

АРХИВ ВОЈВОДИНЕ, НОВИ САД
МАЛИ НЕМО, ПАНЧЕВО

БИБЛИОТЕКА
ФИЛОЗОФСКА ИСТРАЖИВАЊА

Главни и одговорни уредници

Др Небојша Кузмановић

Др Милан Орлић

Уредник

Др Сања Лазаревић Радак

Рецензенти

Проф. др Миланко Говедарица

Др Небојша Кузмановић

Др Милан Орлић

Технички уредник

Татјана Цавнић, виши архивист

Дизајн корице

Павле Бајазет

Валентина И. Чизмар

**КЈЕРКЕГОРОВА И НИЧЕОВА
ИРАЦИОНАЛИСТИЧКА АНТРОПОЛОГИЈА**

Књига друга

**ФИЛОСОФИЈА ЉУБАВИ *VERSUS* ХАРИЗМАТИЧНОГ
ЕГОИЗМА ВОЉЕ**



**МАЛИ
НЕМО**

Нови Сад – Панчево

2023.

САДРЖАЈ

I. ОНТОЛОШКО-АНТРОПОЛОШКИ ИРАЦИОНАЛИЗАМ: УНУТРАШЊОСТ И ПРОБЛЕМ СЛОБОДЕ

1. Феномен човека у егзистенцијализму и волунтаризму.....	9
1.2. Теистичка варијација Кјеркегоровог егзистенцијализма	18
1.3. Концепција индивидуализма у Кјеркегоровој и Ничеовој философији	19
2. Егзистенцијално-онтолошке димензије човека у Кјеркегоровој философији	34
2.1. Дијалектика унутрашњости – унутрашњост као религијска, антрополошка и онтолошка идеја Кјеркегорове мисли	38
2.2. Апорија понављања у Кјеркегоровој философији и вечног враћања у Ничеовој философији	49
2.2.1. Понављање као израз вечности духовне реалности и случај Јова у Кјеркегоровој антропологији	59
2.2.2. Књига о Јову – загонетка живота и људске тежње за слободом ..	67
3. Човекова суштина као духовног бића: однос према вечном	75
3.1. Дијалектика духа и егзистенцијалне катеорије Кјеркегорове феноменологије	79
3.1.1. Очајање и стрепња као предворја буђења духа.....	81
3.2. Кјеркегоров егзистенцијално-религијски појам слободе.....	87
3.2.1. Очајање као услов слободе у Кјеркегоровој философији.....	92
4. Спрега онтологије и антропологије у Ничеовој философији.....	99
4.1. Ниче, Шопенхауер и Дарвин	107
4.2. Идеја самопревладавања у Ничеовој концепцији човека: проблематизовање смисла натчовека идејом о Свечовеку	112
4.3. Човек као (само)стваралачки акт слободног духа.....	124
4.3.1. Ничеова негативна теологија и натчовекова егзистенција као форма без(о)бож(е)не индивидуалности ...	129
4.3.2. Хуманитет у идеји Ничеовог натчовека?.....	142

**II. ИРАЦИОНАЛИСТИЧКА ЕТИКА ЉУБАВИ И ВОЉЕ:
МОРАЛНА ПАРАДИГМА ХРИШЋАНСКОГ *VERSUS* ЕГОИСТИЧКОГ
ЧОВЕКА**

1. Ирационализам у етици	155
1.1. Вишеслојна семантика етичког: етичко-етичка и етичко-религијска димензија морала у Кјеркегоровом делу <i>Страх и дрхтање</i>	157
1.2. Однос воље, греха, избора и вере.....	163
1.3. Кјеркегор против етике која не признаје стварност греха	171
2. Смыао религијске дужности у Кјеркегоровој етици	184
2.1. Ирационалистичка, хришћанска етика љубави и човечји љубавни „универзум”.....	192
2.2. Кјеркегорова етика милосрђа: против тврди срца	209
2.3. Агапе и филиа <i>versus</i> естетизованог ероса	220
3. Метафизичке претпоставке Ничеове аксиологије	225
3.1. Ничеова идеја етичког и физиолошка аксиологија	233
3.1.1. Појам вредности живота у Ничеовом ирационализму	237
3.2. Етика индивидуализма и аристократски морал	243
3.2.1. Анархистичка етика и политички макијавелизам	251
4. Вечно враћање истог као етички императив (и херојски императив – ја хоћу!)	259
4.1. Ничеово <i>амор фајти</i> у хоризонту вечног враћања	276
4.2. Антидетерминистички и антитеолошки појам судбине	279
4.3. Субина и поетско у Ничеовој мисли	285
<i>Литература</i>	289
<i>О аутору</i>	305

I

**ОНТОЛОШКО-АНТРОПОЛОШКИ ИРАЦИОНАЛИЗАМ:
УНУТРАШЊОСТ И ПРОБЛЕМ СЛОБОДЕ**

1. Феномен човека у егзистенцијализму и волунтаризму

Кроз испитивање епистемолошког ирационализма у првом делу књиге *Кјеркејорова и Ничеова ирационалистичка антиројолоџија* расветлили смо смисао и значај ирационалних димензија сазнања, које усмеравају разумевање човека у новом правцу, другачијем од рационалистичке епистемологије. Али, Кјеркејорово и Ничеово ирационалистичко одређење човека не црпи своју доказност само из окриља епистемологије. Одређење човека се у њиховим философијама изводи и са подручја онтологије, па за њихове антропологије онтологија важи као потврда ирационалистичког схватања људске суштине. Самим тим, њихове ирационалистичке антропологије, са Кјеркејоровим егзистенцијализмом и Ничеовим волунтаризмом добијају шири значај у савременој философији, јер испитују проблем људске егзистенције на озбиљнији начин од претходних философија рационалистичког смера. У супротном смеру ће се касније кретати и Сартрова и Хајдегеровој философији.

У новонасталним оријентацијама критичка настројеност према рационализму нарочито је видљива кроз дестабилизацију античке идеје о човеку као разумској животињи¹, дестабилизација

¹ Идеју човека као умног бића налазимо тематизовану у грчкој философији, а дефинисану полазећи од метафизичких претпоставки. У средњем веку она је замењена религијском, која полази од старозаветног тумачења човека као творевине од Бога. У оба схватања, као што примећујемо, постоји дуализам људске и божанске природе или његове умске и телесне природе, који ће се заострити у Декартовој философији, а наставити у немачкој класичној философији, која иако настоји да превазиђе наведени дуализам, запада у једностраности спекулативног разматрања људске суштине. Она ће тако створити дуализам друге врсте – дуализам мишљења и егзистенције – који ће тек савремена философија успети да реши.

Финк такође потврђује да је у антрополошким схватањима дуго преовладало схватање о човеку као *animal rationale*, узимајући притом у обзир вишезначност одредбе *rationale*, не само у значењу ума, већ и језика. Исто тако, он уочава разлику између античког схватања ума где се ум није разумевао само као примарно човекова моћ, већ „примарно као космичка моћ, као све-ум, ноус који управља и влада светом, као Хераклитова светска ватра која даје обележје свим стварима”, да би у новом веку ум изгубио космички смисао. Тада човек тј. субјекат постаје једини топос ума, његов поседник, да би се даље рефлексија ума узимала не само као темељ саморазумевања човека, већ и самог објекта. Овакво становиште доби-

која је уследила као логична последица нихилирајућег дејства претераног поверења у разум. Губитак поверења у разум је, пак, повезан, као што смо нагласили у првом поглављу, и са свеопштом ситуацијом духовног и моралног нихилизма, а свест о ништавину света, као што сматра Јасперс, условила је настанак свести и о „ништавности властитог бића” (Јасперс, *Духовна ситуација времена*, 1987, 16). Такав увид су уједно потврдиле и Кјеркегорова и Ничеова философија, као егзистенцијалне философије. Зато је и философија егзистенције, због својих увида у насталу кризу, постала атрактивна философска оријентација у савременом добу. Она „води борбу за угрожено језгро човечности против обезличавања човека и манипулације човеком, да човек не буде третиран као ствар, као нешто чиме се може располагати.” (Дамњановић, „*Filozofija egzistencije*”, *Savremena filozofija*, 1970, 187).

Егзистенцијализам се, уопштено речено, показује као плодно тло у решавању кризе настале у човековој суштини, а његове предности откривамо и у чињеници да се егзистенцијализам на суштински начин бави питањем начина човековог егзистирања. Он заправо поставља проблематику човека на пиједестал философских тема, за разлику од споредног интересовања многих философија идеалистичко-спекулативног смера. Егзистенцијализам карактерише посебна брига око посебног бивствујућег међу бивствујућима, тј. брига о човеку. Жан Бофре сагледава суштину егзистенцијализма у сличном кључу, када каже: „Врло уопштено називаћемо, дакле егзистенцијализмом, сваку филозофију која се устремљује директно на људску егзистенцију, да би изнела на видело загонетку коју човек представља за самог себе.” (Bofre, *Uvod u filozofiju egzistencije*, 1977, 42).

У склопу философија егзистенције се посебно истиче Кјеркегорова философија, у форми теистичког егзистенцијализма, која игра неоспорно одлучујућу улогу у антропологији својим подстицањем заинтересованости и одлуке човека да се заузме за своју егзистенцију. Као таква она се супротставља Хегеловој философији која се у свом мишљењу бивствовања апстрахује од стварно егзистирајућег тубивствовања и разумева егзистенцију само на спекулативан начин. (Види: Hegel, *Nauka logike*, 1973, 232).

ло је свој највиши израз у Кантовој и Хегеловој философији. (Види: Eugen Fink, „*Filozofska antropologija i pozitivno-naučna interpretacija čoveka*”, *Filozofija modernog doba*, Beograd, Logos, 1986, 93).

Кјеркегор тај „универзални проблем битка претвара у питање о човјековом губитку, а његов истински проблем није шта она јесте, него да уопште постоји.” (Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, 1988, 155).

Кјеркегорова философија доноси кључан преокрет у новом начину „мисаоног стицања искуства егзистенције” (Јасперс, *Ум и ејзистенција*, 2000, 30), својим радикалним потресањем вере у ум или мишљење, јер мишљење више није дефинисано као основ човековог бивствовања (што и јесте полазиште рационалистичке антропологије). Она уједно руши и легитимитет чистом мишљењу у решавању проблема бивствовања.

Кјеркегорова и Ничеова философија успевају да се апстрахују од рационалистичке рефлексивности о човеку и откривају ирационално језгро човекове личности, а које је од античких почетака² „повезано са рационалношћу као својим корелатом.” (Јасперс, *Духовна ситуација времена*, 1987, 17).

У њиховим философијама нашла се на удару и форма сократске рационалности, али и софистичко настојање да у одлукама реч има субјективни разум. Код Кјеркегора се нарочито оспорава софистичко *homo mensura*, јер мисао о човеку као мери свих ствари не може да има значај за философа који постанак човека у правом смислу види тек кроз његово постајање кроз Бога. Ако се говори о човеку као мери ствари, што и јесте случај у философији која се бави питањем човека као Кјеркегорова, онда се мора имати на уму да ту није реч о човеку који је изгубио везу са апсолутом, Богом, већ се човек као мерило ствари проглашава у вишем значењу, као што запажа и Берђајев, јер „софисти, позитивисти, не познају човека као микрокосмос, као лик и подобје апсолутног бића. Код њих је човек деградиран, деапсолутизован, преображен у релативно стање, у смо-

² Схватање човекове рационалности већ је у Аристотеловој философији спецификовано кроз две димензије, које се испољавају у човековом теоријском (метафизичком) и практичном начину живота. На то упућује Ирина Деретић, која у свом истраживању о Аристотеловом одређивању суштине човека, каже: „Посебно је Стагиранин у одређењу логоса као специфично људске способности, која није говор, или тачније која није само говор, развио један специфичан појам људске рационалности, која, како ћемо показати, има два аспекта, теоријски и практички” (Ирина Деретић, „Појам логоса у Аристотеловом разумевању човека”, *Архе*, Нови Сад, 2/2004, 30. Посебно види погл. 2. „Логос као теоријска и практичка рационалност”, 30–35). Темелј рационалности се изводи из логоса, који је у грчком искуству мишљења имао вишеструка значења, док савремена ирационалистичка философија појам логоса замењује појмовима воља, вера, живот из којих се јављају и нови облици рационалности, па и самим тим нови „метафизички” и антрополошки смер мишљења.

туљак осећања, у кап у мору светске нужности, у зрнце у пешчаној пустињи бића.” (Берђајев, *Смисао стваралаштва*, 2014, 40).

Пошто је егзистенцијализам стил философије, а не кохерентан систем философских доктрина, не изненађују што постоји велика разноликост мишљења међу егзистенцијалистима. На пример, између Јасперса и Мартина Хајдегера, као и код других егзистенцијалиста као што су Мартин Бубер, Хозе Ортега и Гасет, Алберт Ками, Мигел де Унамуно, Пол Тилих, који тумаче егзистенцијализам на различите начине. Егзистенцијализам се представља и као врста хуманистичке философије, јер је централно поље истраживања егзистенцијализма заправо људски свет, човекове личне вредности и могућност постизивости аутентичне егзистенције. Стога се и у погледу на фокус своје теме разликује од традиционалне западњачке философије, па се не бави само стриктно епистемологијом или логиком, или проучавањем природног света, већ условима људске егзистенције. Егзистенцијалистичка философија започиње своје истиновање питањем о човеку као субјекту, тј. фокусирајући се на људску субјективност. Иако се и идеализам и рационалистичка философија такође баве темом човека, егзистенцијализам посматра човека из угла његове егзистенције, егзистенцијалних ситуација, из његовог света осећања, из угла субјекта као субјекта сазнања. (Види: Moris, *Anthropology and Human Subject*, 2014, 552). А то значи сасвим различито од рационализма, који се бави питањем човека само као мисаоним субјектом. Према Морисовим речима, у основи егзистенцијализам је, као што сугерише и сам термин *ејзистенција*, заправо, философија постојања (бивања) људског субјекта. То је философија у којој је субјекат централна брига философије. Стога је у њој снажан нагласак на појединцу, али појединцу као јединственом и непоновљивом бићу, чему одговара и сам термин егзистенција, који јој придаје и Кјеркегор. Полазећи од става да егзистенцијализам комбинује ’фактичност’ и ’емотивност’, поједини аутори потенцијално представљају и Сократа као првог егзистенцијалисту, због његовог става „спознај себе” и тумаче га као прво егзистенцијалистичко правило.

Кјеркегорова философија је успела да пробуди заинтересованост за егзистенцију човека и да „универзални проблем битка претвори у питање о човјековом тубитку, а његов истински проблем није шта она јесте, него да уопште постоји. (Види: Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, 1988, 155). Он тако доноси преокрет и успоставља

нов начин „мисаоног стицања искуства егзистенције.” (Јасперс, *Ум и егзистенција*, 2000, 30).

Обе философије се апстрахују и од емпиријске представе о човеку и представа модерне науке о човеку (етнологије, биологије, социолингвистике и других), јер такве показују недостатке у решавању више различитих питања, међу којима је и проблем човековог отуђења, сопства, индивидуе. За савремену философску рефлексију о човеку, емпиризам показује слабост једностраним тумачењем човека, схватајући човека „као биће које конзумира, рађа се, стари и умире, бди или спава, изражава задовољство и боли, тражи себи заклон и репродукује се.” (Легро, *Идеја хуманости: увод у феноменологију*, 1993, 210). Кјеркегорова и Ничеова, али и Шопенхауерова³ философија, супротно емпиризму, појам суштинске људске природе не изводе из природно-биолошког језгра човека. Ипак, постоје аутори који Ничеову теорију доводе у однос са натурализмом, посебно Ничеову идеју да је *homo nature* „онај човек коме је ’тело’ нит водиља у тумачењу света и који тако стиче нов и складан однос према ’чулном’ уопште, према ’елементима’ (ватри, води, земљи, светлости), према страстима и нагонима и ономе што је њима условљено; а у исто време захваљујући том новом односу, такав човек ’оно елементарно’ подводи под своју власт и помоћу те власти испољава себе као господара света у смислу планског владања светом.” (Хајдегер, „О суштини и појму Φύσις-а у Аристотеловој Физики, Б, 1”, *Пућини знакови*, 2003, 214). Међутим, ако се Ничеова одредба човека као телесног бића сагледава онтологијом воље за моћ, тада натуралистичке концепције губе оправданост у тумачењу.

³ Шопенхауерова песимистичка философија у основној концепцији воље за живот, препознаје уједно и услов, али и суштински разлог негације људског постојања, јер с друге стране њено основно стремљење не иде даље од прости тежње да само одржи живот индивидуума, „а то је само стремљење да се одржи врста” (Артур Шопенхауер, *Свет као воља и предсјава 2*, Нови Сад, Матица српска, 1986, 441). Ипак, ово стремљење проткано је непрекидним напорима, бригама, борбом у нужди, па „живот са својим (...) превареним надама, својим белајима, који изигравају сваки предрачун, тако јасно носи печат нечега што треба да нам изазове гађење да је тешко разумети како су људи могли то да игноришу и да се дају убедити да је живот зато ту да бисмо у њему, пуни захвалности, уживали.” (Артур Шопенхауер, *Свет као воља и предсјава 2*, Нови Сад, Матица српска, 1986, 491–492). Разматрајући Кјеркегорову и Ничеову философију у односу на Шопенхауерову запажамо да су оне концентрисане на проблем индивидуалног човека, а не проблем човека као припадника врсте, јер свођење човекове суштине на низ животних процеса заправо одређују само човеково емпиријско, биолошко биће.

Кјеркегорова и Ничеова философија се једнако удаљавају и од материјалистичког тумачења човека према коме је човек само скуп одређених својстава, закона, процеса, а који су *априори* постављени у темеље његове природе. Јер, своје философске антропологије потврђују преко онтологије и философске основе егзистенцијализма и волунтаризма. Ничеова антропологија се заснива кроз онтологију воље за моћ, док Кјеркегорова кроз онтологију хришћанске вере. Али такви супротни правци њихових онтологија уједно супротстављају и њихове антропологије једна другој, и у компаративној анализи очевидно не могу да пруже слику једне „систематске” антропологије. Јер док је основно начело (нем. *der Grundsatz*) Кјеркегорове философије у епистемолошком и онтолошком погледу – вера, тј. у антрополошком погледу религијска егзистенција, дотле је код Ничеа основно начело на нивоу епистемологије – телесност (нем. *Leiblichkeit*), или воља за моћ на онтолошком нивоу, тј. натчовекова егзистенција у антрополошком погледу. Ипак, заједничка црта наслућује се у чињеници да и Кјеркегорова и Ничеова философија афирмишу поједине сфере егзистенције (а не мисаоности), иако се, према њиховом учењу, оне супротстављају једна другој. Али ако њихову философију човека посматрамо тражећи сличности, примећујемо да удружено делују у стварању јединствене идеје о човековом бићу као целовитој структури и схватању о човеку као ирационалној животињи, која уједињава и подручје оноземаљске (духовне) и овоземаљске (волитивне, телесне) егзистенције.

Најопштију сродност њихових философија налазимо у тумачењу човека из угла ирационалистичке антропологије и онтологије, али и у њиховим настојањима да прикажу више аспеката ирационалних манифестација у људској егзистенцији. У српској јавности се увиди о важности ирационалних компонената људског бића појављују у делима академика Јована Рашковића. Он ирационалним аспектима људског бића признаје посебан реалитет и дубине и потврђује ирационалистичке истине: „Драма емоционалног, душевног и несвјесног слоја најтежа је и најпотреснија. То је слој у коме се зачиње право људско биће, слој суштине људског бића. Ту се зачињу дубљи облици људске патње, муке и угрожености... Зато је људско биће зачудно, стално отворено, никад једнако, незавршено и залудно.” (Четник, „Траг сећања (20 година од смрти Јована Рашковића)”, 2012, 122).

Кјеркегор и Ниче се у свом доказивању ирационалистичке природе човека сукобљавају са вишеструким наслеђем и када је реч о философском, али и научном разумевању човека, тј. дарвинизму, еволуционизму, механицизму, материјализму итд. А тај сукоб врхуни у критици субјективности Новог века. Та критика праћена је одбацивањем рационалистички одређене „мере“ човеку, тј. порицањем да је мисаона егзистенција врховни и круцијални доказ његове духовне и најузвишеније егзистенције и да се човек својим мисаоним умом разликује од осталих бивствујућих. Уместо објективне идеје о људском субјекту као објекту, која врхуни у ставу да се човекова суштина може свести на мислећу, представну свест, Кјеркегорова и Ничеова философија преокрећу првенство онога *ја, мислим* у правцу првенства доживљајне, вољне, религијске егзистенције човека као оног својства по коме се људско биће конституише као субјекат, као дух, као душа, као личност. Такво разумевање праћено је и променом у начину схватања суштине човека у Кјеркегоровој и Ничеовој ирационалистичкој антропологији, тј. променом парадигме мишљења проблема суштине (*das Wesen*), али не само на антрополошком, већ и на онтолошком нивоу. Ирационалистичко разумевање суштине уједно говори о обрату њиховог мишљења према претходним философијама рационализма. Појам суштине у њиховим философијама прераста грчко искуство мишљења, које тврди да је суштина непроменљива супстанца (грч. *ὑποκειμενον* – оно што као основа све сабира у себе) или постоји као *априорна* основа пре сваког емпиријског знања. Према ирационалистичком схватању, тј. мишљењу које исходи из вере (или воље за моћ), суштина (*das Wesen*) се тумачи у терминима променљиве, процесуалне, израстајуће, динамичке, а не непокретне супстанце, па је супстанца заправо схваћена не као бивствовање, већ као бивање (постајање). Такво схватање суштине се најбоље показује кроз, на пример, ирационална стремљења моћења воље за моћ (на линији Ничеове философије живота и воље за моћ) или кроз драматичне, парадоксалне модусе егзистенције и веру (у Кјеркегоровој философији), које никада не задржавају истост или трајност. У том погледу и разумевање суштине човека у њиховим философијама увек подразумева претходно схватање суштине као бивања (нем. *werden*), постајања, развијања, настајања, процеса, промене. Зато њихове философије мењају и начин разумевања/сазнања суштине у односу на рационалистичку философију, јер ирационализам

који се односи на егзистенцију превасходно говори не о сазнању (*Erkenntnis*) суштине, већ о разумевању (*Verständnis*) суштине. У Кјеркегоровој философији се питање суштине јавља кроз модус *еџистџенцијалноџ разумевања*, јер Кјеркегор показује како се егзистенција као нешто променљиво и противречно у себи, развија и одвија кроз различите стадијуме. Али не само кроз три стадијума, већ се егзистенција по Кјеркегору оваплоћује и на микронивоу и то кроз различите (ирационалне) егзистенцијалне феномене као што су стрепња, страх, очајање, дрхтање, грех, кривица, или пак вера, љубав, милосрђе, саосећање. Исти феномени, који су у Кјеркегоровој философији представљени и као пратећи модуси и атрибути егзистенције, појављују се на свим ступњевима егзистенције, али на сваком од ступњева у различитим облицима, интензитету и значењу. То значи док на једном стадијуму егзистенције (на пример естетском), егзистенцијална стања (на пример очајање) постоје кроз одређене садржаје, на другом стадијуму егзистенције (на пример етичком) могу да буду превазиђени и преобликовани у други садржај и испоњени на другачији начин.

Такав приступ у Кјеркегоровој философији указује да се човек развија и спознаје себе кроз ступњеве егзистенције, што израста из Кјеркегоровог давања примата егзистенцији, тј. схватања да је човек биће које најпре егзистира, па тек онда одређује своју суштину. Разумевање суштине човека као ирационалног бића се према Кјеркегору најпре и одвија кроз ситуације кроз које човек доживљава себе путем емоционално-егзистенцијалних модуса, а не мисаоних. Суштина се упознаје кроз егзистенцију (види: Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, 2013, 109), (а не сазнање) и одлуком појединца да живи у складу са одређеним стадијумом егзистирања, тј. суштина му се открива кретањем кроз различите стадијуме егзистенције.



Естетичка егзистенција: први стадијум, тј. модус егзистенције. Атрибути, тј. стања егзистенције: различити облици очајања, неодговорност, неетичка свест, егоизам, живот у складу са спољашњим атрибутима – слава, таленат, богатство, тренутна задовољства, еротска, тј. телесна, плотска љубав, човек као телесно биће, нерелектовано сопство, удаљеност од Бога, стање без духа, сањајући дух, незнање

Етичка егзистенција: други стадијум, тј. модус егзистенције. Атрибути, тј. стања: одговорност, брига за другог, љубав са одговорношћу (брак), поштовање моралних принципа, друштвених правила, општих вредности, усмереност на опште, избор себе без односа према Богу, рационално знање, страх, дрхтање, очајање услед немоћи да изабере право сопство, човек као члан грађанског друштва

Религијска егзистенција: трећи стадијум егзистенције, тј. модус. Највиши облик егзистенције. Атрибути егзистенције: избор себе у вечном важењу, љубав – *агапе*, *однос* између човека и човека посредован Богом, спознаја сопства да је утемељено од стране Бога, вера као ирационално сврховито знање, етички однос према другима кроз принцип духовне љубави, свесно деловање, превладавање граница разума, спознаја себе као духовног и слободног бића

1.1 Кјеркејорови троструки смерови егзистенције

1.2. Теистичка варијација Кјеркегоровог егзистенцијализма

Када говоримо о утицају појединих оријентација на Кјеркегоров егзистенцијализам, треба поменути више различитих и потенцијалних упутица. Међу њима су и јеврејски, мисаони трендови, јер је јеврејски човек вере много више утицао на Кјеркегора него антички систем знања и начина мишљења. Главни извори Кјеркегоровог егзистенцијализма су првенствено јудаизам и хришћанство.⁴ Без обзира на то што је родна Кјеркегорова земља Данска у том периоду била под утицајем традиције немачке философије и немачког егзистенцијализма, Мајстер Екхартовим мистицизмом, и о европском човеку говорила са дозом интелектуалне опијености. Кјеркегор се у свом егзистенцијализму⁵ окреће старозаветној парадигми, а његов претеча је и Тертулијан, чија је реторика била против свемоћи интелекта (мислилац који највећи апсурд хришћанства види у разапињању Христа и његовој смрти и васкрсењу). Претеча Кјеркегоровог егзистенцијализма је и Августин, „егзистенцијални лиричар религијског искуства”, како га назива Барет. Августин у својим *Исјовесџима* преноси субјективна искуства, унутрашњи немир, трага за сопством и пита о начинима

⁴ Незаобилазно је да се спомене и пресудан утицај философа Хамана на Кјеркегорово учење. Кјеркегорова критика рационализма, која укључује и нововековни рационализам, немачки Кантов рационализам, француско просветитељство, као и његов антирационализам има свој узор у једном од Кантових савременика – философу Јоханесу Хаману, који иако на маргини времена, али рођен у истом граду којим је ходао Кант и са којим је неколико пута ступио у контакт, познат је као критичар просветитељског одушевљавања философијама система, противник заговорника разума, теорија, свих разумских конструкција које је сматрао само простим фикцијама, презирао је апстракцију, оплуживао декартовски математички приступ, а имагинативну интуитивност сматрао вештијом да продре у оно што говори велика историја људске душе и његова унутрашњост, а нарочито да се продре иза меса библијског текста и изнесу њене алегорije сагледане унутрашњим оком. Рационалистички медијуми су били за њега само облици ескапистичке интенције да се „избегне суочавање са реалитетом.” (Isaiah Berlin, *The Magus of the North, J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, Imprint of Harper Collins Publishers, London, 1994, 23).

⁵ Поред теистичког егзистенцијализма можемо споменути и руски егзистенцијализам, утолико што се у интерпретацији и Кјеркегорове и Ничеове философије у овој књизи ослањамо и на руске мислиоце, философе, књижевнике, теологе. Барет у својој студији „О егзистенцијалној философији” декларише Владимира Соловјова, Лава Шестова и Николаја Берђајева као представнике руског егзистенцијализма, а које повезује њихова духовна сродност са Достојевским, чија су они духовна деца.

превладавања зла, покреће питање теодицеје (оправдање Божије доброте) и иницира нов начин постављања питања (полазећи од субјекта). Уместо структуре питања „шта нешто јесте” одакле се изводи форма питања „шта је човек?” у објективном поретку, Августин мења перспективу и пита о човеку полазећи од субјекта кроз форму питања „Ко је човек?”, питање које ће Кјеркегор да заокружи у питање „Ко је истина?”

1.3. Концепција индивидуализма у Кјеркегоровој и Ничеовој философији

Кјеркегорова и Ничеова философија напуштају антрополошка схватања о човеку као припаднику врсте и крећу се, према појединим ауторима, ка позицији ултра-индивидуализма. По Кјеркегору, човек је као појединац изнад себе као врсте, јер се разликује од других бивствујућих не према припадности својој врсти, већ „људским карактером по коме је свака индивидуа (...) у врсти више од врсте, што зависи од односа са Богом (...), јер тај однос са Богом је много узвишенији од односа са врстом или од односа с Богом од стране врсте.” (Кјеркегор, Осврт на моје дело, 1981, 73). Одатле једним делом и проиходи „Кјеркегорова критика тумачења човека као припадника врсте, не желећи да као људску особеност истиче његову посебност као врсте у односу на друге врсте (нпр. животиње) или уопште речено посебност људске врсте, рода, већ да управо категоријом индивидуе прикаже особени људски карактер, прожет божанским.” (Чизмар, „Стварање индивидуе кроз феноменологију егзистенције и хришћанску парадигму Кјеркегорове филозофије”, у: Исконска хришћанска мисао Кјеркегора, 2015, 67).

Кјеркегоров индивидуализам појачан је и његовим тумачењем да је човекова друштвена улога само један вид објективизације/обесуштињавања његове личности, јер сматра да сваки облик друштвеног удруживања онемогућава реализовање људске „суштине” и представља кочницу индивидуализму. Зато нимало не чуди Кјеркегоров бунт против „малограђанског свијета, фаризејских богомољаца, претиле, мирне свакодневнице, но и против опће, хладне, безосјећајне схематике великих идеалистичких система.” (Grlić, *Friedrich Nietzsche*, 1981, 37). Једини стожер људског

света, према Кјеркегору, јесте појединац, који је супротстављен идеји светске историје и идеји човечанства, као и идеји масе. Јер је по Кјеркегору важнији поглед „појединачног опстанка, који се мора догодити кроз суштинску спознају која се односи на улогу властите егзистенције (...)” (Јокић, *Филозофија Серена Кјеркејора*, 1999, 39). Човек треба да се опире томе да поново „потпадне под рефлексију” (Јасперс, *Ум и егзистенција*, 2000, 15–16) и да научи да себе представи кроз димензију свог конкретног бивствовања. Зато је Кјеркегорово мишљење „битно мишљење појединца”.

Кјеркегорова и Ничеова философија индивидуализма се разликује од рационалистичких философија јер негирају – мисли се на Кјеркегорову и Ничеову философију и рационалистички појам суштине (види: Копривица, „’Суштина’ човека”, *Биће и судбина*, 2009, 103), па зато поричу есенцијализам у својим антропологијама. Људска природа се зато не може до краја спознати (разумети) појмовним извођењем заједничких општих карактеристика човека. Зато и њихово пропагирање динамичке „суштине” човека, одређује и ирационалистичко тумачење да човек као биће не поседује у себи већ унапред дефинисану суштину (као што је случај код животиња), већ је биће које је увек на путу ка својој суштини.

Антрополог Хелмут Плеснер на сличном трагу одређује човека као *homo abscondicus*, као биће скривено за себе. Зато суштина човека и измиче коначном дефинисању. Такав концепт антистатичке слике о човеку присутан је једнако и у Кјеркегоровој и Ничеовој философији, јер потврђивањем примата егзистенције (која има променљиви и процесуални карактер), уједно се потврђује динамички конгруент људске природе. Динамично присаједињење се отвара тек доживљавањем сопства кроз егзистенцију, а не независно од ње. Полазећи од егзистенције, а не есенције човека, њихове философије разбијају статичну слику о човеку као бићу које се развија према унапред одређеној идеји, клици која постоји у људској суштини. Пример те статичке слике о човеку, али и бивствовању (*das Sein*), налазимо и у античкој философији, првенствено у Аристотеловој, која разумева бивствовање (*das Sein*) у лику трајне присутности *eidosa*, тј. као онога што увек постоји, што је увек било и што ће увек бити. Таква мисао је изражена у старогрчкој изреци $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ – оно што бејаше бити (види: Предговор: Аристотел, *Метафизика*, 1988, XXVIII) или што је Хегел спекулативно изразио идејом развоја. (Види: Хегел, *Историја филозофије I*, 1970, 24–27).

Полазећи од концепције индивидуализма у Ничеовој и Кјеркегоровој философији можемо да говоримо о динамичком елементу људске природе, при чему је тај динамитет уједно и услов преображавања и стицања нових могућности у човековом постајању оним што он може да буде. На трагу таквог мишљења Кјеркегорова (види: Stewart, *Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, 2011, 397) и Ничеова антропологија тематизују схватање да је човек пре свега биће могућности и сâм доноси одлуку о властитом начину егзистенције, тј. сам одлучује да ли ће „бити индивидуа.” Зато и Ничеова и Кјеркегорова философска мисао полазе од става да свака философија која нивелира појединца његовим свођењем на апстрактног човека, било тако што га представља као члана грађанског друштва или државе, заправо појединца оставља заробљеног у власти детерминисане и апстрактне општости, а занемарује, с друге стране, конкретну људску, индивидуалну егзистенцију.

Ипак разлике у Кјеркегоровом и Ничеовом стајалишту показују се, поред истакнутих сличности, у погледу на присутност детерминистичког (Кјеркегор), тј. антидетерминистичког (Ниче) погледа на индивидуализам.⁶ Код Кјеркегора се, као што смо истакли у првом делу књиге, индивидуа схвата као „хришћански фундаментални појам” (Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog veka: Marx i Kierkegaard*, 1988, 325), као основа за развијање духовне, унутрашње супстанце бића. Али индивидуа није затворена у себе, јер она постаје самосвесна само кроз однос са Богом, зато Кјеркегоров појам индивидуе има религијско-хришћанску конотацију⁷ и превазилази лајбницовску мона-

⁶ Наведени аспект Кјеркегорове егзистенцијалне философије према коме се запажа да постоји одређени детерминизам у схватању човека подложен је преиспитивању у којој мери он остаје доследан концепту не-пројектованости егзистенције. Имајући у виду речено, Голубовићева га назива slabим егзистенцијалистом, будући да у крајњим Кјеркегоровим анализама уочава проблем, који наслућује у његовом постављању коначног циља људске егзистенције, тј. у остваривању крајњег и суштинског смисла човекове егзистенције у његовој спознаји себе кроз Бога. Па иако Кјеркегор инсистира на непоновљивости људске јединке и његовом слободном избору егзистенције, ипак је крајња детерминанта те егзистенције религијска егзистенција као облик потпуног остварења човека и његовог ја. (Види: Aleksandra Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet u Rijeci, 2013, 16). Одатле за разлику од Ничеовог антидетерминистичког разматрања људске суштине, у Кјеркегоровом схватању човека откривамо телеолошку слику, јер је последња сврха људске егзистенције заправо успостављање односа са Богом.

⁷ Према Кауфмановом схватању, Кјеркегорова религиозност и схватање хришћанства се увек доводе у однос са сопством и индивидуализмом, па се у том

дологију егзистенцијалне затворености сопства.

Ничеово схватање позиције индивидуалности је у уској вези и са буђењем стваралачких моћи које нису детерминисане вредносним парадигмама датим споља, тј. које би полазиле од нечега што је изван ирационалистичке суштине воље за моћ. Снага индивидуе је у односу са потврдом вредности самог живота и способношћу појединца да афирмише живот. Зато уметност код Ничеа има одлучујућу улогу у потврди индивидуализма и изражавања воље за моћ, што су особине својствене јаким индивидуама. Ничеова одбрана индивидуализма показује се и у епистемолошком аспекту његове философије, јер је индивидуа и друго име за нову врсту мислиоца, који мора „знати како да прецизно направи разлику у перспективама и афективним интерпретацијама корисним за знање.”

У Кјеркегоровој философији категорија индивидуа је у одређеном погледу детерминисана, јер иако индивидуа превладава непосредну природу и овоземаљски живот (упореди: Кјеркегор, „Religiozno”, *Brevijar*, 1990, 34), она остаје у релационом односу према трансценденцији, Богу. Ипак, обе философије потврђују негативан утицај друштвене сфере на формирање индивидуе.

У рецепцији Николаја Берђајева теорије индивидуализма, попут Кјеркегорове и Ничеове, које „подразумевају ослобађање индивидуалности од спољашњег притиска, природног, социјалног, притиска одређеног морала и утврђеног друштвеног живота” носе у себи позитивну вредност. Позитивна страна тако схваћеног индивидуализма код Кјеркегора подразумева остварење личне егзистенције кроз лични однос са Богом и личну истину, што значи независно од друштвене егзистенције. Зато је за Кјеркегора и уплитање у друштвену сферу значило удаљавање индивидуе од слободне реализације свог слободно изабраног пута, сматра Мојсић: „Уместо да се осаме, појединци се удружују у заједнице и мисле да

погледу он чак супротставља оним хришћанско-религијским мислиоцима којима индивидуализам није био у центру. (Види: Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism: an Original Study: Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger, and Toynbee*, Princeton, Princeton University Press, 1980, 183). Кауфман пак наступа критички према Кјеркегоровом схватању индивидуализма, јер сматра да се његова индивидуалност исказује као сиромашна, бесконачно патетична и узнемиравајућа. Једно је несумњиво, да Кјеркегор код многих појмова и категорија поступа на личан начин, у чему се крије његова тежња да властитим животом и егзистенцијалним доживљајем изворних архетипова исказе суштину сваког индивидуализма уопште.

ће тако постати нешто више од онога што нису у својој индивидуалној задатости: зато они презиру одвојеност и посебност религиозног појединца који стоји пред Богом у одговорности вечности.” (Мојсић, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 191). Једино узмицање појединца од социјалне и неаутентичне хришћанске стварности може да омогући услове за поновну афирмацију човека у савременом свету. Али, иако Кјеркегор као многи заступници индивидуализма не признаје спољашњу нужност као преовлађујућу за формирање индивидуе, може се рећи да он не апсолутизује индивидуу у декартовском или либералном смислу. Јер индивидуа која се отуђила од Бога, по Кјеркегору, не може да понесе епитет индивидуе, јер јој недостаје личосни карактер и личосна димензија која одређује јединственост његове егзистенције. Чак се и ослобађање од друштвене сфере по Кјеркегору одиграва кроз однос са Богом као оним који истовремено превазилази индивидуу, али је и утемељује као индивидуу.

По питању разумевања суштине индивидуе и начина њеног утемељења, Ниче се у потпуности разликује од Кјеркегора. Темел индивидуалности по Ничеу није у Богу, а такође, с друге стране, Ниче и оштро критикује и оне теорије индивидуализма које су засноване на линији „метафизичких”, „постмодерних”, натуралистичких интерпретација. И зато када се критички осврће ка немачкој традицији мишљења, стављајући у фокус своје критике индивидуалну аутономију и практични разум Кантове, Фихтеове и Хегелове философије, Ниче се понаша као „антииндивидуалиста”. Његово оспоравање метафизичких интерпретација индивидуализма је артикулисано већ у раном делу „Рођење трагедије” супротстављањем диониског принципа аполонском принципу „индивидуализације”. Те бесконачне аутономије заправо нису стварне када се спусти „Мајин veo”. (Church, *Infinite Autonomy: The Divided Individual in the Political Thought of G. W. F. Hegel and Friedrich Nietzsche*, 2012, 114).

Ниче се очигледно креће супротном страном од Кјеркегора када указује да пут ка индивидууму може бити зајемчен тек преваладавањем хришћанског хуманитета и хришћанске идеје човека, тј. изван релације људског и божанског односа. Али и Ничеова идеја индивидуе такође захтева ослобађање од присиле наметнутих идеала друштва (морала стада), а у највећој мери захтева усамљеност (какву срећемо код Ничеовог Заратустре). Она пак не значи отуђеност, већ је услов за отварање човека својој стваралачкој ди-

мензији из које она себе ствара (властите законе и путеве) изван људског „идеализма” задатог у колективу. Ова негација друштвено „формираног” људског лика је према Ничеу и потребна, нарочито у времену кризе морала и државе и модерног друштва, ’малограђанског’ индивидуализма, јер заведени друштвеним уговором којем се клањају, „учени лажним сигурностима, заправо губе сами себе. Човјек је притиснут ускошћу и правилношћу обичаја, нагризан жудњом дивљине, као очајник заробљеник пронашао ’нечисту савјест’, болест, која је узрок човјекове патње од човијека, или од самог себе.” (Рејновић, *Lavirinti moći: politička filozofija Fririha Ničea*, 2014, 90).

Питање индивидуалности Ниче у својој философији, као и Кјеркегор, повезује и са питањем слободне воље, а та воља је код Ничеа усмерена природним нагонима који су у сталној борби за првенство, па се показује да је слободна воља само илузорни концепт у Ничеовој философији. У том погледу говорило би се о Ничеовој натурализованој идеји човека у којој нема места за индивидуализам, јер су људска бића првенствено природна бића. Међутим, с друге стране, Ниче не оспорава да је човек биће које је способно да доведе у питање своје природне пориве и да негује своју „вишу природу”, јер су на крају крајева и сами пориви историјски трансформисани и историјска заједница врши притисак на човека, гуши истину ствари да би одржала статус заједнице. Упркос историцизму, Ниче не пориче да људи могу да имају аутономну власт над собом и својим животом, како износи Jeffrey Church, јер признаје да људска воља (вођена вољом за моћ) има способност да се уздигне изнад контроле и природе и друштва, практичних друштвених и моралних норми које би утицале на људске поступке. Ничеов концепт поставља у фокус схватање да човек може да се ослободи фундаменталне зависности, јер има слободу која се испољава кроз дело да каже „не” било каквом наметнутом вредновању ствари или пак, властитој природи. Та идеја се код њега реализује увођењем идеје натчовека (*Übermensch*) и слободног духа кроз идеју „великих појединаца”, виших људи (*höhere Menschen*), философа будућности. Притом, он потенцира да је централна карактеристика ових „великих” појединаца управо „њихова индивидуалност, односно њихова јединственост или различитост од других људских бића и њихова слобода и одговорност да из својих страсти формирају јединствени идентитет.” (Church, *Infinite Autonomy: The Divided Individual*

in the Political Thought of G. W. F. Hegel and Friedrich Nietzsche, 2012, 117). Супротно таквом типу човека стоји мали човек који је окренут својој непосредној природи или инстинкту стада.

Ако се осврнемо на Ничеов термин натчовек (енг. *Superman*, *Overman*, нем. *Übermensch*), који је одлучујући за његово превладавање натуралистичке идеје индивидуализма, многе интерпретације и ранија учења показују да се не може говорити о Ничеовом оригиналном мисаоном концепту. Концепт хиперантропа може се наћи у древним списима Лукијана из Самосате, како наводи Ева Цибилска, а на немачком језику наведену реч су претходно користили и Хердер, Новалис, Хајне, Гете у *Фаусту*. Ралф Валдо Емерсон је на пример у Америци писао о наддуши и, можда са изузетком Гетеовог *Фауста*, сматра се да је његов аристократски смисао вероватно највише допринео заснивању Ничеове идеје о *Übermensch*-у. Прво појављивање Ничеовог *Übermensch*-а налазимо у његовој књизи *Тако је говорио Заратустра*. Као тинејџер Ниче је применио реч *Übermensch* на Манфреда, усамљену фаустовску фигуру у истоименој Бајроновој песми, фигуру која лута Алпима измучена неком неизреченом кривицом. Оспоравајући све ауторитативне моћи, он умире пркосећи верском путу ка искупљењу. Ничеова сродност са Манфредом кулминирала је његовим компоновањем клавирског дуета под називом „Манфредова медитација”, коју је послао свом музичком јунаку, диригенту Хансу вон Булову. Маестрова пресуда овом „ремек-делу” као „најиритативније музичке екстравагантности” одлучно је окончала Ничеову каријеру композитора. (Види: Cybulska, https://philosophynow.org/issues/93/Nietzsches_Ubermensch_A_Hero_of_Our_Time, 2012).

Идејом натчовека Ниче заснива посебан модел индивидуе која треба да заживи у вишој природи. Таква индивидуа успева да у потпуности доживи сву лепоту, дубину и очај концепције вечног враћања, кроз коју се тек на самосвестан начин потврђује индивидуално сопство. Али да се осврнемо на порекло Ничеове идеје о натчовеку. Идеја о натчовеку јавила се Ничеу током лета 1881. године на швајцарским Алпима, са богојављенским искуством о вечном повратку. Он се тада повлачи у себе, прогоњен мислима на очеву смрт и скршено пријатељство са Вагнером, који је био најзначајнија веза у његовом животу. Своје учење о натчовеку, Ниче ће најоригиналније засновати у *Тако је говорио Заратустра*. Заратустра као стар човек иде ризичним путем са својом сенком, а сенка

која га прати на путу да постане *Übermensch* представља један од гласова и означава авантуристичку природу пророка. Али када је Заратустра схватио учење о натчовеку, сенка се губи и нестаје циљ. Заратустра *очајнички њлаче и њовори: Нишиња није истина, све је дозвољено*. Али тај узвик – „све је дозвољено” – указује на немогућност разоткривања мистерије *Übermensch*-а који је сам конструисао своје циљеве. Иста фраза се понавља у *Генеалоџији морала* (1887), као језгровити слоган оних који поседују истинску слободу ума. (Види: Grillaert, *What the God-Seekers found in Nietzsche*, 2008, 41). Али идеју да је све дозвољено, Ниче на назначеним местима користи за објашњење *Übermensch*-а јер, према тврдњи Грилаерта, натчовек је код Ничеа и замишљен као човек коме је све дозвољено. Такви ставови ће допринети да Ниче касније поистовећује *Übermensch*-а и са нихилистичким ликовима код Достојевског. Идеју свог натчовека Ниче пореди и са Наполеоном, али у њему Ниче не види само *Übermensch*-а, већ и човека као *Unmensch*-а. Ако се Ничеово дефинисање натчовека посматра као део *елиџистичке анџроџолоџије*, онда је фигури натчовека дозвољено и жртвовање маса и утицај на животе других. Али идеју натчовека разматраћемо детаљније нешто касније.

Кјеркегорова и Ничеова концепција индивидуе показују сродност тиме што обе философије израстају и на критици философа Вилхелма Фридриха Хегела, на више равни. Главни њихов приговор Хегеловој философији препознајемо у њиховом одбацавању философије система. Философија система негира индивидуалну егзистенцију, тумачи индивидуу само на спекулативан начин и о њој говори апстрактним језиком, као о посебној одређености универзалног човековог бивствовања. Спекулативна философија на тај начин води ка искривљавању разумевања егзистенције, сматрају Кјеркегор и Ниче, посебно када се као код Хегела егзистенција тумачи само као појављивање унутрашње суштине у примерену, спољашњу, објективну егзистенцију, тј. стварност (нем. *die Wirklichkeit*).

Неоспорно је, ипак, да је стварност код Хегела схваћена као процес и никад као непосредно бивствовање, али он ипак не увиђа однос према субјекту. Супротно Хегелу, како тврди Левит, за Кјеркегора једино човек који полази од своје конкретне егзистенције може да ступи у процес конституисања своје индивидуалности (личности) и то једино ако је она окренута унутрашњости, а не

првенствено спољашњости и објективности. Зато Кјеркегор инсистира на егзистенцијалистичком, а не спекулативном разумевању егзистенције. Без увођења појма егзистенције се и не може разумети појам индивидуе у његовој философији. Јер оно што је условило преокрет у његовој философији у односу на спекулативну, управо дугује обрату у разумевању егзистенције. Тај обрат се јавља већ и у данском преводу за постајање као *Tilværelsen*, јер упућује на другојачији смисао постојања у односу на латински израз *existentia*. Егзистенција се у латинском преводу односи на постојање уопште (на шта упућује и некадашње значење немачке речи *Dasein* и *Existenz* које, ипак, код Хајдегера добија сасвим нову семантику, јер се наведени појмови првенствено односе на човека, тј. тубивствовање), дотле се *Tilværelsen* односи непосредно на човеково осећање *дѣиѣи ѣу* или *дѣиѣи ѣамо* (уопште), тј. на конкретну људску егзистенцију. Појам *Tilværelsen* добија смисао од самог живота у егзистенцији, а основни глаголски облици упућују на значења будућег времена као што су: *га дуге*, *дошао га дуге*. У том смислу је употреба те речи код Кјеркегора ближа концепту *ѣосѣјајања* (нем. *werden*, сходно значењу – нешто да се буде, у току да буде, на путу да се буде) и увек је у односу са кретањем (*movement*). У односу на Аристотелово схватање четири форме кретања, Кјеркегор је заинтересован првенствено за кретање које се изражава као транзиција од могућности ка актуалности (као транзиција кроз различите стадијуме егзистенције). Наведени појам се појављује као кључан и у делу *Postscript* у коме Кјеркегор објашњава смисао идеје егзистенције полазећи од појма, тј. термина *existent*, који на пример у Хегеловој употреби (из *Науке лоѣике*) упућује на утемељеност разлога неке ствари у егзистенцији која се схвата као објективно подручје. Кјеркегор, супротно Хегелу, промишља егзистенцију првенствено као личну, субјективну егзистенцију (егзистенцију субјекта) и стога кроз питања која су везана за лична (невољна) људска искуства егзистенције (па је и егзистенција подручје донекле независно од свести). Егзистенција је у том погледу увек у одређеном односу са људским сопством, његовом слободом и одлуком да у својој слободи учини избор. (Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, 2003, 11). Такав вид Кјеркегоровог разумевања егзистенције упућује на сличност са Хајдегером и његовом тезом да је људско биће препуштено само себи, те да је суштина његовог бивствовања – брига (Хајдегер), јер је човек у свом постојању суштински

забринут (заокупљен) сопственим постојањем. Егзистенција не може да се схвати као завршено подручје постојања. Егзистенција није нешто непомично. Егзистенција се код Хајдегера разуме заправо као хватање могућности, као „бити испред себе”. Такво тумачење делимично одговара и Кјеркегоровом схватању егзистенције као постајања, како наводи Логstrup (*Løgstrup, Kierkegaard's and Heidegger's Analysis of Existence and Its Relation to Proclamation*, 2020, 22), али се, пак, доводи у однос са трансцендирањем, јер како наводи Кјеркегор у *Појму сиреиње* објашњавајући преко истоименог концепта – да је идеја кретања сама по себи трансценденција. Трансцендирање се непрекидно одвија у људском животу, јер је људско биће увек испред себе у постојању и налази се у једној или другој могућности. И будући да је препуштен самом себи, човек треба да и непрекидно преузима самога себе, а то је догађај који се не дешава једном заувек и остварује у једном коначном стању, већ човек у њему заправо постоји. Супротно таквом односу према себи, у оквиру егзистенције сопство се може односити према себи тако да не жели бити господар свог постајања. Кјеркегор ће тај неодређени страх од непознатог у егзистенцији тумачити као страх од ништавила. Заправо то значи враћање појединца на оно стање егзистенције у коме се он осећа напуштеним, када иде назад у постојање где се сопство препушта заокупљености стварима, извршавајући тако бекство од могућности, тј. од себе. Негативност егзистенције се у овом случају манифестује тако да људско биће није дало себи сопствену егзистенцију и – у том погледу – нема контролу над собом и не може да се реализује. У позитивним аспектима егзистенције, човек се, пак, према Кјеркегору, одржава у свом постојању и увек преузима нове могућности за себе, док, супротно томе, скривање иза онога што је појединац остварио значи препустити се илузорности прошлости. (Види: *Løgstrup, Kierkegaard's and Heidegger's Analysis of Existence and Its Relation to Proclamation*, 2020, 27). Међутим, за разлику од Хајдегеровог схватања по коме постоји и крајња могућност егзистенције, коју повезује и са егзистенцијалним феноменом смрти (бивствовање ка смрти, нем. *Sein zum Tode*), појединац према Кјеркегоровом схватању задржава однос према себи и својим могућностима на бесконачан начин. Јер се његов однос према постојању заснива кроз однос према бесконачности, вечности и Богу и на тај начин му се кроз егзистенцију отвара могућност трансцендирања коначности. То је моменат који не

постоји у Хајдегеровом схватању егзистенције. Након овог осврта на релацију између Кјеркегора, Хегела и Хајдегера, осврнућемо се поново на Ничеово разматрање појма индивидуалности у компаративном разматрању са концепцијама индивидуализма код других философских оријентација.

Ниче, као и Кјеркегор, полазећи од појединца као апсолутне вредности, па и појединца као онтолошког начела, открива Хегелову философију апсолутног духа, као и његову спекулативну антропологију у којој прелаз од природе ка духу види као нужно напуштање и укидање појединачности. Већ у *Феноменологији духа*, која је претходница његове антропологије, Хегел се бави субјектом кроз аспекте живота свести, тј. кроз феноменологију као науку о искуству свести. У том погледу, стављајући акценат на кретању свести и рационалном аспекту људског бића, његова антропологија се јавља само као продужетак западноевропских концепција о човеку и античког схватања првенства рационалног дела душе.

Ниче се као политички анархиста супротставља и философским системима и оним идеологијама које потиру појединца, једнако се опире и сваком ауторитету који обуздава човека кроз друштвени, просечни морал и одбија да промишља о човеку на основу његове припадности било врсти, друштву, човечанству. Такве концепције човека по Ничеу не признају његово стваралачко језгро. Оне, заправо, воде ка растварању „диференцираног појединца у уједначеном општем.” (Feri, *Homo aestheticus*, 1994, 158). Ничеова критика таквих концепција долази до изражаја у његовој метафори стада, којом оспорава и различите друштвене идеологије засноване на принципу медиокритета и принципу једнакости свих људи, као што су на пример, демократија насупрот социјализму.

Кјеркегор је у том антидруштвено-идеолошком аспекту сличан Ничеу, јер се такође противи да вредност и смисао људског живота може бити задобијен у *јомили*. Зато је по Кјеркегору гомила лаж и неистина, форма живота у неистинитој и неаутентичној егзистенцији. Тумачење човека као превасходно *друшћивеној бића* за Кјеркегора припада апстрактним концепцијама о човеку, које не признају његово право слободе. Супротно томе, самоосвешћивање човека се дешава само у тренуцима слободне одлуке, избора, када је најпресуднија одлука, заправо, живот по узору на Исуса и у религијској егзистенцији. Заправо, у егзистенцији која је ослобођена телеологије коначних циљева друштвеног живота. Живот у егзи-

стенцији, која има религијски смисао и представља акт личне вере, представља смер за индивидуу како би дошла до властите вечне истине. Такву концепцију истиче и Свети апостол Павле, коју је и Кјеркегор примењивао у својој философији: „Један, једини сам стиже на циљ”. Заправо код Кјеркегора је реч о егзистенцијалистичком схватању појма индивидуе, јер позив да се буде индивидуа (као категорија буђења духа), подразумева да се човек сам суочи са ирационалним стањима тј. егзистенцијалним стањима (кроз ситуације), као што су страх, очајање, болест на смрт, грех, тескоба, дрхтање, а који ипак имају позитивно дејство у саморазвијању човека као целовитог бића.

Ничеова идеја индивидуе супротставља се различитим схватањима индивидуализма, међу којима треба споменути још и модел *аџиомисџичкој индивидуализма*, на шта указује и Фери: „У појму индивидуалности погрешним се показује не појам појединца уопште узев, него једно посебно поимање појединца, и то појединца аутоматизованог у односу на свет и постајање и постављеног као атом или монада.”⁸ Атомистички модел индивидуализма представља продужетак метафизичког схватања појединца, јер појединца схвата као апстрактно ја, и у јединству само са мисаоним јаством.⁹ Ниче своју теорију индивидуализма не конституише кроз рационализам, већ кроз философију живота и волунтаризам, као окоснице ирационализма.

Ниче се супротставља и либералистичком становишту о индивидуализму, где се појединац или издваја или наступа против целине. У таквом облику појединац се тек налази на почетку процеса

⁸ У својој философији Ниче промишља појединца у једном одређеном смислу, јер излаже критици сваки индивидуализам који израста из рационализма и скопчан је са појмом мисаоног субјекта, означавајући га као лажну супстанцијализацију Ја. За Ничеа је неадекватно свако тумачење субјекта као последњег, трајног па и неразоривог јединства. Према Хајдегеровом мишљењу, Ниче, у ствари, на тај начин критикује „метафизичког” појединца. (Види: Lik Feri, *Homo Aestheticus (Otkriće ukusa u demokratskom dobu)*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994, 161).

⁹ Упореди: Аристотелово *мишљење мишљења* као онтолошка и најузвишенија реалност (отуда је његова метафизика уједно онто-геологија) представља бивствовање или Бога, јер мишљење није само датост бивствовања бивствујућег него и само бивствовање који је непокретни покретач свег кретања бивствовања, па је стога Аристотелова метафизика заправо форма онтогеологије. Мисао и мишљено, бивствовање и бивствујуће, мишљење мишљења исто је што и Бог, па његово мишљење самог себе није ништа друго до делатност делатног, или покретање непокретног покретача којег нема уколико нема оног покретног, тј. бивствујућег. (Види: Аристотел, *Метафизика*, XII; или Зборник, *Појам бога у филозофији*, Нови Сад, Културни центар Новог Сада, 1996, 100).

свог постајања, али се његова воља, у облику један против свих, показује по Ничеу у декадентном облику, као што констатује Фери. С друге стране, Ниче афирмише човеково ослобађање од хомогеног, нестварног света идентитета, а негира сваки тип индивидуализма који представља једнакост свих пред законом, универзалну равноправност, па чак и у облику једнакости људи пред Богом, коју је прихватио Кјеркегор. Исто тако, Ниче је био и против модерног, тј. демократског, хришћанског и социјалистичког схватања индивидуализма.

Пример правог индивидуализма Ниче је нашао у моделу великих индивидуа какве су постојале у време досократске Грчке, па и касније (види: Feri, *Homo Aestheticus*, 1994, 160–165), што говори у прилог томе да је Ниче унутар своје интерпретације индивидуализма прихватио модел *монументалне историје*, која стасавала на памћењу узора из прошлости. Делимично је прихватио и модел *криптичке историје*, али само ако велики узорци могу да служе „актуалним интересима живота” и будућности. (Упореди: Govedarica, „Ničeov model interpretacije filozofske tradicije”, *Theoria – časopis Filozofskog društva Srbije*, 3/2008, 57).

За разумевање Ничеовог појма индивидуе потребно је размотрити његово тумачење слободног духа (енг. *free spirit*). Реч је о идеји човека тј. индивидуи која је с једне стране раскрстила са релативизованим друштвеним моралом и слободна је да нађе нову етичку али и димензије других видова живота. За слободни дух слобода није дата, већ је задата и захтева процес ослобађања и од утемељеног пута повести, али и повести мишљења.

Зато је за слободни дух неопходно да се учи да самостално размишља, како Ниче и истиче у делу „Људско, сувише људско: књига за слободне духове”, представљајући човека као слободног духа као биће које размишља на другачији начин од очекиваног, тј. независно од његовог порекла, стања и друштвеног положаја, тј. независно од преовлађујућег мишљења његовог времена. (Види: Nietzsche, *Human, All Too Human*, I, 2000, 155). Принципи слободног духа заправо потичу из жеље да слободно делује, па је такав човек заправо изузетак. Истоврсну идеју Ниче је применио и када је у питању развој више културе и културних вредности у друштву, а чији би носиоци требали били људи попут натчовека, слободних духова и јаким индивидуа. Нова култура која би стасала на таквим људима, урушила би обрасце осредње, тј. медиокритетне културе, која почива на принципу „стада” и друштвеног консензуса просеч-

них типова. Циљ нове културе, по Ничеу, развој је виших (*Höher*) типова људи, због чега је нужно одбацивање вредности које пропагира „крдо”, тј. борци за „опште добро”. У том погледу је, како запажа Јулијан Јанг, Ниче с чекићем своје критике ударао по свему што може да утиче на развој виших типова људи. Пре свега на „морал робова” и са њим повезана ресантиманска осећања. Ако у друштву преовладава морал робова, он води ка егалитаризму, тј. идеји „једнакости” и условљава реактивност и изазива опадање људских потенцијала. (Види: Jounг, *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, 2015, 177). Као противтежу таквим тенденцијама крда, Ниче је заступао идеју *културе џенија*, која се супротставља тенденцијама лењог, ресантиманског и нестваралачког типа човека. Ниче је притом имао у виду да у једном друштву, тај задатак не може да следи сваки појединац нити може да испуни задатак спасавања друштва од осредњости.

Схватање индивидуе на трагу ирационалистичке антропологије Кјеркегорове и Ничеове философије неодвојиво је, на основу горе реченог, од питања слободе, схваћеној и у негативном контексту као „слобода од”, али и у позитивном концепту као „слобода за”. Слобода „од” подразумева превладаност просечних идеала и норми, које човеку поставља ум или, пак, друштвена заједница, па је код Ничеа слобода конципирана као воља која се окреће заповедима ирационалне стваралачке воље за моћ, самосталне од ума или друштвене заједнице. А то надаље значи да је појам индивидуе конституисан кроз антидетерминистичко и антителиолошко схватање,¹⁰ јер деловање према вољи за моћ значи одсуство планског ус-

¹⁰ Ниче такође одбија традиционална схватања у погледу на став да свет може да достигне крајње стање света, тј. крајњи циљ кретања, финални, тј. сврховити узрок – аристотеловска *causa finalis*, као и творачки, први узрок стварања, тј. кретања (делатни, ефицијентни, покретачки) који би био извор свег постојећег. Самим тим Ниче деструише и деконструише и дотадашњу метафизику као науку о узроцима и почелима свег бивствујућег, али исто тако и сваку теологију, као и онто-теологију. Антитеолошко, антиметафизичко, антигеолошко и антидетерминистичко схватање света Ниче најбоље илуструје у ставовима: „Кад би свет имао циљ, он би био достигнут” и „Закон о одржању енергије намеће вечно враћање” и другим (види: Фридрих Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 405), а такве ставове Ниче примењује и када је реч о схватању човека и његовом саморазвоју. У одређењу људске суштине Ниче не признаје никакву атиологију чак ни унутар свог учења о вољи за моћ. Наведена констатација се донекле може усвојити код Ничеа, јер иако воља поседује у себи стваралачки принцип, она с друге стране нема узрок, нити постаје. Зато се не може обухватити разумевањем по принципу каузалитета. Међутим, с друге стране, када имамо у виду да је према Ничеу воља за моћ покретачко својство сваког бића, чије се кретање одвија у времену, тада се

меравања ка једном крајњем, одређеном стању воље за моћ или пак крајњем циљу у човековом развоју, јер би, супротно томе, то за Ничеа значило укидање тоталног карактера човека. Такви недостаци су својствени претходној философској традицији које је сагледао и Батај у Ничеовој тежњи да дође до решења „проблема потпуног човека” (Батај, *О Ничеу*, 1988, 31), сматрајући да би постојање једног циља водило човека ка позицији фрагментарности. Тоталитет човекових саморазвојних могућности једино је остварив уколико се усвоје и ирационални аспекти у човеку, тј. усвоји воља за моћ која, као особита воља, омогућава човеку изражавање моћи (раста, напретка) у различитим правцима. Таква воља не ограничава човека на постизање одређеног циља, нити га условљава трансценденталним или метафизичким идеалима или идеалима друштва. Пут настанка индивидуе значи избегавање фрагментације, ослобађање од друштва у којем је друштвена дисциплина „интериоризована путем савести” (Ватимо, *Субјекат и маска*, 2011, 282). Ниче је тај негативан концепт друштва, кроз друштво стада и његов морал, као и морал метафизике, представио кроз слику пробуденог духа освете у човеку, који зауставља развој вишег типа човека. Заправо, по Ничеу, човек као индивидуа треба да култивише личносно у властитој појединачној егзистенцији, супротстављајући се колективном бивствовању своје егзистенције. У том погледу је разликовао зрелу култивацију „личног у нама” насупрот „незрелом, неразвијеном, сировом” облику. У првом случају, индивидуа успева да се не утопи у колективитет и негује у себи личносно, али не тако да бежи од себе већ се изражава кроз врлину. Ниче пропагира нов начин човековог бивствовања у свету у којем би се човек одрекао лажног хуманитета и ресантиманског става. То би био живот који следи вољу као слободну стваралачку моћ.

може прихватити мишљење да Ничеово учење ипак не излази изван метафизичких оквира. Његово учење се разликује од рационалистичке метафизике, јер употребљава нове категорије којима објашњава стварност и које нису биле присутне, као кад на пример говори о динамизму динамичких кваната моћи, чије се кретање не може установити нити емпиријски нити разумски, осим интуитивним увидом. Или када говори о концепцији света кроз категорије „хаоса”, „постајања”, „вољи за моћ” које имају другачије значење и примену у односу на разумске категорије сазнања као што су идентитет, супстанција, каузалитет и друге.

2. Егзистенцијално-онтолошке димензије човека у Кјеркегоровој философији

Det er en liden tid, saa har jeg vunden...

Ханс Брорсон (стих из црквене песме,
који је уклесан на Кјеркегоровом гробу)

Приступати неком проблему (онтолошком или антрополошком) на егзистенцијалан начин, као што приступа и Кјеркегор у свом егзистенцијалистичком „дефинисању” индивидуе, значи питати се о „начину на који нешто постаје”, тако да рационално образлагање суштине (или природе) губи на тежини, у име личносног односа према постојању. У егзистенцијалном разумевању однос индивидуе (личности) је претпоставка откривања ствари, чиме се превазилази „поимање предметнутих суштине”, а човек се не спознаје само кроз једно своје својство као „свесна-рационална могућност” (Јанарас, *Личности и ерос*, 2009, 29). Човек се у егзистенцијализму не разумева као субјект свести који објекту припадаје одређени појам, већ „све што *јест*”, пројављује се само кроз непосредну усмереност ка личности, *показује* се само у границама односа који *открива* *сојствености личности*.” (Јанарас, *Личности и ерос*, 2009, 29). У Кјеркегоровом егзистенцијалистичком приступу антрополошкој теми и теорији индивидуализма, налазимо извесну сродност са Јанарасовим мишљењем, јер и Кјеркегор представља сопство кроз личносну димензију што се наслућује у његовој дефиницији сопства као односа који се односи према себи. Такав приступ заправо указује да је пре сваког рационалистичког објашњења неопходно претходно личносно, субјективно одношење према нечему (сопству, другима, Богу, свету) и да тек на основу субјективног, егзистенцијалног односа нешто добија статус присутности и постојећег. Сопственост субјекта се ту заправо појављује као подмет за свако даље одређивање постојања, па је стога у егзистенцијализму суштинско да се човек не разумева према идеји *унајред*

одређене људске природе (дате у оквирима његове физичке природе). Човек себе разуме кроз егзистенцијална искуства егзистенције и тако превазилази објективна својства природне структуре, па се односи према самом себи, тј. сопствености (сопству које у духовној слободи налази свој праву односну релацију), јер увек полази од себе као појединца (личност, сопственост) који стоји наспрам општег.

Полазећи од егзистенцијалног приступа, човекова суштина се не схвата, истоврсна у целом људском роду, већ се сагледава кроз призму индивидуализма (сопствености). Из тог угла и физичка природа добија другачију пројаву за индивидуу. То значи да се по Кјеркегору индивидуа *односно* односи и на људски род својом сопственошћу, а да је претходно одбацила тумачење човека кроз представљање објективних карактеристика човека као онога што је суштинско у разумевању његове природе. У том егзистенцијалном приступу је од пресудног значаја индивидуално суочавање најпресе властитом егзистенцијом, било да је у њој присутна и идеја колективног, националног, друштвеног или рационални принцип (или Божија заповест), у циљу самоспознања своје сопствености (другачијости, непоновљивости). Јер је, како наводи Рајнхарт, у егзистенцијализму циљ да човек поново потврди себе као *dividum*, као недељиво јединство (као синтезу коначности и бесконачности), јер не може да постоји валидна замена за људску персоналност тиме што ће се човек подредити ономе што није.

У историјском погледу, настанак егзистенцијализма у модерној Европи се најчешће и везује за бунт против повећаног притиска колективизма и апстрактног идеализма, као симптом једне специфичне европске кризе, иако у својим ширим размерама егзистенцијализам указује на савремену кризу људске егзистенције као душевне, духовне егзистенције, тј. властитости. Будући да егзистенцијализам уједно означава и начин превладавања такве кризе, овај правац покушава да укаже на нове могућности човекове самореализације, тј. модусе кроз које се одвија самоодношење индивидуе према себи.

Како Кјеркегор разуме егзистенцију? За Кјеркегора егзистенција није начин човековог непосредног постојања (*гајосџи њо себи*), или нешто што следи, као последица, пошто се суштина испољила у реалитету личности. Она је пут самопосредовања у духовном усмерењу егзистенције, која одређује живот човека

као појединца. (Види: Reinhardt, *Existentialist revolt*, 1960, 14–16). Другачије речено, егзистенција, пак, није нешто у чему се човек непосредно укоренењује својим рођењем и временитошћу, већ се егзистенција гради кроз стадијуме егзистенције и кроз њих приближава себи своју сопственост. Зато се и одређење егзистенције код Кјеркегора не изводи на основу разликовања традиционалног појмовног пара есенција-егзистенција, као да је реч о подвојености постојања на два стабла мишљења. Кјеркегоров појам егзистенције не алудира на постојање (у смислу *јесте*) нечега као чињенично датог и нужног, већ будући да је акценат на индивидуалности, човек кроз егзистенцију (која није никада нешто довршено) има могућност да сâм себе одреди. Егзистенција се заправо *односи* и на бивствовање, и у том односу се сопство односи и према себи, јер има у себи могућност слободе да превазиђе чињеничност свог постојања, било да је оно изазвано физички одређеном природом или егзистенцијалним ситуацијама. Самоодношење се испољава и кроз егзистенцијалне феномене као чинове унутрашњости сопства, али и кроз егзистенцијалан облик спознаје, јер ирационализам сматра да „егзистенцију никада не можемо спознати, јер би у том случају она била објекат, а она по себи никада није објекат.” (Види: Mackey, *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, 1972, 237). Зато се Кјеркегор и у оквиру питања о егзистенцији не бави њеним објективним својствима, тј. не пита се о егзистенцији на рационалистички начин, већ пита о субјективним (личносним) аспектима егзистенције, у којима првенство имају питања *ко* и *како*.

Та питања су уткана у субјективитет људске егзистенције, која се маркира као сфера у којој Ја, сопство живи, доживљава, искушава свет, своје сопство, друге (друго) кроз осећање страха, очајање, тескобу, стрепњу, дрхтање, кривицу, грех – као декадентне модусе субјективне егзистенције, али или веру, љубав, милосрђе као позитивне, изграђујуће, лествичарске аспекте његове егзистенције.

Зато је у ирационалистичкој антропологији каква је Кјеркегорова, ирационално у егзистенцији неодвојиво од ирационалног испољавања људске унутрашњости и субјективитета људске егзистенције, а човек се тумачи као биће у сталном процесу *јосијања*, биће које није оно што јесте, већ што ће бити. Стога се питање о суштини егзистенције у Кјеркегоровој философији своди на питање не шта је суштина човека, већ *ко* је човек у својој суштини, тј. *ко* је он сходно *начину* на који постаје и егзистира. Питање *ко*

и како човек јесте егзистентно биће, уједно обухвата чињеницу да он себе „може сазнати искључиво егзистирајући или претварајући теорију у праксу, у конкретно живљење. А за то је потребна одлука коју ће особа касније провести у дело.” (Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, 2013, 44). Зато је по Кјеркегору и приликом одређивања суштине човека, одлучујућа човекова одлука око избора начина живота на једном од стадијума егзистенције – естетичког, етичког или религијског, а при чему сваки од њих поседује њему својствене ирационалистичке аспекте. Изузев донекле етичког стадијума егзистенције, који је пандан рационалистичком начину живљења и разумевања сопства. Постизање пунине људског сопства, у његовој аутентичности, непоновљивости, тиче се и подузимања „свесног” откривања начина свог постојања и заблуда, које га опхрвавају на одређеном стадијуму (и чине растојање сопства од себе већим или мањим), да би он као самоосвешћени дух на религијском стадијуму егзистенције докучио присуство свог сопства кроз димензију вечног.

У циљу разјашњења на који начин се питање човекове аутентичне егзистенције конституише на стадијуму религијске егзистенције, надаље ћемо се бавити испитивањима Кјеркегоровог сагледавања како се „освешћива” духовни облик човековог бивствовања. А да бисмо разумели људски дух, по Кјеркегору је од изузетне важности да у игру уведемо онтолошке категорије као што су унутрашњост, али и егзистенцијалне категорије као што су очајање, понављање и друге, које ћемо приказати сходно њиховом вишеструком значењу у Кјеркегоровој антропологији и философији. Њихове вишезначности и слојевитости се заправо распознају и кроз онтологију, философску антропологију, али и теолошку, психологистичку раван Кјеркегорове философије.

2.1. Дијалектика унутрашњости – унутрашњост као религијска, антрополошка и онтолошка идеја Кјеркегорове мисли

Кјеркегоров егзистенцијалистички приступ у испитивању структуре бивствовања човека, који полази од идеје индивидуе, захтева првенствено субјективни приступ проблематици човека. Он је облик ирационалистичког сагледавања човека у коме је приликом испитивања субјективитета људске егзистенције као индивидуалне егзистенције акценат на разумевању категорије унутрашњости. Јер по Кјеркегору, тек из своје унутрашњости и окретањем себи, човек може да потврди властито бивствовање и смисленост своје егзистенције. (Упореди: Životić, Miladin. *Egzistencija, realnosti i sloboda* 1973, 26).

Категорија унутрашњости представља још једну ирационалистичку категорију која има не само антрополошки и епистемолошки, већ и онтолошки смисао у целокупној Кјеркегоровој философији. Стога ћемо у даљим анализама расветлити како Кјеркегорова ирационалистичка антропологија происходи већим делом из његове онтологије управо преко категорије унутрашњости.

Према Букдаловом тумачењу, појам унутрашњости је суштински појам Кјеркегорове онтологије, којим Кјеркегор доказује да је читава реалност одређена као унутрашњост. Кјеркегорова онтологија се на том трагу може тумачити и као субјективна онтологија, јер чак и кад је у питању Кјеркегорово разумевање оног објективног (нпр. Бог, човек, свет), он усваја субјективан приступ. Са становишта субјективне онтологије, објективно је *неистина*, као што Кјеркегор истиче у *CUP*¹¹, а *целокуйна стварност се постоји кад њега одређује као израз унутрашњости. Унутрашњост се постоји схвата и као оно што је једино у човеку „стварно”* (Bukdahl, Søren Kierkegaard and the Common Man, 2001, 3) и што важи као битно у самоодређивању индивидуе.

¹¹ Кјеркегор доказује да је за објективно мишљење хришћанство неистина, али пошто је хришћанство ствар унутрашњости, са те тачке се објективно показује као неистина, па тако Кјеркегор преокреће досадашње разумевање и значења истине и руши досадашњи примат објективне стварности и мишљења над субјективним уопште. (Упореди: Søren Kierkegaard *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009, CUP, 188).

Дакле, онтолошки аспект Кјеркегоровог учења казује да је унутрашњост једина истинска реалност. Али тај појам у Данчевој философији можемо да ишчитавамо на више начина. Унутрашњост би се у примарном значењу могла схватити као могућност у реализовању нечега. Такав смисао нас упућује и на аристотеловско значење појма моћи, могућности (грч. *δύναμις*, лат. *potentia*) који у IX књизи *Метафизике* указује на превасходно онтолошки смисао. Аристотел користи појам моћ да би у једном контексту означио „почело промјене или кретања у другоме или као у другоме, или пак од другога или као од другога.” (Aristotel, *Metafizika*, 1988, 128). Ако Аристотелов онтолошки појам посматрамо аналоган Кјеркегоровом појму унутрашњости, тада нас смисао унутрашњости упућује на могућност нечега што је на путу остварења, тј. представља моћ да нешто буде и јесте, као могућност којом човек постаје човеком.

Зато је код Кјеркегора видљива међусобна условљеност категорије унутрашњости као онтолошког појма и његове ирационалистичке антропологије са теоријом индивидуализма и субјективизмом. У суштинском смислу, унутрашњост за Кјеркегора представља, с једне стране, егзистенцију човека док, с друге стране, представља форму целокупне стварности. То потврђује наше мишљење да се ирационалистичка антропологија код Кјеркегора и заснива на претпоставкама онтолошког ирационализма.

Ирационалистичка антропологија заснована на онтолошком првенству сфере унутрашњости, субјекта над објектом се тиме и разликује од, на пример, Декартовог субјективизма чији је резултат апстрактна субјективност *homo cogitans*-а. Па иако Декарт показује да мисаони субјекат даљим самоудубљивањем открива идеју Бога у себи, а на крају мисаоног процеса, та идеја је у његовој философији представљена само као израз објективне стварности. (Види: Dekart, *Meditacije o prvoj filozofiji*, 1998, 29). По Кјеркегору, да би човек дошао до темеља унутрашњости потребно је да напусти идеју објективног света, да као сазнајући субјект успостави *однос* према егзистенцији и да из ње изводи постојање Бога и свога сопства, а не из окриља мисаоности. Тек тада се може говорити о знању (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, 166), које је „знање” егзистенције. Без унутрашњости, као претпоставке од које полази субјекта сазнања Кјеркегор сматра да нема ни објективног сазнања (оног предметног), али ни

сознања људске егзистенције. Такође, и када је у питању однос човека и Бога, он је слободан да буде, пре свега, субјективан, личан, жив однос, а не мисаони. У томе је и суштина религије хришћанског Бога који јесте превасходно схваћен као Личност.

Такав Кјеркегоров субјективан приступ, заправо је и израз његове ирационалистичке антропологије, тј. последица његовог инсистирања на примату категорије унутрашњости. Па се у антрополошком смислу, из угла субјективне онтологије код Кјеркегора и изводи ирационалистичка одредба човека као *бића могућности*. Тек полазећи одатле можемо разумети зашто Кјеркегорова антропологија инсистира на процесуалном карактеру човековог постајања, преображају, трансформацији (ка лику духа), јер тек ако је човек схваћен као биће могућности онда може бити и остварености. Према Кјеркегору – све што је већ у основи лишено могућности показује се као да не може ни да има своју стварност. Зато се и на темељу категорије унутрашњости као могућности, која означава неодређеност човекове суштине, ипак не може рећи да је Кјеркегор антидетерминистички оријентисан као Ниче. Кјеркегор признаје један крајњи темељ могућности ка којем се човек креће на путу да постане човек као индивидуа.

Захваљујући управо категорији унутрашњости или појму унутрашње природе (као модуса субјекта), ирационалистичка философија, полазећи одатле, и мења карактерологију и значење појма субјекта као рационалног субјекта (које се исцрпљује у апстрактним схемама и аналогима мишљења). Таква антропологија указује на зависност личносног „ја” не само са свешћу, већ првенствено са другим ирационалним корелатима које човек поседује у својој унутрашњости, као што је на пример (религијска) страст, љубав или пак, тескоба и друга егзистенцијална стања.

Код разумевања Кјеркегоровог појма унутрашњости, веома је важно размотрити га и из угла једне дијалектике и идеје кретања, повезане са тим појмом. Мисао о појму унутрашњости повлачи код Кјеркегора полемику односа између спољашње (пролазне, тренутне) и унутрашње природе (која се обнавља свакодневно), тј. дијалектику између два различита пола свести сваког појединца – где се унутрашњост, субјективност схвата у супротности са објективним, спољашњим, друштвеним. Такав Кјеркегоров концепт унутрашњости (као сфере субјективног) подразумева да је човек раздвојио себе од света, и заузео однос према себи. Али не

на објективан начин (тј. као да се односи према апстрактној могућности властите субјективности, тј. субјекту по себи), већ кроз унутрашњост. Тек преко унутрашњости сопство се односи на целину човековог бића (и рационалне и ирационалне силе), а таквој унутрашњости није потребна екстернализација, као у Хегеловом схватању односа унутрашњег и спољашњег. Пре би се за пример такве идеје унутрашњости могла узети Сократова иронија, јер је она пример дистанцирања сопства од спољашњег света, како указује Данинг: „Иронија је, дакле, негативност и несамерљивост мислећег сопства у односу на свет. Али, што је још важније, то је моменат и рађања субјективности као такве.” (Dunning, *Kierkegaard Dialectic of Inwardness*, 1985, 28). Међутим, према Кјеркегору, кроз такав облик ироније не успоставља се потпун и прави однос према унутрашњости, јер Сократ не захвата пунину унутрашњости у целини. Сократ се односи према унутрашњости само као према ми-саоној реалности, а тада се субјективност појављује кроз апстрактну, па самим тим и непотпуну унутрашњост.

По Кјеркегору се, уопштено речено, разлика између унутрашњег и спољашњег света у човековом животу не пројављује одједном. Разлика између сопства и света се развија на ступњевима егзистенције (кроз дијалектику унутар субјекта). Тако, на пример на естетичком ступњу, Кјеркегор показује да поједини ликови не успевају да раздвоје унутрашње и спољашње на адекватан начин. Виктор Еремита је пример те контрадикције између унутрашњег и спољашњег света, која се манифестује као раскол између унутрашњег осећања и спољашњег израза. Ову противречност Кјеркегор је конкретније приказао кроз дијалектику жеље, коју представља као израз унутрашњег света. Унутрашњу жељу, на пример, Кјеркегор у спољашњости показује кроз њену супротност – као равнодушност према жени која се жели, као што је присутно код Дон Жуана коме недостаје свест о властитој унутрашњости. (види: Dunning, *Kierkegaard Dialectic of Inwardness*, 1985, 38). Међутим, други моменат жеље када је она осујећена, условљава тугу, а туга заправо онда рађа унутрашњост, као облик рефлексije.

Дијалектика унутрашњости се може демонстрирати и кроз пример античке и модерне Антигоне и тиме приближити Кјеркегорову замисао. Античка Антигона заснива свој осећај кривице на уверењу да је жртва судбине, због чега се она изнутра осећа безбрижна. Насупрот њој, модерна Антигона је интериоризовала кри-

вицу свог оца, па свој живот није усмерила ка споља (друштвеној свести, моралу), већ ка унутрашњости и постаје „невеста” туге. Са собом доноси „мираз” бола, за сваку могућу љубавну везу, осуђена на живот у тајности, на одраз из којег ће је ослободити само смрт. Њен живот је потпуно опрхван унутрашњом стрепњом, која изазива и противречности између њене унутрашње патње и њеног спољашњег изгледа спокојства. (Види: Dunning, *Kierkegaard Dialectic of Inwardness*, 1985, 41). Наведена противречност, као израз дијалектике унутрашњости, присутна је код Кјеркегора на сваком стадијуму егзистенције. На естетском стадијуму, у домену *естетске унутрашњости*, та противречност постоји као контрадикција између унутрашњег и спољашњег света, али тако да унутрашња жеља може да буде негирана објектом жеље из спољашњости. Међутим, појам унутрашњости код Кјеркегора се не разумева као поредак који се везује за непосредност чулности, већ је унутрашњост охарактерисана епитетима приватности, тајновитости, несаопштивости, самоће, како наводи Карлајс, тако да „права унутрашњост не захтева апсолутно никакав спољашњи знак” (што је израз чистог ирационализма), и Кјеркегор ту унутрашњост представља попут светилишта. У том светилишту, душа се односи према Богу.

На основу реченог разабире се да код Кјеркегора постоје различити ступњеви разумевања унутрашњости, а најдубље разумевање се односи на религијски, а не естетички или етички смисао унутрашњости (види: Clare Carlisle, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming: Movements and Positions*, State University of New York Press, USA, 2005, 1–2), који Кјеркегор доводи у однос са човековом тежњом да постане хришћанин. Јер је религијска сфера прави и бесконачни „простор” за буђење унутрашњости у аутентичности, па су и религијска сфера и сфера унутрашњости у највећој мери условљене једна другом, као што дански мислилац и каже: „Најпочастованији говорници заборављају да је религиозно унутрашњост, да је унутрашњост индивидуалан однос према самом себи пре Бога, рефлексивна 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, 366). Унутрашњост је по Кјеркегору услов религијске егзистенције у којој индивидуа успоставља конкретан однос са Богом (види: Bukdahl, *Søren Kierkegaard*

and the Common Man, 2001, 3), тј. унутрашњост и религијска егзистенција су ослоњене једна на другу.

