особито у односу на софисте. А описујући Сократа, Кјеркегор је у ствари осликавао самога себе. Као и Сократ, Кјеркегор се налазио у непрекидној

од непрекидне разапетост мишљења између бића и постајања, истине и егзистенције.

Кјеркегорова филозофска продукција се разликује од многих рационалистичких филозофа, којима је најпре стало да појмовно докажу и изведу своје учење, док је Кјеркегор увео у своју филозофију *егзистенцијалистичку прозу*, којом је изазивао живост и подстицао динамику унутар својих учења. У својој егзистенцијалистичкој прози, он поступа као позоришни редитељ: узима комаде из властитог живота, који међусобно комуницирају и допуњују се, а комади се играју и остварују на сцени, док глумци на лицу места изводе „егзистенцијалну истину" (*Climacus*, *Silentio*, *Anticlimacus* и други). Такав приступ ствара утисак да се пред читаоце лако плете мрежа ликова приказаних у конкретним животним ситуацијама, као у античким драмама.

Иако Кјеркегорова мисао некада лелуја попут лирске, у њеној позадини поиграва ипак Кјеркегорова тачност и дијалектичка оштроумност. Јер мисао „субјективног мислиоца", како је Кјеркегор називао себе, има своју строгост, али различиту од оне која је својствена објективном мислиоцу. У својим делима на драматичан, лиричан и озбиљан начин указује и како се субјективна истина доживљава у души, потом како се са њом човек суочава кроз тело (док оно дрхти или док душа стрепи, очајава, греши), такорећи, показујући нам ирационално језгро људског постојања без маски мишљења.

конфронтацији и опозицији са светом свог времена. Зато није случајно што су Кјеркегорови ставови пуни ироније. Један од таквих облика ироније показује се када Кјеркегор одбија да себе назове хришћанином (у делу CUP) – у контексту како је то уобичајено било прописано у друштву. Тиме је његова иронија методолошки аналогна Сократовом ставу о незнању. (Види: Robert Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx*: *Three Great Philosophers Whose Ideas Changed the Course od Civilization*, New York, Adelta Book, 1975, p. 214–215). Сократова иронија је, према Хегеловом тумачењу, у односу на Кјеркегорово схватање, метода којом се долази до општих истина, до супстанцијалних одредби стварности. (Види: Миладин Животић, *Егзистенција, реалност и слобода*, Београд, Србоштампа, 1973, стр. 38). Али, Кјеркегор одбија да у иронији сагледа позитивност која би довела мислиоца до истине. Наиме, путем ироније која садржи бесконачну рефлексију над стварношћу, према Кјеркегору, не постоји ниједна форма сазнања која би се могла прогласити апсолутно сигурном позицијом. У Кјеркегоровом случају, иронија исказује однос самосвести према реалности којом се долази до чак трагичних сазнања о свету и човеку, а према којима је могуће заузети одређени став. Кјеркегоровски схваћена иронија заправо има егзистенцијално значење, зато она код Кјеркегора није метода сазнања општих истина о свету, као код Сократа.

Употребом псеудонима, али и различитих јунака који су њима представљени, а које као личности Кјеркегор узима из историје литературе, хришћанске религије, музичких опера и личног живота, показује се да данског философа заокупљају егзистенцијалистичка питања, питања вере и њених тајни. Природа тих истина је таква да се оне у Кјеркегоровој философији одмотавају кроз поступак поступног увођења различитих фигура (чији је психолошки профил и карактер представљен и кроз значење псеудонима) у различитим својим делима. Он их приказује и кроз различите ситуације и њихова опхођења према животу на различитим ступњевима егзистенције, а тако да свака фигура има улогу у преношењу истине. Тако Кјеркегор уверава своје читаоце да се егзистенцијална истина не односи на истину као целину, већ само на део или један аспект истине (Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx,* 1975, p. 226).

Зато се може закључити да Кјеркегор својим псеудонимима и одређеним приповестима преноси читаоцима увек само парцијалну истину, која се градуално креће ка коначној, крајњој истини. Из тих разлога у његовој философији је сувишно схватање истине као целине, јер је управо „та недоступност целине вечне истине разлог зашто је философ – философос, љубитељ мудрости, а не софос – мудар човек." (Howland, *Kierkegaard and Socrates (A Study in Philosophy and Faith*), 2006, p. 197). Хејз, пак, тврди да, иако, Кјеркегор својим псеудонимима настоји да изведе систематично и поступно кретање ка истини, извесно је да „на самом крају нема затворене и коначне истине. У извесном смислу, такође, то није позитивно напредујуће кретање, већ тежња ка негацији." (Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx,* 1975, p. 229).

Међутим, ако имамо у виду да је крајњи циљ свих Кјеркегорових списа и псеудонима да покаже смисао кретања егзистенције ка религијској сфери, тада можемо да се не слажемо са мишљењем да Кјеркегорова философија нема намеру да читаоца поведе ка крајњем увиду или решењу загонетке постојања.

С друге стране, поступно кретање ка истини, које не мора бити негативно, као што тврди Хејз, може да се оправда у погледу на начин на који Кјеркегор примењује дијалектичку методу у свом истраживању истине. Али се она разликује од Хегелове дијалектике у којој се супротности преплићу, уз могућност њихове крајње синтезе, која тако добија позитиван смисао. Светски дух кроз дијалектику делује на тај начин да константно поништава негативности

које постоје у супротности. Кјеркегорова дијалектика, остаје у суштинском смислу негативна, јер пушта да одредбе опстају у форми противречности. Чак иако Кјеркегор уводи трећи члан, његова је сврха да увек држи противречности на нивоу тензије и разлике. Разлог овакве методологије лежи у самој суштини философије егзистенције, којој је и својствена таква, *егзистенцијална дијалектика*. Јер и епитет „егзистенцијална" упућује да дијалектика барата са „квалитативним противречностима или-или егзистенције и са овим противречностима посредује у одлучивању и избору саме себе." (Оцић, *Дијалектика ирационалног*, 2005, стр. 22).

Према Хејзу, друга разлика у односу на Хегелову дијалектику наслућује се у карактеристикама Кјеркегоровог приступа проблему истине, јер „формално речено, Кјеркегор не развија, као Хегел у својој *Логици*, кретање од 'бића' преко 'ништа' до 'постајања'. Он не почиње са самоевидентном истином бића, већ са негативитетом неистине и делимичне истине онако како је представљена псеудонимима." (Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx,* 1975, p. 229). Међутим, Хејз губи из вида да Кјеркегор тумачи знање у хришћанском духу – као пад у грех. Такође, превиђа и да је Кјеркегорово разумевање истине посредовано кроз веру и однос према Богу и да зато Кјеркегор објашњава *неистину* као сазнајни реалитет који не познаје тај однос и зато је неистина стање греха.

Стога ни циљ Кјеркегорове дијалектике не треба да сагледавамо као тежњу за рационалним излагањем истине као целине (као код Хегела) или као апсолутне извесности (као код Декарта), јер је истина према Кјеркегору схваћена тек као објективна неизвесност (парадокс) и то првенствено у односу на јединку која егзистира. Таква кјеркегоровски схваћена истина показује сталну напетост између субјективности и објективности која је непозната. Кјеркегорова дијалектика тако кроз тензију противречности настоји да покаже процес мишљења који се одвија у иманентно контрадикторном (парадоксалном) свету, у којем се никад не успоставља синтеза. Па за разлику од Хегелове дијалектике која упућује на схватање света у синтетичком јединству, Кјеркегорова доказује бесперспективност и фрагментарност света. А циљ Кјеркегорове дијалектике и јесте фрагментација постојећег, како би се афирмисала субјективност индивидуалне егзистенције тј. како би приказао свет у вечној борби супротности и тежњи ка њиховој синтези.

Такође, применом индиректног метода Кјеркегор је избегавао систематски приступ у излагању философских проблема, јер је сматрао да сваки систем искључује из свог видокруга егзистенцију па је, према Кјеркегору, констелација *сисшем еїзисшенције* по себи немогућа, како каже у *Concluding Unscientific Postscript*: „а) логички систем је могућ; б) али не може постојати систем у односу на живот као такав." (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 92).

Своју дефиницију индиректне комуникације Кјеркегор образлаже у „Вежбањима у хришћанству", у одељку „Немогућност директне комуникације", при чему наводи: „Индиректна комуникација може да буде уметност комуникације кроз удвостручавање комуникације; уметност се састоји у томе да неког, комуникатора, претворимо у никога, чисто објективног, а затим да континуирано постављамо квалитативне супротности у јединство. Тако су и други писци под псеудонимима навикли да се позивају на двоструку рефлексију комуникације." (Kierkegaard, *Practice in Christianity*, 1991, p. 60). На пример, у индиректној комуникацији може да буде истовремено присутан и хумористичан и озбиљан став тако да је тада комбинован дијалектички чвор, где ни један аспект не постоји сам за себе. Такав случај се јавља у оквиру индиректне комуникације у двострукој рефлексији: неко може у еминентном смислу да представља веру тако да правоверни мисле да је реч о одбрани вере, а атеисти да је реч о нападу, док је комуникатор безлична особа, нешто објективно – он је генијални тајни заступник/посредник који уз помоћ ове комуникације сазнаје ко је верник, а ко атеиста. У том случају је формиран суд о ономе што је представљено, а да суд није ни напад ни одбрана.

Сама комуникација тада постоји као нешто загонетно, иако комуникатор, као објективан, остаје део загонетке. Реципијенти се јављају у улози оних који треба да одгонетну тј. разреше *дијалекшички чвор*. У том је заправо, према Кјеркегору, мајеутички задатак комуникатора. Према Кјеркегору, индиректна комуникација се одвија као 1) дупла рефлексија и 2) понављање/редупликација. Наведени пример је први начин индиректне комуникације. Други начин да се изазове индиректна комуникације је када сам комуникатор представља загонетку, а не комуникација. (Види: Нау, E*thical Silence: Kierkegaard on Communication, Education and Humility*, 2020, p. 43).

Христу је, како мисли Кјеркегор, својствена индиректна комуникација (јер се он обраћа народу чудима), будући да не би разумели оно што би им директно саопштио. Сама његова појава је загонетна, и тајанствена и он је за друге, као Богочовек, најпре неспознатљив (са становишта разума који није посредован Божанским) зато је свака директна комуникација немогућа. У „Вежбању у хришћанству" Кјеркегор сведочи о тој немогућности: „Ако неко диркетно каже: Ја сам Бог, Отац и Ја смо Једно, онда је то директна комуникација. Али, ако је особа која то каже, комуникатор, појединачно људско биће баш као и свако друго појединачно људско биће, онда ова комуникација није сасвим директна, јер није сасвим директно да појединачно људско биће може да буде Бог, при чему је оно што он каже сасвим директно. Због комуникатора комуникација садржи противречност, она постаје индиректна комуникација; то вас суочава са избором да ли ћете му веровати или не." (Kierkegaard, *Practice in Christianity*, 1991).

Комуникација која је представљена кроз другу форму индиректне комуникације претпоставља да онај који се обраћа може да поседује ауторитет, али да остане скривен за реципијента. У оба случаја, случају дупле рефлексије и понављања – дешифровање комуникације остаје задатак примаоца, који је субјект који даје значење комуникацији и одлучује да ли ће да некоме верује или не, како констатује Хај. (Види: Hay, *Ethical Silence: Kierkegaard on Communication, Education and Humility*, 2020, p. 44).

Још једно значајно Кјеркегорово запажање о начину комуникације својствене за хришћанске објаве и тајне, налазимо и у *Делима љубави*. Кјеркегор упућује на разлике у комуникација тј. општењу и разумевању у зависности од начина на који човек живи – да ли живи као естета или верујући човек. Он закључује да човек који живи у чулно-душевним садржајима, тј. на естетичком стадијуму и човек који себе спознаје као дух тј. живи религијску егзистенцију на различите начин употребљавају језик, па се самим тим и начин њихове комуникације суштински разликује.

Док чулно-душевни човек употребљава језик и речи како су му оне непосредно и дословно дате, духовни човек употребљава и чује те исте речи у пренесеном или алегоријском значењу, које је својствено нарочито хришћанским истинама. Јер будући да је „дух невидљив тако је и његов језик тајна" (Кјеркегор, *Дела љубави,* 2020, стр. 242), а присуство духа чини да су речи „шапутава

тајна пренесеног језика – чујна само за оног ко има ухо да чује." (Кјеркегор, *Дела љубави*, 2020, стр. 242). Кјеркегор узима за пример реч *изграђивати*, која упућује на човекову градњу из темеља, тако да висини треба да одговара дубина – што се може разумети дословно. Али човек духовне комуникације је чује из другог угла и она тад означава пут којим треба да идемо као хришћани. Примере за индиректни модел комуникације Кјеркегор налази и *у Светом писму*, које је препуно алегорија, метафора, али и речи које треба слушати не чулним ушима и слухом, већ духовним слухом.