Религијско одређење унутрашњости, тј. унутрашњост у свом највишем облику представља код Кјеркегора (духовно) кретање страсти, тј. тачније религијске страсти којом унутрашњост обухвата парадокс (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, 167). Релационо кретање страсти Кјеркегор је тумачио као услов сусретања људског и божанског света, који оснажује људско биће благодаћу и љубављу.¹² Тај однос страсти, унутрашњости и религијске егзистенције у Кјеркегоровој философији показује зашто религијски начин егзистенције има највећи утицај у остваривању суштине људског духовног бивства. Јер религијска егзистенција представља трећу сферу могућности у којој је човек у највећем интензитету укључен у унутрашњи живот. Или другачије речено, унутрашњи живот се кроз религијску егзистенцију показује у највишем интензитету, јер је, према Кјеркегору, тада унутрашњост прожета једном особитом врстом страсти – страшћу вере (види: Sayyed Mohsen Fatemi, „From Kierkegaard’s paradox to Langer Psychology of Possibility”, *Frontiers in Psychology*, 2014, 2), која не постоји на другим нивоима егзистенције или начинима живота (уметника, етичара).

У Кјеркегоровој философији се, ипак, не може порећи да човеков однос према унутрашњости не постоји на етичком ступњу егзистенције. Идеја унутрашњости се појављује и на стадијуму етичког начина егзистенције, јер тек окретањем својој унутрашњости етичар може да донесе одлуку да изабере самога себе, постаје заинтересован за властиту егзистенцију. (Види: Kierkegor, *Brevijar*, 1990, 29). Али према Кјеркегору, етички стадијум егзистенције нужно је превладавати, и из разлога јер упућује само на форму рационалистичке моралности и што се човеков избор властитог

¹² Кјеркегор у склопу историје философије и њених различитих појмова кретања, присваја Аристотелов појам *kinesis*, и сагласан је да мора да постоји нешто постојано, јер ако се говори да је кретање непрестално, онда и нема кретања. Кјеркегор, као и Аристотел, тежи да пронађе извор тог људског кретања, али за разлику од Аристотела који га проналази у непокретном покретачу (Богу), Кјеркегор полази од чињенице да је страст оно што уводи у кретање, страст за приближавањем вечности. Идеализујућа страст као ишчекивање вечног у конкретном постојању је оно што и држи људско постојање, али се та страст (према вољеном бићу, људском или божанском) стално мора обнављати како би постојао континуитет у кретању. (Clare Carlisle, *Kierkegaard’s Philosophy of Becoming: Movements and Positions*, State University of New York Press, USA, 2005, 20).

сопства одвија код (рационалистичког) етичара без односа са Богом, па се не може говорити о стварном избору самога *себе* (јер влада противречност између конкретног и апстрактног човека). Једино религијски начин егзистенције омогућава такво понирање у унутрашњост да се човек односи према себи кроз однос са Богом, а сама унутрашњост доживљава као страст вере којом се на најеминентнији и најдуховнији начин „рефлектује” однос човека са Богом. Тада је према Кјеркегору могуће усаглашавање људског и божанског, саморазумевање човека као апсолута кроз његов однос са Богом, као вечним и бесконачним у властитом сопству. Религијска егзистенција још по нечему има предност на осталим стадијумима егзистенције. Кроз њу се, према Кјеркегору, човеку откривају бесконачне могућности, које су му са стадијума естетичке или етичке егзистенције недодатљиве, а за сферу разума немогуће. Религијско пружа и отвара оне могућности које нису представљиве разумом и разуму. Из тих разлога се живот на религијском стадијуму појављује као конструктивна, ирационална путања људског бивствовања, а где и унутрашњост, као ирационални медијум, налази сврховити смисао за човека. Преко религијске егзистенције се стварају услови за човеково постајање хришћанином. Унутрашњост зато и представља битан сегмент у разматрању начина на који се код Кјеркегора изводи ирационалистичка одредба човека са равни теистичког егзистенцијализма.

Али, да бисмо још ближе разјаснили значење категорије унутрашњости у Кјеркегоровој философији, потребно је да укажемо на њен лингвистички и семантички смисао. За дански термин унутрашњост Кјеркегор користи израз *Inderlighed*, али се у том облику назначени термин не може превести на српски језик просто као унутрашњост, као ни на немачки језик у значењу термина *Innerlichkeit* (која се у Хегеловом случају односи на усмереност ка унутрашњости, а код Кјеркегора је изражена термином 'Indvortshed') или енглески – у значењу *inwardness*. *Inderlighed* у данском језику упућује на смисао унутрашњости као унутрашње тоpline, искрености и озбиљности која се јавља у нечијој забринутости за битну ствар, али која не долази споља, већ се појављује изнутра. (Hannay, „Note on the Translation”, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, XXXIX). У таквом значењу, данска реч нема ни психолошко значење у смислу интроверзије, како констатује Аластир Ханеј, већ се у најопштијем смислу

у Кјеркегоровој философији преводи у значењу које упућује на страсну религијску посвећеност Богу.

Кјеркегоров појам унутрашњости у још прецизнијем преводу имао би значење интензитета као напетости, жестине, као испољавање оног унутрашњег, као повећана снага, „степен напетности (при чему у случају Кјеркегорове речи оно Одакле повећавања снаге лежи у вечности која навире у унутрашњост као извор).” (Todorović, „Ozbiljnost – Kjerkegorov 'ontološki' pojam?”, *Arhe – časopis za filozofiju*, 2005, 26). Тодоровић разјашњава многоструке равни и начине схватања Кјеркегоровог појма унутрашњости. Најпре, унутрашњост означава темељни структурни карактер сопства као самоодношења духа, тј. сопства које се уједно односи и према коначном и бесконачном, чиме се сопство тек и успоставља као сопство.

Када појам унутрашњости разматрамо у форми термина интензитет, онда се његово примарно значење не односи на унутрашњост у смислу подручја саморефлективности и само-одношења сопства унутар њега (као елемент свести), нити се схвата само у смислу затворености унутар одређених граница самоодношења сопства. Унутрашњост подразумева отвореност и иманентни и лични однос сопства према Богу, када се тај лични однос схвата као ствар личне вере. Зато се код Кјеркегора прави смисао унутрашњости открива тек кроз религијски смисао унутрашњости.

Имајући у виду речено, па и Кјеркегорово гносеолошко сагледавање унутрашњости (као други аспект у тумачењу категорије унутрашњости) кроз коју се одвија и сазнање истине у *Филозофским мрвицама* – видљиво је да и у гносеолошком погледу Кјеркегор повезује категорију унутрашњости са теолошким значењем. Јер услов за истином мора бити примљен од Бога, а одатле се и поставља питање шта је извор саме унутрашњости. За Кјеркегора извор унутрашњости заправо, на основу реченог, може да буде једино вечност, Бог, трансценденција. Тада се и назначено окретање ка унутрашњости разуме као окретање извору кроз који се одвија ново рађање човека. Зато реч унутрашњост има религијски смисао и управо религијски аспект унутрашњости погађа једно од суштинских значења Кјеркегоровог смисла речи *Inderlighed*.

Трећи ниво разумевања појма унутрашњости код Кјеркегора се јавља на подручју онтологије, јер се, поред религијског и теолошког значења, унутрашњост појављује у његовој философији

и као онтолошка категорија. У онтолошком смислу, *Inderlighed* примарно означава потенцијалност, „могућност за могућност” (Todorović, „Ozbiljnost – Kjerkegorov 'ontološki' pojam?”, *Arhe*, 2005, 26), спремност да се нешто реализује, натегнутост као омогућавајућа могућност озбиљења онога „што-јесте-да-се-озбиљи”. Таква онтологија полази од примата реалности унутрашњости као могућност за нешто и сматра да унутрашњост представља суштину бивствовања (*das Sein*). Прецизније речено, ту је реч о субјективној онтологији, јер и онда када Кјеркегор разматра реалност објективног (нпр. Бог, човек, свет) он је усваја на субјективан начин. Унутрашњост се схвата и као оно што је једино у човеку „стварно” (Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, 2001, 3) и што важи као битно у самоодређивању индивидуе, личности и успостављању религијског живота.

Успостављање односа према личности је изузетно важно за хришћанску религију јер се човек у њој, према Кјеркегору, односи према Богу као личности, а то је тачка коју можемо да упоредимо се тумачењем руског филозофа Ивана Александровича Иљина да хришћанска религија „живи првенствено у самој личности и кроз њу се остварује. Она живи од особе, она се спроводи ради ње. Она није над њим; нити ван ње. То за особу није спољна држава. То није само објективни поредак ствари, надљудска структура света (светски поредак) или друштво верника (црква, „град Божији”). Религија као веза са Богом се одвија и пребива првенствено у човеку; састоји се пре свега од познатих, унутрашњих, 'иманентних' искустава човека, а без њих се не може. Када не би било човека као бића одвојеног од Бога, у извесном смислу 'супротстављања' Њему, онда не би било ни религије.” (Иван Александрович Иљин, *Аксиомы религиозной ойыиыа*, глава 1. О субјективности религиозног опыта, https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/aksiomy-religioznogo-opyta/1_1).

Кјеркегорова ирационалистичка антропологија на тај начин поставља захтев за „унутрашњим самоодређењем”, које омогућава и спознају сопствене личности. У позиву за унутрашњим самоодређењем Кјеркегорова философија и развија својеврсну философију персонализма и субјективизам који негира дотадашњу метафизику субјекта, удаљава се од философије свести, а приближава философији личности и философији религије.

За Кјеркегора живот унутрашњости заправо представља духовну реалност човека, његов духовни живот, а духовни живот је истинска реалност. Она ипак не обухвата само човеков однос са властитом егзистенцијом сопства, већ и са егзистенцијом Бога (као крајњим темељем његове унутрашњости). Стога је појам унутрашњости и религијски, а не само онтолошки појам Кјеркегорове философије. Но, и поред тога, Кјеркегорова философија не остаје само при простој теоријској констатацији да је живот унутрашњости заправо духовни живот, већ се креће ка објашњењу на који начин човек може да оствари приступ ка својој унутрашњости.

Кјеркегор сматра да се сфера унутрашњости најпре спознаје кроз доживљаје егзистенције и њене ситуације, тј. кроз егзистенцијалне феномене као што су очајање, болест на смрт, стрепња, кривица, грех и други, који су у највећој мери у односу са хришћанским категоријама. Проживљавањем и доживљавањем тих феномена, који у најопштијем смислу представљају доживљај бола услед недостатка вере, љубави, наде, утемељују се услови за фундаменталан повратак сопства себи (види: Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, 2001, 30), тј. за приступ унутрашњости. Истовремено, поред наведених феномена, који су нихилистички по свом карактеру, Кјеркегор уводи и друге али конструктивне егзистенцијале који у пуном смислу демонстрирају религијски доживљај сопства и света, као што су хришћанска љубав и вера, такође ирационални модуси кроз које се одвија најближе приступање унутрашњости.

Поред реченог, Кјеркегор појашњава и на који начин унутрашњост износи/остварује (актуализује) суштину духовног сопства. У том циљу, он уводи појам озбиљност (дан. *alvor*), јер се појам унутрашњости боље разуме полазећи од значења „озбиљење унутрашњости”, а које помоћу категорије озбиљности алудира заправо на озбиљност нечега као тек могућег, тј. на егзистенцијални аспект који се тиче питања у којој мери је човек озбиљио (остварио) своју суштину па као такав и јесте. (Види: Todorović, „Ozbiljnost – Kjerkegorov 'ontološki' pojam?”, *Arhe*, 2005, 27). Гледано из онтолошког угла, озбиљност се код Кјеркегора дефинише и као доспелост бића у презентност свога бивствовања, тј. као остваривање потенцијалности. А начин на који егзистенција доспева у властиту озбиљност/озбиљење дешава се по Кјеркегору кроз понављање. Зато појмовни пар унутрашњост–озбиљност код Кјеркегора води

ка дубљем значењу кроз категорију понављање, која представља још једну битну онтолошку категорију Данчеве философије. Сфера унутрашњости се не може до краја обухватити ако се не разуме у спрези са појмом *ионављања*, о чему ће више речи бити у наредном потпоглављу.

Категорија озбиљности може да се разматра и у спрези са другим категоријама Кјеркегорове философије и у двоструком значењу. Тако она представља уједно и начин човековог одношења према нечему, а који је супротан од игре и шале, али се јавља и као врста штимунга. На пример у *Појму сџрејње* Кјеркегор представља озбиљност као штимунг, као врсту расположења, истичући да „расположење које одговара греху јесте озбиљност.” (Кјеркегор, *Појам сџрејње*, 2002, 15).

Насупрот овом деструктивном аспекту, озбиљност се јавља и у форми позитивне карактеристике. У том правцу, Кјеркегор одређује озбиљност као одређено стање унутрашњости које се јавља када човек подузима најузвишенији избор. А она представља врсту озбиљности која поседује религијско значење, јер означава да се пре било каквог избора најпре бира Бог сам (види: Auden, *The Living Thought of Kierkegaard*, 1963, 130). Без тог избора и нема хришћанина и нема прихватања одговорности, прихватања да се моја лична душа „обраћа” и да се кроз њу прихвата самобитно властито духовно суштаство у односу према Богу.

У предговору дела *Болесџ на смрџ*, Кјеркегор назива озбиљност чак и забринутошћу и обликом поуке према животу. Као таква, она је услов истинског сазнања: „Сво хришћанско сазнање, ма колико његов облик био строг, мора бити испуњено бригом, и та забринутост управо је поука. Забринутост је прави однос према животу, према стварности личности и, тако, за хришћанина, савршена озбиљност; хладна равнодушност равнодушног знања ни у ком случају за хришћанина није више озбиљност, она је шала и сујета.” (Кјеркегор, „Предговор”, *Болесџ на смрџ*, 2000, 7–8).

Окретање себи, тј. унутрашњости, за Кјеркегора јесте превасходно ствар озбиљности. У *Појму сџрејње* наглашава да је и егзистенција једног генија увек авантура „ако се он у најдубљем смислу не окрене себи, у себи.” (Кјеркегор, *Појам сџрејње*, 2002, 89).

Будући да појам унутрашњости има уједно и онтолошки смисао, Кјеркегорова философија чини кооперникански обрат у погледу и на онтолошко разумевање бивствовања (*das Sein*). У његовој

философији се заснива субјективна, ирационалистичка онтологија, јер до суштине бивствовања се долази тек када субјект полази од унутрашњости „слободом и самосвешћу појединца” (Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, 1973, 26), а самосвест се конституише на линији егзистенције, тј. егзистенцијалне „свести”. То не значи да је њено полазиште субјективност у лику мисаоне, представне свести која предметизује и објективира све што потпадне под њен мисаони лук, већ да је унутрашњост тачка увирања у егзистенцију сопствености и пут ка човеку као личности, док, с друге стране, представља и форму целокупне стварности. Највиши њен смисао се заправо остварује када човек увире ка стварности Бога, полазећи од дубина субјективне душе и њених искустава, која су заправо објективна и имају објективни реалитет, иако се чини да је са становишта разума реч о крхким реалитетима.¹³

2.2. Апорија понављања у Кјеркегоровој философији и дијалектика вечног враћања истог у Ничеовој философији

Онтолошки смисао категорије понављања, која је у уској вези са категоријом унутрашњости, доноси у Кјеркегоровој философији обрат у односу на рационалистичко тумачење целине бивствовања. Свет према својој основној структури, по Кјеркегоровом мишљењу, бивствује на начин понављања, како Кјеркегор и потврђује: „Да сам Бог није желео понављање, свет никад не би настао. Бог би следио лаке планове наде, или би све опознао како би то сачувао у сећању. Он то није учинио, зато постоји свет и постоји зато што је понављање. Понављање то је стварност и озбиљност бивствовања.” (Kjerkegor, *Ponavljanje*, 2005, 7).

Ирационалистички приступ бивствовању (*das Sein*) и проблему људске егзистенције у Кјеркегоровој философији, дакле, потврђује се не само кроз категорију унутрашњости (*Inderlighed*), већ и кроз категорију понављање, коју Едвард Монеј назива и квази-метафизичком идејом. Са актуализовањем испитивања

¹³ Мисаона, представна свест чак предметизује и однос човека према Богу и занемарује егзистенцијална стања као небитне услове људске самоспознаје у целини. Једино чему признаје реалност јесте егзистенција свести и искуство свести, тј. искуство рационалног дела личности и душе, сматрајући умски аспект човекове личности као божанско својство у човеку.

феномена понављања срећемо се и током 19. и 20. века, не само у философској мисли, већ и психоанализи (Фројд, који тврди да понављање представља основу за навику и памћење), културној антропологији, лингвистици и рачунарству. У западној мисли феномен понављања се појављује и у односу на питање шта је оригинал, а шта копија.

Феномен понављања, Кјеркегор детаљно разматра у свом делу *Понављање* и да би га анализирао у различитим могућностима његовог појављивања. Најпре се бави питањем кретања и понавља грчко питање: како су могући кретање и промена? – питања којима се бавио и Хераклит, Зенон, Елејска школа и други. Проблематику кретања Кјеркегор и започиње спором између Диогена и Елејаца, за које је бивствовање непроменљиво и све што „јесте” постоји према својој природи као статично. Али назначеном анегдотом Кјеркегор хоће да нагласи кључну разлику између античког и модерног схватања понављања. Прво се односи на циклично схватање света, док друго указује на његову непресталну промену и кретање. Сходно тој разлици, Кјеркегор спомиње два начина понављања које именује као „сећање” и „повнављање” која носе два различита значења.

Полазећи од смисла Платонове теорије *anamnesis* (грч. ἀνάμνησις), Кјеркегор представља сећање као облик препознавања онога што је догођено (оно што је било, кроз сећање се понавља уназад). За истинско понављање, сећање је прва претпоставка, јер да би се оно одиграло на прави начин потребно је сећање, које омогућава да се поново препозна изгубљена ствар или тренутак, и Кјеркегор га карактерише као „несрећни покрет”. Сећање је прва тачка, јер да би се нешто препознало као понављање, прво морамо бити у стању да се сетимо онога што се понавља, наводи Сара Гендрон. „Понављање омогућава понављачу не само да поново прегледа давну несталу прошлост, већ да поново присвоји ту прошлост; да је поново узмемо” (Gendron, *Repetition, Difference, and Knowledge in the Work of Samuel Beckett, Jacques Derrida, and Gilles Deleuze*, 2008, 7), како је предложено у данској речи за понављање – *Gjentagelse*.

Кјеркегор у *Понављању* испитује да ли је могућа одређена врста кретања или не, па уводи лик Константина Константинуса да би приказао свој експеримент и дошао до одговора на питање о суштини понављања. Као и Грци, и Константин жели да зна да ли је могућа одређена врста кретања или не. Зато доноси одлуку да отпутује поново у Берлин, где је у прошлости већ једном био да би се

уверио да ли може да постигне понављање. Враћа се у град само да би открио да су, без обзира на то колико се трудио да ствари сагледа какве су биле, оне сада претрпеле много промена. Сада је зима, његова хотелска соба је мало другачија и газда хотела се оженио од Констанцијеве последње посете. Константин тада одлучује да се врати у Кенигштетер театар, али и ово искуство му се показује различитим од претходног. Сазнаје једино да је „повнављање немогућност понављања”, тј. да се не може поновити исто искуство, попут хераклитовског – „не може се два пута ући у исту реку”, јер све тече (лат. *panta rei*). Међутим, иако путујући у Берлин хоће да понови понављање догођеног, читаоци као да нису очекивали да тим испитивањем понављања Кјеркегор настоји да укључи и питање унутрашњег пута (поред емпиријског) и да прикаже покушај прелаза у супстанцијалност времена у којем треба да се кроз емпиријско понављање (иза његовог појавног облика) открије заправо оно што је иза њега – унутрашњост и осветли духовност сопства. Тај егзистенцијални покрет, кретање, понављање заправо је Кјеркегор и замислио као врсту прелаза који треба да подрије „интелектуалну рефлексију”, тј. идеал у име егзистенције, да подрије идеал рационалистичке философије у име уздизања истине унутрашњости.

Категорија понављање у Кјеркегоровој философији повезана је и са гносеолошким моментом спознаје властитог бивства појединца, на путу његовог новог начина докучивања истине. У циљу разјашњења категорије понављања у гносеолошким оквирима, Кјеркегор само понављање представља као облик знања и супротставља га Платоновој теорији сазнања као сећања. Заправо, Константин тежи да новом добу представи нови концепт знања који му је потребан. Како наводи Монеј у предговору енглеског издања Кјеркегоровог *Repetition*, „повнављање значи задобијање наших сазнајних и моралних оријентација не кроз подстакнуто сећање, већ сасвим неочекивано као дар непознатог, као откровење из будућности. Понављање је Богојављање које понекад поново открива старо као ново, а понекад даје нешто сасвим радикално ново.” (Mooney, „Introduction”, *Repetition and Philosophical Crumbs*, 2009, VIII). Широко питање које поставља *Понављање* јесте како се може повратити значење и правац у животу, док трпимо његово одсуство (узимајући за пример полемику Константина са заљубљеним младићем који жели да поврати свој живот након несрећне љубави).

Кјеркегор кроз дело *Понављање* сугерише значај два концепта знања (два облика понављања), тј. сазнања, који имају, пак, нешто заједничко, али се такође и међусобно значајно разликују. У извесном смислу, сећање и понављање су према Кјеркегору иста врста ствари, тј. „исто кретање, само у супротним смеровима”. И присећање и понављање су начини достизања истине и разликују се утолико што сваки припада другој врсти свести по питању шта је та истина и где се истина може наћи. „Ово поређење између сећања и понављања указује на опозицију између идеје и кретања сугерисано анегдотом о Диогену: сећање је начин знања који проналази истину у облику идеје, док је понављање покрет постајања. (...) Међутим, и сам Константин учествује у сукобу између идеје и кретања (...) и Константин се као онај ко заступа интелектуално, философско гледиште, приклања страни идеалности” (Clare, *Kierkegaard Philosophy of Becoming: Movement and Positions*, 2005, 68) и не успева да изврши право понављање.

И сећање и понављање су категорије које једнако упућују и према философији времена, јер су оне у Кјеркегоровој философији дефинисане кроз димензије времена (кроз прошлост и будућност), тј. кроз временска кретања, што се може објаснити на следећи начин: „неко ко се присећа размишља о прошлости, добивајући слику пролазне стварности, док понављање означава да нешто што је замрло постаје актуелно још једном. Присећање и понављање се односе на прошлост на различите начине: оно чега се присећамо већ је завршено, потпуно у себи, тако да је у неком смислу статично. С друге стране, кад се нешто понавља, оно се поново изводи и доводи у постојање; није само заступљено као идеја, већ је поново створено као стварност. Како философски изрази, грчко сећање и 'модерно' понављање означавају процесе ка истини који изражавају потпуно различите облике самосвести, различита тумачења времена, различите онтологије – укратко, различите истине.” (Clare, *Kierkegaard philosophy of becoming, movement and positions*, 2005, 71). С друге стране, различит је и предмет сазнања, па је предмет сећања (код Платона) царство идеја (које је душа некада гледала у преегзистентном стању) и вечне, непроменљиве истине, а појединац сазнаје идеје рационалним делом душе (ум, грч. *vous*). На такву истину време нема никакав утицај нити однос према постојању појединца, будући да док се одвија процес сећања (у погледу на идеје), појединац, како истиче Кларе, бива повезан са

универзалном истином која важи за сва времена и сва бића. Тај пут сазнања Платон је описао параболом пећине. Пут истине се развија од привида и илузорности физичке реалности до пунине и истине вечите стварности идеја (излаз из пећине, сусрет са Сунцем). Сећање је усмерено на оно што је вечно, са чим је душа била упозната у преегзистентном, вантелесном постојању. Када Кјеркегор пореди сећање и понављање из угла хришћанске гносеологије, онда сматра да се сећање код античког философа односи на сазнање душе пре њеног рођења, док се понављање за хришћанина односи на вечност, која следи након његове смрти, јер док нас сећање усмерава ка поновљеној прошлости, понављање се креће ка будућој вечности.

Поред наведене разлике између сећања и понављања, Кјеркегор прецизира разлику у начинима разумевања појма и смисла понављања. Приказујући драматични сукоб Константина са младићем, Кјеркегор открива и два различита приступа у разумевању значења егзистенцијалног кретања, тј. понављања. Константин изводи понављање на псеудоначин, „док безимени младић размишља о понављању као преображају сопственог постојања и страсно га ишчекује” (Clare, *Kierkegaard philosophy of becoming, movement and positions*, 2005, 69). Реч је о два различита типа појединца и два различита приступа питању понављања: Константин је интелектуалац, апстрактан мислилац, док заљубљени младић егзистира у драми љубави (упада у етичку кризу), али се њихов егзистенцијални развој претвара у апорију понављања. Константин најпре проглашава свој нови концепт понављања да би га до краја књиге напустио и одрекао се сваког теоретисања. Млади вереник је представљен као меланхоличан, личност која припада сфери естетичке егзистенције, урођен у идеалистичку романсу, тражећи Константинов мудри савет да се одржи у животу. После превладане кризе, младић више не допушта Константину да му се обраћа и надахнут *Књигом о Јову*, жуди за понављањем које има смисао духовног препорода. Кларе разјашњава сукоб који покреће Кјеркегор између Константина и младића и представља га као унутрашњу борбу која се одвија унутар сваког појединца, чији се став према филозофском промишљању мења када се нађе у етичкој ситуацији. Зато се јављају и два погледа на процес понављања: или неко поступа као незаинтересовани интелектуалац или као страствени егзистенцијалиста. Док се први повлачи, дотле се други обнавља и јача.

Заправо интелектуална перспектива, теоријски начин живота се показује као перспектива која инхибира покушај да се понављање разуме у стварном животу. Циљ понављања (истих ситуација, на пример) је да иницира духовни преображај, духовну поуку, па понављање као знање постоји као разјашњено сазнање.

Кјеркегорово схватање понављања има нечега што делом подсећа на Ничеову идеју вечног враћања којом се објашњава структура света и времена, а потврђује на који начин оба философа настоје да превазиђу дуализам традиционалне метафизике. Ту сличност износи Левит, јер обоје приказују онтолошку, али и егзистенцијалну структуру света. Хајдегер такође Ничеову идеју вечног повратка истог тумачи на егзистенцијалистички начин као „начин на који биће у цјелини јест, *existentia* бића.” У том правцу и Клосовски у свом делу *Nietzsche and the Vicious Circle* тврди да вечно враћање има егзистенцијални карактер и да се на тој основи у Ничеовој философији усваја питање *како* бивствујуће постоји. Вечно враћање има и космолошки аспект, јер се постајање света, као коначно постајање у бесконачном времену, догађа непрекидно, али овом приликом то није предмет наших разматрања.

Кјеркегорова философија онтолошким појмом понављања и Ничеова философија идејом вечног враћања истог (*der ewigen Wiederkehr des Gleichen*) саконституишу сродно философско објашњење како се одвија процес егзистенције, тј. осветљавају егзистенцијални аспект света и човековог бивствовања.

Ничеова концепција вечног враћања¹⁴ се имплементира и у оквиру његовог аксиолошког учења, помоћу које указује како се одвија један од могућих начина превредновања досадашњих вредности и како да се пронађе начин да оправдамо све што је икада постојало. Међутим, нова воларизација се код Ничеа врши на основу антихришћанског модела вредновања, и преко концепције о вечном враћању он прихвата и оно што је зло и удаљено од Бога, од човека као личности. Па, иако у *Заратустри* Ниче говори о

¹⁴ Концепција вечног враћања у Ничеовој философији има велику снагу у побијању и превладавању nihilizma досадашње рационалистичке метафизике и њеног погледа на свет, јер се кроз афирмацију вечног враћања уједно испољава афирмација живота у највишем интензитету, како констатује Левит. (Види: Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, 60). Иако учење о повратку означава и афирмацију бесмислености, nihilistичког начина постојања на начин бесмисленог враћања, без циља и сврхе, ова концепција је требало да представља Ничеов тријумф над nihilizмом.

оздрављењу човека кроз концепцију вечног враћања истог, ипак услед њеног прихватања се дешава преокрет у човековој вољи, тако да се она заправо окреће од божанског бића и воље и удаљава од ње. Назначена концепција је уједно и изванвременска, јер прихватајући је, човек се удаљава од самога себе (Löwith, *Nietzsches Philosophy of the Eterna Recurrance of the Same*, 1996, 63), зато она представља камен кушања за човека и његову одлуку да ли жели да уопште буде или да нестане као човек. Са тим је у тесном односу и Ничеова метафора „Великог поднева”. Велико подне ће доћи кад човек буде стајао на средини пута између животиње и натчовека, и буде прослављао као своју највећу наду свој полазак ка вечери: јер то је пут ка новој зори. Тад ће тај што залази и одлази и сâм благосиљати што је он онај који прелази; и сунце његова сазнања биће у Подне. Велико Подне као последња поука! – код Ничеа означава долазак и настанак натчовека, а истовремено нестанак времена и нестанак човека. Зато Ниче и наговештава Заратустрин нестанак у одломку о „Великим догађајима”. Тај одломак представља приповест о Заратустрином одласку у пакао и уједно је „наставак афоризма из *Људско, сувише људско* под насловом ’Путовање у Хад’”, каже Карл Левит. Заратустрина сенка путује у срце земље (а његов нестанак други доживљавају као да га је однео ђаво) и потом следи приповест о његовом разговору са огњеним псом, тј. псом из подземља – који је заговорник „бездана светлости”, подземног света. Заратустра се повлачи у свој најтиши моменат, у своју највећу самоћу, а то је моменат у коме се губи значење постојећег, бивствовања (иако у њему тежи да одгонетне смисао бивствовања), или другачије речено, тренутак у коме се он препушта не-постојању, а претходно разговара са безданом и сања капију смрти (пошто је окренуо леђа животу). Заговарањем престанка времена у којем као да нема садашњости, јер је све исто, уз ослобађање од онога било једном – Заратустра се враћа назад, као камен који се баца у висину и који мора пасти. Заправо и капија великог тренутка (пред којом говори са патуљком) симболизује сусретање два временска пута – једно је бежање човека праволинијски уназад кроз време, а други пут времена је бесконачно хрљење напред у времену. Ова два залутала пута се спајају у ништа, у вечни круг бића (прстен) представљен *сликом змије*. Пастир, којег Ниче спомиње, успева да одгризе главу змији и одбаци такву идеју, да се њоме не задави, јер је идеја вечног враћања заправо она која мора да се савлада, а то је

идеја о бесмислености створеног, постојећег. Она је највиши израз ниҳилизма и израз његове кризе код човека. Зато и Левит тврди да је вечно понављање у ствари истина ниҳилизма (Löwith, *Nietzsches Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, 1996, 74), која преноси отровну мисао да ништа нема смисла, да постојање нема сврху и значење, идеја која за човека представља највећу опасност и болест, коју мора да поднесе и од ње да се спаси. Јер начело вечног враћања жели да господари човеком. А да би ујединио противречности које та концепција носи у себи, Ниче креира лик натчовека (*der Übermensch*). Међутим, треба имати у виду да сходно односу и ставу према идеји вечног враћања, Ниче уводи разлику између два типа натчовека. Милер-Лаутер, потврђује ту супротност између *два типа натчовека*:

„Један тип натчовека (...) представља синтезу свих супротности, изговара *Да* свему што је било, и што ће бити (...). Други тип натчовека, представља немилосрдно јаког човека, који искушава свој највиши развој у конфронтацији са теоријом вечног враћања исто.” (Muller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, 1999, 6). Права повезаност доктрине вечног враћања и врсте натчовека који говори *Да* свему што је било и што ће бити, најбоље се може размотрити у Ничеовом лику Заратустре.

Заратустра (Zarathoustra) или Зороастер, познат је под древним називом као Заратустра, аријевски пророк, пророк из Ирана. Према Ди Бреју, Ничеова употреба имена пророка више одговара изговору који је реконструисала оријенталистичка филологија – Заратуштра, а не онако како је транскрибован од стране грчких аутора, који су га звали Зороастер. Ничеов Заратустра је код Ничеа ослобођен од оног Заратустре који долази од грчких и латинских аутора, који су посредством хеленизованих мага пренели на запад оно што су знали о Зороастеру.

За Ничеа је значајнија била порука и учење које преноси пророк Заратустра као заговорник једног етичког учења. Али да размотримо ко је у прошлости био овај пророк и шта је преносио. Зороастер је био познат на Западу пре Кришне, Буде и Конфучија. Грци су датирали његов живот око 6000 година пре медејских ратова, док Плутарх одређује његово време око 5000 година пре тројанског рата.

Заратустрина етика, настала је негде отприлике седам веко-

ва пре Христа, на просторима између високогорја Авганистана и огранка Палмира у западном Туркестану (дословно земља Турака на персијском) и представљала је један пунији пут живота у односу на источњачку аскезу. Зороастеризам и никад није био религија читавог Ирана који је по својим индо-иранским коренима једна од најдревнијих религија света, због етике која се обраћала непосредно и тајно човековој савести. Херодот се особито одушевљавао крајњом моралношћу персијске религије, а у грчко-римској историји се појављује под маском астролога или чудотворца. Зороастерове идеје су продрле у Грчку само у прочишћеном облику, преко магова из Медеје, Лидије и Јоније, Херодотове отаџбине.

Према својој суштини, основно Заратустрино учење се концентрисало око дуализма створеног света и питања између добра и зла, а било је заступљено у књизи *Зенд Авеста*. Та књига обилује и текстовима химни (гатхе) које је певао Зороастер и сматрала се светом књигом старе религије Ирана, зороастризма. Колико је она била значајна говори и чињеница да је писана златним словима на пергаменту од одабране коже. Временом је већи део *Авесте* нестао, а састојала се „од строфа, религиозних проповеди, молитви и химни зороастризма, религије која се заснива на догми о науковању борбе између Добра и Зла, Светлости и Таме. Света књига зороастрејаца садржи, исто тако, и драгоцену обавештења о раздобљу распада првобитне друштвено-економске организације и стварању првих држава у средњој Азији.” (Бреј, *Заратустра и преображење света*, 1995, 53).

Када је у питању Ничеово представљање Заратустре и однос према идеји о вечном враћању, он у Заратустри види пророка који ће се поново родити. Али то његово рађање Ниче није схватао као рађање за нови живот у хришћанском смислу другог и бољег живота, већ за исти и једнак живот, у коме се враћа и мали човек, назначује Левит, у ствари враћајући се тако ономе назад, што је прошло.

Идејом о вечном враћању, Ниче се заправо враћа предсократској философији и нихилистичкој концепцији, у којој доминира људска воља ослобођена од Божије воље. У том кретању и ослобађању, воља пролази кроз неколико метаморфоза, како је то Ниче метафорично представио кроз лик камиле, лава и детета. Међутим, према појединим критикама, ту није реч о вољи која продире у царство могућег и немогућег, већ је она сведена на стварање као

облик „преокрета нужности”. То је воља означена као стваралачка, која подузима трансформације од „ти треба” ка „ја хоћу”. У оваквом схватању воље Левит открива извесну превару код Ничеа. Јер таква воља заиста говори „Да” постојању и облик је благосиљања постојања, али нема значење афирмативне воље, нити означава хтеће онога што воља хоће, како је мислио Хајдегер. Воља (која није условљена ничим изван себе) има осећај потврђивања „Да” и „Амин”, али неће ништа више нити ништа мање од нужности своје властите егзистенције, од онога што је по својој особеној, сировој природи, па она делује само у правцу афирмације властите нужности. То доказује да учење о вечном враћању потиरे слободу воље у времену.

На основу реченог у Кјеркегоровој концепцији понављања и Ничеовој концепцији вечног враћања је реч о различитим приступима у разумевању идеје времена. У Ничеовој философији понављање се као враћање одиграва у временитости као иманенцији, која се у опетовању поново враћа прошлости. Код Кјеркегора, понављање као кретање времена заузима однос према трансценденцији времена, окренута је будућности, коју Кјеркегор разуме у форми вечности: „Ту је могуће само понављање духа, мада у времену никада такође не бива тако савршено као у вечности, која је истинско понављање.” (Kjerkegor, *Ponavljanje*, 2005, 98).

Кјеркегорова концепција понављања изопштена је, пак, од било каквог схватања о понављању људског реалитета у емпиријски и овоземаљски схваћеном времену, јер није реч о понављању у иманентности као код Ничеа, већ понављање „јесте и остаје у трансценденности.” (Kjerkegor, *Ponavljanje* 2005, 67).

Ничеова концепција се односи на понављање истога, тј. свих већ догођених ствари у времену и нема однос према вечности као трансценденцији, што се потврђује и у *Тако је говорио Заратустра*: „... и зар нећемо опет доћи, и трчати овом другом стазом, напоље, испред нас, дугом језовитом улицом – зар се нећемо вечно враћати?” (Ниће, *Тако је говорио Заратустра*, 2001, 133).

Посматране компаративном анализом и сходно историји философије, Кјеркегорова концепција понављања и Ничеова идеја вечног враћања, сагледане у односу на њихову ирационалистичку идеју човека, имале су изузетан утицај на заснивање новог концепта аутентичности људске егзистенције. Према Кјеркегору, понављање је „доказ” аутентичног људског бивствовања као духов-

ног бивствовања. Понављањем (које може да изврши човек као духовно биће) се превладавају и деструктивни начини човековог бивствовања у савременом свету, било да је реч о социолошкој или искривљеној варијанти религијско-хришћанске семиотике људског постојања. Код Ничеа је, пак, концепција вечног враћања конститутивна за разумевање аутентичне егзистенције нат човека, о чему ће бити више речи касније.

2.2.1. Понављање као израз вечности духовне реалности и случај Јова у Кјеркегоровој антропологији

Кјеркегор својом темом о понављању (дан. *Gjentagelse*, енгл. *Repetition*)¹⁵, потврђује тезу о ирационалистичкој природи човека, тј. објашњава на који начин човек кретањем кроз властиту унутрашњост открива и конституише своју духовну природу. А тако да се односи на његову субјективност, индивидуалност, непоновљивост. Сама та чињница и упућује на захтевано одношење, трансформацију, која не може да се схвати без категорије понављања. (Види: Todorović, *Misao i strast*, 2001, 283). Темељ назначене идеје код Кјеркегора треба тражити и у онтолошком значењу категорије понављања, јер како света (начин постајања) Кјеркегор тумачи управо наведеном категоријом.

У поређењу са Ничеовом категоријом вечног враћања, Кјеркегорово значење понављања се не односи на понављање у физичком, временском свету (види: Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, 1999, 68), већ се одвија у духовној реалности. Зато у делу *Понављање* он уводи лик Константина Констанцијуса да би показао да се истинско по-

¹⁵ Кјеркегор у делу *Понављање* најпре испитује појам кретања кроз појам сећања (енгл. *recollection*), како је он приказан у античкој философији, и појам понављања (енгл. *repetition*). Суштинска разлика која нам се притом открива јесте да Платонов појам *anamnesis* значи кретање уназад, док је понављање кретање унапред, а такво објашњење се према Мекдоналду може извести и из терминолошког значења данске речи за понављање. Наиме, дански термин *Gjentagelse* има значење „поново рећи”, али у суштинском смислу оно се код Кјеркегора односи на кретање вере, а не на сазнање и интелектуалну активност, у чему се према нашем мишљењу открива ирационалистички карактер Кјеркегорове идеје понављања у односу на антички појам сећања. Понављање се код Кјеркегора разуме из религијске сфере, јер се оно односи на имитацију заправо одређеног начина живота, тј. имитацију Христовог живота. (Види: William McDonald, *Søren Kierkegaard*, Internet Encyclopedia of Philosophy, 27).

нављање не дешава у искуственом свету, понављањем сличних ситуација. Констанцијус је пример појединца који не успева да изврши понављање, тј. духовни препород и скок до религијске егзистенције. Он се, заправо, враћа поетској егзистенцији, иако изговара: „Поново сам властито ја; ту имам понављање; ја разумем све и живот ми изгледа лепши него икада.” (Kjerkegor, *Ponavljanje*, 2005, 97).

Кјеркегор наводи назначени пример да би доказао немогућност да се понављање изводи са нерелевантне (естетичке) егзистенције. Са становишта естетичке егзистенције једино може да се утврди „да се занимљивост и прва чар живота не могу поновити. То значи да се естетска лепота и чаролија живота неповратно губе протоком времена и живљења и да их ништа не може спасити у некој вишој, рефлектираној, духовној синтези.” (Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 87). Право понављање се одвија тако да нас заправо води до духовних поука, до увида у животне лекције, до праве истине о сопству. Константинусов начин понављања се зато, по Кјеркегору, одвија на неаутентичан начин, јер код њега није реч о понављању духа, и он заостаје само на ступњу поетске религиозности. Разлог томе Кјеркегор види јер на естетичком ступњу недостаје заправо снага унутрашњости и озбиљности, а за догађај понављања је потребан и штимунг озбиљности да би се понављање извршило. Кјеркегор зато и каже на почетку свог дела: „Онај ко жели понављање сазрео је до озбиљности. То је мој посебан суд по коме никако није животна озбиљност седети на отоману и чачкати зубе – и бити нешто, нпр. члан суда.” (Kjerkegor, *Ponavljanje*, 2005, 7).

Естетика која изводи понављање (на пример тежи да дође до некадашњих тренутака задовољства, чари) не долази до себе, јер му за истинско понављање недостаје и снага апсурда и религиозна вера. Као пример истинског понављања, супротно Константину, Кјеркегор узима лик Аврама и у делу *Сирах и грхџање* на Аврамовом примеру показује како може да се изведе истинско понављање. То понављање има свој последњи извор у трансценденцији, у Богу, и оно је као такво аутентично, јер се кроз понављање дешава преображај у човеку. Преображај кроз понављање се дешава оног тренутка када човек себе схвати као дух, духовно биће, јер је у понављању, како тврди Кјеркегор, на крају крајева, реч само о „повнављању духа.” Стога се понављање не може испољити у естетичкој сфери у којој човек још није одређен као дух, већ се у суштинском смислу одвија „као прелажење из естетичког и етич-

ког у религијско бивствовање.” (Кјеркегор, „Речник неких важних појмова”, *Болесџ на смрџ*, 1974, 105). Када Константиново путовање приказује као практичан, емпиријски чин, којим човек треба да оствари понављање властитом намером и снагама, Кјеркегор доказује да управо у том случају изостаје понављање у правом смислу речи. Разлог немогућности да се изведе понављање јавља се услед недостатка да се особа окрене унутрашњости, да буде прожета вером и религијском страшћу, тј. ирационалним аспектима свог бића. Истинско понављање, као ирационално, догађа се само кроз веру и у вери (кроз апсурд), са виших нивоа егзистенције, тј. превазилазећи емпиријско-физичку реалност и естетички начин живота. Јер је понављање према Кјеркегору једино „озбиљиво само снагом апсурда, помоћу апсолута, само уз парадокс, испит и искушење, кроз стрепњу, саблазан, страх и дрхтање – дакле, једино на религиозан – егзистенцијалан начин.” (Тодоровић, *Мисао и сџрасџ*, 2001, 275).

Циљ понављања је да се путем њега приближимо Богу, зато понављање за Кјеркегора не значи понављање већ догођене физичке реалности, без односа према унутрашњости. Понављање захтева потпуно окретање унутрашњости и одиграва се на ирационалан начин, тј. путем вере, зато и не може да се спозна разумски. Инстистирајући на односу према унутрашњости и у делу *Појам сџрејње*, Кјеркегор акцентује да у понављању није реч о томе да се човек у њему некако снађе и удобно смести, „већ је задатак да се понављање претвори у нешто унутрашње, у задатак слободе, у њен највиши интерес, ако она, док се све око ње мења, одиста може реализовати понављање.” (Кјеркегор, *Појам сџрејње*, 2002, 17).

Кјеркегорова категорија понављања заправо захтева да се превазиђе сфера нужности и да се човек отвори за сферу слободе. Премда је сфера слободе код Кјеркегора одређена као сфера духа, понављање (поред свог егзистенцијално-онтолошког значења) уједно је и претпоставка за остваривање суштине човека као слободног бића. Стога је категорија понављања и темељни појам за утемељење Кјеркегорове философије слободе. Утолико она није само егзистенцијална нити онтолошка категорија у Кјеркегоровој философији, а као што је већ речено поседује и уже, гносеолошко значење и представља категорију којом дански философ објашњава и начин сазнања супротстављен коначном сазнању (сазнању као

сећању)¹⁶ и рационалном сазнању (путем ума). Сличност пак рационалистичког сазнања умом и ирационалистичког облика сазнања кроз понављање (путем страсти вере) појављује се у њиховој тежњи ка истом правцу кретања, јер *трансцендирају* непосредност бића и спознају бивствовање какво јесте по себи (за Платона је то свет идеја, за Кјеркегора дух). Међутим, Кјеркегор представља *сећање*, у сусрету са вечним, као кретање које се када дође до коначне истине, враћа из садашњости у прошлост и тако представља затворени круг (лат. *circulus virtiosus*). Зато је по Кјеркегору сећање неправилно, неаутентични облик понављања, као што је и *сазнање сећањем* неадекватан начин сазнања себе и реалитета. А оно што је од важности за разумевање ирационалистичке суштине човека, јесте да сећање као врста кретања изражава само когнитивни и рационални аспект човековог бића, чак и губи интерес за целину егзистенције човека, као и егзистенцију саме стварности ван сазнајних оквира. А кроз понављање, сазнање упућује на егзистенцију појединца, његов однос са духовном реалношћу (Богом, који јесте и уман, свезнајући), тј. на рационално које је засновано на ирационалистички начин. Понављање заправо отвара ширу перспективу од рационалног сазнања сопства и Бога, бивствовања (*das Sein*), јер настоји да проникне у егзистенцију сопства, Бога, бивствовања (*das Sein*).

Категорија понављање расветљава на који начин човек може да доспе до своје духовне суштине, а не до рационалног знања о свету или себи као рационалном бићу. Понављање доноси нешто ново, а опет нешто што смо као појединци или човечанство прошли, јер „ми увијек изнова морамо поновити темељне људске доживљаје, да за нас не постоји схема, догма, рецепт, да све оно што су други (па чак и Христ) учинили не може за нас бити важеће ако тзв. понављање схватимо – како то и јесте код Киеркегарда – као заправо непоновљивост, тада се и код њега јавља специфична отвореност према новим тражењима, тј. тежња да се увијек изнова крећемо новим путевима за нечим новим.” (Grlić, „Kierkegaard, Marx i Nietzsche”, у: *Friedrich Nietzsche*, 1981, 35).

¹⁶ Како наводи и Делез, Кјеркегор је појам понављања супротставио понављању навике и памћења као сећања. Он је разоткрио недовољност садашњег, тј. прошлог понављања, замку присећања, па у том смислу Делез истиче: „Нико није сигурније одбацио антички темељ Мнемосине и, са њим, платоновско присећање. Темељ није више услов као мањак, пошто је изгубљен у греху, и мора да буде поново дат у Христу.” (Жил Делез, *Разлика и понављање*, Београд, Федон, 2009, 161).

Понављање стога доноси посебну врсту преображаја и представља начин човековог повратка себи као духовном бићу, а тај повратак подразумева да човек изгуби своју кохеренцију, свој живот и своје навике. (Види: Делез, *Разлика и понављање*, 2009, 161). Награда тог губитка је да проналази новог себе, али уз доживљај темпоралности света, тј. будућносне димензије, Будућег времена. У понављању се дешава заправо прелаз у *шренушак* у коме се одвија истинско кретање времена у узајамности његове три димензије, па је понављање уједињавање јединствене *целине времена са вечношћу* у *шренушк*у.

Понављање је управо због своје трансцендентности метафизичка, али и религијска категорија Кјеркејорове философије, јер „бит праве религиозности се најбоље испољава у понављању” (Јокић, *Филозофија Serena Kjerkegora*, 1999, 127), а да „повнављање на против остаје и јесте у трансцендентности” (Кјеркејор, *Ponavljanje*, 2005, 67). Као такво, оно је израз кретања апсурда, у коме је човек стављен (попут Јова) на испит своје вере пред Богом. Категорија понављања се у таквом значењу у Кјеркејоровој философији разликује од Хегеловог појма посредовања, који задржава свој иманентни смисао у логици.¹⁷

Понављање је у том погледу, за разлику од рационалистичких приступа том питању, код Кјеркејора усмерено на живот, тј. егзистенцију која је повезана са Богом, а не са мисаоним светом

¹⁷ Поједини аутори, међу којима је и Стјуарт, сматрају да Кјеркејоров појам понављања има свој суштински извор у Хегеловом схватању дијалектике тј. појму посредовања, само што Кјеркејор истиче да је понављање исправан назив за посредовање (медијацију). Кјеркејор користи појам понављање и у другим списима, као што је *De omnibus*, али у овом делу његово схватање понављања се ослања на Хегелов концепт самоизвесности у *Феноменологији духа*, али се тематизује као парадоксално јединство идеалитета и стварности. Кроз појам понављања може се уједно сагледати и Кјеркејоров однос према Хегелу, као и утицај Хегела на Кјеркејора, али и разлике које одатле проистичу. У делу *Понављања* кристалише се разлика у односу на Хегелов појам посредовања, који Кјеркејор тумачи као иманентно кретање, док је понављање заправо трансцендентно. Овим појмом Кјеркејор настоји да реши философски проблем кретања, који се код Хегела одвија на равни логике тако што на пример категорија постајања бива превладана (нем. *aufgehoben*) у категорији суштине. Кјеркејор одбија да призна да се на тај начин код Хегела одвија истинско кретање, јер је ово кретање иманентно кретање самог мишљења и не показује никакав однос према ономе што је изван њега. Хегелов концепт заправо негира појам посредовања на равни слободе, њене егзистенције, јер не постоји однос према трансценденцији као Кјеркејоров појам понављање. Појам понављање се одатле схвата као нужан за разумевање кретања духа у сфери слободе. (Види: John Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, New York, Cambridge University Press, 2003, 282–294).

идеја, и зато назначеном категоријом Кјеркегор превазилази поље сазнања, иако га, уједно, том категоријом и обухвата. Понављање он зато и дефинише као *кретирање унапред*, које се одвија тако да приликом свог односа са вечним (Богом, апсолутом) човек улази у време кроз димензију будућности, да би на тај начин одгонетнуо садашњост. Кроз понављање човек доживљава егзистенцијалну структуру у времену, тј. путем понављања постаје оним каквим ће бити у будућности. Такође у односу на сећање, Кјеркегор указује да када се изводи *кретирање понављања*, тада човек мора да се лиши разума и окрене се вери. Јер је тек преко вере човек стално отворен за будућност и оно што је ново, тј. за своје *моћи бити*.

Тако је понављање по Кјеркегору пут ка човековој аутентичној егзистенцији, али и духовном бићу, јер се сопству отвара поље бесконачних (нових и непоновљивих) могућности. Отвореност према животу, која се јавља у чину понављања, увек је прожета ирационалним аспектима, тј. егзистенцијалним феноменима и неизвесношћу, јер су они кључ Кјеркегоровог разумевања на који начин човек остварује себе као дух и слободно биће. Пример је Јов, старо-заветна личност, која ни поред свих невоља, не напушта свој лични однос са Богом, и врши двоструко понављање које је ослобођено сваког уплива разума, савета околине или утицаја чулне природе. Иако Јова обухвата снажан апсурд у догођено, њега истовремено води снажна вера да било шта што се дешава у свету не сме да доведе у питање његов однос са Богом. Само такво понављање је према Кјеркегору узор за понављање духа у коме се човек рађа не као физичка егзистенција већ као духовно биће. Сопство се у том кретању враћа самоме себи као дух, који је претходно био отуђен од самога себе, тј. враћа се себи као дух који налази спасење, вером у промисао Божију.

Кјеркегор на примеру Јова као истинског праведника и побожног човека, испитује интензитет човекове снаге као духовног бића, снаге која се успоставља кроз веру у Бога (иако Јов не разуме узроке и разлоге своје несреће). Али Кјеркегор не открива у чему је кључни Јовов сукоб са пријатељима, већ оспорава да њихови рационални аргументи могу да Јову пруже утеху. Заправо, Јову је највећа несрећа долазила не од његовог удеса, већ од народа. Рене Жирар га види као жртву народа, јер заправо та патња узрокује Јовово отуђење од других „иако није учинио никакво зло, а сви му окрећу леђа, сви га нападају”, и он постаје странац. Иванов пак још ближе одређује разлоге Јовове сукобљености и његових пријатеља.

Они осуђују Јова јер тумаче да су његове несреће „знак његове безбожности; па зато они нису дошли да теше Јова, као што су из почетка намеравали, него да му буду сурове, неправедне судије. Јов је доказивао обратно (...) да срећа или несрећа на земљи још не може да буде несумњиви знак побожности или безбожности човекове; па стога окривљен за безбожност, смело позива суд Божији у који се нада да ће га оправдати. Тиме је само и могуће било оборити штетну заблуду његових пријатеља.” (Иванов, *Поучне књије: Светио њисмо Сџарој Завеџа*, 1991, 11). Јовови пријатељи су полазили од претпоставке да постоји сразмера између земаљског добра и моралне вредности човека (праведности, побожности) и да праведници не страдају нити их сналазе невоље. Јов, као дубоко побожан не ропће на Бога, чак и кад доживљава велике патње и животне губитке (јер једнако прима од Бога и добро и зло), он је уверен да добар живот дарован безбожнику може бити ствар Божије промисли (а не мере људских ашрина), а „који и само зло управља на добре последице.” (Иванов, *Поучне књије: Светио њисмо Сџарој Завеџа*, 1991, 12). Он вером превладава она неодгонетнута питања која се не могу решити умом као што је и питање о власти зла у свету и да ли Бог нужно шаље казне на неправедне и непобожне. Јов у свом схватању Бога, искључује принцип награде и казне и решава питање, тиме што својим мишљењем у вери долази до решења, како наводи Иванов, да зло и страдање у свет не долазе од Бога, већ од рђавих људи и ђавола „чији рђав рад Бог допушта и трпи само зато, да би правда Божија свечаније победила и да би с њом побеђено било и зло у његовом извору – у ђаволу. Страдање праведника Бог допушта, да би испитао и усавршио њихову веру и побожност, али се праведници налазе под нарочитом заштитом Божијом, и Бог их награђује још у овом животу; па ипак на губитак добара не треба гледати као на казну Божију за грехе.” (Иванов, *Поучне књије: Светио њисмо Сџарој Завеџа*, 1991, 15).

Још једно објашњење о Јову као личности и његовом односу према сопственом удесу налазимо код Јована Дамаскина. Он сматра да је Бог у случају Јова допустио да онај који је отпао од Бога и окренуо се од духовне светлости и који се својом слободном вољом окренуо ка тами, има моћ над Јовом. Оно што се потом догађа са Јовом, догађа се по Божјем допуштењу. Пали анђели имају моћ да искушавају човека, али како каже Дамаскин „немају моћ да некога на нешто приморају; јер на нама је да ли ћемо то искушење прихвати-

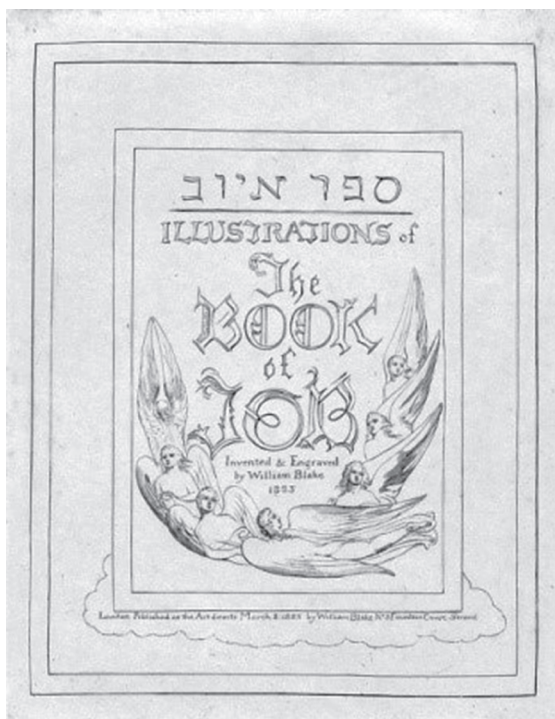
ти или не”. (Дамаскин, *Тачно изложење ѱравославне вере*, Јасен, 184).

Библијска фигура Јова коришћена је и код других философа као парадигма појединца који има храброст да протестује против разумски утемељеног поретка ствари (тј. онако како разум види и тумачи ствари чак и кад је у питању однос Божије правде према човеку), као што је на пример стоичка помирљивост са нужношћу природног или друштвеног поретка или вера која не тражи рационалне доказе. То одбијање да се покори страни нужности, узрочно-последичном објашњењу поретка или, метафорично речено, стању ствари да су „два плус два увек четири”, како запажа Чеслав Милош, може се наћи и код руског философа (тј. правника) Лава Шестова. Шестов неспутано напада највеће ауторитете у философији (иако је завршио право) и спада у ред противника знања разума које пропагира да треба да се миримо са светом такав какав јесте, без односа према ирационалној и изванразумској евиденцији. Шестов се супротставио и аристотеловском валоризовању снаге мишљења, које је трасирало пут за науку и технику. Оспорава једнако и критеријуме разумске евиденције као јединог критеријума у закључивању о истинитости ствари, јер као непријатељ разума, Шестов „жели да буде бранилац ничим неспутане слободе и свемоћи библијског Бога и то је смисао његовог супротстављања Јерусалима Атини, значи изјашњава се за веру против полагања права на знање. Узор му је Јов, који се опирао рационалним тумачењима његових патњи које су му давали мудри пријатељи. (...) Шестов је хтео да буде са онима који ’трагају, јечећи’, као Паскал.” (Česlav, *Zapisi na salveti: odabrani eseji*, 2019, 62–63). Паскал је јасно видео да је слабост нашег разума саставни део слабости нашег људског стања уопште. Знајући да се разумом не приступа у срце религиозног искуства. Како је Паскал имао врло мало користи од формалне философије, тако је имао још мање од формалне или рационалне теологије, чији је врхунски задатак измишљање рационалних доказа за постојање Бога.

Уместо да волимо нужност, Шестов наводи свог читаоца да пронађе другу страст, подигнемо руке ка Богу, верујући у чуда, и ослободимо се каузалног сагледавања ствари кроз однос узрока и последице. Као што се ни Кјеркегорова идеја понављања и перцепција човека не може разумети кроз форму узрочно-последичног знања, које пружа наука, као што се на тај начин не може разјаснити ни Јовова судбина.

2.2.2. Књига о Јову – загометка живота и људске тежње за слободом

Sepher Jiob
(наслов на хебрејском)



Илустрација Књиге о Јову, аутора Виљема Блејка¹⁸

¹⁸ Седам крилатих анђела крећу се у смеру казальке на сату од горњег десног угла на доле и горе налево. Фостер Дамон тумачи да је Блејк идентификовао анђеле са седам очију Божјих поменутих у Захарији 4:10 и са седам очију јагњетових у Откровењу 5:6. Према Јунгу, Сатана, који је подстакао целу драму о Јову, „вероватно је једно од Божјих очију које ’иде тамо-амо по земљи и хода горе-доле по њој’ (Јов 1:7).” Тако се одмах уводи тема „Божјијег ока”. Јахвеова намера је да, преко сотониних махинација, искуша Јова. Међутим, како се драма одвија, субјект и предмет искушавања постају обрнути. (Edward F. Edinger, *Encounter With the Self: A Jungian Commentary On William Blake's Illustrations of the Book of Job*, Studies in Jungian Psychology 22; Inner City Books, Daryl Sharp, Canada, 1986).

Књиџа о Јову је књиџа тајне односа човековог живота и Бога, тајна уму несхватљивих путева, које је Бог одредио онима који га највише воле. Љубав те тајне оваплоћује се у јунаштву датих личности, њиховом добровољном страдању, и њиховој вери да се Бог не може огрешити о човека („јер како би могао бити човек прав пред Богом”, *Књиџа о Јову*, 9:2). Јов је уверен да се његова вера у Божију правдољубивост не може схватити мерилима људске правде. Јер Бог живи у светлости неприступачној за човека, и нико не може да га види. Знајући ту тајну, Јов никада није оспорио Бога. Јов зна да је сваки секунд живота на земљи чудо и зато говори о Богу: „којему је у руци душа свега живог и дух сваког тијела човечијега” (12:10). Али истовремено дубоко жуди да сазна разлог своје судбине, знајући да није крив ни пред Богом ни пред људима. Стога он упорно поставља питање: „Колико је безакоња и гријеха мојих? Покажи ми преступ мој и грех мој. Зашто скриваш лице своје и држиш ме за непријатеља својега?” (*Књиџа о Јову*, 13:23, 24). Његов страх и очајање да је његова судбина разлог уздрманог и неповерљивог односа Бога према њему као појединцу, већи је од свих невоља које је доживео. Поједина Јовова питања прећутно и индиректно, метафорично упућују на Христово суштинско питање које изговара разапет на крсту: „Боже, зашто си ме оставио?” Јов проживљава исто питање, кроз страх да га можда Бог одједном посматра као непријатеља.

Али да се осврнемо на различита тумачења *Књиџе о Јову*, која је и пре Кјеркегора интригирала многе мислиоце, теологе, уметнике, песнике. Тома Аквински се, на пример, бавио дословним, а не алегоријским излагањем *Књиџе о Јову*, стављајући акценат на Јововој вери у Божију промисао и васкрсење мртвих. Свакако да у његовом тумачењу постоје алузије на претхришћанску философску мисао о човеку, као на пример, да Јов подноси невоље као стоици и да приступа спољашњим добрима као што то чине философи који, попут Аристотела, нису у њима видели главно људско добро. Такође и да човек ума, тј. блажени мудрац мало тугује због спољашњих добара, па тако и Јов „није толико заокупљен тугом да напусти праведност”, тврди Аквински. Такво учење је према Аквинском и у складу са учењем Цркве и са оним што пише Свети Августин у књизи *Божију љраг*. Аквински надаље тврди да иако је Јов показао тугу због невоље, он је испољава на умерено и држећи се обичајносних правила: „Јер иако је претрпео тугу, та туга није

нарушила његов разум, а у спољашњим поступцима је показивао своју тугу на два начина: према ономе што је изван природе тела, сходно чему у тексту пише да је, „поцепао своју хаљину”; а што се тиче ствари које произилазе из природе тела, „обријао је главу”, што обично указује на тугу. Ова два знака онда прикладно одговарају наведеним невољама, јер цепање хаљине одговара губитку Јововог имања, а шишање косе одговара губитку синова. Аквински сматра да, ипак, ум блаженог Јова није био утучен тугом, него да је он истрајавао у својој праведности и понизно се потчинио Богу. Текст се наставља „и паде на земљу и поклони се”, да покаже доказе своје оданости и понизности. (Thomas Aquinas, „The Fourth Lecture: Job’s Submission”, in *Commentary on the Book of Job*, www.opwest.org/Archive/2002/Book_of_Job/tajob.html). Али, с друге стране, градација Јовове патње није само ствар физичког губитка и физичке патње. Аквински је перципира и кроз призму социјалног миљеа, јер се његова патња удвостручује услед расправе са пријатељима, која га додатно водити у ћорсокак. (Lewis, „Have You Really Read Job? Read Him, Read Him Again and Again”, 2011, 63).

Ипак и поред дословног тумачења књиге о Јову, постоје мишљења да се књига о Јову може двосмерно ишчитавати: као дело човека и као књига божанског аутора, због чега је могуће пронаћи скривена и алегоријска духовна значења, која се крију у тексту.

Најранија мишљења о књизи о Јову потичу из јеврејских извора, и односе се на период из прве половине првог века. Поједини аналитичари тврде да ју је написао Мојсије, што је само претпоставка. Поред књиге о Јову, сматра се да постоје и друге књиге које је написао Мојсије, а *Књига о Јову* се доводи у однос са периодом јеврејског боравка у Египту или нешто касније, након њиховог повратка из Вавилонског изгнанства (6–5. век пре нове ере). Према појединим спекулацијама, Јов није био историјска личност, како говори и *Талмуд*, већ само метафорична личност, што побијају многи теолози, као и владика Атанасије Јевтић. Постоје спекулације и да је књигу о Јову писало више аутора, у различитим временима и у различитим државама, па чак и да је књига прошла кроз три различита издања. (Bos, *Human Consciousness of God in Book of Job, A Theological and Psychological Commentary*, 2010, 2).

Ипак, многи се слажу да је *Књига о Јову* најстарија поетска књига у *Свјетом Завјету*, а, како напомиње Рос, библијске књиге нису поређане хронолошки у једном низу, већ су подељене на три

секције. Први део *Старої Завети* укључује књиге које се односе на историју, као *Књига Иосифа*. Другу целину представљају књиге поезије. Трећа целина се односи на пророчанства и пророке (пророк Исаија и други). *Књига о Јову* је прва књига у поетској секцији, како наглашава Хуго Рос. „Неколико назнака сугерише да је прича о Јову претходила писању Постања и остатка Петокњижја (Првих пет књига Библије). Многи научници се обично слажу да се тај период писања *Књиге о Јову* више поклапа са ером у којој је живео Аврам, процењено на 660 година пре Мојсија и увођења десет заповести и јеврејских закона.” (Ross, *Hidden Treasure in the Book of Job*, 2011, 20). Историчари су, пак, пронашли поједине референце на књигу о Јову које се налазе и у небиблијским списима, а који датирају још из 2000. п. н. е., када још нису познати хебрејски друштвени обреди. Такође, уколико је Јов живео у време Аврама, сматра се да тада још није постојао хебрејски језик у писаној форми, чиме се аргументује зашто је књига о Јову написана у поетској форми, тј. тачније у форми епске поезије, тј. као епска поема. Такав стил је карактеристичан за многе древне приче ради лакшег памћења и чувања од заборавља. Чак и није евидентно ни ко је написао књигу о Јову на хебрејском, осим спекулација да је реч о Мојсију, Соломону, Исаији. Када је у питању географско подручје Јововог живота, сматра се да је живео у земљи Уз, на Арапском полуострву. Али без обзира на период у коме настаје књига о Јову, она, можемо да се сложимо, покреће универзална питања. Најпре имајући у виду Јовову биографију на почетку књиге, сазнајемо да је реч о човеку који беше истинит, беспрекоран, који се уклањао од сваког зла. За тај је период представљање позитивних карактеристика била реткост, јер је у хебрејским књигама било уобичајено да се бележе и најмање грешке. Али без обзира на то да ли Јова тумачимо као историјску истиниту личност, *Књига о Јову* нам преноси не партикуларну и историјску истину, већ поетску и универзалну. Као спој драме, псалми, пророчанства, јадиковања, теодицеје, историје, она представља књигу за сва времена, у својој вишедимензионалности. Она уједно предочава Јовову унутрашњу борбу са Богом, питање праведности, питања о смислу патње и њеним границама. Али је у суштинском погледу реч о причи која индиректно указује на суштину страдалништва праведника. По људском логосу и разуму, као што је слично тврдио и Шестов, немогуће је да видимо смисао у патњи коју доживљава Јов, јер је Бог надлогичан. Зато разум

упада у антиномије у свом доношењу суда о праведности и неправедности човека. За невиног Јова, заједница са Богом је једини пут превазилажења невоља које му је доделила судбина, уз веру да ће се правда коначно остварити на Последњем Суду.

У нашем кратком осврту на различите приступе *Књизи о Јову*, осврнућемо се и на песника и уметника Виљема Блејка (1757–1827), јер је он имао изузетан значај за његово писање и уметност. Блејк се, заправо, бавио књигом о Јову на уметничко-поетски начин, и то првенствено кроз своје илустрације садржаја књиге о Јову. Зато у својој интерпретацији о Јову инсистира на тумачењу књиге у њеном поетском и ликовном изразу, па је сагледава као сликовити приказ велике људске епске драме. Према Блејку, у тој књизи реч је о драми инсценираној од Сатане и са Божјим допуштењем да Јов буде испитан. Блејк интерпретира да Сатана долази у присуству седам анђела, који су синови Божији, тј. небеска свита, елохими. Притом, он указује на библијски симболизам броја седам, који други пореде са књигом откровења. Заправо, Блејк својим илустрацијама опомиње људе да остану у заједници са Богом „усред и упркос свим искушењима и невољама, које су неизбежне у људском животу да би доказали своје заслуге.” (Chiramel Paul Jose, *Blake decoding the Book of Job, Blakes` s Book of Job*, Research Gate, 2018, 7). Виљем Блејк чак и осмишљава илустрације које се не могу наћи у књизи о Јову (серија од двадесет и два гравирана отиска, објављена 1826), а које се сматрају Блејковим највећим ремек-делом у гравирању. Међу њима су и гравуре на тему: Јовова породица, Јовове ћерке, Јовови синови и кћери окупирани Сатаном, Гласник који говори Јову о његовим невољама, Сатана изазива чирове Јову, Јовово очајање и друге. Својим илустрацијама Блејк представља на појединим местима Јовове пријатеље у лику Сатане, тј. као духовне непријатеље, који провоцирају Јова да се побуни против Бога – што је приказано на слици „Let the Day perish wherein I was Born”. Према Јозеовим тумачењима Блејкових илустрација, видљиво је да Јов успева да издржи нападе Сатане, али много теже подноси прекоре својих пријатеља.

Јер Јов не може да спозна и открије разлоге свог случаја, и зато и није могао да замисли које добро исходи из његове ситуације, која се непрекидно продужава у патњи, болу и очајању. С друге стране, Јов верује у суверену Божију доброту и својим непоколебљивим ставом и вером у Бога артикулише оно што ће кас-

није исказати Свети Павле – да Бог увек делује у сврху оних који га воле (Ром 8:28). Будући да не може да претпостави крајњи исход, Јовово промишљање сврхе властите егзистенцијалне ситуације условљено је управо његовим непознавањем позадине приче, која се одвија изван простора и времена, између Бога и Сатане, а у присуству анђела. Да је знао позадину свог случаја, како наводи Рос, његов однос према Богу и пријатељима ишао би у другом правцу, а довођење у питању његове праведности, од стране његових пријатеља, не би имало снагу. (Ross, *Hidden Treasure in the Book of Job*, 2011).



Јов и његове ћерке (Блејкова илустрација)

Блејкова инспирација књигом о Јову видљива је и у његовој поезији, па се истовремено може говорити и о његовој песничкој интерпретацији књиге о Јову. Али и песнички и ликовни приступ откривају Блејково мишљење да нема Бога без човека и његове имагинације, јер како каже „Имагинација је божанско Тело у сваком човеку”, Бог је креативна и духовна моћ у човеку.

Поред Блејкове, Кјеркегорове и интерпретације Томе Аквинског и других, значајно је споменути и угао разматрања Карла Барта. У својим коментарима о Јову, он је указао на значај слободе Бога у теологији. Барт сматра да Бог са којим човек ступа у однос, тј. са-

вез (као Јов), једини има апсолутну слободу и управља светом (космосом) и његовим становницима, док је човеку недоступно знање о његовим намерама. Заправо, кроз анализу божанске личности, Барт проналази тло за заснивање своје теологије слободе. Бог се као јединствена Личност суочава са Јовом који не може да допре до правих оквира разумевања. Бог на тај начин разбија Јовове предрасуде о божанској природи. Ако посматрамо Јова, пре него што је доживео трауматично искуство бола и губитка, присећамо се да се осећао угодно ослањајући се на постојаност Божјих особина. Шулвајс наводи да „на почетку драме Јов познаје Бога као партнера и пријатеља” и да је његова идеја о Богу „формирана на основу добрих искустава у животу”. Али супротно наводи Шулвајса, Јовова вера према Богу се не губи ни онда када се све преокреће у његовом животу, тј. када су му одузета и деца и здравље, што је доказ да је Јовова праведност непогрешива. Јовова вера у Бога је постојана и у новим околностима. На свој удес он одговара речима: „Господ дао, Господ узео; нека је благословено име Господње.”

Када је у питању однос слободе и правде у разматрању Јововог случаја, Карл Барт потврђује да је непредвидива слобода, која долази од Бога, јер све зависи од слободне Божије воље, како наводи у *Church Dogmatic* (volume IV/3), а не човековог односа према Богу. Утолико Јов не може да има било каквог утицаја, јер његова праведност нема дејство на Божију одлуку. Међутим, услед непознавања и исправног разумевања Божије природе, Јов и његови пријатељи превиђају да, у односу на Божије просуђивање, они „могу само да прихвате дешавања и ситуације”, и да одбаце предрасуде о божанској природи, како истиче Харолд Шулвајс. (*Schulweis, Karl Barths's Job: Morality and Theodicy*, 2019). Зато се кривица може приписати Јововим пријатељима који греше када оспоравају Јовову праведност током живота. Јер како Барт одговара – људска бића немају исправан морални поглед на Бога, јер Божија природа и не може да се подеси према људским предрасудама о добром и лошем. Та чињеница нам још једном потврђује да се рационалним путем не може одгонетнути Божија намера ни наслутити његова мисао, већ као што показује Кјеркегор, једино му се може приступити ирационалистички, скоком вере и страшћу вере која ломи све разлоге ограниченог разума и прихвата и оно што се чини као немогуће.

Јов се у моменту ослањања на рационалне снаге свог бивствовања мучио око тражења разлога за своје патње пред Богом и није

налазио адекватно објашњење за своје невоље. Зато је он веровао да је можда чак и био непослушан и да се у тој чињеници крије разлог послате невоље. Међутим, разлог који се наслућује и превазилази људско схватање довољног разлога, крије се у надрационалној свести Бога, који шаље невоље у циљу спасења искушеника.

За Кјеркегорово шире сагледавање *Књије о Јову* интересантно је да се осврнемо и на Лутерову интерпретацију. Лутер се у свом предговору превода књиге о Јову бави питањем да ли несрећа од Бога долази чак и праведницима (мишљење које ће утицати и на Кјеркегора). Лутер износи мишљење да Јовови пријатељи имају само световну и људску идеју о Богу и његовој праведности (Lewis, „Have You Really Read Job? Read Him, Read Him Again and Again”: *Kierkegaard, Visher and Barth on the Book of Job*, 2011, 69), у чему се, можемо да додамо, крије разлог њиховог кривог тумачења Јовове ситуације и погрешни разлози његове осуде. Лутер у својим тумачењима признаје да Јов није заслужио патње које је примио од Бога, говорећи о његовој безгрешности, али сматра да је погрешно говорио у својим жалбама о страдању. (Види: Luther, *Word and Sacrament I*, 1960, 252).

Лутеров закључак, у вези са заплетом књиге, повлачи мишљење да је „Бог праведан, а да ипак један човек може да буде праведнији од другог, чак и пред Богом”, у чему Лутер налази оправданост скривености Божије милости. Али да не бисмо дубље залазили у Лутерове анализе, споменућемо да у његовом тумачењу постоји један значајан коментар који је можда утицао на Кјеркегоров приступ Јововој личности. Он се односи на тврдњу да књигу о Јову најбоље разумеју, како каже Лутер, они „који доживљавају и осећају шта значи трпети гнев и суд Божији и имати Божју милост скривену од погледа”.

3. Човекова суштина као духовног бића: однос према вечном

У рационалистичкој философији почев од Сократа, преко Декарта и Хегела човек се одређује као духовно суштаство, али духовно је у њиховим философијама одређено као сфера умског и мисаоног. Кјеркегорово одређење човека као духа превладава наведено значење, а тиме уједно и њихово представљање човека као *homo rationale*. Пре свега јер се његова одредба духа развија са егзистенцијалистичког становишта и неодвојива је од разумевања бивства човекове егзистенције. Његова одредба духа је најближе повезана са значењем сопства (*das Selbst*) и кретањем које је условљено тежњом да дух себе спозна не као отуђеног, већ као блиског, као сопство. У том кретању по Кјеркегору дух се манифестује различито на различитим ступњевима егзистенције, па ћемо сада и да размотримо о каквим испољавањима духа је реч.

Кјеркегор најпре испитује како се појављује дух (тј. људска духовност) на естетичком ступњу егзистенције. Дух се појављује себи као туђ и стран, јер је урођен у стање непосредности (које наликује стању невиности и безгрешности), па је и човеку на естетичком ступњу непознато духовно суштаство. Али захваљујући томе што се дух пре налази у сталном процесу кретања ка себи, Кјеркегор и сматра да дух у себи поседује могућност за озбиљење онога што је човек према својој правој суштини (види: Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji Sörena Kierkegaard, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, 1974, 126). Зато је и категорија духа код Кјеркегора пре свега динамичка категорија. Дух у свом развоју нужно пролази кроз низ својих трансформација, преображаја и промена, које обухватају и кретања духа кроз егзистенцијалне феномене као што су стрепња, грех, очајање. Дух је стога први и последњи принцип у Кјеркегоровој антропологији, али га он разумева из егзистенцијалистичког угла, чиме се експлицира разлика спрам рационалистичког схватања духа, посебно Хегеловог.

Ипак, то не значи да је Кјеркегор на таквом ирационалистичком стајалишту које у потпуности оспорава рационалитет духа. Јер и у његовом тумачењу духа постоји моменат рефлексивности, који је по Кјеркегору неопходан, јер сопство на путу расвељавања своје суштине, најпре рефлектује себе као индивидуу која је издвојена

од масе, гомиле, друштва, анонимности штампе, тј. разуме себе као појединца који није део објективног система. Кјеркегор потврђује такав став када дефинише индивидуу као категорију духа, категорију „буђење духа” (Кјеркегор, *Осврћ на моје дело*, 1981, 106).

Кјеркегор свакако у свом тумачењу човекове духовне природе превазилази рационалистичку одредбу духа (лат. *mens*), јер рационализам није решио проблем односа рационалног и ирационалног, мисаоног и животног, егзистенцијалног. Пример је Декартов дуализам који оставља нерешеним противречности између телесне и духовне егзистенције (коју представља као превасходно мисаону сферу). У таквој дуалистичкој метафизици дух је одвојен од материјалне егзистенције и *res cogitans* „разјашњава” без оваплоћења у материјалном и као супротност *res extensi*.

Кјеркегор својим ирационалистичким разумевањем духа, искорачује из декартовског дуализма и сходно томе што дух схвата као елемент синтезе, а не као засебну област бивствовања. На пример, у делу *Појам стиреиње* он одређује дух као елемент који утемељује синтезу (парова супротности) у човеку, а не као инстанцу која ствара раздор између човекове егзистенције и мишљења. Иако на хераклитовском трагу, Кјеркегор признаје да је у човековој природи присутна напетост између супротних крајности, између временског и вечног, душевног и телесног, коначног и бесконачног, могућности и стварности, својим тумачењем духа показује да тек преко духовне, религијске реалности у човеку може да се успостави (реализује) синтеза душевног и телесног, уопште свих супротности које владају у човеку. Синтетичка моћ духа делује тако да он успоставља тоталну хармонију, синтезу која омогућава здравље у човеку, тј. пружа оздрављење од свих деструктивних аспеката кроз које се исказује болест духа. А оно што омогућава наведену синтезу јесте дух (духовни елемент), као што Кјеркегор и каже да је та „синтеза (...) незамишљива ако се двоје не сједине у нечем трећем. Треће је дух.” (Кјеркегор, *Појам стиреиње*, 2002, 39).

Тако се у односу на схватање синтетичког карактера самосвести код, на пример, Канта, у Кјеркегоровом случају синтетичко приписује самоосвешћеном духу, духу који себе види као властито сопство и који има моћ синтезе. Међутим, да би било схватљивије Кјеркегорово разумевање синтетичке моћи духа, потребно је да размотримо шта он мисли под синтезом. Синтеза схваћена као синтеза духа представља моменат сједињавања супротности, јер је

он њихов темељ помоћу којег супротности постоје као уједињене, али тако да знају за постојећу разлику. Конкретније и прецизније речено, синтеза је код Кјеркегора схваћена као *самооднос* – као однос који се односи према самом себи, а у коме дух прави разлику између себе самог и његовог другог, а не проналази и не распознаје себе у другоме (као у Хегеловој дијалектици).

Ближе одређење своје поставке о духу као синтези, Кјеркегор детаљније развија у делу *Болести на смрти*, када интерпретира човеково сопство као духовну суштину: „Дух је властито ја (...) Властито ја је однос који се односи према самом себи, (...) властито ја није однос, него враћање односа на самога себе.” (Кјеркегор, *Болести на смрти*, 1974, 11). У том смислу властито ја/сопство представља самоодношење. Кјеркегор заправо идентификује сопство и дух, тј. дух одређује као сопство кроз његову могућност да се односи према самом себи. Али Кјеркегор иде и корак даље у својим анализама да би испитао шта је темељ (нем. *der Grund*) из којег се *сојство* (*јре свих односа*) утемељује као дух. Одговор на питање о крајњем темељу (тј. онтолошки првом) сопства као самоодноса духа, он ће да одгонетне на линији хришћанске егзистенцијалистичке антропологије. У том погледу, Кјеркегор негира могућност да сопство/дух може да буде утемељено у самом себи, тј. да крајњи извор духа лежи у њему самом. По Кјеркегору, као хришћанском мислиоцу, човеково ја/сопство/дух може једино да буде постављено од Бога „и зато је сопствено ја не само однос који се односи према самом себи, већ и однос који се односи према некоме другом – Богу који је, у суштини, прави субјект човековог ја.” (Мојић, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 235). Утолико Кјеркегорова одредба духа осветљава ирационалистички став да суштина сопства, схваћена као духовна, извире из његовог односа према Богу (однос који је ирационалан, тј. одвија се кроз веру), и само тада дух саморазумева себе у свом најузвишенијем, најдуховнијем значењу. Такво разумевање човека као духа код Кјеркегора се заснива из угла теистичког егзистенцијализма, а однос сопства и Бога, који се успоставља кроз веру (а не мишљење), указује да је одредба духа изведена из ирационалистичког принципа. Кјеркегор усваја да је нужен човеков однос према трансцендентном, а то што је трансцендентно бива такво све док не постане иманентно самом духу, јер тада сопство као дух постаје „свесно” себе и није нешто себи трансцендентно. Дух спознаје себе када се односи заправо према ономе вечном у себи, а вечно је код Кјеркегора схваћено као Бог, апсолут.

Али будући да у том односу према себи као нечему вечном мора да постоји одређени степен свесности, стога и дух, као суштина човека, није код Кјеркегора нешто апсолутно ирационално и без свести. Јер дух у себи поседује логику развоја и у крајњој фази развоја, кроз однос са Богом, постаје свесна себе као духа. У том погледу се може рећи да Кјеркегор допире до форме правца конструктивног рационализма у философији, јер се духу (духу који је рационалан, јер прихвата однос према вечном) иако се самоспознаје ирационалистичким путем и у ирационалним феноменима откривају аспекти свести, као знање духа о самом себи.

Кјеркегор је кроз тумачење човека као духа нашао објашњење за крајње утемељење религијске егзистенције тиме што извориште и темељ духа повезује са Богом. На том основу се и Кјеркегорова одредба човека као духа може разматрати у правом смислу тек са религијског ступња егзистенције, тј. у њеном религијском значењу.

Религијска егзистенција представља највиши ступањ човекове егзистенције, јер дух као дух налази своје крајње осведочење у Богу. То значи да се према Кјеркегору спознаја духа не дешава одједном, већ томе претходи поступно кретање и развијање духа, док се он самом себи не расветли у правом својству духа. Кјеркегор приказује тај процес духовног самоспознања кроз дијалектичко кретање духа кроз различите стадијуме егзистенције. Ипак, дијалектика о којој говори Кјеркегор разликује се од Хегелове, иако делом упућује на њу. У Кјеркегоровој философији дијалектичко кретање духа се не одвија поступним преласком духа са једног ступња на други, већ прелазак духа подразумева скок, скоковито кретање кроз стадијуме егзистенције које се одвија на следећи начин: дух се креће од сањајућег духа (стање недужности, невиности, естетичке егзистенције) до будног духа (као стања слободе, религијске егзистенције). А на сваком стадијуму егзистенције се показује синтеза коју дух успоставља унутар супротности (види: Schulz, *Sören Kierkegaard: Existenz und System*, 1967, 7) да би се крајња синтеза показала у правом смислу тек на религијском стадијуму егзистенције.

Такође, за разлику од Хегеловог схватања самоспознаје духа у *Феноменологији духа*, кретање духа се у Кјеркегоровој философији не разматра као искуство кретања свести, тј. у форми науке о искуству свести. (Види: Hegel, *Fenomenologija duha*, 1974, 43). Ипак, не можемо да порекнемо да код Кјеркегора не постоји својеврсна

феноменологија духа; она је на пример приказана у делу *Болесџ на смрџ*, али је у том погледу реч о феноменологији духа са сџановишџа еџзистџенције, а не становишџта свести као у Хегеловој филозофији. Насупрот Хегеловом схватању, за Кјеркегора кретање духа представља *искусџиво целокујне човекове личносџти*, а личност је укључена у процес духовног сазревања преко еџзистенцијалних феномена, који се јављају у граничним или парадоксалним ситуацијама еџзистенције као што су стрепња, очајање, тескоба, страх и дрхтање, што су ирационални феномени неодвојиви од ирационалистичке људске природе. Кретање и развој духа се уједно манифестује и кроз друге, позитивне ирационалне феномене, као што су вера, љубав – који имају сврховитно (конструктивно) дејство за човеково истинско укувитљење у духовној еџзистенцији.