У својој философији Кјеркегор сврховито користи индиректни начин комуникације да би на што конкретнији начин приближио читаоцу религиозни садржај, свете и богооткривене тајне и Христове поуке и истине, сматрајући да се духовне поруке и објаве не могу саопштити директно или формом разумске експликације. Првенствено јер религијске хришћанске истине ни по садржају ни по форми нису сличне научним истинама, јер се односе на живот духовне индивидуе, његове егзистенцијалне и несхватљиве (разуму) ситуације, судбине, загонетке, мистерију вере и љубави, однос човека према Богу. Зато су религијске истине несаопштиве разуму на рационалан начин, већ се разумеју кроз лично ирационално сведочанство (вером) и у прожетости унутрашњости са тајнама. Богооткривена тј. религијска истина је таква да је, како истиче Кјеркегор, „само ти разумеш, тако да је никада нећу никоме моћи директно саопштити." (О томе Кјеркегор детаљније образлаже у: *Christians Discourses*, а много темељније и у *Journals and Papers*).

Аспект несаопштивости Божије објаве Кјеркегор најближе посведочава кроз Аврамову ћутњу, па зато и није случајно што Кјеркегор у *Страху и дрхтању* користи псеудоним *Silentio*. Он је адекватно и одабран, јер се поклапа са штимунгом књиге и Аврамовим ћутањем. Тишина као ћутање постоји као снажно стање у егзистенцијалном доживљају Аврамовог чина жртвовања тј. намери да изврши Божију вољу. Ћутање или тиховање као начин приближавања Богу, представља важну компоненту уздизања човека ка Богу, како је Кјеркегор настоји да реторички представи користећи псеудоним *Johannes de Silentio*, у књизи „Страх и дрхтање". Он упућује на *завет* ћутања (безмолвиа, тиховања), присутан и у исихастичком начину живота уопште, као пут послушности, посвећивања Богу и прихватања Божије воље. И Григорије Палама сведочи да „тајна посвећености Богу треба да се одвија у исихастичкој атмосфери."

(Митрополит Влахос, *Православље и мистика светлости: Зборник о Светом Григорију Палами*, 2003, стр. 29).

Ћутање је неодвојиви моменат вере и ношења Божијих објава, јер онај који верује ћутањем опстаје у својој вери. Тај мистички „тренутак" вере истовремено указује на који начин се хришћанин односи према природи религијског знања тј. Божјој објави. У том ћутању се одвија и специфична форма разумевања. Зато се за Кјеркегорову филозофију може рећи да је неодвојива од херменеутике, али се у кјеркегоровском случају она превасходно односи на разумевање (религијске) егзистенције (као вид праксе), а не на сазнавање егзистенције. Кјеркегорова *херменеутика* се стога и разликује од херменеутике, као вештине тумачења религијских, правних и других текстова, јер је она превасходно форма *разумевања проблема егзистенције*. Кјеркегор је употребљава да би код читалаца изазвао разумевање егзистенцијалних доживљаја (страха, стрепње, кривице, тескобе, очајања) показујући таква стања душе и духа кроз различите примере, кроз различита човекова понашања и поступке, његово кретање кроз стадијуме у тежњи да се развије као духовно сопство и преобази своју палу природу.

Због непомирљивости егзистенције и појмовне несагледивости онога ирационалистичког у егзистенцији, Кјеркегор мисли да осећања или страсти зато не могу да се директно саопште, као што је и љубав тешко саопштива речима или категоријама разума, зато преко доживљаја и осећања својих ликова преноси дух различитих егзистенцијалних стања. „Љубав не може да буде доказана силогистиком, нити лепота демонстрирана формалном логиком. Али сазнања које нам доносе 'осећања' – и која садрже наше сазнање квалитета као супротног квантитету – могу бити изговорена индиректно." (Kierkegaard, "Introduction", *The Journals of Kierkegaardof 1835–54*, New York, Harper & Brothers, 1959, p. 21). У циљу бољег разумевања егзистенције, Кјеркегор зато и уводи у своју филозофију псеудониме да би се заштитио од спекулативног манира рационалистичке филозофије. (Упореди: Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, p. 222, p. 229).

Полазећи од захтева за разумевањем, а не сазнавањем егзистенције, Кјеркегор се приближава значењу херменеутике као методи разумевања, тј. као методи пре свега духовних наука и творевина.[74]

[74] Дилтај проширује досадашње схватање херменеутике као дисциплине

У Кјеркегоровом случају индиректна метода је помоћно средство херменеутике у човековом разумевању властите егзистенције, али исто тако омогућава буђење филозофије субјективности, која превазилази ускогурдост филозофије свести и затворене апстрактне субјективности, која се не отвара сазнању сопствености кроз Бога и духовну егзистенцију.

5.2. Кјеркегорова и Ничеова употреба метафора

И Кјеркегоровој и Ничовој филозофији заједничко је да ирационалистичким излагањем филозофских проблема избегавају употребу дискурзивно-појмовног језика филозофске традиције. Такав приступ очигледан је већ у Ничеовом говору у *Зарашуспри*, који је спој „песничке имагинације и мисаоне изражајности" (Ђурић, *Пушеви ка Ничеу*, 1992, стр. 327). Његов песнички и афористички језик филозофије, као и језик метафора протеже се кроз већину његових списа. Због таквог неуобичајеног приступа филозофији, почев од 70-тих година појачано је интересовање за његово реторичко писање, а 80-тих година постаје привлачнији његов специфичан приступ, који није ни филозофија ни књижевност, већ је спој обе наведене форме. Ничеови текстови, заправо, обилују упадљивом реториком и реторичким фигурама (као што су метафоре) и наизглед контрадикторним ставовима које су дуго „фрустрирале", како тврди и Мур, оне који су покушали да кристалишу когнитивни садржај из књижевне форме. У суштини, посебност његовог филозофског писања преноси идеју да је сав језик у суштини реторичан, а да су научни дискурс, чак и апстрактна

тумачења текстова на разумевање које се односи на испољавање живота уопште. Почев од Дилтаја херменеутика постаје методологија историјских наука о човеку, која истиче разлику у сазнању предмета духовно-повесне реалности и предмета природних наука. Док потоње захтевају узрочно-каузални облик сазнања, дотле се подручју духа и свега онога што има жиг човекове реалности може приступити тек путем разумевања. На том основу се и Кјеркегорова идеја херменеутике преплиће са Дилтајевом, али је у једном аспекту сужена на одређену област – тј. на човекову егзистенцију пре свега као индивидуалну, тако да не обухвата човекове објективне творевине. У другом погледу, она је чак шира од Дилтајеве херменеутике, будући да Кјеркегор проширује разумевање на однос човека и Бога, тј. усмерава херменеутику и на сферу која превазилази људски реалитет, али тако да је разумевање схваћено као пут ка субјективној истини, а никад као разумевање које води ка разумевању објективног света.

симболика математике и логике у суштини метафорични, тј. фигуративни.

Кјеркегорова филозофска продукција представља, такође, мешавину књижевне и филозофске форме, егзистенцијалне прозе и поезије најдубљег сензибилитета, уз речитост коју смењује језик проповедника. Кјеркегор понегде „говори језиком песника, проповедника и 'ненаучног' филозофа" (Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx,* 1975, p. 222). Таква језичка многодимензионалност чини суштину његове мултивокалне продукције, која се показује кроз ступњевити развој његове филозофске делатности, као и у ступњевитој пракси писања. У списку *Осврт на моје дело*, Кјеркегор указује на значај свог ступњевитог развоја који се грана на естетички, етички и религијски дух у писању, а са крајњим циљем да се профилише као религиозни писац, тј. религијски, хришћански филозоф: „Религиозни писац дакле мора најпре да тражи како да ступи у контакт с људима. Другачије речено, он мора да почне с естетском продукцијом која ће му послужити као предујам. (...) Затим, он мора бити сигуран у себе, или тачније он мора остати под погледом Бога у страху и трепету, како би избегао обрнути резултат, да не би постао подстрекач у власти оних које нахушкава, да би се најзад заглибио у естетику. Он мора дакле бити потпуно спреман да изазове религиозно осећање, без икаквог нестрпљења, али што је могуће брже у истом тренутку кад је задобио своје читаоце, тако да се они сударе са религиозним осећањем у истом ритму с којим су се предали естетском осећању." (Кјеркегор, *Осврт на моје дело*, 1981, стр. 24).

Ниче развија своје филозофске мисли разликујући дословно и фигуративно значење, тако да реторичке фигуре не користи само као језичке украсе у филозофском ткиву текста нити је смисао који преноси у тексту нека врста семантичке аберације, која потиче из дословног значења. Пренесено значење, тј. метафора као средство његовог филозофирања није споредни језички феномен, већ у метафори Ниче види и образлаже суштину самог језика. Јер је језик по својој природи фигуративан, тј. језик је, према Ничеу, резултат чисто реторичке уметности. Мур напомиње да је Ниче претпоставио идеју о метафоричности језика већ у списку „О истини и лажи у изван-моралном смислу", као и идеју да језик преноси само вредност а не истину, што је и основа његове критике метафизике и епистемологије. У човеку постоји урођена „тежња за формирањем

метафора", јер језик не може адекватно да представи дух реалних предмета кроз појмове. Јер субјекат (ум) који опажа својом перцепцијом ствара објекат који је заправо фикција, а та фиктивност је, према Ничеу, условљена структуром самог језика.

Али треба обратити пажњу да метафора у Ничеовој филозофији нема увек језички смисао и да на појединим местима превазилази сферу језика, већ се односи на неко друго подручје, па се метафора у Ничеовој филозофији може анализирати из више углова. У *Рођењу шраїедије* смисао метафора, на пример, упућује на њено значење као извесно премештање, пренос тј. упућује на пример на прелаз са логичке позиције (логичког импулса) на потпуно другачију позицију (стање опијености) у смислу диспозиционирања свести из једне одређене улоге. Сара Кофман у Ничеовом *Рођењу шраїедије* види прелаз/премештање метафора као начин превазилажења граница индивидуалности. У *Рођењу шраїедије* „метафора је утемељена на онтолошком јединству живота, чија је фигура Дионис" (Кофман, „Ниче и метафора", *Градац* – часопис за књижевност, уметност и културу, 2004, стр. 134), а која представља заправо то друго „место" ка којем човек себе преноси.

Метафором, Ниче указује и на интерпретативни карактер филозофије, јер се метафором одвијају трансформације у тексту, омогућава његова даља интерпретација и ствара даљи континуитет текста. (Види: Murphy, *Nietzsche, Metaphor, Religion*, 2001, p. 159). Воља за моћ (у сазнању) је по Ничеу способна да улази у бесконачне кругове тумачења/интерпретација, чиме Ниче истовремено указује на сложеност и текста и самих ствари чије право значење сматра да се одгонета кроз метафору.

5.2.1. Метафоричан језик музике

У *Рођењу шраїедије* Ниче представља метафоре у блиском односу са идејом уметности, тј. сликарством и музиком. У погледу на ирационалистички однос према стварности, за Ничеа предност показује музика дитирамба и њен језик. Ниче сматра да тек они одговарају у највећем степену суштинској природи ствари, јер на шопенхауеровском трагу сматра да „је музика најбољи језик, онај који најбоље и на најуниверзалнији начин изражава општу форму феномена која је воља, а коју Ниче метафорички назива музиком

или мелодијом света. Мелодија је тако 'основна општа чињеница' која може на различите начине да буде објективирана. У том погледу лирска поезија је аполонска метафора за дионискy музику. Лирски песник тежи да имитира музику кроз брзе промене, хватајући разнобојне слике у лудом вртлогу." (Kofman, *Nietzsche and Metaphor,* 1993, p. 8). Указујући на разлику између смисла лирског језика и језика музике, Ниче истиче да су слика (аполонски принцип) и звук (дионискиy принцип) два сасвим различита језика, који су у суштини симболички, метафорични језици, али се различито позиционирају (у звучности, ритму, сликовној, имагинарној стимулативности), јер једино музика на прави, метафоричан начин доводи човека до истине о стварности, која је ирационалистичка, као што је и стварност воље ирационална.

Музика у Ничеовој филозофији предњачи пред симболизмом и светом метафора које су инволвиране у свет слика тј. потичу од аполонске уметности која само производи и ствара ликове и показује човеку само један сан, било у имагинацији песника и вајара, или у уметничким делима. Под утицајем Шопенхауера и Вагнера, Ниче даје предност музици, јер једина допире до метафичког језгра воље, изван њених упојединачења[75] и заступа Шопенхауерово схватање, који тврди да је музика „непосредно слика воље саме и зато према свему физичком на свету представља метафизичко, а према свакој појави ствар по себи." (Ниче, *Рођење трагедије*, 2001, стр. 85).

Музика је за Ничеа највиша уметничка форма и врхунац свеколике уметности захваљујући непосредном односу према метафизичкој стварности воље, јер „музика не представља, као што чине остале уметности, идеје, или ступњеве објективације воље, већ непосредно саму вољу, то нам објашњава што она непосредно и дејствује на вољу, што ће рећи на осећања, страсти и афекте слушалаца, тако да их брзо потенцира или преображава." (Шопенхауер, *Свет као воља и представа* II, 1986, стр. 386).

Осталио облици уметности приказују само појединачне идеје и тиме живот у једној његовој форми. Свеколики живот у јединству

[75] Пошто је Ниче показао где лежи порекло трагедије и пошто је показао да праве трагедије нема без музике, он се из античког света враћа у свој и у Вагнеру налази правог представника праве трагедије – као јединства музике и драме. Вагнер је директни представник Шопенхауерове музичке теорије и само на основу Шопенхауерове теорије музике Ниче је могао дати своју теорију о пореклу трагедије из духа музике. (Упореди: Бранислав Петронијевић, *Историја новије филозофије*, Београд, Нолит, 1982, стр. 606).

им измиче, као и унутрашња суштина воље. Особеност музике Шопенхауер је видео у њеном општем и апстрактном језику, који отвара општи израз сваке стварности, а не његову конкретност. Музика зато никад не показује ову или ону радост или тугу, него радост и патњу уопште. Музика показује суштину саме воље „без ичег пропратног, ослобођена и појединачних мотива који изазивају ово или оно оспољење воље." (Зимел, „Метафизика уметности", у: *Шойенхауер и Ниче,* 2008, стр. 149).

Јер се музика приближава језгру живота, а не његовим појединачним формама и својим универзалним језиком приказује стварност на универзалан начин. Заправо, она је говор *in abstracto* онога што је конкретно.

Али, према Шопенхауеру, музика не може уједно да представља непосредно саму вољу, јер би у том случају била протерана из подручја уметности. Она је индиректни израз воље за животом као такве (отуда и њена дубока озбиљност), а њене мелодије нам причају само историју воље – сликају сваки њен покрет, сваку њену тежњу, „Све оно што ум обухвата под широким и негативним појмом осећања. (Зато се музика увек и називала уметношћу осећања и страсти, као што су се речи називале језиком ума). Тако *Adagio* говори о патњама велике и племените тежње која сваку малену срећу презире. А *dur* и *moll*, шта су они друго до израз вечне природе вољине, задовољења и незадовољења њеног, задовољства и бола њеног." (Петронијевић, *Исшорија новије филозофије,* 1982, стр. 599).

Музика је у Ничеовој филозофији претпоставка уметности атичке трагедије која потврђује истину да живот никад није ослобођен патње. Атичка трагедија (*der attichen Tragödie*) у свом првобитном облику није представљала радњу нити драму, већ је изражавала саму патњу. Ниче је стога увидео да суштини саме трагедије тј. патњи мора одговарати не дијалог, већ „извесна објективна лирика, песма певана из душевних стања одређених митолошких бића. Требало је прво да један дитирамбски хор људи преобучених у сатире и силене објави шта га је тако узбудило." (Ниче, *Сйиси о їрчкој књижевносши и филозофији,* 1998, стр. 45).

Музика (без речи и радње, музика чистих тонова) или музичка драма извор је рођења трагичког и дионисског духа. Само путем дионисике музике Ниче сматра да уметник сазнаје ноуменални основ или вољу као Пра-Једно, како истиче у *Рођењу шраїедије*: „Сада, слушајући јеванђеље свемирске хармоније, свак се са својим ближњим осећа

не само сједињен, помирен, стопљен, него је поистовећен у једном једином бићу, као да је Мајин вео раскинут па само још у ритама лепрша пред тајанственим Пра-Једним." (*Ниче*, *Рођење трагедије*, 2001, стр. 24–25).

Заправо музика својим језиком води ка ирационалним стањима, као што су занос, стање зачараности, опијеност и екстаза, која су претпоставке и афирмације живота и повишеног доживљаја живота. Тек под оптиком музике за Ничеа је могуће да се живот види као преображен, улепшан, изван појединачних упосебљења, јер приближава вратима пра-темеља живота иза свих појава и промена, јер је непосредно слика воље. Метафоричан језик музике се заправо према Ничеу и „односи на противречност и пра-бол у срцу Пра-Једнога; према томе симболише сваку сферу која је изнад сваке појаве и испред сваке појаве." (*Ниче*, *Рођење трагедије*, 2001, стр. 42).

Настојећи да у савременом свету поновно оживи културу каква је постојала у предсократском периоду, Ниче се бори за поновно буђење дионисике енергије - удружене са примордијалном креативном енергијом, радошћу егзистенције и проналази је у немачкој музици свог времена. Заправо, у том периоду своје философије, Ниче сматра да ће из немачких уметника проговорити трагички дух као последњи спаситељ европске културе. И тада се дивио музичару Вагнеру, у коме је видео оваплоћење трагичког духа предсократског времена „јер из дионизијске основе немачког духа издигла се једна сила која нема ничег заједничког са прауслoвима сократске културе (...) – немачка музика како је морамо схватити на њеном моћном кретању од Баха преко Бетовена, од Бетовена до Вагнера." (Ниче, *Рођење трагедије*, 2001, стр. 101). За Ничеа, Вагнер је тада био могући обновитељ диониског духа у савременом свету, а његова музика прототип трагичког увида у живот. Међутим, Ниче касније напада Вагнера[76]

[76] Да би се сагледала Ничеова преокупација Вагнеровом музиком у целини, важно је осврнути се на Ничеов однос са Вагнером. Ниче се дивио Вагнеру као једном од најзначајнијих композитора времена, а нарочито његовој опери *Тристан*. Упознао га је 1868. године када су се спријатељили. Током наредних неколико година уследиле су посете, размене писама, а један другоме су слали поједине од својих радова. Међутим, Ничеа је разочарао први Бајројтски фестивал, који је организовао Вагнер 1872. године, и у време када је завршио и објавио свој есеј „Рихард Вагнер у Бајројту" (1876, четврти у његовим *Несавременим размаштрањима*), њихово пријатељство показало је знаке напетости. Напетост се повећавала како је Ниче постао независнији. Вагнеров екстремни национализам и антисемитизам постали

тј. његову музику као театралну и оловну, пуну романтичног песимизма.

Чак и изражава анимозитет према немачкој музици уопште, описујући Бетовенову музику као шикљајућу („schwärmerischen"), ерудитску и често грубу („bärbeissigen"), а Немце као народ код кога је атрофирало музичко чуло. Они се одушевљавају законитошћу, а одбацују све оно што упућује на постајање, хаотичност, бујање непрегледног тока живота, заступајући заправо мелодију која негује грађански укус и стари европски поредак, наводи Лангер.

Таквим ставовима о различитим смеровима музике, Ниче осветљава и разлике језика унутар музике, јер није свака музика у моћи да изврши уметничку трансфигурацију света и приближи човека радосном језгру живота. У његовим описима немачког језика и уметника, тј. музике примећујемо антинемачки говор и отпор према немачкој музици. Ниче сугерише да је поштовање према племству подстакло Немце да опонашају дворски писани и говорни стил и да у поређењу са другима њихов језик звучи вулгарно, грубо и арогантно. „Ниче додаје да они имитирају хладне и презриве звуке пруских официра. Говорни немачки звучи војнички. Ниче тврди да навикавање на одређене звукове утиче на карактер и – на крају – на идеје. Сходно томе, он претпоставља да ће Немци на крају такође писати и размишљати на војнички начин." (Langer, *Nietzsches Gay Science*, 2010, p. 109). Утолико музика према Ничеу уједно приближава суштинској истини, али уједно може да заведе, у зависности од духа језика који преноси својим метафоричним изливима.

5.2.2. Изворне метафоре у свету појмова

Ничеово генеалошко и феноменолошко сагледавање извора појмова усмерава његово истраживање да порекло појмова тражи у свету изворних метафора, које су заправо једна врста *Lebenswelta* за изградњу појмовног здања и филозофије и науке. Појмови су за

су му једнако неукусни. 1878. године Вагнер шаље Ничеу своју оперу *Парсифал*, а Ниче *Људско, сувише људско* Вагнеру. Тада се јавља још веће Ничеово гађење према *Парсифалу*, а Вагнер изражава једнако негативну реакцију на Ничеово ново дело, што је сигнализирало дефинитиван прекид у њиховом пријатељству. (Langer, 2010. p. 239).

Ничеа заправо само произвољни знаци, који су резултат метафоричних процеса преноса, који започиње самим чином перцепције: најпре се нервни стимуланси преводе у слику, која се заузврат изражава у језику као реч, и на крају као појам. Појмови представљају само „талог", остатак изворне метафоре као изворне интуиције, зато Ниче сматра да „је наука гробница интуиција (...) и чак свих афирмативних животних моћи." (Кофман, „Ниче и метафора", *Грађа*ц – часопис за књижевност, уметност и културу, 2004, стр. 140). У супротности свету појмова, свет метафора[77] нам преноси изворни доживљај живота, изван антропоморфизма појмовног поопштавања и категорија које фиксирају стварност у њеној разноликости и многострукости.

Категорије за њега нису нити логички и онтолошки искази о бићу, већ само фалсификати изворне стварности, стварности живота. Категорије су увек везане за своје чулно порекло – само су просте дедукције из емпиријског света. То произлази на основу природе самог разума: „Разум је само оруђе наших нагона и ништа више, он никада није слободан. Он се заоштрава у борби различитих нагона и кроз њу прерађује делатност сваког појединачног нагона." (Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*, Eine Auswahl, 1999, s. 71). За Ничеа су категорије само мисаоне форме којима се живот тумачи преко света појмова, система теорија и уобличава га у сређени систем знања. Али тај свет појмова само пројектује оно чега у животу нема, јер је појмовни језик сувише сиромашан да би изразио ону снагу живота каква је присутна у песничким сликама и изворним метафорама. (Упореди: Kofman, *Niče i metafora* u: *Gradac*, str. 133–134).

Заправо, спекулативно тј. рационалистичко сазнање се држи категоријалног света из тежње да пронађе сигурно упориште и склониште од страха пред изненадном и случајном стварношћу која је у непрекидном току. „У појмовном поопћењу, превођењу у знакове, поједностављивању и схематизовању настаје за човека привид сталности и постојаности света, у којем он има осјећај

[77] Метафора је најједноставније речено за Ничеа живот који се отима од појма, а појам је само формиран метафоризмом, почињући прелазом са нервног надражаја на слику, следећи даљу трансформацију од слике у звук, одакле следи прелаз од звука ка писаном знаку – иако Ниче не говори експлицитно о том трећем преношењу, јер је полазио од претпоставке да је слика већ неки запис. (Види: John Llewelyn, *Margins of religion: between Kierkegaard and Derrida* , Bloomington, Indiana University Press, 2009, p. 129).

угоде, сигурности, удомаћености и спашености." (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, str. 197).

Заправо веру у категорије Ниче види као опасну, јер шири нихилизам у сазнању, а категоријални приступ је својствен целокупној западној метафизици. Ниче у *Вољи за моћ* указује на израз ове капиталне грешке: „Резултат: *вера у каШеїорије разума* је узрок нихилизма - ми смо мерили вредност света према категоријама које се *моїу само йримениши на чисШо фикШиван свеШ*" (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, стр. 40). Категорије (као најопштији логички појмови и онтолошки изричаји о бићу) су по Аристотелу начин на који ум мисли биће сходно његовом устројству. Категорије су за Ничеа само средства подешавања света у корисне циљеве, а не и истински критеријум стварности. За њега нема одговарајућег знања без метафора, а дословно значење је немогуће, јер и не постоји подударност речи и предмета. Ниче напушта репрезентативни модел језика (својствен Платоновој теорији), што потврђује и својим превладавањем рационалистичке метафизике и кореспондентне теорије истине.

Његово схватање извора настанка и поступка стварања појмова, надаље ће бити потврђено и његовим доказивањем перспективистичког карактера људског сазнања и тезу да је сво наше сазнање антропоцентрично и да стога не може да постоји нешто тако као што је чист разлог сазнања. Традиционална философија је полазила од претпоставке потпуне сепарације појма и метафоре, разумевајући појам као независтан од метафоре. Али повезивање метафоре са појмом Ниче, према Кофману, „омогућава нову концепцију философије, 'стила' философског језика и односа који повезује философију са уметношћу и науком." (Кофман, „Ниче и метафора", у: *Градац*-часопис за књижевност, уметност и културу, 2004, стр. 134).

Ниче у својој философији користи метафору, не само када је супротставља појмовном мишљењу, већ и у образлагању разноликих значења живота у својим списима. На пример у образлагању суштинских својстава ирационалистичког принципа – воље за моћ, он употребљава конкретне метафоре као што су метафора земље, тела, таласа, жене (Види: Чизмар, „Метафоре живота у Ничеовој философији", *Ниче и афирмација живоШа*, 2010, стр. 62–66), прстена, животиња, игре. Таквим метафорама приближава различита одређења и својства живота као воље за моћ. Метафором земље упућује, уједно, и на метафору жене, јер је земља фигуративно женски елемент. Идеја живота је најпре код Ничеа протумачива

метафором земље, која је симбол сверодиље, тј. земља је тâ жене над женама. Жена је такође метафора живота, протканог велом лепих могућности, али да би се оне виделе није довољно да човек скине само облачни вео са најдаљих планина, већ његова душа мора да одбаци и вео са своје душе да би видела те најбоље врхове.