3.1. Дијалектика духа и еџзистенцијалне категорије Кјеркегорове феноменологије

Кјеркегорова феноменологија духа не може да се усваја на спекулативан начин, јер она у Данчевој философији означава *еџзистџенцијалну науку о искусџиву еџзистџенције* (термин В. Чизмар), зато у његовој философији важност имају превасходно *еџзистџенцијалистичке категорије*. Али, за разлику од Кантових категорија које су превасходно категорије сазнања и њима се не може захватити област изван интелегибилног човековог света (тј. односе се само на област сазнања објектата), Кјеркегоровим категоријама се разуме живо искуство човека, које примењује на дијалектички процес људског живота. Ипак, Кјеркегор својим увођењем еџзистенцијалних категорија не значи да чини нешто ново у односу на дотадашњу историју философије, јер различите категорије налазимо и код Аристотела, Канта, Хегела. На пример категорије као што су могућност, нужност и актуалност, које су присутне у Хегеловој дијалектици апсолутног духа, присутне су и код Кјеркегора, али на другачији начин, тј. не примењују се на бивствовање у целини, већ на бивствовање човека. И за разлику од претходника, Кјеркегорове категорије имају епитет еџзистенцијалних, које примењује у циљу потврде једне

философске антропологије, која „би по својој прилици обухватала централне модалитет људске егзистенције, *форме* те егзистенције, и дијалектичке фазе људске егзистенције”, како наводи Џорџ Стак. (Stack, „Kierkegaard's Existential Categories”, 1976, 18–33). Објаснити људско искуство пре његовог рефлексивног односа према свету, за Кјеркегора је примарније од било чега другог, јер је човек активно увучен у егзистенцију, односи се према њој пре него што почне да рефлектује о њеним општим карактеристикама. Егзистенцијалне категорије су у Кјеркегоровој философији разумљиве тек кроз сагледавање унутар једне дијалектике, тачније егзистенцијалне дијалектике. Зато се оне и појављују у различитим облицима и значењу егзистенције (психолошке, духовне), у својим развојним облицима и различитим начинима испољавања. У том смислу у Кјеркегоровој философији и егзистенцијал као што је, на пример, очајање, не треба посматрати као израз болести духа, већ и као покретачки феномен који подстиче да човек постаје оним што јесте у својој суштини. На том основу Кјеркегор изводи разлику између неправог (неаутентичног) и правог (аутентичног) облика очајања, јер тек очајање, које постоји као израз хтења и свесног бирања себе, представља услов за „самореализацијом, за настајање – егзистенције, тј. самосвесне индивидуе. Тек преко очајања човек се рађа у духовном смислу (види: Životić, „Očajanje i sloboda izbora” u: *Egzistencija, realnost i sloboda*, 1973, 27). Сходно томе и егзистенцијал очајање садржи у себи дијалектику развоја. Зато тврдимо да Кјеркегорово одређење човека као духа има егзистенцијално-ирационалистичко полазиште, које ипак показује логички смисао, јер води ка највишој и најдубљој самоспознаји човека. Јер егзистенцијални феномени поседују властиту дијалектику развоја и јесу претпоставке за буђење свесности човека у погледу на његове ирационалне аспекте, који су потоказ ка саморазумевању његове егзистенције.

3.1.1. Очајање и стрепња као предворја буђења духа

Кјеркегорово одређење човека као духа на линији егзистенцијално-ирационалистичког полазишта, показује сврху (грч. *τχελος*), логички смисао, тј. води ка извесној форми рационализма, јер ирационално не води ка патологији личности, већ ка њеној најдубљој самоспознаји. Ирационални феномени код Кјеркегора имају смисао и приликом сагледавања оздрављења духа од неправих и отуђених облика појавности духа, па су ирационална егзистенцијална стања заправо форме кроз које се одвија буђење духа!

Поред егзистенцијалне категорије очајања, Кјеркегор употребљава и друге преко којих разјашњава на који начин се одвија буђење духа. Зато у оквиру својих анализа уводи и категорију стрепње (која делом представља психолошку категорију¹⁹) да би образложио битно и суштинско својство духа. Слободу духа! У њој Кјеркегор наслућује само могућности слободе духа, али на начин амбиваленције према могућностима слободе као нечему неодређеном. Стрепња рађа одређену врсту страха (иако страх у односу на стрепњу има конкретан предмет на који се односи) као страх од слободе и њене одговорности са којом се мора суочити.

Кјеркегор у најсуштинскијем смислу сагледава стрепњу као узрок и претпоставку буђења духа и његовог поступног освешћивања. Али претходно испитује и стања пре стрепње, као што је стање невиности где је човек непосредно уједињен са својим природним условима. У том случају, Кјеркегор констатује да „дух у човеку тада сања” и „постоји само непосредно као у сну” (Кјеркегор, *Појам сјирејње*, 2002, 39), а сањајући „дух пројектује своју властиту реалност, али та реалност је ништа.” (Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, 162).

Стрепња која постоји у стању непосредности се тада односи на само ништа које се показује као двосмислено: човек је истовремено недужан, али и крив што га је стрепња завела.²⁰

¹⁹ Јокић указује на психолошки смисао стрепње када се она разумева као израз „унутрашње подвојености човијека, његовог на дјелу даног Ја и његовог другог Ја. Ово друго Ја, право Ја, је, у ствари, дух. Овај дух се исказује и тежи да се искаже као слобода.” (Вујадин Јокић, *Филозофија Серена Кјеркејора*, Подгорица, ДЕЕЦГ, 1999, 43). Међутим, Кјеркегоров значај у разматрању овог феномена крије се у обелодањивању његовог егзистенцијалног смисла.

²⁰ Кјеркегор је узрок стрепње тражио и у хришћанској категорији греха,

Превазилажење бивства ничега уједно значи и превазилажење полних диференција, па стога према Кјеркегору човек као духовно биће и не познаје разлику између мушкарца и жене, а чулност/естетичност види као израз страног, комичног и неозбиљног.

Уопште посматрано, за Кјеркегора је чулност узрок стрепње духа, због грешности која се приписује чулности откако је грех ушао у свет. Следећи делом хришћанску линију, а делом традиционалну философију чулност је представљена у негативном аспектима као чиста супротност духу. У том смислу Кјеркегор сматра да док човек живи у стању сирове природности, у стању недужности без грешности – дух не може бити одређен као дух. Тако је и кроз „сексуалност дух (...) одређен као пол, род, генус” (Кјеркегор, *Појам сирејње*, 2002, 62), што је, заправо, према Кјеркегору, облик неслободе духа и израз је његове противречности са самим собом. Облик егзистенције којим Кјеркегор најбоље демонстрира ову удаљеност духа од себе јесте живот естете, који је предан животу тренутка и уживања, тј. окренут у потпуности чулности. Он поседује само слободу бесконачних могућности од које га хвата страх, али успева да избегне страх својом опијеношћу земаљским чарима. (Упореди: Hall, *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of Modern Age*, 1993, 97).

Стрепња је заправо егзистенцијална претпоставка у Кјеркегоровом разумевању слободе духа, чиме доказује да појам слободе (духа) не може да буде обелодањен спекулативним доказима умани рационалистичким метафизичким категоријама. Кјеркегор и када доказује могућност слободе, говори са становишта егзистенцијалне дијалектике, да би разјаснио кретање духа у људском све-

најпре источног греха, што указује да ова категорија не подлеже стриктно психолошком испитивању. Полазећи од Адамовог греха на основу којег је цео људски род подложен греху, Кјеркегор указује на стриктну повезаност индивидуума и људског рода у историји човечанства. Идеја греха је, као што можемо да приметимо, један од аспеката Кјеркегорове философије којим сагледава индивидуалну историју кроз историју рода и њихову међузависност, али, као што тврди Мојсић, сва та „одређења остају апстрактна, неодређена, мутна, друштвено-историјски неконкретизована и неартикулисана. Иако историја рода тече континуирано, индивидуум своје образовање увек почиње од почетка – интериоризацијом онога што је постигнуто у историји људи.” (Софија Мојсић, *Kierkegaardov misaoni put*, Рапчево, Мали Немо, 2008, 96–97.) Стога је на темељу наследног греха егзистенција индивидуума таква да је он у исто вријеме „он сам и цео људски род” увучен у изворну скривљеност свог постојања, која се може превладати једино индивидуалним напором скока у веру, без икаквих рационалистичких оријентира.

ту, а које откључава „простор” људске слободе. Феномен стрепње је битан у Кјеркегоровој философији, јер нас упућује и на начин на који Кјеркегор изводи одредбу човека као слободног бића. Кроз стрепњу нам се открива могућност слободе без које је незамислива духовна реалност, што нам потврђује и Кјеркегорово становиште: „Преко стрепње је Ништа ономе стрепњем отворило могућност за могућност – бесконачну могућност да може, пробудило је његову могућност слободе.” (Todorović, *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, 2001, 105).

Али шта је за Кјеркегора стрепња? И какав је њен однос према духу? Кјеркегорова тежња у анализи феномена стрепње (који је представљен у негативном контексту) је превасходно усмерена да покаже шта нам стрепња открива о људском бићу и његовом духу, тј. да је стрепња једна од људских могућности и људских искустава. Она се тиче превасходно индивидуалног односа појединца према самом себи као духовном бићу, тј. тиче се његовог односа према властитом сопству. Сопство је према свом крајњем основу нешто што је синтетичко, што уједињава и моменат душе и тела, коначности и бесконачности, као и друге супротности. Међутим, код стрепње се дешава да човека осећа раздвојеност две сфере као кад доживљава нов поглед на своје тело, душу, дух (као на пример код тинејдера када се мења њихов дотадашњи поглед на властито тело). Грон анализира да је Кјеркегорово схватање стрепње, коју човек осећа у унутрашњости, слично ономе што се дешава у стрепњи која се односи на искуство телесних промена. Стрепња казује да индивидуа покушава да постане сопство, па најпре човек, кроз стрепњу, има искуство о себи као бићу које се разликује од себе самог, тј. као раздвојено је од сопства. Тада се индивидуа односи према себи као према телу (које Кјеркегор дефинише у смислу *genus*-а) и то је заправо тај облик раздвојености и неправог разумевања себе, које се показује као недостатак сопства да изврши синтезу духа и тела. Али „стрепња уједно открива да је индивидуа сопство, одређено са задатком да постане собом.” (Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, 2008, 47).

Стрепња је код Кјеркегора дефинисана као тескоба због нечега и има за предмет само *нишита*, а представља одредбу „непробуђеног духа.” (Кјеркегор, *Појам сигрејње*, 2002, 38). Оно што је такође важно јесте да је Кјеркегор представља у негативном контексту као стање неслободе у које запада индивидуа. Због те неслободе,

у стрепњи се наслућују само могућности слободе духа, али на начин амбиваленције према могућностима слободе као нечему неодређеном. Ово одређење стрепње везује се за други ниво стрепње – као стања неслободе. Први ниво стрепње Кјеркегор одређује као могућност откривања сопства као сопства. Зато према Кјеркегору стрепња није нешто од чега индивидуа треба да се ослободи, већ настоји да нас подучи како да у стрепњи будемо на прави начин. А слобода не долази без стрепње. Јер у стрепњи индивидуа открива слободу као сопствену слободу, као слободу којом је човек одређен, како наводи Грон. (Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, 2008, 49).

Али иако стрепња рађа одређену врсту страха, најпре као дејство страха од слободе и њене одговорности, индивидуа мора да се суочи са стрепњом како би могла да се ослободи стања неслободе. Ми пролазимо кроз стрепњу као искуство које нам отвара могућност слободе!

У тој форми она је позитивно искуство људске егзистенције, јер тера човека да постане сопством и открије слободу, па се на основу осећања стрепње човек и разликује од животиње. Стрепња је одредница индивидуе као духовног бића. У таквом ставу наслућује се извесна противречност, јер је духовно биће, које своје бивствовање утемељује у вери, увек ослобођено сваке стрепње. Међутим, Кјеркегор својом анализом приказује стрепњу и на трећем ступњу као могућност слободе, а то значи као претпоставку буђења духа и поступног освешћавања у погледу на живот духа као живот слободе. Иако се може потврдно рећи да постоји противречност између слободе и стрепње, јер је стрепња стање неслободе, али с друге стране искуство које кроз спознају иде ка томе да ослободи себе неслободе. Стрепња такође постоји, јер је појединац суочен са задатком да постане самим собом.

Кјеркегор испитује и егзистенцијална искуства индивидуе која се појављују пре стрепње. Најпре, дух постоји у стању невиности, где је непосредно уједињен са својим природним условима – а то значи да „дух у човеку тада сања” (Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, 162) и „постоји само непосредно као у сну.” (Кјеркегор, *Појам сирејње*, 2002, 39). Сањајући „дух пројектује своју властиту реалност, али та реалност је ништа.” (Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963, 162). То значи да се стрепња која постоји у стању непосредности односи на само *нишија* које се по-

казује као двосмислено: човек је истовремено недужан, али и крив што га је стрепња завела. Иако наведено становиште делује противречно, увиђамо да је оно према Кјеркегору било нужно да би указао на тешкоћу човековог саморазумевања себе као слободног бића на стадијуму природног бића, као и да укаже моменте и парадоксе на које наилази дух у току освешћивања властите слободе.

Кјеркегор у својој философији поступно анализира процес самоослобађања духа (које се одвија и кроз стрепњу), и његовом откривању суштинског својства – слободе. При том, Кјеркегор приказује да дух најпре полази од доживљаја, тј. искуства *ничеја*, које постоји најпре у стрепњи, што је нулта тачка слободне егзистенције духа и где је он отуђен од себе. Разлог за Кјеркегорово позивање на идеју *ничеја* овде није повезан са онтолошким схватањем, већ пре са хришћанским да се човек конституише *из ничеја* (*ex nihilo*), из којег све створено има карактер привида, (грешне) чулности која је страна духу²¹, а која мора бити превазиђена да би човек упознао себе и изван своје емпиријске, биолошке природе. Превазилажење „бивствовања” *ничеја* уједно значи и превазилажење полних диференција, па стога према Кјеркегору човек као духовно биће не познаје разлику између мушкарца и жене, не види полност, а чулност/естетичност види као израз страног, комичног и неозбиљног за сам дух.

Искуство стрепње као важан модалитет људске егзистенције указује на важност наведене егзистенцијалне категорије у Кјеркегоровој философији, јер назначена категорија служи Кјеркегору да укаже на који начин изводи одредбу човека као слободног бића. Кроз стрепњу се открива могућност слободе без које је незамисли-

²¹ За Кјеркегора чулност је узрок стрепње духа, због грешности која постоји у основи чулности, а откако је грех ушао у свет. Следећи делом хришћанску линију, а делом традиционалну философију, чулност је представљена у негативном контексту, као чиста супротност духу. У том значењу, Кјеркегор сматра да док човек живи у стању сирове природности он заправо се налази у стању недужности без грешности и да дух на том ступњу не може бити одређен као дух. Тако је на пример за Кјеркегора дух кроз сексуалност „одређен као пол, род, генус” (Серен Кјеркегор, *Појам сирејње*, Београд, ПЛАТΩ, 2002, 62), што је облик неслободе духа и израз његове противречности са самим собом. Облик живота којим Кјеркегор најбоље демонстрира удаљеност духа од себе и своје слободе јесте живот естете, који је предан животу тренутка и уживања, тј. у потпуности окренут чулности. На естетичком ступњу, дух поседује само слободу бесконачних могућности од којих га хвата страх, али успева да избегне страх својом опијеношћу земаљским чарима. (Упореди: Ronald L. Hall, *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of Modern Age*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, 1993, 97).

ва духовна реалност: „Преко стрепње је Ништа онеме стрепењем отворило могућност за могућност – бесконачну могућност да може, пробудило је његову могућност слободе.” (Todorović, *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, 2001, 105). Кјеркегор тиме заправо указује на међусобну условљеност ништа, стрепње и слободе, јер ништа као привид, небиће које постоји у стрепњи отвара могућност слободе, јер је слобода „кретање унутар отвореног, слободног простора бесконачне могућности да може – бесконачно много могућног, где Ништа као Не збиљског попут бездана изазива вртоглавицу. Та вртоглавица слободе, до које долази зато што у бездану у који се загледало око стрепње нема ништа збиљско што би се задржало, смирило и успокојило поглед, та вртоглавица је стрепња.” (Todorović, *Misao i strast*, 2001, 109).

Кјеркегор почело кретање духа види у процесу његовог излажења из уроњености у стање непосредности (тј. стање невиности), а дух потом скоковито прелази даље из једног у друго стање, што представља акт његовог ослобођења и кретања ка својој слободи. Она је зато не само ирационални феномен, већ носи и клицу рационалног, јер открива духу могућност његове слободе и делује покретачки на реализовање те слободе. Такво значење стрепње јавља се и у Критесовој интерпретацији Кјеркегора: „стрепња је предосећање наслућиваних могућности стога јер условљава човеково буђење ка моћима реализације и акцији, којој нису одређене границе.” (Crites, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, 1972, 187).

Стрепња је услов човековог буђења у снабдевању властитог искуства слободе, предосећање његових сопствених моћи као дух. (Види: Crites, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, 1972, 188). Стога је она у Кјеркегоровој философији нешто више од психолошког стања и не означава просто неко патолошко стање. Њено значење је изнад психолошке категорије, јер као егзистенцијална категорија подразумева да се у човеку, кроз њено доживљавање, дешава самотрансформација. Она заправо буди свест човека као слободног бића који не бира само стазе међу већ постојећим, већ их сам ствара „формирајући у том процесу самога себе.” (Crites, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, 1972, 188). Будући да се преко искуства стрепње људском духу отварају могућности за саморазвој, то значи да дух може да бира између бесконачних могућности које су му на први поглед непознатљиве и непредвидиве, а за разум чак и немогуће.

На основу оваквог тумачења и схватања духа и претходних његових ступњева развоја (кроз стрепњу, грех и друге феномене) код Кјеркегора се може извести пододредба човека као бића које стрепи, очајава и греши, али и одредба човека као бића могућности. Јер могућности указују на бесконачност духа, с једне стране, док с друге стране оне јесу огледало човекове бесмртности, на основу којих се човек издиже изнад коначности, пролазности, телесности, чулности и постаје свестан себе као духа који је слободан да се развија кроз бесконачно поље могућности. На крају крајева и суштински циљ Кјеркегоровог разматрања развоја духа, кроз егзистенцијалне феномене, води његову антропологију у правцу расветљавања идеје да је суштина духа заправо слобода, тј. води философску антропологију ка философији слободе.

3.2. Кјеркегоров егзистенцијално-религијски појам слободе

Кјеркегорово одређење човека као духа у нужном је односу са проблематиком слободе и религијском егзистенцијом. Она нас даље упућује и на Кјеркегорово схватање човека као бића могућности, тј. слободног бића, без чега се не може разумети ни смисао индивидуалности човека, а исто тако ни смисао аутентичне егзистенције.

Зато се разматрање односа духа и слободе показује нужним у Кјеркегоровој философији, јер дански философ сматра да тек када дух постане свестан себе као духа, човеку се отвара слобода у правом смислу. Пошто се слобода односи на подручје духа,²² то

²² Појам слободе у Кјеркегоровом теистичком егзистенцијализму прожима се са схватањем слободе у философији Николаја Берђајева полазећи од појма духа. Оба мислиоца при том одбијају да схвате слободу на детерминистички начин, тј. путем разума, а идеја слободе се у оба случаја приближава религијском смислу. За Берђајева дух је слобода, а то првенствено означава његову независност од спољашњег, објективног света, јер се „у духу све одређује изнутра, из дубине. Бити у духу значи бити у самом себи (...) Религиозни патос слободе је патос духовности. Задобити истинску слободу значи ући у духовни свет. Слобода је слобода духа и илузорно је, варљиво, тражење слободе искључиво у природном свету.” (Николај Берђајев, *Дух и слобода*, Београд, Логос-Ант, 1998, 83). Код Кјеркегора су извори слободе представљени кроз егзистенцијалне аспекте човека као што су тескоба, тј. стрепња, а који упућују на могућност слободе, да би се потом слобода посматрала као егзистенција самог духа, коју открива човек религијске егзистенције. Такође, код Берђајева откривамо корене егзистенцијалне слободе која се остварује кроз хришћански живот. (Види: Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sörena*

доказује да је човек спреман за слободу тек онда када успостави синтезу у свом духовном бићу, јер човек јесте у правом смислу духовно биће тек кад успостави синтезу унутар низа противречности, па тада и разуме себе као слободно биће. Али до тог тренутка доживљава своју разапетост – између противречности у себи. Он је истовремено и коначно и бесконачно биће, смртно и бесмртно, телесно и духовно, природно и слободно биће.

У Кјеркегоровој философији се на темељу схватања човека као бића разапетог између противречности може извести и одређење човека као противречног бића. У том погледу човек је истовремено коначно и бесконачно биће, смртно и бесмртно, телесно и духовно, природно и слободно биће. Берђајев потврђује слично становиште у својој философији, констатујући да човек себе схвата као биће припадно двама световима, „његова природа се дели, и у његовој свести побеђује једна или друга природа. (...) Човек је једна од појава овога света, једна од ствари у њиховом природном кружном кретању; и, човек излази изван овога света као лик и подобје апсолутног бића, и превазилази све ствари природног поретка. Необично биће – подељено и противречно, које има лик владалачки и лик ропски, биће слободно и оковано, јако и немоћно, које у једном бићу спаја узвишено са ништавним, вечно са пропадљивим.” (Берђајев, *Смисао стваралаштва*, 2014, 48).

У претходном потпоглављу дошли смо до закључка да се слобода рађа из доживљаја егзистенције кроз стрепњу, тј. да има егзистенцијалистичке претпоставке. На пример кроз егзистенцијално проживљавање греха и стрепње, али и очајања, о чему следи нешто детаљнија анализа у следећем потпоглављу.

У редовима што следе, осврнућемо се на појам слободе, који се заснива у Кјеркегоровој философији. Будући да је Кјеркегор инсистирао на успостављању односа између човека и Бога како би човек дошао до самоспознаје духа, тј. себе као слободног бића, видљиво је да његова идеја слободе не подразумева етички појам слободе и не извире из његовог учења као етичка категорија. У његовој философији је реч о егзистенцијално-религијском појму слободе, у којем не владају никакви етички закони (рационализма), јер сваки закон онемогућава стварну слободу.

Kierkegaard, Nikolaja Berdajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela, Zagreb, Josip K, 1974, 27–34).

Појам слободе код Кјеркегора полази од ирационалистичког схватања да је основа слободног деловања заправо вера, а не више практички ум, као код Канта. Утолико његово заснивање слободе, у односу на Кантово, усваја ирационалистички принцип деловања. У том погледу је логично да рационалистички смисао етичког мора бити суспендован и када је у питању Кјеркегорово схватање слободе (види: Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, 2003, 82), као што и Ниче захтева да деловање буде ослобођено од етичке норме „ти треба” (нем. *du solst*), али у складу са слободном стваралачком моћи.

У Кјеркегоровој философији ми се заправо срећемо са религијским појмом слободе. Он израста на негацији разумевања слободе као слободе избора. И у том погледу Кјеркегор одбацује традиционални, етички појам слободе који обухвата само нешто коначно, опште. Религијски појам слободе, супротно етичком, обухвата поље бесконачног, пошто се и слобода, према Кјеркегору, једино утемељује тек на нивоу човекове духовне егзистенције када он бира апсолутно, тј. бира сам апсолут, Бога. То значи да суштина слободе није у избору, већ се она најбоље разуме кроз синтагму „могућност слободе”. Конкретније речено, у оквиру Кјеркегоровог схватања слободе се мора поћи од онтолошке категорије могућности, што говори у прилог томе да и категорија слобода има онтолошке темеље. У том смислу слобода се тумачи као могућност која тек отвара могућност избора. Такво становиште налазимо и у Тодоровићевом тумачењу Кјеркегоровог појма слободе, који је схвата као „могућност могућег, али и моћ да се може”.

Избор се односи на човеково хтење да бира апсолутно, тј. да бира Бога. Међутим, по Тодоровићу, акценат није на самом избору, већ на синтагми „могућност слободе”. Слобода значи заправо „остајање у отворености могућности свега да може – боље: отворености могућности да може.” (Todorović, *Misao i strast*, 2001, 105). Ако се слобода ограничи само на избор између добра и зла, слобода је већ изгубљена, зло је већ продрло у свет и стало напоредо са моћним добром.

Егзистенцијални аспект појма слободе, у религијском кључу, најбоље можемо демонстрирати преко Кјеркегоровог разумевања источног греха и Адамовог чина.²³ У тој тачки он се и разликује

²³ Кјеркегорово схватање источног греха и Адамовог чина који се састоји у

од других хришћанских мислилаца. Он истиче важност егзистенцијалног аспекта слободе, јер је и Адам „прокушао своју слободу, па се је тако егзистенцијално доживио. У тјескоби, која је то омогућила, Адам је одлучио да прокуша моћ своје слободе.” (Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sörena Kierkegaard, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, 1974, 65).

Иако се Кјеркегор ослања на хришћанске термине и феномене, ипак он захтева да се они испитују на егзистенцијалан начин. Тако преко егзистенцијалног феномена греха Кјеркегор настоји да упути на схватање о избору слободе, потом кроз феномен стрепње развија идеју слободе, да би егзистенцијално осведочење слободе приказао у феномену очајања у делу *Болесѝ на смрѝ*.

Као један од путева у откривању слободе духа, Кјеркегор је видео у егзистенцијалном доживљају очајања. Приликом философско-егзистенцијалног испитивања феномена очајања, он најпре указује на његов патолошки израз и представља га као симптом нарушавања здравља духа. То је болест духа као болест властитог ја (Кјеркегор, *Болесѝ на смрѝ*, 1974, 17) и јавља се када „човек није свестан да је одређен као дух” (Кјеркегор, *Болесѝ на смрѝ*, 1974, 1974, 20), или, другачије речено, када не може да дође до облика егзистенције у коме постоји као слободно биће, јер је очајање стање супротно слободи. С друге стране, Кјеркегор представља очајање и као услов постизања здравља духа, када очајање слови као медијум кроз који се јавља самосвест човека о властитости егзистенције

окретању дрвету сазнања нема значење какво постоји у историји философије, нарочито Хегеловој. Иако је у Адамовом кушању плодова сазнања Кјеркегор видео извор слободе и буђења човека из стања недужности, ипак он не мисли као Хегел да се човек пробудио и закорачио на пут слободе преко спознаје добра и зла. Разлог таквом негодовању налазимо у чињеници да је Кјеркегор само окретање и кушање гледао као облике егзистенцијалног осведочења, заправо као вид „сазнања”, тј. доживљавања властите ситуације. Другачије речено, човек је на путу ка слободи тек када сазнање изгуби власт над њим, када он у нужном стремљењу ума ка нужним и вечним истинама угледа ону непобедиву жудњу кроз коју је првобитни грех ушао у свет. Кјеркегор се у том погледу супротстављао и Сократовом ставу да човек греша из незнања, па супротно томе износи у духу своје ирационалистичке епистемологије и антропологије да је () знање заправо пад у грех и неслободу.

Такав Кјеркегоров став произлази из његове негације досадашњег значења философског знања, сматрајући да оно својим вечним истинама које су разумског порекла поробљава и потчињава људску вољу, а у том облику знање никада не може бити пут човека до слободе. То нам доказује да је и схватање слободе код Кјеркегора ослобођено рационалистичких примеса, јер иако је суштина слободе да духа зна себе као ослобођеног, то ипак захтева и његову ослобођеност од знања у спекулативном смислу.

као слободи. Због тога, иако Кјеркегор полази од очајања као нечег ирационалног код човека, очајање у крајњем резултату приказује кроз рационалну сврху – као аспект који узрокује буђење самосвести духа код човека, а тим директно води човека до свести о себи као слободном бићу.

Кјеркегор у својој философији, ипак, не разјашњава извор слободе само кроз искуство очајања, већ га продубљује и у својим анализама појма греха. Полазећи од разматрања односа греха и слободе он потврђује религијско-егзистенцијалистички појам слободе. Тако у другом одељку *Болесџи на смрџи* он своје тумачење греха доводи у однос са сопством: „Греј је *џред доџом или са џредсџавом доџа очајнички не хџеџџи биџџи самим или очајнички хџеџџи биџџи самим собом*. Грех је тако или потенцирана слабост или потенцирани пркос: грех је дакле потенцирано очајање.” (Кјеркегор, *Болесџи на смрџи*, 1974, 59). Наведени егзистенцијални феномени указују да се човек може на ирационалан начин суочавити са властитом слободом, али је слобода у правом смислу по Кјеркегору постигнута тек кроз аутентично и лично искуство вере. (Вера приближава Богу, а искуство и осећање греха га удаљавају од сједињења са Богом, како наводи и Свети Јован Кронштатски).

Вера као ирационални медиј показује суштинску предност, јер представља уједно позицију која је супротна и греху и очајању и стрепњи, тј. превазилази њихов декадентни и нихилистички карактер егзистенције, јер су наведени феномени изрази негације слободе и представљају њену затвореност, иако у својој структури поседују потенције за даље развијање слободе. С друге стране, сматрамо да Кјеркегор уводи у игру назначене феномене да би превазишао рационалистичко схватање слободе које има извор у људској разумској природи.

Његово ирационалистичко схватање слободе у крајњем смислу има свој извор у хришћанској категорији љубави као превасходно љубави човека према Богу. Без ирационалистичке категорије љубави Кјеркегор не би могао да развије ни своју религијску етику, нити би по њему била остварива слобода као човекова посвећеност Богу. Такво схватање слободе које уважава слободни однос човека и Бога код Кјеркегора се везује за теорију индивидуализма. У том погледу он и одбацује схватање да човек као апстрактно, мисаоно или социјално биће може остварити тај највиши ступањ слободе, па и унутар одређених институција, чак и да је реч о ин-

ституцији цркве. Одатле следе и могући приговори његовој теорији за субјективизам слободе (види: Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Søren Kierkegaard, Nikolaja Berdajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, 1974, 66), будући да она готово да нема практичну сврху и ограничена је само на индивидуу супротстављену општем.

Може се, ипак, закључити да Кјеркегор својим појмом слободе само посредно захвата друштвену стварност, јер дански филозоф и не улази у истраживање смисла друштвеног бића, већ он то чини посредно преко анализе индивидуалног бића.

3.2.1. Очајање као услов слободе у Кјеркегоровој философији

У оквиру хоризонта своје философије слободе, Кјеркегор упознаје своје читаоце са егзистенцијалним доживљајима духа, међу којима су и очајање и друга егзистенцијална осећања. На тај начин, он сматра да ће превазићи рационалистички појам слободе који има извор у људској разумској природи. Зато егзистенцијални појам слободе подразумева суочавање човека са целином личности, а не само кроз мисаону супстанцу мислећег сопства.

Схватање слободе уједно осветљава и смисао питања аутентичне егзистенције човека у његовој философији. Питање аутентичне егзистенције и њеног заснивања најпре се појављује у Кјеркегоровој негацији гомиле, јер је неаутентичан човек за Данца заправо човек гомиле, као и човек какав је дат својим рођењем. А пут ка аутентичној егзистенцији подразумева егзистенцијалну проживљеност феномена очајања, који представља почетак буђења свести о властитој бачености, неусловљености постојања. Ипак, очајање треба схватати само као полазну тачку човековог кретања ка аутентичности. Очајањем човек превазилази непосредност природе, јер се рођењем не рађа као дух, већ то тек треба да постане, па је очајање онај моменат у коме се јавља тежња за оним у себи духовним. Код Кјеркегора постоји уска повезаност између духа и очајања, јер очајање и потиче из самосвести, тј. духа, односно оног вечног у човеку када се код човека рађа свест о коначности услед које он тежи ка бесконачности. Управо очајање даје могућност човеку да преко свести о несавршености, коначности и случајности, бирајући апсолут, тј. вечност, бира у ствари самога

себе јер „хоће да буде он сам израз те вечности.” (Životić, „Очајанје и слобода избора”, 1973, 29). Очајање тако Кјеркегор приказује увек у односу према нечему недостајућем. Из свести о коначности рађа се очајање као израз недостајања бесконачности и обратно.

Код Кјеркегора постоје два најопштија израза за очајање према коме човек неће да буде он сам и очајање у којем хоће да буде он сам. У првом случају кроз очајање човек постоји тако да се односи према самом себи као према ономе коначном, док се у другом односи према себи као духу, тј. као према ономе вечном у себи.²⁴

Ауден указује, пак, да очајање слабости проиходи из човекове везаности за земаљске ствари (што ће Кјеркегор назвати очајање због земаљских ствари) што условљава да се човек не може покорити вери или се окренути властитом сопству. На таквом ступњу човек је само непосредно одређен, односи се према животу и другим стварима као према нечем спољашњем, без рефлексије о себи и у њему влада најниже очајање да се постане неко други, из жеље да се има неко ново властито ја. (Види: Кјеркегор, *Болесѝ на смрѝ*, 2000, 77). Али, ако оно има неку свест, онда је то свест о властитој слабости, због које се не жели бити собом. Такав облик очајања се може назвати и очајање непосредности, јер се путем њега не допире до сопства и оно окончава у романтичком, где човек хоће да постане неко други него што јесте, па је у том смислу он заправо бесконачно комичан. Ова комика препознаје се и у жељи очајника да реализује трансформацију тако брзо као кад мења капут, а у ствари тада сопство себе препознаје као самом себи нешто спољашње. Из очајања због земаљских ствари, којима човек придаје изузетну важност, према Кјеркегору, израста очајање због вечности или самога себе, јер човек „сада постаје свеснији свог очајања, судећи да због вечности очајава самога због себе што је могао бити толико слаб да земаљским стварима прида толики значај; што за њега постаје очајнички израз да је изгубио и вечност и самога себе.” (Кјеркегор, *Болесѝ на смрѝ*, 85).

²⁴ Ауден разјашњава да код Кјеркегора постоје варијације значења очајања које се на најопштији начин могу разматрати у релацији негативног и позитивног смисла, тј. на основу сагледавања колико је сопство близу или далеко од самога себе. Различите ступњеве очајања можемо поредити и са Ничеовим диференцирањем феномена песимизма који постоји у негативној форми песимизма као очајање слабости, и песимизма јачине као позитивне форме „очајања”. А као што у Кјеркегоровом случају очајање слабости не води директно ка вери, тако ни код Ничеа песимизам слабости не води ка афирмацији живота.

Стога, гледано у суштинском смислу, духовно биће ка чијој одредби се усмерава Кјеркегорово ирационалистичко одређење човека, у оквирима теистичко-егзистенцијалистичке философије, јесте производ чина и процеса феномена очајања, у којем је одлучујући други облик очајања. Оно може да усмери човека ка духовној егзистенцији јер је очајање свесно себе, па се тада и буди „знање” духа као властите слободе, тј. свесност властитог ја о себи као слободи, па утолико Кјеркегор износи да је „самосвест пресудна ствар с обзиром на властито ја.” На таквом ступњу човек је свестан да се у његовом властитом ја не ради само о људском ја, тј. не ради се „о властитом ја чије је мерило човек”, већ о свесности да је властито ја управо то што јесте управо пред Богом. Властито ја је „свесно да се налази пред Богом, постајући људско властито ја чије је мерило Бог!”, како Кјеркегор и напомиње у делу *Болесѝ на смрѝ*. На тај начин човек доспева до свог истинског ја тек када је свестан себе као духа пред Богом и свестан да се његова егзистенција заснива од Бога, а то подразумева да човек властито ја не схвата као да је засновано у нечем апстрактном – на пример народу, држави (дакле од нечега спољашњег).

Кроз егзистенцијални феномен очајања по Кјеркегору је тек могуће самосазнање сопства као духа, што уједно представља темељ слободе сконцентрисан у „знању” духа о себи.

Ипак треба имати у виду да Кјеркегор не говори о очајању као физичкој болести, која би довела до физичке смрти и која се не дешава по сопственој вољи. Нити је реч о очајању којим је особа ослобођена кривице. Супротно томе, очајање као стање духа, Кјеркегор именује као болест на смрт (од које се не умире), а назначено стање је резултат *воље* очајне особе. Кроз очајања као болест, човек живи тако да се дешава његово умирање у духовном смислу. Он у очајању жели да уништи себе, али, заправо то је противречност, јер никада не може да уништи своју духовну суштину. Мајлс такво стање очајања пореди са огњем који гори (из *Библије*), а који никако не прождире оно што гори. Међутим, код Кјеркегора се очајање не доводи само у однос са вољом, јер га он повезује и са људском свешћу, тј. знањем, тј. прецизније, са недостатком свести да је сопство утемељено у Богу. Или другачије речено, сходно Кјеркегоровој констатацији о Сократу из *Појма ироније*, очајање би се могло представити и као врста греха, услед незнања или пак самообмане. Зато се на основу анализе очајања из дела *Болесѝ на смрѝ* могу из-

вести различите форме живота према „самосвести”: свести о томе шта нечије Ја заправо јесте, природа овог очаја, али се и довести и у однос са вољом, која према Кјеркегору, такође подразумева неку врсту знања и свести, која се баш стога може одупрети очајању.

Очајање се може представити као врста унутрашњег слома када сопство избегава себе или се претвара да је оно што није, па је подељено унутар себе. Али овакав однос према сопству није само ствар подељене воље или подељеног сопства између воље и интелекта (разума), већ указује на чињеницу да фундаментална воља не жели да буде своја (воља која је утемељена од Бога). Зато када се човек окреће против себе и удаљава се од свог стварног ја (које нема свој извор у Богу, тј. у ономе вечном, у синтези вечног и коначног), он живи у стању непрекидне нестабилности и нехармоничности.

Сопство је тада заробљено у очајању, стално је мучено, али кад год покушава да избегне себе или се лажно представља, услед своје неспособности да се ослободи себе или жели да створи ново сопство, а то чини у циљу да би се ослободио свог стварно ја.

Посматрано из медицинског угла, симптоми очајања јављају се у виду фрустрације, анксиозности, стрепње, а дешава се да и човек не осећа никакве симптоме, тј. да не осећа очајање, већ се понаша као болестан човек који нема осећај нездравог у себи, „као што је случај када човек урони у конформизам, осредњост или задовољство и осећа се довољно успешан да избегне било какву такву непријатност.” (Milles, „Kierkegaard on Internal Collapse as Despair”, *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of life: A New Method of Ethics*, 2013, 109). Јер као што упозорава Анти-Климакус – баш осећај сигурности и мира може представљати очајање. Једнако су забрињавајуће, како закључује и Мајлс, и они који доживљавају осећања очаја, фрустрације и анксиозности као нешто погрешно у њиховим животима, али настоје да ублаже само ове симптоме без решавање саме болести, што може и да појача болест очајања. Анти-Климакус открива неколико начина на које се човек може суочити са очајањем. Најпре, човек се може суочити са очајањем на очајан начин, а то значи на ирационално патолошки начин, тј. на нездрав и болестан начин, не знајући на чега се односи суштински очајање. На пример, човек који „очајава због нечег земаљског”, као на пример, услед неког финансијског губитка, он заправо погрешно мисли да је узрок његовог очајања заправо тај спољашњи губитак. Али показатељ очајања није губитак, јер Анти-Климакус

претпоставља да је очајање постојало и пре губитка, јер је могуће да је неко имао такав став према новцу који је потом условио такво очајање. А што је човек свеснији свог очајања, то се оно све више интензивира и постаје нека врста пркоса и нехтења да дође до избављења.

Форми очајања слабости припада и *очајање могућности*, јер услед мноштва могућности човек може да залута. Поготово када је реч о могућностима жеља. Под њиховим утицајем човек трчи за различитим могућностима и на крају не може да нађе пут ка самом себи, уместо да сакупи све могућности назад у нужност. Такође, и кроз *очајање нужности*, што је још један од облика очајања о коме говори Кјеркегор, очајник губи себе, јер све посматра *као нужно и одређено*. Чак иако се односи према Богу, његов Бог је Бог нужности. Ипак, када дође до разумевања да су све ствари за Бога могуће, а не само нужне, он може да успостави однос са Богом. У облику *очајања резигнације*, човек такође не може да дође до себе. Очајник ту жели да буде апстрактно сопство, јер жели да буде задовољан само вечним. Дијалектичка резигнација се обично своди на следеће: хтети бити неко вечно сопство, не прихватајући своје сопство у времену. *Очајање њркоса* (названо и *очајање мушко-сти*), пак, у односу на претходне облике, испољава се као нехтење да сопство има свест о себи као бесконачном сопству и испољава се кроз *осећање дунџа*. Заправо у таквој форми очајања, најпре се увиђа да неко није хтео бити сопство и сада се ствари мењају, па он допире до свести да хоће да буде самим собом. Ту је очајање свесно самога себе и „не долази споља као пасивна патња под спољним притиском, него долази непосредно од властитог ја.” (Кјеркегор, *Болести на смрти*, 2000, 91). Али, иако човек хоће да буде властито ја, он жели да се раздвоји од моћи која га је поставила (Бога), па хоће да руководи сам собом, да направи себе оним што би желело да буде, правећи разлику шта хоће, а шта неће да прихвати у сопству. Али такво сопство према Кјеркегору показује ограничења, јер индивидуа не може да види да је њен задатак дат већ у њој самој, а од Бога постављеној. Постоји и *демонско очајање* које се креће у правцу очајничког хтења да се буде собом, али то жели у мржњи према животу, „жели да буде самим собом у својој беди” и хоће да се наметне изнад моћи која је створила сопство, тј. изнад Бога. Оно својом агонијом протестује против целокупне егзистенције, осим властите. (Види: Auden, *Living Thoughts of Kierkegaard*, 1963,

148–154). Наведени облици очајања били би према Кјеркегору не-прави (искривљени, патогени) облици очајања, из којих се треба „извлачити” и превладати их да би се индивидуа суочила са собом до оног степена када се човек кроз очајање враћа властитом сопству, а оно га води ка самосазнању себе кроз однос са Богом.

Очајање није само психолошко стање, већ га Кјеркегор приказује кроз ступњеве самосвести, па очајање може да буде и свесно, али и несвесно, тј. може да се посматра кроз призму људске свести.

Гледано у суштинском смислу, духовно биће ка чијој одредби се усмерава Кјеркегорово ирационалистичко одређење човека, у оквирима теистичко-егзистенцијалистичке философије, јесте производ чина и процеса феномена очајања, у којем одлучујућу улогу има други облик очајања. Такво очајање може да усмери човека ка духовној egzистенцији јер је очајање свесно себе, па се тада и буди „знање” духа као властите слободе, тј. свесност властитог ја о себи као слободи, па утолико Кјеркегор износи да је „самосвест пресудна ствар с обзиром на властито ја.” (Кјеркегор, *Болести на смрти*, 1974, 22). На таквом ступњу човек је свестан да се у његовом *властитој* ја не ради само о *људском ја*, тј. не ради се „о властитом ја чије је мерило човек”, већ о свесности да је властито ја управо то што јесте управо *ћред Бојом*. Властито ја је „свесно да се налази пред Богом, постајући људско властито ја чије је мерило Бог!”, како Кјеркегор и напомиње у делу *Болести на смрти*. На тај начин човек доспева до свог истинског ја тек када је свестан себе као духа пред Богом и свестан да се његова egzистенција заснива у Богу, а то подразумева да човек властито ја не схвата као да је засновано у нечем апстрактном (тј. зависном од нечега спољашњег).

Кроз egzистенцијални феномен очајања према Кјеркегору је тек могуће самосазнање сопства као духа, што уједно представља темељ слободе који је сконцентрисан у „знању” духа о себи.

Очајање је за Кјеркегора уједно и путоказ за окретање човека ка вери, јер у вери Кјеркегор налази крајње решење, будући да се човек који је утемељен у вери у потпуности ослобађа очајања. Човек путем вере одстрањује очајање (и резигнацију), а сопство зна за себе као утемељено у властитом бивству (Богу). Другачије речено, вера је пут ка човековој аутентичној egzистенцији и начин његовог слободног (од очајања) односа према Богу. Овакав закључак нам се логички намеће, јер је Кјеркегор у избору религијске (хришћанске) egzистенције видео највишу могућност људског бивствовања.

Само она испуњава тежњу за слободном егзистенцијом и указује на бесконачност могућности које дух поседује у слободи. Зато према Кјеркегору религијска (хришћанска) егзистенција представља подручје људске слободе у правом смислу.

Постизање аутентичне егзистенције у Кјеркегоровој философији, као што смо напоменули, неодвојиво је од егзистенцијалних ситуација и искустава које их прате, од којих феномен очајања као философско-егзистенцијални термин Данчеве философије у највећој мери кристалише начин на који он објашњава постизање аутентичности људске егзистенције. Ипак у погледу на Кјеркегорову идеју слободе, битно је да нагласимо да је она и у уској вези са појмом понављања. Маланчук у том погледу тврди да понављање увек претпоставља нови почетак који може да се постигне само у слободи. (Види: Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, 2003, 55). Истинска слобода је и могућа само кроз понављање, а то у егзистенцијалном и дијалектичком смислу значи да се исказује кроз неколико ступњева егзистенције да би спознала себе. А као што смо претходно истакли, слобода претходно подразумева да је човек извршио преображај кроз понављање. Јер човек тек кроз понављање и као преобраћеник улази у однос са Богом (види: Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, 2013, 108), тј. успоставља слободу. Посматрана на општији начин, слобода се код Кјеркегора дефинише кроз избор религијске егзистенције и кроз концепцију аутентичног хришћанина. То нам уједно говори да се ирационалистичка одредба човека у Кјеркегоровој философији може изложити и кроз његов религијско-егзистенцијални појам слободе, као и онтолошке категорије (повнављање, унутрашњост, слобода) његове субјективне, али ирационалистичке онтологије.²⁵

²⁵ Кјеркегорова ирационалистичка онтологија продубљује његово схватање човека, јер путем ње егзистенцијална анализа човека добија потврду као онтологија људског бића, сходно томе да егзистенцијалне димензије нису само могућности егзистенције, већ и услови нове онтологије, тј. онтолошке димензије у људском бићу. Таква онтологија је корисна, јер служи расветљавању индивидуалног задатка сваке егзистенције као појединачне, и то је онтологија егзистирајуће индивидуе која се ишчитава из доживљеног искуства, па као таква израста из одбацивања традиционалне рационалистичке и спекулативне онтологије, и Кјеркегор је представља као субјективну онтологију (израз који је двосмислен и ироничан, и намерно употребљен двосмислено). Таква субјективна (ирационалистичка) онтологија води заправо ка субјективизацији онтологије. Стога јер у извесном смислу представља субјективизацију традиционалних метафизичких категорија. Али то не значи да он прихвата постсенцијалистичко одбијање признавања универзалних категорија, јер кључ његове онтологије и чине универзалије и то класичне он-

4. Спрега онтологије и антропологије у Ничеовој философији

У Кјеркејоровој философији ирационалистичка антропологија, као што смо видели, налази своје утемељење у онтолошким и егзистенцијалним категоријама, али запажамо да је и Ничеова антропологија такође изводљива из његовог онтолошког учења, тј. из волунтаристичке онтологије. Јер је воља за моћ у Ничеовој философији уједно и онтолошки принцип живота (који влада у многострукости животног света²⁶), а постаје одређујућа и за тумачење тоталитета људске природе и то пре свега из угла философије живота и анималне антропологије. А будући да воља за моћ показује свој мултиплицитет кроз различите нивое свеукупног реалитета, тако да Ниче разумева вољу за моћ и као неизоставни део сазнања (воља за моћ *као сазнање*), природе, живота, уметности, али и друштва, појединца, тј. „садржи читаву замисао света као свеобухватног живог бића (...)” (Ђурић, *Ниче и метафизика*, 1984, 220), то нам указује да он путем учења о вољи за моћ одређује оквире и своје ирационалистичке антропологије. Она као таква раскида са западном традицијом метафизике, која рационалност узима као главну људску особину у односу на све друге облике живота. Зато Ниче својим онтолошким ирационализмом не приступа постојању (па и проблему човека) као умској стварности, већ трага за ирационалним корелатима. Па уместо сфери мишљења даје примат животу, враћајући легитимитет условима постојања и приближавајући се „егзистенцијалном натурализму”. (Види: Vanessa Lemm, *Nietzsche and Becoming of Life*, 2014, 33).

Он се испољава и као философија живота, јер Ниче сматра да се свет живота може доживети, искусити само на ирационалан начин. Зато је Ничеовом онтолошком ирационализму својствено да не признаје никакво законодавство или подређивање воље уму. Као таква, она се заснива у чисто волунтаристичком кључу као чи-

толошке супротности, које треба разумети као динамичке категорије за приступ динамичким аспектима људске егзистенције. (Colledge, *Kierkegaard's Subjective Ontology*, *International Philosophical Quarterly*, 44(1), 2004, 5–10).

²⁶ Уместо појма воља за моћ, Ниче некад користи и назив органско, живот или сила. Појам органско и живот се односе на целину бића, јер је све живо и органско воља за моћ. (Stefan Lorenz Sorgner, *Metaphysics Without Truth: on the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007, 40).

ста волунтаристичка онтологија, која налази своју потврду у ирационализму воље.

Мерило његове онтологије и ирационалистичке антропологије једнако се процењује као оно што стоји у основи процесуалности постојања. А то говори да Ниче као и Кјеркегор једнако одбацује „искуство” мишљења „да је све умно збиљско, а све збиљско умно”. Он радије подстиче оживљавање људске природе, „*homo natura*” која је дивља и неухватљива научним категоријама. За такво мишљење Ниче налази инспирацију у раној грчкој култури, у којој је видео снажан ентузијазам – и у њеним драмским делима, уметности, скулптури, које умеју да прикажу исконски осећај људске ирационалне природе. Ниче је запазио да је у периоду предсократске културе, људска природа вођена јаком вољом, страстима, инстинктима, афектима, а не умским сврхама. Као и Фројд, он је унутар човековог психичког живота уочио да у људском животу примарни статус имају људски нагони, који су толико снажни да потресају уверења свести (види: Lemm, *Nietzsche and Becoming of Life*, 2014, 33), тј. ума.

Таква карактеризација пренела се и на Ничеову дефиницију воље за моћ, која је увек ослобођена хладноће умске телеологије и њене илузорне супериорности. То је воља која је слободна да се изражава као стално хтење себе, а да у том хтењу не буде спречена од стране ума. Таква идеја воље показала се као потпуно ирационална, и по Ничеу једино постојећа у људској природи и природи света,²⁷ јер једино што воља хоће у свом стремљењу јесте освајање себе као моћи.

Он утолико најпре и разумева вољу из њеног најпримарнијег појављивања, тј. из њеног анималног „духа”, када се у свом првобитном облику испољава кроз и као *афекайи*. Па тврди: „Моја теорија би била: – да је *воља за моћ* првобитни афективни облик, да су сви други афекти разни облици воље за моћ.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 282). Таквим анималним тумачењем првобитног појављивања воље за моћ нарочито се бавио Хајдегер у својим анализама

²⁷ Према Герхарту, самоусловљавајући карактер воље за моћ треба гледати на следећи начин: свако стварно хтење треба видети као збивање моћи и свако збивање моћи треба видети као утеловљење воље, јер је воља у 'вољи за моћ' увек већ елемент моћи који себе реално развија. Воља увек имплицитно упућује на моћ и моћ на вољу, па сваки део формуле изражава целину (Volker Gerhardt, *Nietzsche, Handbuch*, 2003, 353).

о Ничеу, испитујући могућа значења афекта. Он је дошао до схватања да се афекат у Ничеовој философији може тумачити двоструко: као првобитни моменат воље за моћ, с једне стране, док с друге стране, афекат представља саму форму воље за моћ. Ипак, Хајдегер ће Ничеову употребу појма афекат већ у следећем моменту довести у питање, увиђајући да Ниче нигде не даје јасан одговор на питање шта је афекат. Хајдегер сматра да се афекат може тумачити и као страст и као осећај, а да се и уместо страсти може рећи и осећај (нем. *das Gefühl*) (види: Heidegger, *Nietzsche I*, 1961, 60), али да је једино извесно да Ниче заправо настоји да укаже да ако пођемо „од онога што је познато као афекат, патња и осећај, проникнемо у оно што означава суштину воље за моћ.” (Heidegger, *Nietzsche I*, 1961, 54). Ипак, Ниче о афекту не говори на уопштен начин. Када говори о вољи за моћ, он на уму има један одређени афекат који назива афекат заповедања и који једино може да нас упуту на који начин да разумемо оно афективно подручје које постоји у језгру воље за моћ. У том циљу он се позива на конкретан афекат којим објашњава дејствовање воље, на *афекатнї зайоведања*. Афекат који је присутан у вољи поставља заповеди и сврхе као услове даљег кретања живота. Према Хајдегеру *афекатнї зайоведања* је кључан у деловању воље за моћ, јер је воља способна да иде даље преко већ досегнутог ступња, тј. онога што је реализовала. Али заповедање воље за моћ показује своју ирационалистичку природу, јер у њеном хтењу „није реч о умском карактеру самоорганизације и самоувјетовања моћи као афекта заповиједана” (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, 97),²⁸ већ је хтење праметнуто у анималност, у смислу телујуће воље за моћ. (Види: Хајдегер, *Uvod u Nietzschea*, 1980, 48). Међутим, то не значи да је Ниче настојао да култивише људску анималну природу, већ му је првенствено било стало да реконцептуализује дивљу људску енергију.

²⁸ Ум је дуго имао улогу у приказивању бивствујућег на начин представљања, а сада се суштина одређује полазећи од воље која му заповеда, па се суштина човека више не одређује сходно ономе што ум налаже. Хајдегер уочава да се од Новог века супстанцијалност субјекта одређивала као *себе-предсїављајуће предсїављање* (Martin Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Znaci, 1980, 49), а човек као умно биће је тако постојао само у представљању, тј. само опредељен. Међутим, у Ничеовој философији, статус ума, на један другачији начин (дакле, не у функцији представљачке моћи), задобија воља за моћ. Воља сада располаже над самом собом, уколико располаже оним што отјеловљује и воља хоће да расте у господарењу тако да оствари моћ најпре над самом собом, а потом и над другима.

Дакле, на том основу можемо да тврдимо да постоји рационалистички аспект у вољи за моћ и то пре свега у њеном заповедном карактеру којим воља надвладава чисту непосредност афекта као слепог и безразложног наступања. Воља за моћ је утолико рационална инстанца, јер постоји као сфера која поседује моменат одлуке који је заслужан за кретање, постајање свег живог. На основу тога што у покрет ставља све живо, њено заповедање показује карактеристике ума, чиме Ниче настоји да докаже да воља поседује ипак изванредан рационални потенцијал. Рационалитет воље наслеђујемо заправо у заповедању воље за моћ које произлази из „одлучности” хтења – да оно што је у хтењу (хтењем) постављено као захтев, воља заиста и хоће. То је одлучност да воља за моћ у хтењу ставља себе под властиту заповед и покорава се тој заповеди. С друге стране, рационални аспект воље се не може посматрати апстраховано од воље, као што је случај у традиционалном рационализму. На том темељу можемо разумети да Ниче није у потпуности заговорник ирационализма у коме је воља нешто потпуно ирационално, већ настоји да искаже на који начин воља може да превлада свој ирационалитет. У одлучности хтења воље, као што запажа Хајдегер, лежи да воља себе превладава у хтењу нечега што самој себи поставља (као заповед), па на тај начин, у ствари, увек хоће једино саму себе, у чему ми сагледавамо њен логос као *ratio essendi* њеног хтења.

Заправо афекту заповедања припада оно што је у рационализму припадало уму и он код Ничеа има и особину господарења, а показује тежњу за ширењем, доминацијом, једном речју афирмацијом живота. На тај начин његов појам воље за моћ показује тежњу да превлада деструктивне интенције разума, разума који је узрочник нихилизма. А будући да умност воље стоји у служби животу, тиме је њена рационалност према нашем мишљењу конструктивна. Конструктивизам се непосредно наслеђује кроз афекат заповедења, јер он према Ничеу увек мора да стоји у служби раста моћи живота и условљава развијање ступњева који постоје унутар живота. Тако афекат делује супротно свим нихилистичким тенденцијама и поседује у себи одређену сврховитост која је у суштини рационална. Стога принцип воље за моћ Ниче схвата уједно и као афирмативну снагу, тј. као принцип афирмације живота, као принцип који дејствује против сваког нихилизма чији је узрочник разум. Ирационалистички карактер воље за моћ се кроз

афекта заповедања исказује кроз егоистичку перспективу, због себичности да има и хоће више. Та себичност воље за моћ је по Ничеу и најелементарнија чињеница свег животога. Њен је циљ да се опире назадовању како би се воља упрегла у службу раста живота и оправдала своје дејствовање.

Назначени афект заповедања/господарења, који постоји у вољи за моћ, Ниче је сагледао и као кључну карактеристику човековог бивствовања, будући да воља за моћ не постоји само у природи. Људски карактер воље за моћ немачки филозоф је изразио својим новим разумевањем односа воље, господара и слуге у следећим ставовима: „Где сам наишао на нешто живо, налазио сам и вољу за моћ и чак и у вољи служитеља, нашао сам вољу да буде господар (...). Као што се мање подаје оном што је веће, да би могло имати жеље и моћи над још мањим: тако се подаје оно што је највеће, и ради моћи ставља – и живот на коцку.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 96).

Овакво становиште говори у прилог његовом тумачењу да се и постајање човека и његово освешћивање као вољног бића не одиграва на рационалном нивоу. Вољни аспект човека се испољава, заправо, кроз борбу (да ли унутар једног или више организама, тј. моћи) која је усмерена на јачање, ширење моћи, господарење, егоистички карактер живота чије су претензије тако снажне да том циљу „жртвује” чак и живот. То стављање живота на коцку, у Ничеовом разумевању воље, подразумева борбу за моћ, која је и камен кушања на човековом путу да постане собом. То је за Ничеа једини начин на који се и одвија, хегеловски речено, рађање самосвести у човеку, пут изласка из ропства ка властитој слободи, тј. из стања ропства до слободе и слободног испољавања суштинске природе воље. Па иако моћ код Ничеа нема најпре антрополошку конотацију, она у крајњем смислу обликује и човекову историју и његов саморазвитак уједно. (Упореди: Gerdhart, „Macht und Metaphysic”, *Pathos und Distanz*, 1988, 85). По Хегелу, крајњи циљ односа господара и роба кристалише се у међусобном признавању (*die Anerkennung*) две самосвести, док се према Ничеу ова типологија односи и на однос различитих типова људи према животу, који се испољава или као негација или афирмација воље. Такође, Хегел у основи назначене разлике поставља у фокус питање сазнања свести, док је у Ничеовом разматрању пре свега реч о практичној функцији човекове моћи, али не само у домену морала, већ и на свим другим подручјима људске егзистенције.

Дејствовање назначене воље за моћ у човеку представља начин човекове самоафирмације, његове индивидуалности и посебности, али и као неопходан услов његове слободе. Слобода се код Ничеа заснива ипак на једном егоистичком и аморалном принципу, али антианималном, јер захтева од човека да својом вољом за моћ успостави моћ доминације/господарења и над својим инстинктима, као и над оним што усмерава развој човека (као на пример морал стада или идеал ума) у једном зацртаном и одређеном правцу.²⁹ Воља за моћ је у том смислу услов слободе тако да индивидуа која испољава вољу за моћ, насупрот налогу гомиле, афирмише себе, а моменат такве слободе у коме воља за моћ следи саму себе Ниче је сагледао и у целокупној природи, почев од неорганске до органске природе.

Ипак, његову теорију воље за моћ, која полази од афеката, не треба разумети у духу биолошких теорија, јер како сматра и Хајдегер, афекти одређују и телесна стања и нервне промене. Ничеова теорија превазилази биологизам, као и психологизам према коме би се воља за моћ као афекат стриктно свела на инструментално својство, као облик заповедања над другим људима или као сирово стање телесних афеката, што многи настоје да јој учитају. Наведена аргументација постаје ближа када се осврнемо на Ничеово поређење воље за моћ са старогрчким значењем појма *agon*. Термин *agon* који има значење такмичења у изврности, присутан је једнако у грчкој култури као и у атлетици, али и говорништву, уметности, политици и философији и Ниче такав смисао агона транспонује у оквиру свог значења воље за моћ. *Agon* је, како наводи и Лем, утемељен у основном погледу на свет грчког мита, поезије, философије, а налазимо га и у Хомеровим еповима. *Agon* се спомињу и као врста такмичења којем циљ није уништавање другог, већ алудира на борбу са конкурентима у којој треба да се подстакне изврност. „На овај начин Грци нису подледали лажном идеалу чисте хармо-

²⁹ Воља за моћ се може посматрати и као принцип који усмерава људску природу да постигне слободу, па слови и као путоказ будућем човеку, као и историји. Деловање инстинкта воље за моћ у људској природи за Ничеа означава могућност превладавања декадентног карактера људског друштва, јер она омогућава да преко свог испољавања, спречи интериоризацију моћи која услед спутавања производи лошу свест, слабљење воље и морал стада. (Види: Will Dudley, *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*, UK, Cambridge, 2004, 167–169). Развој индивидуе се одвија кроз њену слободну вољу тако да је она одговорна за оно што чини и јесте, а сама јесте властита мера сходно моћи коју поседује у себи. То је оно што је Ниче заговарао унутар и своје теорије морала, као и антрополошкој слици о човеку.

није и реда и тако су обезбеђивали ширење изврсности спречавањем стагнације, дисимулације и уједначене контроле.” (Lemm, *Nietzsche and Becoming of Life*, 2014, 39). Кроз наведени вид такмичарског духа, код Грка се избегавала и подривала идеја о постојању неспорне и апсолутне моћи. Одатле исходи и пракса остракирања неког моћног, некога ко би уништио реципрочну структуру агностичке конкуренције. Таква идеја моћи која се испољава кроз појам *αἰών*, уједно је и подривала идеју да моћ треба да буде нешто неконтролисано, у смислу чисте доминације или хаотичности, како наводи Лем, а у томе се састојала и њихова „слобода ума” која није подређена природним силама. Ипак, с друге стране, то није значило да су негирали природне силе, већ је исказивало тежњу да се конкурентске животне снаге продуктивно разграничавају и на тај начин генеришу динамичке формације уместо пуког расипања или неодређености.

Како наводи Кауфман, Ничеово разумевање воље за моћ се објашњава на следећи начин: „човек тежи слободи ради моћи, а не обрнуто”. То значи да Ниче разуме да је у суштини живота преовлађујуће присвајање, надјачавање слабијег, потискивање, наметање сопствених облика, што је у најмању руку и најближе експлоатацији, како представља Кауфман. Експлоатација живота је надаље само последица унутрашње воље за моћ, која је управо воља за животом. Воља за моћ је у том смислу код Ничеа схваћена као последица освешћене слободе индивидуе да испољава вољу за моћ (чак су и облици знања за Ничеа израз воље за моћ) без обзира на вредности већине.

Ничеов концепт воље за моћ уједно објашњава и антителеолошко својство човекове природе, које чини да је он недовршено, недефинисано и непотпуно биће. Људска природа, посматрана из угла воље за моћ, показује да не постоји неко финално стање или сврха човековог бића која би у једном тренутку требало да буде достигнута. Она је таква, јер је отворена и омогућава да човек постане много више него што је на тренутном ступњу свог развоја (на пример човек као информатичко биће). Зато Ниче превладава Хегелово схватање да се процес кретања апсолутног духа окончава по достизању неопходних ступњева развоја. Према Ватиму, Ниче одбацује у Хегеловом систему и ставку да у њему долази до коначног затварања након достизања апсолутног духа до своје транспаренције, чиме се одузима смисао сваком следећем ступњу. Ниче,

супротно Хегелу, инсистира на непрекидном кретању света, па и људског. На примеру натчовековог облика постојања показује се прелаз ка новом облику постојања, који подразумева даље кретање ступњева. (Упореди: Ватимо, *Субјекат и маска: Ниче и њроblem ослодођења*, 2011, 314–315).

Из тих разлога Ниче у својој антропологији одбацује статичке представе о човеку, јер сматра да је човеков живот „самостваралачка мијена, у којој живо није тако да постоји као непромјенљиво и себи увијек једнако, него тако да бива, тј. мијења се у сталном прерастању себе и постајању другим и вишим од самог себе.” (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, 37).

Разматрање Ничеовог схватања људске природе са становишта воље за моћ упућује нас и на Ничеову концепцију о динамичкој природи живота, али исто тако и на динамички принцип који је одлучујући унутар његовог схватања човека. Воља за моћ дејствује као примарни динамички и као покретачки принцип (лат. *causa efficiens*), као делатан принцип (лат. *causa formalis*), али тако да при сваком кретању остаје темељ као „оно чиме нешто почиње у својој суштини, из чега нешто произлази и у чему остаје укорено.” (Heidegger, „Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung”, *Nietzsche I*, 1961, 491). Тај принцип динамичког Ниче је проширио на целину бивствујућег, јер је активитет воље за моћ сагледао као нешто што претходи свим нагонима и органским бићима, пошто све што живи „тежи, пре свега, да испољи своју снагу – сâм живот је воља за моћ; а насупрот томе само одржање је само један од посредника и најчешћих последица тога.” (Niče, *Š one strane dobra i zla*, 2003, 20).

За Ничеа људски живот није нешто што је напросто дато, већ *исп̄ајуће*, нешто што је од самог почетка свог формирања и деформирања имплицирано у изванљудском постојању, тј. није самом себи циљ, већ „непрестани покрет постајања и превазилажења себе.” (Lemm, *Nietzsche Animal Philosophy, Culture, Politics and the Animality of Human Being*, 2009, 7).

4.1. Ниче, Шопенхауер и Дарвин

Разумевање човековог бивствовања кроз активитет воље за моћ, дакле, кроз волунтаристичку концепцију о људској природи, чини да се Ничеова философија ограђује и од сличних становишта као што је Шопенхауерово, а у великој мери се удаљава и од модерних концепција попут Дарвинове теорије еволуције. Кључни разлог тог негирања крије се у Ничеовом непризнавању идеје самоодржања и у биолошком и онтолошком смислу, а која је присутна и у Шопенхауеровом појму воље, као и Дарвиновој тези о опстанку врста. Ниче тако и у шопенхауеровски схваћеној вољи препознаје заправо реактивни елемент, чак и нагон за негацијом живота, пошто Шопенхауерова воља за животом по Ничеу искључује тежњу ка моћи, а која је по Ничеу суштински аспект воље. Шопенхауеровски појам воље, као непосредни израз воље за животом, он разуме као „извор рађања и продужења врсте, па је она у својој основи воља за очувањем и одржањем живота” (Čizmar, *Niče i afirmacija života*, 2010, 69), а свако пуко одржање живота, као што можда и погрешно констатује Хајдегер, јесте већ пропадање живота. (Види: Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 1980, 23). У вољи за моћ постоји тежња да се превладава ступањ простог одржања, па је свако занемаривање таквог хтења воље заправо из њеног разумевања искључен моменат премоћења, њен експанзивни и високоживотни карактер. Ниче полази од чињенице да је чак и одржање само последица постојања и деловања воље за моћ, тј. тежње живота за савлађивањем, асимилацијом, размножавањем, исхраном, ширењем, све док савладани објект не потпадне под власт јачега и његову моћ. Воља за моћ је људска шанса да скочи напред у будућност. Полазећи одатле Ниче упућује приговор и физиологији и сваком тумачењу човека и живог бића које полази од идеје самоодржања: „Требало би да физиолози добро размисле кад нагон за самоодржањем наводе као основни нагон органског бића. Свако живо биће жели пре свега да испоји своју снагу – сам живот је воља за моћ – а самоодржање је само једна од посредних и најчешћих последица тога.” (Niče, *S one strane dobra i zla*, 2003, 20).

Уколико не постоји трансцендирајућа воља која превладава ступањ простог одржања која се изражава и кроз инстинкт раста, акумулацију силе као моменте активног живота, тада је спречено

свако кретање напред, развијање и напредовање, што су одлике воље за моћ у њеном егоистичком, експанзивном карактеру. На основу тога он тумачи вољу за моћ као узрок промена и развоја у живом бићу, као и узрок његових самотрансформација или самопревазилажења.

Ипак, немачки филозоф не одбацује у потпуности идеју самоодржања, која има свој извор у вољи. Ова идеја може да се примени у погледу на објашњење бивства животиња. Воља у *животињском свету* увек показује усмереност на просто одржање (исхрану, размножавање, опстанак врсте). Људски опстанак, за разлику од животињског, поред тежње за самоодржањем, показује и хтење да постане „самство”, јер човек нема своје биће као властити посед, већ је позван да постане истинско бивствовање. (Упореди: Часлав Д. Копривица, „Проблем самства”, *Биће и судбина*, 2009, 108). Ипак, Ниче компарира у одређеном погледу људски и животињски живот у односу на анимални аспект, полазећи од негативних аспеката цивилизације. У том погледу, он заговара да је нужно да се човек окрене од своје анималности, али се та мисао темељи на идеји да је антагонизам људских и животињских животних снага примарна карактеристика развоја. Ако се „човечанство дефинише против своје анималности или пориче своју животињску продуктивну улогу, појављују се облици политичког живота засновани на доминацији и експлоатацији од стране људи. Насупрот томе, када се човечанство бави својом животињском природом, рађа облике политичког живота који су укорењени у инстинкту одговорности сувереног појединца.” (Lamm, *Nietzsche Animal Philosophy, Culture, Politics and the Animality of Human Being*, 2009, 5). Ничеова философија на тај начин подсећа човека и апелује на савременог човека да пронађе своје бивство у новим облицима егзистирања, којима би превладао нихилистички и пасивни однос према животу, а узрокован деструктивним аспектима воље и рационализмом који му намеће светски поредак. Оваквим схватањем немачки филозоф настоји уједно да превлада оне филозофске и научне концепције које занемарују дејство и позитивне димензије несвесних и ирационалних елемената у тумачењу људске природе, али уједно настоји да осветли сврсисходност и рационалност ирационалних димензија у свом разумевању бивства човека, на темељу воље за моћ.

Међутим, и поред наведеног, поједини аутори ипак често у исти кош стављају Ничеово и Дарвиново тумачење човека, али

таква су поређења изван оквира Ничеовог разумевања појма воље за моћ. Он је чак критиковао Дарвина због његовог пренаглашавања значаја животне средине у оквиру еволуције живота, тј. утицаја 'спољашњих околности', док Ничеов појам воље за моћ упућује на деловање силе која делује *изнујера*. Она је та која експлоатише животну средину и делује на спољашње околности, а не обратно. С друге стране, постоји оправданост за такво мишљење, али само у погледу на чињеницу да је Ниче пратио Дарвина „у наглашавању суштинског континуитета између животињског и људског живота, и у позиционирању људске врсте унутар природног света, наглашавајући и потврђујући земаљско постојање људског субјекта.” (Morris, *Anthropology and Human Subject*, 2014, 574). Ипак, одбацивао је Дарвинове етничке предрасуде.

Брајан Морис упућује на Ничеов амбивалентан однос према Дарвину, али налази да би Ниче могао бити представљен и као биологистички мислилац. Првенствено због свог етичког натурализма и концепта воље за моћ. Јер, иако је у суштини појам воље за моћ метафизички концепт, он с друге стране показује и своју биолошку димензију. Такав став Морис изводи због Ничеовог наглашавања живота нагона, афеката, инстинката и њиховој субlimацији.

Мур негира Морисово схватање и сматра да Ничеов појам воље превазилази биологистички, дарвинистички појам живота. Јер се воља за моћ не може свести на просту борбу за опстанак. (Упореди: Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, 2002). Таква аргументација се појављује оправданом када имамо у виду да се Ничеова концепција воље за моћ не може поистоветити са идејом самоодржања у биолошком или онтолошком смислу. Другачије речено, да се не може сагледавати као блиска Шопехауеровом смислу воље нити Дарвиновој тези о опстанку врста. Јер Ниче сматра да се борба одвија не само због простог опстанка и самоодржања, већ да се у суштини све врти око тежње за супериорношћу – тј. за моћи.

Ансел-Пеарсон такође инсистира на постојећој разлици између Дарвина и Ничеа, јер је за Дарвина еволуција људске врсте заправо само ствар природне селекције, док Ничеова тврдња да је човек нешто што треба да се „превазиђе”, не упућује на биолошку еволуцију или природну селекцију, већ Ниче мисли на културну селекцију, тј. културну еволуцију која је резултат експериментисања људске врсте на себи, резултат превазилажења просте идеје о

опстанку. Сходно таквом ставу, човечанство је код Ничеа схваћено као процес самоекспериментисања и самопревадавања и као такво је попут моста, као што је и појединачан човек на путу да буде изван дојучерашњег себе и у духовном смислу се креће ка надљудском постојању, како истиче Лем. Јер и „Ничеово схватање живота као континуума раскида са преовлађујућом концепцијом која се налази у западним традицијама према којима је људско биће круна еволуције”. (Lamm, *Nietzsche Animal Philosophy, Culture, Politics and the Animality of Human Being*, 2009, 2).

Антропологија Ничеове воље за моћ представља егзистенцијалну антропологију, јер иде изван волунтаристичких перспектива и задира у егзистенцијалну проблематику људског бивства. Када се узму у обзир интерпретације да је воља за моћ уједно и егзистенцијална категорија која у оквиру саморазумевања човека ставља акценат не само на његово *шјиасїво*, *шїа* његовог бивства (substance, *das Wesen*), већ на питање *како* се обистињује људско бивство, тј. његова егзистенција уколико се човек креће ка надљудском, изванљудском, ка вишем смислу живљења, аутентичној егзистенцији. Вољом за моћ се објашњава и *како*, тј. начин просијавања људске слободе кроз испољавање воље за моћ или, конкретније речено, кроз испољавање воље у непрекидном самопревазилажењу, господарењу, ширењу моћи, тј. самопревадавању и самоекспериментисању човека са својим могућностима које треба да потврде његову вољу у афирмацији живота.

Егзистенцијалистичка позиција човека се потврђује и у Ничеовом схватању динамичке природе човека, јер он пориче схватање о датости људске природе. Човек је као биће *оно шїио није* и налази се у непрекидној борби са собом и другима у циљу повећања моћи на различитим равнима свог постојања – физичком, вољном, духовном. Кроз низ примера Ниче доказује динамички аспект воље за моћ, посебно кроз њену непрекидну борбу моћи: „свако специфично тело тежи да загосподари читавим простором и распростре своју силу (своју вољу за моћ) и да све потисне што се опире његовом распрострањању. Али у томе оно се судара стално са сличним тежњама других тела и завршује тиме што се усклађује (‘уједињује се’) с онима која су му довољно сродна – тако се онда заједно боре за моћ. И процес се наставља.” (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, 430). Воља за моћ као човекова примарна „*homo natura*” означава пут непрекидног преобликовања и самоформирања, који уједно

представља израз самоафирмације човека и „јачање себе самога.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 180).

Конкретније речено, иако се *prima facie* показује да Ниче одређује човека кроз перспективу његове *animal nature*, дајући примат инстинкту и нагону воље за моћ, ипак с друге стране он потенцира смисао „телеологије” воље за моћ, којом достиже савршеније облике егзистенције, као што је Ниче претпоставио концептом натчовека. Али термин „телеологија” се код Ничеа треба схватати само у одређеном смислу, јер иако он представља своју философију у антидетерминистичком смислу, показује се да једини облик условног детерминизма постоји у концепцији воље за моћ. Она је једина „ирационалистичка” детерминанта човековог развоја. Али ту је реч само о условном детерминизму, јер воља за моћ не усмерава човеков развој у одређеном правцу, већ му, напротив, отвара мноштво могућности. Воља за моћ која дејствује у човеку значи у најидеалнијем и најаутентичнијем смислу настајање натчовека. (Види: Golomb, „Can One Really Become a 'Free Spirit Par Excellence' or an Übermensch?”, 2006, 22). И када Заратустра у *Тако је говорио Заратустра* поставља себи питање – „Живим ли још?” – он пита да ли се његов живот одиграва у складу са вољом за моћ. Живети у складу са вољом за моћ за Ничеа представља облик живота у складу са природом, која је неодвојива од испољавања моћи. Другачије речено, живети на начин воље за моћ потврђује спремност на тоталну афирмацију ирационалног у човеку, као и свему живућем. С друге стране, живот у складу са вољом за моћ у Ничеовој философији подразумева и нову концепцију начина човековог постојања. Она отвара увид у „живљење” које више није усклађено са знањем западноевропске метафизике платоновског типа, а које је усмерило и савремену, нарочито технолошко-информациону цивилизацију ка утемељењу потпуног рационалног поретка света, без односа према примарним инстанцама живота. Ватимо опажа да је рационалан поредак света, који су метафизички мислиоци вековима очекивали и постулирали, сада постао стваран, барем начелно, у модерној технологији. То остварење довело је и до краја метафизике не само зато што је њен пројекат остварен, него пре свега што стварна рационализација света открива право значење метафизике: насиље, уништење слободе. (Види: Ватимо, *Нихилизам и еманципација*, 2008, 26).

Живот у складу са вољом за моћ је ирационалистички начин човековог постојања у погледу на његов живот уређен према схематизму категоричког посматрања разума и рационалног „креирања” стварности, и стога уједно представља афирмативну позицију која испитује и ступањ човекове заинтересованости за живот. Полазећи одатле, Ниче образлаже и симптоме човекове декаденције или пак врсте људске афирмације живота. Стога је Заратустрино питање „живим ли још?” израз забринутости да ли се човек налази на путу ка превазилажењу насталог нихилизма и достизања новог облика постојања, који не скончава у деструктивном рационализму и негацији живота, већ подстиче човека на афирмацију и стваралачко самоиспољавање, самосазнање и експериментисање са вољом за моћ.

4.2. Идеја самопреваладавања у Ничеовој концепцији човека: проблематизовање смисла натчовека идејом о Свечовеку

Идеја самопреваладавања (самопревазилажења), као једна од суштинских идеја водиља и својстава које постоје у вољи за моћ, сведочи да се Ничеова ирационалистичка антропологија приближава егзистенцијализму, јер је воља за моћ егзистенцијални аспект динамичког језгра људске природе. Његова концепција превазилажења ипак није нова, јер постоји нешто раније и код Хегела у идеји *Aufhebung*-а, која у немачком језику указује на три могућа смисла: садржи ознаку укидања, чувања и уздизања на виши ниво. Хегелов појам *Aufhebung* упућује да превазиђено постоји као посредовано, али тако да поседује ону одређеност из које произлази, јер „превазићи (*aufheben*) има у језику двоструки смисао: значи исто што и сачувати (*aufbewahren*), одржати (*erhalten*), а у исто време значи учинити да престане (*aufhören lassen*), докрајчити (*ein Ende machen*). Само сачување (*aufbewahren*) обухвата у себи оно негативно, да се од нечега отклања његова непосредност, а тиме и постојање које је изложено спољашњим утицајима, како би се оно одржало.” (Хегел, *Наука лојике 1*, 1987, 108–109).

Ничеова идеја превазилажења се, ипак, суштински разликује од Хегелове која је првенствено спекулативна идеја, као што се разликују и извори њиховог извођења. Ниче изводи своју идеју из учења

о вољи за моћ, па се појављује као обухватнија јер захвата и ирационалистичко подручје постојећег, док је Хегел примењује само на подручје духа, тј. феноменологију духа. Али повезујућа линија оба мислиоца јавља се у њиховом увиду да појам превазилажења, превладавања (нем. *die Überwindung*, енг. *overcoming*) није одвојен од појма самоукидања (нем. *Selbstaufhebung*, енг. *Self-sublation*), којим се тек одгонета смисао самопревладавања. У оквиру Ничеовог, али и Хегеловог појма *Überwindung* налазимо једнако на идеју укидања, али она укључује преобликовање, трансформацију онога што је укинута, при чему је првенствено акценат на изражавању моћи. (Види: Mitcheson, *Nietzsche, Truth and Transformation*, 2013, 3). Код Ничеа и не може бити разјашњена идеја превладавања на прави начин ако у оквиру наведене трансформације није укључен и појам моћи. Само се кроз чин воље која делује кроз моћ одиграва превладавање. У *Генеалоји морала* Ниче разјашњава однос идеје превладавања и самоукидања: „Све велике ствари уништавају саме себе, уништавају себе чином самоукидања: тако жели закон живота, закон неминовног 'самопревладавања' у суштини живота.” (Niče, *Genealogija morala*, 2003, 275). Самоукидање је као превладано заправо преобликовано и промењено, али да као такво није уништено, већ задобија нови облик постојања.

Идеја самопревладавања значајна је и за разумевање Ничеове поставке о новим облицима људске егзистенције, нарочито када је реч о идеји натчовека. Али је срећемо као повезану и са другим идејама у његовој философији. Као на пример, када указује да човек који одбаци аскетске идеале и превазилази ступањ егзистенције који је обликован њиховим дејством на живот човека, сусреће се са новим обликом егзистенције захваљујући претходном превладавању. Вољом за моћ човек може да трансформише себе из једног поретка у други, било да је на пример реч о одређеном стадијуму на којем се налази у одређеном историјском времену (на пример из комунисте у хришћанина?). Трансформација се догодила и са савременим човеком који је своју веру у онострано трансформисао у веру у земаљско, „бришући” претходни садржај, а Ниче је, пак, мислио да ће таквим обликом превладавања човек бити ослобођен стега трансценденције и да ће након „убиства” Бога моћи од себе да створи натчовека.

На темељу мишљења воље за моћ, која није утемељена у трансценденцији, тј. у вољи Божјој, већ превасходно људској вољи, идеја

премоћења губи смисао човековог кретања ка трансцендентном и вечном у себи, чија тежња постоји у Кјеркегоровом разумевању сопствености. У томе се крије и кључна разлика Кјеркегоровог и Ничеовог смера философије.

Идеја превладавања је на очигледан начин садржана већ и у Ничеовом појму воље за моћ, што показује и његова констелација *Wille „zur“ Macht*, тачније предлог „zur“ кроз који разазнајемо смисао „кретања према“. Тај предлог за Ничеа је означавао и: *бийи више*. Он постоји и у оквиру Ничеовог разумевања идеје натчовека као онога који је превладао човека. У многим делима која интерпретирају Ничеову философију срећемо се са енглеским преводом немачког *Übermensch* кроз термин *Superman*. Међутим, такво поједностављено превођење може да доведе до схватања да је *Übermensch* заправо суперчовек. Зато је исправније користити назив „Overman“, иако у том значењу реч може да сугерише и на надзорника или врховног владара. Али, ако 'over' чујемо у смислу да је нешто преко брда и далеко, а не да је реч о човеку који се поставља изнад мене, тада ова реч означава нешто изнад, као и нешто супериорно. (Види: Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, 179).

Ниче је сагледавањем човековог бивства на темељу воље за моћ такође применио идеју превладавања, одредивши човека као биће које *josh није* оно што јесте. На тај начин, он је човеку приписао и могућност да буде другачији у односу на тренутни ступањ постојања, заговарајући идејом премоћења људски раст, као и премоћење оног слабог и ништавног у узусима људске природе и датости. С друге стране, то ипак по Ничеу није значило да се кретање воље увек одвија као кретање у правцу раста. Из саме воље производе различити, чак и дивергентни правци кретања, који се испољавају или као повећање или као пропадање живота. (Види: Naar, *Nietzsche and Metaphysics*, 1996, 8–9). Али други правац кретања воље за моћ, као израз њеног раста и јачања, који Ниче заговара, он спроводи кроз своје учење о натчовеку, у којем је садржан крајњи радикални циљ његовог захтева за трансформацијом људске природе и превладавањем досадашњих ступњева развоја. Зато наглашава „Хоћу да вас учим шта је натчовек. Човек је нешто што треба превазићи.“ (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 7). Али, с друге стране, код Ничеа и ступањ натчовека указује на једну напреднију форму егзистенције, али која не подразумева тотално остварење човека као бића. Натчовек је за Ничеа само полазна

тачка у даљем човековом усавршавању. На трагу таквог недовршеног, тј. отвореног људског развоја јавља се простор код појединих мислилаца да се идеја човека доводи, на пример, у однос са идејом о „свечовеку” као код Николаја Велимировића, или пак код Достоејевског, потпуно супротно Ничеовој идеји натчовека. Међутим, идеју Ничеовог натчовека треба да разликујемо од споменутих гледишта, јер немачки философ пориче високе моралне оквире у човеку, човекову савест, јер сматра да морал ограничава моћ и њено јачање.