У том откривању „врхова", Ниче види највећу чар живота који обећава, заводи у откривању. Жена се појављује у лику живота који заводи на скидање вела са истинске природе ствари, али не открива тајну, већ наговара на живот. Она подстиче на храброст да се прихвати „привидни" карактер живота који се оспољава у променљивом и непрекидном току живота и превазилажењу досегнутих ступњева (доживљаја, развоја, мишљења). Тумачењем живота као жене и одређивањем воље за моћ као основног принципа живота откривамо да Ниче на основу метафоре земље као метафоре жене (па метафором жене) објашњава вољу за моћи као мушки принцип. Ниче на пример често користи север/југ као метафору за традиционалне приступе истини и знању, насупрот приступу који оличава његова весела наука. Лангер у тој метафори препознаје супротности између Немаца и јужних Европљана, коју Ниче настоји да представи. „У поређењу са потоњима, Ниче сматра Немце озбиљнијим и мање слободним духом, а њихову културу мање погодном за духовно и интелектуално здравље." (Langer, *Nietzsche Gay Science: Dancing Coherence*, 2010, p. 110)

Поред употреба метафора и метафоричног језика, кратких философских анегдота и дијалога, Ниче разноврсност својих тема исказује и афоризмима. Зато се и поред других стилова у филозофији, Ничеу приписује и афористички стил филозофирања, који Валтер Кауфман назива *монадолошки* стил. Његова специфичност је у самодовољности која постоји у афоризму, па се читалац кроз његове афоризме уједно конфронтира са „плуралистичким универзумом у којем је сваки афоризам микрокосмос по себи." (Kaufmann, *Nietzsche*, 1974, p. 75). С друге стране, сваки афоризам уједно баца светло и на друге афоризме, због чега афоризми подлежу многоструком разумевању и интерпретирању. Предност афоризама у Ничеовој филозофији састоји се у њиховој снази да развију мисаони експериментализам, јер му они служе и као основно полазиште у развијању експерименталне филозофије. [78]

[78] Експеримент у Ничеовој филозофији можемо ближе објаснити немачким термином *Versuch* – у значењу покушаја, што је приметно у поднасловима његових

Међутим, поједини аутори, као Абеј, сматра да различитост стилова у Ничеовој филозофији указује на дисконтинуитет у његовој мисли, као што примећује и Хигинс истичући да се, на пример, весела наука, чита као збирка самосталних делова, а да се њихове међусобне везе једва примећују. Хигинс наводи да „структуирањем својих излагања као низа фрагмената, Ниче усмерава наше размишљање према специфичним секвенцама, манипулишући искуством рефлексије, како би изазвао одређене асоцијације. Употребом афоризама Ниче успева да превазиђе Хегелову форму система у филозофији. Уопште многи филозофи, а не само Хегел, веровали су да могу да успоставе систем полазећи од одређене претпоставке из које би потом дедуковали целину. Али форма афоризама, који код Ничеа имају филозофски смисао, указује управо супротно. Наиме да не постоји једно сигурно полазиште из којег би се изводило све остало.

Ничеово прибегавање сликама, метафорама и афоризмима указује на нов приступ природи језика, при чему, он метафорама пркоси и граматичким правилима која се остварују у синтаксичко-граматичким облицима[79], сматрајући да ћемо се ослобађањем од

дела као што су на пример: *Покушај йревредновања свих вредносши*, *Покушај самокришике* и други. За Кауфмана тај термин представља израз мисаоног покушаја који има, чак, научно утемељење, будући да он увиђа да је у немачком говорном подручју потпуно исправно да се за научна истраживања говори у маниру *Versuch*. „Стога и смисао Ничеовог 'покушаја', или онога што он жели да тим покушајем освести, има карактеристику научног експеримента. Питања која по Ничеу одговарају смислу његових експеримената су она неодговорљива питања: Veruschen wir's! Хајде да то покушамо, искушавамо." (Walter Kaufmann, „Nietzsche's Method" in*: Nietzsche* (*Philosopher, Psychologist, Antichrist*), Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 1975, p. 78–85).

[79] Ниче употребом метафора можда и упућује да ирационалистичка филозофија захтева и одређену трансформацију језика, па је стога и настојао да пронађе језик који би одговарао ирационалистичкој структури стварности и животу као активитету и расту воље за моћ. Таквој структури стварности могао би одговарати само онај језик који је према Ничеу заснован на *їлаїолима*, будући да глаголи означавају активност, кретање, ток неке радње. Ниче зато не верује у дотадашњу граматику, јер као што примећује Кулић, граматичким смислом ми само нешто казујемо, али помоћу њега се не одвија испитивање истинитости или неистиности казаног, тј. не мари се за стварност или нестварност реалитета о коме се нешто казује. Ниче одриче да се досадашњом граматичком структуром језика (у коме главну улогу има субјекат) може допрети до стварног збивања живота. Тај аспект језика нас зато радије увлачи у привид, који је „једна другачија стварност, за логику исто што и нестварност граматичке истине, али без које ни логичка стварност истине нема своју стварност, па стога привид заиста и није никад *сшварно* изван логичке

ограничења језика истовремено ослобити и предрасуда ума, које су главне препреке у сазнању. Заправо Ниче својом теоријом језика настоји да превладава језик ума, што је потакнуто и његовом критиком ума, јер је Ниче полазио од уверења „да је ум битно језички посредован, и да је сходно томе, право место критике ума критика језика", наводи Николић и додаје да је наведено, пак, Ниче научио од „Хамана, Хердера и Хумболта, тројице најистакнутијих представника романтичарске филозофије језика, који су већ у другој половини XVIII и првој половини XIX века развили ово ново схватање." (Николић, *Четири огледа о хришћанском либерализму*, 2022, стр. 123).

Кјеркегор употребљава метафоре, пак, најчешће као реторичко оружје, али је њен превасходни циљ за данског мислиоца сконцентрисан у тежњи да кроз њих свом читаоцу приближи религијски садржај. Из простог разлога, држећи се мишљења да се религијске идеје и хришћанске тајне као што су проблем вечности, вере, Божја воља, спасење и друге не могу саопштити рационалним средствима или аргументацијом. Зато се комуникација путем метафора јавља и као облик негативне комуникације, која најпре полази од онога шта ствари нису. (Види: Lorentzen, *Kierkegaard›s Metaphors*, 2001 , p. 33). С друге стране, поред буђења интересовања и бољег разумевања религијског садржаја, Кјеркегор настоји да метафором утиче на буђење субјективности и подстакне разумевање мистичних и надрационалних истина вере, које преображавају човека.

Иако Кјеркегорова и Ничеова филозофија користе различит приступ метафорама, ипак се примена језика метафора разликују код оба мислиоца и према садржају, али и извору из којег црпе своје метафоре. Кјеркегор се најчешће служи библијским приповестима,

---

стварности." (Мишо Кулић, *Језик пре језика*, Београд, Калеком, 2003, стр. 118). Ниче је непрекидно експериментисао са језиком, сматрајући да језик има двојаку природу, тј. да се састоји од схема, али у исти мах да има способност да разбија своју љуштуру и крутост. „И помно је водио рачуна о статичким тако и о динамичким састојцима језика", како увиђа Ђурић, а чак је и „настојао да прошири његове изражајне могућности – тако да се без претеривања може рећи да је створио нов 'лингвистички образац', да је на примеру показао како се језик може претворити у изванредно стваралачко средство уобличавања нових мисаоних садржаја." (МихајлоЂурић, *Ниче и метафизика*, Београд, Просвета, 1984, стр. 52). А за разлику од платоновско-аристотеловске теорије језика, Ничеова се заснива преко метафоричне природе језика, јер сматра да стварност не може да се искаже непосредно, пошто су сви наши искази о свету метафорични и никада директно не изражавају суштину реалитета.

именима, личностима, тајнама да би читаоцима приближио разумевање религиозно-етичких истина и пробудио интерес за егзистенцијална питања, али која воде ка буђењу духовног сопства. Ниче се, пак, осврће на митологију и старе религије (персијску, орфичку, итд.) преузимајући имена попут Заратустра, Дионис, Аријадна и друга, која на метафоричан начин указују на одређене начине човековог односа према животу, начине људске егзистенције. Ниче их, такође, користи да би, с друге стране, појаснио најважније појмове своје дионисике философије, философије натчовека или учења о вољи за моћ. Једно је извесно, да метафорични језик и за једног и за другог мислиоца представља начин да превазиђу језик ума, као језик науке и рационалистичке философије, а уједно укажу да се ирационалистичким приступом на адекватнији начин експлицира суштина појединих философских проблема.

5.2.3. Кјеркегоров утицај на Андрићеву књижевност

Када се осврнемо на српско књижевно стваралаштво и разматрамо постојање утицаја Кјеркегорове философије на нашем поднебљу, незаобилазно је споменути књижевну оставштину Иве Андрића. Андрићевом сусрету са Кјеркегоровим делима и његовом философијом претходи, ипак, један етапа у његовом животу док је стицао знања у Загребу, Бечу, Грацу и Кракову (на Јагелонском универзитету у Пољској), где је и слушао философске предмете код познатих философа као што су Вихлелм Јерусалем, Јозеф Крајбиг, Оскар Евалд, Хуго Шпицер, а такође је радо читао и грчке и римске класике. У својим делима често је цитирао и Макијавелија, а пред крај живота је у болницу понео књигу Марка Аурелија *Самоїосмашрања*. (Прелевић, „Андрић и аустријска филозофија", *Theoria* – часопис за филозофију Српског филозофског друштва, Филозофски факултет, Београд, 2018, 189–196). На Андрића су утицај имали и стоици (од којих преузима стоички однос према животу), као и француски мислиоци, али и немачки философи, јер је радо читао Шопенхауера и Ничеа.

Ипак најјачи философски утицај на младог Андрића сматра се да је оставио дански философ Серен Кјеркегор. (Gordana P. Crnković, *Post-Yugoslav Literature and Film: Fires, Foundations, Flourishes*, 2021, p. 36). Заправо, Кјеркегор је утицао на рано стваралаштво Иве Андрића и повукао га ка философском и духовном

свету. (Види: Милан Орлић, *Андрић, Црњански, Пекић: приповедне структуре српског (пост)модернистичког романа: деконструкција приповедног субјекта и реконструкција фигуре приповедача*, 2017. стр. 55–56). Кјеркегорова дела Андрић упознаје 1914. године када је пребачен на Универзитет у Бечу. Од тада ће га неколико наредних година пратити Кјеркегорово дело „Или-или". Кад је први пут био затворен, једна књига дели сате његове самице. Речено му је да му неко од куће може донети топлу одећу, ћебе и књиге. Радујући се због ове вести, затражио је да му донесу све књиге које су на његовом столу. Али је тамо стајала само Кјеркегорова књига *Или-или*. У тамничким данима, та књига за Андрића добија још већу симболичку вредност, наводи Адамовић у својим *Казивањима о Андрићу*: „Та једна једина књига је била на мом столу и само та једина књига је стигла до мене. Али то је била књига! Држао сам је у руци и осетио сам да је тај неизрециви страх одмах негде нестао, да га нема нигде више у мени; осећао сам да настављам да живим…"

Због такве Андрићеве почетне усхићености Кјеркегором, сматра се да је Кјеркегорова књига била изузетно важна за Андрића. (Hawkesworth, *Ivo Andric: bridge between East nad West*, 1984). Радован Вучковић примећује утицај и других Кјеркегорових дела, поред *Или-или*, *Дневника заводника*, међу којима је дело „Понављање", чији је утицај видљив у „Аникиним временима", где Андрић кјеркегоровско сећање („јер оно чега се сећамо, било је и повратно се понавља, насупрот чему се стварно понављање унапред сећа. Зато понављање ако је могуће, усрећава човека, док га сећање чини несрећним"– Кјеркегор), како наводи Вучковић, идентификује са понављањем и води у свест о понављању.

Често се и Андрићев меланхоличан поглед на свет (способност да проникне у болне тачке људског бивствовања), меланхоличне исповести и егзистенцијализам (акцентовање различитих, парадоксалних и безизлазних егзистенцијалних стања кроз које пролазе његови јунаци) тумачи и као утицај читања Кјеркегорових дела, који се испољава и у пишчевом схватању греха, страха, стрепње, тескобе, који су једнако присутни и у Андрићевој феноменолошкој дескрипцији живота човека босанске махале, етничког идентитетског диверзитета и судбина људи херцеговачко-босанског простора. С друге стране, и егзистенцијални доживљаји духа који се јављају код Андрића у време његових тамничких дана у мариборском затвору, тј. сама егзистенција патње постаје окидач у његовој

перцепцији бола код других. Зато и не чуди да је Андрић за свакога имао „срце и око". (Пиштало, „Слепци кажу да очи смрде: Страст Иве Андрића", у: *Прича о Андрићу: аншиколонијални разїовори*, 2021, стр. 125).

Феномен стрепње, такође, налази важно место у Андрићевим делима, јер је писац као и Кјеркегор, сматрао је да онај који никад није стрепео, мора бити лишен духа. (*Живош* – часопис за књижевност, Свјетлост, Сарајево, 1982). Андрић такође у својим темама не прескаче питање греха, које је тако важно за Кјеркегора и његово схватање религијске етике. Код Андрића је приметна окупираност његових јунака појединачним, личним грехом као узрочником општег зла, које нарочито долази у Андрићевом писању између два рата, али тако да је грех трансмутиран „у оквиру испитивања на више нивоа кроз карактере, психологију и моралну супстанцу свог народа."