Идеја оснаживања сопствености, у Ничеовој философији значи превазићи другог човека као ближњег, за разлику од хришћанске парадигме. *Друји* се по Ничеовом учењу може тумачити као средство за властити циљ, са којим он улази у ринг воље за моћ и борбе за моћ. Зато се Ничеова идеја натчовека удаљава и од Кјеркејорове моралне парадигме, која налаже да се према другом човеку делује кроз *агапе*, хришћанску љубав. Поред оваквог гледишта постоји и тумачење да натчовек постиже величину тиме што се преображава сходно начину своје егзистенције и одбацује ресантиманска осећања, веру у разум, у друштвену меру морала и истине, својствену просечном човеку.

Кауфман у том смислу сматра да је натчовек човек који је превазишао себе, савладао своје инстинкте, формирао свој карактер – постао човек у истинском смислу. Али не треба изгубити из вида да је у Заратустриној жељи за самопревладавањем уједно садржан и моменат самопоништавања, ниҳилизације, јер Заратустра мора „да сваки дан самога себе савлађује и преживљује, тј. да негира себе сваког дана, да би се тако стално уздизао над самим собом. Натчовек нарочито онда непоштедно негира себе, кад хоће да у себи негира човека, кад примети код себе 'слабост', тј. наклоност ка људима, љубав или сажалење према људима и жељу за људима и њиховим друштвом.” (<https://svetosavlje.org/nice-i-dostojevski/>).

Враћајући се на Ничеову идеју превазилажења просечног и малог човека, треба да поменемо и друге интерпретације као што је неодарвинизам који асоцира да је у овом делу Ничеовог учења реч о идеји наставка „еволуције човека”, о промени која се очекује у будућности људске врсте. Међутим, Фигал истиче управо супротно, да се теорија еволуције не може учитавати у Ничеову философску антропологију натчовека, јер Ниче мисли на унутрашњи преображај „тако да човек кроз испуњење овог преображаја упознаје себе у једном новом стању” (Figal, *Nietzsche (Eine*

philosophische Einführung), 1999, 203), у његовој психолошкој променљивости, али не као део врсте, већ као индивидуу. Јер само се у оквиру индивидуалне егзистенције, независно од масовне и друштвене егзистенције, може извршити истински преображај, усавршавање, које је *изнујра* одређен вољом за моћ. А да би човек разумео себе на стадијуму натчовека, он мора да освести властити самопреображај. Постоје многе интерпретације које у Ничеову идеју натчовека учитавају нацистичку идеју плаве звери. Према схватању Монтинарија, перспектива натчовека не може бити перспектива неке владајуће расе (види: Montinari, *Friedrich Nietzsche – Eine Einführung*, Berlin – New York, 1991, 92), јер Ничеов фокус је на човеку као индивидуи, која треба да постане свесна својих претходних ступњева развоја или пак других врста бивствујућег: „Шта је мајмун за човека? Створ за подсмех или болан стид. И исто то биће човек за натчовека (...)” (Ниће, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 3), пита Заратустра, јер је за натчовека човек исто што и мајмун за човека, нижи облик постојања. У односу на животињу, човек носи у себи неодређену могућност. Разлика између њих се јавља не само у способности памћења или мишљења, већ у разлици њихових облика постојања као природног, довршеног бића, тј. животињског и људског као недовршеног и отвореног за слободу у свом избору начина егзистенције. (Види: Jasper, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1950, 128). Полазећи од те разлике, Ниче представља натчовека као биће окренуто слободи и стваралачкој моћи, коју животиња не поседује у својој потпуној довршености. Натчовек је „друго име за слободу” (Figal, *Nietzsche*, 1999, 205), јер је његова природа променљива, нестална, неутемељена, превазилази природну нужност. Фигал наглашава да и сам префикс „над” указује на чињеницу превладавања, а да се у њему истовремено открива разлика између рационалистичког разумевања човекове суштине и ирационалистичког тумачења човека. Префикс „над” упућује и на превладавање досадашњих рационалистичких, моралних и религијских интерпретација, тј. онога што је „над” човеком важило као одлучујући оријентир његовог формирања – моћ утемељена у разуму и сазнању разумом, тј. западноевропска традиција мишљења, хришћанска религиозност. За натчовека не постоји више трансцендентно подручје (кантовска *Ding an Sich*, картезијанска *идеја Боја*, Спинозина *интелектуална љубав према Боју*, хришћански *живи Бој*), које за савременог човека важи само као мера подстицања ка његовом идеалном бивствовању. Ничеов натчовек не потребује више то „над” и „с оне стране”,

јер је уверен да је за његову властиту самоспознају довољна афирмација земаљског смисла људског постојања, а то земаљско као метафора се надаље манифестује кроз вољу за моћ, која је ослобођена моралних и натчулних идеала, постоји изван идеје Бога као оностраности, тј. човек постоји „изван себе као умне животиње” (види: Хајдегер, *Niče* 2, 2009, 276).

Префикс „над” којим Ниче указује и на форму прелаза из једног у други, виши облик егзистенције, упућује уједно на човекову вишу природу. Она се наслућује у Ничеовој метафори моста: „Што је велико на човеку, то да је он мост, а не циљ: што се може волети на човеку, то, да је он прелазак и пролазак. Волим оне, који не умеју другачије да живе него пролазећи, јер су то они који прелазе.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 9).

Мост је код Ничеа метафора прелаза ка другачијој егзистенцији. Хајдегер разјашњава да је мост место одакле полази онај који прелази,³⁰ а друга ствар је сâм прелаз.³¹ Почетак прелаза указује

³⁰ Појам прелаза којим се у Ничеовој философији објашњава процес човековог самосазревања морамо разликовати од Кјеркејоровог појма скока којим се такође дефинише прелаз ка новом облику егзистенције човека. У Кјеркејоровој философији се прелаз из једног стадијума у други одвија ипак другачије него код Ничеа, јер код Кјеркејоровог појма прелаза не постоји никакав континуитет, стога се прелаз у његовој философији одређује као скок. Његово дејство је такво да скок условљава директан „преображај читавог бића човека.” (Небојша Кузмановић, *Кјеркејорове сфере егзистенције*, Бачка Паланка, Логос-ДИС, 2003, 21). За разлику од Ничеовог појма прелаза како је приказан у метафори моста, Кјеркејорова категорија прелаза се разликује и по томе што скок има религијско-трансцендентни смисао. Помоћу ње се остварује јединство Бога и човека, између којих по природи ствари постоји зјапећа провалија. У том погледу се кроз категорију скока, прелаз у Кјеркејоровој философији не може довести нити у однос са Хегеловим појмом превазилажења (*die Aufhebung*), јер се прелаз ка Богу одвија путем Христовог откровења и исказује се као синтеза, а не као прост прелаз из квантитета у квалитет. Код Кјеркејорова појам прелаза алудира у стриктном смислу на могућност онога „поново бити рођен”, а човек кроз скок добија потпуно нови квалитет у односу на своје раније постојање. Ново постојање човека, тј. хришћанска индивидуалност која се рађа након прелаза је у потпуној супротности са непосредним или етичким човековим бивствовањем, јер га више не поседује у себи.

³¹ Заратустра разумева самог себе као учитеља, а не натчовека. Зато је он и осуђен да иде преко моста тако да открива истину о свом властитом бивствовању која му пружа хоризонт као што Гретић каже „да гледа у даљину која му нуди оно због чега прелази. Даљина тако остаје стални хоризонт у коме се рађа чежња за другом ’мјестовношћу битка.’” (Goran Gretić, „Nietzsche i nihilizam”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Savez filozofskih društava Jugoslavije, 1987, 915).

заправо на могућност превазилажења насталог нихилизма, а у правцу неодређеног места које ће човеку да врати веру у човека. Прелаз, тј. трансформација је утемељена у егзистенцијалном доживљају чежње (нем. *die Sehnsucht*), а то значи да извор новог филозофирања више није чуђење као код старих Грка или пак сумња у нововековној философији, већ чежња која је повезана са човековим светом и његовим саморазумевањем изван историјских и метафизичких координата. Та чежња је, према Хајдегеру, изазвана „осећањем” близине даљине, а када чежња постоји, човек остаје у оној близини која даљину чува тако што мисли на њу и мисли према њој, што јесте покретачки моменат човекове намере да ступи у прелажење. Хајдегер прецизно износи смисао чежње када истиче: „Близина даљине, близина која се не сећа, јесте оно што се у немачком зове *die Sehnsucht* (чежња).” (Хајдегер, *Предавања и расправе*, 1999, 84).

Ничеово разумевање човека кроз назначене алузије указује на значај који време заузима у људској егзистенцији, посебно када је у питању димензија прошлости. Заправо, за Ничеа је и превладавање досадашњих ступњева човека повезано са ослобађањем човека од временске димензије прошлости или хајдегеровски речено, билости. У супротном, освртање према прошлости подразумева подношење и поновно залажење у егзистенцијална стања прожета ресантиманским осећањима као што су кривица, стид, кајање, који су превасходно код Ничеа приказани као ирационални патолошки феноменима узорковани хришћанским морализмом и немају, као на пример код Кјеркегора, покретачки моменат на путу духовне спознаје сопства. Међу наведеним феноменима, Ниче нарочито као опасну истиче појаву духа освете, који се јавља као *жеља за осветом* и који заузима увек однос према прошлом, историји, догођеном. Такво осећање Ниче је сагледао у самој вољи, ирационалном аспекту људске природе, али које као ирационално-патолошко условљава негацију протока времена. Утолико да би се и извршило захтевано превладавање човека, Ниче заговара да се човек ослободи од онога шта у вољи „стално спотиче њено хтење” (Хајдегер, *Предавања и расправе*, 1999, 90), јер стајати у *жељи за осветом* значи манифестовати одвратност воље према времену, тачније према његовом пролажењу и ономе што је прошло.

На том односу према временски прошлом, Ниче и изводи разлику између натчовековог односа према пролажењу времена и ста-

ва обичног човека о истом. Само је натчовек ослобођен одвратно-сти према времену, а што Ниче тумачи уједно као његову слободу од Божијег уплива у људски живот, слободу која треба да му омогући да постане господар земље. Ниче сматра да човек може да се ослободи духа освете према времену, једино ако прихвати античку парадигму у разумевању времена, тј. циклично схватање времена. Само тада време може да делује у правцу његовог преображаја: „*Да се исцели од освете човек*: то је за мене мост што води највишој нади, дуга која се јавља после многих непогода.” (Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, 2001, 82). Зато је према Ничеу прихватање концепције вечног враћања од изузетне важности за виши тип људске егзистенције, тј. услов којим човек „налази и уједно надилази себе као човека. Тек тада он може прећи преко моста и може лебдјети изнад ствари и понора и, савладавајући ’дух тежине’, плесати, бити уметник, играч, дионизијски опијен, тек тада се може ослободити духа освете, бити, дакле онај који прелази, бити натчовек.” (Grlić, *Ko je Niče*, 1969, 103). Фигал констатује да прихватањем вечног враћања према Ничеу отвара увид да „суштина натчовека није различита од човекове”, већ да проистиче из самог преображеног човека. (Види: Figal, *Nietzsche*, 1999, 203). Међутим, када имамо у виду поједина тумачења Ничеовог учења о натчовеку, која могу да буду и искривљена, онда идеја натчовека не подразумева увек и трансформацију која у човеку производи добро оваплоћену особину његове боље природе. На пример, Георг Маланчук сматра да се Ничеов *Übermensch* може представити кроз идеал човека *диктатора* који влада силом, јер натчовек мора да ствара јаке законе, мора да влада снагом. Он је неко ко је зато ослобођен сваког „ти треба”, и „није везан трајним обавезама”, сматра Маланчук. (Види: Miles, *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life: A New Method of Ethics*, 2013, 176). Међутим, превиђа да је Ничеов натчовек уједно свој законодавац и судија и да није ослобођен потпуне одговорности и обавеза. Ханај пак наглашава да концепт натчовека представља облик новог натурализовања људске природе, и да стоји на страни науке, па је натчовек заправо „научни пројекат.”

Ипак, ако се усвоји биологистичко тумачење Ничеа, оно може да усмери наше мишљење о натчовеку, посебно када је реч о његовој компарацији између човека и мајмуна. Ниче полази од објашњења да као што се у човеку лако препознаје мајмун, тако се већ у човековој суштини препознаје натчовек, тј. идеја вишег об-

лика људске егзистенције у односу на постојећу, и дату, иако Ниче на назначеном месту мисли кроз метафору. Сходно таквом ставу, поједини аутори сматрају да је Ниче следбеник дарвинистичког учења, али смо горе указали на могуће негативне одговоре.

Натчовек може да се посматра и кроз облик секуларизоване концепције човека, посебно када се доводи у однос са идејом о вечном враћању, која је својствена античком периоду, а које не познаје идеју будућности у хришћанском смислу. Својом идејом натчовека Ниче као да поново враћа човека на прошлост (кроз идеју вечног враћања), а то значи да нема новог, недовршеног, променљивог, а тада концепт идеје воље за моћ, која хрли увек нечему новом, губи на снази.

И у тој тачки Ничеово учење показује противречност, јер своју концепцију времена не усклађује са идејом воље за моћ. Заправо, ничеански представљеној вољи за моћ радије би одговарала линеарна, а не циклична концепција времена, која обећава човеку избављење од прошлости и духа освете и отвара му нове перспективе времена у односу на вечно понављање. Међутим, у идеји вечног враћања се само потврђује античка и песимистичка рецепција времена – „*nihil novum sub solem.*”

Проблематизација Ничеове идеје о вечном враћању долази до изражаја када се нађемо пред дилемом, коју поставља и Шестов, разматрајући Лутерово схватање искупљења у делу *Ајина и Јерусалим*: „или треба прихватити све што је било, или треба све што је било учинити као да није било. У ономе што је било има и оног што се може сачувати, али има и онога што се може истребити.” (Šestov, *Atina i Jerusalem*, 1990, 136). Посматрајући ствари из Шестовљевог угла, Ничеова концепција вечног враћања не доноси нити идеју спасења нити идеју искупљења од „огреховљене прошлости”, већ само обавезу потврђивања и вољења нужности. Волети нужност и бојажљиво јој се клањати према крајњем резултату представља поновно потврђивање истине разума, предавање знању које паралише и демотивише слободу. На тај начин се потиरे и смисао Ничеове воље за моћ, која има снагу да уништава све што жели да је покори и доминира над њом, у њеном стремљењу ка моћи. Јер све што остаје, кроз Ничеову синтагму „амор фати” своди се на покоравање голој нужности, „али где је нужност тамо не може бити слободе” (Šestov, *Atina i Jerusalem*, 1990, 139), па одатле исходи да Ничеова идеја натчовека подразумева одбацивање идеје слободе.

Поред назначеног проблема у Ничеовој идеји натчовека, уочавамо још један проблем. Јер његов апел да постанемо надљуди не значи промену у морфолошком погледу, али исто тако не значи промену на духовном плану, иако ова идеја треба да подстакне промену у односу на дотадашње вредности, погледе на свет и морал који прихвата мали човек. Проблем се јавља будући да смисао човековог „над” (који није усмерен трансцендентно) и промена која би била изазвана превладавањем претходних историјских форми човековог бивствовања не решава питање коначности живота, тј. питање смрти. У том погледу, прихватајући идеју вечног враћања, и Ничеов натчовек прихвата идеју краја времена, смртност и коначност. Јер по природи ствари циклично схватање времена подразумева саморазарање и разграђивање времена. Владимир Соловјов одатле доводи у питање идеју „натчовека”, јер уколико човек жели да се уздигне изнад постојеће реалности или свог досадашњег начина постојања, „натчовечанско” би требало да барата са другачијим смислом онога „над”, „мета”, „изнад”.

У идеји натчовека Соловјов чује сасвим друго значење од онога које му Ниче приписује. Јер изнад чега би желело да се уздигне човечанство, ако не изнад онога што је смртно?, пита Соловјов. (Соловјов, *Светлост са Исиока*, 2006, 145). Човек је као биће синоним за смртника, „побеђеног, савладаног смрћу”, а натчовек, констатује Соловјов, мора у првом реду да буде „победник над смрћу”, „ослобођени ослободилац човечанства од оних услова, који чине смрт нужном, а значи и носилац свих оних услова, у којима је могуће или уопште да се не умре, или кад се умре, да се васкрсне за вечни живот.” (Соловјов, *Светлост са Исиока*, 2006, 146).

Посматрана кроз друге концепције човека, на пример идеја натчовека у односу на идеју свечовека, јасније се кристалише њено значење. Идеја свечовека представља једну од категорија хришћанске антропологије, коју је употребљавао и руски писац Достојевски. Он је употребио реч свечовек са малим словом, у значењу – савршеног хришћанина, а његова примарна семантика упућује „да у човеку нађемо човека”, тј. да пронађемо оно што је вечно у пролазној људској природи. Таквом човеку је супротан општи човек и Достојевски га представља и као просечног руског човека који се појавио као резултат реформи Петра Првог, и за разлику од Британаца, Немаца, Француза, који су првенствено национални, руски „обичан човек” тежи да буде било ко, и не види Русију.

Најопштије речено, Захаров наглашава: „ыть ’общечеловеком’ – бытъ отвлечённым европейцем без корней и безпочвы.” (Захаров, *Художественная антропология Достоевского*, 2013). Супротно општем човеку, свечовек по Захарову није обичан човек, већ служби свечовечанству.

Свечовек (рус. *всечеловек*) је ретка реч у руском језику 19. века, чак се и у савременом добу не употребљава често у руском језику. У савременој теологији, свечовек се назива првим човеком Адамовим, који је све људе упио у себе.

Јустин Поповић, којем је Достојевски учитељ од петнаесте године, у својој књизи *Достојевски о Европи и словенству* приближио је нашој мисли руску идеју свечовека. Аве Јустин представља и личност Достојевског као свечовека, говорећи о његовој духовној величини кроз хришћанску антропологију богочовештвеног подвига у свакодневним људским животним удесима: „Као да је Врховно Биће узело идеје из свих светова, посејало их у једној људској души, и – јавио се Достојевски. По целокупној својој појави он је пророк, и мученик, и апостол, и песник, и философ. Он припада и свима световима и свима људима, јер је свечовечански широк и дубок. Он је толико човек, толико свечовек, да је свима род: род Србима, род Бугарима, род Грцима, род Французима, род свим људима на свим континентима. У њему има свакога од нас, те свако може наћи себе у њему. Својом свечовечанском саосетљивошћу и љубављу он је свима свој. Ништа му људско није непознато, ниједан му човек није туђ. Ако је злочинац, код њега ће наћи разумевање; ако је патник, код њега ће наћи одмор, ако је мученик, код њега ће наћи заштиту; ако је очајник, код њега ће наћи утеху; ако је сиромах, код њега ће наћи загрљај; ако је безверник, код њега ће наћи нежног учитеља; ако је верник, код њега ће наћи чудесну апологију вере.” (Поповић, *Достојевски-свечовек*, <https://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/12931>).

Цео свој живот Достојевски пророкује о свечовеку, о човеком преображају уз помоћ Богочовека, јер размишљати Божијим умом о свету, благовестити икономију Божију у свету, то значи бити саслужитељ Богу на земљи. Достојевски је сматрао да је и човек обдарен свешћу захваљујући Богу. „Достојевски долази до закључка да је идеја Бога иманентна људској свести. У најунутрашњијем језгру свом човекова самосвест је богосвест. Јер је свест, у суштини, дар Божји човеку” (Поповић, *Достојевски њрег вечним њроблемима*, <https://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/12931>), а

његова реченица да ће *лейоџа сјасиџи свети* из романа *Идиоџи*, истоветна је са „тврђама да се свет спасава у Христу”, како наглашава и епископ др Јован Пурић.

Током боравка у Русији, под утицајем дела Достојевског и Соловјева, код Велимировића се зачала и мисао о Свечовеку, насупрот Ничеовом натчовеку.

Ничеов Натчовек, сматра владика Николај, није ни месија, јер месија је „народни натчовек” – он долази због других, а не због себе. Према мишљењу владике Николаја, чак ни историјски Заратустра, којег Ниче узима за свој узор, није био натчовек, него пророк који је припадао свом народу, па они који Ничеовог натчовека описују као „индивидуалисту” дубоко греше; јер је натчовек, према Ничеу, и изнад појединца и друштва. Он није „анти”, он је супериоран над свиме. Он није, каже Николај, „загробњак”, који верује у вечни живот, он је „догробњак”, који живи само овде и само сада, не показујући своју врлину руљи. У питању је „безбрачни надкурјак”. Натчовек је велики човек који у односу на друге људе пројављује не љубав, већ своју моћ, кад хоће да у себи негира човека, кад примети код себе ’слабост’, тј. „наклоност ка људима, љубав или сажалење према људима и жељу за људима и њиховим друштвом.” Свечовештво је пут ка Богочовеку. (Види: Dimitrijević, 2021). Супротно натчовеку, свечовек признаје Бога, признаје морал и друштво.

Подсетићемо се овом приликом одељка из *Речи о свечовеку* код владике Николаја да бисмо приближили смисао његове идеје о свечовеку: „Гле, близанци моји, Свечовек је Распети Бог у свему. Све што постоји на земљи крстови су Распетог Бога. Свечовек је оно што не лаже у лажову, и не краде у лопову, и не пали у паликући; што не руши освајачу, и не блуди блуднику, и не плаши се у плашљивцу, не тврдичи у тврдици и не стрепи у самртнику. Оно је Свечовек. Свечовек је, близанци, оно што осећа крилато у змији, свеже у трулој јабуци, несегично у јазавцу, (...) креативно у сребрном језеру, и живо у гробљу. Оно је Свечовек.” (Епископ Николај, *Речи о свечовеку*, 1988, 10). Као и код Достојевског, и Велимировић сматра да свечовек показује лице божанског, које се супротставља злу, ђаволском, анти Христовом, а уз помоћ охристовљене природе у људској палој природи. Свечовек је друго име за човека који је победио слабости људске пале природе, кроз победу греха у себи!

4.3. Човек као (само)стваралачки акт слободног духа

Ничеова идеја самопревазилажења (нем. *Überwindungen*) укомпонована је у још једно носеће ткиво његове филозофске антропологије, прожете са појмом стварања (*die Hervorbringungen*).⁶⁶⁷ Јер се и кретање воље за моћ појављује као кретање самопревазилажења унутрашњег стваралачког процеса. Заправо, тај свој стваралачки импулс, воља за моћ најнепосредније исказује у самопреваладавању, а Ниче то и потврђује у *Тако је говорио Заратустра* када каже: „Воља је стваралац.” (Ниче, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 120).

Ничеов појам стварања Берђајев приказује као изузетно важан у савременој филозофији, јер у Ничеовој реафирмацији идеје стварања заправо види врсту човековог стваралачког посланства, које се објављује кроз идеју човека као слободног духа (упореди: Берђајев, *Дух и слобода*, 1998, 83). Таквог мишљења није била свесна ни хуманистичка антропологија ни црквена теологија, примећује Берђајев. Зато по Берђајеву са Ничеом и почиње једна нова *креационистичка антропологија*, која искорачује из хришћанског значења стварања, које превасходно исходи од Творца (Оца), и својство стварања представља као основно својство човека у новим облицима његове (антихришћанске) егзистенције. Међутим, Левит у ничеанској стваралачкој вољи (коју у највећој мери приписује натчовеку), сагледава извештан преокрет и пут преокретања људске воље кроз владавину воље као самовоље, у неопходност природног постојања (бивствовања). Преокрет је условљен тиме јер се воља натчовека окреће и одриче, тј. удаљава од Божије воље. Тај заборав с друге стране чини да воља делује против саме себе да би могла да жели вечно понављање (прошлости, без будућности), али заправо, она постаје воља ни за чим, ни за кога и ни за шта, испражњена садржаја хтења.

Ниче, као ирационалиста, не одступа од своје идеје да је позитивна особина људске природе заправо његова стваралачка моћ, чиме потире рационалистичку проповед да кроз игру разума човек може да допре до тајне истине о себи. Али, по Ничеу, та истина је разуму недохватљива и непојмљива, а достижна само кроз стварање и самосазнање човека као стваралачког бића. Таква одредба је у складу и са његовим тумачењем бивствовања (*das*

Sein) као бивања (постајања, процеса), као кретања, јер бивствовање носи у себи и стваралачки акт. Полазећи одатле, и човекова суштина се у променљивом свету манифестује на најинтензивнији начин кроз његову стваралачку црту. Само прихватањем себе као непоновљивог и јединственог бића, човек може да се отвори свом стваралачком извору и да самог себе ствара (енг. *Self-creation*) – а да истовремено као човек треба да преузме одговорност за оно што је створио. Та одговорност се потврђује кроз прихватање учења о вечном враћању, испољено кроз став *амор фати*. У *Тако је јоворио Заратустра* Ниче и потиरे слободан карактер воље кроз концепцију „амор фати”, као и концепт диониског начина постојања, кроз који воља више није вођена вољом за моћи или за мање моћи, већ је посредована љубављу према фаталној нужности (судбини). Воља предвођена том жељом, постаје „воља која више ништа не жели, у којој се воља као таква укида.” (Löwith, *Nietzsches Philosophy of the Eterna Recurrence of the Same*, 1996, 79). Али ако се осврнемо на Шестовљево тумачење, победа нужности се тумачи заправо као победа разума, па је Ничеова воља заправо воља која се није ослободила узди разума.

Ипак, Ниче је у стваралачком импулсу видео моћ слободне воље, а на такву формулацију и наратив упућује и његов афоризам из *Ecce homo* – „постани оно што јеси” (*werde, der du bist*) (упореди: Нице, *Ecce homo*, 2001, 61) и то кроз живот у складу са вољом за моћ. Међутим, у оквиру наведеног става не треба учитавити реторику стоицизма и да је Ниче сматрао да човек треба да живи у складу са „унутрашњом природом” која је умска, већ префирара на особину живота као слободног самостварања, које се одвија у складу са природом (грч. *φύσις*) као вољом за моћи. Аналогно томе, у самостваралачком чину Ниче сматра да индивидуа може да постигне величину у сопственом бићу, што се слаже са његовим заговарањем антиделфијске идеје да је сопство оно што неко „постаје”, чини од себе или ствара, а не оно што се открива. (Види: Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, 2003, 102).

Идејом самостварања Ниче уједно решава и питање култивације људске енергију из сировог, природног стања ка слободном стваралачком чину. Један од аспеката наведене култивације подразумева по Ничеу да се она одвија кроз васпитање, које негује човекове стваралачке црте и допушта развој слободне воље (слободне од досадашњих идеала, као што су грађански, морални, ре-

лигијски или метафизички идеали). Таква концепција васпитања се не исцрпљује у ономе „да бисмо постали добар грађанин, или учењак, или државник – а ипак они јесу нешто што никад не може да постане нешто друго и зашто су они управо то? Ах, то, а не нешто боље? Онај који свој живот схвата само као тачку у развоју поколења или државе, или науке, и према томе жели да у потпуности припада процесу постојања, дакле, историји, тај није схватио лекцију коју му је задао живот, и мора поново да је научи.” (Ниће, *Šopenhauer kao vaspitač*, 1987, 42). Чињеница да човек треба да постане оно што јесте обара у Ничеовој философији, с друге стране, мишљење да су могућности којима човек располаже унапред одређене. Ту он превасходно мисли на одређене типове личности – оне који су се потпуно ослободили сваке одређености и могућности дефинисања шта треба да постану (тј. на пример према унапред одређеном друштвеном концепту или концепту у одређеном времену условљеног идејама духа времена). Ниче такве личности назива слободним духовима, који се налазе на путу да постану ствараоци и који потврђују суштину човека као стваралачког бића.

Концепција слободног духа је као идеја Ничеове философије први пут представљена у делу *Људско, сувише људско*, у књизи за слободне духове. Иако многи његови рани описи слободног духа упућују на лик научника или „човека знања”, јасно је да Ниче не жели да идеални тип слободног духа уско идентификује са „академцима”, већ говори о „префињеном херојству” оних који презиру да траже „поштовање масе”. То су они који су предани тежњи за знањем, чак и кад их она доводи у сукоб са друштвеним обичајем и преовлађујућим моралом. То је дух који је преузео самога себе као појединца, који процењује слободно и независно од обичаја и морала, јер су по Ничеу управо моралне истине уперене против појединца. Ипак, такав однос према моралу, не значи по немачком филозофу апсолутну слободу од сваког типа морала, јер слободни дух има савест и живи као човек савести: у томе што не жели да се врати ономе што се распада и пропада. Он се као појединац повињује властитим вредностима и следи сопствени пут.

По Ничеу само човек који има особине слободног духа може да буде човек који је слободан да *ствара себе* и да постане оно што јесте. Књига *Тако је говорио Заратустра* у целини је проткана идејом Заратустриног самостварања сопства, које свој врхунац на-

лази у човековом достизању ступња натчовека.³² Другачије речено, самопотврђивање човека кроз стваралаштво, по Ничеу, јесте неопходан услов да би развијао натчовечанске особине, али је стваралачко посланство човека и идеја водилја у разматрању Ничеове ирационалистичке одредбе човека која има за претпоставку онтолошко учење о вољи за моћ као вољи за стварањем.

Ничеово разумевања натчовека, сопства (као нешто што човек треба да постане) се зато не може разматрати из оквира традиционалног одређења човека као духа (лат. *mens*), јер да би човек постао оно што јесте, Ниче сматра да он треба првенствено да поседује свест о телу, земљи, анималном. Зато се идеја Ничеовог натчовека конституише и ствара тек када прихвата земаљско, када је ослобођен трансцендентног, тј. своје божанске суштине, али чије потом стваралаштво, према Кјеркејоровом учењу, не води човека ка сопству, већ ка негацији сопства, бежању од себе, отуђењу од Бога.

У Ничеовом схватању стваралаштва негиран је човеков однос према Богу, јер се према Ничеу духовна димензија показује као супротна суштини коју човек добија од Бога и афирмише се аспект тела и његових афеката као кључних за стваралаштво (упореди: Ватимо, *Судјекаџи и маска*, 2011, 294). Али се поставља питање каква је резултат тог стваралаштва или самостварања човека у којем он треба да постане оно што јесте? Заправо, афирмација само телесне егзистенције, која негира моменат духа, свођење стваралачког импулса на намере воље за моћ, која у својој „моћи” не бира средства у егзистичкој тежњи, заправо потири суштински смисао стваралаштва као израза љубави да се ствара. Стварање је у Ничеовом концепту израз тежње воље за моћ да кроз стварање пре разара све што јој се нађе на путу и потврди своје законодавство. На том трагу се формира сопство у човеку огрезло у тежњи за господарењем, потлачивањем, негирањем, јер се човек не пита о како стварања и *зашто* стварања. Ниче само површински, сагледавајући само појавност света (свет као последицу) објашњава феноменологију

³² Берђајев је у Ничеовој тежњи за досезањем надљудских вредности категорисао немачког филозофа као диониског филозофа и стога као претечу „нове религијске антропологије” према којој ново човечанство прелази од безбожног хуманизма ка божанском хуманизму, ка хришћанској антропологији. Утолико Берђајев у Ничеу види инстинктивног пророка религиозне обнове Запада, који је још увек лишен Логоса. (Види: Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва – Покушај ојравдања човека*, књига прва, Београд, Логос Ант, 1969, 73).

људског самостварања и позива се на метафору земље. Земља је пре свега стваралачко биће, то је стварање које се показује „као гibaње произвођења из којег много упоједињено и окончаено биће излази и увлачи се у обрис, лик и час. Земљу Nietzsche мисли као стваралачку моћ, као POIESIS. А исто тако се и битна одређеност човјека види у његовом стваралаштву, у његовој стваралачкој слободи. Због тога може Nietzsche из стваралачког човјека задобити поглед у стваралачку бит земље и – тиме у козмички принцип свих ствари.” (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, 95).

Воља као подстрекач човековог стваралаштва, тј. самостваралаштва носи код Ничеа и идеју разарања, али првенствено онога што је лоше. Али будући да воља као воља за моћ, без односа ка трансценденцији, одређује сама шта је лоше и има ту слободу, њен избор може да буде и ствар завођења на погрешан смер, а њено стварање да се манифестује као слепо кретање без увида о добру или злу. Јер је воља код Ничеа ослобођена моралних смерова, тј. одговорности и за створено и своје стварање.

На основу воље, Ниче верује да човек може да створи самога себе, на потпуно нов начин. Јер уколико је Бог умро, тада он претпоставља да је неким „чудним” случајем божанска стваралачка моћ прешла на човека и да потирањем Божијег стварања, човек може да преузме улогу Бога, тј. да је барем опонаша. Ниче пита: „Можете ли *створити* бога?” и констатује „А натчовека бисте поздано могли створити” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 70), не доводећи ту могућност у питање. Код Јована Дамаскина, јасно се уочава разлика између начина на који ствара човек и Бог. Он констатује да постоји изразита разлика у стварању, као што на истовестан начин не рађају Бог и човек. Човек, за разлику од Бога, не може ништа да преведе из небића у биће, већ „све што ствара, ствара из вештаства које већ постоји, и то не само желећи да ствара него и промишљајући о томе и образујући у уму оно што ствара и много пута промаши не произведши своје дело онако како је желео” (Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, 2006, 156), док Бог само пожелевши све приводи из небића у биће. Ниче не увиђа наведену разлику и фокусира се само на вољу човека и њено стварање усмерено на овоземаљски свет.

У његовом појму стварања, када се односи и на стварање индивидуе, показује се и разлика у односу на Кјеркегорову концепцију индивидуе. Док према Кјеркегору индивидуа заснива своју

спознају индивидуалности из односа према Богу, Ничеов појединац је суверен, самопоуздан у својој одвојености и изолованости и не може себе да ствара ни из чега (лат. *ex nihilo*), већ узрок свог стварања и стваралачке енергије налази у самом себи (а не Творцу, Богу). Његово самостварање, које не признаје однос према трансценденцији (натпочетном почетку сваког почетка), заправо је сувише антропоцентрично и, можемо да закључимо, еманари се као стваралаштво коначне егзистенције. То је стваралаштво само људске, коначне егзистенције која тече и истиче, а при чему такве исте атрибуте коначности и пролазности, пропадљивости преноси и на своју творевину, тј. створено. А то значи да стварање које потиче од коначне стваралачке егзистенције (човека), која се одриче Бога, није испуњено вечним трагом Творца и његовим Разлогом (*Logosom*) и сврхом зашто је и кога створио, а који је створио све видљиво и невидљиво, већ производи творевине (било у погледу морала, самостварања сопства, вредности и слично) које су без Логоса, плод случаја или нужности и оваплоћује само људску, сувише људску енергију. На тај начин, Ничеов продукт стваралачког јесте по свом резултату и производу ирационалан у смислу бесловесности, безразложности, безсврховитости и не манифестује позицију надрационалног, јер је не посредује у свом појму стварања.

4.3.1. Ничеова негативна теологија и натчовекова егзистенција као форма без(о)бож(е)не индивидуалности

Ниче у својој ирационалистичкој антропологији наступа као превасходно антропоцентричан филозоф, који не прихвата да је Бог први стваралац свег створеног, што је и резултат повесне ситуације савременог човека и његове смањене вере у Бога. Тај мањак Ниче представља као позитивну шансу за заснивање новог начина људског бивствовања, користећи га и као потврду свог антропоморфистичког креационизма. Кроз такву антропологију, он обзнањује нову теологију без Бога, која ће, како он сматра, успети да поткопа настали нихилизам. Међутим, ту је реч само о негативној теологији, која указује и на негативно и декадентно одношење савременог човека према Богу, јер не може да истрпи своју немоћ у препуштању искуству надсуштаственог у променљиву стварност. Према Штегмајеру, Ничеова нова „теологија” може понети епитет

– философске теологије, јер тежи да постане ново мишљење Бога, али без моралног смера, тј. мишљење ослобођено од моралне религије. Таква теологија сматра да је „сам бог ’философ’, а то може само да значи да је философима који се, попут Ничеа, излажу ономе крајњем у мишљењу, за философирање потребан Бог који им у томе помаже, а који то може само ако је и сам философ.” (Štegmajer, „Advokat boga, advokat đavola: Ničeova teologija”, *Iskustva: časopis za filozofiju i društvene nauke*, 2002, 367).

За разлику од Штегмајерове рецепције у којој философ, према новој теологији, представља себе као Бога, Шестовљева рецепција Ничеове „теологије” упућује да је реч о Ничеовом увиду у човеков пад који је дефинисан као израз историјског окретања човека од теоцентричке метафизике ка идеји *антиројокрације*. (Види: Вошњак, „Teizam i ateizam u formulaciji: ’Bog je mrtav’”, 1984, 211).

Еуген Финк у Ничеовој теологији препознаје обресе *философије наде*, која повезује нову теологију, повесну ситуацију и отвара простор за појаву новог начина људског бивствовања: „Бит ће то зато највећа апологија истинској људскости човека и напуштање свих оних особина што су га чиниле понизним, спремним, послушним, скрушеним и побожним. Кад је реч о смрти Бога, реч је заправо о смрти човека који има потребу за богом, о смрти *homo religiosusa*, кога сада – према Nietzsche-у – замењује други човек, човек моћи, самосвесни човек који у себи превладава самог себе, кога, дакле, замењује натчовек.” (Grlić, *Friedrich Nietzsche*, 1981, 78).

Поједини аутори доводе Ничеово учење у однос са теологијом, али у том случају може бити речи о само негативној теологији, која Богу одузима право највишег ранга, а на замагљено место испражњене и опустошене вере првенство заузима људска воља и њен стваралачки импулс. То је воља без ослонца који би био изван људске индивидуе и њене самовоље. Таква условно речено теологија остаје на нивоу философије коначности, философији смрти (што је супротно Ничеовој тежњи да буде философија живота), а која не успева да реши питање Бога и вечности у човеку. Одстрањивањем идеје Бога, по Кјеркегору се нарушава и идеја људске природе у целини, па је теологија ничеанског типа далеко од Кјеркегорове. Лубардић у Ничеовој негативној теологији препознаје појаву „религијског окрета” који се одвија у философији постмодерне. Тај окрет рађа нову религију, која се у постмодернистичком жаргону појављује као „религија без религије” (Лубардић,

Философија вере Лава Шестова, 2010, 188), у којој изгубљену веру према Богу и човеку замењује вера „с оне стране добра и зла”. Заправо, таква теологија самом собом представља облик завођења ка атеистичком нихилизму, у којем имамо одсуство савести и морала и чињеницу смрти Бога, која не позива на његово васкрсење. А васкрсење је облик пролажења кроз нихилизам.

У новој „теологији” нова врста човека има моћ самостварања (која у традиционалној хришћанској теологији првенствено припада Богу као Творцу), и човеку приписује божанско својство самостварања, називајући таквог човека натчовеком. Он ипак има потпору у новој врсти божанства, јер је предсократска култура узор Ничеове теологије, тачније култ бога Диониса. Нова теологија позива да се прође кроз патње индивидуације, са коначним циљем – да човек спозна непресушно врело вечног живота и достигне аутентичну радост, супротстављајући се „образцу крајње ригидног аскетског правца” (Проле, *Ничеови ѿрубацији*, 2021, 57), тј. култури аскетизма. Проле у делу *Ничеови ѿрубацији* разматра разлику значења веселости и радости (грч. *chara*) између античког и хришћанског концепта. Концепт Ничеове идеје веселе, тј. радосне науке разматра у односу на стоички појам радовања (који одбацује задовољство унутар моралног живота) и хришћанско значење радости. При анализи се показује да је хришћанство само преузело стоички појам радости с тим „што његовог аутора више не види у аскети којем се посређило учење, него га, очекивано, приписује Божјем ауторитету. Хришћанство посебно цени радост као знак Божје милости.” (Проле, *Ничеови ѿрубацији*, 2021, 57). Ничеово опредељење за бога Диониса зато и није случајно, иако у античком религијско-антропоморфном „космосу” постоји плејада многих других богова у пантеону божанстава. Дионис има првенство, јер је бог који успева да превладава патње и да са радошћу постоји пред трагичком природом живота. Та радост је таквог ефекта да може да трансформише патњу. Али треба имати на уму да бог Дионис има неколико фигурација у Ничеовој философији. Ниче је најпре под утицајем Шопенхауера замишљао првобитног Диониса као фигуру која враћа и усмерава живот према изворном темељу – прапочетном, праједном, тј. вољи. Такође, у *Рођењу трагедије* он представља Диониса и кроз савез са Аполоном како би објаснио настанак трагедије, а на том основу поређења са Аполоном се и кристалишу Дионисове особине као посебног божанства. Ниче

представља Диониса не само као супротстављеног богу Аполону, већ и једном конкретном човеку, тј. супротан философу Сократу. Док је Сократ судио животу и осуђивао га у име највиших вредности, Дионис зна и спознаје да се животу не може судити, да је живот већ сам по себи праведан. Како је Ниче даље напредовао у својој карактеризацији Диониса, он све мање истиче супротност између Диониса и Сократа, а осветљава разлику између Диониса и Распетог. Иако их приказује као супротне, Ниче увиђа и једну њихову заједничку црту, коју приписује мучеништву (али у различитим значењима). Дионис радосно афирмаше постајање и мноштво, све до раскидања расутих органа, али његова оружја остају Игра, Лакоћа и Смех (ја сам смех прогласио Светим!). Да би потврдио своју моћ, Дионис призива огледало у своје огледало. Њему је потребна још једна потврда како би афирмација постајања, била утемељена и потврђена. Потврда потврде означена је у лику Аријадне, Дионисове веренице. (Види: Жил Делез, „Ничеова филозофија”, у: *Градац*, часопис за књижевност, уметност и културу, 2004, 51). По Ничеу човек који се одлучи да следи бога Диониса, као одређено божанство, веома лако успева да буде „потпуно поистовећен са Пра-Једним, његовим болом и његовом противречношћу, и ствара слику тог Пра-Једног у облику музике”, која га преображава и удаљава од свакодневнице. Тај прабол који носи Дионис, као последицу мучеништва, Ниче је симболично изразио и у Архилоху – чији свет противречи Хомеровом песништву, а приближава се новом свету музике. Диониска музика доноси нешто сасвим ново у односу на аполонску уметност и музику харфе, јер се у њој „огласила прекомерност природе у наслади, патњи и сазнању, пењући се до продорног крика; (...)” (Niče, *Rođenje tragedije*, 2001, 33–34). За Хелене аполонска култура је, по Ничеу, била потребна, посебно приказана кроз плејаду богова са Олимпа (тај пород света снова), који су били симбол грчке лепоте. Истовремено, свет Олимпљана је помоћу пантеона богова успевао да изнова савлада патњу и нађе оправдање свог живота у боговима, који живе тим истим животом, а који су заједно са људима подређени страшној моири (грч. μοῖρα). Зато аполонска култура постаје неодвојива и од теодицеје, јер Ниче сматра да су Грци у ликовима својих богова гледали саме себе као у свом огледалу. Богови су били одсјај грчког живота и као такви су били носиоци света привида. Али, с друге стране, они су за Грке били неопходан услов „цивилизованог људског живота” и

неопходан услов њихове егзистенције. (Wicks, *Nietzsche's 'Yes' to Life and the Apollonian neutrality of existence in: Nietzsche-Studien*, 2005, 108).

Дионис је божанство који је у грчки свет и између мноштво божанстава увео начин како да их повеже у другу врсту заједништва и то помоћу радости која се отвара у изворној вољи, Правољи. Као и аполонска култура, и диониска култура има своје специфичности. Али, док аполонска култура израста на увиду у пролазност и подређеност страшној и неизбежној судбини, Дионис позива на радости, упркос трагичким истинама. Радост је зато и кључна категорија и нове, диониске теологије, коју Ниче пропагира, али и Ничеове нове теорије културе и велике политике (нем. *die grosse Politik*). Нову теологију која поштује диониске принципе, треба спровести у новом, модерном добу, јер само култура која усваја радост као образац свог постојања и усмерена је према животу, може да се супротстави нихилизму и смрти Бога. Ипак, треба имати у виду да код Ничеа постоје две концепције радости: једна која је оптимистичка, линеарна (односи се на научност, науку као радосну) и друга, диониска, која је наизглед песимистичка и трагичка, јер се бори са трагичким карактером живота. Али то не значи да је постојање порекнуто, већ управо супротно. Трагичка радост подразумева прихватање реалности каква јесте, и уз невољне аспекте живота. Та парадоксална концепција радости која обухвата и реалност бола, ипак у себи носи афирмативни етос, који ће касније бити изражен и кроз Ничеову концепцију *amor fati* и идеју вечног враћања истог. Истовремено, и воља за моћ показује и потврђује интенцију не самоочувања моћи, већ је њен циљ расипање и моћи и радости.

И идеја Ничеовог натчовека израста на принципу диониских атрибута и води ка заснивању теологије Диониса. Натчовек треба да буде нова врста човека, „треба да замени бога као највише сабиралиште смисла стварног” (Ватимо, *Субјекат и маска*, 2011, 289) и пронађе новог себе/сопство који ће одговарати земаљским потребама и супротно вредностима Христовог живота, како је Кјеркегор заступао у својој егзистенцијалистичкој теологији. Оваква концепција Ничеове теологије само је потврдила новонастало стање и у 21. веку. У савременом свету технолошког развоја, информатичком добу, потрошачком друштву, култури медиокритета, светском глобалном поретку, човек се окреће новим антихришћанским бо-

жанствима. Иако је Ничеова философија стваралаштва воље за моћи и уметност тежила да упути човека да превлада нихилистичке облике егзистенције, а не да их изнова изазове, стиче се утисак да је стваралаштво окренула у правцу служења нихилизму, који постоји у идеји вечног враћања.

Његова кључна идеја је била да се човеку врати вера у живот,³³ тј. да се човек отргне од деструктивних форми живота (било науке, друштвених регулатива) које га негирају као људско биће, а у ствари, одрицањем од идеје хришћанског Бога, како би се извело из Кјеркегоровог учења, човек све више запада у меланхолију и очајање, бива заведен чарима света и постаје средство бездуховних и неморалних циљева.

Вољење земаљског живота је по Ничеу тачка од које човек полази у самоосвешћивању као стваралачко биће, јер окретање земљи за Ничеа значи уједно окретање стваралачком извору свег посталог. „Натчовек је смисао земљин. Ваша воља треба да каже: *нека буде најчовек смисао земљи!* Преклињем вас, браћо моја, *остјанијте верни земљи*, и не верујте онима који вам говоре о надземаљским надама!” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 8). Зато Ниче у својој рецепцији човека, повезује божанску моћ стваралаштва са идејом земље, која има статус вечности. Земља поседује моћ стварања, рађања и непрекидног обнављања, па се таквим концептом Ниче удаљава од „феноменологије” земаљске појавности и конципира на својеврстан начин идеју вечности. Истичући примат стваралачке моћи као снаге примарније у односу на сазнајне моћи разума, Ниче је потро сувисли оптимизам самодовољног разума, који поништава однос јединке према животу и тако потврдио важност ирационалних димензија човека. Оне се у највећој мери и на најдинамичнији начин испољавају кроз стваралачке димензије и изазивају буђење више свести о животу. У тој стваралачкој мистерији Ниче је видео шансу да човека створи нешто више од себе,

³³ Ниче је заправо у својој философији зајамчио идеји земље смисао вечности, будући да земља има директан однос са обнављањем, рађањем и настајањем живота уопште. Утолико се њој може приписати стваралачки карактер, који је за Ничеа парадигма сваког другог стварања. Али за разлику од хришћанског схватања, то стварање земље је потпуно ослобођено божанског учешћа или учешћа неког другог трансцендентног принципа. Такво становиште потврђује и Финк који земљу види као исходште свег створеног, тумачећи све ствари, било људе, животиње, па и камење у пољу као израштаје земље, тј. творевине њеног „производиљачког, дарујућег живота.” (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981, 96).

тј. од субјекта који је затворен у границама мишљења. Пут у ослобађању од рационалистичке парадигме своје природе и отварању за стваралачку мисију кроз вољу (а не разум), тј. пут од мисаоног ка стваралачком човеку, Ниче је и приказао кроз преображај људског духа ка креативном, стваралачком духу. Преображај се одвија као кретање кроз стадијуме егзистенције, тачније као кретање духа кроз *три метаморфозе*. Ничеов Заратустра, такође, пролази кроз три метаморфозе духа, које представљају процес човековог окретања од давања првенства својој рационалистичкој природи ка стању стваралачког смисла и креативности воље, ка фантазији, имагинацији, игри која има непосредни додир са светом живота (нем. *Lebenswelt*). Метаморфоза се одвија као кретање у правцу живота, његовом приближавању и стваралачком импулсу, а крајња фаза је остварена у Ничеовој идеји кроз метафору детета. Преображај је најпре повезан са превредновањем досадашњих вредности и то тако „како се дух претвара у камилу, а камила у лава, и напослетку лав у дете.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 19).

Дух се најпре појављује као камила када постаје вољан да носи и да прима најтеже бреме. То бreme се односи на тежину досадашњег традиционалног вредновања, када дух још следи дотадашњу рационалистичку идеју живота, а живот се налази у извесном зауздавању моћи, затворен у сигурност и самопоузданост вероватне истине. Дух у форми камиле обилује одговорностима, и у моралном погледу има да поднесе сву тежину етичког императива „ти треба.” (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, 241).

Приказујући дух у лику лава, Ниче представља храброст духа да се рушилачки односи према спутавању животне моћи и ограниченим и једностраним етичким вредностима, али уједно указује и на процес самоослобађања и напуштања претходног ступња камиле. Ипак у лику лава, дух није моментално способан да створи нове вредности, зато и *лављи* стадијум егзистенције одговара стадијуму пасивног нихилисте. Међутим, и на стадијуму лава се препознају позитивна својства живота, јер „лав” носи карактеристике неопходне за буђење активног нихилизма. Утолико што су на назначеном стадијуму духу понуђене две могућности: „препустити се пасивном истрајавању и бескрајно дуго се перпетуирати и одумирати као ’последњи човек’, или у ’точци гађења’ активно нихилизирати властиту пустош, разорити стара вјеровања и њима подржавану испразну ’истину’ мртвих вриједности, те се отворити новој могућ-

ности себе сама.” (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, 241). У лику лава Ниче открива снажно присутну вољу за стварањем, а човек тада „може себи створити слободу за ново стварање и раст”, (Grlić, *Friedrich Nietzsche*, 1981, 124). На овом ступњу егзистенције се по Ничеу одвија превредновање свих вредности, који прати преокрет од морала дужности и његовог „ти треба” (*du solst*) ка ставу слободе: „ја хоћу” (*ich will*). Али, дух се тек кроз моменат трећег преображаја приближава потпуно слободној егзистенцији и разбуђује у највећем степену своју вољу за стварањем. По Ничеу само дух који је прожет стваралаштвом „има снаге да створи нове услове постојања и нове вредности” (Čizmar, *Niče i afirmacija života*, 2010, 44), што је могуће тек потпуним преображајем човека. Зато његов приказ ослобађања човека од одређених форми духа, који нужно прате и његову трансформацију, упућује како се дешава самоосвешћивање духа у погледу на стваралачку моћ. По Грлићу, тај преображај захтева од човека да подноси живот без ослонаца на трансценденцију или надљудски извор морала и вредности, и да преузме потпуну одговорност у односу на самог себе. Међутим, на другом ступњу развоја, дух још увек не може да створи нове вредности, иако руши старе. Само дух који има снаге да створи нове услове постојања и нове вредности може бити окренут стваралачкој игри која постоји у самој стварности. Тај највиши ступањ слободе духа може се упоредити са игром уметника, која свој најпримарнији и најсавршенији израз по Ничеу има у игри детета.

Игра детета носи тежњу да се човек врати почецима у којима нема ни религије, ни морала, и води ка детињству људског духа, у коме се све појављује као игра, а дух се афирмативно односи према различитим аспектима живота. Ипак, дете нема знања о томе шта је *свето* у самом животу, и када нешто оно ствара без одговорности, изван знања добра и зла, као и без односа према Богу. Зато, по Ничеу, креативни дух који се оваплоћује у игри уметника је попут игре детета, а инволвиран у игру свеукупног постојања (енг. *play of becoming*). Он постаје субјект игре (нем. *Mitspieler*) и следи свеопшту игру света.

„Welt-spiel, dasherrische,
Mischt Sein und Schein: – Das Ewig-Narrische
Mischt *uns* – hinein!”
(Nietzsche, KGW5.2:323)

Ако смо саиграчи те игре и обухваћени игром постајања (нем. *werden*), Ниче сматра да смо тада препуштени загрљају постајања, као и самог стварања, које се одиграва и на појединачном и на космичком нивоу.

Дух на ступњу детета се по Ничеу налази у стању невиности, и сведочи о преображају човека, а уметник који је попут детета – заборавља све што је човек до сада био (историјске етапе, своје сопство, слабости, дух освете итд.), реafirмише своју вољу и ток постајања у оквиру историје. У том свом стварању кроз игру, дух успоставља релацију не само према садашњости, већ и према прошлости. Његова уметност, тј. стварање треба да је способно да заповседне прошлост и историју, како би постао онај који јесте. А у том циљу, по Ничеу човек треба да напусти линеарну и атомистичку концепцију времена, тако да прошлост више није прошлост, већ *несвршено* време које се развија у садашњости и будућности. Та игра обухвата и игру са појавом/привидом стварности, јер се уметник кроз опојност игре од ње ослобађа и успоставља предах од невоља човечанства. Тако и када Ничеов Заратустра постаје детињаст, он претвара „трагедију у комедију”. Чак и своју „трајну пародију на јудео-хришћанске вредности претвара у самопародију.” (Langer, *Nietzsche's Gaya Science Dancing Conherences*, 2010, 159).

Уметник, тј. стваралачки дух карактерише једна узвишена тежња – тежња да види лепоту у свету. Зато он трансформише све што је било у оно што хоће и престаје да буде затвореник прошлог времена, историје. Он је тај који се „стваралачки игра, који поставља вриједности, који је онај хитајући једне велике воље, који себи поставља циљ, који се усуђује на нов набачај” (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, 92). Јер схвата сада живот „екстатички 'изнад' и 'с ону страну' сваке трајне моралске спутаности, и свезаности добрим и злим, оним 'да' и 'не' процјењивања вриједности, 'истином' и лажи” (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, 243). Његова воља је, у стварању, ослобођена од интенционираниности на било какву моралну сврху или циљ, он је изнад ње, као и изнад/испод хришћанске моралности, па Ничеов уметник/стваралац ствара нову културу која је према свом обрасцу различита од културе аскетских идеала.

Својом идејом стварања и игре Ниче поставља наглавачке свет хришћанских идеала, јер дете (дух као дете) које се игра, као почетник у постојању плеше и стоји на глави (метафора плеса на глави),

преокреће свет и поново успоставља контакт са земљом. Код Кјеркегора дух на највишем ступњу развоја нема контакт са земљом, већ са вечним и бесконачним светом трансцендентног, који Ниче као натчулну сферу проглашава сфером празнине. Зато је у Кјеркегоровој и Ничеовој философији реч о два различита правца и идејама стваралаштва, развоју људског духа, као и потпуно супротним разумевањима суштине воље и њеном значењу.

Јер супротно Кјеркегору, Ниче ће Христолошку вољу, која треба да усмери човека на освајање хришћанске вечности, одредити и назвати ништењом вољом, тј. вољом за ништа. Такође за разлику од Кјеркегоровог инсистирања на стању озбиљности у које запада воља када се дух отвара према себи кроз Бога, Ничеова воља претпоставља да се дух слободно препушта игри (тј. онеме несвесном и ирационалном), уместо стања озбиљности, тј. препушта се стању опијености (нем. *der Rausch*) да би уметник реализовао у пуном смислу концепт игре (нем. *Spielkonzeptionen*) и ушао у слободну игру са постојећим (у којој заборавља чак и на учињено). Таква слободна и самостваралачка игра потврђује светост земље и њене вредности. Тако на пример плес, као један облик игре код Ничеа, сугерише на ту „спонтаност, креативност, обнову, бујност, лакоћу (а не тежину духа гравитације), славље телесности и хармоничну интеграцију тела, ума и духа.” (Langer, *Nietzsche's Gaya Science Dancing Conherences*, 2010, 21–22).

Међутим, Ничеов појам стваралаштва носи у свом концепту један изванредан проблем који постаје видљив кроз концепт игре – када се постави питање појављивања Новог (до сада невиђеног) и питање почетка, јер увођењем идеје о вечном враћању истог, појам стварања, као превазилажења постојећег и започињање новог, губи интендирано значење Новог. Будући да се све враћа, аналогно томе и стваралачка отвореност може да се тумачи заправо само као израз *μυεσις*-а, а само стварање као подражавање већ створеног, догођеног, истог. Ничеова идеја стваралаштва се тако показује као контрадикторна и разбија концепцију слободе воље. Одатле се изводи закључак, који је супротан Ничеовој поставци кроз вечно враћање. Наиме, да воља која би показала истинску вољу за стваралаштвом и ушла у корен игре, на најозбиљнији начин, може да разбије и точак вечног враћања и изађе из круга Истога и Једнакога.

Али и поред назначене критике, Ничеова антропологија ипак успева да прошири видокруг ове дисциплине, јер кроз феномено-

логију и динамитет игре, као обликом стваралаштва, потврђује се још једна ирационалистичка одредба човека – као бића које се игра (лат. *homo ludens*, енг. *playing man*). Игра је ирационални модус који као активан принцип живота прожима човека да изађе изван граница свог ограниченог постојања. Она нам омогућава да се Ничеов појам стварања схвати у ширем смислу. Не само у оквирима једне естетике као дисциплине или уметничког погледа на свет, већ и са проширивањем тог појма на поље аксиологије. Стварање на аксиолошком нивоу уводи и конкретизује игру кроз призму одређене врсте игре као игру са вредностима. Такође, идеја стварања односи се код Ничеа и на поље сазнања, када мисао плеше (упореди: Проле, *Ничеови трудбагури*, 2021, 97), па је то игра која ослобађа разум његове крутости, мишљења по схемама, па се разум, тада, ослобођен за своју стваралачку моћ, игра са „даскама појмова”, тј. игра се са појмовима као са скелама (види: Ниће, *Књига о филозофу*, 2005, 77). Ако се по Аристотелу божанско стање човека јавља онда када човек пребива у мишљењу мишљења, онда је то стање по Ничеу блиско плесу мишљења, када мисао плеше, јер „плесна лежерност је божанска, будући да је животна и придружује се бићу живота”. (Dixsaut, *Platon-Nietzsche*, 2015, 67). Она, та игра стварања се продужава код Ничеа и на линији епистемологије, што је видљиво у његовом слављењу епистемологије телесности. Таква слагања у значењу присутна су и у оквиру космолошког појма стварања.

У антрополошком смислу човек кроз игру (уметност, стварање) слободно ствара себе, тј. превазилази и преображава се, отвара кроз себе истину живота.

Таква философска антропологија увире у метафизичко учење о вољи за моћ, а воља за моћ када се сагледа из других перспектива постаје *воља за стварањем*. Воља за моћ је код Ничеа стваралачка воља и у космолошком смислу, јер се њено разједињавајуће и сједињавајуће кретање јавља и у космосу у целини, тј. „у стварима, ликовима, фигурама и обрисима укрућује, које производи разграничено, коначно и упојединачено биће; воља за моћ је космоички принцип (...), дакле оно што један прабујајући живот цепа у коначне ликове.” (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, 210).

На основу горе изречених аргумената, закључује се да Ниче своје ирационалистичко одређење човека као бића игре изводи из *онјологије* воље за моћ, философије уметности, философије живота, философије културе, кроз које се моћ воље манифестује кроз

идеју стварања. Таква одредба човека погађа и разбија срж ниҳилизма и његова оваплоћења на људску душу и слободу, имајући у виду различите облике ниҳилизма, посебно оног који је последица рационализма и гуши човека у достизању „добре среће.” Посебно научни и теоријски ниҳилизам одбацују невиност стваралачког заборава и гурају човека у неаутентично, просечно, антистваралачко, рационалистичко бивствовање. Код Ничеа питање стваралачког субјекта има изузетну важност и значај, јер се не може захватити аутентичност властите егзистенције, која подразумева „освешћивање” индивидуалности кроз преображаје о којима Ниче говори у *Тако је говорио Заратустра*. Као што закључује Голomb, постајање једног истинског сопства је „непрекидно кретање самопревазилажења, слободна креација нечије властите перспективе.” (Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus*, 2005, 49).

Ниче је аутентичну егзистенцију представио кроз идеју слободног стваралаштва на различитим нивоима својих философских перспектива (естетици, аксиологији, епистемологији и другим), али се она супротставља хришћанској идеји стварања и аутентичности човека као хришћанина, јер Ничеов „уметник” ствара стварност из „супе” постојеће стварности, а то значи никада *ex nihilo*, тј. из ничега. Јер идеја стваралаштва код Ничеа подразумева стварање из пуnine живота, афирмације живота, кроз радост која је најсличнија дечијој радости игре, кроз изградњу новог концепата јаког и полетног, енергичног живота и оваплоћује културу (као облик култивације људског духа), стварање које призиваја нови, слободно дати смисао људском животу.

Такав појам стваралаштва упућује на експериментално играње са стварношћу, које човек треба да подуме, по Ничеу, након догађаја смрти Бога. Али Ниче није могао јасно да сагледа и перципира да ће се ниҳилизам и стање нестваралаштва и антикултуре, тј. рационалистичке културе (која валоризује само просечну свест) наставити и у 20. и 21. веку и да ће условити да се човек препушта „бездану”, безвредном космосу, безверју и антихуманизацији људског света, у коме је „самостварање” јединке унапред дириговано, у већини случајева, постављеним и плански усмераваним концептима о његовом будућем развоју.

Изгледа да је људско стваралаштво у савременом добу, застало на ступњу воље која претендује на разаралачко својство у стварању,

и тако условило и истискивање схватања о примату и постојању Божијег стварања света. Такво стваралаштво је дало примат ограниченој људској вољи, која постоји као једини „законодавац” света, што је појачало развој нихилизма и јачање егоистичког антропоморфизма у 21. веку. Ниче на крају остаје на позицији одређеног нихилизма, јер негацијом божанског основа стварања у човеку, неумитно зарива сечиво у ток вечног живота, сусрет човека и Бога кроз стварање, заступајући мишљење да постојање Бога поставља границе човековој вољи (види: Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, 1997, 41), јер антистваралачки утиче на људски развој. На тај начин, у његовој идеји стварања не постоји моменат синтезе између вечног и коначног, људског и божанског у чину стварања.

Ниче је својом идејом стваралаштва потврдио само једну димензију постојања, конкретније речено, овоземаљски људски смисао,³⁴ а стваралачку вољу антропоморфизовао, свдећи је на једино човечију вољу, која не познаје Божију, и тиме ограничио и димензију стваралаштва на људску вољу и на узусе коначности. Али, уједно и потврдио да време које долази, зазира од Божије воље и да је у питању игра људске воље и са људском вољом, од стране другог човека, без моралног хабитуса. Ниче својом идејом стваралаштва потири натчулни и ванвременски, тј. елемент вечнога у људској природи и вољи (па је она у пуном својству ирационалистичка у деструктивном смислу), на којем је Кјеркегор инсистирао као услову спознаје духа и његовог оздрављења, као и битном својству слободе духа.

³⁴ Берђајев сматра да буђење и подстицање стваралачких интенција код човека спада у нову мисију хришћанске антропологије, и да је стваралаштво услов буђења више самосвести. Код Ничеа ипак, примећујемо да је реч о стваралаштву које није подређено хришћанском закону и искупљењу. Супротности између Ничеа и Берђајева се у том погледу јасно назире. Према Берђајеву, стваралаштво је израз и чин човекове боголике природе, тј. духовне природе човека, као што исходи из његовог става: „Где је Дух тамо је и слобода, тамо је и стваралаштво. Стваралаштво није повезано са свештенством и није му потчињено (...) Дух не може имати своје списе и не познаје поуке. Он се открива у слободи. Дух живи тамо где жели. Живот у Духу је слободан и стваралачки живот.” (Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва – Покушај оправдања човека*, књига прва, Београд, Логос Арт, 1969, 80). Према Ничеу, стваралаштво је пут ка вишем облику човековог постојања, које је потпуно независно од дотадашњег схватања духа, према коме је дух измештен изван човекове телесности.

4.3.2. Хуманитет у идеји Ничеовог натчовека?

У својој антропологији Ниче разматра питање аутентичне егзистеније кроз идеју натчовека³⁵ који у највишој мери оцртава карактеристике стваралачке „свести.“ Значење аутентичности он изоштрава кроз увођење модуса неаутентичне егзистенције, које изводи на основу психолошких анализа различитих типова „личности“, и њиховог појављивања кроз историју. Ипак, рећи да је реч само о психолошкој анализи, значило би поједностављивање ствари, јер се Ничеова типологија човека руководи учењем о вољи за моћ, па се и неаутентични модуси егзистенције кристалишу и разликују једни од других сходно испољавању воље за моћи. (Види: Salter, „Nietzsche's Superman“, 1915, 423).

Ничеова типологија личности кроз неаутентичне облике обухвата разматрање следећих модуса човековог постојања, које је он именовано на следећи начин: мали човек, последњи човек, најружнији човек, али и човек ресантимана, човек стада/гомиле. Модусима неаутентичне егзистенције он супротставља модусе аутентичне егзистенције, који се односе на следеће типове људске личности: човек као слободни дух, који носи атрибуте мудрог, јаког и великог човека, натчовек, уметник. У типологији и анализи личности аутентичне и неаутентичне егзистенције, Ниче полази од испитивања ступњева испољавања, тј. неиспољавања воље за моћи. У анализи човека ресантимана, он примећује да је воља реактивна, јер се налази у процесу опадања и слабљења, а показује презир према вишој природи у човеку. (Види: Tyler, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, 1998, 36). Такође, код човека ресантимана, по Ничеу, доминира и воља за ништа, која је израз песимизма слабости – и јавља се као „знак опадања, пропадања, изопачености, заморених и ослабљених нагона“ (Нице, *Рођење трагедије*, 2001, 8), па не може бити говора о испољавању воље за моћ.

Заправо, по Ничеу, различита становишта реактивности (види: Делез, *Ниче и филозофија*, 1999, 80) представљају облике не-

³⁵ „Идеја надчовека се појављује много пре Ничеа, још у делу грчког сатиричара Лукијана (120–180. н. е) као hyper anthropos. Она је касније обновљена у првом делу пева Гетеовог *Фауст*а, песника кога је Ниче називао једним од својих духовних предака“ (Zoran Nedeljković, *Lavirint istorije nadčoveka i poslednjeg čoveka*, Beograd, Svet knjige, 2013, 62).

аутентичног бивствовања, међу које убраја и егзистенцијално-и-рационалне феномене као што су нечиста савест, кривица, кајање (што су по њему показатељи човековог окретања од живота, док исти феномени код Кјеркегора представљају подстицајне моменте за човеков саморазвој у правцу обожене природе). Неаутентична егзистенција је својствена и теоријским типовима људи, а узрокована је научно-разумским погледом на свет, претераним повећењем у разум и хладним односом према животу. Такав хуманитет који израста на рационалистичком и хришћанском смислу Ниче мења и захтева да буде одбачен да би истакао идеју човека као натчовека и његову егзистенцију као аутентичну. Међутим, проблем који се јавља са Ничеовом идејом натчовека показује се у визији човека као егоистичног бића, која подстиче самољубиви антропоморфизам. Натчовеков хуманитет као аутентичан модус треба да је усаглашен са позицијом воље за моћ, која као становиште господарења и моћи, према свом предмету хтења, заправо потиरे идеју хуманизма у правом смислу. Јер иако натчовек дејствује у правцу постизања што већег интензитета афирмације живота, као пре свега, живог бића,³⁶ његова тежња преокреће се у супротно, јер воља за моћ, у свом испољавању моћи, нужно изазива сукоб са Другим, па самим тим условљава и негацију Другога.

Али Ниче и даље инсистира да је „повећање моћи критеријум човекове истинске величине” (Müller-Lauter, *Nietzsche*, 1999, 77), и притом не доводи у питање да ли би у том концепту могло бити реч о обмани, тј. самообмани која кроз „libido dominandi” представља „величину у човеку” као одраз побуњеничке природе, склоне слободном разаралачком акту, а у циљу слободног и безрезервног потврђивања моћи.

Ниче на основу тог постављеног критеријума, а не узимајући у виду и друге критеријуме, изводи и разлику између малог и вели-

³⁶ Шахта сматра да нас Ниче у првом реду подсећа на то да смо ми живућа бића. Зато није исправно да људско биће као створење тумачимо нити као *res cogitans* нити као *res extensa* нити као какав хибрид или као јединство нечега два, већ најпре, као живо биће. (Види: Richard Schacht, *Nietzsche*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 2002, 268). Човек је код Ничеа јединица живота, која постоји у општем склопу живота као динамички идентитет, као покретно јединство мноштва. Пред-разумевање људских бића би зато требало да се креће у правцу тумачења човека као изданка, јединице општег живућег постојања, што треба да усвоји и једна философска антропологија, која има ирационалистички правац и правац философије живота.

ког човека, тј. последњег човека и натчовека анализирајући да ли човек својом егзистенцијом представља „узлазну линију живота” или „силазни развој, дегенерацију, болест”. И прихвата теорију о неједнакости међу људима, присутну већ код Русоа (Русо, *О њореклу и основама неједнакости међу људима*, 1993, 137–138). Кроз неједнакост појединачних егзистенција, он је видео услов превадавања једног достигнутог ступња развоја људске врсте, кроз степен испољавања моћи. Зато је за њега човек биће које никад није у идентитету са самим собом, нити може да достигне крајњу синтезу. Неидентитет је логична последица повећања моћи, које сопство доживљава и испољава у пракси. Управо и на основу повећања интензитета моћи, Ниче и анализира како се у људској природи одвија процес трансформације из једног облика егзистенције у други. Тако, на пример, јак човек повећава још више своју моћ ако постане мудар човек, па Ниче указује и на модус егзистенције великог човека који уједињава и особине јаког и мудрог човека.³⁷ Такав тип људи за Ничеа може да оличава величину у човеку, па само он, велики човек, у односу на претходне модусе егзистенције, може да се приближи „идеалу” човека, тј. модусу аутентичне егзистенције.

Могуће је да Ниче разматра ступњеве величине у човеку, у варијатетима јаког, мудрог и великог човека, да би приближио читаоцима властито схватање идеје вишег човека. Милер-Лаутер запажа да Ниче користи неколико назива за величину у човеку јер „говори о великом човеку, најмоћнијем, најмудријем, највишем, најусамљенијем, комплетном, богатом и целовитом човеку. Тешко је ипак да се разграничи садржај ових и других номенклатура којима се он користи. Јер су многи од ових термина коришћени као синоними

³⁷ Ипак, појам мудрог човека у Ничеовој философији се не открива у епистемолошком, теоријском кључу, јер мудрац не црпи своје знање из разборитости, тј. знања првих почела ствари, већ из воље за моћ која га наговара на стварање, напредовање, експериментисање, заповедање, једном речју на могућност да своју моћ искуша у пракси. Утолико се и Ничеов идеал мудрог човека разликује од Аристотеловог схватања мудрости као највеће врлине која подразумева контемплативни однос према стварности. Мудрост је за Аристотела пре свега знање које произлази из првих почела и представља истину о самим почелима, а тиче се најузвишенијих ствари. (Види: Аристотел, Никомахова етика, Загреб, Глобус, 1988, 123). Али према Ничеу мудрост која не побуђује вољу, која није у складу и служби оном животном, не може заситити Заратустрину жеђ за знањем, жеђ и потрагу за човеком као натчовеком.

или су њихова значења измешана приликом консултовања различитих текстова.” (Müller-Lauter, *Nietzsche*, 1999, 72).

Једно је извесно да је Ниче аутентичну егзистенцију представио у модусу натчовека, којег је супротставио модусу последњег човека – „*der letzte Man*”. Последњи човек се може упоредити и са оним што, хајдегеровски речено, представља бивствовање просечног тубивствовања (нем. *das Dasein*). Натчовек је антитеза последњем човеку, који архетипски представља пасивног нихилисту, док је натчовек спреман да поднесе терет активног нихилисте и да на рушевинама старог света ствара новог себе. Последњи човек се кукавички скрива иза коформистичког и сигурног друштвеног поретка, чак показује извесну декаденцу према животу и уморан је од живота. У том правцу се оваплоћује и његова воља за моћ само кроз борбу за просечни опстанак у друштву. У том просечном бивствовању су избрисане разлике између слабих и јаких, а у (таквом пасивном) друштву влада идеал једнакости, социјалне хармоније, без потребе за докучивањем и трагањем за вишим смислом живота. Последњи човек (енг. *the Last Man*) је код Ничеа приказан као одсечен од своје природе и удаљен од правог, пуног живота, а његове вредности су конформизам, просечност, жудња за задовољством и за сигурношћу (које данас имамо у идеји потрошачког друштва). Послењи човек је по Ничеу тај који је у великој мери декадентан, јер живи у контрадикцији са својом вољом за моћ, и уместо да слободно делује, његова је пракса усмерена репрограмираним обрасцима живљења, без свести о својој властитој егзистенцији, па је сличан роботу или зомбију.

Другим речима, Ниче је у таквој слици приказао човека декадентне, западне цивилизације, која се развијала на темељима античке супстанцијалности умског логоса. А кроз исту идеју, идеју последњег човека, Ниче је и реципирао могућу деградацију људског бивствовања ако се она заснива на наведеним вредностима. Кроз природу последњег човека, он је заправо описао природу модерне политичке заједнице, као и циљ модерних држава. Модерне државе делују у правцу стварања „последњег човека”, а која у смислу Хобсове теорије друштвеног уговора, одузима од својих поданика (појединаца у друштву) извесну слободу, у циљу да појединце (који живе у стања *belum omnium contra omnes*) ослободи од страха од неизвесности, од непријатеља и смрти. Циљ те промене је да се успостави врста човека која лако и пасивно усваја наведене

карактеристике и вредности, док је Ниче својом теоријом натчовека и аутентичне егзистенције указивао да модерно друштво треба да превазиђе инстинкте последњег човека који се заснивају на конформизму, медиокритету, моралу стада, сигурности.

Такође, идеја последњег човека код Ничеа представља концепт савременог човека који завршава пут западне метафизике, напушта Бога, живи потпуно задовољан овде и сада и не види историјски смисао.³⁸ Зато Ниче, кроз Заратустрине речи³⁹ са презиром говори о последњем човеку: „Ја ћу им говорити о ономе што је најдостојније презирања, а то је последњи човек”. И Заратустра стаде овако говорити народу: „Време је, да човек постави себи сврху. Време је да човек засади клицу своје највише наде.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 11). Ту клицу наде и узор за будућег човека, који потврђује величину у пракси, Ниче је налазио у претходној историји, у појединим личностима као што су песник Гете, војсковођа Наполеон Бонапарта, антички јунаци, божанства и хероји. То су превасходно јаке личности које су имале моћ да мењају праксу, друштво, историју и зато и Ниче очекује од новог човека да пробуди такву моћ и да створи нове вредности, у новој организацији људског света. У томе је он видео и нову шансу за будућег човека, који ће бити виши човек: „Онај ко одређује вредности и управља вољом тисућа година, тиме што води највише природе, јесте највиши човек.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 386). Само човек који успоставља нова вредновања може по Ничеу да постане и мерилом и извором свих оцена вредности, и да тако усмери истински развој човека и

³⁸ „Историја припада, пре свега, активном и јаком човеку, ономе који бије тешки бој, ономе коме су потребни узорци, учитељи и тешитељи, а које не може наћи међу својим друговима у садашњости. (...) Активан човек користи историју као средство против резигнације”. Ниче напомиње и следеће: „до ког ступња је животу уопште потребна служба историје, једна је од најозбиљнијих питања и највећих брига с обзиром на здравље човека, народа и културе.” (Фридрих Ниче, *О користи и штељивости историје за животи*, Нови Сад, Светови, 2001, 20–22).

³⁹ Ничеов Заратустра из Тако је говорио Заратустра заправо није још натчовек, већ на његовом примеру Ниче демонстрира пут ка натчовеку. Он је заправо само његов весник, кога (натчовека) препознаје као сенку, па Заратустра говори: „Натчовекова лепота дошла ми је као сенка. Ах, драга браћо! Шта је мени стало још – до богова!” (Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, Novi Beograd, IP Knjiga, 2001, 72). Према Милер-Лаутеру „сенка оцртава силуету човека” (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche*, Champaign, 1999, 79), тј. сенка представља профил и слику онога што би човек могао постати и представља највишу људску егзистенцију коју он може доsegнути.

човечанства. Зато он и користи другачији назив – натчовек да би објаснио тај виши ступањ човека, да би указао да је могуће да људска врста испољи себе на нов и другачији начин. По немачком филозофу то би била и афирмација једне „високе хуманости”, а виши (нем. *höher*) тип човека би био и оријентир целокупном човечанству, допринио „унапређењу људског рода”. (Conway, *Nietzsche & the Political*, 1997, 19). Виши људи би, и у практичном погледу, по Ничеу имали моћ да помере човечанство корак унапред, па чак и да утичу на настанак велике културе или једном речју „разреше човека од таме нихилизма.” (Čizmar, „Zaraćevo promišljanje Nićeovog projekta u horizontu prakse”, *O Nićeu*, 2014, 12). Због тога Ниче и налаже напуштање деструктивних идеала прошлости, који су били погрешни оријентир на досадашњем историјском путу. Тиме он упућује да је нужна промена људског опстанка, која се испоставља у захтеву за превредновањем вредности. Та промена је, пак, надаље изводљива на претпоставци схватања човека као никад довршеног пројекта. Човекова никада крајња дефинисаност и разапетост између крајности које он треба да помири у себи, алегорично је представљена и у *Тако је говорио Заратустра*: „Човек је конопца, разапет између животиње и натчовека – конопца изнад амбиса.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 9). За Ничеа човек зато није идентичан себи у свом живљењу и искуству, већ је управо то одношење између самога себе, свога живота и могућег бивствовања. (Види: Figal, *Nietzsche*, 1999, 211).

У том контексту се разумева и његова метафора конопца која, иако указује на човеково одношење између супротности, уједно асоцира да је човек према својој суштинској природи биће које се непрекидно развија на путу да постане човеком. Фигал је, на пример, тај пут људског развоја код Ничеа описао не као „пут ка неком циљу, кроз који би нешто требало бити одређено и којим би требало ићи ка нашем стварном одређењу; већ као везу кроз један амбис.” (Figal, *Nietzsche*, 1999, 212).

Метафора конопца је израз Ничеовог схватања о човековој суочености са непрекидном неизвесношћу у свом бивствовању, ка којој нови човек треба да буде отворен, уместо застрашен и уплашен. Човек је по Ничеу пројект могућности. (Упореди: Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1950, 161). На основу таквог пројекта, Ниче је видео шансу да друштво превлада последњег човека, а што је могуће ако освети у себи да

се увек налази између две супротности и у њиховој вечитој напетости. Међутим, та свесност пружа шансу да се осмели у стварању свог сопства, на стваралачки и слободан начин. Стога Ниче и каже: „Човек је животиња и надживотиња; виши човек је нечовек и надчовек: тако то иде заједно.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 394).

Ниче у овим фрагментима први пут врши поређења између природе човека и животиње, али у његовој антропологији не постоји детаљнија анализа односа те две различите врсте бивствовања. Осим што се још само понегде у његовим списима, али готово у фрагментарном облику, срећемо са разликом у погледу на физичке и духовне карактеристике човека и животиње. У појединим списима, он изводи разлике између човека, као непотпуног и недовршеног бића и животињске врсте, као довршене и истиче да је животињски опстанак као врсте у многеме једноставнији. Такво мишљење налазимо и код Арнолда Гелена који говори о човеку као неустановљеном бићу, заступајући тако све оне теорије које, полазећи од морфолошке структуре и биолошких недостатака, увиђају специфичност човековог бића. (Види: Krstić, „Filozofska antropologija, antropologika filozofije i posle”, *Filozofija i društvo*, 1/2007, 12). Ниче остаје доследан мишљењу да је човек немоћнији у односу на животињу, јер се човек увек већма одржава с муком, јер поседује низ недостатака у својој биолошкој структури и физиономији. Тако он истиче да људима „није дато да борбу за опстанак воде роговима или оштрим чељустима као у грабљивих звери” (Ниче, *Књига о филозофи*, 2005, 68). Ипак, човеку је као надокнада за такве недостатке дат интелект, који се развија и кроз способност прерушавања. И „насупротив животињи, човек је у себи развио безброј опречних инстинката и импулса: помоћу њихове синтезе он је господар земље.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 378). Таква улога господарења једино може да буде поверена натчовеку, који је „смисао земљин”, јер ће обелодањујући антиметафизичке претензије мењати правац човекове егзистенције од трансцендентног, тј. натчулног смисла ка земаљском смислу.

Ничеова констатација да натчовек буде „господар земље” носи призив хришћанског учења из *Старој завети*, из књиге *Посињања*: „Потом рече Бог: да начинимо човјека по својему обличју, као што смо ми, који ће бити господар од риба морских и од птица небеских и од стоке и од цијеле земље и од свијех животиња што се мичу по земљи. И створи Бог човјека по обличју својему (...) мушко и

женско створи их. И благослови их Бог, и рече им Бог: рађајте се и множите се, и напуните земљу, и владајте њом.” (*Библија или Свето њисмо*, 1985, 2).

У наведеним ставовима могло би се претпоставити да Ниче потврђује и прихвата изворну хришћанску мисао о човековом господарену земљом. Међутим, господаренје се овде јавља као разоткривање земље и њеног смисла прокламованог у Заратустрином захтеву „остајте верни земљи.” (Ниће, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 8).

Ничеова философија се сходно томе још једном потврђује као ирационалистичка насупрот рационалистичким, супротстављајући се нововековном теоријском идеалу скованом у крилатици: „знање је моћ”. Нови век је веровао да ће путем науке и сазнања да успостави владавину над земљом, тј. на рационалистички начин, тј. инструменталистички, инсистирајући на прилагођавању (читај злоупотреби) природе људским потребама. Уместо инструменталног владања светом, природом и човеком, које је последица прорачунатог ума, Ниче пропагира дејствовање кроз вољу за моћ која ће обезбедити адекватан начин тог господаренја. Након Ничеа, и Хајдегер препознаје досадашњи декадентан смер човековог инструменталистичког владања над земљом коју он посебно осветљава као присутно у појави технике⁴⁰ у савременом свету. Реченица из *Библије* која напомиње „ви сте со земљи” и да као таква упозорава да со може и да обљутави, у извесном смислу се јавља и у увидима Кјеркејорова, Ничеова, Хајдегерова философије које су настојале, свака на свој начин, да апелују да се оно ништеће ништавног и обљутавелог у човеку, ништећег спрам саме земље, природе⁴¹ као и човека, превазиђе у нечему спасоносном за

⁴⁰ Хајдегер је у појави савремене технике, која показује свој смисао у инструменталистичком владању путем средстава за остварење постављених сврха, видео место човекове опасности. Техника као топос удаљавања од истине бивствовања, одвлачи, сматра Хајдегер, човека од његове највише сврхе. А као и Хајдегер, Ниче се једнако противи инструменталистичком правцу у руковању техником, јер не заступа учење према којем земљу треба учинити послушном и подређеном човеку. Инструменталистичко господаренје, на начин употребе техничке апаратуре, нема ништа са начином на који човек истински приступа бићу бивствујућег, тј. целини бивствујућег појмљеној под именом *sisis*. (Упореди: Zvonko Posavec, *Nihilizam modernih znanosti*, Beograd, SIC, 1982, 103–104).

⁴¹ Ничеов појам природе можемо ближе да разумемо ако се позовемо на Хајдегерово значење *sisis*-а. Хајдегер разуме природу као бивствовање, тако да је бивствовање раније од сваког бивствујућег. Реч је заправо о појму природе који

бивствовање у целини. У Ничеовој философији враћање човека „путу соли” подразумева превладавање досадашње затворености човека и антистваралаштва преко идеје да је „натчовек смисао земљин.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 8). Натчовек треба да господари земљом, јер ће само он, како верује Ниче, моћи да води земаљски опстанак у правцу афирмације живота природе, а уједно и ка стварању услова за развој новог хуманитета човека. Његово господарење треба да је независно од жудње за људском моћи као моћи поседовања и тлачења, ништења.⁴² Воља за моћ ипак у другим аспектима Ничеовог учења показује да господарење лако и заводничким стегама уме да поведе човека ка „блатним” феноменима, па се закључује да Ниче не успева да на адекватан начин понуди одговор какво господарење може да обезбеди бољитак, не само за појединце, већ и цело човечанство. У једном одређеном погледу, његово решење по питању начина владања алудира да оно

превазилази натуралистичку концепцију према којој је природа материја одбрана силом, тј. о схватању природе као бивствујућем у целини. (Види: Мартин Хајдегер, „О суштини и појму Φύσις-а у Аристотеловој Физики, Б, 1”, *Пуџини знакови*, Београд, ПЛАТΩ, 2003, 215). Према Хајдегеру, претсократски философи попут Хераклита и Парменида су били на трагу разумевања бивствовања као природе када су бивствовање одређивали као физис, а физис разумевали као изворно јединство из којег се открива све што јесте – небо, земља, богови и људи. Физис је развијање које се отвара, израстајуће-пребивајуће владање. Схватајући природу као претпоставку свега онога што јесте какво јесте, Хајдегер дефинише физис као себе-из-себе-издизање које јесте бивствовање, које условљава рођење, произвођење, сађење неког бића. (Види: Мартин Хајдегер, *Увод у метафизику*, Београд, Вук Караџић, 1976, 32).