Андрића је код Кјеркегора највише заинтересовало што је уздигао човекова мрачна осећања (која исходе из различитих егзистенцијалних ситуација) до ранга философске расправе и философских појмова како би упознао човеков живот као „голо бивствовање" и оголио његову природу каква јесте. Његово испитивање уплетености човека као појединца у егзистенцију и суочавање кроз различите ирационалне и унутрашње процесе и стања, Андрић примењује у свом приповедању, у опису својих ликова трагајући за дубинским, парадоксалним или, чак, запањујућим у људској унутрашњости. Зато се може наслутити да Андрић заједно са Кјеркегором дели егзистенцијалистички став да „убеђења о животу не могу бити раздвојена од непосредности живота; да разумевање може бити постигнуто само кроз искуство егзистенције као такве; појмови који су одређујући за живот су фундаментално исти за све људе у свим временима; доминантан меланхолични тон, израстао из јаке имагинације који је увек способан да јасно види диспаритет реалног и могућег, и њен креативан потенцијал; у односу на суштинску улогу парадокса и страсти коју генерише; и кључну улогу усамљености у процесу откривања истине о људској егзистенцији." (Hawkesworth, *Ivo Andric: bridge between East nad West*, 1984, p.37). Исто тако, са Кјеркегором Андрић дели и одбрану индивидуализма, појединачног избора и одлуке, високо валоризује јунаке који се охрабрују да се упусте у потрагу за властитим сопством, јер је у Андрићевим романима присутан вечити сукоб између колективне

свести, норми, обичаја, задатих вредности друштва и појединаца, који се својим власититим избором издвајају из просечне и обичајносне свести. Они потом постају изузеци, прогоњени или осуђивани од заједнице и као изабраници, иду путем страдалништва, које води виша воља ради доказа њене изнад-људске моћи.

Кјеркегор је остварио утицај на Андрића не само у погледу на његово романеско стваралаштво, већ се сматра да тај утицај постоји и у односа на његова друга дела, тј. лирску прозу нарочито, на прву књигу *Ex Ponto* у којој је особити лиризам (кроз разговор песника са унутрашњошћу) плод утицаја егзистенцијалног философа. Међутим, о стварном утицају Кјеркегора на Андрића сазнајемо на релевантан начин сходно ономе што је рекао сâм Андрић: „Не бих, додуше, могао да се сложим са мишљењем неких критичара према којима сам се у младости формирао под утицајем Серена Кјеркегора. То не би могло да се прихвати. Признаћу вам: народна свест и епика имали су далеко снажнији утицај на ме. Али Кјеркегору дугујем расуђивања о стрепњи, страху и премоћи зла." (Љубо Јандрић, *Са Ивом Андрићем*, Београд, 1977, стр. 378). Ипак, према речима Олге Московљевић у „Андрић и скандинавске књижевности", Андрићева је велика заслуга што је „први Југословен који је открио Кјеркегора онда када је он био непознат". (Вучковић, *Велика синтеза*, 1974, стр. 478).

5.3. Ничеови списи из заоставштине: философска контрадикторност Ничеове мисли

Када је Ниче рекао да је свет воља за моћ и ништа сем тога, њему се чинило да је у том ставу пронашао кључ свог суштинског антиметафизичког учења. Али поједини интерпретатори његове философије, сматрају да је Ниче близак дотадашњем метафизичком мишљењу, као што је Хајдегер представљао Ничеа као последњег гласника западне философије, утолико што метафизика у њој исрцпљује своје суштинске могућности. Милер-Лаутер сматра да се у њој догађа и нешто више: деструкција метафизике из њеног властитог порекла, да Ничеова философија као врхунац метафизике субјективитета чини да је субјективност сада урођена у рупу без дна. Петер Поелнер, тај „метафизички" појам Ничеове философије, тумачи као један од најзагонетнијих појмова, који приближава Ничеово учење антиесенцијализму.

Управо због важности наведеног појма у Ничеовом учењу, потребно је осврнути се на његове списе, поготово из заоставштине који директно указују на његову „метафизику воље" и у којима се налази неколико основних изјава о појму воље за моћ. У списима из заоставштине из 1880. године, Ничеов напад на „традиционалне", метафизичке тврдње и његово одбијање појма суштинске природе, потврђују се управо преко „метафизике воље за моћ" као моделу реалности који покушава да оперише без разноврсних појмова као што су – покретни механички узрок, супстанца, душа, суштина – које Ниче критикује као неинтелигибилне појмове. Али да размотримо какво значење имају Ничеови списи из заоставштине у односу на његово целокупно стваралаштво.

Ничеова концепција – воља за моћ – постаје значајна за филозофска истраживања захваљујући издању књиге под насловом „Воља за моћ" из 1906. године. Она је, од времена појављивања, проглашена Ничеовим ремек-делом. Ипак, Карл Шлехта је заслужан што је уништио легенду Ничеовог ремек-дела у јавној свести. За Шлехту је било потпуно неприхватљиво што издавачи „Воље за моћ" нису уврстили у своје колекције, као додатак списима из заоставштине, и афоризме који су се могли наћи у тому XII и XIV. Шлехта је преузео напор да хронолошки прикаже издања из заоставштине, а притом је чак дао ниске оцене филозофске релевантности Ничеових публикација из заоставштине, за које сматра да су контроверзна по питању теме воље за моћ. Карл Левит, пак, оптужује Шлехту због ширења нове легенде о Ничеу – наиме да воља за моћ није постојала као најјаснији и широко рангиран проблем мишљен код Ничеа. Шлехта износи да он сâм није оспоравао да је Ниче ословљавао вољу за моћ као основну карактеристику живота, али сматра да тамо где Ниче покушава да анализира и прецизира ову идеју, он не постиже резултат. Милер-Лаутер сматра, пак, да је „Шлехтина осуда неодржива. Ничеови ауторизовани радови не садрже довољно основе за разумевање воље за моћ. Дубина онога што је тражио под именом ове фразе може бити сазната упућивањем на дела из заоставштине." (Miller-Lauter, *Nietzsche*, 1999, p. 126).

Ничеови списи из заоставштине (*Nachlaß*) представљају највећи део Ничеових необјављених бележака. Списи су најпре били доступни у тзв. *Groß-Oktav-Ausgabe*. Међутим, комплетна дела *Nachlaß* су представљена тек када су објављена *Kritische Gesamtausgabe* и то најпре у италијанском преводу 1964, док се томови

на немачком и француском појављују 1967. године. Тек након објављивања назначених томова, истраживачи Ничеове филозофије су доспели у нову ситуацију због материјала који им је претходно био познат.

Откако је професор Карл Шлехта, који се интензивно бавио Ничеом, објавио своје ново издање Ничеових дела у три тома („Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden, Carl Hansen Verlag, München) и након објављивања његове књиге „Der Fall Nietzsche", узбуна око Ничеових дела добија сензационалистички карактер.

Открића из Ничеове заоставштине постала су тема различитих европских часописа, па се у том периоду срећу наслови као на пример: „Кривотворени Ниче", „Њемачки филозоф Фридрих Ниче фалсификован на најгрубљи начин", „Бескрупулозна сестра Фридриха Ниче је добро живела захваљујући криминалном манипулисању писмима и рукописима свог брата" и други. Тиме се најављивала преоријентација у самом вредновању Ничеових дела, као што је то чинио и сам Шлехта, као и окупљени око Ничеовог архива, под Шлехтиним руководством. Они су открили низ података који се везују за биографију Ничеове сестре, као и да *Воља за моћ,* главно Ничеове дело, заправо и не постоји. Наслов „Воља за моћ" је назив који је потекао од његове сестре, која је по старој немачкој традицији требало да једно филозофово дело означи као главно, па је из разних успутних прибележака створила ново дело.

Шлехта сматра да читава Ничеова заоставштина, у коју је укључена и „Воља за моћ" – а ту је оставштину он штампао у III тому под насловом „Aus dem Nachlass der Achtzigjahre" – нема уопште такво пресудно значење какво му се придавало у досадашњим интерпретацијама. Све што је написао у делима из заоставштине, Ниче је већ боље и прегнантније написао у делима за живота и у оним делима које је Ниче одредио за штампу, каже Шлехта. А чак иако је тврдио да наслов *Воља за моћ* не постоји, ипак се тај наслов може пронаћи у Ничеовим плановима за то дело. Шлехта указује на афоризам из дела „С оне стране добра и зла". Ниче је у том делу представио идеју воље за моћ у контексту низа рефлексија исказаних у форми хипотеза. Као на пример када тврди: „Свет гледан изнутра, свет одређен и означен с обзиром на свој 'интелигибилни карактер' – он би био управо 'воља за моћ' и ништа друго." (Ниче, *С оне стране добра и зла,* 2003, стр. 38).

Шлехта увиђа да је Ниче веома опрезан у изражавању проблема воље за моћ у својим првим публикацијама. Ипак, за Шлехту, то што Ниче конјуктивно износи да би свет требао бити *воља за моћ* и ништа друго, не звучи као нека врло поуздана мисао.

Према Милер-Лаутеру, Шлехти је овде могуће упутити приговор, будући да Ниче у цитираном афоризму не говори само хипотетички, јер Ниче, ипак, напомиње и додаје: „Ако би нам, најзад, пошло за руком да свој укупан нагонски живот објаснимо као гранање *једне* темељне форме воље, наиме – воље за моћи, а то је мој став."

Heftrich Eckhard увиђа да баш ова уметнута опаска излази из оквира хипотетичких формулација афоризама. Убацујући ову опаску, превазилази форму афоризма и јасно именује своје фундаментално схватање. Али, ипак, остаје упитно: да ли су те изнете чињенице довољне да би се ревалоризирао читав Ничеов опус и да ли би сада Ничеу као философу требало приступити из сасвим друге перспективе.

Ничеови списи уносе дилеме и због контрадикторног мишљења, присутно у њима. Контрадикција (нем. *Gegensätz*) која је својствена Ничеовим радовима често је задавала велике проблеме многим интерпретаторима његове философије. У већини случаја, та неконзистентност, ипак, може бити уређена категорисањем његових списа сходно различитим временским низовима тј. фазама његовог философског развоја. Интерпретатори Ничеове философије обично говоре о три до пет таквих фаза. У Ничеовој философији постоје и друге контрадикције, а које се јављају због његове непрецизне употребе истих и општих термина за означавање вредносних спецификација појединачног стања ствари, за просуђивање једног стања ствари у терминима са њиховим различитим односима према другим стањима ствари.

То је изазвало код бројних научника супротне реакције. Због својих конфузних изјава, Ниче није могао бити сврстан у ред највећих философских мислиоца, док су га други оцењивали само као уметника, философског поету од кога се није могла очекивати појмовна ригорозност, погрбљеност строгих, гробних научника. Можда је Ниче управо и био философски поета, јер је тежио *веселој науци*, безбрижној плесној уметности, која нас ослобађа од стида, пркоси гравитацији, свим границама и омогућава да плешемо на рушевима срушеног света и пропасти свих апсолутних темеља. Без жеље да дође до коначне истине.

Неки интерпретатори су га, пак, само доживљавали као писца афоризама. Међутим, постоје многи истраживачи Ничеове филозофије, који, пак, сматрају да је Ничеово мишљење кохерентно у својој суштинској црти. И они сасвим другачије приступају одређеним проблемима у Ничеовој филозофији. Тако и Ханс Вајхингер тврди да Ничеове идеје, упркос својој афористичкој форми, показују форму стриктне кохерентности. Она исходи из њихове упућености на Ничеов основни принцип филозофије. Вајхингер у Ничеовим афоризмима види задатак скупљања „одломака разбацаних у очигледној пометњи, *disjecta membra*, у стриктан кохерентан систем".

Мартин Хајдегер, пак, настоји да продре у оно што је неизговорено у Ничеовој филозофији, скривено од њега самог, а то је – метафизички заборав бивствовања. Оваква Хајдегерова интерепретације се не обазире на проблем контрадикције, јер различите интерпретације утврђују различите ствари као основе, зависно од њихових властитих становишта. Међутим, према Милер-Лаутеру, свака редукција Ничеових контрадикција као узрока његове властите личности, а који повлачи такав приступ и у његовој филозофији, увек започиње са елиминацијом филозофског смисла питања.

Према Михаел Ландману, разумевање Ничеове филозофије као филозофије контрадикција не мора истовремено да указује да оне произлазе из Ничеове личне ексцентричности, већ да су судбоносни израз касне епохе 19. века. Ова епоха је окарактерисана свесним повећањем дискрепанција, јер још од ренесансе, културно поље стиче властиту аутономију, разбијајући склад космоса који је у антици био могућ.

Већина истраживача Ничеове филозофије су до сада углавном била сконцентрисана на противречности које постоје између доктрине воље за моћ и вечног враћања истог или натчовека и теорије вечног враћања истог. На пример, Карл Левит суштинску противречност Ничеове филозофије запажа у основном конфликту између човека и света – који постоји без Бога! Потпуно супротно Кјеркегоровој филозофији хришћанске епистемологије и антропологије која упућује на Љубав човека и света – који постоје кроз и са Богом!

ЛИТЕРАТУРА

Примарна литература

Seren Kjerkegor, *Ili-Ili*, Beograd, Grafos, 1989.
Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980.
Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981.
Seren Kjerkegor, *Knjiga o Adleru*, Beograd, Grafos, 1982.
Серен Кјеркегор, *Појам стрепње*, Београд, ПЛАТΩ, 2002.
Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990.
Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005.
Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, Београд, ПЛАТΩ, 2000.
Sören Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, Beorgad, BIGZ, 1975.
Seren Kjerkegor, *Dve kratko etičko-religiozne rasprave*, Beograd, Grafos, 1982.
Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Book on Adler*, Everyman's Library, Princeton University Press, 1994.
Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, Београд, ПЛАТΩ, 2002.
Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009.
Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
Sören Kierkegaard, *Training in Christianity*, New York, Vintage Books, 2004.
Søren Kierkegaard, *Attack upon 'Christendom'*, New Jersey, Prinecton University Press, 1946.
Søren Kierkegaard, *Works of love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009.
Søren Kierkegaard, *Eighteen upbuilding discourses*, *Kierkegaard's writings*, V, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990.
Кьеркегор, Сёрен, *Евангелие страданий*, Свято-Владимирско еиздательство, Москва, 2011.
Kierkegaard, Søren, *Selection from The Present Moment*, www. scribd.com; 15. maj 2014.
Kierkegaard, Søren, *The Journals of Kierkegaard* (1835–1854), translated by Alexandr Dru, New York, Harper Torch Books, 1959.
Фридрих Ниче, *Рођење трагеуде*, Подгорица, Граматик, 2001.
Fridrih Niče, „O istini i laži u izvanmoralnom smislu", u: *Knjiga o filozofu · Antihrist · Dinisovi ditirambi*, Beograd, Dereta, 2005.
Fridrih Niče, *Ljudsko*, *suviše ljudsko* (*Knjiga za slobodne duhove*), Beograd, Dereta, 2005.

Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989.
Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra* (*Knjiga za svakog i ni za koga*), Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001.
Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla* (*Preludijum za filozofiju budućnosti*), Beograd, Dereta, 2003.
Fridrih Niče, *Genealogija morala* (*Polemički spis*), Beograd, Grafos, 1990.
Fridrih Niče, *Sumrak idola* (*Ili kako se filozofira čekićem*), Beograd, Čigoja štampa, 2005.
Фридрих Ниче, *Ecce homo*, Београд, Дерета, 2001.
Fridrih Niče, *Šopenhauer kao vaspitač*, Beograd, Grafos, 1987.
Fridrih Niče, *Rihard Vagner u Bajrojtu*, Rad, Beograd, Edicija Pečat, 1992.
Fridrih Niče, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, 2003.
Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (*Versuch einer Umwertung aller Werte*), Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978.
Friedrich Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*, Stuttgart, Philipp Recalm GmbH&Co, 1996.

Секундарна литература

Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge, 1991.
Akvinski, Toma. „De veritate". *Izabrano djelo*, Zagreb, Globus, 1981.
Arent, Hana. *Život duha*, Beograd, Službeni glasnik, 2009.
Aristotel. *O duši*, Podgorica, Oktoih, 2001.
Aristotel. *Retorika* 1/2/3, Novi Sad, Svetovi, 1997.
Auden, W. H. *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963.
Babich, Babette. *Nietzsche's Philosophy of Science*: *Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York, SUNY Press, 1994.
Barret, William. *Irrational man*: *a study in existential philosophy*, London, Mercury Books, 1964.
Barnett, B. Christopher. „Henri de Lubac: Locating Kierkegaard Amid to the 'Drama' of Nietzschean Humanism", *Kierkegaard's Influence on Theology Catholic and Jewish Theology* (*John Stewart*), Taylor and Francis, 2012.
Baker, Gideon. *Nihilism and Philosophy of Nothingness*, *Truth and World.* Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, 2018.
Bektović, Safet. „Biografsko čitanje i razumijevanje Kjerkegora", *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, II, № 3/2005.
Бернар Андрије/Жил Боеч, *Речник тела*, Београд, Службени гласник, 2010.
Берђајев, Николај. *Смисао стваралаштва – Покушај оправдања човека*, Књига прва, Београд, Логос Ант, 1969.

Берђајев, Николај. *Судбина човека у савременом свеш̄у*, Београд, Логос, 2006.

Библија или Свеш̄о йисмо, превео Ђура Даничић, Београд, Издање Библијског друштва, 1985.

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

Buber, Martin. *Hasidism and Modern Man*, Horizon Press, New York, 1958.

Buber, Martin. *Eclipse of God*: *Studies in the Relation Between Religion and Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 2016.

Bostwick, Ellie. *Discerning the Nature of True Christian Faith*, Sewanee Senior Philosophy Essays, http://www.sewanee.edu/philosophy/Capstone/, 10. мај 2021.

Bošnjak, Branko. „Teizam i ateizam u formulaciji: 'Bog je mrtav'", *Obnovljeni život – časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko teološki institut, Vol. 39, № 3–4, 1984.

Buber, Martin. *Hasidism and Modern Man*, New York, Horizon Press, 1958.

Buljan, Ivana. „Problem postajanja pojedincem u djelu Sørena Kierkegaarda", *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, sv. 2, 2008.

Bukdahl, Jørgen. *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Cambridge, W. B. Eerdmans Pub, 2001.

Caygill, Howard. „Nietzsche and Atomism", in: *Nietzsche*, *Theories of Knowledge*, *and Critical Theory*: *Nietzsche and the Sciences* I, edited by Babette e. Babich, Springer-Science and Business media, 2003.

Цертелев, Н. Д. „Критика вырождения и вырождение критики", *Ницше*: *Pro et contra*, Санкт Петербург, Издательство Русского Христианского гуманитарного института Санкт Петербург, 2001.

Crnkovic, P. Gordana. *Post-Yugoslav Literature and Film*: *Fires*, *Foundations*, *Flourishes*, London and New York, Continuum International Publishing Group, 2021.

Crites, Stephen. "Pseudonymous Authorship as Art and as Act" , *Kierkegaard – A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday&Company, 1972.

Cunningham, Conor. *Genealogy of Nihilism Philosophy of Nothing and the Difference of Theology*, London and New York, Routledge, 2005.

Česlav Miloš, *Zapisi na salveti*: *odabrani eseji*, Beograd, Laguna, 2019.

Čizmar, Valentina. *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina Andrejević, 2010.

Дамаскин, Свети Јован. *Исшочник знања*, Београд, Јасен, 2006.

Damascus, Saint John. *Writings*, *The Father of the Church*, Vol. 37, The Catholic University of America Press, Washington, 1958.

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

Deane, David. *Nietzsche and Theology*: *Nietzschean Thought in Christological Anthropology*, Colorado State University, USA, Routledge, London and New York, 2019.

Деспотовић, Љубиша. *Излагање у оквиру представљања зборника Нација и идентитет*, Матица српска, Нови Сад, 13. мај 2022.
Деспотовић, Љубиша. „Геополитички аспекти кризе хришћанства", у *Геополитика медија*, Култура полиса, ИП Каирос, Нови Сад, 2019.
Достојевски, *Браћа Карамазови*, Србољуб 75, превео др Милосав Бабовић, Електронско издање, MMXV
Dostojevski, M. Fjodor. „San smiješnog čovjeka", u: *Bjesovi*, Znanje, Zagreb, 1982.
Делез, Жил. *Ниче и филозофија*, Београд, ΠΛΑΤΩ, 1999.
Dekart, Rene. *Strasti duše*, Beograd, Grafos, 1981.
Dimer, Alvin. „Šopenhauer i moderna filozofija egzistencije", *Zbornik radova*: *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, Lj. Čeperković&G.Vasić, 1988.
Ђурић, Михајло. *Изазов нихилизма/Искуство разлике*, Изабрани списи, Књига IX, Београд, Службени гласник СРЈ, 1997.
Ђурић, Михајло. *Путеви ка Ничеу*: *прилози филозофије будућности*, Српска књижевна заједница, Београд, 1992.
Đurić, Mihajlo. *Niče i metafizika*, Beograd, Prosveta, 1984.
Đurić, Mihajlo. „Perspektivističko prekoračivanje granica", *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Tema broja: *Aktuelnost Nietzschea*; бр. 3–4, str. 15–28, 1982.
Eocca, Ettore. "Kierkegaard's Religious Aesthetics as a Basic for Dialogue Among Religions" , *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, 1/2005.
Emden, Christian. *Nietzsche On Language*, *Consciousness And The Body*, USA, University of Illinois Press, 2005.
Епштајн, Михаил. *Филозофија тела*, Београд, Геопоетика, 2009.
Епштејн, Михаил. *Лик и вера*, Матица српска, Нови Сад, 1998.
Evans, C. Stephen „Is Kierkegaard an Irrationalist? – Reason, Paradox, and Faith", *Religious Studies – An International Journal of the Philosophy of Religion*, Vol. 25, Issue 3, Department for Philosophy, Cambridge University Press, USA, 1989.
Ferreira, M. Jamie. *Transforming Vision*: *Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Claredon Press – Oxford, 1991.
Ferguson, Harvie. *Melancholy and the Critique of Modernity*: *Soren Kierkegaard's Religious Psihology*, London and New York, Routledge, 2005.
Фери, Лик. *Homo Aestheticus*: *otkriće ukusa u demokratskom dobu*, Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1994.
Feher, Ferenc. *Pesnik antinomija*: *Dostojevski i kriza individuuma*, Beograd, Nolit, 1981.
Filipović, Vladimir. *Novija filozofija Zapada i odabrani tekstovi*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983.
Finci, Predrag. *Umjetnost i iskustvo egzistencije*, Sarajevo, Svetlost, 1986.
Fink, Eugen. *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981.

Gardiner, Patrick. *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 1988.
Garelick, Herbert. *Modes of Irrationality*: *Preface to a Theory of Knowledge*, Springer Science & Business Media, Hague, 1971.
Gaukroger, Stephen. in: B. E. Babich, *Nietzsche*, *Theories of Knowledge*, *and Critical Theory*, Boston Studies in the Philosophy of Science, USA, Kluwer Academic Publishers, Vol. 203, 1999.
Geismar, Eduard. *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfatter-virksomhed*, vol. 1–2, Copenhagen: G. E. C. Gads Forlag, 1927.
Gill, H. Ferry. *Kant and Kierkegaard on Religion*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Claremont Graduate School, 2000.
Gillespie, Michael Allen. *Nihilism Before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1995.
Golden, Kristen Brown. *Nietzsche And Embodiment*: *Discerning Bodies And Non-dualism*, New York, SUNY Press, 2006.
Govedarica, Milanko. *Filozofska analiza iracionalnosti*: *izmenjena stanja svesti i slabosti volje*, Pančevo, Mali Nemo, 2006.
Golomb, Jacob. *In Search of Authenticity – Existentialism from Kierkegaard to Camus* (*Problems of Modern European Thought*), London, Routledge, 2005.
Golomb, Jacob. „Can One Really Become a 'Free Spirit Par Excellence' or an Übermensch?", *Journal of Nietzsche Studies*, The Pennsylvania State University, University Park, Isue 32, 2006.
Golomb, Jacob, „Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem", *Kierkegaard's international reception*, Tome III: *The near East*, *Asia*, *Australia and the Americas*, London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2016.
Golubović, Aleksandra. *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet Rijeka, 2013.
Guignon, Charles. *The Existentialists* : *Critical Essays on Kierkegaard*, *Nietzsche*, *Heidegger and Sartre*, USA, Maryland,Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
Günter, Wohlfart. „Od Nietzschea do Heideggera", *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktuelnost Nietzschea; br. 3–4, 1982.
Grlić, Danko. *Ko je Niče*, Beograd, „Vuk Karadžić", 1969.
Gretić, Goran. „Nietzsche i nihilizam", *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo: Savez filozofskih društava Jugoslavije, 1987.
Hall, L. Ronald. *Word and Spirit*: *A Kierkegaardian Critique of Modern Age*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, 1993.
Hall, Harrison. *Existentialist Background*, *Kierkegaard*, *Dostoevsky*, *Nietzsche*, *Jaspers*, *Heidegger*, New York & London, Garland Publishing, 1997.

Hall, Harrison. "Love and Death Kierekgaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence", *Inquiry – An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, Taylor & Francise Group, Vol. 27, Issue 1–4, 1984.

Hay, Sergia. *Ethical Silence*: *Kierkegaard on Communication*, *Education and Humility*, Lanham, Lexington Books, 2020.

Hall, Harison. „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.

Hall, Harrison. "Love and Death Kierekgaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence", *Inquiry – An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 1984.

Hannay, Alastair. „Introduction", *Unscientific Concluding Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Oxford University Press, 2009.

Hatab, J. Lawrence. „How Does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy?", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, № 35/36, 2008.

Hawkesworth, Celia. *Ivo Andric*: *bridge between East nad West*, London and Dover, The Athlone Press, 1984.

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

Heidegger, Martin. *Nietzsche* II, Neske,Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.

Hajdeger, Martin. *Niče* I, Beograd, Fedon, 2009.

Hajdeger, Martin. *Niče* II, Beograd, Fedon, 2009.

Хајдегер, Мартин. *Шумски путеви*, Београд, ΠΛΑΤΩ, 2000.

Хајдегер, Мартин. *Путни знакови*, Београд, ΠΛΑΤΩ, 2003.

Хајдегер, Мартин. *Предавања и расправе*, Београд, ΠΛΑΤΩ, 1999.

Hajdeger, Martin. *Šta je metafizika*, Zagreb, Pogled u suvremenost, 1972.

Hajdeger, Martin. *Mišljenje i pevanje*, Beograd, Nolit, 1982.

Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988.

Hajdeger, Martin. *Uvod u metafiziku*, Beograd, Vuk Karadžić, 1976.

Heidegger, Martin. *Nietzscheova metafyzika*: *Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Znaci, 1980.

Heinrich S. J. Roos, *Søren Kierkegaard and Chatolicism*, The Newman Press, Westimnster, Maryland, 1954.

Heiss, Robert. *Hegel*, *Kierkegaard*, *Marx*: *Three Great Philosophers whose Ideas Changed the Course of Civilization*, New York, Dell, Delta Book, 1975.

Hegel, G. V. Fridrih. *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974.

Holt, Kristoffer. „Media, authenticity and religion: Søren Kierkegaard as media-critic", ICA Conference, History of communication Chicago, USA 2009.