⁴² Борба човека каква се појављује на земљи је по Ничеу одређена борбом за моћи, која је према својој крајњој суштини бесциљна. Али „ако се ту уопште и може говорити о циљу, тада тај 'циљ' јесте бесциљност човекове апсолутне владавине над земљом.” (Martin Heidegger, *Niče 2*, Београд, Fedon, 2009, 119). Једина врста човека која може да на исправан начин успостави модел владавине је именован као над-човек, тј. човек може да постане смисао земље, јер се ослободио одвратности према пролазном карактеру живота, већ све схвата на начин вечног враћања. Ако земљом господари човек који је свргнут на ниво животиње или последњег човека, он господари тако да постаје уништитељ земље и не може бити њен господар. Ничеово учење о натчовеку као господару земље, ипак не треба схватити као допуну савременој, научној теорији о еволуцији, тј. као подражавање, како би рекао Финк, мајмунске антропологије. Супротно Дарвиновој теорији да напредак врсте представља првенство бољих, јачих, одабраних врста и природа, Ниче као анти-Дарвин открива у историји људске врсте заправо некорисну власт просечних типова која није водила ка суштинској афирмацији човека, па ни саме земље. Дарвинову теорију о првенству јаче, напредне, боље саздане врсте Ниче је схватао само као владавину просечних типова, па и типова испотпросечних, настојећи да докаже ограничења и Дарвинове теорије.

треба првенствено да је ослобођено од *духа освете*: „Али, како да човек загосподари Земљом, како да Земљу узме под заштиту ако, и докле год, омаловажава оно што је земаљско, допуштајући да дух освете одређује његово размишљање? Уколико Земљу као Земљу треба спасити, онда пре тога мора да нестане дух освете. Стога је за Заратустру избављење од освете мост ка највишој нади.” (Хајдегер, „Ко је Ничеов Заратустра”, *Предавања и расправе*, 1999, 91). У другом погледу, господарење је у уској вези са прихватањем идеје вечног враћања, кроз коју се испољава не само афирмација човека, већ и земље и свег створеног, а самим тим господарење треба да се испољава и кроз етичко учење о вечном враћању, јер оно што једном буде урађено земљи и човеку, поново ће им се вратити, јер се све враћа.

Ничеова ирационалистичка антропологија настоји да укаже на нове облике испољавања и форме тумачења људске суштине кроз стваралачко својство воље за моћ, које је у највећој мери изражено у бивствовању уметника и идеју натчовека. Они у Ничеовој антропологији представљају нове форме „духовности”, па је кроз њихове модусе егзистенције Ниче сматрао да упућује на путоказ у излажењу из бездуховности нихилизма и буди уснулог човека из окова пасивног нихилизма, конформизма и медиокритетне свести. Својим тумачењем нових форми људског опстанка, он је подвргао критици и досадашњи људски морал, утемељујући нову теорију моралног, коју ћемо представити у поглављу које следи.

II

ИРАЦИОНАЛИСТИЧКА ЕТИКА ЉУБАВИ И ВОЉЕ: МОРАЛНА ПАРАДИГМА ХРИШЋАНСКОГ *VERSUS* ЕГОИСТИЧКОГ ЧОВЕКА

*Ако језике човечије и анђеоске ѿговорим,
а љубави немам, онда сам као звоно које јечи,
или кимвал који звечи.*

(Свети апостол Павле, *Химна љубави*)

1. Ирационализам у етици

Испитивањем Ничеове и Кјеркејорове етике постижемо целовитији увид у ирационализам њихових философија, али уједно се и употпуњује ирационалистичко одређење човека, па у разматрањима која следе, акценат ће бити на њиховим моралним питањима и учењима. Заједничка линија њихових етика испливава у разлици према мишљењу о моралу какво је било у ранијим епохама – Платоново, Аристотелово, Кантовско и Хегелово и друга мишљења, која се плету око рационалистичке „сензације” моралног смисла. Слободом дати путеви ирационализма у њиховим философијама учиниће да се Ничеу због његовог учења приписује иморализам и „етика” с оне стране добра и зла, а Кјеркејорово постављање нове идеје морала у делу *Страх и дрхћање* ће бити чак представљено као ванредан пример суспензије „етичког”. Али када преокренемо угао гледања од рационализма ка ирационализму, њихове философије обрћу перспективу докантовске и посткантовске философије рационализма и отварају питање ирационалистичког значења моралног смисла човека. Кјеркејор полази од ирационалног темеља човековог деловања – који усваја однос љубави између човека и Бога,⁴³ без којег није могуће да се замисли морално деловање ни у

⁴³ Међусобна упућеност човека и Бога схватљива је кроз Кјеркејорово тумачење на који начин се успоставља њихово јединство, и то кроз више аспеката. Он доказује да се јединство одвија на гносеолошком плану, као што можемо да приметимо из дела *Филозофске мрвице* и износи о којим захтеваним условима је при томе реч – као што је подизање ученика ка Богу, на тај начин да би Бог „ученика подигао до себе, преобразио га, развеселио хиљадугодишњим уживањима (...) и у заносној вреви радости учинио да ученик заборави на неразумевање.” (Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980, 31). У основи таквог повезивања Бога и човека ми увиђамо да претходи делотворна љубав Бога према човеку, што говори у прилог да и у *Филозофским мрвицама* Кјеркејор индиректно примењује категорију љубави, која у његовим каснијим делима добија свој пуни етички смисао. Други начин успостављања овог јединства остварује се, супротним смером, тј. спуштањем Бога, а „Бог се мора изједначити с учеником, и тако ће се појавити као једнак оном најпонижнијем. Али онај најпонижнији је тај који другима мора служити; Бог ће се дакле показати узевши обличје слуге.” (Kjerkegor, Seren, *Filozofske mrvice*, Beograd,

односу према другима нити према себи. Његова етика као ирационална изграђује се управо кроз категорију љубави, као централну етичку категорију, и са становишта вере. Вера је одлучујућа да би се, по Кјеркегору, превазишао нихилизам неморалног и кризног антихришћанског одношења у савременом свету, јер без личне одлуке (скока) да живи у складу са вером човек остаје у греху, безбожништву, у бездуховној ситуацији. У скоку ка вери Кјеркегор је нашао пут у превладавању религијског нихилизма, али и моралног, па је вера она позиција која у ирационализму отвара нови смисао етичког⁴⁴ и омогућава нову врсту избора – *могућности избора* себе у вечном важењу.

Кјеркегор је и у том погледу оспорио рационалистичко значење избора „као избор којим се бира или добро и зло или се они одбацују” (Мојсић, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 65), (што је судијин принцип из *Или-или*), али и одбацио мишљење етичког као облика деловања у складу са одређеном дужношћу (стоицизам, епикурејизам, Кант, деонтолошка етика), чиме се и на етичком тлу оштро супротставио рационалистима. То га је повукло и да одбаци сваку етику која потире хришћанску религију, полазећи од чињенице да је хришћанство незаобилазан моменат етичког, као и услов постанка човека индивидуом. У *Осврћу на моје дело* у том духу он и наводи: „Моја могућна улога у етици безусловно се везује за категорију ’Индивидуе’” (Кјеркегор, *Osvrt na moje delo*, 1981, 103–104), што нам говори да полазиште такве етике може бити личносна димензија човековог постојања.⁴⁵

Grafos, 1980, 34). У овом параграфу Кјеркегор реферира и на сличан став у спису *Две етичко-религиозне расправе* и спуштање Бога у обличје слуге приказује кроз фигуру Исуса.

⁴⁴ На сличном трагу размишља и руски мислилац Франк Семјон Лудвигович. У зборнику *Пушковици* објавио је један од својих најбољих чланака „Етика нихилизма” у којем оптужује руску интелигенцију за арелигијски морализам који се у пракси претворио у „културни нихилизам”. (Види: Сергеј Александрович Левицки, *Оптеги из исџорије руске философије*, Београд, Логос, 2004, 261).

⁴⁵ Естета је за Кјеркегора изван етичког става егзистенције, јер живи зарад задовољства, па не може да продре у суштину праве, религијске вере да би му се осведочио живот парадокса. (Види: Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness”, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York, 1972, 6). Према Шарчевићу, парадигма тог естетичког начина живота се показује у лику поете – али који је на свом путу отуђен, „препуштен болу и патњи, а његово казивање је лирско-дијалектичко. Песник је човек који се окреће око себе, у непосредној песничкој продукцији и као такав је затворен у свој круг.

У Ничеовој етици, незамисливо је, ипак, да морал буде изграђен на претпоставкама хришћанства, јер антропоморфни морал нат човека заузима кључно место и у формирању нове моралне парадигме. У том кључу се и људска природа схвата као аморална, егоистичка, ултраиндивидуалистичка, а етика заснована на ирационалистичком принципу воље за моћ, показује претензије ка појави анархистичке и егоистичке етике. На основу поређења Кјеркегорове и Ничеове етичке парадигме, може се закључити да, док је Кјеркегорова етика усмерена на антиегиотички, тј. алтруистички мотив у људском моралном деловању, кроз љубав, Ничеова остаје разиграна на ногама анимално-волунтаристичког принципа воље за моћ, која у човеку побуђује егиотизам, а често изазива конфронтацију са другима.

Кјеркегорова и Ничеова етика као дијаметрално супротне не деле ништа по питању сродности етичких позиција, осим што основна мерила моралности изводе из ирационалних модуса људског бивствовања, као што, према крајњим својим резултатима у етици, оба учења потврђују ограничења дотадашњих етичких позиција рационализма.

1.1. Вишеслојна семантика етичког: етичко-етичка и етичко-религијска димензија морала у Кјеркегоровом делу *Страх и дрхћање*

Кјеркегор испитује какве су могућности да се етичко утемељи кроз различите стадијуме егзистенције и на тај начин доказује невалидност рационалистичке етике (античке, нововековне, формалистичке, деонтолошке, етике врлина итд.), као и ограничења ње-

(...) Песник не може трансцендирати, надмашити себе и доспети до слободног самостварања себе у односу на 'апсолутно', вечну истину." (Абдулах Шарчевић, „Предговор”, *Појам стирејње*, Београд, Српска књижевна задруга, 1970, XXII). Макеј пак тумачи Кјеркегорово значење чулног живота као апстрактну динамику, тј. као „изобилну радост живота” (Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness”, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York, 1972, 7), која је скривена од рефлексије и моралних нужности живота. На основу изнетих закључака тврдио да због утемељености естетског начина живота на принципу чулности, која је код данског мислиоца одређена као непосредност (или оно што је код Хегела чулна извесност), код човека не постоји никаква принуђеност на моралну обавезност, па је стога естетичко непримерено да изрази етичко у правом смислу.

ног појмовног дефинисања моралних питања. Разматрајући етику преваходно са егзистенцијалистичког становишта, он проблема-тизује да ли је могуће утемељити етику естетике, тј. етику на естетичком, уметничком ступњу егзистенције. У циљу да би оспорио такву могућност, могућност спојивости уметничког и етичког, Кјеркегор полази од својих ранијих ставова – да је естетичка егзистенција заправо облик неаутентичне егзистенције човека и да у тој сфери човек не може да успостави етички живот, тј. морални однос према животу.⁴⁶ Најпре, јер је на естетичком ступњу човеку „немогуће да реализује универзално” (Mackey, „The Poetry of Inwardness”, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, 1972, 39), ако се под етичким мисли на општост и универзалност. С друге стране, код естетике не постоји ни прави етички избор, јер није усмерен према трансценденцији, тј. Богу, због саме природе живота који води на естетском стадијуму, па ће Кјеркегор већ у *Или-или* указати на два различита односа према етици и избору кроз разлику естетичке⁴⁷ и етичке егзистенције.

⁴⁶ Естетика је за Кјеркегора изван етичког става егзистенције, јер живи зарад задовољства, па не може да продре у суштину праве, религијске вере да би му се осведочио живот парадокса. (Види: Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness”, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York, 1972, 6). Према Шарчевићу, парадигма тог естетичког начина живота се показује у лику поете – али који је на свом путу отуђен, „препуштен болу и патњи, а његово казивање је лирско-дијалектичко. Песник је човек који се окреће око себе, у непосредној песничкој продукцији и као такав је затворен у свој круг. (...) Песник не може трансцендирати, надмашити себе и доспети до слободног самостварања себе у односу на 'апсолутно', вечну истину.” (Абдулах Шарчевић, „Предговор”, *Појам стирејње*, Београд, Српска књижевна задруга, 1970, XXII). Макеј пак тумачи Кјеркегорово значење чулног живота као апстрактну динамику, тј. као „изобилну радост живота” (Louis Mackey, „The Poetry of Inwardness”, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York, 1972, 7), која је скривена од рефлексije и моралних нужности живота. На основу изнетих закључака тврдимо да због утемељености естетског начина живота на принципу чулности, која је код данског мислиоца одређена као непосредност (или оно што је код Хегела чулна извесност), код човека не постоји никаква принуђеност на моралну обавезност, па је стога естетичко непримерено да изрази етичко у правом смислу.

⁴⁷ И поред Кјеркегорове оштре критике естетичког стадијума у погледу на његову неетичност, Кјеркегор га разуме као један од нужних стадијума у феноменолошкој дескрипцији индивидуе. Феноменолошка дескрипција служи му да кроз низ ситуација и ликова представи суштину одређеног начина егзистирања. (Види: Søren Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959, 20).

На естетичком ступњу егзистенције је немогуће да се утемељи етичко, јер како сматра Кјеркегор, човеку није ту примаран етички смисао постојања, јер естетa (уметник у ширем смислу) живи живот без одговорности према својој унутрашњости и другим људима, а такође се односи и према истини неозбиљно, тј. путем маште.⁴⁸ На тај начин, естетa губи из вида управо религијско са којим етичко (у правом смислу) мора бити у нужној вези. Ипак, то не значи да се по Кјеркегору уметник/поета не може заинтересовати за религијско-етичку егзистенцију, али тада на делу израња недостатак, јер естетa свој однос према етичком успоставља само кроз имагинацију. Уметник се према религијском односи само као према нечему естетичком и на уметнички начин. (Упореди: Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, 2009, 326).

Естетички ступањ не задовољава етичност ни у другом погледу, јер временом води ка очајању (види: Kierkegaard, *Ili-Ili*, 1990, 638), а човек и даље остаје у духовном и моралном ниҳилизму, живећи чак у самоотуђењу. Кјеркегор такав разлог открива у томе што естетa изабире самога себе само као апстрактно ја, а то значи да не бира себе путем избора себе (или хтења бити самим собом), већ тако да се расипа у мноштву спољашњих момената. Тада се себи показује увек другачијим и у пролазним моментима живота. И јавља се очајање, које је уједно нужно због начина живота на естетичком ступњу. Ипак, очајање је по Кјеркегору и позитивна фаза естетичког ступња, јер изазива да човек напусти естетичку егзистенцију и окрене се етичком начину живота и егзистенцији у етичком важењу.

Али једнако као што показује скепсу за могућност етичког живота на естетском ступњу, Кјеркегор показује скептицизам и

⁴⁸ На естетичком ступњу човек се не понаша етички, јер је његово деловање условљено његовом имагинацијом, емоцијама, импулсима и чулима. Имагинација се у Кјеркегоровој философији показује ипак не само као функција на естетичком ступњу, па је стога потребно ради избегавања погрешног тумачења указати и на њен други смисао, који се огледа у ширем значењу. Наиме, имагинација има битну улогу у синтези коначног и бесконачног у човеку. У делу *Болесњ на смрти* синтеза коначности и бесконачности описана је као двоструко кретање: у бесконачно се одлази од себе и на бесконачном путу се коначност враћа себи. У том двоструком кретању синтезе, да би се синтеза остварила имагинација је круцијална. (Види: Arne Grøn, *Imagination and Subjectivity*, *Ars Disputandi*, Proceedings of the 14th Conference of the European Society for Philosophy of Religion, Cambridge, UK, Volume 2, 2002, 28–32).

када разматра етичку сферу егзистенције да би критички испитао њене недостатке. Он негира да се у њеним оквирима може остварити суштински задатак и смисао етике. Остаје питање зашто? У својим испитивањима Кјеркегор открива разлог – етичка сфера егзистенције, онако како се потврђивала кроз рационалистичку линију етике, потврђује само принципе разума, упутства, правила људског разума. Невалидност таквих принципа рационалистичких етика, који извиру из самодовољног или пак чистог ума, по Кјеркегору се исказала кроз невалидност њихових правила (као форме) и немогућности да се та правила имплементирају на садржај живота. Они су неприменљиви на људску променљиву и неухватљиву егзистенцију, егзистенцијалне ситуације и конкретно подручја живота, које је натопљено ирационалним феноменима и трептајима људске индивидуалности и душевности. Зато се на етичком ступњу по Кјеркегору може успоставити само живот у складу са одређеним (рационалистичким) етичким правилима, а то је оно што он доводи у раван и са религиозношћу типа А, о чему је било речи у првом тому књиге. Такав етички човек опет живи у модусу неправог, неаутентичног модуса егзистенције, будући да се и кроз тип религиозности А неко прозива хришћанином кроз уверење „да је хришћанин на основу крштења и поседовања Библије, одлажења у цркву, васпитања деце у хришћанском духу.” (Terpic, *Kjerkegor*, 1980, 64) или се неко назива етичким човеком на основу понашања по општим етичким правилима. Па иако етичка егзистенција према Кјеркегору може да повеже живот са религијским аспектима, у њој не може да се оствари пунина религијске као ни етичке егзистенције, јер губи из вида парадоксални карактер који је потребан за религиозност типа Б и самим тим пунину етичке егзистенције, која је код Кјеркегора увек у спреси са хришћанском религиозношћу.

Кјеркегор заснива пуно значење етичког живота у спреси са *религиозношћу типа Б*, која исходи из подручја вере, а не разумске мисаоности и која (вера) тек подстиче лично искуство религиозног, па самим тим онда и етичког.

Свакако да у *Стадијумима на животној путу* Кјеркегор признаје одређену вредност животу на етичком ступњу егзистенције у односу на естетички. Јер је етички човек у предности да својим способностима бира увек одређени циљ, па на тај начин успева да нађе испуњење људске сврхе, тј. своје сврховитости. (Kosch,

„The Esthetic View of Life and the First Incompatibilism”, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, 2006, 142–147). За разлику од естетичког, етички живот захтева однос према животу кроз поља дужности која се формирају на пример кроз посвећеност традицији, друштвеним правилима или слично. Међутим, Кјеркегор негира да се истински смисао етичког живота може постићи на етичком ступњу егзистенције, па да би осветлио о каквој врсти етике је у његовој философији реч, он уводи појам религијска егзистенција и хришћанска етика.

Тај окрет у етици долази до изражаја у делу *Страх и дрхтање* кроз приповест о Авраму. У Кјеркегору треба „читати” простор сламања свих рационалистички схваћених етика и њених призора у људском живот. Кроз своју анализу Аврамове приповести, показује се да религијска етика улази у оштар сукоб са разумским схватањем моралног чина, разумским појмом дужности и одговорности. Зато Кјеркегор захтева да се одбаци свака етика која не признаје однос човека са апсолутом, Богом, у циљу да би човек најпре могао да своје сопство, своју личност осветли пред Богом, уместо да се подређује апстрактним правилима, која га одвлаче од правог етичког односа.

Кјеркегорова хришћанско-религијска етика разликује се од рационалистичке и сходно његовом новом разумевању етичког појма дужности. У рационализму он увиђа одређену мањкавост и противречност, која се исказује кроз следеће ставове: „Дужност је опште, што ја захтевам јесте опште; оно што могу учинити јесте појединачно”. Увиђајући насталу противречност да појединачно тј. субјекат треба да извршава опште, тј. објективна начела, што по Кјеркегору води у немогућу позицију, он ће нови појам и значење дужности повезати са религијским значењем у коме се губи споменута противречност. По Кјеркегору, становиште да се опште као дужност испољава у појединачном животу може се, с друге стране, само условно одобрити, што он истиче у следећим ставовима: „етички поглед који каже да сваки човек има неки позив, има, дакле, две предности пред естетичком теоријом о дару. С једне стране, она не излаже нешто случајно у људском животу него опште, а с друге стране показује опште у својој истинској лепоти.” (Кјеркегор, *Или-или*, 1990, 705). Међутим, Кјеркегор налаже да се напусти и такав смисао дужности, иако кроз дужности, у конкретном животу може да се испољи прозрачност егзистенције (упореди: Кузмано-

вић, *Кјеркејорове сфере егзистенције*, 2003, 43), а личност стиче мир и поузданост. Критичку ноту Кјеркегор ће испољити и у погледу тога што се рационалистичке (опште) дужности обраћају само чо- вековом разумском аспекту, а занемарују ирационалну и духовну димензију његовог бића.

Зато прави смисао етичког Кјеркегор покушава да пронађе у религијској сфери, која се односи на конкретан људски живот и дотиче и ирационално у људској природи. У религијској сфери егзистенције личност се развија у целини, тј. развија своју индивидуалност у правом смислу (што није био домен интересовања досадашње етике). Јер религијски смисао моралности изазива негативију „општег и безизузетног карактера философских система и моралних кодекса” (Терлиц, *Кјеркегор* 1980, 66), тј. не оправдава људско деловање које се одвија само са становишта разума. Такав став му се намеће током разматрања Аврамовог деловања, који се пре подређује божанској, надразумској заповести, а не начелима разума, па Теплиц увиђа да Кјеркегор никад не наглашава разумске карактеристике нити битност човека као врсте, већ инсистира на улози „индивидуалне одговорности у људском животу” (Терлиц, *Кјеркегор* 1980, 66).

Кјеркегорова етика је првенствено ирационалистичка и превладава формализам рационализма, јер је заузета бригом око конкретних животних, као и конфликтних ситуација кроз које човек пролази као индивидуално и ирационално биће. Зато је Кјеркегору пре свега стало да укаже на значај морала који се јавља код човека схваћеног као индивидуа која стоји наспрам општег, апстрактног морала и његовог формализма. Утолико се Кјеркегорова етика и разликује од рационалистичких које су применљиве само на човека схваћеног према универзалној суштини мисаоног бића, а проблем индивидуалног деловања остављају нерешеним.

У својој етици Кјеркегор полази од парадоксалних Божјих заповести као релевантних руководних начела у моралном деловању и поставља у центар разматрања личну и индивидуалну одлуку појединца и њено лично преузимање одговорности, које не може да се усмерава разумским нормама. Таква етика је увезана са егзистенцијалним доживљајима човека – немиром, страхом, ћутањем, дрхтањем, очајањем као ирационалним стањима човека, па његова етика израста на разумевању егзистенцијалне драматике човека као неизоставним делом разматрања моралног чина.

Левинас, пак, такво заснивање етике, која превазилази етике утемељене на обичајности или морално-правним нормама, види као суштински задатак Кјеркејорове етике, чији је крајњи циљ остваривање сусрета појединца са трансценденцијом. (види: Levinas, *Тоџалиџетџи и бесконачно*, 2006, 21). Зато и Кјеркејор настоји да својим схватањем *хришћанске еџике укаже како се конкретџизује оно „вечно” у човеку⁴⁹ у временској, конкретџној реалности. Таква еџика и умањује дуџоџодишњи јаз који је џосџојао између еџичкој норматџивизма и формализма у досадашњим џеоријама и конкретџне делатности џојединца у реалној еџистџенцијалној ситуацији.*

1.2. Однос воље, греха, избора и вере

Вера џвоја сџасла џе је.

(Светџо јеванђеље од Маџеја, гл. 9)

Серен Кјеркејор развија своју религијско-хришћанску етичку позицију најпре у делу *Стџрах и дрхџање* (које представља и својеврсну пропедутику у религијску етику). Притом, дански филозоф се осврће на старобиблијску легенду о Авраму да би поједина етичка питања, као што су питање кривице и греха, однос религијског и етичког покренуо у *Две расџраве*. Питање греха покренуће у делу *Појам сџрејње*, а своје целовито етичко учење заокружиће кроз тематизацију хришћанске етике џубави, у *Делима џубави*.

Када је у питању дело *Стџрах и дрхџање*, оно представља критичку позицију у промишљању смисла етике и њених суштинских етичких појмова у историји философије. У назначеном делу, он ће претрести значења дотадашњих појмова као што су избор и воља, са снажном одлуком да укаже на деградирајућу позицију рационализма, а полазећи од философије вере показати на неистинитост дотадашње етике. Утолико ће и поједини аутори оспоравити његово учење о етици, које је са становишта разума апсурдно и прозивати да је у њој реч о телеолошкој суспензији етике. Такво стано-

⁴⁹ Кјеркејор већ на етичком стадијуму указује да човек већ тада може да наслути оно вечно у својој унутрашњости: „Кад се све стишава око човека, свечано као звездана ноћ, кад је душа у целом свету сама са собом, онда се она не сусреће са изврским човеком, већ са самом силом вечном.” (Кјеркејор, *Бревијар*, 1990, Београд, Moderna, 1990, 27).

виште је оправдано, ако се има у виду да Кјеркегор оспорава легитимитет разума као изворишта морала. (Упореди: Чизмар, „Етички изазови Кјеркегорове хришћанске етике: однос греха, воље, вере и избора”, у: *Σπουδές στην ορθόδοξη θεολογία*, 2018, 528). Јер Кјеркегор сматра да се процес изображавања човека као моралне јединке не може остварити ако појединац потире себе у име општег, већ се спознаја етичког одвија кроз егзистенцијална стања тј. „страх и дрхтање кроз које пролази телеолошки суспендована јединка када је Бог искушава, као што је такође и стрепња стање свести телеолошки суспендоване особе у очајничком ослобађању од остваривања етичког” (Kierkegaard, *Unscientific Concluding Postscript to the Philosophical Crumbs*, 2009, 22).

Зато и став појединих аутора о укидању етике код Кјеркегора није у потпуности оправдан будући да дански филозоф не искључује етику и питање етичког из својих разматрања. Он инсистира на увођењу етике чији ће циљ бити не очовечења човека према наложима рационалног у његовој природи, са потврдом у друштвеној реалности, већ је циљ озбиљење човека кроз његове ирационалистичке феномене егзистенције, а унутар изворне хришћанске егзистенције (која је према Кјеркегору утемељена у учењу *Новой завети*). Зато се Кјеркегор ослања на кључне хришћанске личности, које су огледало надразумског моралног деловања као што су Аврам, Јов, Христ, а који су за њега морални узор на путу човековог постајања хришћанином. Утолико Кјеркегорова философија не искључује сферу етичког, већ је приказује кроз дух религијске етике и питање морала сагледава из религијског кључа и хришћанске традиције. Он зато и полази од мишљења да је хришћанска духовност уједно и претпоставка човекове моралности. Снага етике која се утемељује у вери, следећи Божије заповести као универзалне и обавезујуће дужности, по Кјеркегору лежи у њеној покретачкој моћи да реши моралну кризу, која је узрокована религијском кризом савременог хришћанског живота, него што би, насупрот њој, такву снагу имале оне етике које не узимају у обзир насталу бездуховност савременог човека. Зато он и не признаје аутономност етике као самосталне дисциплине, тј. да моралност и у теоријском и практичном смислу може бити заснована неодвојиво од божанског агенса и вере као изворишта морала, с једне стране, и одвојено од конкретне и појединачне егзистенције човека као ирационалног бића, с друге стране.

У заснивању своје ирационалистичке етике, Кјеркегор налази ослонац првенствено у новозаветном моралу и иронише над „објективним” критеријумима морала који извиру из људског разума и имају наводно апсолутно важење. Да би показао неваљидност таквог морала, Кјеркегор спроводи егзистенцијалну редукцију таквих норми и показује како се ослобађа унутрашњост, чисти од објективитета (историје, моралних норми разума). Јер он сматра да тек унутрашњост као ослобођена од објективитета може да се окрене заповестима Бога⁵⁰ и вишем, религијском смислу морала. Окретање сопства према унутрашњости, Кјеркегор је и видео као услов заснивања нове моралне позиције „преображеног” човека, која је постизива тек кроз скок у вери. Стога ћемо наше даље испитивање посветити разматрању како је морално деловање у његовом учењу усмерено на повезивање скока вере, избора, воље и нове моралне парадигме.

У научним и популарним круговима кјеркегоровски скок вере се обично разуме у терминима делатности воље-моћи, као што потврђује и Еванс, сматрајући да Кјеркегорово „разумевање хришћанске вере захтева назначени скок вере уз помоћ божанске мисли”

⁵⁰ Егзистенцијална редукција код Кјеркегора може да поседује различите форме. Она се јавља и у форми Кјеркегоровог индиректног метода, тј. кроз хумор, али и иронију, која може да се употреби и као средство човековог уздизања до Бога. Према Теплицу, код Кјеркегора је реч пре свега о иронији која има егзистенцијално значење, али може да се интерпретира вишеструко.

Иронија је и метод обезвређивања свих материјалних и духовних вредности, коначне природе, али и непосредне људске природе и тако схваћена иронија у себи има нихилистички призив. Она уједно представља и егзистенцијални став којим појединац изражава своју субјективност и продубљује је, супротстављајући се тако објективности, друштвеним нормама и систему за које је субјективност небитна. Након редукције објективитета, остаје чиста субјективност без ослонаца, али очишћена од примеса и историје, пролазних вредности и стварности у целини. Стога Кјеркегор иронију назива бескрајном негативношћу, јер постоји као чиста, апсолутна негација. Након ње не остаје никакав поуздан темељ сазнања. Зато наликује ентузијастичком лудилу нихилисте за кога ништа од постојећег нема значење, али повлачи са собом сазнање да је човек у иронији апсолутно слободан. Кроз такав облик ироније, човек се окреће властитој субјективности, духовној равни и изграђује веру у Бога. (Види: Karol Teplić, *Kierkegor*, Beograd, Grafos, 1980, 73–76). Теплиц сматра да иронија према крајњем исходишту у Кјеркегоровој философији не води скептицизму и иронији као таквој. Такође, она нема интелектуалне претензије да саговорника доведе до јасног појма неке ствари у сазнању, као што је био случај код Сократа, већ је иронија подређена религијским циљевима, тј. служи да се лакше изврши човеково удубљивање у властиту субјективност, кроз коју открива крајњи темељ (Бога), као темељ властите субјективности.

(Ferreira, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, 1991, 7).

Вера се, заправо у Кјеркегоровој етици, разуме и као претпоставка воље (која делује), која је сходно томе религијски усмерена и са вером је у нужној повезаности. У том контексту, вољни акт према Кјеркегору нема додира са наредбодавном улогом разума нити његовим императивима, већ је у непосредном односу са вером, па се и моменат избора, који је кључан за етички живот у религијском смислу, код Кјеркегора објашњава из „херменеутичког круга” вере, воље и избора. Зато Кјеркегор и напушта традиционално аристотеловско одређење умске воље, а уместо ума – за полазиште тумачења троструког односа воље, избора и вере одабире субјективни принцип – унутрашњост.

Унутрашњост, као што смо разматрали у претходном поглављу, слови и као ирационалистичка (али не у смислу илузионистичка, необјективна), али и онтолошко-антрополошка категорија, а налази своје место и приликом формирања Кјеркегорове ирационалистичке етичке позиције. Јер појам избора и воље код Кјеркегора се може разумети полазећи од човекове унутрашњости (као нечег ирационалног). Када се чини неки избор полазећи од унутрашњости, или на основу личног (религијског) искуства, тада избор није резултат умске директиве или умске воље, што дански филозоф истиче и у делу *Или-или*. Већ у назначеном раном делу Кјеркегор не тумачи избор на рационалистички начин као избор између *или* – *или*, тј. као етички избор између добра и зла. У *Бревијару* он представља избор као избор самог хтења, тј. онога „да се хоће” (види: Кјеркегор, *Brevijar*, 1990, 28), па је одатле само хтење, тј. воља претпоставка избора добра и зла или узрок искључивања таквог избора. У појму тако протумаченог избора словеначки филозоф Репар увиђа ирационалистички аспект Кјеркегоровог схватања избора, јер у самој вољи (која врши избор) имамо одсуство рефлексивности. У избору такве воље је заправо акценат на *вољи која хоће* (види: Primož Repar, *Kierkegaard – vprašnje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, 2009, 148), као и томе да се: „бира само: да се хоће.” (Кјеркегор, *Brevijar*, 1990, 28). Конкретније речено, то значи да се у избору не мисли првенствено на избор нечега што важи као добро, већ је његов предмет, речено на општији начин, само *хтење* (било да се односи и на хтење самога себе), али

тако да је избор одређен од стране унутрашњости.⁵¹ Предмет тог избора се код Кјеркегора одређује као избор јаства у вечном важењу, тј. као избор апсолутнога, тј. избор парадоксалног, зато није реч о избору између добра и зла.

Предмет избора у ирационалистичкој етици је, дакле, апсолут схваћен као индивидуа, сопство, ја, али тако да је ја апсолутизовано тек кроз избор који уједињава противречност апсолута и ја. Кроз тај избор долази до изражаја озбиљност унутрашњости и страст којом се бира, у чему се, према Кјеркегору „испољава личност у својој унутрашњој бескрајности, и тиме опет личност чврсто утемељује (...) Подухватајући се, наиме, избора читавом својом унутрашњом страном и искреношћу личности, његово биће се пречишћава и она сама доводи се у непосредан однос према вечној сили која својом присутношћу на свим местима прожима читаво постојање.” (Кјеркегор, „Равнотежа између естетике и етике у израђивању личности”, *Или-или*, 1990, 580).

У Кјеркегоровом тумачењу избора кроз унутрашњост, обухваћени су и непоновљиви и егзистенцијални аспекти човека, као што су озбиљност, страст вере, осећање греха, кривице, стрепња. Стога је таква етика превасходно егзистенцијална етика, са тенденцијом даљег проширивања на домен религијске етике, јер се приликом избора предмета (тј. ја) полази од вере, а не више разума као руководног начела у избору.

Избор у егзистенцијалној религијској етици захтева 'скок' вере, па зато *изгледа* да је избор ирационалан чин, а његов ирационализам се појачава када имамо у виду да Кјеркегор приликом избора укључује и моћ имагинације која је одлучујућа за доношење унутрашње одлуке. Кроз имагинацију човек се односи увек према ономе што га интересује, а имагинација му помаже да се пре самог избора идентификује са циљевима, вредностима и са њима саосећа. У том семантичком сагласју дански философ подсећа да је избор који подузима судија Вилхелм заправо избор којим смо

⁵¹ Тедор Хекер, познат као философ и хришћански мислилац, заслужан је за превођење Кјеркегорових дела на немачки језик. Његов први есеј о Кјеркегору под називом *Kierkegaard and the Philosophy of Inwardness*, објављен је 1913. године. Овај мислилац је нарочито био одушевљен Кјеркегоровим појмом истине као унутрашњости, сматрајући Кјеркегорову тезу о истини као субјективности једним од виталних проблема философије. (Види: Theodor Haecker, *Journal in the Night*, New York City, Pantheon books, 1950).

ми увек већ заинтересовани или привучени. Јер ту је сама личност већ унапред „заинтересована за избор пре самог избора.” (Кјеркегор, *Или-или*, 1990, 167–168). Међутим, Кјеркегор понекад и без објашњења поставља имагинацију на место које приписује вољи, што тада води до двосмислености у њеном значењу и до недовољно јасног одређења његовог појма воље.

Та двозначност воље се јавља и у погледу на друге аспекте, што је видљиво ако уђемо у полемику са питањима да ли је воља активан или пасиван принцип у његовој етици. Ферире на пример вољу види као пасивни принцип, јер је тумачи у смислу хтења, способности жудње, а у таквом својству она је пасивна. (Види: Ferreira, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, 1991, 129). Међутим, будући да Кјеркегор уводи скок вере као нужан при избору који врши воља, тада се воља показује као делатни принцип, и њена делатност се онда дефинише као *йуишйање у йроцес и извршење воље да се одлучи на йуиш ка вери*. (Упореди: Todorović, *Misao i strast*, 2001, 281). Заправо, активитет који је традиционална философија приписивала вољи, Кјеркегор приписује моменту скока са којим је тек и повезана идеја избора.

Али његову категорију скока не треба разумети само као делатност прелаза (скока) из једног стадијума у други. Оно што је суштинско јесте да се при прелазу/скоку из једног ка другом стадијуму одиграва заправо промена у човеку, како истиче Кузмановић, па скок представља нужан догађај у преображају читавог човековог бића. (Види: Кузмановић, „Кјеркегоров избор”, 1999, 36).

Идеја избора се у Кјеркегоровој философији разуме не само у спрези са категоријом скока, већ је Данац доводи и у зависност са категоријом греха (чији је извор у вољи)⁵² и разумевањем греха у

⁵² Категорија греха код Кјеркегора по природи ствари има религијски смисао, и тиме указује на ирационалистичке темеље, па се разликује од Сократовог схватања греха које антички мислилац доводи у однос са интелектуалном сфером човека, али у негативном смислу – као израз незнања. Кјеркегор изводи грех из подручја воље, а не сазнања и интелекта. Ипак, Кјеркегор није увек порицао Сократове ставове. Иако се у *Појму ироније* Кјеркегор у одељку „У ком смислу је Сократ утемељитељ морала”, ограђује од Сократа, он у позитивном светлу разматра његов став да врлина јесте знање. Према Кјеркегору, овај став „не садржи само једно негативно одређење против непристрасног, беспредрасудног морала, већ истовремено ознаку оне бесконачно унутрашње доследности Добру.” (Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1961, 236). Такав однос према унутрашњости, управљеност индивидуума да делује сходно својој свести јесте један од позитивних аспеката који је Кјеркегор видео код Сократа и усвојио у

људској природи. Кјеркегор пружа ирационалистичко објашњење греха, које се разликује се од рационалистичког у историји философије, како је на пример присутно код Сократовог учења – да човек греши из незнања. Сократски појам греха је стриктно рационалистички, јер искључује моменат вере и воље, и јер је изведен из чисто мисаоне сфере, без односа према ирационалном. Али дански Сократ – Кјеркегор – узрок греха тражи залазећи изван и преко мисаоне сфере, па сматра „да грех почива у вољи, хтењу грешног живота. Хришћанство доноси примат практичног ума и човека вреднује не по његовом знању, већ по његовој вери.” (Мојсић, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 240). Узрок греха по Кјеркегору не може бити само у људској мисаоној природи, већ у мисаоности када није повезана са вером, како налазимо и у Павловом тумачењу греха. У том контексту, дански философ каже и да је грех „пред Богом очајнички не желети бити самим собом или очајнички желети бити самим собом.” Заправо преко проблема греха, било да је у питању прародитељски или друга врста греха, Кјеркегор разјашњава уједно и природу избора.

Својим схватањем вере као претпоставке воље и доброг избора, Кјеркегор је сагледао позитивне интенције етике засноване на хришћанско-религијском значењу етичких категорија. Човеково деловање које израста на вери у Богу, он је уздигао изнад деловања према разуму, јер се само вером могу оправдати и они избори, који су за разум парадоксални, као што је то на пример Исусов живот,⁵³ тј. његово жртвовање, Аврамово жртвовање Исака, живот Јова. Само вера која је руководно начело воље, доводи до правог избора, сматра Висдо у својој интерпретацији Кјеркегора. Као и у свакој пистологији, вера је претпоставка воље, тј. и претпоставка за

својој философији. Као предмет Кјеркегорове критике и даље остаје Сократов појам добра који је по мишљењу данског философа остао на нивоу општости. У поређењу са софистичким ставовима, који су појам добра сагледавали у погледу на различите облике корисности, Сократ је, према Кјеркегору, начинио огроман корак. (Упореди: Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1961, 238).

⁵³ Кјеркегор поставља интригантно питање о моралности избора који је учињен са становишта вере, а које је у суштини питање рационалисте: „како се онај који воли могао одлучити на то, да људе учини толико кривим, да им његово убиство падне на душу; зар, није он, као онај који воли, на сваки начин могао то спречити и радије мало попустити, кад му је било доста лако да их сваког тренутка, кад је хтео, привуче на своју страну?” (Seren Kjerkegor, *Dve kratke etičko-religiozne rasprave*, Beograd, Grafos, 1990, 18).

схватање избора код Кјеркегора.⁵⁴ А Висдово тумачење указује да је заправо крајња претпоставка вере, или онтолошки прва претпоставка, заправо Бог, јер Бог усмерава на пут ка вери, као што Кјеркегор доказује у *Филозофским мрвицама*: „Лако видимо (...) да вера није чин воље, јер сва људска воља могућа је само у границама услова” (Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, 1980, 66–67), а услов да се отворе очи вере полази од Бога. У том смислу се улога Бога у Кјеркегоровој констелацији вера–воља–избор може посматрати кроз фигуру главног покретача читавог процеса деловања – од одлуке, избора до моралног деловања испољеног у пракси и свакодневним животним, егзистенцијалним ситуацијама.

Кјеркегор је таквим разумевањем воље као *воље вере* утемељио ирационалистичко становиште воље, и религијско, метафизичко значење воље. Његово мишљење би се у тој тачки могло приближити Августиновом, који даје примат вољи над разумом, али према Кјеркегору воља нема доминантан положај при избору, јер њу надвладава вера која је усмерава у самом избору.

Ипак, ту се јавља један од проблема приликом ослањања воље на веру, јер вера, по Кјеркегору, није стање у коме човек може трајно да остане, слично као што је случај и са аристотеловским схватањем да човек може само извесно време да борави у сфери чистог мишљења, тј. *мишљењу мишљења*. Али кад се човек утемељи у вери, и кад човек успостави заједницу са Богом, кад се човек услед љубави према Богу обожује, он, како тврди Максим Исповедник, почива, одмара у Богу (мистика *савашизма*). Тада кроз човека делује божанска енергија, па он више не делује по својој палој човечијој, пасивној природи и својој вољи, тј. самовољи, већ је његова воља обожена Божијом вољом. „Обожени човек превазилазећи свако занимање за земаљско и пролазно, истински се креће и дејствује једино у Богу, а ова условљеност парадоксално представља испуњење његове слободе (Монах Теофан, *Тајна слободе у обоженом човеку њо Светиом Максиму Исповеднику*, <http://>

⁵⁴ David Wisdo, „Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation”, *Philosophy of Religion*, Netherlands, Columbia University, 1987, 95. Џејмс објашњава да Појманово схватање (у делу: *The Logic of Subjectivity*) према коме је воља претпоставка вере, заправо, потпуно промашује суштину. Кјеркегор се ограђује од волунтаризма у ничеанском смислу, јер је вера претпоставка и онога да воља хоће. Такво становиште показује се и кроз Аврамов чин, који се одлучује на извршење заповести тек уз помоћ вере.

otacmilic.com/monah-teofan-rumunija-tajna-slobode-u-obozenom-coveku-po-svetom-maksimu-ispovedniku/). Таква позиција вере се као трајно стање задобија се Божјом благодаћу, па тада воља може непрекидно да буде вођена вером. Вера у првом случају када није у потпуности задобијена, треба непрекидно да се осваја, јер код човека наступа и безверје, лажи, које се насељавају у срцу, потекле од злобних духова, од злог дела људске природе, од тамних феномена егзистенције. Супротно томе, хришћани који су успоставили заједницу са Богом, непрекидно остају у вери.

1.3. Кјеркегор против етике која не признаје стварност греха

Проблем рационалистичке етике, како примећује и Шестов у свом тумачењу Кјеркегора,⁵⁵ крије се у њеном опчињеном препуштању сфери нужности. Нужност која је продукт умског ишчитавања стварности, трпи ограничења и протеже се само на сферу могућег искуства (Кант). Та њена проблематична интенционалност само подстиче и продубљује дуализам између сфере могућег и немогућег, нужности и слободе, па се таква етика показује као неспособна да из сфере нужности начини корак ка сфери слободе. У том аспекту је Кјеркегор и сагледао немогућност рационалистичке етике да прихвати сферу религијских заповести, јер је она за ум сфера немогућег. И стога се по Кјеркегору и дешава сужавање подручја етике као науке и као праксе. Полазећи од критике такве етике, он помера границе изван сфере могућег искуства, тј. као дисциплине могућег и нужног и протеже предмет етике и на сферу *немојуће* и надразумског. У *Појму ироније*, али и у *Појму стиреиње*, говорећи о потреби за новим погледом на етику (упореди: Репаж, *Kierkegaard – Vprašnje izbire*, 2009, 91), Кјеркегор захтева од етике да буде конкретна наука, да заживи у пракси и буде применљива на конкретно збивање у људском животу. Репаж потврђује такво мишљење, сматрајући да се досадашње етике нису суочиле са питањем своје практичности (види: Репаж, *Kierkegaard – Vprašnje izbire*, 2009, 104), јер су се бавиле првенствено решавањем проблема како оно што је

⁵⁵ Лав Шестов, „Одстрањивање етичког”, *Кјеркејор и еџистенцијална философија (Глас ваицјућеи у џустини)*, Београд, ПЛАТΩ, 1986, 39–42. Шестов у овом одељку проблематизује високофаворизовану категорију нужности, коју ум схвата као доказ истинитости етичког уопште.

посебно и партикуларно уградити у универзално. Зато Кјеркегор у новој етици настоји да покаже како да се универзално спусти до конкретног, индивидуалог, јер се ирационалистичка етика не бави, као рационалистичка, универзалним човеком и његовом безличносном димензијом, већ је интересује конкретна индивидуа, појединац у променљивости и непоновљивости своје егзистенције. Кјеркегорова етика се из тих разлога јавља као етика индивидуалитета, тј. *етики сингуларности*, како ће је представити словеначки филозоф Репаж. Она својим интересовањем за појединца, успева да усмери етичка питања у правцу *филозофије личности*, а не филозофије општег човека која признаје само човекову парцијалну природу. Права етика треба да изражава личносни и индивидуални идентитет човека, који се по Кјеркегору изграђује тек кроз прожетост човека са трансцендентним, тј. Богом. Етика која уважава овакво мишљење превазилази представљање човека као мисаоног ега и човекову егоцентричност, уједно. Међутим, етика сингуларитета, која израста и на односу човека и Бога, подразумева да је човек дошао до свести о греху и да се позабавио решавањем греха у својој појединачној егзистенцији, али да га сагледа као узрок своје пале природе. Зато се Кјеркегоров приговор досадашњим етикама односи на њихово занемаривање питања и првобитног греха, али и греха уопште у људском животу.

Етика која се не бави проблемом греха по Кјеркегору не може да буде делотворна и практична, а погрешним усвајањем или неусвајањем стварности греха, она губи и статус научности, узалудно покушавајући да сферу идеалитета спусти до конкретне стварности. Конкретна етика полази од конкретне стварности која је усмерена на стварност греха, и тек тада она може да задобија статус реалне и конкретне науке окренуте према животу појединца и проблематичним аспектима његове егзистенције. У том погледу Кјеркегор и истиче: „Нова наука почиње, дакле, са догматиком у истом оном смислу у коме иманентна наука почиње са метафизиком. Ова етика не игнорише грех и нема свој идеалитет у томе што захтева идеално, већ свој идеалитет има у свести која продира у стварност, стварност греха, али ваља напоменути не са метафизичком лакоумношћу или са психолошком конкуписценцијом.” (Кјеркегор, *Појам стиреиње*, 2002, 19). Конкретна етика се уједно бави и духовном димензијом човекове (религијске) егзистенције, јер категорију греха Кјеркегор перципира и као религијску категорију,

па сагледава грех не само кроз свест о одговорности за учињено дело, које полази од конкретне индивидуе, већ усваја и шире сагледавање стања човековог греха као припадника рода. То подразумева да у етици буду усвојена и питања прагреха и прародитељског греха. Прародитељски, Адамов и Евин грех, као и индивидуални и грех „рода”, који је довео до пада човека, представља то религијско осећање човековог греха који се састоји „у кидању човекове заједнице с Богом, а самим тим и људима”, како ближе објавшњава Жарко Видовић. (Ж. Видовић, *Како да схваћимо себе*, Стање ствари. <https://stanjestvari.com/2021/09/06/zarko-vidovid-kako-da-shvatimo-sebe/>). Пре стања греха, ситуација је била сасвим другачија: Адам и Ева живе у стању невиности, у једној врсти равнодушности према својој непосредној природи и у јединству са њом. Али када им Бог даје вољу, Ева прва прави квалитативни скок у подручје слободе. Међутим, ту је реч о злој вољи, којом ступа у слободу и напушта природно стање, при чему се води рационалном и прагматичном вољом. Та воља је условљена подстреком змије да ће онај ко буде кушао са дрвета сазнања стећи знање добра и зла и да ће потом постати као Бог. Воља која овде изазива грех повезана је са чисто људском природом, која је у супротности са Божјом вољом. Она се опире божанској вољи, која налаже да се не једе са дрвета познања добра и зла, јер каза „Али с дрвета од знања добра и зла, с њега не једи; јер у који дан окусиш с њега, умријећеш” (Библија, 2:17, 10). Тај окрет од Божије моралне норме, којом се нешто забрањује, окрет од воље која је утемељена у Богу заправо значи да се Адам и Ева окрећу својим властитим људским моћима, што за последицу изазива да они почињу да осећају разлике у полности, осећају кривицу, стрепњу пред злом и тако улазе у људску историју. „Тада им се отворише очи, и видјеше да су голи; па сплетоше лишћа смокве и начинише себи пречаге.” (Библија, 3:7, 11). Поступак супротан Божјој норми, Кјеркегор објашњава и схватањем да је људска природа (и у преегзистенцији показана митом о првом греху) парадоскална (чиме указује на квалитативно другачију природу између Створитеља и створеног), па зато његова воља може бити подстакнута на механички начин и природом (жеља да једе), утицајем споља или водећи се логичким објашњењима (јер зашто мора да постоји нешто што ограничава човека „да не сме да куша са дрвета познања”, тј. змијино питање : „је ли истина да је Бог казао да не једете са свакога дрвета у врту?” – голица људски ум) или

вера којом се воља спашава од гласа разума и механичких утицаја на његову биолошку природу. Али и када је учињено дело којим је слободна воља довела до лошег поступка („јер ако не чиниш добро, грех је пред вратима, *Књиџа њосџања*, 4:7), то не значи према Кјеркегору да човек нужно мора да остане у стању греха и стрепње, која се јавља услед греха. Јер људска крхкост, могућност греха, стрепња указују на милост Божију да скоком вере грех буде превладан. Али да би се разумело Кјеркегорово приступање питању греха, иако он каже да ће појам греха психолошки обрадити у свом делу *Појам сџрејње*, ипак се његово испитивање разликује од психологије. Јер психологија разматра грех као стање стрепње које га је створило, а разматрати ствари према расположењу не одговара Кјеркегоровој идеји греха. Грех није стање, потенција, већ нешто *in actus*, и тада је он постојећи, бивствује, а одговара му стање озбиљности.

За Кјеркегора је превладавање греха, као његово признање и покајање, скопчано са одлуком човека да живи као хришћанин, јер се питање греха на естетском стадијуму, тј. код песника/уметника појављује уједно и као комично или трагично, „као варљива игра неадекватног расположења”. Грех је (за уметника) утвара над којом се плаче или смеје. Супротно песнику, хришћанин понизно и у озбиљности (а не комици) признаје да је грешник, признаје свој грех, а то је и услов да постане хришћанин, јер и Кјеркегор тврди да је „само кроз свест о греху могућ (...) улазак у хришћанство” (Kierkegaard, *Training in Christianity*, 2004, 162).

Јер се грех и не може прихватити кроз непосредну природу, на нивоу чулности, али ни умом будући да је реч о великом паду људском, „такав наследни грех је толико дубок и кобан пад природе да се умом не може појмити, већ се мора на веру прихватити из откровења Писма.” (Абдулах Шарчевић, „Предговор”, у: *Појам сџрејње*, 1970, 23). Етика која прихвата истине Писма и моралност која се отискује у сам бескрај непознатог, тј. у поље „објективне неизвесности” се разликује од рационалистичке и њеног морала, која инструктира људском уму привид постизања објективне извесности. У делу *Сџрах и дрхџање*, *Појам сџрејње* Кјеркегор доводи у питање људску самоувереност разумског идеалитета и спушта, тј. подиже читаоце на висине вере, показујући преко Аврамовог жртвовања Исака да је религијска етика, тј. морал неодвојив од покрета бесконачности. Тако чини и Аврам, јер да би се оглушио о Божју вољу (супротно Адамовом и Евином непослушању), он „трансцен-

дира, прекорачује свој коначни, времени животни мир и јединство у бесконачној резигнацији и страдању, трагедији” (Абдулах Шарчевић, *Појам стирејње*, 1970, XXXIII) и окреће се сфери разумски немогућег. У таквој етици коју Кјеркегор представља низом примера из *Свештој њисма* оправдање људског деловања не потиче од норми разума, већ надразумских темеља морала, тј. божанске намере. Кјеркегор такође доказује да се кроз ирационалистичку етику мења и позиција индивидуе, јер Аврамова одлука демонстрира важност не човека чији је највиши задатак да призна опште, већ конкретног појединца, појединачну јединку која „пуна страха и дрхтања пред Богом” (Терлић, *Кјеркегор* 1980, 86) достиже и испуњава религијски смисао моралности. Кроз Аврамов чин Кјеркегор показује на који начин се разрешава колизија општег и појединачног, јер Аврам у том свом чину заправо негира значење етичког као израза општег (било схваћеног као моралне норме, обичаја, моралног императива ума), које „као опште важи за свакога.” (Кјеркегор, *Страх и грхшање*, 2002, 209).

Аврамово деловање се не одвија кроз усклађивање појединачне воље са општом (тј. са друштвено важећим моралом, моралом који је израз биолошке природе – однос оца према сину), јер ако је морални циљ појединца „да себе самог као појединца покајнички преда општем” (Кјеркегор, *Страх и грхшање*, 2002, 210), тада нестаје појединачност и процес постајања индивидуом је избегнут у правом смислу. Такав пример предаје општем Кјеркегор је нашао у Хегеловој философији обичајности и иступао против Хегелових тврдњи да је морални индивидуум негативно слободна индивидуа уколико морал не происходи из обичајности. Хегел је ишао, чак, до те крајности да појединца прогласи *формом зла*, док Кјеркегор супротстављајући појединца Апсолуту, у појединцу сагледава „позитивно одређење свега.” (Golubović, „Recerpcija Kierkegaardа u Hrvatskoj”, *Filozofska истраживања*, 2008, 254). Кјеркегор сматра да права етика треба првенствено да се бави и осветљава појединачну егзистенцију (нем. *Einzelexistenz*), као и да се бави „деловањем” (одлукама, изборима) конкретног егзистирајућег човека.

Поједини аутори полазећи од Кјеркегоровог дела *Страх и грхшање* сматрају да је дански философ извршио суспензију етичког. Међутим, такав приговор је услован, јер Кјеркегор не врши суспензију сваке етике, већ је реч о суспензији етичког схваћеног као *ојшће*. Свакако, може да се говори о суспензији рационали-

стичког или натуралистичког смисла етичког какав је присутан у форми на пример социјалног, друштвеног морала (види: Repaž, *Kierkegaard – Egzistencijalna komunikacija*, 2009, 93), јер Кјеркегорова философија нарочито показује неповерење и према секуларним етикама које поричу философски став оностраниности, а које се „изводе из натуралистичког схватања људске природе јер оно води у естетичку егзистенцију распршености.” (Жуњић, „Дијалектичка лирика страха и дрхтања”, *Страх и дрхтање*, 2002, 92).

О таквој форми суспензије говори и Шестов у својој интерпретацији о Кјеркегору,⁵⁶ сматрајући да је суспензија и неопходна да би Кјеркегор утемељио нову ирационалистичку етику, која се односи и на сферу разумски немогућег света. Ирационалистичка етика зато и полази од надразумских критеријума и уводи нове категорије моралног деловања, као што су љубав и вера, а морал се формира из угла религијско-егзистенцијалне философије, зато се и етички појмови у Кјеркегоровој философији као што су појам избора, врлине, одлуке, воље, дужности концептуализују на другачији начин и отварају се у новом ирационалистичком значењу.

Кјеркегор је у суспензији рационалистичког смисла етичког, а увођењем религијског смисла етичког, видео нову могућност за етику и за превладавање етичког нихилизма. Религијски нихилизам не само да води ка негацији моралности, већ узрокује обезличавање, постваривање личности када она постаје „нико”,⁵⁷ води

⁵⁶ Философ Шестов је један од еминентних интерпретатора Кјеркегорове и Ничеове философије, на кога се често и позивамо, јер је такође у својој философији усмерен на философију егзистенције и проблема појединца. Према Лубардићу, Шестов схвата потребу новог одређења философије која је мишљење трагедијског искуства појединца. Ову трагичност он не само да је ставио на прво место, већ она постаје приоритетно подручје философије егзистенције као што је и Кјеркегорова, па и Ничеова виталистичка позиција мишљења, уместо трансперсоналног мишљења појединца какво је владало у рационализму. (Упореди: Богдан Лубардић, *Философија вере Лава Шестова: айофатичка деконструкција разума и услови моућности религијске егзистенције*, Београд, Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2010, 186).

⁵⁷ Дионисије Дејан Николић, наводи да немоизам извире из школе нихилизма, тј. да му заправо претходи у онтолошком смислу и да заснива смер Мизозофије Никовила, сконцентрисан још у Будином учењу према коме „овај свет није ништа”. Полазећи од ништавила бивствовања, показује се да је и Будино прихватање негације душе логичан исход таквог учења, чији се немоизам протеже и до Сартровог учења. „Када је ковао термин ’нихилизам’ Јакоби је само латинској речи nihil која значи ’ништа’ додао ’изам’, као обележје учења, става или школе ’мишљења’. Тако и ми латинској речи нето која значи ’нико’ једноставно додајемо наставак ’изам’, да

обездуховљавању личности/индивидуе када она постаје „ништа” (самозадовољни члан грађанског друштва, чиновник заједнице, поданик информације у чину одвајања од заједнице са Богом и кроз њега са другима), битишући у равнодушности према греху. У таквом окриљу човек се удаљава од своје вечне вредности и постоји као „објекат” без своје суштине, штаства, тј. он је небивствујуће, јер је без „сопства”, а његово „ја” нема вечно важење. Против не-хтења бити сопством пред Богом, устаје воља вере, која може да негира зло у људској природи и да уједно и себе мења као вољу. Голoмб је управо у Аврамовој жртви препознао тест човековог сусрета са апсолутом који омогућава да се сагледа и квалитативно промењена и нова природа човека. (Види: Jacob Golomb, *In Search of Authenticity*, 2005, 40). Промењена природа казује да унутрашњост постаје виша од спољашњости, као што је и Аврамов избор учињен независно од општих норми и заповести ума.

У таквој етици која суспендује разумска начела морала, вера постаје руководно начело нове етике, а одлука је издејствована без подршке разума и независно од друштвених захтева. Одлука вере која се при том подузима је апсолутна и неповратна!

Једина потврда исправности подузете одлуке је према Кјеркејору *унушрашња* потврда вере која је прави доказ етичког у највишем смислу, тј. етичко у религијском значењу. Религијско значење етичког се и конституише супротстављајући се рационалистичкој семантици етичког као етичког, тј. када етика разбија гигантомахију разумске претензије на етичко. За разлику од етике као науке, која је равнодушна према религијском, у Кјеркејоровој религијско-хришћанској етици, коју у каснијој фази конституише као етику љубави (у *Делима љубави*), нужно је успостављање слободе од греха (а слобода од греха је израз хришћанског либерализма, како наводи Дионисије Николић у *Четири оледа о хришћанском либерализму*).

Истицањем предности религијског, али и егзистенцијалистичког смисла етике, Кјеркејор решава парадокс разумски утемељених етика које су показале слабост у решавању проблема људске егзистенције. Према Кјеркејору, чисти ум не допире до дубина етич-

бисмо експлицитно означили и именовали ову, древну школу 'мишљења' (учење или став), (...) до данас још неименовану – (...) а углавном скривену иза школе Нихилизма”. (Дејан Дионисије Николић, *Четири оледа о хришћанском либерализму*, Архив Војводине, Институт за европске студије, Нови Сад, Београд, 2022).

ког, јер је права етика неодвојива од чињеница откровења које се обелодањују појединцу кроз унутрашњост, у његовом општењу са Богом и преживљавању егзистенцијалних трепета душе која „стрепи, дрхти”, која осећа страх, грех, тескобу, кривицу, очајање који су као деструктивни феномени превладани у пракци етике љубави.

Али пре него што пређемо на објашњење Кјеркегорове етике љубави (како је успостављена у *Делима љубави*), задржаћемо се на значајним карактеристикама његове етике која се распознаје у делу „Страх и дрхтање”, којој је и посвећено ово поглавље. У наведеном делу Кјеркегор утемељује своју етичку позицију кроз коју осветљава разлику према рационалистички схваћеној форми етике.

Специфичност ирационалистичке етике код Кјеркегора препознајемо и у њеном сукобљавању са сфером нужности, тј. у игри надвладавања покрета судбине. Њену предност и јачину Кјеркегор је демонстрирао кроз анализу Јововог живота, личности из *Сйарої Завейи*⁵⁸ (о којој је било дејтаљније размаштирано у једном од поглавља).

⁵⁸ Славој Жижек у делу *Чудовишности Христиа* разјашњава оно што је Кјеркегор настојао да објасни као немоћ етичког. Жижек у Јововом чину види опирање смислу, али тај отпор Кјеркегор интерпретира као отпор свему разумском, свакој људски ограниченој етици, сваком објашњењу. Жижек у тој библијској причи открива лице Бога који пати, а који нас доводи до правог смисла хришћанства. „Пошто су се Јову десиле несреће, долазе његови пријатељи теолози, нудећи тумачења која приказују ове несреће смисленим, а Јовова величина није толико у томе што брани своју невиност, већ што наглашава бесмисленост својих невоља (када се Бог касније појави, он даје за право Јову, а не теолозима, браниоцима вере).” Жижек у овим параграфима открива немоћ Бога над сваком страдањем уопште, у историји, па чак упућује да оно што се дешава Јову представља само најаву онога што ће се десити Христу на крсту (види: Славој Жижек, *Чудовишности Христиа*, Београд, Откровење, 2008, 53). Бог се појављује на крају, не да разреши загонетку, већ да је постави, јер не говори Јову истину – да је све било намештено како би се тестирала његова вера. У односу на друге књиге Старог завета – Књига о Јову је философска, али и историјска загонетка, што потврђује и Честертон у свом *Уводу у књију о Јову*, сматрајући је не најинтересантнијом од свих древних књига, већ најинтересантнијом од свих модерних књига. Она је изузетак у односу на све друге књиге *Сйарої завейи*, али у једном смислу садржи централну идеју Старог завета, која прати нит целине и суштинску идеју да су сва људска бића само инструменти једне више моћи. Тако ни хероји у Старом завету нису синови Бога, већ његови робови, слуге. Иако нас Кјеркегор непрекидно упућује на хришћанство *Нової завейи*, свој доказ у образлагању значења вере најбоље је показао кроз примере из Старог завета. У *Сйаром завейи* је присутна и другачија концепција Бога, не као љубави, већ Бога као осветника, скривеног Бога, чије су намере недокучиве људском разуму и етици разума.

Ако бисмо Јова тумачили очима модерне цивилизације, назвали бисмо га пессимистом. Али супротно томе, он је заправо оптимиста, јер жели да оправда свој случај, али не зато да би њиме био ухваћен, већ да би га оправдао, иако га не разуме.

Рене Жерар, француски мислилац, када тумачи *Књију о Јову*, открива да Јовова судбина није узрок ни његове несреће ни божанског или сатанског наума, већ да има

Јов је према Кјеркејору парадијма човека који верује у друћу форму морала, чије порекло није у разуму, већ у вери, па стога не подлеже разумским разлозима којима би оправдао своју позицију и тако иронисао утеху и оправдање за своје паиње. Јов верује да ће Бој решити његов случај. Она тада само преко ирационалној медија, иј. истирајавањем да остане у вери, успева да поднесе нужности свој „личној фајтума” и траичности свој усуда. Кјеркејоровим ириказом иакове Јовове судбине отвара се увид да се човеково суочавање било са ошћом или ијединачном траједијом не може решити нићи објаснити умским разлозима или знањем разума, већ једино ироменом односа према удесу, иј. иомоћу вере. Защо се и релићиско-морални однос према животоу ио Кјеркејору заснива иек кроз иокорности вери и кроз искушења која се иичу само унутрашњости. Защо су за Кјеркејора и важнији индивидуални мислиоци, па се он од Хејела окреће ка Јову и иосвећује му редове у делу Понављање. Њега мучнина и патње живота које преживљава Јов, чије су паиње иеже од морскога иеска, уверавају да су Кантова и Хегелова етика немоћне пред ужасима и безумљем живота, и да као такве не успевају да пруже адекватно рационално објашњење ирационалних феномена људске унутрашњости и посебности егзистенције.

Јовове поступке Кјеркегор представља као исправне у етичком смислу, јер је уверен да Јов зна да је људски ограничен ум и да разумски одговор на божанске заповести, тј. божанску намеру не допиру до суштине његовог случаја. Јов и не слуша глас ума и не признаје етичко у рационалистичким оквирима, тј. одбија да се покори нужности и пронађе покој у подрећивању општим нормама морала. Он лако напушта ошћие максиме аутономне ећике човека, и као појединац је способан да сведочи пунину надрационалног смисла божанског постојања, кроз веру.

Стасала на таквом изразу, религијска етика коју демонстрира

људски смисао. Жерар долази до тог закључка премештајући узрок такве „судбине” са метафизичке на људску раван, јер моменат осуде долази од људи из заједнице, масе, чијем је вербалном насиљу Јов био подвргнут, што се запажа из његових речи: „Докле ћете душу моју мучити и сатирати ме речима.” (Књига о Јову, гл. 19, ставак 2).

Рудолф Ото се у својој интерпретацији Књиге о Јову супротставља Жераровом представљању Јова као грешника, јер у заједници, маси види само посреднике који прате Јовов испит пред Богом (Види: Рудолф Ото, *Светло*, Сарајево, Свјетлост, 1983, 107). А према нашем мишљењу, будући да Ото разматра да се смисао Књиге о Јову може једино посматрати као позив нашем разумевању парадоксалног, нејасног у људској егзистенцији, он је у односу на друге ауторе и ближи Кјеркегоровом разумевању парадоксалности људске егзистенције.

случај Јова, појављује се и као *етика айсурга*, јер одбија да објасни људско деловање полазећи од одређујућег разлога ума. Таква етика је, с друге стране, ефикасна да „објасни” на који начин човек може да се одбрани пред навалом нужности, тј. да поднесе конкретне, али парадоксалне животне ситуације и невоље.

Ирационализам Кјеркегорове етике у *Страху и грхњању* као ирационализам религијске етике можемо да сагледамо и кроз различито одношење људских личности према животу, пре свега кроз Кјеркегорову упоредну анализу и виђења античких и библијских јунака. За Кјеркегора, Аврам је таква личност која описује *вишезавере*, јунака пред Богом, док је антички трагички јунак таква личност која своје јунаштво доказује само пред другима. Истински трагички Херој античке Грчке разликује се од Хришћанског Витеза Вере, јер први себе жртвује и даје се универзалном, као што и његове емоције припадају универзалном. У том погледу Аврам није трагички херој, јер ништа не чини за опште, универзално, али, с друге стране, борави у језгру парадокса и то је његово јунаштво. У таквом Аврамовом односу Ауден уочава једну дилему: или индивидуално као индивидуално може постојати у апсолутном односу према апсолуту и онда етичко није врховно, или је Аврам изгубљен и није ни трагички ни естетички херој. (Види: Auden, *The Living Thought of Kierkegaard*, 1963, 106). Међутим, на понуђену дилему следи један од одговора: иако се Аврамова делатност показује као апсурдна у односу на античког трагичког јунака и обичајносну етику, Аврам проналази гаранцију за исправност свог деловања у вери да ће Бог, ипак, порећи свој захтев (иако је Аврам могао да мисли да идеја потиче и од ђавола).

Аврамова вера у себи садржи извесност али у другачијој форми него разумска *извесност о истини* (декартовски схваћена истина). Извесност коју добија од вере (у погледу чињенице да ће Бог да реши његов случај), ослобађа Аврама сваког скептицизма и сумње у Божије намере и по питању његовог спасења. Аврам се храбро суочио са *губинама еџистенцијелној осведочења Божје Намере* (кроз страх и дрхтање) да би кроз унутрашњост и пред самим собом потврдио своју апсолутну покорност Божијој Заповести, а исто тако да кроз покушај парадоксалне саблазне делатности изрази своју аутентичност, тј. *аушеничну еџистенцију*. Аврам или витез вере је за Кјеркегора архетип за апсолутно етички однос према Божијој заповести зарад које појединац треба да се одрекне свих других

дужности и одговорности (у овом случају одговорности оца), жеља, мотива који су у складу са општим начелима људске разумске природе. Зато и Кјеркегорова етика не потпада под форму објективне или аутономне етике. Она је првенствено субјективна етика, јер једино **субјективна етика** има слуха и за деловање појединаца и разуме његов случај као изузетка (како наводи и Кнап). Аврам је за Кјеркегора управо парадигма етичког изузетка, који је и предмет субјективне етике, која изазива сумњу у објективитет моралних императива и норми ума. Она побуђује у човеку онај божански остатак и изазива снисхођење и приближава човека Богу.

Према Кнапу, то је сасвим супротан пут од Кантове безбожничке етике, која не дозвољава изузетак, пошто изузетак у таквим атеистичким етикама значи рушење морала човека. Човек као изузетак је увек у противречју са универзалним значењем моралног закона и зато Кант деловању појединца као изузетка одриче моралну вредност. По Канту, било које деловање које није у складу са универзалним моралним нормама нема моралну вредност. А будући да универзалност повлачи и објективност, објективност је у рационалистичкој етици још један сегмент универзалности моралног императива. Конкретније речено, бити објективан значи деловати на основу темеља који је заједнички сваком рационалном бићу. (Види: Кнаппе, „Theory and Practice in Kant and Kierkegaard”, *Kierkegaard Studies*, 2004, 72–74).

Аврам је изузетак, „припремљен да послуша божју заповест”, он је изузет и „од специфичне одговорности за свога сина.” (Lippitt, „Suspending the Ethical”, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, 2003, 82). Из угла рационалистичке етике, па и становишта здравог људског разума, такво деловање је скандалозно за људски ум, али не и за обојени разум. Ова изузетност која се тиче Аврамовог живота само је један од примера који демонстрира да живот појединаца који обилује невољама учи те исте појединце духовној борби. Невоље су знак Богоизабраности. Аврамова душа се не боји искушења, јер је неустрашива у свом уздању у Бога, па тако, како напомиње и архимандрит Софроније, свака душа „треба да научи да савлада свакојаке невоље и искушења, и увреде и свакојаке утицаје са стране да се потом више ничег не би бојала.” (Архимандрит Софроније, *Подвиг Божијознања: ѝисма са Аџиона Д. Балфуру*, 2005, 157).

Кроз такво саодношење према невољним аспектима егзистенције, а које подразумева губитак и страха и уједно послушање вером и трпљење, Кјеркегор настоји да представи религијско значење етичког, тј. етичко које је религијски утемељено.

Етичко-религијско је усклађено са Божијим заповестима (тј. религијском дужношћу) или заповестима које долазе изабраницима од Бога, без обзира на то што се деловање супротставља етичким императивима постављеним од стране разума. Зато Кјеркегор дискредитује и начело Кантове етике и његово прокламовање једног универзалног моралног закона који би био применљив без изузетка на сваког појединца и обухватио и сваку специфичну ситуацију. С друге стране, дански филозоф не оспорава да може да постоји универзалан закон, али сматра да он треба да буде изведен из другачијег принципа, тј. принципа који надилази ограничења људског разума. Такође, Кјеркегор заснива своју етику у супротности са Кантовом, и схватањем дужности у деонтолошкој етици. Супротно Канту, Кјеркегор сматра да ако се етика бави питањем човештва и његове личности, онда она треба да се управи на човеково аутентично егзистирање. Аврамово жртвовање Исака је управо испит те само-аутентичности (Golomb, *In Search of Authenticity*, 2005, 40), тј. испит аутентичности у етичком смислу, која се, према Кјеркегору, разуме као својство човека да може да искорачи из етичких стандарда постављених од стране друштва или разумски утемељених етика.

Питање аутентичне егзистенције човека у Кјеркегоровој филозофији се тематизује на линији афирмације појединачности/личности која кроз веру има већу вредност од општег. Аутентична егзистенција се односи на индивидуу која је посветила свој живот аутентичној вери (Види: Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus*, 2005, 21), а религијска етика је усмерена на бригу око човека као индивидуу и на подстицање праксе религијске егзистенције. Сличне интенције налазимо и у Јунговој психологији, која представља пут индивидуације као средњи задатак човековог духовног живота.⁵⁹

⁵⁹ У Јунговој психологији идеја индивидуације (назив индивидуација се први пут појављује у његовој књизи *Психолошки њивови*, из 1920. године) одредила је главни пут његове мисли у психологији. Идеја индивидуације постаје принцип његове психологије, неодвојив од динамичког сагледавања личности, као и код Кјеркегора и Ничеа.

Кјеркегор своју етику, како је заснива у *Страху у грхњању*, изводи из теолошког корена морала, а будући да је заузета бригом око индивидуалне егзистенције, не може се сврстати у објективне етике рационалистичког смера. У својим коментарима у *Завршном ненаучном њоскривљуму*, Кјеркегор и јасно указује на разлику између објективне и субјективне етике и своју тематизује у правцу потоње. Она, субјективна етика, увек полази од унутрашњости појединца и егзистенцијалистичких категорија, које су ближе објашњењу религијског аспекта етичког. Зато таква субјективно религијска етика налази потврду у хришћанству и њеним изабраницима, и делује у правцу остваривања примарног циља етике – да човек постане индивидуа/личност у религијском начину егзистенције. У односу на хришћанску етику, све друге форме етике као филозофске дисциплине, које заснивају своје принципе на лозинци „живети у општости према општем”, према Кјеркегору су узрок

Основно значење појма *principium individuationis* у научној терминологији означава начело „на коме се темељи раздвајање општег у посебности, у појединачности, односно у јединке, у индивидуе. Принцип индивидуације је основа постојања јединке, или посебности.” (Јоланде Јакоби, *Јунгов њућ индивидуације*, Београд, Јасен, 2011, 30). Овакав смисао се поклапа и са Кјеркегоровим разумевањем индивидуе. Ипак, овај принцип постоји већ и код Аристотела, Лајбница, Спинозе, Волфа, али се његов час премештао у форму, час у материју, у наш интелект, у вољу или нагон. У зависности од разумевања суштинског темеља индивидуе, развијала су се и различита схватања индивидуације. (Види: Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, 1 bde, Berlin, 1899, 566). Кјеркегоров принцип индивидуације заснован је на ирационалистичком основу вере, јер тек кроз веру човек може себе да схвата и прихвата као индивидуу. Такво схватање индивидуације карактеристично је за хришћанске оквире, па је код Кјеркегора реч о ирационалистичко-теистичком схватању индивидуације. Код Ничеа, а нешто раније код Шопенхауера, тај принцип је постављен у вољу и вољну нагонско-афективну структуру, што говори у прилог ирационалистичко-волунтаристичког сагледавања индивидуације. Ипак, сличност Кјеркегоровог и Јунговог заснивања идеје индивидуе налазимо у њиховом захтеву да се човек окрене од свог природно-нагонског живота јединке или онога што се у феноменологији схвата као окретање од природног става према свету. Јер код Јунга пут „процеса индивидуације стоји насупрот 'природном процесу' који се одвија код човека и чији је он пасиван објект, активно уобличен, свесно праћен и доживљен.” (Јакоби, Јоланде, *Jungov put individuationis*, Београд, Јасен, 2011, 39). Пут индивидуације код Јунга је усмерен на процес човековог кретања од несвесног ка свесним аспектима личности, а на исти начин Јунг објашњава и развојни пут човекових духовних могућности у различитим периодима човечанства. Међутим, код Кјеркегора процес развијања индивидуе обухвата не само психички део живота, већ живот личности у целини, а уместо појма несвесног Кјеркегор употребљава веру, као облик ирационалног и донекле несвесног аспекта човека, па је вера представљена и као суштински покретач развоја индивидуе.

негације индивидуе и њеног егзистенцијалног искуства бивствовања, па чак доводе и до обезличавања човека и губитка личности, и то у већој мери него било која друга врста етика.

2. Смисао религијске дужности у Кјеркегоровој етици

Превладавање нихилизма у сфери вредносног космоса, одиграва се код Ничеа превредновањем старог принципа и стварањем новог система вредности. Кјеркегорово превладавање нихилистичких вредности подразумева усвајање нових вредности које су израсле из хришћанских категорија и хришћанске етике врлина, као што су вредности љубав, радост, милосрђе, благод, кропкост, уздржање и друге. Наведене вредности Кјеркегор изводи из *Новой завети*, сматрајући да путем њих човек превладава јаз између себе и Бога, себе и другог човека. Кроз такав вредносни оквир бришу се разлике између људи, као и два типа морала (који је Ниче препознао кроз историју моралне парадигме), а морал се не схвата као „испуњавање заповести људских”, већ „божанских заповести”. То је морал који слуша срцем и види духом.

За разлику од Ничеа, Кјеркегор се окреће вредностима и заповестима које су дате човеку кроз Исусово учење, тј. *Нови завет*. Како Вишеславцев указује, закон, тј. изнуђивање заповести већ у *Сјаром завету* показује да се оне и не могу извршити ако није дошло до преображаја срца, ако није преображена људска лоша природа, грешна природа, која је изопачена грехом. Такав захтев наћи ћемо и у Кјеркегоровој етици и аксиологији, која ту своју интенцију показује већ настојањем да разреши и питање греха и ослободи човека нихилистичких „вредности”.

Кјеркегор зато и сматра да нормативан систем вредности није сам по себи довољан, већ је нужна промена људског бића. Јер иако се две најважније заповести *Новой завети*, које Кјеркегор уграђује у своју етику, могу посматрати са становишта права и закона, дански филозоф сматра да се ни Божије заповести не могу просто усвајати као руководна начела разума. За деловања према религијским дужностима и у складу са заповестима, руководна начела по Кјеркегору треба да буду превасходно ирационалне природе. Другачије речено, руководна начела религијске природе се спроводе једино кроз ирационалне модусе. Тек човек може да прихвата и саобрази

се са њима, а ти ирационални модуси су за Кјеркегора вера и љубав, као категорије нове етике.

У том погледу, када Кјеркегор говори о заповестима као формалним законима и начелима, он о њима не говори као о законима унутрашњости, јер тек кроз веру и љубав (која је наложена заповешћу у *Новом завешћу*), они добијају свој животворни смисао у реалности, а учињена дела су плод љубави. Јер закон као заповест или дужност може да постоји и као основна претпоставка правног поретка, дакле, изван човекове унутрашњости и да га се не дотиче. „Закон као императивна норма која регулише спољашње поступке, као заповест 'телесна' и људска – супротставља се слободном преображају срца, пребивању у *Духу и љубави*, стваралаштву које проистиче из вере, из непосредне интуиције Божанства и стечене благодати.” (Вишеславцев, *Етика преображеној личности*, 2006, 18). Вишеславцев говори оно што потенцира и Кјеркегор у *Делима љубави*, али и у својим ранијим делима – да етика дужности за претпоставку има чисто срце, самоспознају духа и љубав која се испуњава кроз заповест љубави.

У циљу разумевања наведеног, осврнућемо се најпре на Кјеркегорово критичко испитивање категорије дужности. Дужност као кључна категорија деонтолошке етике је заснована на рационалистичком принципу. Али, Кјеркегор ће појму дужности удахнути нови смисао и превладати Кантов рационалистички појам дужности. Дужност израста из ирационалистичке етике и појављује се као окосница његове хришћанске етике љубави, посебно у *Делима љубави*. У том делу, дужности су представљене кроз њихов теолошки смисао, јер су по Кјеркегору оне израз библијског открочења, а не ствар „открочења” ума. Кјеркегор се притом позива на једну конкретну новозаветну заповест – *Људи ближњеј својој* – кроз коју демонстрира на који начин се оваплоћује хришћански смисао дужности човека као хришћанина. Са теолошким кореном дужности срели смо се и у Кјеркегоровом делу *Страх и дрхтање* (где се он позива на тематику *Старој завешћи*), али за разлику од тумачења дужности у *Делима љубави*, у ранијем делу (*Страх и дрхтање*) старозаветни појам дужност није у директној спречи са феноменом љубави, већ се јавља кроз страх од Бога, богобојажљивост, која наводи да Аврам кроз жртвовање „суспендује свој нагон и обавезу да воли Исака” (Hoffman, *Facing Threats to Earthly felicity: A Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling*, 2006, 441).

Дужност вољења, да волимо другог као себе сама, код Кјеркегора има нешто другачије значење од дужности какву налазимо у *Старом завету*. Док је у *Новом завету*, љубав једини дуг који имамо једни према другима и самом Богу, Аврамова дужност се на пример појављује као парадоксална у односу на новозаветни облик и чак крије у себи апорију одговорности. „Она се најочигледније исказује у Аврамовом позивању досадашњег моралног права на неодговорност, чак до те мере да кроз дужност Аврам занемарује однос према Другога. На том примеру јасно се показује да Кјеркегор негира класични, рационалистички смисао дужности, јер жртвовањем другог, Аврам укида његово право на свој живот. Кјеркегорово оправдање оваквог чина као дужности може бити проблематизовано ако поставимо питања: да ли уопште нешто такво може бити усвојено као дужност? Са Кјеркегоровог религијско-философског становишта такав однос се може усвојити као дужност само ако се дужност испољава кроз покоравање Богу. Дужност у том погледу достиже виши смисао него обично, јер је жртвовање продукт не самовоље појединца или разлог разума, већ онога што превазилази све до сада одређујуће разумске разлоге деловања.” (Чизмар, „Парадокси рационалистичке етике наспрам привидних парадокса ирационалистичко-религијске етике у Кјеркегоровој филозофији”, *Саборности* – теолошки годишњак, 2016, 136).

Приметно је да се Кјеркегор у ранијој фази стваралаштва, када пише дела *Или-или*, *Бревијар*, он још увек ослањао на рационалистички схваћен појам дужности, али у делима *Страх и грхтјање*, а нарочито у *Делима љубави*, он ће појам дужности да усмери ка религијском појму и да је утемељи као категорију ирационалистичке, хришћанске етике. Након читања *Дела љубави* постаје јасно да је Кјеркегор већ у *Страху и грхтјању* претпоставио нови смисао дужности који се обраћа човеку као верујућем бићу, а у *Делима љубави* ће тај појам дужности проширити и на човека као биће које воли, кроз закон дужности – *људи ближњеї своїа*.

Јер иако садржај божанских заповести у рационалистичким етикама може да се посматра и кроз перспективу иморализма, Кјеркегор инсистира да се новом појму дужности приступа са становишта религијске егзистенције. Тек тада дужности могу бити валоризоване у складу са критеријумима различитим од критеријума рационалистичке етике. Кјеркегор и указује на разлику из-

међу религијских и разумских дужности, уважавајући парадоксални карактер првих, зато и сматра да могу бити прихватљиве само човеку као верујућем бићу, а никад као умном бићу (и у етикама које преферирају рационалну људску природу). То значи да је приликом разумевања ирационалистичког приступа моралу, као и новом појму дужности код Кјеркегора уследило и ново схватање људске природе, која се заснива кроз ирационалне темеље, искуства, осећања, емоције, доживљаје, без којих је немогуће разумети хришћанску моралност.

Зато је Кјеркегор настојао да прикаже религијске дужности уједно и у ирационалистичком смислу, али и рационалистичком. На пример, Аврам је веровао да ће Бог повући захтев и да му неће одузети Исака, што указује на аспект рационалног у његовој вери, али је истовремено био спреман и да оствари захтев, што је, с друге стране, са становишта разума, ирационално и надрационално. Аврам је истовремено веровао да треба и да не треба да жртвује сина,⁶⁰ јер су управо и божанске заповести по себи парадоксалног карактера, тј. уједно и рационалне и ирационалне, као и дужности које из њих происходе. Заправо, Кјеркегор показује какви су по својој природи закони хришћанске етике, јер делујући по њима човек не следи властиту људску вољу, а Божији закони му се чине парадоксалним и разуму несхватљивим.