Howland, Jacob. *Kierkegaard and Socrates*: *A Study in Philosphy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006.
Howard, A. Johnson. „Kierkegaard and Church", *Attack upon the 'Crhistendom'*, Princeton, New Jersey, Prinecton University Press, 1946.
Иванов, А. *Поучне књиїе*: *Свешо Писмо Сшароī Завеша*, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Штампарија Српске Патријаршије, Београд, 1991.
Илић, Љиљана. *Срūска књижевносш и Ниче*, Београд, Конрас, 2002.
Ivanović, M. Dragiša. *Mehanicizam i energetizam*, Beograd, Kultura, 1961.
Јанарас, Христос. *Личносш и ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009.
Јасперс, Карл. *Ум и еїзисшенција*, Београд, ПЛАТΩ, 2000.
Јасперс, Карл. *Духовна сиūуација времена*, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1987.
Јасперс, Карл. *Филозофска вера*, Београд, ПЛАТΩ, 2000.
Јарић, М. Светислав, *Колаūс* (*заūадно*) *европскоī духа*: *бесūуће и ништавило заūадноевропске духовносши*, Нови Сад, Stylos, 2005.
Jarrett, L. James. *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra*, New Jersey, Princeton, Princeton University Press, 1988.
Јеротић, Владета. *Учење свешоī Јована Лесшвичника и наше време*, Београд, Ars Libri, 1996.
Jevremović, Petar. *Telo*, *fantazam*, *simbol*, Beograd, Službeni glasnik, 2007.
Јевлампијев, Иванович Игор. „'Овострана' религиозност Фјодора Достојевског и Фридриха Ничеа", *Смисао* – часопис одељења за друштвене науке Матице српске – друштва чланова у Црној Гори, Никшић: Подгорица, Ап принт, 1–2, 2014.
Jokić, Vujadin. *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999.
Kadum, Vladimir. „O životu Ruđera Boškovića, njegovom znanstvenom i filozofskom radu", u: *Metodički ogledi*, Vol. 14, № 1, 2007.
Karsten, Søren Haiers. *Between nihilism and faith*: *a commentary on Either or by Kierkegaard*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York, 2010.
Кораћ, Вељко; Животић, Миладин; Павловић, Бранко. *Исшорија филозофије*, Завод за издавање уџбеника СР Србије, Београд, 1970.
Karsten, Harries. „Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or", *Kierkegaard Studien*, Mongaprh Series 22, Walter de Gruyter GmbH&Co. KG, Berlin/New York, 2010.
Kaufman, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, USA, Meridian Books, 1956.
Kaufmann, Walter. *Nietzsche* (*Philosopher*, *Psychologist*, *Antichrist*), USA, Princeton, Princeton University Press, 1975.
Kaufmann, Walter. *A perface to Kierkegaard*, *Existentialism*, *Religion*, *and Death*, New York, New American Library, 1976.
Кант, Имануел. *Крūика чисшоīа ума*, Београд, Издавачка књижарница Геце Кона, 1932.

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.

Keiji, Nishitani. *The Self-Overcoming Of Nihilism*, Albany, State University of New York Press (SUNY Press), 1990.

Кофман, Сара. „Ниче и метафора", *Градац* – часопис за књижевност, уметност и културу, Чачак, Захура, бр. 152–153; 2004.

Kofman, Sara. *Nietzsche and Metaphor*, California, Stanford University Press, 1993.

Колаковски, Лешек. *О кризи*, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1987.

Kosch, Michelle. *Freedom and Reason in Kant*, *Schelling and Kierkegaard*, New York, Clarendon Press, 2006.

Kosch, Michelle. "The aesthetic view of life and the first incompatibilism", *Freedom and Reason in Kant*, *Schelling and Kierkegaard*, New York, Clarendon Press, 2006.

Kosch, Michelle. "Despair in Kierkegaard's Either/Or", *Journal of the History of Philosophy*, United States, The Johns Hopkins University Press, Vol. 44, № 1, 2006.

Кузмановић, Небојша. *Кјеркеїорове сфере еїзисшенције*, Бачка Паланка, Логос: Књижевни клуб „Дис", 2003; Kulić, Mišo. *Jezik prije jezika*, Beograd, Kalekom, 2003.

Кузмановић, Небојша. „Кјеркегоров избор", *Пшоломејски обрш* (*есеји*, *йрикази*, *оїледи*), Ветерник, ЛДИЈ, 1999.

Kurt, F. Reinhardt. *Existentialist revolt* (*The Main Themes and Phases of Existentialism*), New York, Frederick Ungar Publishing, 1960.

Лазар, Архимандрит. *Мучење љубави*: *Келијни записи*, Манастир Успења Пресвете Богородице – Подмаине, 2014.

Lampert, Laurence. *Nietzsche's Task* : *An Interpretation of Beyond Good and Evil*, USA: Yale University Press, 2001.

Langer, Monika. *Nietzsches Gay Science*: *Dancing Coherence*, UK, Palgrave Macmillan, 2010.

Laušević, Savo. „Sloboda i žrtvovanje", u: *Sloboda i jednakost* – zbornik radova sa trećih filozofskih susreta (Smed. Palanka 28. IV – 3. V 2000), Savet filozofskih susreta, Udruženje studenata filozofije Jugoslavije, Beograd, 2002.

Llewelyn, John. *Margins of Religion*: *Between Kierkegaard and Derrida* (*Studuies in Continental Thought*), Bloomington, USA, Indiana University Press, 2009.

Левицки, Сергеј Александровић. *Оїледи из исшорије руске философије*, Београд, Логос, 2004.

Levin, David Michael. *The Opening of vision*: *Nihilism and Postmodern situation*, New York, Routledge, Chapman & Hall, 1988.

Lippitt, John. *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, London and New York, Routledge, 2004.
Löwith, Karl. *Od Hegela do Nietzschea*: *revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, Sarajevo, „Veselin Masleša", 1988.
Löwith, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978.
Löwit, Karl. „Kierkegaard und Nietzsche", *Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1971.
Löwith, Karl. „Heideggers Vorlesungen über Nietzsche", *Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1971.
Lorentzen, Jamie. *Kierkegaard's Metaphors*, Macon, Georgia, Mercer. University Press, 2001.
Mackey, Louis. *Kierkegaard*: *a Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday&Company, 1972.
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.
McMaster, Jenny. *The Psychologist*, *the Philosopher and the Anchorite* (*Jung*, *Nietzsche and Thus Spoke Zaratustra*), Ottawa, Carleton University, 1999.
McCombs, Richard. *The Paradoxical Rationality of Soren Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2013.
Malantschuk, Gregor. Howard, Hong, Vincent. Hong, Edna Hatlestad. *Kierkegaard's Concept of Existence*, Marquette Studies in Philosophy, № 35, 2003.
Маляр, Наталья Борисовна. „Спор веры и разума (Комментарии к работе Н. Бердяева 'Философия свободы', у: *Вера и/или знање*, тематски зборник радова са међународне конференције, Институт друштвених наука, Београд, 2016.
Максим Исповедник, *Посланице*, ПГ 91.
Mencken, L. H. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Tucson, See Sharp Press, 2003.
Miles, P. Thomas. *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life*: *A New Method of Ethics*, Boston College, USA, Palgrave MacMillan, 2013.
Milles, P. Thomas. „Kierkegaard on Internal Collapse as Despair", in: *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of life*: *A New Method of Ethics*, The Palgrave Macmillan, Boston Colege, USA, 2013.
Miščević, Nenad. „Postupak i interpretacija", *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, br. 3–4, 1982.
Mojsić, Sofija. *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008.
Montinari, Mazziano. *Nietzsche lesen*, Berlin – New York, Wlater de Gruyter, 1982.
Mooney, F. Edward. *On Søren Kierkegaard*, *Dialogue*, *Polemics*, *Lost Intimacy*, *and Time*, Hampshire, England, Ashgate Publishing, 2007.

Moore, Gregory. *Nietzsche*, *Biology and Metaphor*, New York, Cambridge University Press, 2002.

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.

Murphy, Tim. *Nietzsche*, *Metaphor*, *Religion*, New York, SUNY Press, 2001.

Nehamas, Alexander. "How One Becomes What One Is", *Jstor*: *The Philosophical Review*, Vol. 92, № 3, Durham, Duke University Press, 1983.

Николић, Дејан Дионисије, *Четири огледа о хришћанском либерализму*, Нови Сад: Архив Војводине; Београд : Институт за европске студије, 2022.

Нови завјет, Римљанима посланица Светог апостола Павла, Београд, издање Библијског друштва, 1985.

Нови завјет, Прва посланица Светог апостола Павла Коринћанима, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд.

Оцић, Дејана. *Дијалектика ирационалног*: *Серен Кјеркегор*, Београд, Знамен, 2005.

Орлић, Милан. *Андрић*, *Црњански*, *Пекић*: *приповедне структуре српског* (*пост*)*модернистичког романа*: *деконструкција приповедног субјекта и реконструкција фигуре приповедача*, Мали Немо, Панчево, 2017.

Павловић, Бранко. „Фридрих Ниче", *Увод у савремену филозофију*, Београд, ΠΛΑΤΩ, 2003.

Патријарх Павле, *Будимо људи*, Империја књига, Крагујевац, 2014.

Pejović, Danilo. *Suvremena filozofija Zapada*, Zagreb, Matica hrvatska, 1967.

Петронијевић, Бранислав. *Шопенхауер*, *Ниче*, *Спенсер*, Београд, Издавачка књижарница Геце Кона, 1920.

Петронијевић, Бранислав. *Списи из практичке филозофије*, том 7, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998.

Petronijević, Branislav. *Članci i studije* III, Beograd, Izdavačka knjižara Napredak, 1922.

Петронијевић, Бранислав. *Хегел – Шопенхауер – Хартман*, Београд, Југоисток, 1944.

Петронијевић, Бранислав. *Историја новије филозофије*, Београд, Нолит, 1982.

Platon, *Država*, Beograd, BIGZ, 1983.

Пиштало, Владимир. „Слепци кажу да очи смрде: Страст Иве Андрића", у: *Прича о Андрићу*: *антиколонијални разговори*, Завод за проучавање културног развитка, Културни код, Београд, 2021.

Prelević, Duško. „Andrić i austrijska filozofija", *Theoria – časopis za filozofiju Srpskog filozofskog društva*, Filozofski fakultet, Beograd, 2018..

Проле, Драган. *Ничеови трубадури*, Издавачка књижарница Зорана Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад, 2021.

Possen, D. David "Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism" in: John Stewart, *Kierkegaard's Influence on Theology*, Chatolic and Jewish Theology, Vol. 10, Tome III, Routledge, London and New York, 2016.

Poole, Roger. *Kierkegaard* : *The Indirect Communication*: *Studies in Religion and Culture*, University of Virginia Press, 1993.

Poellner, Peter. *Nietzsche and Metaphysics*, USA, Oxford University Press, 2000.

Pojman, P. Luis. "Christianity and Philosophy in Kierkegaard's Early Papers", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 44, № 1, 1983.

Posavec, Zvonko. *Nihilizam moderne znanosti*, Beograd, Srboštampa", 1982.

Пурић, Епископ Јован. „Ипостасно сједињење двеју природа у Христу" у: *Боїсе јави* у *шелу*: *хрисшолошке шеме їашрисшичке књижевносши*, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд: Ниш : Епархија нишка, Одељење Патристичког института, 2014.

Priest, Stephen. *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

Reginster, Bernard. "Perspectivism, Crticism and Freedom of Spirit", *European Journal of Philosophy*, UK, 2000.

Reginster, Bernard. *The Will to Nothingness*: *An Essay on Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, Oxford University Press, 2021.

Reginster, Bernard. *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2006.

Reinhardt, F. Kurt. *Existentialist revolt* /*The Main Themes and Phases of Existentialism*/, New York, Frederick Ungar Publishing, 1960.

Remhof, Justin. *Nietzsche's intuitionsū*, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Routledge, 2019.

Robertson, Roland. *Globalization*: *Social Theory and Global Culture*, London, SAGE, 1992.

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

Repaž, Primor. *Kierkegaard – Egzistencijalna komunikacija*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009.

Richardson, John. *Nietzsche's System*, USA: Oxford University Press, 2002.

Робер, Легро. *Идеја хуманосши*: *увод у феноменолоїију*, Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993.

Ротфилд, Филип. „Филозофија и телесне уметности", *Наслеђе* – часопис за књижевност, уметност, језик и науку, Темат – *Ниче*, Крагујевац, Филолошко-уметнички факултет, бр. 10, 2008.

Roos, S. J. Heinrich. *Sören Kierkegaard and Catholicism*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1954.