⁶⁰ Једно од могућих објашњења Аврамове издржљивости да поднесе испит вере тиче се његовог односа према ирационалном. Како сматра и Шестов, ова издржљивост је уједињена и са рационалним, које је услов његове издржљивости, подношења и трпљења. Иако је Божија заповест у колизији са рационалним поретком и разум је при оглушавању на наведену заповест изгубио власт над собом, ипак, Аврамова рационалност је осветљена у његовом мишљењу вером у рационални исход, да се наговештени чин неће догодити. У том моменту, иако не постоји рационалан одговор зашто је жртва нужна, постоји моменат утехе који иде и даље од заповести Бога, од извршења жртве. Вером се претпоставља и верује да ће Бог успоставити поредак према етичком начелу хуманости, тј. сходно Љубави коју има према човеку. Шестов мисли да је Аврам чврсто веровао да је за Бога све могуће, али ипак није могао да се ослободи мисли да у 'Свету Духа' ипак постоји и треба да постоји некакав поредак. Али „не онај који ми видимо овде, на земљи”, већ вечни поредак у коме се Сунце не рађа једнако и грешницима и праведницима. Зато Шестов тврди да, саобразно томе, Аврамова вера није била прост израз укидања етичког. Аврамова вера је била само испуњење етичког захтева који налаже Бог. Шестов истиче, разјашњавајући Аврамов став: „Човек је обавезан да верује, небројено пута понавља он, и онај ко ту обавезу испуњава тај 'дела' и својим делом-трудом стиче право на блага припремљена праведницима у царству духа, где Сунце сија само 'праведницима' (...). Живот духа почиње иза границе 'мораш', од којег је Бог исто тако мало слободан као и човек. (Lav Šestov, *Atina i Jerusalem*, Budva, Mediteran, 1990, 163–164).

У хришћанској етици је одређујући разлог деловања Божија воља, а не људска воља и његова аутономија. У том погледу, разликујемо аутономне и хетерономне етике и њихове различите етосе. Хришћанске истине се тек и расветљавају испуњавањем Божије, а не људске воље и зато се хришћанска етика и разликује од аутономне етике, у којој је човек мера ствари.

Хетерономна етика, каква је и Кјеркегорова, првенствено је религијска, јер се ослања на религијски ауторитет, тј. ауторитет који је изван човека, и који обликује етичке ставове из божанског начела. У својим анализама појмова аутономне и хетерономне етике, Георгије Мандзаридис, увиђа да аутономна етика има своје упориште у човеку и „тежи човековом савршенству као слободне личности”, али он је притом мало завистан од спољашњег закона или правила, који су страни његовој првобитној природи. Зато се ту јавља проблем успостављања идентитета истините природе човека. (Види: Мандзаридис, *Хришћанска етика 1 – Увод: основна начела савремене проблематике*, 2011, 102).

Кјеркегор је био свестан да религијске дужности и закони представљају за човека велики изазов, посебно што су утемељене не у биолошкој природи, већ исходе из духовне природе, која комада његово стање „по природи”. Када се приближи својој истинској, духовној природи, тек тада његова савест може да изрази његову праву боголику природу. Савест израсла на религијском појму дужности је апсурдна човековом разуму и јавља се као извесна врста скандалона за разум, што примећује и Кјеркегор када испитујући Христов живот отвара проблемско питање: „Има ли човек права дати своју главу за истину?” (Кјеркегор, *Dve kratke etičko-religiozne rasprave*, 1990, 11).

Са становишта ума, дужност као што је на пример – жртвовање себе Богу (као што су чинили Аврам, Јов, Христ, као и многи светитељи који су страдали за хришћанску веру) – јавља се као стање између лудила и хероизма. Али ту је на делу заправо етичка метафизика која религијским дужностима приступа субјективно, тј. путем вере и срцем, независно од људског разума и смисла, и људског појма слободе. Хофман тврди да је у религијским дужностима дошло до искључивања морала разума од стране вере. (Види: Hoffman, *Facing threats to earthly felicity: A Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling*, 2006, 442). Ту постављамо питање да ли таква наредба жртве некога или нечега, што налаже на пример Старо-

заветни Бог, може бити усвојена као истинска дужност духовног човека, тј. хришћанина? Одговор је потврдан. Жртва која се приноси због другога, тј. вишег и божанског смисла живљења, метафорично представља израз дужности као покораване Богу,⁶¹ тј. Божијој вољи, а хришћанин и узроста испуњавањем ових заповести. (Види: Мандзаридис, *Хришћанска етика 1 – Увод: основна начела савремене проблематике*, 2011, 117). Дужност у том погледу има виши смисао и захтева да се са њом саображавамо као са божанским логосом, јер је жртвовање продукт не самовоље појединца или процена разума, већ онога што исходи из ума Божијег логоса и показатељ је љубави према човеку, упућене кроз заповест. А с друге стране, тај налог није безличан или пак безвредносан, јер преко дате заповести зрачи енергија личносног Бога којим Бог позива човека у своје подобие. Узвишеност религијске заповести Кјеркегор је видео и у једној метафизичкој позваности човека – јер дужност ка којој је позван човек јесте ту ради његовог враћања дуга. Дуг се у метафизичком смислу односи на дужности оностраности,⁶² дужности које човек има према Богу и према коме је сваки појединац одговоран на свој начин.

Зато такво деловање може да се повеже са моралном савешћу, а на делу је врста савести коју налаже вера и Божија воља, а извире из откровења *Библије*. Али такво деловање према савести да се кроз дужност нешто жртвује, подразумева претходно вођење тешке аскетске борбе, превладавање страха од смрти и превладавање и суочавање са грехом. Зато је човек који се окренуо загрљају

⁶¹ У Кантовој етици се од појединца, такође, строго захтева строго покораване моралном закону, тј. категоричком моралном императиву (види: Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*, Beograd, BIGZ, 1979, 60), али који извире из људског (сувише људског) ума.

⁶² У Кјеркегоровој философији појам дуга можемо разумети у онтолошко-етичком смислу кроз заповест љуби ближњег свога што је обавезује за свакога ко хоће да постане хришћанин. У етичком погледу то је један од одговора на човеков непрекидни дуг у стварности, а љубав је дужност да се буде у дугу и стога је љубав код Кјеркегора схваћена у динамичком смислу, као акт, делатност, а не само као теоријска концепција. У том смислу Кјеркегор и апелује да схватимо апостолове речи из Посланице Римљанима Св. апостола Павла: „И не будите никоме ништа дужни осим да љубите један другога; јер који љуби другога закон испуни.” (Нови Завјет, Римљанима посланица Св. апостола Павла, Београд, Издање библијског друштва, 1985, 167). Такав став Кјеркегор потврђује у *Делима љубави* сматрајући љубав јединим дугом који човек има у овоземаљском свету, а којим је обавезан у највишем смислу самом Богу. (Види: Søren Kierkegaard, *Works of love*, 2009, 173).

хришћанске метафизике неки други човек, обновљен у свом природном стању, заменивши своју личну вољу за божанску. Таква етика израста и на својеврсној антропологији, која није антропоморфична и хомоцентрична, већ је у спречи са антропологијом, тј. одређењем људске природе које проиходи из искуства христологије. Она подржава ирационалистичку одредбу човека, тј. христолошку антропологију према чијим је основама човек биће вере и боголике природе, ослобођен од болести духа (очајања, греха, тескобе). Јер кроз егзистенцијалне ситуације којима се излаже ризику вере, па самим тим и парадоксу, а помоћу дужности *вољења другој бића* и Бога, човек успева да изађе из ризичне парадоксалности и поднесе испите вере.

Извор такве религијско-хришћанске моралности више није људски ум (чисти ум) који усмерава његову вољу, већ бесконачна Божија воља, његови закони и Љубав Бога према човеку (воља за људским спасењем и искупљењем).

Кјеркегор зато у етикама које остају на формалној примени универзалног морала, који зависи од човекове воље и води само ка формализму деловања и извршавању моралних норми, види извесно „обезличавање појединца”, јер разумски морал слама и своју заједницу са Богом и лични однос са Богом, јер „одређене циљеве доброг и срећног живота с обзиром на читаву заједницу, а не с обзиром на моје ’сопство’ (у датом случају она Аврамов чин одмерава према стварним или могућим последицама, а не према мотивима који га инспиришу).” (Жуњић, „Дијалектика страха и дрхтања”, *Страх и грхање*, 2002, 85).

Религијски појам дужности и закона је у ирационалистичкој етици обавезујући у већем степену и тешко схватљивији, сложенији него рационалистички, и захтева заједничарење са Богом, које човек не разуме. Као што учавва Репар: „А иако се Аврам приликом намере да изврши дати чин води низом противречних осећања, ипак, апсолутна дужност, која му је наложена, захтева издају свега другога, осталог, које се огледа у реалности општега на коју позива другу особу, за коју преузима своју одговорност у својој апсолутној појединачности. (Види: Репар, *Kierkegaard – vprašnje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, 2009, 183).

У односу на Кантов појам дужности, па и Сократову и Спинозину етику, у Кјеркегоровој етици се јавља апорија одговорности, која није присутна само на етичком нивоу, већ и на метафизичком.

Јер је на пример и у Аврамовом парадоксу позвано на неодговорност досадашње морално право, и чак до те мере да изабраник занемарује однос према другоме. Међутим, ова негација једне врсте моралног права је оправдана, јер Кјеркегор уводи други ниво више одговорности, који захтева напуштање одговорности пред људском природом (да жртвује сина) и разумом, и увођење одговорности пред Богом. Религијске дужности захтевају управо вишу форму одговорности, која исходи из ирационалног, тј. из љубави човека према Богу (која је двострука, јер и Бог воли човека). Па стога и све што разум представља као добро и морално не значи да је добро и морално и према Божанској логици и намерама. Такве заповести су заправо утемељене не само са етичког, већ и онтолошког нивоа, јер следе логику божанске онтологије стварања људског бића, која има за циљ враћање човека свом извору живота, тј. Богу.

Апорија одговорности у Кјеркегоровој етици, према појединим ауторима, односи се и на његов упитан однос према другом бићу. Међутим, не треба превидети да је кроз закон или Божију заповест већ инволвирана и идеја другога (као ближњег), и то кроз идеју служења човечанству кроз љубав (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, XVI), тј. служење које се одвија на три основна нивоа – као љубав према Богу, према себи и другима.

Специфичност Кјеркегоровог религијског појма дужности крије се у његовом захтеву за апсолутним испуњавањем дужности. Кроз апсолутну љубав, која постоји већ у моменту стварања човека од стране Бога, и потом, кроз човекову послушност према Богу. Индивидуа тек кроз испуњавање религијске дужности потврђује ирационалистичку структуру свог бивствовања, тј. оно што је он истински по својој природи.

Па будући да је Кјеркегор склон афирмацији етике сингуларитета, индивидуалитета, ипак он као примарни услов деловања према другоме поставља, заправо, дужност да спозна најпре своје сопство и његов темељ у Богу, да би тек тада могао да испуњава дужност која укључује и друге, као што је *љуби ближњеї своја*. Такво тумачење можемо да оправдамо, јер код Кјеркегора дужност није схваћена строго нормативистички, као скуп формалних правила која су изван човека и њему страна, већ су дужности инволвиране у унутрашњост и постају неодвојиви део човекове преобразене, духовне природе, утемељене у његовој духовној егзистенцији. Тај став Кјеркегор потврђује у свом делу *Или-или*: „Дужност је само

једна, да се воли истински, осећајношћу срца”, а она престаје бити дужност када се преводи из спољашњости у унутрашњост, јер се тако превазилази њен формално-објективни карактер. Њен рационализам се испољава у овом случају кроз ирационализам, јер код Кјеркегора „дужност увек одјекује у љубави. Ако их одвојиш, као што је он то учинио, и ако хоћеш део да учиниш целином, налазићеш се у сталној противречности са самим собом. То је као кад би неко у слогу ’бе’ хтео одвојити *δ* и *ε* и при том не би хтео да има некаво *ε*, него би тврдио да је *δ* целина.” (Kjerkegor, *Ili-ili*, 1990, 563).

Кјеркегорова етичка позиција, утемељена у императивном карактеру категорије љубави, уводи обавезу вољења човека (према вишем смислу) и тиме је према свом исходишту филантропска. Дански философ је у ирационалистичкој категорији љубави, видео и начин разрешења међуљудских конфликта, превазилажење удаљености међу људима и немоизма, против-аргумент деловању воље која се ослања на објективне чиниоце *οἰκτιρητῆ* и тако занемарује логос који претходи уму.

2.1. Ирационалистичка, хришћанска етика љубави и човечји љубавни „универзум”

Љубав је исцупљење закона.
(Kjerkegor, *Dela ljubavi*, 2020, 116)

Кјеркегорова ирационалистичка етика пут је срца духа, а хришћанска етика љубави представља срж његове етике и врхунац његове Христологије. Своје ирационалистичко етичко учење,⁶³ Кјеркегор потврђује у највећој мери у књизи *Дела љубави*⁶⁴ кроз *исцупљивање катјерије љубави као врхунској феномена, кроз чисто*

⁶³ Кјеркегоров спис *Дела љубави* су израз његовог основног и суштинског етичког учења, али су *Дела љубави* значајна и за разумевање ирационалистичког схватања индивидуе и егзистенције у односу на претходна дела. (Упореди: Catalina Elena Dobre, „Meaking a Leap into Real-Love”, Faculty of History, Philosophy and Theology, Romania, Galati, University „Dunarea de Jos” of Galati, 2004, 2).

⁶⁴ (Philip L. Quinn, „Kierkegaard’s Christian Ethics”, in: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1999, 349). Квин тумачи Кјеркегоров спис *Дела љубави* као Данчево капитално етичко дело, које садржи најјаснију формулацију његове хришћанске етике, али га сматра и најзначајнијим делом међу Кјеркегоровом ауторским делима.

догађање љубави. Међутим, када је реч о перцепцији његових *Дела љубави* међу другим филозофима, Кјеркегор колико год да се трудио да успостави позитивне ефекте својом филозофском обрадом теме љубави, доживљава много критичких ставова. Посебно када је реч о његовом схватању плотске, телесне, романтичарске љубави.

У свом есеју под насловом „О Кјеркегоровој доктрини љубави”, Теодор Адорно критикује Кјеркегорово схватање плотске љубави као сувише апстрактно, које према крајњем резултату води ка „мизантропији”, „парадоксалној бешћутности”, па чак и „демонској мржњи”; док Ирвинг Сингер, у својој опсежној студији о љубави, изјављује да је Кјеркегорова идеја љубави у *Делима љубави* „сувише удаљена од људског искуства да би била убедљива”. Међутим, за разлику од наведених аутора, Стивен Еван и Џејми Ферире истичу значајну црту *Дела љубави* као Кјеркегоровог етичког учења. (Krishek, *Kierkegaard on Faith and Love*, 2009, 4–5).

Испитивање феномена љубави није ново и појављује се код многих хришћанских мислиоца и богослова, теолога и духовника. Колико је феномен љубави неисцрпан и важан, показују и речи Јустина Поповића, који тврди да се само кроз љубав и љубављу човек приближава битној особини Божјег осећања, „којом Бог живи према себи и према свету ван себе.” (Јустин, *Догађања иравославне цркве*, књ. 1, 1932, 119). По учењу Светог Откровења Бог не само да има љубав, већ јесте љубав. У њему су биће и љубав једно те исто. Зато је основна благовест Светог Еванђеља Христовог: Бог је љубав. „Ако би ко запитао, вели Свети Григорије Богослов, шта ми поштујемо и чему се клањамо? Одговор је готов: ми поштујемо љубав. Јер, по речима Светог Духа, Бог наш јесте љубав. Љубав је побудила Бога и на стварање света, и на промишљање о свету, и на спасење света. Побуђен љубављу, Бог је створио свет да би саздањима својим дао удела у својим божанским савршенствима.

Јустин Поповић полази од разјашњења односа љубави и Бога пре него што ће прећи на разматрање феномена хришћанске љубави у човековом односу према Богу. Поповић на пример говори о љубави као осећању Божјем, и позива се и на учења Светог Откровења и основну благовест Светог Еванђеља Христовог, која казује да Бог јесте Љубав, а то значи у онтолошком погледу, да су у Бога *биће* (тј. бивствовање) и љубав једно, нераздвојени, исто постојање.

Живот највише природе јесте Љубав, како говори Свети Григорије Богослов и наставља „Бог ваш јесте Љубав.” Он јесте наш, јер је створио (наш) свет, побуђен својом љубављу, а „промишљајући Љубављу, Бог шаље у свет Јединородног сина свог да спасе свет од греха и преведе човека из смрти у вечни живот.” Кјеркегор у својој етици у мањем обиму говори о сотериолошком аспекту љубави, он не допире до тумачења разлога зашто је љубав супстанцијална компонента људског опхођења, живљења у љубави, већ сматра да је феномен љубави примаран у погледу одношења сопства према Богу, да би кроз тај однос љубав прожелала и сваки међуљудски однос. У сваком случају, Кјеркегор индиректно говори о сотериологији, која се састоји у снази љубави да преобрази људски дух (запао у грех, сањајући дух). Јер духовна љубав која изводи човека изван граница свог (и у себи, затвореног) постојања, преображава човекову биолошку природу, као и његово обитавање у непознатом греху. Ипак, он не говори о љубави као услову да смртно пређе у бесмртно, нити спомиње љубав као услов човекове победе живота над смрћу и коначношћу, што је показатељ Божије љубави према Христу, а тиме посредно и људском роду. Љубав је свежа свих савршенстава, која смртног човека прерађује у бесмртног, како истиче Јустин (Поповић, *Домаћиника љубавна цркве*, 1932, 119), а Григорије Ниски види љубав као пут којим Бог води човека путем своје вечне истине, ка вечном блаженству!

У Кјеркегоровој философији, ми се срећемо са егзистенцијалистичким учењем о љубави. Љубав, као и код других теолога и духовника, у *Делима љубави* није представљена само као теоријска етичка категорија, нити је представљена као емпиријска претпоставка, тј. као емоционално подручје људске душе и титрај осећајности. Феномен љубави Кјеркегор не представља нити само као плод мудрости срца, кроз коју се човек приближава божанској мудрости о Богу, човеку и свету, већ је уводи и као одређујући разлог деловања и људског одношења према другом бићу и Богу. Љубав је разлог који стоји у основи моралног деловања хришћанина.

Код Кјеркегора је реч о љубави, као духовном својству човека, па зато она није пасивна, већ је делатни принцип добра и делатна снага која води човека ка Добру (духа и душе, срца), што потврђује философ када тврди да „постоји делатност која се, доиста, у специфичном смислу зове дело љубави.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 30). Кјеркегор свакако прихвата да вера треба да резултира ак-

цијом, како и пише да хришћанско разумевање мора да се испоји у спољашњој стварности. Стога се сходно таквом појму љубави укида и разлика између вере и дела, а изгледа да је Кјеркегор мислио да вера треба логички (ако не и временски) да претходи делима љубави. Оно што треба да произиђе из ове вере јесте љубав, а љубав заповеда Бог, љубав потпомогнута божанском благодаћу. (Види: Mulder, „Heschel’s Use of Kierkegaard as Cohort in Depth Theology”, 2012, 162). Таква љубав може да се усели само у чисто срце, јер је хладно срце удаљено од Бога, тј. и „Оца без којег ни један врабац не пада на тло”. Само чисто срце је огледало у коме се огледа Бог! – наглашава Кјеркегор. Таква констатација показује да је религијско искуство хришћанске љубави неодвојиво од срца као органа сазнања. Вишеславцев у делу *Срце у хришћанској и индијској мистици*, полазећи од разлике хришћанске и индијске мистике приближава значење срца у хришћанству. Срце је у хришћанству представљено као орган религијског опажања и Вишеславцев га разликује од душе, духа, као и свести уопште. „Срце је не само центар свесног него и несвесног бића човековог, не само душе него и духа, не само духа него и тела, не само појмљивог него и непојмљивог; једном речју, оно је апсолутни центар.” (Вишеславцев, *Срце у хришћанској и индијској мистици*, 2008, 19). Такво полазиште исказује и главно обележје источног хришћанства за кога ум, тј. разум никад не чини последњу основу живота, већ како говоре и источни оци Цркве и руски старци: *требa умом стiјајати у срцу*. Тек тако спојени срце и ум чине могућим религијско искуство.

Јован Кронштатски у свом делу *Мој живoт у Христу* напомиње да „хришћани нарочито треба да имају чисто срце, јер од свег сазнања задобијеног умом, срце не може да стекне пуно блаженство. Јер, очима срца се види Бог какав јесте, тј. са Његовом љубављу према људима и са свим Његовим савршенствима. Чисто срце види и лепоту ањела, сву славу Владичице, красоту њене душе и њену узвишеност као Мајке Божије, лепоту душа светитеља Божијих и њихову љубав према нама. Њих треба човек видети какви су сами по себи. Треба видети истине Хришћанске вере са свим њеним тајнама и осећати њихову узвишеност. Треба видети стање својих душа, нарочито грехе своје. Срце, пак, нечисто, тј. обузето пристрашћем према земаљском, које у себи храни телесну похоту, похоту очију и надменост живота (уп. 1. Јн. 2, 16) не може видети ништа од указаног.” (<https://svetosavlje.org/moj-zivot-u-hristu-i>

tom/6/). Крусталакис сматра да спознаја смисла и јачина „љубави” омогућава све речено, разматрајући притом посебну категорију хришћана – свете људе! Духовном, хришћанском смислу љубави и деловању, најближи су свети људи, свети, јер њихова светост, савршенство „у животу у Христу” чини да је њихова љубав „васељенска, проистичућа из састрадавајућег срца, горућег снажним занимањем и брижном посвећеношћу свецелој творевини, људима и свеколикој створеној природи.” (Крусталакис, *Стиарац Порфирије*, 2008, 77).

У *Делима љубави* Кјеркегор разматра категорију љубави кроз хришћанске ставове како су они дати и у посланицама апостола Павла – Коринћанима, Римљанима, Тимотеју, Ефесцима, потом у посланицама апостола Матеја, Луке, Јована, да би демонстрирао и појаснио хришћански смисао љубави. Зато се цитати и примери из посланица *Новой завети* протежу кроз Кјеркегорово дело, а поједина поглавља Кјеркегор и почиње цитатом из Јеванђеља. Међутим, подуче које је увео из јеванђеља, за Кјеркегора нису била основа за теоријска разматрања, већ је у њима видео „заповести упућене људима који треба да их преточе у дела у свом свакодневном животу.” (Мојсић, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 197). Остајући доследан новозаветној истини, Кјеркегор се ослања на најважније заповести које су сажете у форму две заповести: *Људи Боја свим срцем и свом душом и умом својим и људи другоја као себе сама*. Зашто је важно држати се и водити се заповестима? Византијски теолог Максим Исповедник (чије учење обухвата хришћанску мисао од Оригена до Псеудо-Дионисија Ареопагите) је на пример крајњу сврху заповести созерцавао истовремено као примање Божијег Логоса, сматрајући да ако човек кроз Логос прима заповести, он кроз њих прима и почивајући Свети Дух, тј. прима у себи Свету Тројицу. „Држањем Христових заповести човек се утројичује и отројичује: постиже највиши и најузвишенији циљ свог живота.” (Пјевач, *Еванђелска лествица врлина Светиоја Аве Јустина*, 2014, 21).

Први услов за извршење заповести (тј. охристовљењем људског лика), по Кјеркегору је љубав према Богу, које омогућава послушање да кроз примање и извршавање прве заповести може да изврши и другу заповест. Хришћанска љубав, пре било каквог односа према другом човеку, подразумева да је човек у својој љубави првенствено прожет љубављу према Богу, тј. да се држи прве заповести. То је моменат када у срцу преовладава Божији лик, тј.

његова икона. То је љубав коју хришћанин доживљава на духовни начин. Из тог угла, а да би појаснио смисао духовне љубави, Кјеркегор у *Делима љубави* разликује светску, романтичарску и земаљску љубав, с једне стране, од Божије љубави која представља духовну љубав. Он се увелико разликује и Кјеркегор именује земаљску љубав као однос између човека и човека, а духовну љубав као ону која кроз „хришћанство учи да љубав обухвата релације: човек – Бог – човек, тако да је Бог средњи члан”. (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 112–113). Према томе, хришћански схваћена љубав претпоставља однос између троје, а не двоје као у земаљској љубави. У духовној љубави, Бог постоји као повезујућа карика између две особе. (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 282). Ако не постоји тростепени однос, Кјеркегор сматра да љубав постаје привид. Без релације према Богу, љубав постоји само као пролазна, телесна страст, завршава у нечистоти срца и другим пороцима као што су злоба, лакомство, неваљалство, завист и другим, а то значи да се тада губи и начин на који човек постоји као хришћанин. Такве ставове налазимо и код владике Николаја који каже да је без љубави ка Богу свака друга љубав нереална и нетрајна. „Као врућ ветар долази и пролази, уступајући место мразу. Чак ни самог себе човек не уме љубити без љубави к Богу. Само кроз Бога човек може себе љубити као твар Божју.” (Велимировић, *Касијана: наука о хришћанском љоимању љубави*, с. а.).

Павлове посланице Римљанима и Коринћанима садрже подуке да се човек окрене Богу, уместо идолопоклонству (или самовољи воље склоне греху при избору). Јер супротно томе, неетичко и хобсовско опхођење постаје извор разврата, конфликта, гнева, безбожништва и пустоши међу људима.

Кјеркегор је везујући своју етику љубави за прву заповест љубави из *Новой завети*, показао како се она на конкретан начин оваплоћује у другој заповести (усмереној на друге људе), а свих десет заповести *Старој завети* су заправо сконцентрисане у две, а испољавају се као облик праксе љубави.

Зато је у Кјеркегоровом извођењу значења хришћанске етике љубави акценат не на теоријској концепцији феномена љубави, нити љубави као емотивном подручју људске душе, тј. љубави само као осећању. Љубав је духовно стање које је претпоставка људског моралног деловања. Таква љубав доноси задатак онеме који пита како треба да дејствује ако његово дејствовање треба да се одигра-

ва у својству духовног, тј. хришћанског деловања.

Кјеркегор у своју етику и уводи категорију љубав, јер увиђа да није довољно да вера остане на ступњу човекове унутрашњости, већ је нужно да се испољи у реалности, у пракси, у људској заједници, а њен непосредан облик се јавља кроз дејствовање путем љубави. У томе се испољава практичко својство хришћанске егзистенције човека и његове духовне природе, а задатак је хришћанства да укључи човека у овакву врсту аката. Зато је за Кјеркегора љубав превасходно деловање, а не ствар осећања, тј. није заснована на речима, већ на делима. Па полазећи од схватања љубави као делатног принципа и делатне снаге човека, Кјеркегор напомиње да „постоји делатност која се, доиста, у специфичном смислу зове дело љубави.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 30). Али када Кјеркегор говори о љубави, он потврђује да је она парадоксална са становишта природног срца и да треба да буде повезана са вером, јер се тек тада показује по својим „плодовима”.

Кјеркегор користи речи апостола Луке, почињући своје излагање првог дела *Дела љубави*: „Јер се свако дрво по својим плодовима познаје; јер се смокве не беру с трња, нити се грожђе бере с купине.” (Лука, 6: 44). У том духу говори, али у хипотетичком тону и молитвени чудотворац владика Николај, подсећајући да је вера прави узрок плодова љубави: „Бди непрестано, да држиш веру, и бди непрестано да семе љубави, које вера носи у себи, порасте и донесе ти радост. Јер сама вера без љубави, остала би хладна и безрадосна. Но и кад љубав у теби охлади, те не порасте и не донесе плод радости, држи веру и чекај. Држи веру пошто пото. И чекај, ма и годинама, док љубав из вере не никне. Изгубиш ли љубав, изгубио си много, но изгубиш ли веру, изгубио си све. Изгубиш ли љубав, изгубио си плод с дрвета, но изгубиш ли веру, посекао си дрво. Када једне године њива не роди, стрпљив домаћин обрађује њиву са двоструким трудом, да би друге године родила. Говоре му суседи да њиву прода, а он ћути и ради. Кад и друге године њива не роди, стрпљив домаћин обрађује њиву са троструким трудом. Још јаче му суседи вичу да њиву прода, а он ћути и ради. Па кад њива роди треће године, трострука је радост домаћина. Тада његови суседи ћуте, а он се радује. А да је продао њиву прве године, чему би се радовао?” (Велимировић, *Мисли о добру и злу*, 2001, 72).

Кјеркегор, да би приближио значење апостолових речи, истиче још једну ствар: иако се дрво познаје и по лишћу, ипак оно

по чему се оно препознаје као управо такво одређено дрво, препознаје се само по плоду (љубави која траје). Ако нема плода, не може се доказати да је реч о дрвету које се показује да јесте. Назначену метафору Кјеркегор користи да би указао на љубав која благосиља хранљивим плодовима. Истовремено и да би указао на разлику плотске, земаљске љубави, која делује као неплодоносна лепота лишћа (тј. гори и сагорева), и најчешће се јавља не естетичком ступњу егзистенције. Суштина Кјеркегоровог позивања на метафору дрвета, заправо има за циљ да укаже да је *човек* заправо *дрво*, тј. онај који чита речи јеванђеља. Јер свако ко слуша речи јеванђеља наликује човеку који „градећи кућу ископа и удуби и положи камен на темељу.” (Лука, 6:48). Заправо и Кјеркегор упућује на ту нужну спознају разлике два облика љубави. Праву љубав ћете познати по плодовима, док је чулна љубав попут куће која се гради без темеља и која пада када се на ту кућу навали река. Права љубав подразумева и специфичан начин деловања да би постала дело љубави. Кјеркегор то показује на примеру човековог милосрдног дела. Ако неко дели милостињу мислећи како ће спасити свој углед, или због неке своје слабости (мислећи на своју невољу уместо на невољу гладних и сиромашних) или због јогунасте наклоњености, тада његово дело није дело љубави у највишем смислу речи, наводи Кјеркегор.

Човек се, према Кјеркегору, налази на путу самоспознаје правог смисла љубави тек када је његово деловање прожето духовним смислом љубави. Хришћански схваћена љубав је најдубљи темељ људске егзистенције, и као таква она је принцип Кјеркегорове ирационалистичке етике. Јер се и Кјеркегорово схватање хришћанске љубави односи пре свега на практички домен његове философије, тј. на етику и у њој налази смисао. Преко идеје хришћанске љубави се уједно показује на који начин се хришћанство може манифестовати као етичко учење у друштву, тј. у пракси, а да не остане само на нивоу човекове унутрашње реалности или просте теорије. Мојсић потврђује тај практички смисао Кјеркегорове етике, наглашава да његова етика тежи јединству теорије и праксе, па истиче да је он „потенцирао примат практичког ума који хришћанство собом доноси и изашао из своје унутрашњости схватајући да вера не треба да пребива само у унутрашњости појединчеве личности већ мора да се покаже на делу.” (Мојсић, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 65).

Тек човекова примена етике љубави по Кјеркегору показује да

се човек реализује као хришћанин, а његова моралност се испољава кроз моралност духовне љубави. То значи да није довољно знати шта је хришћанин и темеље хришћанског учења, него путем дела љубави примењивати хришћанство у животу као морално учење. То је могуће ако постанемо следбеници Христа. (Види: Reinhardt, *The Existentialist Revolt*, 1967, 29). Тада је деловање човека хришћанина усмерено безусловном љубављу према Богу, као што је чинио Христ.

У циљу разумевања на који начин је Кјеркегор утемељио категорију љубави као главни принцип етике, важно је да ближе осветлимо гореспоменуту разлику између *йриродној, романћичарско-йоећичкој* и *релијјској, хришћанској, духовној смисла љубави*. Одређујући принцип деловања треба да буде духовне љубави која је према Кјеркегору задатак за сваког човека, јер ниједан човек према свом природном-биолошком аспекту своје природе не може да реализује крајњи врх љубави. Потпуни развој човека као духовног и моралног бића управо зависи према Кјеркегору од испуњења тог задатка кроз новозаветну *дужноћ да воли*.

Кјеркегор указује и на тешкоће човековог успињања од чулног бића док не дође до суштине свог сопства као духовне суштине, јер тек као духовно биће човек може *йриродну љубав* да употпуни идејом духовне љубави и да постане свестан разлике у смисловима љубави о којима говори и Велимировић. „Постоји ли земаљска љубав, питају ме суседи? Онолико исто колико и земаљски Бог! Земаљска љубав, као и све земаљско, само је сан и гатка љубави. Колико идоли личе на Бога, толико земаљска љубав личи на Љубав. Колико дим личи на пламен, толико ваша љубав личи на божанску љубав.” (Велимировић, *Молићве крај језеру*, 1999, 48).

Кјеркегор такође указује на тешкоће да се човек уздигне од смисла љубави схваћеног кроз однос ја и ти, као Двојства (као предзнака љубави) и уздигне се до Тројства љубави – ја-ти-Бог. У делу *Понављање* Кјеркегор показује на примеру поете како онај ко не уважава принципе духовне љубави не успева да успостави дијалектичко кретање од природне (неизменичне љубави) ка хришћанској, божанској, девичанској, милостивој љубави. Јер поета не успева да се најпре ослободи љубави према својој персоналној, своме Ја, љубави као самољубивости. Кроз његово само романтичарско схватање љубави не постоји ни истинског разумевања егзистенције нити другог бића, као нити суштине љубави. Али наведе-

ну разлку између поетског и хришћанског појма љубави детаљније ћемо размотрити нешто касније.

У претходном потпоглављу разматрали смо Кјеркегоров религијски појам дужности, али у редовима што следе осветлећемо извођење појма дужности из етичке категорије љубави. Религијски појам дужности, сагледан кроз категорију љубави, добија конкретнију форму када се сагледа кроз заповест човеку да *воли*. Морална егзистенција човека, према таквој заповести казује да се морал не потврђује само кроз веру, већ захтева и одређени начин на који ће човек да изврши дужност вољења. То како се дужност врши испољава се кроз дејствовање љубави, тј. деловање хришћанском љубављу, која потом уједињена са дужношћу утемељује и етички смисао хришћанског постојања човека, па и одређује његов смисао уопште. Стога су код Кјеркегора категорија љубави и дужности упућене једна на другу и чине круг кроз који се разумева (религијско) етичко деловање. Етичко деловање је деловање оне врсте љубави која је сигурна, вечна, извесна и трајна, јер „само онда када дужност јесте да се воли, само тада је љубав вечно обезбеђена против сваке промене.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 44). Појам дужност је код Кјеркегора посредован са духовном љубављу, и тек тада љубав има пуни религијски карактер. Такав појам дужности уједно потврђује и човекову љубав према Богу и Бога према човеку и у таквом облику треба да се конкретизује и у међуљудским односима и пракси.

Али, иако сматрамо да је категорија хришћанске љубави ирационалистичка категорија, она код Кјеркегора представља етичку категорију. Њен етички карактер се најнепосредније очитује у њеном универзалном домету. Наиме, Кјеркегор приписује љубави универзалне претензије и карактер објективности,⁶⁵ а њен универзализам се исказује у примени љубави на сваког човека без изузетка. Йубав има обавезујући карактер, јер је као божанска заповест безусловно инклузивна, па тиме обједињава и објект заповести (тј.

⁶⁵ Иако у Кјеркегоровој хришћанској етици, љубав има универзалне претензије, ипак Кјеркегор негира сваки спекулативни универзални принцип који би се објективно примењивао на сваког појединца. У етици љубави је реч о принципу који се примењује појединачно у односу на сваког појединца, у његовом партикуларитету и различитости, јер полазећи од љубави свако утемељује своју властиту одговорност у појединачним случајевима. (Види: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York, Harperperennial & Modernthought, 2009, xxiv).

односи се на ближње као свако посебно људско биће) и субјект заповести (јер је начин на који се човек односи према сваком човеку кроз свој однос према Богу). (Ferreira, *Kierkegaard and Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment*, 2008, 83).

С друге стране, Кјеркегор преко универзалног принципа љубави успева да објасни и конкретну примену љубави тако што налаже како да се човек опходи према другом човеку. Прецизније речено, Кјеркегор упућује да се према сваком човеку опходимо као према ближњем, на трагу етичке дужности вољења.

Полазећи одатле можемо да изведемо и нову Кјеркегорову одредбу човека, на хришћанским темељима и темељима његове ирационалистичке етике љубави – човек је увек неко нама ближњи, а ближњи је неко ко је „близак теби као што си ти према самом себи”, па га волиш као самога себе, сматра Кјеркегор. Такво Кјеркегорово разумевање превазилази философско схватање ближњег као другог⁶⁶ различитог од нас самих. Схватањем човека као ближњег Кјеркегор превладава принцип безличности, а ближњи се односи на сваког човека без изузетка, било да се ближњи разуме кроз метафору комшије, брата или ближњег. Волети ближње није просто неосвешћено поступање или одношење, већ према Кјеркегору вољење претпоставља и ’знање’ о томе како претходно волети и себе на исправан начин. Волети себе на прави начин значи негирати самољубље, нарцисоидност и егоизам, јер само тада је према Кјеркегору могуће и друге подучити да воле саме себе, као и да се односе одговорно према другоме у правом хришћанском смислу. Јер када „човек има императив да воли ближњег свога, онда ту постоји задатак, етички задатак, који је извор свих задатака.” (Kierkegor, *Dela ljubavi*, 2020, 66). То је стога, јер је само хришћанство

⁶⁶ (Soren Kierkegaard, *Works of love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, 37). Разумевање љубави према човеку као ближњем, Кјеркегор потврђује кроз плодове љубави када су они израз вере и одговорности, али и безусловне љубави. Истинска љубав се познаје по својим плодовима, потврђује Кјеркегор библијске ставове. Таква љубав код данског филозофа је одређујућа да неко постане оно што јесте и какав јесте, па се кроз љубав и обликује човеков карактер. Другачије речено, обликује се хришћански начин егзистенције човека, јер одлука да се према другима односимо на начин безусловне љубави јесте карактеристика хришћанске спремности да помогнемо другима. Зато је погрешно свако тумачење да Кјеркегор схвата љубав као израз егоизма, самољубља, а грешка је учињена увек када не знамо како да применимо плодове љубави на појединачне случајеве.

етично и према свом настанку је такво да је одмах било укључено у овај задатак.

Успостављање љубави према ближњем означава да је човек узрастао до становишта хришћанске љубави и основног етичког задатка хришћанства, а то је љубав која се не испољава само према изузетним и само према одређеним особама. Љубав и пријатељство које проиходе из појединачне љубави су одређене самим објектом љубави, а не љубављу по себи, речено платоновским језиком. Природна љубав прави разлике међу људима, и човек је тада заслепљен љубављу, па постаје слеп за сваку грешку, за могућност да види људе на прави начин као ближње. Међутим, чиста, искрена и изворна љубав није одређена објектом љубави, већ самом љубављу. У том случају, у љубави не постоје разлике, као што су разлике у имовини, социјалном статусу или полности.

У циљу да би разјаснио горепоменути разлику између облика љубави, Кјеркегор користи један експеримент и сматра да би се заповест *да љубимо сваког човека, ња чак и непријатеља* могла спровести на следећи начин: Просто нека човек затвори своје очи и запамти наредбу да треба да воли. Тада он неће видети, доживети непријатеља као непријатеља, већ као неког кога треба да воли. У том тренутку, каже Кјеркегор „ти нећеш видети разлике земаљске егзистенције, јер је непријатељ такође једно од обележја земаљске егзистенције. И када затвориш очи, твој ум неће скретати и бити збуњен онда када слушаш речи заповести.” (Kierkegaard, *Works of love*, 2009, 79).

У таквом случају се заправо чулно око потири ухом које може да чује истину и успоставља духовно око. А чак и ако ова заповест повређује човека, Кјеркегор налаже да хришћанин треба да је подржава, јер једино тада човек може да воли на божански начин. Владика Николај, тумачећи библијску заповест, такође, упућује да љубити ближње значи љубити и непријатеља и пружа конкретније објашњење синтагме „љубити ближње”. Према Велимировићу, то значи да љубимо не само праведне, угледне, здраве, него и недобре и неправедне и болесне и слепе и полуделе и ружне и гадне и одвратне, тј. све оне које је Христ љубио и нико други. (Види: Велимировић, *Касијана: наука о хришћанском њоимању љубави*, с. а., 79).

Кјеркегорово, пак, схватање човека као ближњег за претпоставку има схватање јединствене и заједничке природе свих људи, тј. упућује кроз љубав на сродство свих људских бића, које потиче

од Бога као израз његове љубави према човеку. У *Делима љубави* Кјеркегор указује да је способност вољења, тј. љубави чак дубоко утемељена у људској природи и тиме указује на важност ирационалног аспекта људске природе, па је отуда једна антропологија љубави неизоставан сегмент у целовитијем сагледавању његове антрополошке позиције коју спроводи и кроз етику. У сагледавању љубави као темеља људске природе Кјеркегор се позива на Исуса. Иако је Исус уједно Бог и човек, а његова природа, због божанског аспекта, другачија од људске, он ипак заједно са човеком учествује у потреби да воли и буде вољен. Христ ће чак три пута Петру поставити питање да ли га воли, иако Петар одговара „Ти знаш све, ти знаш да те волим.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 153-155). Таквој љубави која је саставни део људске ирационалне природе, пак, претходи љубав Бога. Бог је доказао своју љубав према човеку тиме што је из љубави према човеку послао свог Сина да умре за грешнике, а то је за Велимировића љубав која превазилази разум, љубав која се јавила ради спасења љубљенога: „у понижењу, у служењу, у страдању, најзад у врховном жртвовању”. (Велимировић, *Касијана: наука о хришћанском поимању љубави*, с. а., 65).

Преко универзалног принципа љубави, Кјеркегорова етика поставља задатак да се љубав усваја као обавеза која се примењује на ближњег, а ближњи је сваки човек. Тај захтев он преузима кроз разноврсне библијске опомене. Тако заповест *иши ѿреба да волиши* проширује од љубави оних који нас воле, на љубав оних који нас не воле, тј. на непријатеље, тј. на љубав оних који нас прогоне па све до љубави сваког, људи без изузетка. Можемо приметити да се функционалност ове обавезе, тј. заповести код Кјеркегора испоставља и кроз уважавање једнакости свих људи пред Богом, одакле он изводи и идеју о међусобном сродству свих људи и праву на љубав. Такође, полазећи од става о апсолутној једнакости свих људи пред Богом, запажа се да Кјеркегор и изводи становиште о човеку као ближњем.

Кјеркегору се у овој тачки може упутити приговор да није доследан својој почетној позицији и да занемарује становиште индивидуе. Међутим, Ферире тврди да Кјеркегор ни када заступа наведено становиште не искључује различитост међу људима и схватање о индивидуи као непоновљивој егзистенцији, будући да увек наглашава да испуњавање заповести зависи од појединачне ситуације сваке поједине особе (види: Ferreira, „Kierkegaard and

Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment”, 2008, 83), само што је начин извршавања те заповести за све универзалан, тј. кроз љубав.

Кроз универзалну примену категорије љубави, која има карактер етичко-религијске дужности, Кјеркегор настоји да укаже на који начин Бог, као та суштинска карика, фигурира у међусобним односима људи, али и у односу човека као индивидуе, настојећи да Бога уведе у свакодневни свет човека. Зато је Кјеркегорова етичка позиција блиска грчким концепцијама, јер је усмерена ка конкретном животу и човековом деловању у свакодневном животу. У том контексту Стјуарт тумачи Кјеркегорову етику као „начин живљења” (Stewart, „Kierkegaard’s Criticism of the Absence of Ethics in Hegel’s System”, 1/2005, 59), јер сматра да је она превасходно упутство како човек треба да живи да би испуњавао задатке свог духовног, тј. религијског егзистирања. С друге стране, његова етика решава кризу насталу услед бездуховне ситуације времена и указује како да се превазиђу спољашњи, непотпуни институционални облици духовности. Уопштено речено, у примени хришћанске етике Кјеркегор види решење у превладавању ниҳилизма, али само ако је етичко-религијски појам дужности испуњен идејом љубави.

Кјеркегорово учење из *Дела љубави*, у којем је љубав најважнија морална заповест, има извесно сродство са још једним императивом његове философије: „чистота срца је желети једну ствар” (види: *Upbuilding discourse in Various Sense*), јер духовна љубав захтева концентрисаност на једну ствар, а не расипање на мноштво ствари, тј. окупирање разноврсним стварима у којима је немогуће постати целовитим човеком. (Види: Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 106). Мартин Бубер је пак преиначио Кјеркегорову изјаву у „дубина ума је мислити једну мисао”.

Кјеркегор доказује и морални темељ појма дужности (из којег изводи требање љубави) тиме што га стриктно одваја од сфере природног човековог бивствовања и изводи из сфере духа као слободе у чијем је темељу духовна љубав човека (као духовна тежња, духовна страст и жудња, као духовно уживање) прожета вишим смислом постојања. Таква љубав се не односи зато на динамику „људске природне примораности” (упореди: Говедарица, *Смисао ероса и љубави*, 2020, 33), није љубав која је дата по природи, већ се „тиче људске могућности да учествује у божјој љубави према људима”. (Говедарица, *Смисао ероса и љубави*, 2020, 33). Она се по

Кјеркегору зато и разликује од поетске/еротске љубави, која би пре била ствар ератологије као посебне дисциплине, а не етике љубави или философије љубави. Зато Кјеркегорова етика носи епитет Богочовечије етике, јер не само да Бог делује према љубави, већ је таква могућност, као духовно својство, дата и човеку. Кјеркегор из фокуса своје етике одбацује полну, еротску љубав, јер преко категорије љубави није желео да заснује естетичку теорију (јер је еротизам у блиској вези са уметничком креативношћу и естетским искуством, како наводи Говедарица у *Смисао ероса и љубави*), већ му је циљ био да преко духовног смисла љубави укаже на начин превладавања духовне атрофије, тј. безморалног стања човека – јер тек љубав омогућава етичко-хришћански однос у друштву, тј. међу људима, тј. пружа услов за хармонично, јединствено повезивање човека и човека. Љубав је уједно и доказ моралног односа човека према другом човеку, која као најважнија хришћанска заповест налаже волети другог човека као себе сама, чиме Кјеркегор указује на који начин је могуће превладати егоизам који влада у основи људске непосредне природе (упореди: Sadžakov, *Egoizam: etička studija o moralnim principima kapitalizma*, 2013, 74), а уједно и како да се превлада и Хобсово становиште да је човек човеку вук (лат. *homo homini lupus est*).

Кјеркегорова етика својим егзистенцијално-религијским схватањем љубави уједно превазилази и одређење човека у његовој биолошко-физичкој датости и потврђује и кроз подручје етике у чему је снага ирационалистичких аспеката човека као духа. Јер тек као духовна егзистенција, човек спознаје духовну љубав. Кроз духовну љубав човек себе упознаје као духовну суштину, а то значи да путем рефлексије љубави и праксе љубави он уједињава своју пролазну и коначну егзистенцију са вечношћу, тј. вечним аспектом у себи. Кјеркегор оваквим ставовима ближе објашњава како да човек оствари синтезу свог бића, претходно растрзаног на полове супротности (на своје биће као коначно и бесконачно, слободно и нужно).

Кјеркегорова ирационалистичка етика отвара и нове хоризонте у разумевању човека као бића љубави. Али то је љубав као заклетва у име нечег већег од човека као таквог, тј. љубав која се остварује у име вечности. Само ко се куне вечношћу, он се према Кјеркегору „куне дужношћу да треба да воли.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 47).

Зато према Кјеркегору само етика која је заснована на хришћанском, духовном појму љубави (према ближњем) може бити етика у правом смислу. Ако пак тумачимо љубав као феномен телесности, чулности, меса, плоти, тада је реч о естетичком схватању љубави, а не етичком.

Али треба имати у виду да етика која се заснива на идеји хришћански схваћене љубави, код Кјеркегора подразумева праксу религиозности како ју је он предочио као религиозност типа Б, будући да духовна љубав није психолошка константа у човеку, нити израз емотивности. Хришћански схваћена љубав код Кјеркегора превазилази психолошка објашњења, јер путем ње Кјеркегор тумачи и живот духа у његовој слободи. Полазећи од становишта човека као духа, преко идеје љубави, Кјеркегор уједно афирмише ирационалистичко становиште о човеку као духу и тиме објашњава на који начин оно вечно (дух утемељен у љубави) у човеку делује противно самољубивих, егоистичких и коначних претензија човека као природног бића. Стога се и Кјеркегорова етика љубави може разумети као форма феноменологије (науке о духу), која уједно поседује и својства феноменолошке редукције, јер захтева да ставимо у заграде непосредну човекову чулну природу и успоставимо у себи духовну природу.⁶⁷ Само човек који на духовни начин посматра постојеће, може да реализује етичко деловање хришћанске егзистенције. Можемо приметити да позни Кјеркегор и превладава своје учење о синтези три облика егзистенције да би етичко-религијску егзистенцију путем хришћанске етике љубави поставио на највиши врх своје философије (Мојић, *Kjerkegorov misaoni put*, 2008, 267), а уједно приказао на који начин хришћанин постаје свестан дејствовања љубави и долази до самосвести кроз љубав.

Када се деловање љубави у Кјеркегоровој философији повеже са етичком категоријом дужности, која је изведена из значења љубави као бескрајног дуга, љубав може да се тумачи и као испуњење дуга. Љубав према Кјеркегору и јесте дуг који имамо једни према

⁶⁷ Кјеркегор образлаже у *Делима љубави* да унутар његовог духовног смисла љубави није реч о непосредном, природном односу према другима, јер такав феномен љубави постоји и у паганизму. Јер обавезу да се воли у складу са вечношћу (Богом) доноси тек хришћанство. У том погледу Кјеркегор разграничава дејство простих осећања, тежњи и страсти, тј. дејство природног начина људског живота и озбиљност вечности, озбиљност заповести у духу и истини. (Види: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, 41).

другима⁶⁸ који је етичке природе и којим делујемо у правцу бриге према другоме. Заступајући идеју да љубав укључује „однос према другим људима, у смислу наше одговорности за и према њима” (Ferreira, *Love’s Grateful Striving: A Commentary of Kierkegaard’s Works of Love*, 2001, 4).

Кјеркегор доказује да се његово етичко учење, без обзира на раније ставове о индивидуализму, односи не само на индивидуално сопство, већ укључује и бригу за сопство другог човека. Таквим ставовима он пружа против-аргументе ауторима који оптужују његово етичко учење и индивидуализам, нарочито Левинас. Левинас негира и валидност Кјеркегоровог појма љубави према ближњем и радије користи израз одговорности према другоме, па тако и појам близине ближњег, суседа, тумачи у стриктном смислу одговорности за другога.⁶⁹

Посматрајући Кјеркегорову етичку позицију у целини, уочавамо да су у њој присутне не само карактеристике деонтолошке етике, већ и *шелеолошке етике*. Дански филозоф је, између осталог,

⁶⁸ Дужност се код Кјеркегора конкретније схвата преко категорије дуга, који потиче из љубави. Дуг постоји на темељу заповести и није никада до краја испуњен, зато је човеково морално деловање нешто што према Кјеркегору представља непрекидан процес који се свакодневно мора остваривати. Дужност да се воли други јесте бесконачан дуг, а као таква она је вечни задатак човека. (Упореди: Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial & Modernthought, 2009, 172). Христ је у том погледу прототип испуњења коначног дуга који значи комплетирани задатак. Ипак, не треба губити из вида да се Кјеркегоров појам дуга не тумачи у економско-материјалистичком смислу. Он је дуг из љубави као бриге и одговорности према другоме и у том смислу има етичку димензију.

⁶⁹ У књизи *Тоталиитаризам и бесконачно* Левинас критикује Кјеркегорову онтологију због субјективности, која застаје на егоизму и бризи само за сопство. Дерида ће, пак, у делу *Насиље и метафизика*, доћи до закључка да Левинасова рецепција Кјеркегора има за последицу окретање од феноменологије и негацију посебно Хусерлових ставова из пете Картезијанске медитације у којој се питање о другости другог појављује као питање о егоизму другог. Наиме, Левинас остаје при тумачењу да је у Кјеркегоровој, као и Хусерловој философији, питање другости другог сведено на питање субјективне егзистенције, или трансценденталног ја у Хусерловом случају, што није гест оптуживања Кјеркегора, јер Левинас, ипак, у Кјеркегоровој афирмацији субјективне егзистенције види предност у односу на спекулативни идеализам, који својим тоталитаризмом чини насиље над индивидуом. (Види: Zeynep Direk, „Levinas and Kierkegaard: Ethics and Politics”, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, 211–212). Дерида, оспорава форму егоизма у наведеним философијама, а том закључку се можемо придружити, јер и Кјеркегорова етика љубави, која укључује појам другог кроз хришћански термин ближњег, успева да се огради од субјективног идеализма.

видео крајњу сврху и смер етичког деловања у правцу остварења добра међу људима, а такво схватање је присутно и у етици врлина, тј. у Аристотеловој *Никомаховој етици*, као и у Платоновој *Држави*. Тежња дакле хришћанске љубави је према Кјеркегору да човека усмерава ка остварењу Добра, које пружа смисао људском животу у овоземаљској егзистенцији.

Кјеркегорова етика израсла на темељу принципа љубави ипак пружа ново становиште о човеку. За разлику од рационалистичке етике и учења према којима је разум божанско својство човека, Кјеркегор изводи схватање да је божанска, натчулна, ирационална, надрационална, безвременска и духовна суштина људског бивствовања заправо у његовој способности вољења, тј. да је натчовоково својство – својство љубави. Сходно томе Кјеркегорова етичка позиција уједно употпуњава и његова претходна ирационалистичка одређења човека и упућује нас и на схватање о *човеку као бићу које воли*, што је већ и Финкова философија дефинисала као један од важних феномена људског постојања. (Види: Финк, *Основни феномени људског постојања*, 1984, 275–289).

2.2. Кјеркегорова етика милосрђа: против тврдих срца

Браћо моја, не желим да се сјасем без вас.

Свети Августин

Превладавање религијског ниҳилизма у савременом свету по Кјеркегору је у највећем степену могуће кроз хришћанску, ирационалистичку етику, кроз неговање и примену етике љубави. Етика, заснована на хришћанском појму љубави, утемељује код Кјеркегора нов облик моралности,⁷⁰ у вишем, духовном смислу, и представља анти-ниҳилистичко против-кретање савременом стању бездуховности, скончању човека у паду, а омогућава и превлада-

⁷⁰ Кјеркегоров увид о недовољности разума се потврђује и у погледу остварења смисла етичког деловања, јер је разум управљен на другачији предмет интересовања. (Упореди: Ivana Buljan, „Problem postojanja pojedinca u djelu Sorena Kierkegarda”, *Filozofska istraživanja*, god. 28, sv. 2, 2008, 280). Зато у „Upbuilding Works” Кјеркегор говори о молитви, стрпљењу, понизности, чистоти срца и нади као битним моментима човековог етичког модуса живљења, а не разуму. Тиме Кјеркегор још једном потврђује важност ирационалних аспеката и за човекову практичну сферу бивствовања.

вање егзистенцијалистичких патогених стања. Етика која израста на религијском ступњу егзистенције, омогућиће човеку да превазиђе не само непосредну и чулну природу (која је отргнута од духа), већ да успостави однос са својом унутрашњошћу и Богом, то јест са духовном реалношћу кроз дела љубави, праштања, милосрђа. Без успостављања односа према духовној реалности, човек остаје у грешној, палој природи или на широком путу овога света, у стању активног робовања, везан „земаљским оковима”. А за предмет свог живота ће имати само „земаљске жеље” (речено у духу беседе Св. Макарија).

Таква етика налаже нов начин живљења, према коме човек поступа и делује на начин богослужења, тј. свестан своје ништавности пред Богом, с једне стране. С друге стране, религијска етика налаже да човеково деловање треба да буде прожето свешћу да је неко дело учињено пред Богом. У таквом ставу се потврђује Кјеркегорово схватање хришћанске етике љубави у којој је највиши задатак да „треба спојити апсолутно различите ствари, веру у Бога и живљење коначног, свакодневнoг живота.” (Mojsić, *Kierkegaardov misaoni put*, 2008, 179).

Али иако се овакав захтев чини противречним са становишта на пример Кантовог формализма, где је искључена и помисао о „случајним”, свакодневним, непоновљивим ситуацијама и уплив љубави у човековом деловању, према Кјеркегору се показује да је деловање (хришћанина) у складу са духовном љубављу сасвим смислено и сврховито за човеково избављење од таме и окова поробљеног света. Путем љубави коначан човеков живот се уздиже на раван духовне егзистенције и наслућује се и решење човекове пале природе. У спровођењу дела љубави, како наводи и Кјеркегор, у „Upbuilding Works”, велики утицај, као што су говорили и Свети Оци, имају и молитва, стрпљење, понизност, снисходљивост, чистота срца и нада као модуси кроз које се негује хришћански, морални живот човека. У *Eighteen Upbuildings Discourse* – Кјеркегор и посвећује једно поглавље значају молитве. Онај који се истински моли, заправо се са вером у Божије милосрђе бори у молитви.

У суштинском погледу по Кјеркегору циљ религијске етике је да научи човека да испољава божанску љубав у свету, што Кјеркегорову етику супротставља рационалистичкој, али и свакој егоистичкој етици која инсистира на самовољи и себичним циљевима појединачца. С друге стране, то не значи да етика љубави нема слуша

за појединца, напротив, она управо афирмише индивидуу као такву, али у његовој духовној димензији. Јер се етика љубави интересује превасходно за етичку егзистенцију појединца (Види: Buljan, „Problem postajanja pojedinca u djelu Sorena Kierkegarda”, 2008, 280). Она му пружа одговор на питање како да подноси парадокс егзистенције и феномене којима је изложен у свом егзистенцијалном искуству властитог бивствовања-у-свету (нем. *das In-der-Welt-Sein*), тј. искуству узрокованим палом природом, тј. првобитним и наследним грехом. Етика љубави као хришћанска етика показује бригу за егзистенцију појединачног човека (као личности), али се она исто тако, с друге стране, бави и односом према другом човеку као ближњем кроз милосрђе и друга дела љубави, која су за сваког хришћанина мерило његовог искреног стајања у Христу. Значај дела љубави наслућујемо и у духу питања владике Јована (Пурића) – „Једино питање на Страшном суду биће: Да ли смо чинили дела хришћанског милосрђа?” (Владика Јован, *Светија служба и глас у иусџињи*, 2008, 60).

Сетимо се само деловања Христових апостола, који су спроводили Христово учење, па и дела самог Христа који помаже болеснима, храни гладне (5000 људи), напада жедне. А шта раде егоисти и лицемери? Супротно томе. Само дела љубави, тј. алтруистичка етика укида патње и недаће у људском свету.

Кјеркејорова етика својим алтруистичким претензијама може да компарира Шопенхауеровој етици самилости, која принцип моралности не изводи из сфере ума, већ из сфере емоционалности, тачније осећања самилости, тј. сажаљења (нем. *Mitleid*).

Да бисмо боље разумели принцип милосрђа, осврнимо се на етимологију речи саосећања у латинском језику где она гласи: *compassion*. Латинска реч се састоји од префикса *com* и речи која је првобитно означавала патњу – *passion* и упућује да не можемо „хладно посматрати патње другог човјека или учествовати у патњама другог човјека”. Док је у немачком, пољском и чешком језику реч саосећање изведена из речи која означава осећај, па се не доводи само у однос са патњом (*passio*), као што је немачка *Mit-gefühl*, чешка *sout-cit*. Кундера у књизи *Необјашњива лакоћа иосџијања* објашњава да суосећање, сапатња значи проживљавати с „другим његову несрећу, али исто тако и дијелити са њим неке друге осећаје као: стрепњу, тугу, жалост, радост, бол. Ту суосјећање изражава, према томе, највишу способност осећајне имагинације, вјештину

телепатије осјећаја.” (Kundera, *Неподношљива лакоћа постојања*, 1985, 27–28).

Али вратимо се на Шопенхауерову етику. Његова етика има извориште у метафизичком сазнању воље. Волунтаристичко схватање казује да су сва бића унапред осуђена на патњу, бол и незадовољство. Овај трагични аспект људског живота је ипак могуће напустити и то, према Шопенхауеру, кроз деловање које се руководи принципом самилости. Кроз самилост се успоставља јединствена веза међу људима, кроз саосећање са њима, са њиховим болом, патњом, животним ситуацијама и удесима. А уколико међу људима нема самилости, људи западају и у егоизам, препуштајући се чељустима воље за животом, која кад-тад поведе човека ка негацији и одбацивању живота, како је сматрао Шопенхауер. Бранислав Петронијевић сагледава тај однос егоизма и воље код Шопенхауера и запажа да егоизам „води негацији воље за живот у сваком другом индивидууму да би потврдио вољу за живот у своје индивидууму (...). Егоизам има углавном две градације: први је ступањ његов егоизам у ужем смислу, који негира други живот да би свој одржао; и други ступањ који негира другоме живот не да би свој одржао, већ само да би свој егоистички принцип до краја извео, да би што више бола другоме нанео: то је свирепост.” (Петронијевић, *Шопенхауер, Ниче, Сјенсер*, 1920, 105). Или, како каже Свети Теофан Затворник: егоизам је тиранија, тј. полазна црта самољуба је у наметању својих жеља другима или везивање других за своје жеље, „који је као циљ поставио себе, а све друге као средство”. (Затворник, *Шта је духовни живот и како се за њега осјосоудиши?*, <https://orthodoxmission.ru/>).

Шопенхауерова етика, која у самилости према другима открива моралну смиреност, тј. форму смирене воље, представља мисаону парадигму која се у одређеној мери и форми наставља и у Кјеркегоровој етици. Једина битна разлика је у томе што потоња у ширењу делатне љубави према човеку или ономе што хришћанство назива љубав према ближњем, подразумева не само одношење према вољи која може бити и узрок греха, већ подразумева одношење воље према нечему што је више од ње. Кјеркегоров алтруизам у сваком погледу наставља Шопенхауеров, у начелу, у једном налогу који гласи: *бихи милосрдан!*

Кјеркегор, посебно у II делу VIII главе *Дела љубави*, испитује овај најважнији хришћански чин практиковања љубави кроз милосрдност. *Бићи милосрдан* за данског философа значи истинско дело љубави, чак иако неко не даје ништа и не може ништа да учини (гледано са становишта материјалног давања и временске инстанце). Али Кјеркегор упозорава и на погрешна схватања милосрђа. На пример, човек који дубоко верује само у материјални свет, сматра да се милосрђе заснива на давању милостиње сиромашнима. Међутим, милосрђе је изнад материјалних разлика, јер и сиромашан човек може бити милосрдан према богатом. Милосрђе је питање начина на који помажемо сваком човеку без обзира на његов социјални статус. Јер како тврди Кјеркегор, новац је са становишта вечности само нешто имагинарно, па зато чак, иако, неко пружа новац у невољи, такво деловање још не представља знак милосрђа. (Види: Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 302). Владета Јеротић објашњава милосрђе на следећи начин, а позивајући се на Толстојеве речи: „Милосрђе је само онда истинско када дајеш оно што си закинуо од себе. Ако милосрђе није жртва него сувишак, онда само раздражује онога који добија.” (Јеротић, *Прејознаји Христја*, 2010, 105). Из наведеног се да закључити да је љубав као облик милосрђа заправо и извесна спремност на жртву. Љубав је жртва за другога, што је показао и Христ својим жртвовањем због љубави према човеку. Слично тврди и владика Игњатије Мидић када објашњава да истинска љубав и не постоји између два бића, ако особа није спремна да се жртвује за другу особу.

Милосрђе се према Кјеркегору односи на поступак како се помоћ пружа у невољи, потреби, а одатле се изводи још једно својство човека које израста из његове ирационалне природе. Према томе, његова антропологија се проширује за још једну одредбу човека – човек је *милосрдно биће*. Заправо, најузвишенији модус људске природе могао би се повезати са милосрђем, као модусом у коме човек превладава зло у својој природи и хода путем усавршавања, од земаљског ка свом божанском лику.

Дела милосрђа су дела човека чистог срца, човека који поседује истинску љубав према другом човеку и то је једина моћ милосрђа. Милосрђе зато налаже труд да се превлада непосредна природа, природан, зао човек са својим интересима за себе, као биолошко биће. И ту Кјеркегор јасно истиче и разлику између хришћанина и природног човека. Природан човек делује само да би задовољио

свој его или доказао своју моћ, зато је милосрђе својство човека као духовног бића, који је спреман на деловање ка Добру, не очекујући да му се оно врати. Човек је по свом милосрђу заправо сличан Богу, који је у новозаветној концепцији представљен као милосрдно биће, које опрашта. Идеја Бога из *Новой завети* се по том и разликује од идеје Бога у *Старом завету*. Бог Јахве из *Старој завети* је Бог жртвовања, а верници му се односе кроз страхопоштовање и приношење разних жртава, од свог приноса, животиња, до људи. Али уместо паганског обреда жртвовања, Бог *Новой завети* тражи милосрђе, што се потврђује и у Исусовим речима хришћанима: „Милости хоћу, а не жртвоприношење.” (Матеј, 9/13).

Принцип милосрђа Кјеркегор објашњава позивајући се и на сведочење апостола Петра. Једног дана када је ишао до храма, Петар је срео хромог човека који моли за милостињу, али му је одговорио: „Ја немам сребра и злата, али ћу ти дати оно што имам; у име Исуса Христа из Назарета, ходај.” И узео га је за десну руку и подигао га је. Хроми човек је почео да хода.

Кјеркегорово начело милосрђа, које слови као још један ирационалан принцип моралног деловања, представља емпатичко деловање из самилости какво срећемо и у Шопенхауеровој етици. Ипак, Кјеркегор иде корак даље од Шопенхауера, јер сматра да деловање путем љубави има много јаче дејство и ефекат у односу на деловање путем саосећања. Ефекте етике љубави можемо разматрати кроз неколико аспеката.

- 1) Најпре кроз њен аспект непролазности, вечности и неуништивости: јер она превазилази земаљске ствари, будући да љубав увек трпи и никада се не губи, „духовна љубав у себи садржи пролеће које цвета у вечни живот.” Таква љубав „није ограничена временом, није зависна од временитости, као полна љубав; вечно је истинска сезона такве љубави.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 289).
- 2) Љубав је нужна степеница на човековом духовном путу и развоју као људског бића, јер је основа сваке човекове градње и изградње, тј. његовог формирања и самостварања. Кјеркегор ће у њој видети не само услов *изградње* другог човека, већ и начин усавршавања човекове индивидуалне природе. Зато се може рећи да се код Кјеркегора љубав односи на нешто више од етичког осећања у човеку, тј. на његову духовну, бољу, савршенију природу.

- 3) Љубав је и у антрополошко-психолошком смислу неизоставан феномен дубоко укореењен у људској природи и његовој потреби за заједницом. Као таква, љубав је нужан елемент у опстанку заједнице и људском удруживању. Првобитна мисао о човеку још је према *Сџаром завеџиу* непосредно везана за заједницу мушкарца са женом, а не усамљеношћу: „И рече Господ Бог: ’није добро да је човијек сам; да му начиним друга према њему.’” Кјеркегор чак наглашава да и Исус, који је живео у љубави, у заједници са својим Оцем и Светим Духом, није био ослобођен потребе за љубављу и на људски начин и потребе да буде вољен од других. Чак и да воли и буде вољен од појединачног људског бића. О томе говори, како тумачи Кјеркегор, и Исусово питање усмерено Симону Петру из Посланице апостола Јована: „А кад обједоваше, рече Исус Симону Петру: Симоне Јонин, љубиш ли ме? Рече му: Да, Господе, ти знаш да те волим”, да би исто питање сам Исус поновио три пута.
- 4) Снага љубави потврђује се, по Кјеркегору, не само у тренутном и овоземаљском животу, већ у њеној моћи да спасава човека и од смрти и коначности (види: Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 262), тј. пружа начин како да се човек односи према својој коначности на афирмативан начин. Према хришћанском учењу, Бог је послао свог сина јединца да би човеку пружио руку спаса и да се кроз Христа ослободи своје коначности. И да живи вечним животом. Зато је хришћанство у предности и у односу на античку философију, јер налази решење питања човекове смрти, коначности и човековог грешног пада, путем спасења и вечног живота.
- 5) Кјеркегор перципира љубав и као претпоставку човековог опраштања другим људима (види: Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 261), јер љубав која поседује стрпљење има јако хтење да служи. Као таква, она показује снагу у превазилажењу конфликта са другим људима. Међутим, ту није реч о таквом облику опраштања, где се опрашта уколико нека особа затражи опраштај, већ човек опрашта пре било каквог захтева! Као што и Бог опрашта на претпоставци љубави према човеку.
- 6) Деловање путем љубави, води ка остварењу добра и превазилажењу злог аспекта у људској природи, као и деструктивних модела живљења, који исходе једнако и из разумског дела његове природе, као и ирационалних аспеката.

7) Љубав има снагу да одржи човека у највећим невољама, чак и онда када се човеку чини да је изгубио све (пример Јов). Кјеркегор се при доказивању таквог ефекта љубави ослања и на посланицу Ефесцима. У том маниру, он тврди да духовна љубав може одолети сваком искушењу, да може уздићи и одржати човека. Наведено стање се може описати и као битка у љубави или битка за љубав, у којој се човек не бори са непријатељем, већ и са самим собом.

Кјеркегор идеји хришћанске (духовне) љубави приписује најузвишеније карактеристике, а човек који живи према њеном моделу је представљен као више биће. То је стога, јер љубав има и метафизички смисао, па је за разлику од самилости, која се код Шопенхауера представља и као осећање, у тесној вези са становиштем духа као становиштем свести, а не емотивности, јер само тада љубав може бити усмерена према сваком човеку. Свесност у погледу на љубав, по Кјеркегору, подразумева да човека треба увек да има свест о Богу као посредујућем члану између човека и човека, а што искључује схватање да је љубав „ствар импулса и наклоности или ствар осећања или ствар разумске калкулације.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 143). Разумска свест и понашање природног човека, тумаче да је љубав израз спонтаности и да се манифестује кроз различите облике (љубав према породици, пријатељима, романтична љубав). Али недостаци такве форме љубави се наслућују када човек улази у поље диференцијација и сагледава људе као различите, тј. наглашава разлику међу људима па самим тим не допире до суштине другог бића као духовног и ближњег. Зато је по Кјеркегору духовна љубав на извештан начин резултат свести, тј. самосвести која очима духовне љубави може да сагледа стање другог човека. Само таква љубав је пресудна за човеков духовни развој и успињање на лествице ка Богу, а то уједно значи да је неопходна и за изградњу човека као моралног бића. У том погледу Кјеркегор истиче: „Где год да је изградња, љубав је присутна, и где год да је љубав, тамо је изградња.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 204).

Под изградњом Кјеркегор мисли на стварање које је плод чисте љубави, па када љубав представља као врлину, он јој даје статус највише врлине у етичком смислу, јер је и велико сведочанство Љубави Божије према човеку, кроз коју се човек изграђује као духовно биће. Љубав као врлина обухвата стога широко подручје деловања и има благотворно дејство на човеков живот.

За разлику од, на пример Аристотелове етичке теорије врлине (грч. ἀρετή), која у оквиру дианоетичких, тј. интелектуалних врлина именује мудрост (грч. Σοφία) као највишу врлину, а у сферу етичких врлина самосавладљивост, у Кјеркегоровом учењу о врлом човеку, као што је и према хришћанској истини, љубав је изнад свих других врлина. Иако Кјеркегор изузетно вреднује и друге хришћанске врлине, као што су вера и нада, понизност, чедност, милостивост итд. Дански филозоф у тој тачки и није оригиналан, већ само потврђује подuku коју налази и у посланици Павла Коринћанима: љубав „све сноси, све вјерује, свему се нада, све трпи.” (Нови завјет, Прва посланица Св. апостола Павла Коринћанима, 340). Не може се порећи да и Шопенхауерова етика, у односу на Кјеркегорову, такође, инсистира на признавању врлине љубави, добронамерности и праведности. Међутим, назначене етичке врлине код Шопенхауера нису проистекле из хришћанских мерила, а принцип љубави није доминирајући.⁷¹

Хришћанска љубав се не појављује одједном, већ њој претходи пут уздизања човека, пут на којем он спознаје страх и дрхтање, одриче се од греха и од страха пред својом ништавношћу. Њу осећа само човек очишћен од греха, човек који је у себи спојио противречности своје природе (људске и божанске), суочио се са невољним душевним стањима (егзистенције), и покајао се. Као резултат његовог подвизавања, јавља се љубав која извире из чистог срца. И такво деловање љубави увек води ка Добру, спасењу и самоосвешћивању духа.

Такав облик моралности на којем инсистира Кјеркегор се изграђује на ирационалистичком принципу и води човека ка сврховитом и смисленом постојању, а његово деловање је посредовано

⁷¹ Иако смо указали на сродност Кјеркегорове и Шопенхауерове етике, између њих постоји ипак одређена супротстављеност. Шопенхауерова етика истиче у први план, како тврди и Зимел, метафизички значај моралности који се састоји у томе да „се надискуствено, апсолутно јединство свега бивствујућега, дакле, и онога и ја и ти – оствари у појави – што се може догодити само тако што се превазилази сопствена природа појаве, индивидуални расцеп међу појединачним бићима.” (Georg Zimmel, *Šopenhauer i Niče*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008, 178). У односу на Кјеркегоров захтев да етика делује у правцу буђења моралности индивидуе, Шопенхауер захтева да индивидуа буде превазиђена, јер је принцип individuation тумачио као негативан принцип у сазнању воље као такве, али и уопште. Кјеркегорова етика полази од признавања индивидуалног устројства сваког човека, али тако да се постојећа разлика између индивидуа превазилази путем љубави.

божанском љубављу, која постоји као средњи члан (Бог) између човека и човека. Зато Кјеркегорова етика љубави и сматра да волећи Бога, човек воли и другог човека. И усмерава га на љубав према Богу, као што Кјеркегор потврђује у *Делима љубави*: „Стога волети другу особу значи помоћи јој да воли Бога и бити вољен значи бити у томе помогнут.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 124).

Кјеркегорова етика љубави има значај у супротстављању бездуховности и антихуманизму савременог света, јер руши егоистичка и бездуховна мерила. Као превасходно алтруистичка, она инсистира на духовном односу међу људима, кроз љубав између ја и другог. Карактер таквог човековог етоса подстиче, с друге стране, и разумевање о једнакости свих пред Богом, уместо „јабук-ке” раздора, надметања и ривализма, који су својствени деловању воље за моћ или хобсовском егоцентричном деловању кроз уверење *homo homini lupus est*. Из ове перспективе, Кјеркегорова етика је ближа Шопенхауеровој и његовој алтруистичкој етици, која је изграђена на начелу преузетом из индијске философије „то си ти”, што год да другоме чиниш – чиниш себи. А не ирационалисти Ниचेу, који прихвата вредности бунтовног ствараоца и егоисте.

Љубав као претпоставка човекове више природе по Кјеркегору чини да човек превазилази границе свог самовољног и егоистичког бића и живи за другог. Обресе таквог Данчевог мишљења налазимо и у учењу руског философа Соловјова (који је утицао и на религиозне философе и мислиоце попут Никојала Бердјаева, Павла Флоренског, Рудолфа Штајнера, песника Александра Блока и друге) и његовом разумевању смисла љубави, која у највишем степену има моћ да преображава човека. Љубав васкрсава човека. Својом књигом *Смисао љубави* сматра се да је утицао и на Толстојеве *Кројцерове сонaише*.

Соловјов сматра да се смислом, који човек спознаје у љубави, одгонета „истина другог не апстрактно, већ реално, преносећи стварно центар свог живота изван граница своје емпиријске индивидуалности” (Соловјов, *Свeйлоcтi са Иcтoкa*, 2006, 21), али и спознаје смисао живота. Љубав ослобађа од деградирајуће тенденције према другом човеку, ослобађа од егоизма, јер „само у заједници са другом особом човек може да оствари свој безусловни смисао: да постане истинска индивидуалност у целини.” (Види: Склjar, *Любовь как преображение личности в религиозно-философских воззрениях Владимира Соловьева*, 2016, 62). Човек у љубави потпуно

заборавља себе у другом (губи се да би пронашао Другог, раствара се у бићу „ти”), и на тај начин се манифестује права суштина љубави, а човек ослобађа егоизма. Повезујући се са другим он открива своју бесконачност. На основу темељне анализе љубави између мушкарца и жене, код Соловјова се показује да је љубав оваплоћена пуноћа људског постојања и пружа могућност крајњег самоусавршавања. Али љубав о којој говори Соловјов може да промени не само једну особу, већ друштво у целини, захваљујући чему она може да доведе човечанство на највиши ниво, како наглашава Склајар. (Види: Склајар, *Љубовь как йреображение личности в религиозно-философских воззрениях Владимира Соловьёва*, 2016, 58).

Код Кјеркегора се развија слично схватање хришћанске љубави, сходно којем он тврди да љубав може да постане универзална и тада се не односи само на једну индивидуу, већ означава способност вољења ближњег, тј. сваког човека (Види: Kierkegaard *Works of Love*, 2009, 68), јер се кроз љубав најнепосредније отвара постојање другог. Георгије Мандзаридис наглашава да је таква љубав човеку веома тешка и да је повезана са трудом и жртвом. „Ипак, човек је створен за љубав и у себи има семе љубави. Супротно томе, егоцентризам се човеку чини веома лак, али ни он није удобан нити безболан, јер је у супротности са човековом природом. Човек је друштвен по својој природи. (...) Очи, уста, уши, сва човекова осећања и интуиција су у средишту комуникације и повезаности са Богом, осталим људима и околином. Егоцентризам у свом апсолутном облику јесте самоубиство. Због тога и егоцентричан човек, док живи, има некакав друштвени однос и религиозност, неку врсту љубави, солидарности и поштовања.” (Мандзаридис, *Хришћанска еџика 1 – Увод: основна начела савремене йроблематике*, 2011, 98).

Насупрот, преовладавајућем егоизму романтичарске, природне и егоистичке љубави, онако како би она била протумачена у категоријама изоловане (бездуховне) јединке, јединке без љубави, Кјеркегор супротставља љубав према ближњем као „љубав између два индивидуална бића, где је свако квалификован као дух. Љубав према ближњем је духовна љубав, а два духа никада не могу да постану једно сопство, на себичан начин и сходно наклоности”. У еротској љубави и пријатељству „двоје воле једно другог снагом разлика или снагом сличности које су засноване на разликама (као кад два пријатеља воле један другог на основу сличности у навикама, карактерима, занимањима, образовању итд., дакле на основу

сличности по којима се разликују од других људи или у којој личе један на другог као различити од других људи), стога на тај начин двоје могу себично да постану једно сопство; Ниједно од њих нема духовно одређење за 'сопство', ниједно од њих још није научило да хришћански воли себе. У еротској љубави 'ја' је одређено чулно-душевно-духовно, а исто тако и вољена особа; у пријатељству 'ја' је одређено душевно-духовно, а и други исто тако; само у љубави према ближњем свом је сопство оно које воли, одређено просто као дух, а његов ближњи чисто као духовно биће." (Kierkegaard, *Dela ljubavi*, 2013, 72–73). Духовна, тј. љубав према ближњем поткопава себичност индивидуалности и непознатост човека као духовно биће, негира и безбожнички темељ индивидуалности, па подрива егоизам који говори да индивидуалност има апсолутно значење и изнад је сваке друге индивидуалности. Љубав према ближњем утемељена је у љубави према Богу, тј. у њој треба и тражити извор љубави према ближњем и ако тако човек чини, онда је то спасење, наводи Кјеркегор.

2.3. Агапе и филиа *versus* естетизованог ероса

Нова морална парадигма човека у Кјеркегоровој етици односи се на човека као индивидуу, али индивидуу која је освестила своју духовну суштину, тј. која зна да је одређена и постављена као дух, о чему је било речи у једном од поглавља. Таква ирационалистичка антропологија која полази од одређења човека као духа се, према Кјеркегору, надовезује на етику која моралност остварује дејствовањем путем љубави. Кјеркегор разликује двоструко значење и смисао љубави, који смо већ спомињали, али у редовима што следе ближе ћемо указати на двозначност Кјеркегоровог појма љубави. Кјеркегорова разлика два појма љубави се може разматрати и полазећи од разлика појмова у данском језику, тј. од лингвистичког и етимолошког нивоа. У данском језику постоји јасна разлика између два значења љубави. Љубав у значењу речи – *Koerlighed* и љубав у значењу полне љубави – *Elskov*. Оба термина су аналогна и грчким појмовима *агапе* и *ерос*, које је користио и норвешки теолог Андрес Најгрен. Кјеркегоров, пак, појам *Koerlighed* аналоган је античком појму *агапе*, у значењу милосрђа, а појам *Elskov* античком појму *ерос* (али при чему занемарује грчко значење речи *филиа*). У

античкој философији, са појмом Ерос срећемо се код Платона, који за полазиште узима лепоту. Међутим, у Платоновом *Крайишу* ερως се доводи у однос са љубављу као страшћу и то у два облика, која упућују на *pothos* и *himeros*. *Pothos* је ерос усмерен на нешто одсутно, што је негде другде, док је *himeros* управљен на нешто присутно у садашњости, како наводи Алишић. Али је и *pothos*-у и *himeros*-у заједничко да мењају физиолошко стање организма за време њихових активности. (Види: Ališić, *Platonov pojam Erosa*, 2016, 184).

Ипак, у *Фегру* се могу наћи различите варијабле у схватању појма ероса јер се односи на ерос и између пријатеља, између којих иначе не постоји ерос као страст, тј. као уживање, као телесна наслада, пожуда, жеља.

Насупрот љубави као еросу, хришћанство доноси концепт љубави као агапе (грч. ἀγάπη), која је превасходно теоцентрична категорија, како тврди и отац Д'Арци. Ипак, говорећи о две форме љубави, као о егоцентричној и теоцентричној љубави, он сматра да оне треба да буду уједињене, и да између њих не постоји дистинкција ни конфликт, као што се уобичајено мислило. Ако прва форма љубави као ероса припада пре свега античком схватању љубави, а други облик разумевања љубави долази са хришћанством, онда имамо на једној страни човека страсти који трага за избављењем, а на другој страни је Бог који волећи, уздиже човека ка себи, у нови однос љубави према себи. Повезујућу линију између два облика љубави, Д'Арци налази у трећој грчкој речи за љубав „Φιλία” – која се преводи као „пријатељство” – љубав у којој индивидуа не воли себе искључујући је од других, већ се оне дају слободно једна другој.

Ради ближег разјашњења две форме љубави позваћемо се и на мисао руског философа Соловјова. Смисао љубави Соловјов не види у њеном исцрпљивању као осећању (који сви имамо као егоистична бића), већ је смисао осећања љубави „преношење свих наших виталних интереса са себе на другога, као престројавање самог центра нашег личног живота. (...) А само таква љубав може довести до стварног и нераскидивог сједињења два живота у један, како је наложено и у речи Божијој: двоје ће постати једно тело, односно постаће једно стварно биће.” (Соловјев, *Смысл любви*, статја 3, 21). У том је за Соловјова смисао љубави која се, и поред тога што укључује и љубав међу половима, не односи на врсту полне, пролазне љубави у којој се временом гаси интересовање које је било ствар субјективног захтева и тежње. „Сексуалном љубављу

(у недостатку бољег имена) називам искључиво наклоношћу (и обостраном и једностраном) између особа различитих полова које може постојати у односу између мужа и жене, не прејудуцирајући питање значаја физиолошке стране. Велики задатак које има човечанство односи се на остварење љубави (не само да не садржи никакву унутрашњу противречност и било какву несагласност са универзалним значењем, већ је директно задана нашом духовном природом, чија је посебност управо у томе што човек може, (...) постати апсолутна личност”, сматра Соловјов. Тек као целовито биће, човек може да проноси љубав и остварује задатак љубави. Са искуственог нивоа, људско биће посматра друго биће кроз разлику полова – између мушког и женског бића. Такав поглед никада не даје слику о човеку као целовитом бићу, већ је акценат на његовој једностраности и ограничениости. То је врста љубави у којој човек постоји као центар свог света, и на егоистички начин се односи према другоме.

Слично тумачење телесне, полне љубави налазимо и у Кјеркегоровом схватању. Човек који се предаје полној љубави остаје на нивоу разлика између два бића, а љубав није уздигнута на виши, духовни ниво. Зато се љубав појављује као илузорна и привидна, јер јој човек, који доживљава љубав само из искуствене сфере, приступа као раздвојено биће.

Зато се, по Кјеркегору, љубав не исцрпљује нити у схватању љубави као стању (тј. њен смисао се не може задобити схватањем љубави као резултат физиолошких процеса унутар човека). Исто тако, љубав се не схвата нити као љубав унутар заједнице, у којој постоји одговорност, тј. грађанско схватање љубави. Љубав је првенствено Божији дар, како сматра Соловјов и стога, њен циљ није да остане само на поетској, романтичној концепцији љубави, као манифестацији емпиријског садржаја живота. Будући да сваки човек носи у себи лик Божији, тј. посебан облик апсолутног садржаја, слика Божија је на теоријски начин позната и уму и кроз ум, али се тек у љубави може спознати конкретно и животно. Духовни значај љубави је видљиво обнављање лика Божијег у материјалном свету, а снага љубави је да преображава и продуховљује и форму спољашњих појава, па тако открива своју објективну моћ. Човек треба да разуме ово откровење и да га искористи да оно не остане пролазно.

Кјеркегор разоткрива полну љубав према другоме као облик љубави, која води негацији другога и има нихилистичке последице. Кроз поетску, тј. полну љубав човек воли тако као да постоји само једно *ја* које је укључено у љубав, било увлачењем другог у себе или мешањем сопственог *ја* са циљевима и жељама другог. У таквој форми, љубав је самообмана, јер особа воли само себе, као што је Кјеркегор приказао у ранијим делима на конкретном примеру младића у књизи *Понављање* или у књизи *In Vino Veritas*, где једна особа ментално увлачи другу особу у царство сопствених циљева и жеља, поричући њено постојање као „другог”, наводи Хал. То је супротно Христовој заповести која налаже да као личности не разликујемо другога од нас самих. Јер се у љубави, као самообмани, нечије *ја* поставља као центар света. Супротно томе, „израз ’ближњи’ у Христовој заповести значи да прекинемо наше себичне интересе и признамо други, посебан ентитет који је пред нама.” (Hall, *Kierkegaard and the Treachery of Love*, 2002, 176). Кјеркегор показује одступање од праве љубави и Христовог закона и у *Дневнику заводника*, и у *Или-или*. Неправа форма љубави је присутна у Вилијамовој љубави која има за претпоставку захтев да се жена придржава његових жеља, где њено постојање обезбеђује хармонију за његове сопствене снове и очекивања. Заправо, може да се сумња да Вилијам не воли своју вољену као свог „ближњег” већ у оној мери у којој је она вољна и способна да обезбеди умирујући „осећај дома”. На тај начин она треба да потврђује само форму грађанске љубави. Закључак је да и љубав песника и човека (на етичком стадијуму који кроз брак испољава љубав) не подржава суштину „ближњег”, јер и у наведеним облицима љубав налази пут до људског самољубља и показује се као самообмана. Супротно томе, самоодрицање које постоји у хришћанској љубави брише самољубље императивом вечности који каже: Воли! Самоодрицање је и врста искушења постављена човеку да се издигне изнад самољубља и да се посвети задатку вољења.

Одатле и тачка сукоба између песника и хришћанства, коју Кјеркегор одређује на следећи начин: „еротска љубав и пријатељство су наклоност и страст наклоности; хришћанска љубав је љубав самоодрицања (...)” (Kierkegor, *Dela ljubavi*, 2013, 67). Из тог угла гледано, песник објашњава љубав најчешће на загонетан начин (или је готово не објашњава), не признаје љубав као императив и заповест, већ љубав делегира из статуса заповести и своди је на на-

клоност (објашњавајући је из свог нагона), без било каквог етичког задатка. Међутим, за хришћанство, како наводи Кјеркегор, љубав није нешто пролазно, већ она барата са вечним и са схватањем да је сваки човек вечно одређен као духовно биће.

У својим делима почев од *Или-или*, *Понављање*, *Дневник заводника*, *In vino veritas* па до *Дела љубави* – Кјеркегор на различите начине провлачи питање љубави и разматра је кроз различите међуљудске односе и ситуације. Потом у *Дела љубави* он рефлектује на сва претходна дела и осветљава смисао различитих облика љубави која су у њима присутна, показујући њихова одступања од духовног принципа љубави и хришћанске заповести Христа, тј. неправне облике њеног испољавања. *Дела љубави* представљају љубав у духовном, божанском, Христовом смислу, која такође може да се манифестује на свим нивома људског реалитета, једнако и између двоје, мушкарца и жене, и према сваком човеку. Тиме Кјеркегор и не налаже да се негира природна љубав у потпуности, већ да се она уздигне на виши ниво. Узор за праву љубав Кјеркегор је нашао у Христу, тумачећи да хришћанско схватање љубави у Христовом моделу задобија и испољава највиши, најдубљи, најхуманији ниво љубави. Самољубље претходних облика љубави напуштено је практиковањем таквог облика љубави, јер када човек истински делује према заповести љубави, он уједно и напушта претходне грешке у љубави.

Разматрајући ствари из угла различитих концепција философије љубави, Кјеркегорово учење подразумева схватање љубави као облика заповести, самилости, као вид опраштања, као милосрђе, као облик вере, али у суштинском смислу, таква љубав носи карактеристике моралне природе љубави. (Види: Wagoner, „Moral love: Immanuel Kant and Soren Kierkegaard”, *The Meaning of Love: an introduction to Philosophy of Love*, Chapter 5, 1997).

За Кјеркегора је Христос пример самопорицања љубави која тражи нешто заузврат, која је условљена само коначношћу. Пример безусловне љубави Кјеркегор проказује и преко Аврама, јер он и не би могао да изврши Божију заповест да није претходно извео кретање вере, а кретање витеза вере је једино било могуће вером у смисао Божије љубави, како нам и говори *Johanes de Silentio*: „Ја не могу да изведем кретање вере, не могу да затворим очи и да самопоуздано поринем у апсурд, то је за мене немогућност, али се ја тиме не хвалим. Убеђен сам у то да је Бог љубав, ова мисао за

мене има праизворно лирско важење. Кад је ту, неизрециво сам срећан, а кад је нема, за њом чезнем страсније него љубавник за својим предметом љубави (...). Божја љубав је за мене, како у изравном тако и у изврнутом смислу, нешто несамерљиво са читавом стварношћу.” (Кјеркегор, *Сџрах и грхџање*, 2002, 181–182). Вера постаје „разумљива” и у потпуности доживљена у пуном смислу тек преко идеје љубави, када и парадокс и апсурд вере могу у њој да нађу рационално оправдање. Ирационализам вере се на тај начин манифестује као рационалистичко у ирационалном (тј. љубави). Другачије речено, херменеутика вере се у пуном смислу раствара и ишчитава херменеутиком смисла љубави.

Иако је по Кјеркегору љубав суштинска етичка категорија морала, етика љубави показује теолошке импликације, јер усмерава човека пре свега на духовну сферу људске егзистенције. Као таква она се разликује од, на пример, Спинозине етике која је усмерена на *инџелекџуалну љубав* према Богу. Усмереност на духовну реалност јесте циљ Кјеркегорове етике, која налаже да се њене духовне намере пренесе и другима, као што то излаже у следећем ставу: „Стога волети другу особу значи помоћи јој да воли Бога и бити вољен значи бити у томе помогнут.” (Kierkegaard, *Works of Love*, 2009, 124). На том основу, морални однос према другом човеку могућ је афирмацијом ирационалне суштине света – љубави, али тако да је она неодвојива од начина на који човек треба да делује у свету. И то је превасходно његов етички задатак. Па, иако Кјеркегорова етика подвлачи важност императива „ти треба да волиш”, она се као етика милосрђа показује делотворнијом у односу на све оне етике које негују рационалистички принцип, а занемарују конкретног човека и његову суштину као ирационалног бића.

3. Метафизичке претпоставке Ничеове аксиологије

Проблематика морала у Ничеовој философији у уској је вези са аксиолошком позицијом и његовим становиштем о новом моралу, са расветљавањем досадашњих механизма морала (за које Ниче сматра да су разорни према животу), са напуштањем метафизике, рационалистичке аксиологије и питањем како превладати нихилизам. Ово потоње питање води Ничеа ка испитивању које су досадашње вредности узроковале и подстицале нихилизам

као стање безвредности и антиморалности. Полазећи од дефиниције нихилизма из *Воље за моћ* као процеса обезвређивања досадашњих врховних вредности (који води најпре до стања да свет изгледа безвредно⁷²), па до ситуације да је опстанак човека остао без смера, јер се морално небо његових звезда угасило, Ничеова философија изводи окрет од рационалистичког тумачења вредности ка ирационалистичком, усмереном на везу вредности и света живота. Зато, како тврди Хајдегер, према Ничеу „ништа од досадашњих вредности не треба више важити, сво биће мора у цјелини ионако, тј. у цјелини на друге претпоставке бити постављено. Превредновање мора бити безувјетно и сво биће ставити у једну изворну једност.” (Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 1980, 32). Такво схватање је код Ничеа и претпоставка нове ирационалистичке аксиологије, као и етике, тј. философије морала које одбацује „досадашње тумачење вриједности” (упореди: Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, 192) да би се отворио простор за поновно промишља принцип вредности. Ниче одбацује идеју о објективним и универзалним вредностима и прихвата нову, перспективистичку аксиологију, као субјективно становиште. Јер не постоје објективне моралне чињенице наших моралних судова, сматра Ниче, а досадашње моралне судове посматра само као израз чисто субјективне перспективе, а не чистог разумског просуђивања. Такав облик искривљености моралних оцена разумском субјективношћу, присутан је, по Ничеу, у досадашњим моралним судовима због привида који постоји „у перспективи, чије је порекло у нама.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 41). Сходно перспективизму под којим се изводе, морални судови губе нормативни ауторитет какав су имали у рационалистичкој аксиологији. Јер се аксиологија која извире из картезијанског, кантовског, чак и сократског рационализма, „заснива на претпоставци да ва-

⁷² У погледу на изнето становиште нихилизма у Ничеовој философији, Ђурић спомиње једну разлику у циљу избегавања двосмислености у Ничеовом схватању бесмислености и безвредности живота. Наиме, Ђурић сматра да Ниче није мислио да је живот по себи бесмислен, нити да је он безвредан уколико „не одговара великим идеалима и идејама објављеним природним или неприродним путем – таквог слагања уосталом никад и није било – већ зато што нема више тих великих идеја и идеала да га обасјају својом светлошћу.” (Михајло Ђурић, *Изазови нихилизма / Искусство разлике*, Изабрани списи, књига IX, Београд, Службени лист, 1997, 180–181). Став о безвредности живота није Ничеов лични став, већ продукт његове перцепције на који начин се савремени човек односи према животу и проузрокује стање нихилизма као обезвређивање живота.

жење наших вредности зависи од објективног становишта, на њиховој независности од наше субјективне перспективе.” (Reginster, *The Affirmation of Life*, 2006, 26). Интерпретативни и субјективни карактер стоји у основи наших оцена вредности, тј. како каже Ниче „да вредност света лежи у нашим тумачењима (...), да су досадашња тумачења оцене вредности са извесних гледишта, помоћу којих се одржавамо у животу, то јест у вољи за моћ, за порастом моћи, да свако постигнуто јачање и проширење моћи отвара нове перспективе и значи веровање у нове хоризонте – то се провлачи кроз моје списе.” (Nietzsche, *The Will to Power*, 1968, 330; или: Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 257). Међутим, иако Ниче тумачи вредности као зависне од перспектива које стварамо, као и нашег субјективног тумачења, ми не можемо да тврдимо, као што инсистира Лангзам, да је ту реч о нормативном субјективизму, већ пре о субјективном објективизму. Он тумачи да су наше вредности укорене у перспективама, а исходе из наших потреба, афеката, страсти. Ниче полази од најпримарније сфере људског бивствовања у тражењу извора тих перспектива, па је нетачно мишљење да је хтео да заснује нове вредности на нормативном ауторитету, будући да се нормативност (какву поседује ум) не може приписати сфери нагона као сфери несвесног и ирационалног. Сваки облик нормативности је за Ничеа облик лажи који животу „набацује те вредности” (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, 150), а морал који одатле исходи је конструкција разума и онога што он учитава у стварност. По Ничеу, у испитивању правог извора морала, он не види главну улогу разума (као претходна философија), већ сматра да је морал непосредни израз животних услова једног бића (човека), које има за циљ да се одржи у одређеном аспекту. Тај прагматистички извор морала Ниче доводи у однос са значењем за живот, као правим извором морала. Стога и налаже да се и процес превредновања вредности одвија тако да имамо у виду однос вредности према животу. Нови принцип вредности треба да буде у складу са животом и човековим својствима као ирационалног бића. Новостворене вредности по Ничеу треба да буду интерпретиране и прилагођене стваралачкој особини човека и у служби овоземаљског живота. Зато он и не верује у моралне оцене које своју ауторитативност заснивају кроз налог разума, а дискредитују ирационалне димензије човека у његовом моралном опхођењу и деловању. Такође, негира и све моралне нормe „утемељене у ’чистом уму’, или разуму, повезане са свим

рационалним силама.” (Reginster, *The Affirmation of Life*, 2006, 63).

Хајдегер дефинише Ничеово ново вредновање као „одређивање и утврђивање оних 'перспективних' услова који живот чине животом, то јест обезбеђују његово суштинско повећање” (Heidegger, *Nietzsche I*, 1961, 498), што је за Ничеа и било суштинско да би се живот коначно ослободио бајки које га спутавају. Перспективистичка аксиологија наслућује се већ у Ничеовом дефинисању вредности као одређених гледишта човека. Хајдегер наглашава битност овог аспекта аксиологије истичући да за Ничеа „вредност значи становиште таквог гледања које смера на нешто или које, како кажемо, рачуна на нешто и при том мора да рачуна са другим.” (Хајдегер, *Шумски њушеви*, 2000, 177).

Заправо, вредности као одређена гледишта разјашњавају да ли се неке вредности јављају само као услови одржања живота (када оне делују у правцу његове негације) или омогућавају услове повећања живота, када оне делују у правцу његове афирмације.

На линији новог смисла и начина вредновања, Ниче прави разлику између здравог морала, који се увек потчињава инстинкту живота, и болесног морала, који је узрок човековог окретања против инстинката живота, како наводи у *Сумраку идола* (2005, 32). Тај потоњи морал Ниче и назива против-природни морал, који се, према Дантоу, „односи репресивно према ономе што ми сматрамо као необуздан израз жеља, потреба и склоности” (Danto, „Moralites”, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, 128) и чак условљава окретања од воље за животом, тј. воље за моћ. Зато Ниче изричито наглашава да „уколико верујемо у морал, ми осуђујемо живот” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 38), јер досадашње нихилистичке вредности делују на „смањивање вредности овде-и-сада-предручног бића као неког *тῆ ὄν*-а, као оног што заправо не би требало да бивствује, јер оно представља отпадање од истинског бића, од 'идеја' и божанског поретка; а ако није отпадање, онда је у најбољу руку само хитро пролажење.” (Heidegger, *Nietzsche I*, 1961, 498–490).

Идући историјским трагом метафизике, како је она заснована већ у Платоновој философији, која је пут ка идеалном, тј. вишем човеку видела као његово ослобађање од тираније чула (види: Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, 1978, 39), тј. његовог богатства, а позиционирајући моћ разума као примарну, па чак и као божанску функцију човека, Ниче је сагледао истовремено условљеност рационалистичке метафизике и рационалистичке ан-

тропологије која увире у традиционалну аксиологију. У том правцу Ниче је сматрао да Платонова разлика светова узрокује дуалистичко тумачење човека на линији свесног и несвесног,⁷³ појавног и идеалног. Овај дуализам, идући још од античких времена, наставља се у оквирима рационалистичке философске слике о човеку, али и унутар вредносних становишта. Постулирањем разлике о два света условљен је и философско антрополошки поглед да је човек развођен и подвођен на супротности – чула и разум, тело и душу, *fenomen* и *noimen*. Таквог правца се држала и потоња аксиологија, која је полазећи од позитивне валоризације пре свега ноуменалног, умског аспекта човека (уз негацију чулног, телесног) истовремено прихватала само ноуменални принцип у свом одређивању принципа вредности и моралних норми.

Другачије речено, метафизичка доктрина о два света инволвирана је у рационалистичку аксиологију, која стога полази од двоструког начина вредновања, а даје предност натчулног, умском свету као једином истинском и вредном. Директни настављач овакве традиционалне метафизичке доктрине према Ничеу јесте и Кант, на што нас упућује и Кауфманова тврдња да је првенствено за Канта „такво учење било пут којим би човек могао да досегне други свет.” (Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, 1978, 39).

Ниче ће, заокупљен својом критиком хришћанства, надаље сагледати да ће и платонизам и Кантова практичка философија наћи потврду својих ставова у таквој метафизици. А одатле усвајајући одређени начин вредновања, према Ничеу, и израста рационалистичка интерпретација човека.

Суштински проблем такве интерпретације и на њој израсле аксиологије је дискредитовање и потирање човека у његовој непоновљивој и конкретној егзистенцији, због чега Ниче проблематизује идеју моралног човека као рационалног бића. Јер човек разумског морала наступа нихилистички према животу. Такав став Ниче експлицира у својој негацији морала, изговарајући нову истину: „чему морал, када су живот, природа и историја аморални?”

⁷³ Слично становиште налазимо и у Јунговој психологији, али с том разликом што Јунг ставља акценат на колективном несвесном, па у том смислу истиче: „Треба разликовати лично несвесно и нелично или надлично несвесно. Ово последње означавамо као колективно несвесно, пошто је одвођен од личног (...) и пошто се његови садржаји могу наћи свуда, што наравно није случај са личним садржајима.” (Карл Густав Јунг, *О психологији несвесној*, књ. 2, Нови Сад, Матица српска, 1978, 70).

(Niče, *Vesela nauka*, 1989, 224).

У том ставу, Ниче хоће да истакне сувишност натчулног извора морала и његову супротност спрам живота, а кроз наведену негацију он је настојао и да превазиђе и рационалистичко-антрополошки идеал *homo rationale*. Своје ново учење о моралу он по том лако усмерава у правцу ирационализма, тј. у правцу потврде ирационалистичке антропологије, а која се, по Финковим речима, креће у правцу апологије човека у конкретном животу. Ниче ће зато тумачити да је право порекло вредности морала у физиолошкој сфери човека или његовој анималној природи и тако демаскирати лажну улогу разума, као и натчулно изходиште морала.

И једно и друго становиште Ниче је дезилузионирао својим закључцима о пре свега антропоморфном извору морала, као сфери људског, сувише људског, при чему се претходни „човјек поима као животиња са идеалима”, а „антропологија је прије свега критичка, она раствара идеале; ови се раскринкавају као маскирани нагони, као представе жеља и чежње (...).”⁷⁴ Демаскирајући дотадашње идеале, Ниче посматра и идеју Бога као идеал који је постављен од стране човека у сферу изван њега самог. Човек је у току историје заборавио себе као постављача вредности и идеала, што потврђује Финк сматрајући да Ниче тумачи досадашњи човеков живот као живот у илузији јер „не зна за то постављање. Оно што он сам поставља сусреће га извана, као обавезна моћ чудоредног закона. Постављајући вриједности трансцендира се човијек и супротставља себи као туђ предмет оно што је сам набацио.” (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, 149). Процес човековог самосазревања се током историје, по Ничеу, одређивао на антропоцентрички начин, јер је тек човек „унео вредност у ствари како би се одржао – он је тек створио стварима смисао, људски смисао. Стога себе и зове

⁷⁴ Према Лејнгу, Ниче у основи критикује моралност каква је била преовлађујућа у хришћанству, али тај хришћански код преовлађује и у Платоновој, Павловој, Спинозиној, Кантовој и Шопенхауеровој етици. Ниче такве етике виде под одређеном категоријом, са истим недостатком и истим извором тог недостатка. То су етике које извор вредности постављају у свест разумског. Разлог прихватања тих вредности лежи у чињеници да су категорије разума одређене и схваћене као једине и праве мере свих феномена, па утолико и моралних. Тако је према Ничеу настало веровање у духовни извор вредности – вредности које су изнад људске природе. (Види: Bertram M. Laing, „The Metaphysics of Nietzsche’s Immoralism”, *The Philosophical Review*, Cornell, Duke University Press, Sage School of Philosophy, Cornell University, Vol. 24, No 4, 1915, 396).

’човеком’ – то јест, оним који процењује.” (Ниће, *О hiljadu i jednom cilju*, 2001, 49). Али, иако је легитимно оспоравати метафизички основ морала у Ничеовој философији, када се мисли на рационалистичку метафизику, не можемо да зажмуримо пред чињеницом да Ничеово извођење етике живота (као његове моралне позиције) подразумева заснивање морала у онтолошко-метафизичкој концепцији. То нам потврђују и многи мислиоци попут Хајдегера, али и Фолкман-Шлука, Јасперса, Милер-Лаутера, Делеза, Финка, Герхардта, који Ничеову концепцију воље за моћ тумаче као онтолошко-метафизичку доктрину. У том погледу, Ничеова позиција начелно не излази из оквира дотадашњег начина извођења морала из метафизике. Али, с друге стране, када узмемо у обзир да је у његовој философији реч о ирационалистичком принципу заснивања метафизике, онда се може констатовати да се морал који се изводи из метафизике воље за моћ разликује од начина на који се морал изводио из рационалистичке метафизике. Међутим, наведено схватање о извођењу порекла морала код Ничеа представља само један од могућих начина тумачења извођења моралне проблематике.

Други начин тумачења отвара нам се када полазимо од шопенхауеровског сагледавања два начина утемељења принципа морала – синтетичког и аналитичког – како је приказан у његовом делу *О темељу морала*. Синтетички начин који обухвата извођење морала из метафизике такође би се могао приписати и Ничеу, иако се метафизички темељ морала у Ничеовој философији треба разумети из позиције његове властите метафизике воље за моћ, било да се она тумачи онтолошки или аксиолошки или чак и космолошки. (Стенли Розен открива да космолошка интерпретација Ничеовог појма воље за моћ означава постојање „космолошке ирационалности” или, једноставније речено, тумачење света као хаоса, изван телеолошког детерминизма).

Ипак, с друге стране, такав одговор је проблематичан када се позовемо на следећа два Шопенхауерова става, па се стога тврди да је код Ничеа реч о натурализму и психологизму у етици: „Полазећи од дате метафизике која се узима као истинита, синтетичким путем би се доспело до фундамената етике, при чему би и он сам био изграђен полазећи одоздо (*von unten*); према томе етика би се појавила као чврсто подупрта. Насупрот томе (...), не преостаје ништа друго до аналитички поступак који полази од чињеница –

било чињеница спољашњег искуства, или чињеница свести. Ово последње, додуше, може се у крајњој линији свести на човекову нарав (нем. *Gemüt*), али она тада мора остати да стоји као основна чињеница, као прафеномен, да се даље не своди ни на шта друго, чиме пак читаво објашњење остаје *психолошко*. (Šopenhauer, *O temelju morala*, 1990, 46).

На основу Шопенхауеровог објашњења могућа је двострука линија у разумевању Ничеовог извођења морала. Наиме, Ничеов морал се може тумачити на основу синтетичког (метафизичког) приступа, али и аналитички, када се јављају основи за психолошку и натуралистичку интерпретацију морала.⁷⁵ Међутим, можемо и да усвојимо мишљење да је и синтетички али и аналитички приступ у складу са Ничеовим извођењем морала, јер немачки филозоф изводи морал из афективног подручја воље за моћ, које је уједно и претпоставка и човекове природе, али и целине постојећег, тј. важи и као антрополошки и онтолошки принцип уједно. А будући да према Ничеу већи део моралних радњи не происходи из чисто моралних побуда и разумског аспекта човека, већ пре из природне, нагонске, афективне сфере, утолико његово ново учење о моралу представља и облик натурализма у етици. С друге стране, када имамо у виду да је за Ничеа од пресудне важности схватање да различите моралне вредности полазе од одређених типова људи и врста личности, тада се може усвојити становиште да у оквиру питања о моралу, Ниче уводи и психолошку анализу порекла моралног деловања. Натуралистичка интерпретација морала, такође је присутна, јер Ниче изводи морал из човекове природе (натуралистички), тј. из његових страсти и инстинката који су увек у непосредном односу са (биолошким, анималним) животом,⁷⁶ а избор

⁷⁵ Хајдегер потврђује да Ниче никад не размишља о својим кључним појмовима на спекулативан начин, већ да је оно блиско психолошком разматрању. Ниче, сматра Хајдегер, чак и појам живота схвата на психолошки начин, а одатле можемо закључити да га Ниче особито примењује и у моралној проблематици, указујући на анти-метафизичке намере етике. (Упореди: Martin Hajdeger, „Prevladavanje metafizike”, *Mišljenje i pevanje*, Beograd, Nolit, 1982, 18–19). Међутим, и када Хајдегер говори о психологизму у Ничеовој философији он не мисли на класичну психологију, већ својеврсну метафизику воље за моћ. На известан психологизам у целокупној Ничеовој философији, у стриктном смислу те речи, упућује нас и амерички филозоф Валтер Кауфман.

⁷⁶ Соломон у одељку о Ничеовом разумевању људске природе истиче значајан увид, када наводи да је Ниче био један од ретких филозофа који су се истакли у погледу на одбрану људских страсти. Када Ниче пише у *Рођењу њапагеије* да је „свет

морала се изводи на основу човекове пријемчивости за одређени морал у зависности од његовог психолошког типа личности.

Такво објашњење морала на темељу чисто анималне људске природе приближава Ничеово морално учење натурализму, као и антрополошком реализму. Изводећи морал из људске природе, а природу дефинишући сходно телесном аспектима и вољи за моћ, тј. ирационалистички, Ниче ће стога тумачити досадашњи морал као израз сублимације, потискивања, преусмеравања, интериоризације снажног нагона воље за моћ. Непосредни израз ове сублимације, потискивања, Ниче је видео у појави, пре свега, хришћанских феномена – савести, кривице, греха, кајања итд., – који по немачком филозофу треба да буду одстрањени у моралном деловању, а да се деловање спроводи на линији испољавања воље за моћ.

Ничеов морални натурализам представља ново усмерење за теорије о моралу, па ћемо у наредним разматрањима да посветимо пажњу натуралистичким основама његовог учења, који су одређујући и за развијање његове аксиологије као ирационалистичке, као и за његово мишљење о човеку као чулном бићу.

3.1. Ничеова идеја етичког и физиолошка аксиологија

Својом натуралистичком концепцијом морала, Ниче доводи у питање досадашња тумачења моралног извора. Слично се може тврдити и када говоримо о психологизму у његовој философији, а

оправдан само као естетски феномен”, може се претпоставити да он говори о страстима и о томе како се ми осећамо у односу на живот, а не само како ми мислимо или философирамо о томе. Ниче тако остаје доследан анти-спекулативном разумевању ствари и супротставља се свакој философији која се супротставља страстима. Стоици су тако разматрали страсти не као зверске и следе инстанце, већ више у софистициранијем смислу, као облик погрешног просуђивања о себи и свету. Што се тиче модерних филозофа, Ниче сматра да се њихова епистемологија креће у правцу „филозофије апстиненције”, у којој је присутна недостајућа брига о страстима. У концепцијама из *Сумрака идолоа* Ниче осуђује и Сократа што је разум учинио тиранином чулности. Негативну осуду страсти Ниче ће видети и у будизму, индиректно и преко Шопенхауерових будистичких тврдњи да је живот патња и да је из њега потребно елиминисати страсти, будући да из њих, као и из воље и тежње происходи стална патња. (Упореди: Robert Solomon, „In Defense of the Passions: Nietzsche on Human Nature”, *Living with Nietzsche*, UK, Oxford University Press, 2006, 70–72). Зато, Ничеова нова морална парадигма проглашава крај људском рату против страсти и емоција, да би засновао морал који ће бити у служби људске ирационалне природе.

када имамо у виду Соломонову тврдњу да Ниче није желео да „натурализује” етику утемељујући морал у људској природи, већ да га је, попут Хјума, ограничио на људску психологију. Ниче иде корак даље и од Хјума, тако што натурализам испоставља на другачији начин, тј. кроз утемељење аксиологије у физиологији. (Види: Solomon, *Living with Nietzsche*, 2006, 72).

У свом тумачењу моралних вредности он ће ујединити и концепт натурализма и психологизма, јер одређује извор вредности из физиолошких услова људског бића, а самим тим и показује њихове натуралистичке темеље. Стога је и морално оцењивање само „симптом одређених физиолошких прилика, и одређеног духовног нивоа господарећих судова. Ко то тумачи? – Наше страсти”, каже Ниче. (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 130).

Овакво оцењивање се по Ничеу дешава када искључимо дејство разума на нагоне, и тада страсти пресудно учествују у одређивању да ли ће нека оцена за нас имати моралну вредност или не. Јер је западна философија поделила стварност на скуп бинарних супротности, као што су постојаност и промена, вечност и време, добро и зло, истина и појава, узимајући као исправну перспективу само ону која дозвољава управљање животом и његовом контролом.

Ниче напушта и одбацује репресивно тумачење живота, па моралне судове представља као оцене физиолошких процеса, одстрањујући метафизику у име физиолошког тумачења. На пример, један морални суд може да буде израз физиолошке оцене која произлази из, на пример, слабости у мишићима, што указује да оцена нечега може бити променљива сходно и промени у самој стварности и људској телесности од које долази одређена перспектива. Зато је Ниче критички настројен према тврдњи да постоје морални феномени у правом смислу и да можемо гарантовати њихову објективност, као што тврди у *Вољи за моћ*: „не постоје морални феномени, него само морална интерпретација ових феномена. Сама ова интерпретација пореклом је из ванморалне области” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 131), тј. из физиологије, тј. телесности, чиме се његова аксиологија повезује са његовом логиком тела, али и перспективизмом.

Ниче полазећи од тога како се живот појављује у свакодневној реалности, сматра да нас више не могу задовољити традиционални стандарди метафизике у тумачењу извора вредности. Својим одбацивањем свих облика трансценденције, Ниче позива на неку врсту иманентног натурализма, који се, не ограничава на научни

натурализам јер укључује све „ирационалне” силе природе и људског живота, као што су и инстинкти и нагони. Тим натурализмом он покушава да „преведе човечанство назад у природу”, како истиче Хатаб, јер наше природне силе не могу бити зауздане од нечега изван живота, јер смо рођени у њима и у њима обитавамо својом природном устројеношћу. С друге стране, натурализам је усклађен са перспективизмом, који је уграђен у његову општу формулу – да нема чињеница, само тумачења, коју Ниче примењује и када је у питању епистемологија, као и етика, тј. објашњење моралних феномена. Перспективизам у теорији сазнања, који казује да нема вечне, метафизичке и универзалне истине, истине по себи, он транспонује и на сферу етике, тј. аксиологије, јер побија да метафизичке вредности могу имати тежину каква им се приписује и да могу да потврде сам живот. Тај перспективизам уводи у динамичко схватање вредности, јер сходно перспективном гледишту ниједна вредност не може бити имуна на сопствени перспективизам (увек постоје нова тумачења). (Види: Hunt, *Will to Power as Interpretation: Unearthing the Authority of Nietzsche's Re-Evaluation of Values*, 2010, 65).

У Ничеовој аксиологија, физиологија уместо метафизике добија предност, али у његовом случају је реч о новом концепту физиологије, јер је Ниче схвата не као науку о функционисању система органа, већ је физиологија представљена као врста херменеутике – страсти *шумаче* свет. У том смислу се може тврдити да се он ограђује од чистог натурализма у свом схватању морала и вредности.

С друге стране, ако се прихвати овакво условно физиолошко тумачење морала, оно се надовезује и на његово психолошко тумачење, тј. психолошку херменеутику, јер је Ниче страстима, тј. нагонима приписивао кључну улогу у оценама и интерпретацији вредности. Ниче ће у тој тачки антиципирати и Фројдову теорију, нарочито акцентовањем човекове нагонске сфере као важне у човековом деловању и развоју.⁷⁷

⁷⁷ Фројд је конкретизовао Ничеово тумачење воље за моћ у правцу истицања првенства једног одређеног нагона тј. редуковањем свих нагона на сексуални, тј. ерос. Путем ероса Фројд објашњава човеков развој од биолошког, психичког до историјског и културног бића. Фројдово одређење човека као нагонског бића блиско је донекле и Ничеовом одређењу човека кроз афекат воље за моћ. У вези са тим, Говедарица сматра да је Фројд разумевао да је корен свих духовних вредности човека у био-психичким процесима. Још једну сличност Ничеове и Фројдове антропологије, које су блиске ирационализму, проналазимо у томе што Фројд, како напомиње Говедарица, у односу на традиционалну философску антропологију „нуди слику о

Ипак, Ничеова теорија се разликује од Фројдове, и то пре свега у погледу на метаинтерпретативни карактер идеје људске анималне природе, коју је он заговарао. Метаинтерпретација треба да пружи тумачење целовитог човека, полазећи од људске анималне природе и разликује се од Фројдовог, који, полазећи од нагонске природе, тумачи само човеков психички живот и приказује човека кроз једностраност поступака психоанализе. За разлику од Фројдовог схватања нагона, Ничеово има димензију метаинтерпретативности (нагони интерпретирају и тумаче свет, дајући му нова значења), јер страстима приписује способност да оцењују, тумаче и интерпретирају ствари. Стога су оне не само елементарне јединице човекове ирационалне природе, већ показују виши смисао због херменеутичке димензије. Међутим, ако на поменутом основу проглашавамо да Ниче утемељује нову херменеутику, треба имати у виду да таква херменеутика поседује изванредан проблем, чега је и сам Ниче био свестан. Већ самим тим што је страстима приписао и перспективистичку димензију, страсти и њене оцене је представио као немеродавне и нелегитимне органоне у откривању истине, па се и таква херменеутика може узети само условно, јер више не барата са дистинкцијом истине и лажи. Будући да и свако вредновање, које проистиче из физиолошке аксиологије и њене херменеутике пружа само одређену перспективу вредновања, која је према својој природи променљива и према свом резултату неистинита, али, при чему, разум више нема утицај да пружа сведочанство о њиховој лажности или истинитости. Интерпретативност која долази од воље за моћ указује да Ниче мења и појам интерпретације, који више не може бити узет у традиционалном смислу, јер се мења и појам бивствовања (бивствовање је бивање) и становиште са којег

човеку која не подразумева да се људско биће одликује чврстином и рационалном аутономијом, него релативно лабавом организацијом психичког апарата. Другим речима, генерално гледано, психоанализа види човека као лабилно интегрисано, а не као чврсто повезано биће, при чему кохезивну моћ приписује више несвесним него свесним психичким процесима. У овом смислу, Фројдово учење подразумева тезу да је за ментално здравље од већег значаја сазнајно овладавање тзв. унутрашњим иностранством него стицање моћи над спољашњим светом, кроз рационално тестирање стварности.” (Миланко Говедарица, *Филозофија психоанализе*, Београд, Српско филозофско друштво, 2013, 36). Наведени ставови објашњавају сличности Ничеове и Фројдове теорије, али нам пружају и доказ да ирационалистичко одређење човека није актуелно само у савременој филозофији, већ његове корене налазимо и у модерној психологији, тј. психоанализи.

се врши вредновање, које од трансцендентности прелази у подручје иманентности живота.

На таквој позицији мишљења Ниче осведочава своју антимафизичку и антирационалистичку позицију, дајући предност физиолошком (биолошком) темељу морала и вредности, према коме су моралне вредности само „дело неморалних страсти и обзира”. (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 133). Он превладава досадашњи рационалистички „морални” смисао вредности, а путем физиологије „враћа” извор морала на свет живота, настојећи да открије вишу објективност у таквом изворишту у односу на „субјективитет” формалистичког разума претходне философије.

У суштинском смислу, крајњи извор морала и вредности је ирационалистичка сила, тј. воља за моћ коју Ниче уводи да би објаснио утемељење новог принципа вредновања и постављања вредности и њихову генеалогiju, тј. заснује своју ирационалистичку, волунтаристичку аксиологију. Утолико и физиологија од које Ниче најпре полази у својој аксиологији је само условна, када имамо у виду коначни извор самих вредности у вољи за моћ, тј. у њиховој интенционалности према животу. Утемељујући аксиологију полазећи од „метафизике” воље за моћ као темеља живота, Ниче ће поново потврдити антирационалистички извор морала и тако поткопати темељ досадашњих етика, о чему ће бити више речи у редовима што следе.

3.1.1. Појам вредности живота у Ничеовом ирационализму

Ничеово утемељење морала у физиологији воље за моћ израз је заснивања ирационалистичке етичке позиције и аксиологије, која полази од новог принципа вредновања. Она развија нов принцип вредновања, нови смисао и ново тумачење појма вредности, које је доведено у однос са животом. Тек на тај начин, могуће је и превладавање оног аспекта нихилизма који упућује да највише вредности губе своју вредност и да нестаје поверење живота у њихову структуру. Такође, са позиције новог принципа вредновања (воље за моћ), Ниче открива начин и за одбацавање шопенхауеровског, хришћанског или будистичког нихилирања живота, који је израстао на вредностима аскетског идеала о животу. Критика аскетског вредновања живота код Ничеа је праћена његовим ис-

питивањем испољавања моћи кроз моралне идеале аскетизма, у којима он види само пасивне силе спречене у акцији. Испољавање довољне моћи воље над другим силама доживљава се као овладавање, а уколико је воља за моћ занемарена, тада се брише релациони однос вредности према животу. Воља за моћ је код Ничеа кључ смисла онога што треба да буде одређено као вредност, а различите вредности су варијације воље за моћ, које се разликују по квантитету и квалитету.

Зато процес успостављања новог принципа по Хајдегеровом схватању не подразумева у Ничеовој аксиологији само смењивање старих и постављање нових вредности (*die Wertsetzung*),⁷⁸ већ полази од претпоставке да мора поново бити *одређено само месито њих вредности* (Heidegger, *Nietzscheova metafizika*, 1980, 36), из принципа воље за моћ.

То је у основи Ничеовог захтева да вредности буду усклађене са мерилима живота, а што је значило да човек искочи из стања нихилистичке празнине, тј. да призна да су оповргнути трансцендентни критеријуми идеалног, натчулног и умског света у одређивању вредности. Нова валоризација света треба по Ничеу да се, након пропасти највиших вредности, одвија кроз примену иманентног принципа *воље за моћ*, који служи унапређењу живота, јаког, здравог, стваралачког и овоземаљског смисла живота. Стога у трећој књизи *Воље за моћ*, Ниче јасно упућује, како подсећа и Финк, да постоји „ново вредновање по мјерилу живота чија се бит поима као воља за моћ” (Fink, *Nietzscheova filozofija*, 1981, 199).

Али, да би био јаснији процес превредновања вредности, потребно је да се осврнемо на Ничеово схватање појма вредности. Вредности показују да не постоји „биће по себи”, јер вредност иде под руку са датим му значењем и тумачењем, и оне су динамички процеси које Ниче поистовећује са вољом, истиче Хагаб. Ничеова једноставна дефиниција вредности, упућује на философију живота: вредност је оно што вреди *за животи* и његово унапређење. Из наведене дефиниције он даље одређује природу тих вредности.

⁷⁸ Према Хајдегеровом тумачењу немачки израз *Wertsetzung* – постављање вредности – у Ничеовој аксиологији можемо разумети у двоструком смислу, јер постављање подразумева неколико корака и процесуалног је карактера. Оно се састоји у следећем, како истиче и Хајдегер: „постављање врховних вредности, превредновање тих вредности као њихово одстрањивање, превредновање тих вредности као постављање нових вредности.” (Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, Verlag Günter Neske Pfullingen, 1961, 91).

Ако је живот на темељу воље за моћ, у сталном процесу кретања, тада вредности, по својој природи, нису статичке јединице (једном дате и непроменљиве одреднице смисла живота, како их је видео досадашњи разум), већ их Ниче представља као динамичке ентитете, кванте, мотришта која поседују у себи различите перспективе. Утолико су вредности не статичке, већ су перспективно оријентисане, и као такве представљају отворене хоризонте будућег и могућег. Хајдегер на том основу тумачи код Ничеа вредности као одређена гледишта, што потврђује и Ниче у *Вољи за моћ*, додајући да вредност као гледиште конкретно означава „гледиште услова за одржање и напредак у односу на сложене творевине живота релативне трајности у оквиру еволуције.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 291).

Перспективизам инволвиран на подручје аксиологије, потврђује и стваралачку (уметничку) моћ вредности, јер вредности никад нису „унапријед и по себи дане као постојеће” (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, 146), већ их човек непрекидно ствара и лако превазилази сходно томе да ли, у одређеном тренутку живота, важе као услови одржања или повећавања живота. Оне могу да буду напуштене, ако не служе животу, јер Ниче оспорава да су након смрти Бога, могуће објективне вредности. Након тог изгубљеног изворишта вредности, човек по Ничеу треба и једино што може да завири у себе. А резултат тог окретања себи у трагању за новим вредностима јесте перспективизам и вредновање које је више усклађено са природним животом. Критеријум правог вредновања поново се код Ничеа своди на повећање моћи живота, а вредности су тада референце живота, који хоће раст, повећање, ширење, јачање.

Ниче указује на различите типове вредновања живота и смисла вредности у *Генеалогији морала* и кроз историју, првенствено кроз дистинкцију морала робова и аристократски морал, одакле изводи и разлику у одабиру вредности, од којих једне воде ка ресантиманском односу ка животу (који исходе из морала стада), а друге ка буђењу воље за моћ и стваралачким, прогресивним условима људског постојања. Различите врсте вредновања рађају и разлику између типова људи „озлојеђени”, окуртни и типова као што су ствараоци. Учење о вредностима се показује значајним, јер моралне вредности на крају крајева одређују и човекову праксу.

Када је у питању њихов перспективистички аспект, вредности као израз нашег перспективизма више не показују објективност и непроменљивост, као ни сталност свог значења, већ као перспективне показују тежњу за самопрекорачивањем, будући да по Хајдегеровом тумачењу вредност „пројектује пред себе узвишеније могућности и усмерава себе као нечему још непостигнутом, ка нечему што тек треба да се постигне” (Heidegger, *Nietzsche I*, 1961, 489), а као такве су усмерене на променљивост живота и њему се прилагођавају. По Хајдегеровом схватању, оно што лежи у перспективама вредновања треба да усмери живот ка њему самом, ка његовим вишим могућностима. У том погледу, Ничеова се аксиологија дистанцира од дуго владајућег платоновско-хришћанског вредновања, које по Ничеу отуђује човека од матрице живота и води га ка нихилизму, јер претходне вредности су допуштале само једну, трансцендентну перспективу вредности, које су схваћене без свог стваралачког израза, по Ничеу, условљавале поништавање испољавања живота. Зато ново вредновање треба разумети и разматрати сходно Ничеовом концепту радикалног перспективизма и унутрашње генезе вредности. Јер тако, по Ничеу, налаже и савремена ситуација, према којој губитком темеља вредности у Богу, губимо крајњи основ за наше ’оправдање’ у знању као и у моралу. Оваква Ничеова иманентна критика иде под руку са његовом осудом трансцендентализма и на подручју аксиологије.

Суштинска разлика Ничеове и аксиологије ранијих философија и њиховог схватања вредности показује нам се и кроз његово разликовање моралног и физиолошког аспекта вредности. Евидентно је, полазећи одатле, да Ниче не посматра вредности само као моралне ентитете, већ и као услове *одржања* и *повећања живота*, те се у том погледу вредности не односе само на етичку проблематику и сферу аксиологије, већ их он посматра и егзистенцијалистички, сходно њиховом утицају на људски живот. Јер сам живот нас тера да постављамо вредности; сам живот вреднује кроз нас када постављамо вредности, наводи Ниче. Утолико је он наступао против антиживотног, антиприродног морала, који такође даје одређени вредносни суд о животу, али тај суд служи само ослабљеном животу, опадајућем облику живота. (види: Hatab, *Appearance and Values: Nietzsche and an Ethics of Life*, 2013, 243–246).

Одбацујући у свом учењу ограничени смисао вредности само као моралних вредности и различитим вредносним оценама по

питању добра и зла, Ниче говори о вредностима као вредностима живота и истиче њихов физиолошки аспект, тј. основу која исходи из људске природе. Он сматра да се истина вредности може извести на претпоставци принципа воље за моћ, тј. самог живота, која у крајњем смислу води ка физиологији (света афеката, нагона, инстинката). Воља за моћ постаје суштински оријентир, након кризе вредносног космоса, и мерило у Ничеовом целокупном оцењивању онога што ће бити узето као вредност за живот. А вредност упућује човека на квалитетну изградњу оностраног живота, који је за Ничеа ослобођен Божијег уплива и трансценденталног перспективизма. Таквим принципом Ниче преокреће старо вредновање, поништава га да би се кроз ново вредновање, „живот поново испоставио као напредовање и раст” (Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 2007, 11), које исходи из иманенције живота, а не из трансценденције живота. У преокретању перспектива и принципа вредновања, који не усваја ништа осим људске воље, Шегедин види и разлог Ничеове негације традиционалне аксиологије и њених метафизичких претензија, њене концептуализације објекта кроз вредносни трансцендентализам. С друге стране, у новом вредновању Ниче је сматрао да може да се успостави универзална, временска претензија, јер ако вредновање следи оријентира воље за моћ, сматра да такво вредновање може да се примени и на свако будуће валоризовање и систем вредности који се успоставља у било којем друштву и у етикама различитих усмерења – од биоетике, етике спорта, пословне етике, медицинске етике итд.

Нова Ничеова аксиологија, посматрана у конкретнијем смислу, има за своју претпоставку философију живота, и подразумева једну „нову феноменологију вредности” која полази од онога што је и Хусерл схватао као свет живота.⁷⁹ Аналогија са Хусерлом је могућа, јер код Ничеа вредности происходе, али и постоје зарад

⁷⁹ Види: Едмунд Хусерл, *Криза европских наука и ирансценденџална филозофија*, Горњи Милановац, Дечје новине, 1991, 107. За Хусерла свет живота представља царство изворних евиденција, јер је као и Ниче правио разлику између субјективног света живота и објективног (теоријско-логичког) живота. Потоњи облик има само карактер надоградње, јер своје полазиште има ипак „у пра-евиденцији у којој је свет живота увек унапред дат.” Ниче је, такође, био свестан горепоменуте разлике, дајући примат непосредном свету живота, док ће у Кјеркејоровој филозофији назначена разлика између субјективног и објективног света живота наћи свој пандан у разлици између објективне и субјективне (унутрашње) истине.

конкретног света живота и треба да буду у његовој служби. Хусерл тај свет живота, као и Ниче, поставља као примарнији у односу на објективно-научни свет и свет рефлексија. Свет живота је царство оригиналних и искуствених самоевидентности, оно што је само по себи очигледно дато, што се доживљава у перцепцији, доживљава у непосредној присутности, кроз виђење, додир, осећање, слушање, каже Хусерл.

Ниче је по питању схватања живота близак и Дилтају, који живот не схвата на биолошки начин, већ као динамички ентитет или, како напомиње Гадамер, у лику продуктивитета чије разумевање јесте заправо „повратно превођење објективација живота у духовну животност.” (Гадамер, *Исџина и мейнога*, 1978, 94). Дилтај у свом мишљењу врши померање „тежишта са умских принципа на 'живот' и инсистирањем на дигнитету индивидуалног”, па он тако „по својој интенцији искључује питање универзалног легитимисања норми деловања.” (Đinđić, *Filozofski spisi: ogledi i rasprave: 1976–1996*, 2013, 203).

Оспоравајући трансцендентализам у сагледавању генеалошког извора вредности, што је и у складу са Ничеовом прокламацијом смрти Бога, његова аксиологија, с једне стране, одступа од било каквог додира са хришћанством и по свом стилу је антиплатонистичка. С друге стране, она једнако одступа и од кантовске парадигме о ванискуственом основу вредности, и приближава се на извештан начин биологији, тј. физиологији, физиолошким условима као одређујућим за вредности. Вредности су перципиране на основу интеракције организма, тела са животним светом, истовремено пружајући кроз свој концепт вредности и парадигму за разумевање динамитета живота. И једна и друга карактеристика Ничеове нове аксиологије представљају његове одговоре на ограничења досадашњих аксиологија, било да оне полазе од формализма, хришћанског или платоновског трансцендентализма или умског универзализма.⁸⁰

⁸⁰ Ниче није иморалиста у правом смислу речи. Његов иморализам је услован, јер је он оспорио само одређене форме (врсте) морала као што је хришћански морал или појединачне теорије и концепције морала, али не и морал у целини. Термин иморалиста му се приписује због негације традиционалне моралности, морала у ужем смислу, којем он супротставља тзв. аристократски морал, као морал у ширем смислу, вреднујући претходни морал негативном скалом. На скали вредности по Ничеу предност имају јаки, независни и храбри људи и њихов морал, док се, ипак, према појединим ауторима (на пример теоретичарки Фути) ту више ради

3.2. Етика индивидуализма и аристократски мора

Ничеова етика која израста и из физиолошке аксиологије и принципа воље за моћ, а обртањем перспективе трансцендентализма и објективизма, представљена је код многих аутора као етика живота, јер Ниче настоји да култивише ону етику која ће бити афирмација живота (света живота) и својеврсног субјективизма. Њен циљ је развој сувереног појединца и субјекта који мишљењем у вољи за моћ превладава оно што је у људској природи слабо, превладава уверења о бесмислености живота и усмерава се да слободно ствара афирмативна значења живота.

Зато Ниче и инсистира на оним врлинама које приказују човека у његовој изузетности и подстичу величину у човеку, а кроз стваралачку слободу да сам ствара вредности и циљеве. У том погледу да би се човек формирао као појединачно сопство, његов је етички задатак да развија свест о ономе што спутава или поспешује његов живот, и да превазилази оно што ограничава његове стваралачке импULSE живота. Инсистирајући на оним врлинама које човека приказују у његовој изузетности и усмеравају га у правцу ширења његових моћи, будући оно велико у човеку, Ничеова етика живота се развија и у правцу етике врлина⁸¹ и враћа се

о естетичким или квази естетичким вредностима, а не толико моралним. (Види: Maudemarie Clark, „Nietzsche’s Immoralism and the Concept of Morality”, Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994, 16-20). Једно је извесно да је Ничеов нов морал имао за циљ афирмацију живота, а то конкретније значи морал јаког, индивидуалног и независног човека, који је супротан моралу стада и човеку гомиле и масе који се за такав морал опредељује. Такво становиште говори у прилог да се његова философија окреће од етичког објективизма и креће, попут Кјеркејорове философије, радије ка етици индивидуализма.

⁸¹ Robert Solomon, *Living with Nietzsche*, Oxford University Press, 2006, 139. Ипак, ако посматрамо Аристотелову етику из угла савремене философије, она се показује као неадекватна, јер савремено друштво не може да оствари аристотеловски идеал *ethos-a*, јер и не постоји уједињеност путем *ethos-a* којим ће се у полису/држави усмеравати развој врлина појединца. У том погледу се Ничеова етика и разликује од Аристотелове, јер готово као да искључује однос индивидуе према друштву као целини. Такође, разлике запажамо и у погледу на Аристотелово и Ничеово схватање врлине, тј. предмета ка којем је усмерена врлина. Соломон објашњава да је Аристотел био забринут за живот полиса, па се врлином сматрало оно што је утицало на развијање доброг и врлог живота човека као грађанина. Ниче, ипак, није имао такву визију док говори о Заратустри, јер је Заратустрино урањање у себе и потрага за врлим животом прожето лутањем, усамљеношћу и патњом. Зато Соло-

премодерном времену, индиректно Аристотеловој теорији врлина. Врлине су за Ничеа начин развоја и човеке природе и појединца као самосвесне индивидуе и одређене врлине одговарају одређеним типовима људи – које Ниче увек разматра кроз дистинкцију слабе и јаке људске природе сваког појединца понаособ.

На такво схватање упућује нас и Соломон који открива интенције етике врлина у Ничеовом моделу натчовека. Натчовек је као биће врлина представљен као нови облик људске егзистенције, а који доноси нови етички задатак будућем човеку. У том правцу констатује Соломон: „Али шта је натчовек него пројекција онога најбољег у нама, онога што Кант назива 'достојанством', а Ниче 'племством'. Разлика је, наравно, у томе да је Кант сматрао 'достојанство' инхерентно сваком од нас, док је Ниче тврдио да је племство препознатљиво само у неколицини (...). Оно што је суштинско за овакво становиште етике – не дозвољавајући да је назовемо елитистичком етиком, већ етиком врлине, етиком арете – јесте нагласак на потпуној изврсној, телеолошкој концепцији. Врлине су уједно доприносиће и конститутивне за богати, естетски доживљај, и реч је о искуству које уједно оправдава и врлине и живот који их обухвата.” (Solomon, *Living with Nietzsche*, 2006, 130).

Ничеова етика истиче значај врлина, које су израз афирмације пуног, јаког и слободног живота. Таква етика заправо треба да кроз пројекат самоослобађања омогући развој човекових могућности до нивоа супериорности. У том погледу побољшање човека стоји као заједнички циљ и Аристотелове и Ничеове етике, али ипак је евидентно да Ничеова позиција води ка екстремном индивидуализму, јер слободно стварање идеала, врлина и вредности искључује умску директиву, али и друштвену интеракцију која треба да буде проводник тих индивидуалних врлина, и поред Ничеових констатација да је друштву потребно побољшање. (Упореди: Hunt, „Nietzsche and the Origin of Virtue”, 1993, 104).

мон износи коментар: „Аристотелове врлине изгледају превише отмене, превише су у духу друштва да би се могле упоредити са Ничеовим.” (Robert Solomon, *Living with Nietzsche*, UK, Oxford University Press, 2006, 132). Соломон износи такву тврдњу јер сматра да се за Аристотелово одређење врлине као средине између сувишка и мањка, као мерило (средине) узима одређено друштво (често аристократско) са његовим представама о врлинама. Ничеово схватање врлина зависно је, пак, од онога шта се одвија у унутрашњости појединца, тј. од његове воље за моћ, па је далеко од било каквог критеријума који потиче из друштвене заједнице, а који би био меродаван за одређивање врлина.

Неговање специфичних облика карактера, који су код Ничеа и изрази појединих врлина – као што је су нпр. ослобођеност од сажаљења, врлина као што је љубав према далеком, стваралаштво – представља Ничеову етику као равнодушну за питање другог. Све оно што делује као изванредан облик спутавања нечије моћи, које долази од другог, код Ничеа представља изазов да буде превазиђено, покорено, подјармљено, а да је притом искључен сваки алтруизам. Зато његова етика налаже да биде укинута свака статичност, ограниченост и спутаност да би се остварила намера повећања живота и науштрб ограничавања деловања других. Из тих разлога се Ничеова етика може схватити као егоистичка етика. Такође, будући да негира постојање дужности, она је супротна деонтолошким етикама. С друге стране, јер не уважава однос према другоме, она у себи носи изванредан анархизам.

У средишту Ничеове егоистичке етике је примаран интерес појединачног човека, његове жеље, мотиви, који је вођен пре животом расипништва и господарења, „ка постигнућу и величини његовог живота.” (Welsh, *Max Striner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*, 2010, 253).

Егоистички карактер Ничеове етике евидентно црпи свој извор у кључном принципу воље за моћ из које је и изведена његова целокупна етика. Воља за моћ по природи ствари чак и захтева егоистичко ширење моћи, господарења над другима, због чега приморава човека да улази у борбу ради ширења и јачања своје моћи. Такав егоистички карактер Ниче не приписује само као својство људској ирационалној природи, већ сматра да се он испољава и постоји у космичком поретку ствари, као што потврђује у *Вољи за моћ*: „не просто одржање енергије: него максимум економије у потрошњи: тако да је воља свакој ценителу силе да њојстане јача, једина стварност – не самоодржање, него воља за присвајањем, господарењем, повећањем, јачањем.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 283). Ипак, таква позиција у оквиру етике значи деперсонализацију другог, потирање моралног односа према другом, јер је циљ деловања, заправо, моћ и њено јачање, која се заснива на егоистичком подстицању (само)важности индивидуе, једном речју она заступа егоизам самоусловљавајуће воље за моћ.

Таква етика стога добија и епитет егоистичке, јер сходно принципу који афирмише увек делује у правцу заступања интереса појединачног човека тако што подстиче његову афирмацију снажног живота, појединачне интересе и жеље, живот расипништва и

господарења, па тако води „ка постигнућу и величини њихових живота.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003).

У овој тачки се пак Кјеркегорова и Ничеова етика супротстављају једна другој, будући да Ничеова иде изван сваког алтруистичког принципа, штавише она захтева рушење алтруистичко-хришћанске основе морала и гради позицију индивидуализма кроз промовисање његовог егоизма. Егоистичка етика показује и одређене предности у односу на поједине врсте морала. На пример, у односу на морал гомиле, стада, јер не захтева од индивидуе да се покорава било каквој успостављеној заповести која није продукт њене моћи. Ниче у том маниру оповргава и будизам и хришћанство, који преко ослабљене и оболеле воље шире илузије о својој моћи као важном и сигурном упоришту. Стога Ниче гради „иморалну” позицију, да би указао на важност једне специфичне врсте морала – морала индивидуе. У односу на морал стада, предност новог морала индивидуе би био у аристократско-егоистичкој форми „морала”, која према Петронијевићу представља „морал великих, јаких, отмених, морал неколицине, укратко морал *iociodara*.” (Петронијевић, „Ниче и иморализам”, *Сјисци из њрактичке филозофије*, 1998, 155). Зато руководеће начело не може бити етичко начело заједнице или, пак, заповести ума или божанске заповести, јер Ниче сматра да се они налазе изван реалног живота (скончавају у идеалитету требања), јер „када се тежиште живота померило у ’оностраност’ – у *нишћавило* – онда се, сасвим просто, животу одузело тежиште.” (Ниче, *Antihrist*, 2005, 142). Једној егоистичкој, а уједно етици живота у Ничеовом маниру одговара једино морал развитака, а такав морал проналази „дужност” у слободном испољавању дијалектике воље за моћ у виду активне и несвесне, неспутане силе живота,⁸² која потиरे сваку декаденцију и животну слабљење индивидуе. Зато за разлику од рационалистичке етике, Ниче осветљава и *дивља* својства човекове ирационалне природе и допушта да се она искажу у својој сировости. Гашовић зато сматра да се Ниче залагао првенствено за *индигуалну етику*, засно-

⁸² Делез тумачи значења тих сила код Ничеа, где дефинише реактивне силе у односу са механизмима очувања живота, док суштину активних сила види у поступцима доминације, подјармљивања, па у том погледу истиче: „Шта је активно? Присвојити значи наметнути облике, стварати облике користећи околности (...) Моћ трансформације, диониска снага, јесте права дефиниција активитета.” (Жил Делез, *Ниче и филозофија*, Београд, ПЛАТОН, 1999, 53).

вану на себичности и егоизму, откривајући у њој биологистички карактер (Gašović, *Ničeova filozofija natčovještva i marksizam*, 1989, 106) или, другачије речено, својеврсну *философију дарвинизма и фројдизам*.

Последица Ничеовог увида да је циљ морала у развијању индивидуализма, специфичности које јединка у себи поседује, тј. онога најбољег што она у себи носи и индивидуалне одговорности, насупрот моралу који би важио за све људе, проиходи из његовог пре свега аристократског погледа на свет. Наиме, и у погледу на све могуће политичке системе, као што су демократија, социјализам и други, Ниче преферира аристократију, будући да други облици не могу бити предуслов за стварање виших људи, већ само служе одржавању друштва медиокритета. Али и када се залаже за аристократски дух у друштву, он ипак не мисли на „политичку аристократију као облик институционалне организације, већ на изузетност” (Pejnović, *Lavirinti moći: Politička filozofija Fridriha Ničeа*, 2104, 70), која се везује за одређене индивидуе и карактерне особине човека. То су особе које поседују храброст, смелост, непрорачунљиви су, одликују се невероватним подухватима, које умеју да делују другачије од прогласа масе, умеју да издрже усамљеност, људи који „имају способности да не узимају озбиљно своје непријатеље, своје несреће, чак и своја недела – то је знак снажних и целовитих природа у којима има превише силе што омогућује уобличавање, опонашање, ишчекивање, али и заборављање.” (Niče, *Genealogija morala*, 2003, 190).

А морал који би подржавали аристократски духови, морао би бити супротан монистичком моралу хришћанства, зато Ниче инсистира на самоћи, коју не треба схватити као врсту усамљености, већ као спремност да се поставе властити циљеви и тежње независно од заједнице (било хришћанске, било политичке). Таква продуктивна самоћа среће се код Заратустре који се после десет година боравка на планини враћа међу људе, са циљем не да преузме идеале оних који су испод њега, већ да као виши човек учи шта је то велико на човеку. Аристократски дух код Ничеа јесте друго име и за племенитог човека, за олигарски дух који може да изазове културне и политичке промене, тј. промене везане за будућност човека. Изузетну одлику племства (тј. отменог човека) Ниче види у његовој способности за *pathos distance*, али и способности да воли непријатеља.

Последица Ничеовог увида да је циљ морала у развијању индивидуализма и индивидуалне одговорности само за дату јединку, што је супротно моралу који би важио за све људе. Такво мишљење последица је Ничеовог аристократског погледа на свет. Он долази до изражаја у Ничеовој тежњи да створи морал којим ће се одгојити раса господара земље, а који потврђује „нову огромну аристократију, засновану на најстрожој самодисциплини, којом ће воља филозофа-силника и уметника-тиранина владати кроз тисуће година: – једну вишу врсту људи који ће се (...) послужити демократском Европом као најзгоднијим и најлакшим оружјем да добију у руке судбину земље, да би на 'човеку' радили као уметници.” (Ниче, „Господари земље”, *Воља за моћ*, 2003, 376).

Таква етика и аристократски морал који подржавају идеал човека као бића вишег ранга (чак и у односу на Бога) и идеју човека као изузетка, у односу на ниже и слабије типове људи, упућује на Ничеово одобравање егоизма. Ипак, треба нагласити да се он разликује од обичног егоизма који одржава „баш 'не-его' и присутан је код просечног човека из гомиле. Јер они просуђују: 'Ми смо племенити. Много је *важније* да се *ми* одржимо него ли та стока.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 352).

Та два суштинска облика морала, указују и на разлике између правог и неправог егоизма, што чини да морал индивидуе и гомиле увек буду супротстављени, као што и остаје „*мржња просечних* према *изузецима*, стада према независнима. Отпор према 'егоизму': само оно вреди што је учињено 'за другог'. 'Ми смо сви једнаки'; бунт против властољубља, против 'господарења' уопште; против привилегије.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 139). Ипак, и поред настојања да промовисањем егоизма у етици укаже на велике и изузетне људе (попут Цезара, Наполеона, Гетеа), као узоре у моралном смислу, Ничеова егоистичка позиција носи са собом бројне недостатке у етичком погледу. Један од њих указује на порицање алтруистичких темеља, којих се Ниче одрекао због виталистичке философије живота, сматрајући сваки алтруизам обликом *завере* *ипротив живота* (Grlić, *Friedrich Nietzsche*, 1981, 64) и праксом нихилизма.

Ниче, заправо, обрће хришћанску перспективу (истискивањем Бога) и перспективу етика које у основи постављају алтруистичко осећање (на пример сапатњу са другима), у чему је Ниче видео само нихилистичке тенденције којима се пропагира окретање од воље

за животом.⁸³ Са тог аспекта је Ниче тумачио и Шопенхауерову етику самилости, као израз подстицања нихилистичке праксе.⁸⁴ Па док је Шопенхауер у порицању воље видео највиши циљ морално срећног човека, Ниче ће у саосећању, као и Кјеркејоровој концепцији љубави према ближњем, видети нешто презирно, тумачећи наведене феномене као последицу физиолошке пренадражености, „која је својствена свему што је декадентно.” (Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, knjiga II, 1963).

Такво Ничеово оштро тумачење изазвано је његовом идејом о *pathosu distance* као стању које треба да успостави јака индивидуа према свему ниском, неплеменитом, слабом не бивајући вођена никаквим принципом (прорачунате) корисности или хедонизма, али негирајући било какав алтруистички мотив деловања или морално деловање усмерено према другоме.⁸⁵

У тој тачки његова етика се нарочито супротставља Кјеркејоровој етици љубави која љубав према ближњем схвата као највиши императив етичког деловања. Одатле се да закључити да је Ниче тежио да створи човека без моралне обавезе, не увиђајући да тамо где је *све дојушишено* настаје анархизам, тј. анархично друштво, тј. човек постаје опасан и за самога себе и за другог. Истовремено, његова етика као егоистичка, искључује било какво саосећање са страдајућим бићем, са људским слабостима, лишавајући право на живот, на исту ону вољу за моћ коју приписује јаком човеку.

Из Ничеове перспективе у фокус треба да су увек постављени саможиви, тј. егоистични интереси индивидуе, јер је само подстицањем егоизма могућ напредак културе и превладавање „нарастајуће сићушности људског рода.” (Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, 1963, 308). А будући да егоистичке претензије везује за индивидуу, а не за људски род (види: Welsh, *Max Striner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*, 2010), Ниче

⁸³ Ниче тумачи сажаљење и његове сродне емоције као опасне врлине које унапређују негацију индивидуалности. Кроз сажаљење, човек у већој мери живи за друге него за самог себе и занемарује сопствени развој, па је управо по Ничеу оно опасна врлина за вишег човека. (Види: Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, University of Notre Dame, Oxford University Press, 2006, 55–56).

⁸⁴ У Ничеовој новој етици може се говорити радије о захтеву за бригом према властитом бићу, чиме се потврђује Хајдегеров теза да је брига (*die Sorge*) заправо суштина тубивствовања (*das Dasein*).

⁸⁵ Гашовић је оштар у својој критици неалтруистичког сегмента Ничеове филозофије, јер води човека ка варварству и нечовечности, а при чему „друштво није циљ, већ средство за постизање моћи појединца.” (Danilo Gašović, *Ničeova filozofija načovještva i marksizam*, Nikšić, NIO „Univerzitetaska riječ”, 1989, 108).

даје предност „индивидуално-егоистичким нагонима”, а никакву „важност и улогу социјалним мотивима као свесним покретачима и усмјеривачима људске активности, ослањајући се искључиво на ирационалне чиниоце.” (Gašović, *Ničeova filozofija natčovještva i marksizam*, 1989, 100).

Међутим, иако се Ничеу може приговорити због претераног истицања улоге егоизма у етици, ипак, с друге стране, његова етика заступајући егоистичку мотивисаност људског деловања, пружа ново тумачење и поглед на досадашњи морал и његове путеве. Зато Ниче различите облике морала тумачи као различите облике егоизма, нарочито ако они прате хедонистичке или утилитаристичке основе морала. Ничеово оповргавање алтруистичких корена етике проиходи из његовог схватања да су све алтруистичке побуде условљене друштвеним мотивима корисности. У делу *Зора* он проглашава *йринципй корисносѝи* принципом досадашњег моралног деловања. Међутим, треба имати на уму да се Ничеово схватање утилитаристичког корена морала пре свега везује за његов позитивистички период. У каснијим Ничеовим делима идеја утилитаризма се појављује под обликом Ничеове општије идеје – идеје самоодржања, па у том погледу он и истиче у *Људско, сувише људско*: „Степенице морала. – Морал је пре свега средство да се заједница уопште одржи на извесној висини и у извесном квалитету.” (Niče, *Ljudsko, suviše ljudsko*, 2005, 450).

Тако Ниче покушава да укаже на лажност и илузорност рационалистичког, метафизичког, али и алтруистичког извора досадашњег схватања морала. На темељу такве критике израста и његова позиција према којој се морал и егоизам никада не могу довести у контрапозиције, јер се и морал изводи из одређеног облика људског ега, тј. људске природе која тежи властитом развоју. А на тај начин позиција етичког егоизма уједно доказује и његову концепцију натурализма. (Упореди: Reginster, *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 2006, 62).

Нова морална парадигма човека подразумева стога враћање човека његовој ирационалистичкој природи (која се испољава у вољи за моћ) у којој човек налази ослонац свог развоја, усавршавања и самоспознања, тако да се при том човеков живот враћа себи из оностраности, ослобођен од метафизике, спреман да буде васпитан у складу са захтевима који воде човека ка потпуној слободи.⁸⁶

⁸⁶ Слично становиште присутно је у философији Жан-Жак Русоа, нарочито у његовој романтичарској концепцији о васпитању деце. Он сматра да се природа развија у складу са унутрашњим принципима развоја, јер је Русо за разлику

3.2.1. Анархистичка етика и политички макијавелизам

Increscunt animi, virescit volnere virtus.

Ниче „иморалистичком” етиком обара стари принцип вредности, тиранише вредности (Ничеова објава рата идолима, у *Сумраку идола*, поткопавањем досадашњих моралних вредности у *Људско, сувише људско*), преуређује перспективе, и позива и на употребу новог принципа вредности и „етике” чије ће норме и вредности бити у складу са вредностима јаког човека, чак и његовом анималном природом. Остати на позицији старог вредновања света за Ничеа је значило прихватити метафизику рационалног, метафизику првенства суштине над животом, дијалектику сократске декаденце и остати на подели морала на владајући и ресантимански морал. Њему је зато постала ближа иморалистичка позиција, чији је узор нашао у учењу Макијавелија.

Међутим, када се његово учење посматра из угла политичке философије и када Ничеа тумачимо као потенцијалног политичког мислиоца (иако на пример Валтер Кауфман пориче ту могућност да се Ниче тумачи као политички мислилац), ова моћ се, на један скривени начин, испољава кроз перспективистичку уметност управљања, владања, а владар оперише са различитим позицијама у интерпретацији. Такву могућност Ниче својим учењем допушта, па се исказује као макијавелиста, сматрајући да генији културе, како наводи у *Људско, сувише људско* – могу да лажу, користе моћ, најнеобзирније сопствене интересе. Ниче дозвољава да слободни духови, или нови философи, имају „приступ” и контрадикторним начинима мишљења; „да користе разноврсност перспектива и тумачења”; која постају средство, тј. инструмент у постављању нових циљева за људску заједницу.⁸⁷ Другим речима, нови „моралисти”

од античке и средњовековне мисли о човековој лошој природи, тј. да је човек по природи зао, заступао идеје о људској слободи и природној доброту као изворима човековог развоја. Русоова теорија подразумева и афирмацију човековог телесног бивствовања (види: Жан-Жак Русо, *Емил или о васпитању*, Београд, Предузеће за уџбенике Народне Републике Србије, 1950, 129–130), коју налазимо и код Ничеа као услов буђења свести о животу. Међутим, код Русоа афирмација телесног представља пут ка буђењу човекових разумских моћи, па стога његова теорија води у извесном смислу ка афирмацији рационализма.

⁸⁷ Међу ауторима који сведоче о Ничеовом утицају на политичку философију спомињу се Keith Ansell-Pearson (1994), Bruce Detwiler (1990), Lawrence Hatab (1995),

(кроз перспективизам тумачења) могу да користе „прикривање, инфилтрацију, тајну имплементацију политике и технике маскирања” (Dombowsky, *Nietzsche and Machiavelianism*, 2004, 143), што је имплицитно наглашено, када Ниче изједначава макијавелизам са језуитизмом (Nachlaß 1884. KSA 11 25[74]) и када изјављује: „Наша права суштина мора остати скривена, баш као и језуити” (Nachlaß 1881 KSA 9 11[221]), како наводи Dombowsky. Утолико што је такав морал заснован на принципу воље за моћ, он је окренут индивидуалистичком и егоистичком смислу, па зато Ниче и себе назива правим иморалистом, а његов иморализам подразумева две негације које су међусобно повезане: прво, негацију концепције „доброг човека” (хришћанске концепције, русоовске), и друго, негацију хришћанског морала. Обе негације се суштински преводе у идеју да у вишој култури, код виших и јаких људи постоји заједно и оно нељудско и надљудско (као на пример код Наполеона), и да чак енергије зла доприносе очувању и унапређењу културе. У *Ессе homo*, Ниче потврђује тај став изјавом да ако би сви требали да постану добри људи, тада би се укинуло оно велико у нечијем карактеру. Заратустру зато зове пријатељем зла.

У таквој философији се показује да не само морал уопште, већ и политичка сфера имају свој корен у иморалистичким претензијама, и показују тежњу за социјалном контролом. Зато Ниче без двоумљења руши „сентиментализам” појединих моралних теорија, сматрајући да су моралне индикације чак и појединих политичких система само продукт калкулације и целисходности моралних уверења за манипулацију масом, која су заснована на насиљу и присвајању, а не на друштвеном уговору. Стога и морални засновани свет види као израстао тек на крви и тортури, инквизицији, прогонима и слично. Тако се и трансформација друштва, по Ничеу, једино одвијала кроз страх, примену силе, превару. А друштвени морал је, у том погледу, заправо мотивисан политички, тежњом за моћи, а моћ је вођена инструменталном рационалношћу. То је оно што Ниче поручује својим схватањима.

Ничеова етика допушта један облик анархије утолико што се он залаже за систем друштва у коме нико нема улогу коначне владавине над другима. (Види: Mencken, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, 2003, X). На темељу принципа воље за моћ, он допушта и схватање да су сви слободни да делују према властитој моћи и

Richard Rorty (1989), и Mark Warren (1998).

да сви имају једнако право на своју моћ. Ничеова етика се према оваквом егоистичком смеру показује као анархистичка етика, у којој воља за моћ као принцип нове етике, заправо, у скривеном облику позива на рат, на хобсовску борбу појединаца за појединачне интересе. Због таквих могућих импликација његовог учења поједини аутори приписују Ничеу антидемократске ставове. Јер се политички смисао морала по Ничеу заправо непосредно исказује кроз дарвинистичку концепцију живота и води чешће ка тоталитаристичким, олигархистичким, монархистичким друштвима, у којима опстају само најјачи. На темељу принципа воље за моћ се непрекидно одиграва надјачавање и надвладавање појединачних воља, и ако се ова концепција прихвата у духу радикалног реализма, онда се показује да не постоји ни идеја друштвеног консензуса.

Таква Ничеова реторика показује се као да подржава пре аристократски став и политику, у којој испливава презир према демократији, тј. према либерално-демократском поретку „који је завладао Европом под утицајем ’модерне идеје’, посебно када се има у виду идеја људске једнакости”. (Clark, *Nietzsche on Ethics and Politics*, 2015, 166). Такве идеје су, како сматра Ниче, изазвале потпуно осредњу културу која „чини мушкарце малим, кукавичким и хедонистичким”. Као последица таквог животног става и културе, модерна људска бића желе пре свега удобност и сигурност; желе да избегну изнад свега непријатност и опасност да буду сами, посебно у својим вредносним судовима. Зато Ниче одбацује „доминантне друштвене идеале модерности”, налажући схватање да човек треба да се издигне изнад идеје једнакости, до вишег стања свог бића, до својих виших задатака.

Егоистичка етика у Ничеовој философији, према многим ауторима, показује слабости управо због својих претензија ка анархизму. Анархизам се јавља као логична последица Ничеовог принципа воље за моћ, која није ни под каквим патронатом разума нити каквим другим рационалистичким начелом, нити друштвеним нормама. У *Сумраку идола*, тај рационализам у моралу (без сведочења чулности, јер је „прљава”), тј. морализам грчке философије почев од Платона, Ниче тумачи као облик патологије; „исто тако и њен суд о дијалектици. Ум = врлина = срећа, то једноставно значи: треба подражавати Сократа и против мрачних пожуда запалити вечну светлост – светлост ума. Треба бити разборит, бистар, јасан по сваку цену: сваки уступак инстинктима, неизвесном, води надо-

ле...”, тј. изазива болест, врсту декаденце, како закључује у *Сумраку идола*.

Не занемарујући уплив Ничеовог учења о вољи за моћ на стварање егоистичке етике која би могла водити анархизму, постоје и други, пре свега, историјски извори који говоре о постојању Ничеовог индивидуалног анархизма под утицајем француског мислиоца Емиле Арманда, италијанског Рензо Новотареа и колумбијског Биофило Панкласта, а такође је познато да је био инспирисан и Стринером, посебно његовим делом *The Ego and Its Own*. Ема Голдман је једна од анархиста на које је Ниче имао изразити утицај, и у прилог оправдања његовог учења, она у свом делу *Living My Life* изјављује да Ниче није био друштвени терориста, већ пре свега песник и иноватор. „Његова аристократија није била од рођења, већ од духа. У том погледу је он био анархиста, јер сви су истински анархисти били аристократе, рекох ја.” (Goldman, *Living my Life*, 2002, 109).

Ако пођемо од Голдмановог тумачења односа аристократе и анархисте, стављајући међу њима знак једнакости, добијамо сасвим другачије значење анархизма од оног које се обично приписује Ничеу у негативном контексту.

Анархистички аспект Ничеове етике показује у себи једну аристократску црту, која је јасно видљива у његовом захтеву да се у друштву успостави морал јаких, отмених, неколицине, господара. Такав анархизам постаје изазован и значајан за све духове који се противе владајућем моралу, као и свему ономе што је над човеком успостављено као експлоататорско, насилно, обезличавајуће и негирајуће. Ипак, оно што се при том показује позитивним у овом аспектима Ничеове философије јесте да анархизам допушта слободу само-стварања индивидуе у супротности са зацртаним нормама разума, допушта настанак слободног духа и слободног друштва. Тиме Ниче и путем анархистичке етике афирмише ирационалистичку људску природу као примарну, посебно онај њен стваралачки епитет, а доминантна идеја такве његове мисли се испољава и кроз његово учење о натчовеку.

Натчовек је зато код Ничеа модел етичког индивидуализма и аристократизма, у којем су испољене стваралачке клице анархизма. Насупрот таквом донекле позитивном аспектима, постоји и негативни облик анархизма, који препознајемо у његовој тези *Бој је мршав*, који захтева коначно суочавање човека са собом и пони-

рање у антропоцентризам, ослобођеног теоцентризма и трансцендентализма.

Ипак се не може порећи да је анархизам у тесној вези са Ничеовим схватањем индивидуализма. Њихова међузависност се показује на више места у његовој философији, нарочито у *Људско, сувише људско*, где Ниче акцентује негативан утицај друштва и државе на слободу појединца. Генијалан појединац показује по природи ствари изванштан отпор према идеалима државе и друштва, као и модерним (грађанским) идејама друштва, јер такав појединац не одређује своје постојање на основу своје социјалне улоге, када је лако сведен на инструмент, на непотпуно људско биће, на роба.

Такер подсећа да је овакво Ничеово схватање о вечној супротстављености појединца и државе немачки философ предочио већ у делу *Тако је говорио Заратустра*, у одељку, *О новом блаженству*: „Онде где престаје држава ту тек почиње човек који није излишан: ту почиње песма потребнога, песма непоновљива и незаменљива. Онде где држава престаје – ето, погледајте само, драга браћо! Зар не видите, дугу и мостове натчовекове?” (Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, 2001, 41). Заступајући начела индивидуализма, али без односа према Богу и његовој посредничкој улози у људском свету, Ниче полазећи и од чињеница природне науке, наступа и против хришћанског морала. (Види: Tatlock, Erlin, *German Culture in Nineteenth-century America: Reception, Adaptation, Transformation*, 2005, 140). У том правцу, нарочито се на удару нашло оно што Ниче зове *инстинктивни стага* (видевши га унутар хришћанске заједнице), који је у највећој мери одговоран за гушење индивидуе. Инстинкт стада по Ничеу делује на фаворизовању просечне природе, а такве последице, према Ничеу, проишходе и из друштвено-политичких система као што су демократија, социјализам и друге друштвене идеологије које условљавају декаденцију одређених облика индивидуализма и његово поробљавање. Ничеово становиште потврђује се и у следећем исказу: „Резултат: аристократски идеал сада губи свој природни карактер (’виши човек’, ’отмен’, ’уметник’, ’страст’, ’сознање’; романтизам као култ изузетака, генија итд.)” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 115).

Имајући у виду битност наведених природа у јачању индивидуализма, Татлок је у Ничеовом залагању за права не колективног, већ индивидуалног човека (уметника, вишег човека, слободног

духа, генија) видео један од узрока зашто је Ничеова етика привлачила анархисте у великој мери. На пример, Кропоткин у својој критици етике уопште, износи мишљење да етика не сме више да буде трансцендентна, тј. усмерена ка трансцендентном, већ да треба да постане реална етика. Кропоткин се тако приближава Ничеовој визији. Нарочито са тврђењима да извор, архе етичких акција није у сфери изван живота самог, већ да је божански логос замењен 'животом', 'природом' које морамо постати свесни. „Морамо наћи моралну сатисфакцију у животу”, каже Кропоткин и уместо инсистирања на трансцендентном извору добротe изван природе, артикулише етику чији је основ *physis* (грч. Φύσις). Уместо сувише универзалног начела *не чини другима оно што не желиш да они чине теби*, он је формулисао више партикуларнију, јаснију, индивидуализиранију концепцију: поступај према другима онако како би ти желео да и они са тобом поступају у сличним околностима. За Кропоткина се етика може утемељити и на еколошким категоријама, јер етика не описује морални живот само појмовима инструментално рационалне и утилитарне 'прорачунљивости', нити терминима апстрактних правила и принципа, већ терминима 'плодности', 'експанзије', 'преобиља', 'енергије'. Овде Кропоткин не подвлачи манихејску разлику између моћи и моралности, већ објашњава моћ да се делује, заправо подразумева дужност да се делује. Моралне акције су повезане са свешћу о моћи, животу као изобиљу, у чему је сконцентрисан алтруизам наизглед анархистичког у моралу. (Види: Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, 2006, 74–75). Ничеова етика блиска је Кропоткиновој, јер се и потоња окреће од философије рационализма и захтева од морала да буде у служби живота и његове експанзије.

Ничеова етика је била привлачна за анархисте и то првенствено због њеног отпора према свакој друштвеној идеологији и религији, која полази од једнаких права, а међу којима су и социјализам, демократија, хришћанство. Анархисти су у Ничеовој теорији нашли потицај за властити анархизам, посебно у његовом пропaгирању рехабилитације вредности и врлина индивидуе које се разликују од вредности друштва, гомиле, масе, као и других вредности које су формиране у току историје досадашњег морала. Ниче, као и анархисти, захтева од човека да постане свестан себе као слободног законодавца који сам поставља „норме”. С друге стране, таква

позиција захтева развијање *морала изузејка* који негира принцип једнакости, како једнакост у природи, тако и у друштву, наступајући против алтруистичких претензија појединих етика, а и њених врлина као што су понизност, послушност, сиромаштво, аскетизам. Ема Голдман је на пример била импресионирана Ничеовом идејом превредновања вредности, па ју је и увела у свој програм политичких промена. (Види: Holub, „Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist”, 2005, 141).

Насупрот хришћанској етици и њеним врлинама, Ничеов човек, тј. виши човек усмерава је вредностима и врлинама као што су снага, храброст, љубав према далеком, диониско начело, слободоумље, па и по цену неуважавања другог човека ни као индивиде.

Ипак, за сваку етику строгог индивидуализма, која занемарује однос према другом бићу, може се рећи да је иморалистичка. Јер тежња ка што већем испољавању моћи, и науштрб уништења друге јединке, говори да принцип анархизма у Ничеовој етици, према свом резултату, изазива стање деструкције унутар друштва. Ипак, Ничеова анархистичка позиција, као и аристократски морал не происходе из некаквих површних концепција и жеље за истинским анархизмом. Она су радије плод његовог схватања о природи и суштини живота, на шта упућује и Петронијевић, истичући да се код Ничеа „есенција живота састоји у томе, што све тежи да сферу свог утицаја прошири, да све што је околу потчини: тако је међу органима у организму, тако је међу појединим организмима, тако је и код људи. Потчинити другог себи значи наметнути своју вољу другоме, значи сматрати другог као средство да се своја сопствена воља непрестано одржава у напону. Рат, борба, уништење свега што је слабо, што није за живот способно, то је основна сигнатура свега што живи и на основу тога има и да се морал постави и да се о вредности већ постављеног морала суди.” (Петронијевић, „Ниче и иморализам”, *Сјиси из љрактичке филозофије*, 1998, 156; или Петронијевић, „Ниче и иморализам”, *Чланици и сјудије* III, 1922, 32).

На проблеме Ничеове етичке позиције указује и француски мислилац Фује, који сматра да је ту реч о позицији екстремног индивидуализма, па и иморализма уједно. Фује сматра да уколико допустимо неограничено владање инстинката воље за моћ, тада долази крај сваког досадашњег морала тј. наступа укидање сваког морала. (Види: Fouilleé, *Nietzsche et l'immoralisme*, 1902, IV).