Saint John of Damascus, *Writings*, *The Father of the Church*, Vol. 37, The Catholic University of America Press, Washington, 1958.
Salter, MacKintire William. *Nietzsche on the Problem of Reality*, Oxford, Oxford University Press. Vol. 24, № 96, 1915.
Sahakian, S William and Sahakian, L. Mabel. *Ideas of the Great Phi1osophers*, New York, Barnes and Noble, Inc, 1966.
Sadžakov, Slobodan. *Novozavetni pojam morala*, Novi Sad, Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta, 2006.
Сергеевич, Сергей Хоружий. *Философия Кьеркегора как антропология размыкания*, Электронная библиотека, 2009.
Сиоран, Емил. *Пад у време*, Нови Сад – Сремски Карловци, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008.
Simmel, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1907.
Sloterdijk, Peter. *Mislilac na pozornici* (*Nietzscheov materijalizam*), Sarajevo, „Veselin Masleša", 1990.
Shelley, O'Hara. *Kierkegaard Within Your Grasps*, Canada, Wiley Publishing, 2004.
Stack, J. George. *Nietzsche's Athropic Circle*: *Man*, *Science and Myth*, Rochester, University of Rochester Press, 2005.
Stewart, John. *Kierkegaard's relations to Hegel Reconsidered*, New York Cambridge, 2003.
Stewart, John. *Kierkegaard's Influence on Theology*, Tome 1, German Protestant Theology, Routledge, London and New York, 2016.
Стојановић, Душан. „Предговор", *Воља за моћ*, Београд, Дерета, Фототипско издање, 1991.
Stojiljković, Dragoslav. „Teorija Ruđera Boškovića kao putokaz ka kvantnoj mehanici", *Arhe* – časopis za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, II, 4/2005.
Strong, B. Tracy. "Text and Pretexts : Reflections on Perspectivism in Nietzsche", *Political Theory*, California, Sage Publications, Vol. 13, № 2, May, 1985.
Søren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol. 4, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London, Indiana University Press 1967–78.
Søren Kierkegaard's Journals and Papers (1967–78), ed. andtr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk, Bloomington, London, Indiana University Press, 1967.
Smiljanić, Damir. „Niče kao ideolog života", *Arhe* – časopis za filozofiju, God. VIII, Novi Sad, 15/2011.
Schulz. Walter, *Sören Kierkegaard*: *Existenz und System*, Pfullingen-Neske, 1967.
Solomon, C. Robert. *Living with Nietzsche – What the Great 'Immoralist' has to Teach Us*, Austin, University of Texas, 2004.

Solomon, C. Robert. *The Joy of Philosophy*, Austin, University of Texas, 2006.
Solomon. C. Robert, *From Rationalism to Existentialism*: *the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, USA, Rowman & Littlefield Publishing, 2001.
Соловјов, Владимир. *Свешлосш са Исшока*, Београд, Логос, 2006.
Sorgner, Stefan Lorenz. *Metaphysics Without Truth*: *on the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*, Marquete University Press, Milwaukee, 2007.
Scheler, Max. *Položaj čovjeka u kozmozu*; *Čovijek i povest*, Sarajevo, „Veselin Masleša", 1987.
Schönherr-Mann, Hans-Martin. *Freidrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co, 2008.
Schönbaumsfeld, Genia. *A Confusion of the Spheres*, Oxford University Press, USA, 2007.
Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena*: *kleine philosophische Schriften*, Band IX, Diogenes Verlag AG Zürich, 1977.
Schulz, Walter. *Bog novovjekovne metafizike*, Zagreb, Matica hrvatska, 1996.
Šegedin, Petar. *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007.
Šeler, Maks. *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Beograd, Fedon, 2011.
Шестов, Лав. *Кјеркеїор и* егзистенцијална филозофија (Глас вапијућег у пустињи), Београд, ПЛАТΩ, 2002.
Šopenhauer, Artur. *Svet kao volja i predstava* I, Novi Sad, Matica srpska, 1986.
Šopenhauer, Artur. *Svet kao volja i predstava* II, Novi Sad, Matica srpska, 1986.
Tyler, T. Roberts. *Contesting Spirit* : *Nietzsche*, *Affirmation*, *Religion*. Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 1998.
Teplic, Karol. *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980.
Tsakiri, Vasiliki. *Kierkegaard*: *Anxiety*, *Repetition and Contemporaneity*, London, Palgrave Macmilan, 2006.
Todorović, Miloš. *Misao i strast*: *filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd, Prosveta, 2001.
Todorović, Miloš. „Ozbiljnost – Kjerkegorov 'ontološki' pojam?", *Arhe – časopis za filozofiju*, Novi Sad, Filozofski fakultet, 1/2005.
Tolstoj, Lav. *Potraga za Bogom*, Sremska Kamenica, Eden, 2011.
Tongeren, van Paul. *Freidrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge Scholars Publisher, 2021.
Uzelac, Milan. *Postklasična estetika*, Vršac, Viša škola za obrazovanje vaspitača, 2004.
Vatimo, Đani. *Nihilizam i emancipacija*: *etika*, *politika*, *pravo*, Novi Sad, Adresa, 2008.
Ватимо, Ђани. *Субјекаш и маска*: *Ниче и ūроблем ослобођења*, Нови Сад – Сремски Карловци, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2011.

Vatimo, Đani. *Kraj moderne*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo, 1991.
Велимировић, Николај. *Кроз тамнички прозор*, Православац, Шабац.
Vilirio, Pol. *Informatička bomba*, Novi Sad, Svetovi, 2000.
Влахос, Митрополит Јеротеј; Архиепископ Василиј; Манзаридис И. Георгије. *Православље и мистика светлости*: *Зборник о Светом Григорију Палами*, Београд, 2003.
Verstrynge, Karl**.** "Over the Bridge of Sighs into Eternity. On Søren Kierkegaard's Prominent Role in the History of Melancholy", *Open Edition Journals*, 2006.
Волынский, А. „Литературныезаметки: Аполлони Дионис", *Ницше*: *Pro et contra*, Санкт Петербург, Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001.
Volkman-Schluck, Karl-Heinz. *Leben und Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968.
Vukašinović, Želimir. *Bivstvovanje*, *hermeneutika*, *subjekt*, Čačak, Legenda, Mala filozofska biblioteka, 2010.
Vučković, Radovan. *Velika sinteza* (*o Ivi Andriću*), Sarajevo, Svijetlost, 1974.
Walsh, Sylvia. *Kierkegaard*: *Thinking Christianly in an Existential Mode* (*Christian Theology in Context*), New York, Oxford University Press, 2009.
Walsh, Sylvia. *Living Poetically*: *Kierkegaard's Existential Aesthetics*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2010.
Watts, Michael. *Kierkegaard*, Oxford, Oneworld, 2003.
Weston, Michael. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London and New York, Routledge, 2003.
Wicks, Robert. „Nietzsche's 'Yes' to Life and the Apolonian neutrality of existence", *Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter–Berlin–New York, 2005.
Wohlfart, Günter. „Od Nietzschea do Heideggera", *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, br. 3–4, 1982.
Зимел, Георг. *Шопенхауер и Ниче*, Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008.
Životić, Miladin. *Egzistencija*, *realnost i sloboda*, Beograd, Velika edicija „Ideje", 1973.
Жуњић, Слободан. „Дијалектичка лирика страха и дрхтања", *Страх и дрхтање*, Београд, ПЛАТΩ, 2002.
Жуков, Павел. „Соотношение веры и знания по учению христианских философов II–III веков", у: *Веровање и/или знање* – тематски зборник радова са међународне конференције, Институт друштвених наука, Београд, 2016.

РЕЧ АУТОРА

Књига *Кјеркегорова и Ничеова ирационалистичка антропологија: философија хришћанске епистемологије и митологија воље за моћ* је део прерађене докторске дисертације под називом „Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)", одбрањена 23. новембра 2015. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду, пред комисијом у саставу: професор др Миланко Говедарица (ментор), доц. др Ирина Деретић и Еп. др Игњатије Мидић (редовни професор ПБФ). На предлог комисије, аутор и објављује публикацију, обогаћену новим истраживањима, уз тежњу да Кјеркегорову и Ничеову мисаону парадигму о човеку образложи философијама не само западно-европских интерпретација, већ и парадигмама блиским нашим просторним, културним или идентитетским извориштима. Рукопис ће бити објављен у две књиге, тако да прва књига обухвата тему о нихилизму, хришћанству и ирационалистичкој епистемологији, док ће друга књига садржати онтолошко-антрополошки ирационализам Кјеркегорове и Ничеове философије, као и моралну парадигму њихових ирационалистичких етика. На крају желим да се захвалим ментору Миланку Говедарици за успешну сарадњу током израде докторске дисертације, професору Цетињске богословије Александру Вујовићу, као и философу Дејану Дионисију Николићу, на драгоценим саветима и сугестијама у вези са погледима на поједине теме које су обрађене у књизи.

У Новом Саду,
28. августа 2022. године

О АУТОРУ

Валентина Чизмар је рођена у Врбасу, 1979 године. Докторирала на Филозофском факултету у Београду, Одељење за филозофију, магистрирала на Филозофском факултету Универзитета у Источном Сарајеву, дипломирала на Филозофском факултету у Новом Саду. Радила је у неколико високошколских установа: Филозофском факултету у Новом Саду, на Универзитету Привредне Академије у Новом Саду (Факултету за економију и инжењерски менаџмент), као и на Факултету за европске правно-политичке студије.

Објавила је више од 60 научних радова из области друштвено-хуманистичких наука, а пише и поезију и књижевну критику. Писац је предговора или поговора неколико монографија, песничких збирки и романа.

Објављене књиге: филозофска монографија „Ниче и афирмација живота" (2010, Задужбина Андрејевић, Београд), збирка поезије у преводу на русински језик „Нити бића" (2010, Руске слово, Нови Сад), књига есеја „Путешествује кроз светове: филозофски списи" (2013, Прометеј, Нови Сад), збирка поезије „Мреже бића" (2017, Графомаркетинг, Нови Сад).

Сарадник је руског књижевно-уметничког алманаха „Територија речи", са којим је 2021. године реализовала пројекат „Славяносербия". Учесник је и координатор различитих пројеката у култури на подручју Новог Сада и Врбаса у оквиру Удружења „Тесла глобал форум", „Круг 3"„Род". Оснивач је удружења за науку, културу и комуникације „Византина".

Живи и ради у Новом Саду. Запослена је у Културном центру Војводине „Милош Црњански".

Валентина И. Чизмар

КЈЕРКЕГОРОВА И НИЧЕОВА
ИРАЦИОНАЛИСТИЧКА АНТРОПОЛОГИЈА

КЊИГА ПРВА
ФИЛОСОФИЈА ХРИШЋАНСКЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ
И МИТОЛОГИЈЕ ВОЉЕ ЗА МОЋ

Издавачи
Мали Немо
Јадранска 17, 26 000 Панчево
http://www.malinemo.rs/

Архив Војводине
Жарка Васиљевића 2А, 21 000 Нови Сад
https://www.arhivvojvodine.org.rs/

За издаваче
Др Милан Орлић
Др Небојша Кузмановић

Лектура и коректура
Мали Немо
Архив Војводине

Прелом и припрема за штампу
Мали Немо
Архив Војводине (Александар Павловић)

Штампа
Сајнос, Нови Сад

Тираж
300

ISBN 978-86-7972-140-2 (Мали Немо)
ISBN 978-86-81930-93-9 (Архив Војводине)

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

121
27–18
14 Кјеркегор С.
14 Ниче Ф.

ЧИЗМАР, Валентина, 1979–

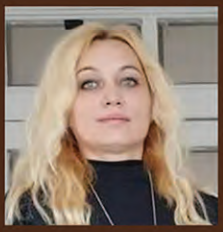
Кјеркегорова и Ничеова ирационалистичка антропологија. Књ. 1, Философија хришћанске епистемологије и митологије воље за моћ / Валентина И. Чизмар. - Панчево : Мали Немо ; Нови Сад : Архив Војводине, 2022 (Нови Сад : Сајнос). - 277 стр. : ауторкина слика ; 21 cm. - (Библиотека Филозофска истраживања)

" ... прерађена докторска дисертација под називом 'Ирационалистичко одређење човека (Кјеркегор наспрам Ничеа)', одбрањена 23. новембра 2015. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду ..." --> Реч аутора. - Тираж 300. - О аутору: стр. 277. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 261-274.

ISBN 978-86-7972–140-2 (МН)
ISBN 978-86-81930-93-9 (АВ)
ISBN 978-86-7972–141-9 (низ)

а) Кјеркегор, Серен (1813–1855) б) Ниче, Фридрих (1844–1900)
в) Филозофска антропологија г) Хришћанска антропологија

COBISS.SR-ID 83366153



Књига философкиње Валентине Чизмар *Кјеркегорова и Ничеова ирационалистичка антропологија I: философија хришћанске епистемологије и митологије воље за моћ* представља значајну компаративну анализу Кјеркегорове и Ничеове философије, која демантује основаност традиционалног философског схватања човека као хиперрационалног бића.

С посебном пажњом обрађено је философско разјашњење сложеног односа између ирационализма и нихилизма, односно, ирационалистичке антропологије и кризе духовних вредности у савременом свету. Оригиналност и креативност философкиње показују се и у резултату којим доказује да ирационалистичко одређење човека није странпутица философског мишљења, већ плодна теоријска могућност за ревитализацију саме рационалистичке традиције и стога је ирационалистичка антропологија представљена као својеврстан коректив рационалистичке метафизике и епистемологије.

Залажући се за тумачење ирационализма као нередуктивног становишта, Валентина Чизмар интерпретира да се кроз равномерно уважавање рационалности и чулности, телесности и емоционалности, вере и воље као антрополошких и сазнајних ирационалистичких и надрационалистичких моћи, могу превладати деструктивни рационализам и нихилизам, тј. нихилистичко обезвређивање људског бића и једностраност рационализма у сазнању тоталитета људског бића као личности.

Проф. др Миланко Говедарица,
Филозофски факултет
Универзитета у Београду

ISBN 978-86-7972-140-2
ISBN 978-86-81930-93-9