С друге стране, Ничеову негацију хришћанског морала, Фује је видео само као романтичарски узлет према култу личности, са тежњом да га оствари у пракси.⁸⁸ Ниче је веровао у снажан преокрет човечанства до те мере да је себе назвао фаталистом за кога стварни живот јесте вредан живљења, након хиљаде векова иза њега. (Постоје извесне сличности између идеја Ничеа и Жил М. де Готјеа, а противне Гијоу). Али полазећи од воље за моћ као принципа афирмације живота који одобрава позицију саможивог егоизма и показује своју агресивну и деструктивну природу, Ничеов аристократизам заправо се заснива на принципу искључивости појединца за сваког другог појединца.

Ипак, будући да свака етика представља један одговор на питање како треба да живимо, и као таква поставља некакав императив, као детерминанту у човековом деловању, Ничеова философија и етика се опредељују за извешан индетерминизам. Једина детерминанта коју усваја таква етика је (природни) закон воље за моћ. Али да би она имала све елементе етике, од ње морамо захтевати постојање бар некакве норме према којој се сама егзистенција мора мерити. Ту норму Ниче је, ипак, у једном моменту успоставио и то, пре свега, разматрањем идеала натчовека кроз концепцију вечног враћања, која представља једини и највиши императив у Ничеовој етици.

⁸⁸ Противаргумент Фујеовој критици Ничеа долази нам од Ђани Ватима који прецизно указује на смисао „старе” воље за моћ, која је, како можемо да увидимо, према Ничеу присутна у традиционалном моралу, и оне нове концепције воље за моћ коју Ниче пропагира у новом лику морала. Ватимо наглашава битну разлику између „старе” воље за моћ и ове нове која стоји сва искључиво у чињеници да је стара један поредак вредновања учврстила од стране народа. Она и заснива морал гомиле као морал народа и колективитета, који се артикулише у подели на господаре и робове, а Ватимо је у томе видео узрок настанка два смисла две ’љубави’, „једне која би да доминира и друге која би да слуша. (...) Крај гомиле је човек ’без љубави’, односно овде, човек који измиче логици те поделе успостављене влашћу. Тај ће човек бити способан, с оне стране мноштва таблица вредности које је до сада себи човечанство давало, и да постави циљ човечанства као таквог.” (Ђани Ватимо, *Судјекаји и маска*, Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2011, 355).

4. Вечно враћање истог као етички императив (и херојски императив – ја хоћу!)

Ниче је своју замисао о натчовековом бивствовању, која је инволвирана и унутар његове идеје о новом моралном бивствовању човека, извео до краја тек увођењем учења о вечном враћању.⁸⁹ Идеја о вечном враћању је уједно и важан аспект у разумевању његове антропологије, посебно у погледу на крајњи смисао људског бивствовања,⁹⁰ али је у тесној вези и са заснивањем Ничеове етике (живота) и са моралним задатком човека. Вишеслојност идеје о вечном враћању исказује се кроз три аспекта: егзистенцијално устројство човека, морално бивствовање и смисао бивствовања човека, која се могу разматрати полазећи од идеје о вечном враћању. Ипак, важно је да нагласимо да су у Ничеовој философији и концепција воље за моћ и вечног враћања упућене једна на другу и могу се разумети тек у спрези једна са другом. Јер док се суштина човека изводи из ирационалистичког хоризонта воље за моћ, дотле Ниче своје схватање егзистенције изводи из учења о вечном враћању. Такво мишљење потврђује и Хајдегер констатујући да док се „воља за моћ” односи на *ништа* бића, дотле „вечити повратак једнаког” казује како биће јесте у целини. С тим „што” суодређено је „како” бивствовања свег бића, па и човековог. Другачије речено, концепција вечног враћања утемељује егзистенцијалистички аспект Ничеовог

⁸⁹ Сличну идеју налазимо и код Левита који наведену мисао у Ничеовој философији види као снажну противтежу вољи за ништа. (Види: Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, 60). Идеја о вечном враћању има моћ да преокреће вољу за ништа у вољу за афирмацијом живота, чиме она представља једно од суштинских становишта са којег Ниче образлаже и афирмацију живота. Уједно, она представља и Ничеов покушај да се ослободи трансцендентализма, али она представља и начин превладавања класичне концепције људске природе, какве смо имали у традиционалној философији, нарочито, рационалистичког усмерења.

⁹⁰ Доктрина вечног враћања је код Ничеа представљена као нужан услов новог начина човекове егзистенције. Према Милер-Лаутеру, они који верују да је Бог умро и сматрају да су тиме уништене и друге религије, не могу поднети властиту егзистенцију (види: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, University of Illinois Press, 1999, 97), а да истовремено не усвоје ново објашњење света које је довољно снажно да пружи образложење и смисао људском опстанку. Ниче је, пак, веровао да теорија о вечном враћању има значај за будућу историју човечанства.

учења о човеку, и уједно потврђује ирационалистичку, онтолошку одредбу човека изведену на основу воље за моћ. С друге стране, иако се учење о вечном враћању јавља као најекстремнији облик нихилизма у Ничеовој филозофији, оно ипак показује позитивне интенције филозофије живота.⁹¹ Наиме, учењем о вечном враћању, Ниче поставља пред човека захтев за афирмацијом идеје о вечном враћању у конкретној пракси „јер (Ничеово) учење постоји уједињено и као мудрост, али и као сам живот” (Murray, *Nietzsche's*

⁹¹ У својим предавањима о Ничеу, Хајдегер разматра однос концепције воље за моћ и вечног враћања, па док воља за моћ важи као битак бића, тј. као *essentia* живота, вечни повратак једнаког јесте „начин на који биће у целини јест, *existentia* бића.” (Martin Heidegger, *Nietzscheova metafizika*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost SSO, 1980, 15). На том основу се концепцијом вечног враћања исказује егзистенцијални аспект бића у целини. Стога и однос воље за моћ и вечног враћања можемо посматрати као однос есенције бића и његове егзистенције, које иако наизглед противрече, заправо представљају логичку допуну једна другој. А будући да је воља за моћ код Ничеа ирационално одређена као бесциљна тежња, која трпи необуздану поплаву моћи, ипак се њено бесциљно кретање одвија у одређеној ограничењу форми увођењем концепције вечног враћања тако да она буде неко себоограничење, како мисли Хајдегер. Бесциљно моћење воље у свим њеним облицима и ликовима је ипак ограничено и коначно, а узрок њеног ограничења Хајдегер је видео у Ничеовом појму времена као вечног враћања. Однос зависности ове две концепције показује се и на следећи начин. Воља за моћ се према Ничеу једино и може испољити у свем живом и афирмисати живот упркос свој патњи, тек на основу вечног враћања истог. Постајање воље за моћ нас тако не води у бескрајно постојање, већ треба, уколико представља становиште афирмације живота, да укаже да се живот вечно враћа. Живот као воља за моћ се враћа и тај повратак мора бити непрекидан. Тај „кружни ток” у Ничеовој филозофији јесте „празакон” бића у целини и одређује како бића у целини, па тиме и како човека. Конкретније речено, у појму повратка (*Wiederkehr*) Ниче мисли опстојаност оног постајућег (*Werdenden*) у сигурност постојања (*Werden*), у његовом трајном постајању (*Werdendauer*), као што истиче и Хајдегер: „Вјечити повратак је најпостојаније упостојење Безопстојног” (Martin Heidegger, *Nietzscheova metafizika*, Zagreb, Znaci, 1980, 40). „Вечно” при том значи постојаност ове непрекидности, сталности, трајности, постојаности, која иде испред себе и враћа се себи у кружењу. Постајуће није задржано као друге променљиве разноликости. Оно што постаје, како увиђа Хајдегер, јесте исто (*das Gleich*). Исто је пак Једно и самом себи идентично у разноврсности Другога. У истом смислу се мисли према Хајдегеру и присутност идентичног. Ово „исто” је раздвојено једном провалијом од једности неповратног разрешења односа међусобне припадности, повезаности, из које једино започиње разлика. Према Хајдегеровој анализи, Ничеова мисао промишља сталну опстојаност постајања живота у присутности, у самоопетовању идентитета, у том смислу се може схватити и опстојаност човековог живота уопште.

Стога вечно враћање показује начин бивајућег (као непостојаног) на начин кружења, јер се једино на тај начин може одржати стална могућност моћења која долази од воље за моћ. Вечност и неуништивост живота и света се по Ничеу једино могу схватити ако се он поново враћа.

Affirmative Morality: A Revaluation Based in the Dionysian World-View, 1990, 220), тако да човек уједно прихвата и афирмише себе и целокупно постојање. Захтевана афирмација би била оно што Ниче посматра као израз моралног односа човека према постојећем, као и према себи самом.

Зато Ничеова концепција није само логичка и теоријска поставка његове философије, већ се појављује и као полазиште његове практичне (и моралне) философије. Помоћу ње, сматра Ниче, човек може да превлада настали нихилизам и свеопшту бесмисленост живота, и да пружи нови смисао човеку у моралном бивству. Општије речено, Ничеова концепција о вечном враћању пружа ново образложење људског опстанка у вредносном смислу, јер, како сматра Ниче, он може да врати поверење човека у његову вишу природу. Концепцију о вечном враћању зато Ниче представља као тло са којег човек треба да превладава настали нихилизам у његовом вредносно-духовном космосу. А натчовек је представљен као главни спроводник назначеног учења, које показује како се враћа смисао овоземаљском свету и животу. Будући да само натчовек може превладати нихилизам, судбина човечанства према Ничеу тако зависи од достизања највишег и најтежег типа човека попут оног који је својствен натчовеку, јер „у супротности са нихилистом, који пориче живот, натчовек ће афирмисати живот.” (Müller-Lauter, *Nietzsche*, 1999, 81).

Прихватање учења о вечном враћању по Ничеу подразумева превладавање две равни нихилизма. Једна се односи на превладавање дотадашњег разумевања човека које је условљавало заборав његовог бивствовања, посебно разумевање рационалистичке метафизике. Друга подразумева натчовеково превладавање нихилистичког односа према животу. У том правцу мисли и Левит који сматра да је услов да човек достигне ступањ натчовека претпоставка Ничеовог пророковања (*die Wahrsagung*) доктрине о вечном враћању. (Види: Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1978, 59). Левит потврђује да се идеја натчовека у Ничеовој философији јавља као кључна за разумевање и превладавање нихилизма, али и разумевање идеје о вечном враћању. Јер Ниче у прихватању мисли о вечном повратку сагледава коначан преображај човека, кроз превладавање самоспознаје човека као рационалног бића, а усмеравањем ка ирационалном, тј. вољи за моћ у људској природи. Надаље, тај преображај захтева прела-

жење на виши ступањ бивствовања, који је могућ тек прихватањем концепције вечног враћања. На тај начин, Ниче сматра да човек коначно афирмише себе какав јесте у својој суштинској ирационалистичкој природи, али исто тако и у модусу натчовека, тј. у својој вишој природи. Међутим, захтевана афирмација није једноставна, као што примећује и Кок, тумачећи Хајдегерово схватање Ничеове идеје вечног враћања. Он истиче да „пре сваке могућности афирмације или негације вечног враћања, Хајдегер указује на онтолошко одређење бића у погледу његових могућности да 'слушају' вечно враћање: Само неколицина, они ретки, само они који имају уши за такве нечујне преокрете ће опазити 'првобитну трагедију.'” (Cooke, „Eternal Return and the Problem of the Constitution of Identity”, *Journal of Nietzsche Studies*, 2005, 23).

Према Хајдегеру, изузетност и јачина Ничеовог наука о вечном враћању отвара се кроз чињеницу да се враћају само они који могу да поднесу назначену идеју, и једино су они способни да афирмишу целокупно постојање. Са таквим становиштем код Ничеа се утемељује и нова вредносна позиција људског бивствовања, али и нов начин сагледавања позиције човека у свету. За разлику од Кјеркегоровог сталног упућивања човека на однос са Богом, нов начин људског живота се утемељује кроз растерећеност од идеје Бога, од трансценденције. Као што напомиње и Грлић, Ниче је и постулирао стално враћање да би се „тјежиште вјечности, коју је кршћанство ставило у оностраност, поново поставило у оностраности. И тек тада нема више никаквог привидног излаза. Вјечност ваља издржати овдје, на земљи. Оностраност (...) је једини могући живот и баш као такав се вјечно враћа.” (Grlić, *Friedrich Nietzsche*, 1981, 89).

Полазећи одатле, мења се и перцепција човека у погледу на сопство, као и његов однос према коначности. Кроз науку о вечном враћању, човек се на специфичан начин односи према својој коначности, без ослонца на трансценденцији. Ипак, компонента вечности није искључена из тог односа, јер је човек свестан да се живот вечно враћа. Али појам вечности је сасвим другачији него у хришћанској философији или теологији. Вечно враћање код Ничеа не подразумева хришћанско схватање онострани вечности, већ је вечност спуштена у оностраност и овоземаљски свет, јер „све постаје и вечито се опет враћа, немогуће је томе умаћи!” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 404). (Међутим, наведена мисао није нимало утешна и

Агамбен је проблематизује у осврту на историју, питајући се: како би неко могао да воли Аушвиц као судбину?). Ниче занемарује питање историје и свој захтев за афирмацијом поставља на мета-физичку раван, захтевајући од будућих надљуди највиши интензитет афирмације који је немачки филозоф изразио у *екстатичкој афирмацији* – као процес благосиљања свеколиког живота. (Види: Müller-Lauter, *Nietzsche*, 1999, 87).

Преко идеје о вечном враћању живота, Ниче довршава „рад сумње” и поставља једно „активно, одважно нихил” (Belančić, „Ničeov smeh” u: *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, 1982, 147) према свим вредностима и идеологијама које су негирале живот,⁹² али исто тако настоји да укаже на који начин човек може себе да разуме унутар целокупног постојања. Преко теоријског садржаја концепције вечног враћања, Ниче је настојао да укаже на њен практички смисао, сматрајући да тек она омогућава „преображај човека и света у којем се он налази” (Ватимо, *Субјектив и маска: Ниче и проблем ослобођења*, 2011, 192).

Прихватање наведене концепције није лако, јер она представља и врсту трагичке истине, јер се не враћа само натчовек, већ се враћа и мали човек: „Мали се човек вечно враћа! Наге сам их видео једном обоје, највећег човека и најмањег човека: одвише сличне једног другоме – одвише човечанског још и највећег међу њима! Зар најмањи и највећи! – то је била моја засићеност људима! И вечно враћање и најмањег! – то је била моја засићеност бићем.” (Ниће, „Ozdravljenik”, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 190). Мали човек је овде проблематизован, јер не може да поднесе идеју вечног враћања, и то првенствено због њене несаопштивности. Зато идеја о вечном враћању по Ничеу представља загонетку за сваког човека.

Последица, пак, неприхватања ове концепције указује да човек остаје да живи као „последњи човек” (*der Letzte Mann*), о којем смо већ говорили, а који као самозадовољни грађанин живи у својим

⁹² Гргас нас у својој интерпретацији Ничеове синтагме упућује да је ту реч о трагичкој афирмацији живота. Потврду за такво мишљење он налази у чињеници да мисао о вечном враћању суочава човека са трагедијом бића као таквог, а и сам Ниче ову мисао о вечном враћању развија у Веселој науци под одељком „Incipit tragedie” (Трагедија почиње), мислећи на трагедију бића које се враћа, јер је мисао о вечном враћању истог, заправо, трагична у односу на суштински карактер бића. Стога amor fati представља трагичку афирмацију живота, као позитиван одговор на трагичност као људски усуд. (Види: Stipe Grgas, *Nietzsche i Yeats*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1989, 30).

животињским ужицима, тј. на ступњу своје непосредне чулне природе. Према Дантоу, последњи човек је човек масе савременог живота и Ничеов Заратустра га презире. (Види: Danto, „'Übermensch' and Eternal Recurrence”, *Nietzsche as Philosopher*, 2005, 179).

На афирмативну црту учења о вечном враћању указује и Хајдегер, који закључује да се истински враћају само они која афирмишу најтежу, најтрагичнију мисао. А ако концепцију вечног враћања посматрамо и кроз призму Хајдегерове егзистенцијалне аналитике тубивствовања, која као таква мења феноменолошко искуство *Dasein*-а, онда се може рећи да и у Ничеовом случају прихватање вечног враћања преображава човеков однос и према себи и према бивствујућем у целини. Полазећи одатле намеће се закључак да Ниче на основу прихватања или неприхватања наведене концепције прави разлику између малог и великог човека, тј. становишта човека у претходећој историји и његовим идеалима из прошлости, и будућег човека, натчовека, чији је смисао опстанка саливен у афирмацији живота који се вечно понавља у својој истости. Па будући да ова концепција јасно поставља разлику између оних малих људи који „је осуђују, који је не могу поднети” (Müller-Lauter, *Nietzsche*, 1999, 98) и оних који је подносе и прихватају, идеја о вечном враћању постаје селективан принцип у реализацији Ничеове идеје човека као натчовека. Тиме она уједно поставља границу између старог облика моралности (који је по Ничеу деградативан) и облика моралности који делује у правцу афирмације живота.

Та мисао о вечном враћању је уједно и топос Ничеовог жестоког сукоба са досадашњом традицијом философије, метафизиком, религијом, као и моралом. Утолико, она захтева другачији приступ и философији, па у том маниру Ниче тврди: „Моја филозофија доноси победоносну мисао, са које морају најзад пропасти сви остали системи мисли. То је велика *дисциплинска мисао*: расе које њу не могу поднети осуђене су на пропаст; оне које је осећају као највећу благодат предодређене су да буду господари.” (Ниче, „Вечно враћање”, *Воља за моћ*, 2003, 403).

Зато подношење учења о вечном враћању захтева специфичне услове: „слободу од морала; нова средства против чињенице бола; уживање у сваковрсној неизвесности и експериментисању као противтежа крајњем фатализму, одстрањивање појма нужности; одстрањивање 'воље'; одстрањивање 'сазнања по себи.’” (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, 1978, 691). Другачије речено, ова „сло-

бода од” захтева да човек буде развијен као слободни дух, стваралац, независан и слободан да искушава живот кроз стварање идеала, вредности и нови смисао свог опстанка.

Своју идеју о вечном враћању Ниче је једнако утемељио не само у својој онтологији, већ и аксиологији и схватању новог система вредности. Да би опстао у свету схваћеном на начин вечног враћања, „то јест у свету освојене слободе и позитивног ниҳилизма, човек мора да обави превредновање свих вредности” (Ватимо, *Субјекат и маска: Ниче и проблем ослобођења*, 2011, 292). Само се на темељу таквог превредновања по Ничеу одвија уједно и преображај човека, који се представља онако „како се дух претвара у камилу, а камила у лава, и напослетку лав у дете.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 19). Ниче користи метафору камиле, лава и детета, које смо раније већ детаљније разматрали, да би указао на однос различитих система вредновања живота, на сваком ступњу, да би указао на који начин усваја вредности и како кроз назначене метаморфозе долази до највишег одређења духа – у његовој стваралачкој форми, какву поседује натчовек.⁹³ За потпуну реализацију човекових стваралачких моћи одлучујући је трећи преображај/ ступањ који тек утемељује натчовеков однос према свету и заснива земаљски/ирационалистички смисао постојања. Сходно приказаном преображају, Ниче упоређује човеково егзистирање на том ступњу са несвесном делатношћу дечје игре, па је преображени човек сличан детету (а тај преображај је према Шонерману уједно и Ничеов путоказ ка лику натчовека). (Види: Schönerr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, 2008, 83).

⁹³ Шегедин пружа ближе појашњење Ничеовог појма духа, указујући да Ниче деструише традиционално значење према коме се дух изводио на темељу разлике тела и душе. У том погледу, у Ничеовом схватању духа не постоји назначена традиционална подела, већ између духа, душе и тела влада апсолутна недељивост и међусобна прожетост. Дух је заправо иманентна дијалектика раста воље за моћ – експериментални раст воље за моћ која прожима читаву структуру људског бића као целине. У појму духа, сматра Шегедин, Ниче разумева оно „што се на нити водиљи органскога открива као нарав воље за моћ: организирање, утјеловљење, асимилација, вредновање, уређење и обликовање каоса у космосу свијета.” (Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007, 237). Значење духа је тако у Ничеовој философији у директном односу са животом као вољом за моћ, али дух је, такође, Ничеов израз и за лакоћу преображавања, стваралачку снагу, несврховито експериментисање, једном речју, израз за стваралачку суштину човека. Духовно биће зато код Ничеа и јесте синоним за стваралачко биће.

Слично кретање кроз три стадијума егзистенције налазимо и код Кјеркегора. Реч је о кретању које, такође, делује у правцу преображаја човекове непосредне природе. Ипак, разлика коју запажамо код Ничеа састоји се у поступном ослобађању човека од трансценденције, а не у кретању ка њој. Премда стваралачка игра којој се предаје натчовек и која захтева свето потврђивање, отвореност, невиност и непосредност каква се среће код детета, значе удаљавање од трансцендентног извора. То код Ничеа значи да је човекова самоспознаја независна од његовог темеља у Богу (супротно него код Кјеркегора) и да човека треба да се упусти у ново експериментално самоодређење живота, али и самосвојну слободу. Он треба да створи властити свет вредности, па и себе независно од Божијих заповести и било каквих надземаљских идеала.

Учење о вечном враћању у Ничеовој философији није само идеја која је укључена у превредновање вредности и његову самоспознају, већ та идеја треба да има позитивно дејство у човековом ослобађању од штетних последица ресантиманског духа освете који је преко морала и током историје деловао, како сматра Ниче, као отровни бацил на човека. Ниче то потврђује речима Заратустре: „Да се исцели од освете човек: то је за мене мост што води највишој нади, дуга која се јавља после многих непогода.” (Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 2001, 82). Ослобођеност од духа освете је неопходна за људски дух да би успоставио нову моралну парадигму на темељу идеје о вечном враћању. Па путем овог захтева Ниче уједно прибавља доказе за демонстрацију етичког значења свог наука о вечном враћању. Битно је напоменути да се ова доктрина најпре појављује као интуитивни увид, што сведочи и Ничеова изјава о вечном враћању као „највишој формули афирмације” у делу *Ессе Ното*, али према његовим фрагментима из заоставштине запажамо да он настоји да пружи и научно појашњење овог учења. Ипак, из одељка из *Веселе науке*, под насловом *Највеће њежишије*, Ниче не тежи научном објашњењу, већ га, пре свега, занима егзистенцијални аспект учења о вечном враћању, наиме, „како би човек могао реаговати на страшни увид у бесконачно понављање и да ли би га могао издржати. Од језе и страха од ове ужасавајуће спознаје Ниче се креће могућем егзалтираном одговору на такав усуд”, како ово учење интерпретира Гргас. (Види: Grgas, *Nietzsche i Yeats*, 1989, 78). Према нашем мишљењу, да би се доспело до језгра овог учења захтева се суочавање са наведеним егзистенцијалним феноменима страха, језе, тишине, усамљеношћу које наука о вечном

враћању изазива, чиме се Ниче у тој тачки приближава *ејзистенцијалној* 'еписци' (термин В. Ч.) страха и дрхтања која је на лирски начин присутна у Кјеркегоровом тумачењу Аврамовог испита вере. Посматрано одатле, постаје евидентније да се наук о вечном враћању не може захватити разумом, већ је он једино оправдан као ствар интуитивног увида, праћен егзистенцијалном драмом.

Наиме, концепција вечног враћања према многим интерпретаторима Ничеове философије слови као етичка доктрина, а не само као лично Ничеово уверење. Александар Кук сматра да се она може тумачити у две форме – као космолошка или као етичка доктрина. Такво мишљење потврђује и Пјер Клосовски. По Клосовском, обе форме се срећу у следећој тврдњи, која има и изразити етички карактер: „делуј тако као да би свој живот преживео безброј пута и хтео да га преживиш безброј пута, тако да га мораш поновити и поново иживети.” (Cooke, „Eternal Return and the Problem of Constitution of Indetity”, *Journal of Nietzsche Studies*, 2005, 17). На тај начин би по Ничеу идеја о вечном враћању требало да пробуди код човека мотив за моралним деловањем, али истовремено да ослободи вољу од њене временске једнодимензионалности (хтења прошлости) да би се воља ујединила са кружном структуром космоса.

Етичка функција наведеног учења најбоље се показује кроз Ничеов захтев да човеково деловање буде засновано на свесности о дубокој мисли о вечном враћању која се јавља у форми питања: „Хоћеш ли то једном или безброј пута?” – као највећа тежина лежаће на твом делању!” (Ниће, *Vesela nauka*, 1989, 236; F. Nietzsche, *The Gay Science*, 2001, 194). Или у форми питања: *да ли неко може желејти да се овај тиренушак враћти безброј иуша?* На том темељу Ниче сматра да се мења и човеков приступ свету и животу, а она је важна и за Ничеову нову идеја морала за будућег човека.

Полазећи од идеје о вечном враћању, Ниче указује на нови смисао бивствовања, као и човекове егзистенције, будући да свако друго хтење живота и деловање које не усваја живот на начин вечног враћања значи *аморално* расипање живота у разноврсним моментима своје егзистенције. А то, другачије речено, значи живети на ступњу неаутентичне егзистенције и без „моралне” свести. Она се у Ничеовом случају испољава не само на равни интересубјективности, већ идеја о вечном враћању захтева етички однос човека према целини постојећег, а не првенствено унутар друштвеног бивствовања.

Стога можемо да закључимо да концепција о вечном враћању, поред космолошког аспекта, упућује и на етички смисао Ничеове практичке филозофије. Космолошки аспект се у том погледу односи на нужност природе као тока и враћања у целини кружења света, док је етички смисао повезан са људском вољом, па у том смислу концепција о вечном враћању обухвата и Ничеов нацрт новог моралног бивствовања човека.

Ничеова философија не остаје само на констатацији о нужности прихватања вечног враћања. Она тражи и налази тај доказ у једном ирационалном стању људске душе помоћу којег он доказује када је наведена концепција у потпуности срасла са људским бивствовањем. Наиме, крајњу потврду и доказ за прихватање идеје о вечном враћању Ниче је изразио кроз синтагму *amor fati*.⁹⁴

Она је најјачи Ничеов „доказ” помоћу којег образлаже како се у егзистенцијалном смислу манифестује ирационалистичка концепција вечног враћања у конкретном човековом, тј. натчовековом искуству и доказује да ли човек живи у лику моралне егзистенције. Онда када се концепција о вечном враћању уједини са идејом љубави према судбини (енг. *love of fate*), она постаје израз позитивног човековог одговора на негативно искуство света. Али она је уједно израз моралног односа према себи, другима и свету, јер је љубав према судбини израз највише афирмације живота као вечног враћања, сматра Ниче.

Концепција љубави према судбини уједно је и израз Ничеовог оправдања свих трагичких аспеката људског бића, али таква

⁹⁴ Према Реџинстеру се о предлогу *amor fati* може говорити и у односу на његову метафизичку и нормативну нужност. Он може обухватити два ступња. На првом ступњу, неко може да схвати своју егзистенцију као да је она „случајна”, тј. тако да није продукт намерне креације, на пример Бога, који јој даје значење. На другом ступњу, „мисао о вечном враћању се као израз нихилистичке егзистенције може схватити као метафизичка нужност – да је онако како мора бити. Препознавање ове метафизичке нужности одиграва се као измирење моје егзистенције са вечним враћањем, тј. као амор фати које се као стање достиже ослобађањем од сваке воље. (Види: Bernard Reginster, *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, London, Harvard University Press, 2006, 207–208). У овој тачки разматрања се према Реџинстеровом схватању концепција *amor fati* тумачи као пут ослобађања од хтења, воље, али према нашем мишљењу, она стоји у супротности са суштинском Ничеовом намером да кроз вечно враћање афирмише и вољу за моћ. У супротном, следећи овакву Реџинстерову тврдњу, Ниче би радије следио Шопенхауеров песимистички захтев за ослобађањем од воље, чиме би целокупна Ничеова позиција била уздрмана.

врста љубави за Ничеа представља и најдубље искуство човекове egzистенције. У епилогу дела *Случај Вајнер* Ниче назива *amor fati* „моја најинтимнија природа” (Niče, *Slučaj Vagner*, 1988, 71), кроз коју човек изражава свесност да све што јесте, поседује живот. Сходно томе, може се закључити да, према Ничеу, морална свест представља заправо део човекове свести о животу уопште, а да је његова етика у спречи са философијом живота. Другачије речено, израз моралне свести је код Ничеа повезан са апсолутном афирмацијом живота, коју човек спроводи из највеће дубине свог унутрашњег бића да би у потпуности прихватио све постојеће на начин његовог вечног враћања и то на начин вољења живота који се вечно враћа! Али за разлику од Кјеркегора који љубав посматра у много етичкијем облику као *љубав према ближњем* која долази од Бога, и израз је љубави према Богу, Ниче сматра да човек треба свакодневно да исказује љубав према судбини и нужности. (Види: Keiji, *The Self-Overcoming Of Nihilism*, 1990, 52).

Основна форма љубави код Ничеа се односи на „вољети нужност”, што представља и моралну снагу човека, па сходно тој љубави човек неће ничим бити погођен. Морално је да се воли свет какав јесте, а неморалност би се односила на сваку негацију, поништавање и одрицање света, себе и презрење нужности да се све враћа. Ничеова философија кроз афирмацију чак и трагичких аспеката (која је уграђена у моралну свест) превладава нихилизам који влада у постојању, а љубав према судбини потврда је по Ничеу постојања моралне димензије у човеку. Појам морала се, на тај начин, и код Ничеа утемељује из ирационалног медијума – љубави, која у себи обједињава и хришћанску идеју опраштања, трпљења и надања, јер је ослобођена сваке негације, ресантимана и деструктивних интенција. Морал утемељен у идеји љубави према свету као вечног враћању, ослобађа и од бесмислености света и пружа смисао и људском опстанку. Наиме, кроз искуство *amor fati*,⁹⁵ Ниче уједно открива *егзистенцијално искуство*, које уздиже човека до онтолошког нивоа хераклитовске формуле највећег постигнућа да

⁹⁵ Према Левитовом схватању Ниче јасно истиче разлику између *amor fati* (вољења судбине) и њеног простог прихватања. Тако ће Ниче у *Esse Homo* ставити нагласак на нужности да се судбина воли („Моја формула за величину на човеку јесте *amor fati*”), што је могуће тек апсолутним говорењем да животу, апсолутном потврдом живота. У том погледу запажамо да ирационалистичка категорија љубави као код Кјеркегора игра одлучујућу улогу у прихватању новог (моралног) односа према човеку и стварности уопште.

„све јесте Једно”! Код Ничеа је, ипак, свеопшта повезаност остварена ирационалистички, тј. кроз *инстинктивно искуство* љубави. Такво дубоко искуство једности једнога доживљава се кроз љубав према свету, тј. свету какав се показује као воља за моћ у обзорју вечног враћања, тј. у нужности. Ниче га описује као стање јединства путем љубави у коме се човеку свет показује као савршен (Види: Wohlfart, „Od Nietzschea do Heideggera”, 1982, 132), али тако да је „*исцрпао савршен* помоћу љубави”. (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, 540).

Зато, по Ничеу, тек човек који прихвата доживљај света и себе кроз искуство љубави, може да доврши процес свог преображаја и тек тада може да оствари стање највише афирмације живота и успостави смисао у својој егзистенцији, без обзира на то што таква љубав има статус „љубави према ономе што је неизбежно.” (Keiji, *The Self-Overcoming Of Nihilism*, 1990, 51). Према Ридлеју, таква афирмација значи потврђивање и оправдање „свега онога што ће бити бескрајно поновљено, а афирмише се и понављање чак и онога што је непожељно.” (Ridley, *Nietzsche on Art and Literatura*, 2007, 108).

Идејом о вечном враћању Ниче разматра и моралне парадигме највећих религија (хришћанства, будизма) и морал рационалистичке философије, представљајући морално учење концепције вечног враћања као спасоносно оружје против нихилизма наведених форми морала у историји човечанства. На темељу идеје о вечном враћању поврћује се да је структура света ирационалистичка, у свом бесциљном и неодређеном хтењу воље за моћ и као таква бивствује (пулсира) на начин вечног враћања истог.

Концепција вечног враћања по Ничеу је ограничавајући принцип, јер она дејствује морално, будући да ограничава слепо деловање воље за моћ. Она је регулатива и оријентир воље за моћ. У том погледу Ниче постулира концепцију вечног враћања као етички принцип, уз помоћ којег сматра да се напуштају егоистичка својства воље за моћ, не само на равни човековог опстанка, већ и кад је у питању целина бивствујућег. У том погледу се – иморализам, егоизам и анархизам, који се често приписују Ничеу, могу сагледавати из другог угла. Путем идеје о вечном враћању, он повезује своје целокупно ирационалистичко учење са теоријом која указује на одређену рационалност у структури света и човека, који постоје на начин вечног враћања.

Нова морална парадигма човека, која следи идеју вечног враћања, такође се не може посматрати одвојено од његове филозофије живота. Крајњи смисао човековог бивствовања у етичком погледу јесте апсолутна афирмација живота уопште, преко које човек себе потврђује у новом лику егзистенције. У том правцу поједини аутори тумаче Ничеову етику као *етику живота*. Такође и стога што се она супротставља рационалистичким етикама дужности и требања и заступа морал који афирмише и оно што је недодатљиво разуму, а што представља израз живота. Утолико моралност коју Ниче изводи из концепције о вечног враћању, не подразумева само формално људско деловање условљено требањем, која прописују морални императиви, било да је њихов темељ изведен из божанских заповести или сходно одређујућим разлозима ума. Заправо, моралност се у Ничеовој философији утемељује тако што преокреће свако требање у став слободе: *Ја хоћу!* У том смислу Левит и констатује: „На врху ове слободе окреће се воља за ништа у хтење вечног враћања истог. Умрли хришћански бог, човек пред ничим и воља за вечним враћањем означавају Ничеов систем у целини као једно кретање, најпре од 'Ти треба' ка рођењу 'Ја хоћу' и затим ка поновном рођењу 'Ја јесам' као 'првом кретању' једног вечно враћајућег постојања усред природног света свег бивствујућег.” (Löwith, *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichens*, 1987, 41).

Етичка позиција Ничеовог учења о вечног враћању може се тумачити и као претпоставка његовог ирационалистичког утемељења појма слободе. Али оно што не одговара правом философском смислу слободе јесте да изградња Ничеовог појма полази од негативног принципа, као *слободе од* (идеала, односа према трансценденцији, сврховитости итд.). Међутим, с друге стране, она је нужна концепција у разумевању слободе човека, која се може пратити на линији Ничеовог одређења човека као слободног духа. Форма „слобода од” подразумева трансцендирање рационалности досадашње метафизике и морала. Та слобода уједно узрокује човеково ослобађање од „ауторитарне структуре друштва” (Ватимо, *Субјекат и маска*, 2011, 282), која за Ничеа представља још један од облика успостављања лажне доминације рационалности. У томе откривамо и разлог Ничеовог оспоравања свих моралних императива који налажу форму „тако би требало а није”.

Идеју слободе Ниче први пут испитује у *Људско, сувише људско*, али је заснива на негативан начин. Слобода је дефинисана кроз одредницу слободе *od*, јер се ослобађање човека по Ничеу одвија кроз отклон од досадашњих традиционалних веза, религије, морала, метафизике, платоновско-хришћанског начина мишљења. Тада се по Ничеу рађа слободан човек као слободни дух. У својој слободи, он је слободан од традиционалног начина мишљења и класичне процене вредности, а такву сепарацију Ниче је сагледао у 'вољи за слободном вољом'. Јер су човек као слободни дух и слободна воља условљени једно другим. То потврђује и Левит када запажа да Ниче констатује да неслободно људско биће не може да има своју властиту вољу, већ се, радије, повинује туђој вољи, уместо да командује самим собом. (Види: Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1987, 33). Зато је одређење слободног човека код Ничеа повезано са вољом да се господари самим собом.

Појам слободног духа нас упућује код Ничеа и на његово схватање човека као „изузетка” (који делом одговара и Ничеовом метафоричном изразу за човека луталицу из дела *Људско, сувише људско*) којим он истиче прави смисао слободног човека као јаке и независне индивидуе. Идеја слободног духа постоји већ у *Сумраку идола*. Ниче га представља као најсвеобухватнији дух, који себи може све да дозволи. Он има снагу да свему што јесте каже *да*, јер је ослобођен сваке негације. Слободни дух, заправо, живи у идеалу потпуног недостајања идеала, и успева да трансформише последњи резултат негације света у афирмацију вечног враћања света. У оквирима тог ослобађања од предрасуда, воља мора бити јака, антипод вољи „стада” (народа). Такође, Ниче је представља и изван идеолошке позадине значења „слободног духа”, која је у том периоду била етикетирана. Слободни дух је, како наводи Алтахус, представљао у Лесинговој Немачкој или Волтеровој Француској „најчистији грађански индивидуализам”, који по Ничеу није био добар. Као што се и Штраус залагао за етикету слободног духа, али која није показивала ничеански дух. Исти појам Ниче је радикализовао у свом маниру.

Унутар таквог новог моралног погледа на свет мења се и перспектива унутар дотадашње, посебно кантовске етичке поделе на *Sollen* и *Sein* (требање и постојање). Појам „ти треба” Ниче открива као главни услов да се живот детермише у одређеном правцу, јер води оном „злу” које означава спутавање стваралачке моћи, до

крајње консеквенце кржљављења човекове воље за моћи. Надмашити такав морал Ниче је поставио у средиште свог новог моралног погледа, да би се нови морал довео у директан однос са животворном и стваралачком суштином човека. У том погледу, неопходно је ослобађање од религијских, етичких форми требања и дужности, тј. подвргавање сумњи и ослобађање за *йомиринијељску снају животиа*. У буђењу савести и греха, супротно хришћанском свету, треба бацити погледе у бесконачан простор будућности и престати бити жртва историјске прошлости. Ниче жели буђење човека какав је у својој природности: „Морал дужности – безусловне послушности код стоика, у хришћанским и арапским монашким редовима, у Кантовој филозофији (свеједно је да ли се послушност дугује старешини или појму). Више од ’ти треба’ стоји ’ја хоћу’ (хероји); више од ’ја хоћу’ стоји ’ја јесам’ (грчки богови)”. (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 370).

А за такво отиснуће била је потребна мудрост сасвим необичне врсте, нешто супротно и духу времена, и ономе што је у том моменту држави Пруској (Ничеовој постојбини) и Бизмарковој владавини војне аристократије било одлучујуће, држави у којој се рат цени више од „љубави према ближњима”, закључује Алтхаус. „Држава се као ’добро’ и ’зло’, убраја у предрасуде које морају бити савладане” и то је један од императива и Ничеовог Заратустре, пророка који одлази у пустињу, који потом силази са планине и поступа као учитељ нове мудрости. Та нова мудрост „учење о вечном враћању” у моралном смислу односи се и на „полни морал” и дотадашње архетипове о мушкарцу и жени, где је мушкарац представљен као „ратник” и жена као његов одмор или пак најопаснија играчка, „јер прави мушкарац хоће опасност и игру.” (Алтхаус, *Фридрих Ниче*, 1999, 379). Из архетипова прошлости жена носи бреме неслободе, архаични архетип да је роб, играчка која служи мушкарцу за одмарање и „узима мушкараца за своје средство: са дететом као циљем. То значи да та игра није толико безазлена као што изгледа. У стварности овде и нема никакве игре. У овом ’вечном враћању’ између полова нису само подељене улоге подједнаке тежине, већ и опасности. Ту ваља бити на опрезу, јер узајамна игра полова се дешава у перманентној зони опасности.” (Алтхаус, *Фридрих Ниче*, 1999, 279). Нови морал, који Ниче отвара, подразумева и нову формулу односа између полова, а што је у складу са његовим одбацивањем требања, а заступањем слободног хтења, па

срећа мушкарца гласи: ја хоћу, срећа жене гласи: ја хоћу. (Види: Алтхаус, *Фридрих Ниче*, 1999, 380). Тај нови морал код Ничеа, ипак, не значи потпуну негацију брака, већ слободу од лажних бракова, брака као грађанске институције, чије „невредности” треба превазићи. Наступајући против идеје једнакости уопште, Ниче је и у оквиру морала између жене и мушкарца предлагао да се напусти дотадашњи реализам и идеја грађанских права, као и естетског завођења људи идеалним учењима о срећи и врлини. У тој свеопштој игри илузија, које су потекле од државних полуга, Ниче је преко свог Заратустре снажно ускочио у порицање духа градова и критику њене културе, имајући визију „онога што ће се сручити на свет градова с људским масама сатераним у њих: мушкарци који више нису мушкарци, жене које више нису жене. У том свету је стари полни морал стављен ван снаге. Онде где од мушкарца мало шта преостаје, ’помушкарчују се њихове жене.’” (Алтхаус, *Фридрих Ниче*, 1999, 383–384).

Идеја вечног враћања код Ничеа одлучујућа је за тематизовање новог смисла човековог постојања, која избегава бесмисао у који је запао савремени човек након смрти Бога, тј. губитка вера у Бога. Па чак иако је у идеји вечног враћања присутан изванредан нихилизам и „гађење” пред светом, историјом, путем ње Ниче настоји да валоризује природан живот као „без смера и без циља, али да се неизбежно враћа, без краја у ничему: ’вечито враћање’. То је најкрајњи облик нихилизма: вечито (’бесмислено’) ништа”, али Ниче сматра да има снагу да ослободи човека од многих „бајки”, посебно идеје коначних циљева и сврха, којима би човек дао само лажни смисао свом постојању.

И Заратустра проповеда да човек себи створи нови смисао, уверавајући да крајњи смисао не постоји и да се од те идеје човек мора одбранити. Прихватањем идеје о вечном враћању човек „грли” индетерминизам који је и у основи његове суштинске природе, сматра Ниче, што је један од доказа да његова етика у моралној слици света искорачује из телеолошке концепције људског света. И морал који пропагира Ниче је морал ослобођен од привидних сврха и циљева постављених човеку од стране његовог егзистичког разума (његове самољубивости), хришћанског или Шопенхауеровог морала сажаљења и слабог човека, или, пак, морала грађанског света модерне епохе или, у данашњем смислу, оно што би био „морал” светског поретка. Ниче је релативизовао морал као

нешто чврсто, оспорио његову апсолутну постојаност и тада је говорио као превасходно психолог, који у моралним теговима види осакаћење човека, антипросветитељство, антихуманизам.

Зато се и концепција вечног враћања која не признаје сврхе и циљеве истекле из идеала светске историје и дотадашњег морала, рационалистичке и телеолошке етике самодисциплиновања, јавља као чиста иморална позиција.⁹⁶

Иморалност налази свој извор већ у космолошком аспекту Ничеове концепције о вечном враћању, која се јавља његовим оспоравањем постојања Бога, али и непризнавањем првобитног узрока света или неког најсавршенијег бића. (Види: Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949, 215). Њен иморализам се може доживети као да не постоје морални императиви, али за Ничеа управо концепција вечног враћања важи као императив, јер налаже да будући човек буде подређен идеји вечног враћања, идеји која је и форма човековог начина постојања, али по Ничеу и свеопшти закон света. Ако, пак, гледамо ствари са становишта Кјеркејорове етике љубави и хришћанства, које отварају идеју слободе и подстичу буђење сфере немогућег, Ничеов императив вечног враћања оставља човека у сфери нужности, јер природни живот на темељу „митологије” воље за моћ, остаје да тапка у оквирима нужности њене силе. Идеја о вечном враћању, с друге стране, води у антрополошком погледу рушењу концепције човека као *homo rationale*, па нова Ничеова „етичка” позиција служи као још једно извориште за извођење ирационалистичког одређења човека, тј. ирационалистичке антропологије у његовој философији.

⁹⁶ У суштини, Ничеова концепција се разликује од старогрчке, иако се уобичајено мисли да су једнаке. Левит открива разлику у следећем: „Према Грцима вечно враћање (...) означава временске промене у природи исто тако као и у историји; према Ничеу вољно прихватање вечног враћања захтева становиште 'изван човека и времена'. Грци су осећали страхопоштовање и поштовање према судбини, Ниче чини надљудске напоре да је хоће и воли. Стога је он био у немогућности да развије своју визију врховног и објективног реда, како су то Грци учинили, већ је уводи као субјективни етички императив. Теорија вечног враћања постаје код њега практично оруђе и 'чекић', којим улива у човека идеју апсолутне одговорности, замењујући онај смисао одговорности који је постојао онолико дуго док је човек живео у присуству Бога.” (Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, 221).

4.1. Ничеово *амор фати* у хоризонту вечног враћања

Није само Кјеркегорова философија у извесном и то превасходном етичком погледу обрадила тему љубави и њену моралну сеизмографију над човековом, већ се појам љубави среће и код Ничеа, философа нихилисте, који настоји да је концептуализује кроз ново значење појма судбине. Иако је појам љубави код Ничеа превасходно одређујући за човеков унутрашњи и исконски однос према животу, као бесмисленом вечног враћању, без циља и сврхе, и односом према не сфери слободе, као код Кјеркегора, већ превасходно сфери нужности и ирационалистичкој сили, вољи за моћ и њеном дејству у човеку. Ниче је веровао да је појмом *amor fati* успео да предочи да је *љубав према животи*у натчовечанско стање које човека може уздићи изван свеопштег нихилизма.

Ничеова формула *amor fati*⁹⁷ је ипак незамислива без *твезе о вечног враћању*, а исто тако без *његове идеје о новом типичу човека, њј. најчовека*. Стипе Гргас тврди да између *амор фати* и вечног враћања (начин на који постоји свет и живот уопште) постоји однос узрока и последице. Ничеов израз *амор фати* је само дубљи вид афирмације живота који следи из вере у вечно враћање истог. Роза Фајфер уопштава везу ове две мисли. Она је посматра структурално и образлаже да је *amor fati* (енг. *love of fate*) превасходно позитиван одговор на негативно искуство (вечно враћање). Појам *амор фати* се, стога према наведеној структури, код Ничеа уводи као један од кључних појмова за доказивање превазилажења (*die Aufhebung*) негативног елемента вечног враћања. Тек преко увида у *амор фати* по Ничеу се постиже, грубо речено, идентификација човека са процесима природе и са прошлошћу која се опет враћа. Позитиван одговор спрам живота, а по Ничеу чак и највиши ступањ афирмације живота, сконцентрисан је управо у изражавању љубави према судбини таквој каква јесте – као вечно враћање.

⁹⁷ Ничеова доктрина вечног враћања има две битне компоненте. Најпре, она представља космолошку и нихилистичку хипотезу да је свет кружан, суштински без смисла, и да представља силовито поље енергије. Друга компонента се односи на афирмацију позитивне вредности таквог света, а изражена је преко радосне форме глорификовања, обожавања или љубави према постојању, животу или судбини. (Види: Robert Wicks, *Nietzsche's 'Yes' to Life and the Apollonian neutrality of existence in Nietzsche-Studien*, Band 34, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 2005, 118).

Другачије речено, живот у складу са овом страшном мишљу – да се овај живот непрекидно понавља – по Ничеу је једино и могуће остварити само ако смогнемо снаге и истрајемо у вољењу „судбине”.

Зато је у његовом учењу наук вечног враћања – камен кушања свеколиког живота. Искушавање (нем. *Versuch*) или вид експериментисања (како тај појам тумачи Кауфман) овог најтежег тежишта. Истина тог увида открива се у спознаји вечног постојања у коме се, кроз циклус непрекидног кружења, увек мора вратити и човек – *зрнце прашине од прашине*. Ова спознаја се најпре појављује као порицање и јадиковање над усудом, као почетна човекова реакција у његовом односу према судбини, преко пасивног прихватања, све до страшног љубљења судбине.

У *Рођењу трагедије* тренутак вечног враћања се наслућује у диониском стању духа, у коме јунак открива истину о пролазном карактеру створеног, али исто тако и вечност живота. Трагички јунак, Дионис, према постојању се односи на начин љубави према судбини у коме свет постаје савршен. (Види: Günter Wohlfart, *Od Nietzschea do Heideggera* u: *Theoria*, Београд, број 3-4, 1982, 132). Такво стање у *Вољи за моћ* Ниче проглашава да ствара свет „који је *постигао савршен* помоћу љубави.” (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, 540).

А тај тренутак искуства вечног враћања, који представља тренутак највишег стања „потврде постојања” јесте уједно Ниче представио као израз „трагичко-дionиског стања духа”. У *Рођењу трагедије* представљен је као 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*, 1982, 132). Доживљај враћања вечности је тренутак естетичког стања, наиме, трагичко-дionиског стања, па је божанство Диониса код Ничеа уједно мост између естетичког тумачења света раног списа и Ничеове касне мисли вечног враћања, афирмисане у синтагми *amor fati*.

Диониски стојати наспрам постојања Ниче касније објављује у форми *амор фати*. Јер је у трагичко-дionиском стању свет оправдан као естетски феномен, док је преко *амор фати* оправдан као „вечно” постојећи, закључује Волфарт (Günter Wohlfart). Услед те везе између оправдања света као естетског феномена и мисли о вечном враћању, тј. везе Ничеовог раног и касног учења, Волфарт за-

пажа да је тренутак вечног враћања тренутак естетичке епифаније Диониса. Па је искуство *амор фаџи* блиско ономе што бисмо могли назвати естетичка епифанија као моменат прекомерне радости и чуђења. Такво искуство могуће је упоредити са следећим: лежећи на трави једног летњег дана, одједном смо испуњени осећањем јединства са природом у којој видимо себе као део целине која вибрира, светлуца. Тада се душа смеје, пева и испуњена је љубављу према животу. У овом искуству присутан је парадокс у којем постоји осећај раскидања са субјективношћу у искуству Једнога и истовремено осећај присутности субјективности у препознавању и гледању при разрешавању од ње. У таквом искуству субјект доживљава присуство субјективности у својству посматрача, док се с друге стране разрешава субјективности као делатно биће.

Искуство постојања преко *амор фаџи*, Ниче је у *Тако је љоворио Заратустра* представио и као специфично искуство натчовека, у коме је људско биће позвано на плес са животом у његовом вечног враћању, кроз исказивање љубави према животу, свету, земљи. Натчовек је тај, који наспрот нихилистичком негативском односу према животу, настоји да афирмише живот у потпуности. Он показује љубав према свету и тако тек достиже прекомерно осећање моћи, истиче Овен (види: Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, 1995, 107), али исто тако, преко назначеног искуства натчовек се симболички ослобађа од крика метафизике рационализма, јер проговара не више као научник, већ као пророк. Кроз искуство вечног враћања и потврду постојања, натчовек се суочава, с једне стране, и са нихилистичком страном учења о вечног враћању, али успева да разреши двосмисленост те идеје и да у нихилистичкој идеји вечног враћања (која чак изазива и очајање) пронађе активан смисао, „што и треба открити у свој његовој ослободилачкој снази.” (Ватимо, *Субјекат и маска*, 2011, 196).

Љубав према судбини по Ничеу показује човекову најинтимнију и најдубљу природу, као што каже у *Случај Вајнер*. Најдубља интима говори да није довољно само носити живот, већ га треба пре свега волети. Љубав према животу овде онтолошки претходи сваком другом требању спрам живота. Али Ниче о томе говори из перспективе онога који је дуго боловао (а бол схвата као економију и корист животу). То искуство га је и натерало да се спусти у „најдубљу дубину”, и да продубљује осредњост према животу, па чак и да афирмише бол који као нешто негативно и смета животу. Тек

такав приступ животу, по Ничеу, добија значење апсолутне афирмације којој нас учи наша најинтимнија природа – да прихватимо нужност! На тај начин судбину враћамо њеној најинтимнијој природи и субјекат афирмише живот у његовој нужности. Судбина као *amor fati* постаје човекова најунутарњија природа, неодвојива од философије коју живи, а што је саставни део Ничеове експерименталне философије за коју сам каже: „Оваква *експериментална филозофија*, којом ја живим, предвиђа пробе ради, чак и могућности крајње начелног нихилизма; тиме се, међутим, није рекло да ће она остати на негацији, на порицању, на вољи за негацијом. Напротив, она жели да се пробије до супротног, до *дионизијске афирмације* света онакав какав је, без одузимања, без изузимања и избирања $\frac{3}{4}$ она хоће вечито кружење: $\frac{3}{4}$ исте ствари, исту логику и нелогичност сплетености ствари. Највише стање до кога може dospети филозоф: односити се дioniзијски према животу $\frac{3}{4}$ моја формула за то гласи: *amor fati*.” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 398).

У овом пасажу је, како тврди Гргас, сажето неколико основних момената од којих је саздан мисаоно-емоционални кодекс *amor fati*. С једне стране, овај појам има своје првобитно исходиште у нихилизму, које са собом носи зрење о несврховитом и бесциљном понављању света. Али будући да Ничеова експериментална филозофија објављује, уместо песимизма, дionиско *Да* животу, животу не какав би требао да буде, већ какав јесте, она превазилази нихилистички моменат идеје о вечном враћању управо преко апсолутне афирмације и љубави према судбини (нужности враћања).

4.2. Антидетерминистички и антителиолошки појам судбине

Ничеова тврдња да човек треба да живи у складу са вечним враћањем, према Левитовом схватању, не означава неко наше хтеће или тежњу ка нечему – нпр. укључујући и хтеће вечног враћања нашег живота. Ова синтагма *amor fati* треба да нас ослободи узалудности свег хтећа, мисли Левит. Хтети вечно враћање не значи хтети отворену будућност, већ значи усклађивање са судбином или – стриктно говорећи – *amor fati*. „Волети апсолутну или фаталну нужност није више хтеће већ услов у коме воља више не жели ништа.” (Reginster, *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 2006, 207). Преко *amor fati* је ослобођено

случајно биће, које иначе својим хтењем губи невиност.⁹⁸

Левит тумачи искуство *амор фати* као стање безвољности, стање у коме не постоји хтење. У том погледу афирмација живота би се одиграла кроз одсуство кајања и туге у погледу на живот, јер је по Левиту једини начин да се елиминише конфликт између воље живота који је вођен властитим сврхама и циљевима и нужног тока моје егзистенције у постизању стања безвољности, а у коме се напуштају сви циљеви и сврхе живота. Према Левитовом тумачењу Ничеовог појма *амор фати*, афирмација живота је могућа једино у стању одрицања од свих циљева. Сличну одбрану живота можемо наћи и код Шопенхауера који сматра да се једино ослобађењем од воље може афирмисати живот. То значи да је нужно елиминисати патњу, бол, који се налазе у основи сваког хтења и воље.

Међутим, Ниче је сасвим другачије мислио о начину афирмације живота спроведене у концепту судбине. Судбина укључује љубав према судбини, а то је љубав која афирмише и неизбежну патњу, па се Левитова тврдња да се живот афирмише само у стању одсуства воље, хтења и патње не може у потпуности прихватити. Левитово одређење Ничеове концепције *амор фати*, исказано термином безвољности, не одговара Ничеовој властитој намери, јер стање безвољности, посматрано уопштено, представља стање резигнације, које Ниче одбацује у својој философији.

Резигнација не може да одговара стању љубави – термину којим Ниче објашњава начин афирмације живота. Човек може показати резигнацију према животу само онда када га не воли, па се кроз такво стање безвољности не може говорити о потпуној љубави – *амор фати* као најдубљем изразу за афирмацију живота, као што је мислио Левит. Таква форма безвољности би радије указивала на „негације живота” и представљала би „форму европског будизма, активност негације, пошто је сав живот изгубио свој ’смисао.’”

⁹⁸ О предлогу *амор фати* се може говорити сходно његовој метафизичкој и нормативној нужности. Он се односи на два могућа ступња у свом испољавању. На првом ступњу, неко може да схвати своју егзистенцију тако да је она „случајна”, тј. да није продукт намерне креације, нпр. Бога, који јој даје значење. На другом ступњу, „сисао о вечном враћању се као израз нихилистичке егзистенције може схватити као метафизичка нужност – да је онако како мора бити. Препознавање ове метафизичке нужности се одиграва као измирење моје егзистенције са вечним враћањем или *амор фати*, које је могуће ослобађањем од сваке воље. (Види: Bernard Reginster, *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press, 2006, 207–208).

(Nietzsche, *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, 1978, 47).

Ничеова концепција судбине је ослобођена од таквог облика метафизичке обавезности. Јер у таквом појму судбине не постоји обавеза, нити негација бола, патње. Судбина је укључена у афирмацију живота.

Амор фати не значи просто прихватање судбине и Ниче јасно истиче ту разлику између *amor fati* (вољења судбине) и њеног простог прихватања. Тако у *Ecce Homo* подсећа на нужност да се судбина – воли, па читамо: „Моја формула за величину на човеку јесте *amor fati*: да неће да има ништа друго, ни напред, ни назад, ни за сав век. Оно што је потребно треба не само подносити, још мање тајити – сваки идеализам је лош пред оним што је потребно – него га волети...” (Ниче, *Ecce homo*, 2001, 60). Ничеова формула не значи неодобравање судбине, већ њено стварно прихватање кроз вољење (судбине) – она је апсолутно говорење Да животу. *Амор фати* је у том погледу највиша афирмација живота и то пре свега живота који се увек враћа, „иако се прекида у индивидуалном облику али се поново појављује.” (Павловић, „Фридрих Ниче”, *Увод у савремену филозофију*, 2003, 190).

Ничеов појам судбине разликује се од досадашњих представа о судбини, јер је немачки филозоф не схвата као божанску промисао нити има сличности са фатализмом (да је ток људских догађаја одређен и предодређен судбином). Судбина је оно што човека по Ничеу спаја са његовом најинтимнијом природом душе онда када успоставља јединство са светом који оправдава кроз његово обожавање и љубав. Амор фати претпоставља вољу која ће бити саобразна свету као вечном враћању и постајању, наиме, свету који не може бити другачији него што јесте, у његовој космичкој нужности.

Ничеов специфичан приступ самој идеји видљив је и у његовом коришћењу латинског израза за судбину „*fati*”, који се повезује и са римском богињом Фортуна и има више значења. Фортуна као богиња означава и судбину, али и околности, срећу, богатство, несрећу. Ничеу је као филологу била ближа латинска формулација за судбину у односу на немачки израз *Schicksal*, наводи Лангер. Поред тога, он се позива и на митолошка значења и залази у римску митологију, у којој је судбина повезана са богињом Фортуном, представљена као тројство. Фортуна уједињава богињу Клото, Лахесис

и Атропос. Клото је неко ко предаје животну нит, Лахесис је мери, а Атропос га пресеца. Одатле се изводи и значење келтске богиње смрти у латинизованој форми као *Фатиа Морјана* чије се значење односило на судбину, а која је ограничавала сваки људски живот. У односу на споменуту богињу, митологија сматра да сви људи носе у себи судбину као израз биолошког ограничења. Полазећи одатле, Ниче је, може се претпоставити, фаворизовао појам судбине који је вишезначан и уједињава више фактора као што су: „рођење, животни век, смртност (укључујући телесност и темпоралности), околности (укључујући и околности тзв. природног света, као и историјске и друштвено-културне), и шансе (укључујући срећу, лошу срећу, срећу и несрећу).” (Langer, *Nietzsche's Gay Science Dancing Conherences*, 2010, 168).

Љубав према судбини свакако, с друге стране, код Ничеа има за циљ подстицање прихватања онога што је неизбежно и нужно, што значи не само онога што је у људском животу пријатно и лепо, већ укључујући и све страшне и ужасне аспекте живота. Када дубље зађемо, видимо да ту није просто реч о прихватању, већ вољењу, што није нешто што је за човека привлачно. Јер човек нешто воли, а нешто може да не воли. Изјава *амор фатии* може да звучи чак и као облик патетичне љубави, упозорава Стерн. „После Другог светског рата, посебно, *амор фатии* изгледа крајње несавесно – надувен облик стокхолмског синдрома, стање које неки заробљеници наводно доживљавају када се заљубе у оне које су их заробили. Претпоставља се да је стокхолмски синдром (ако тако нешто заиста постоји) 'синдром' јер бисмо желели да лечимо оболеле; ми им не завидимо на њиховом коначном, афирмативном постигнућу.” (Stern, *Nietzsche, Amor Fati and the Gay Science*, 2013, 146). Хан Пил Беатриче се у објашњењу Ничеовог појма *амор*, позива пак на четири тумачења форми љубави у антици – *ерос*, *картаос*, *агапе* и *филиа*. Сходно томе, по Беатричином разумевању, Ничеов појам се може довести у однос са агапском формом вољења судбине, која решава проблем судбине која се не воли. Такав појам љубави упућује и на хришћанску концепцију божанске љубави, помоћу које се судбина трансформише у прихватљив облик. Међутим, Беатриче напомиње да Ниче није имао у виду античку разлику између *агапе* и *ероса*. Он никада не говори о љубави као *агапе*, што се потврђује и у једној његовој забелешци о „љубави која дарује.” Она се надовезује код Ничеа и на афоризам „мора се научити волети”, што подразумева претходно обуку духа. Ту врсту „обуке” можемо да замислимо на следећи начин: на пример учимо се да волимо музи-

ку. У њој „откривамо одређена својства; задовољење; навикавање; страх од губитка; занесену љубав. Далеко од давања, слушалац учи да бира карактеристике предмета и тренира се да их цени и воли док вољећи објекат ’постепено скида свој вео и представља се као нова и неописива лепота.” (Stern, *Nietzsche, Amor Fati and the Gay Science*, 2013, 148). По Хан-Пилевим речима, овај процес је карактеристичан за еротску љубав, јер је немогуће све да волимо.

Међутим, ствари се показују из сасвим другачијег угла и појам љубави се схвата у другом правцу, када Ничеов појам нужности повежемо са нужношћу света да се вечно враћа. То је најинтимније искуство душе у којем се ова врста нужности (да се свет враћа) воли и кроз које добија своју крајњу потврду и оправдање. Враћање је управо судбина (нужност) света, у коме душа спаја садашњост, прошлост и будућност у тренутак (где се преклапају сва времена). Стога је и апсолутна афирмација живота управо то искуство *амор фајџи* у смислу љубави према ономе што је неизбежно. (Keiji, *The Self-Overcoming Of Nihilism*, 1990, 51). Зато и синтагма *амор фајџи* у Ничеовој философији побија уобичајено значење фатализма, јер његово схватање судбине потиरे значење судбине као некаквог постигнућа, које почиње од неког извора и мора да се испуни до краја. Ниче излази изван контекста телеолошког и детерминистичког појма судбине. Такво избегавање је разумљиво када се има у виду Ничеова теорија универзума према којој не постоји принцип телеологије (кретање догађаја ка некој крајњој сврси), већ је читав универзум воља за моћ у непрекидном кретању, без циља и сврхе. Полазећи од таквог становишта, значење судбине се код Ничеа не може представити кроз идеју детерминације над животом или као нека коначна форма коју човек треба да достигне или према којој би требао живети. Ничеов појам судбине се не може разумети нити „у смислу неког категоричког, трансценденталног моралног императива (...) којим смо вођени као апсолутном дужношћу” (Ниче, *Воља за моћ*, 2003, 39; Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1978, 13), јер и трајање као непрекидно „постајање” (бивање) универзума не води ничему. Бивањем, по Ничеу, не управља никакво јединство у коме би се појединац могао изгубити као у елементу од више вредности, па тако ни судбином. Ниче пориче схватање да је свет оно што јесте уколико се посматра под видом неке божанске промисли или моралног императива, који заправо само противречи животу.

Специфичност Ничеовог појма судбине јесте у погледу на појам слободи који са њим сабивствује. *Амор фајџи* никада не искључује слободу, а исто тако ни нужност. Судбина је код Ничеа

представљена као јединство нужности и слободе. Слобода означава свет какав јесте, свет ослобођен сваког „требања” према коме би се о свету просуђивало као о каквом дефициту или недостатку у њему. Слобода се, заправо, састоји у ослобођености света од било каквог циља, који би „требао” бити достигнут. С друге стране, нужност која је исто тако присутна у концепцији *амор фати*, означава да услед недостатка циља који би „требало” достићи, свет има да буде оно што мора, што јесте. Слобода света је схваћана као *слобода од*: то значи да се судбина више не схвата као нешто што је постављено изван света, а што би се на крају достигло. У појму судбине је укључена слобода од сваког крајњег ауторитета, нпр. Бога. Онај који прима овакву врсту слободе, која се састоји у непосредној посредованости слободе и нужности, свет схвата као постајање и вољу за моћ у вечном враћању. Свет схваћен као постајање је слободан, слободан да постане шта год хоће. Над њим више не постоји некаква судбина као крајњи циљ који он „треба” да постигне. Ту је реч о слободи да живот постаје оно што хоће, јер је он невин у својој слободи да постане шта хоће. Живот није „крив” за напуштање онога што би он „требао” бити. Такав појам *слободе од* искључује и кривицу, јер упућује на невиност постајања и живота у њему, ослобођеност од циља и сврхе, али и трансцендентног бића, што је супротно Кјеркегоровој главној замисли. Према Улферу, то непрестално, слободно кретање света које не тежи неком циљу изван самог себе, које не тежи „постигнућу којим би се свет могао ослободити од ’кривице’ постајања, означава судбину као вољење судбине и у тој судбини света онаквог какав он јесте, тј. као – вечно постајање – не онаквог света какав би он ’требао’ бити, јер не постоји оно ’треба’, нити императив да буде, или да се трансформише у нешто друго што сам није.” (Ulfers, *Nietzsche's Amor Fati*, 2007, 5).

Ничеов позив на љубав према судбини у назначеном контексту може да се посматра и као нужна консеквенца пропасти највише вредности – Бога. Услед губитка љубави према највишем центру свих вредности *амор фати* се јавља као потврда постојања какво јесте. Оно афирмише недостатак тог центра бића и последица је нестанка љубави највишег центра вредности бивствовања. *Амор фати* афирмише свет који постоји као воља за моћ у вечном постајању.

Прихватити *амор фати* значи ослободити се и отворити се према свету изван сваког облика дуализма или трансцендентализма. Такав свет је, по Ничеу, окарактерисан као свет који се у целини налази у међусобној повезаности или наликује мрежној

структури света. А такав свет као међусобно-повезана структура изван је било каквог спољашњег детерминизма, јер у целини света не постоји његово „изван”, и то је оно што се мисли под његовом властитом судбином. Повезаност света је његова судбина – где *Једно* припада целини, а целина делу. Наиме, свет је по Ничеу непрекидно вечно постајање, изван кога у целини не постоји ништа друго сем вечног живота.

4.3. Судбина и поетско у Ничеовој мисли

Ничеова концепција *amor fati* превлазилази појам судбине као чисте нужности⁹⁹ и није супротна слободи. У судбини су једнако инволвиран и слобода и нужност, јер се по Ничеу неминовност судбине као вечно враћање одвија као нужно-слободно у лукавој игри. Али се такав појам, по Ничеу, не може разјаснити дискурзивним скалама језика и његове саопштивности, већ се најбоље може изразити поетским језиком. Посебно се слобода (која је заступљена у таквом значењу судбине) открива тек кроз разиграност/лукодост песника и поезије. Само поезија, сматра Ниче, може досећи лукаву „истину” судбине, која се лако избегава. Поезија може достићи истину која се налази изван свих противречја живота и његових парадокса, па је сазнање истине (судбине и љубави), могуће само тамо *иде њесник чини ексцес у судбину*, истиче Ниче у *Дионисовим дитирамбима*: „... падох доле, у сутон, у сенку, истином Једном спаљен и жедан ње – сећаш ли се још, сећаш, пламно срце, како си некад жедно било? – Баш ја изгнан да будем од сваке истине! Луда сам и ништа друго! Песник једино!” (Niče, *Dionisovi ditirambi*, 2005, 187).

⁹⁹ Када Ниче каже у *Веселој науци* да хоће да нас учи нужности у свим ствари-ма и да ствари чини лепшим, он нас учи љубави према судбини. Али нужност није схваћена како се уобичајено о њој мисли. Свет никада не достиже крајње стање. Он се противи детерминацији света с обзиром на неку спољашњу крајњу сврху која мора бити достигнута. Ничеов захтев за амор фати истовремено даје да свет буде сагледан изван уобичајеног мегазифичког угла – изван дуалистичке перспективе која се своди само на једну интерпретацију света. Та крајња истина, или једина интерпретација има у виду највише биће у свом центру – коме се приписују атрибути циља, савршенства, смисла, а осуђује свет постајања, бивања. Свет је, насупрот томе, у вечној процеси. (Види: Fridrih Ulfers, Mark Daniel Cohen, *Nietzsche's Amor Fati*, (*The Embracing of Undedicated Fate*), The Nietzsche Circle, Jun, 2007, 3–4).

Ниче не само да је био филолог (студирао је француски, грчки, латински и хебрејски¹⁰⁰), филозоф, већ је уједно био познат и по својој поезији и компоновању музике. Проучавао је и Хелдерлинова дела, чије је писање у то време изазивало бурне реакције, као ексцентрично, али за овог немачког песника Ниче је једном приликом изјавио да је „његово писање могло да уздигне свест до најужвишеније стварности.”

Ничеове познате песме срећемо у *Веселој науци*, *С оне сйране добра и зла*, *Дионисовим дијтирамбима*. У *Веселој науци* почиње са једним поетским записом Емерсона, који рефлектује на судбину и значење песника и филозофа:

„Песнику и мудрацу су све ствари пријатељске и посвећене, сви доживљаји корисни, сви дани светли, сви људи божански.”
(*Емерсон*)

Настављајући са циклусом песама под називом „Шала, лукавство и освета”, Ниче уверава да се кроз поезије улази у нову врсту филозофије и нову врсту одговорности пред собом, животом и светом. А исту књигу завршава поетским додатком „Песме принца слободног као птица на грани”, међу којима је и *Песма за йлес*.

¹⁰⁰ Фридрих Ниче похађао је школу која је била средиште хуманистичке идеологије тог времена. Школа „Шулпфорта” (од речи „пфорта” која означава улазак у нови живот, а „пфортнер” је важио за припадника образовне елите најексклузивније врсте), у Немачкој 19. века важила је међу најугледнијима, и кнежевским школама, у којима су саксонски владоци образовали нове нараштаје за сопствене чиновнике, правнике, свештенике, гимназијске наставнике. Установа је основана 1543. године, од стране Морица Саксонског као гимназија, са строгим васпитањем, упоредиво са васпитањем у пруским кадетским заводима (за официре), само с другим образовним циљем, који негује хуманистичко образовање. У основи хуманистичког образовања је било преферирано бављење антиком, Старим светом у чијем је средишту језик, поред немачког, посебно грчки и латински. Ова гимназија је веровала да свако ко прође кроз строгу школу филологије, постаје у будућности способан за сваку делатност, коју ће да обавља са успехом. Вежба у граматици грчког и латинског сматрала се најважнијом. Поред боравка у интернату, са строгим дисциплином и аскетским духом, свако учење се уобличавало молитвом. Гимназија је уводила у хришћанство и ученицима је давала у руке сва средства потребна за њено изучавање. Али ова школа указивала је на основну везу између хришћанског и грчког духа. Ниче је најпре и желео да постане теолог, због чега почиње да проучава хебрејски језик. Међутим, његов став се мења приликом познанства са Вагнером, тј., Вагнеровим „Тристаном”, као познанство са нечим забрањеним. Кроз то се уливала река отрова у крвоток хришћанства, како наводи Алтхаус. (Види: Хорст Алтхаус, *Фридрих Ниче*, Подгорица, ЦИД, 1999).

Своју концепцију *амор фаџи* Ниче је индиректно повезао са поетским и поезијом, јер сматра да је једино биће песника умешно да на прави начин слави нужност вечности. „... оно што сви мрзе, што једино ја волим (...) да си *неминовна!* Моја се љубав распаљује вечно само на нужности. Знамену неумитности! Највиша звездо Бића! Ти коју ниједна жеља не досеже, коју ниједно Не не прља, вечно Да Бића, твоје Да сам заувек: јер те *волим о вечности!*” (Ниче, „*Slava i večnost*”, у: *Dionisovi ditirambi*, 2005, 211). У чистоти поетског, песник открива искуство *амор фаџи*, истину Ничеовог значења судбине, јер само песник/луда (*Nur Narr! Nur Dichter*) станује у необичности и може да превазиђе „истине” западноевропске метафизике и њене супротности.

За Ничеа је у том погледу на пример песник Гете, видевши у њему карактеристике слободног духа и онога ко са радошћу афирмише постојање у целини, способан за доживљај света кроз *амор фаџи* и представља га као песника који више не негира, већ потврђује истину да се живот вечно враћа.

Говорење *да* као спој супротности – где све оно што јесте мора бити схваћено према ономе што није, према властитој негацији – јесте пре свега Ничеова философска стратегија и критеријум за сагледавања прихватања *амор фаџи*. Ова стратегија постоји већ у *Рођењу трагедије* и трагичком погледу на свет, јер трагички поглед на свет представља јединство супротности, али тако да није једно ни са афирмацијом ни са негацијом, јер као „средина која допушта међусобно прожимање 'Да' и 'Не', афирмише их у једнакој мери, остављајући афирмацију афирмисаном тачно према ступњу онога што је негирано.” (Ulfers, *Nietzsche's Amor Fati*, 2007, 4). Афирмација у назначеном смислу не значи просто примање на себе онога што јесте, јер је на тај начин афирмисање само у служби негације, увиђа Делез. Истински афирмисати живот значи „*ослободити, расиреити оно што живи*. Афирмисати значи олакшати: не оптеретити живот теретом виших вредности, већ стварати нове вредности које ће бити вредности живота, које ће живот претворити у лакоћу и активност.” (Делез, *Ниче и филозофија*, 1999, 219).

У тој згодовини Ничеове афирмације, кроз смех, плес, игру и поезију прихваћена је уједно, са љубављу, и случајност и нужност, једном речју судбина, а то по Ничеу значи сâм живот у вечном враћању.

Лиџерајџура

- Abbey, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*, University of Notre Dame, Oxford University Press, 2000.
- Aquinas, Thomas. „The Fourth Lecture: Job's Submission”, in: *Commentary on the Book of Job*, www.opwest.org/Archive/2002/Book_of_Job/tajob.html.
- Алтхаус, Хорст. *Фридрих Ниче*, Подгорица, ЦИД, 1999.
- Ališić, Željka. *Platonov pojam Erosa*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad, 2016.
- Aristotel. *Nikomahova etika*, Zagreb, Globus, 1988.
- Aristotel. *Metafizika*, Zagreb, Globus, 1988.
- Auden, W. H. *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963.
- Bataj, Žorž. *O Ničeju*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1988.
- Belančić, Milorad. „Ničeov smeh”, *Theoria - časopis Filozofskog društva Srbije*, Beograd, Tema broja: Aktualnost Nietzschea; br. 3–4, 1982.
- Берђајев, Николај. *Дух и слодога*, Београд, Логос, 1998.
- Берђајев, Николај. *Смисао сџиваралашџива – Покушај оџравдања човека*, књига прва, Београд, Логос Ант, 1969.
- Berlin, Isaiah. *The Magus of the North, J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, Fontana Press, An Imprint of Harper Colins Publishers, London, 1994.
- Соловьев В. С. *Смысл любви*, <https://philhist.spbu.ru/11-biblioteka/istochniki/150-solovev-v-s-smysl-lyubvi.html>
- Библија или Светџо џисмо*, превео Ђура Даничић, Београд, Издање библијског друштва, 1985.
- Bofre, Žan. *Uvod u filozofiju egzistencije*, BIGZ, Beograd, 1977.
- Bošnjak, Branko. „Teizam i ateizam u formulaciji: 'Bog je mrtav'”, *Obnovljeni život - časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, vol. 39, № 3-4, 1984.
- Buljan, Ivana. „Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko

- društvo, sv. 2, 2008.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Church, Jeffrey. *Infinite Autonomy: The Divided Individual in the Political Thought of G. W. F. Hegel and Friedrich Nietzsche*, Penn State University Press, 2012.
- Crites, Stephen. „Pseudonymous Authorship as Art and as Act”, *Kierkegaard - A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, Doubleday&Company, 1972.
- Conway, W. Daniel. *Nietzsche & the Political*, Florence, KY, USA, Routledge, 1997.
- Cooke, Alexander. „Eternal Return and the Problem of the Constitution of Identity”, *Journal of Nietzsche Studies*, The Friedrich Nietzsche Society, Maryland USA, Johns Hopkins University Press, Issue 29, Issue 29, Spring 2005.
- Cohn, S. Jesse. *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Rosemont Publishing, 2006.
- Čizmar, Valentina. *Niče i afirmacija života*, Beograd, Zadužbina Andrejević, 2010.
- Čizmar, Valentina. „Proslov: Zaračevo promišljanje Ničeovog projekta u horizontu prakse”, *O Ničeju: objašnjenje njegove književne i filofske aktivnosti*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, 2014.
- Чизмар, Валентина. „Стварање индивидуе кроз егзистенцијалну феноменологију и религијску парадигму у Кјеркегоровој филозофији”, *Монографија о данском филозофу С. Кјеркејору „Исконска хришћанска мисао Кјеркејора”*, уредник др Душан Петровић; рецензенти академик Владета Јеротић, др Славица Ђукић Дејановић, др Драган Б. Раванић, Параћин: Крагујевац, Библиотека „др Вићентије Ракић”, 2015.
- Чизмар, Валентина. „Парадокси рационалистичке етике наспрам привидних парадокса ирационалистичко-религијске етике у Кјеркегоровој филозофији”, *Садорносћ* – теолошки годишњак, Пожаревац – Епархија браничевска, децембар 2016.
- Чизмар, Валентина. „Етички изазови Кјеркегорове хришћанске етике: однос греха, воље, вере и избора” (Ηθικές προκλήσεις της χριστιανικής ηθικής του Kierkegaard: η σχέση αμαρτίας, βούλησης,

- πίστης και επιλογής), у: *Σπουδες στην ορθοδοξη θεολογια*, Еλληνικο ανοικто πανεπιστημιο (The Hellenic Open University), ΤΟΜΟΣ Ζ, Универзитет Патра, Грчка, 2018.
- Четник, „Траг сећања (20 година од смрти Јована Рашковића)”, *Траї* – часопис за књижевност, уметност и културу, Врбас, Народна библиотека „Данило Киш”, 2012.
- Česlav, Miloš. *Zapisi na salveti*, Beograd, Laguna, 2019.
- Damnjanović, Milan. „Filozofija egzistencije”, *Savremena filozofija*, Beograd, Rad, 1970.
- Дамаскин, Свети Јован. *Источник знања*, Београд, Јасен, 2006.
- Danto, C. Arthur. *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 2005.
- Делез, Жил. *Ниче и филозофија*, Београд, ПЛАТΩ, 1999.
- Делез, Жил. „Ничеова филозофија”, у: *Грагац*: часопис за књижевност, уметност и културу, Дом културе Чачак: Уметничко друштво Градац, бр. 152–153, 2004.
- Delez, Žil. *Razlika i ponavljanje*, Beograd, Fedon, 2009.
- Deretić, Irina. „Pojam logosa u Aristotelovom razumevanju čoveka”, *Arhe* – časopis za filozofiju, Novi Sad, Filozofski fakultet, br. 2, 2004.
- Dixsaut, Monique. *Platon-Nietzsche*, L'autre manière de philosopher, Paris, Fayard, 2015.
- Direk, Zeynep. „Levinas and Kierkegaard: Ethics and Politics”, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- Dobre, Catalina Elena. „Meaking a Leap into Real-Love”, Faculty of History, Philosophy and Theology, Romania, Galati, University „Dunarea de Jos” of Galati, Vol 2, № 1, 2004.
- Dudley, Will. *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*, UK, Cambridge, 2004.
- Ђурић, Михајло. *Изазов нихилизма / Искуство разлике*, Изабрани списи, књига IX, Београд, Службени гласник СРЈ, 1997.
- Ђурић, Михајло. *Пућеви ка Ничеу*, Београд, Српска књижевна заједница, 1992.
- Đinđić, Zoran. *Filozofski spisi: ogledi i rasprave: 1976–1996*, Beograd, Narodna biblioteka Srbije: Fondacija dr Zoran Đinđić, 2013.
- Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, 1 bde, Berlin, 1899.

- Епископ Николај. *Речи о свечовеку*, Шабац „Глас Цркве” и Српска лавра Манастир Хиландар на Светој Гори Атонској, 1988.
- Ferreira, M. Jamie. *Loves Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, New York, Oxford University Press, 2001.
- Ferreira, M. Jamie. *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Claredon Press – Oxford, 1991.
- Feri, Lik. *Homo Aestheticus (Otkriće ukusa u demokratskom dobu)*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994.
- Figal, Günter. *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1999.
- Fink, Eugen. *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci, 1981.
- Fink, Eugen. „Filozofska antropologija i pozitivno-naučna interpretacija čoveka”, *Filozofija modernog doba*, Beograd, Logos, 1986.
- Fouilleé, Alfred. *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Félix Alcan Editeur, 1902.
- Gašović, Danilo. *Ničeova filozofija nadčovještva i marksizam*, Nikšić, NIO „Univerzitetska riječ”, 1989.
- Gerhardt, Volker. *Pathos und Distanz*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1988.
- Gerhardt, Volker. *Nietzsche*, Handbuch, 2003.
- Говедарица, Миланко. *Филозофија њсихонализе*, Београд, Српско филозофско друштво, 2013.
- Govedarica, Milanko. „Ničeov model interpretacije filozofske tradicije”, *Theoria – časopis Filozofskog društva Srbije*, Beograd, 3/2008.
- Говедарица, Миланко. *Смисао ероса и љубави*, Вулкан, Београд, 2020.
- 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, Issue 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*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2016.

- Golubović, Aleksandra. „Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Vol. 28, № 2, 2008.
- Golubović, Aleksandra. *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Rijeka, Filozofski fakultet Rijeka, 2013.
- Goldman, Emma. *Living my Life*, USA, University of California Regents, 2002.
- Grlić, Danko. *Friedrich Nietzsche*, Zagreb, Biblioteka znanstvenih radova, 1981.
- Grlić, Danko. *Ko je Niče*, Beograd, „Vuk Karadžić”, 1969.
- Grgas, Stipe. *Nietzsche i Yeats*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989.
- Gretić, Goran. „Nietzsche i nihilizam”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo: Savez filozofskih društava Jugoslavije, 1987.
- Grillaert, Nel. *What the God-Seekers found in Nietzsche: the reception of Nietzsche's Übermensch by the philosophers of the Russian religious Renaissance*. Studies in Slavic Literature and Poetics, Volume: 50, Brill Academic Pub, 2008.
- Grøn, Arne. *Imagination and Subjectivity*, Ars Disputandi, Proceedings of the 14th Conference of the European Society for Philosophy of Religion, Cambridge, UK, Volume 2, 2002.
- Grøn, Arne. *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, Mercer University Press, 2008.
- Haecker, Theodor. *Journal in the Night*, New York City, Pantheon books, 1950.
- Hall, Amy Laura. *Kierkegaard and the Teachery of Love*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004.
- 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. “Love and Death Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence”, *Inquiry - An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, Taylor & Francis Group, Volume 27, Issue 1-4, 1984.
- Hall, Amy Laura. *Kierkegaard and the Treachery of Love*, Cambridge University Press, 2002.
- Haar, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*, New York, State University of New York Press, 1996.

- Hatab, Lawrence. "Appearance and Values: Nietzsche and an Ethics of Life," in *Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.
- Martin Heidegger, *Nietzscheova metafizika: Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Znaci, 1980.
- Hajdeger, Martin. *Mišljenje i pevanje*, Beograd, Nolit, 1982.
- Hajdeger, Martin. *Predavanja i rasprave*, Beograd, ПЛАТΩ, 1999.
- Хайдегер, Мартин. *Шумски њуџеви*, Београд, ПЛАТΩ, 2000.
- Хайдегер, Мартин. *Пуџни знакови*, Београд, ПЛАТΩ, 2003.
- Hajdeger, Martin *Niĉe I*, Beograd, Fedon, 2009.
- Hajdeger, Martin *Niĉe II*, Beograd, Fedon, 2009.
- Hegel, G.W.F. *Nauka logike*, Beograd, Prosveta, 1973.
- Hegel, G. V. Fridrih. *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974.
- Hegel, G. V. Fridrih. *Nauka logike I-III*, Beograd, BIGZ, 1987.
- Hegel, G.W.F. *Istorija filozofije I*, Beograd, Kultura, 1970.
- Hoffman, Kevin. "Facing threats to earthly felicity: A Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling", *Journal of Religious Ethics*, Wiley online library, John Wiley & Sons, 2006.
- Holub, C. Rober. „Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist”, *German Culture in Nineteenth Century America: Reception, Adaptation, Transformation*, UK, Boydell&Brewer INC, 2005.
- Hunt, L. Lester. „Nietzsche and the Origin of Virtue”, *The Philosophical Review*, Routledge, London and New York, 1993.
- Hunt, Grayson. „Will to Power as Interpretation: Unearthing the Authority of Nietzsche's Re-Evaluation of Values”, *Symposia – the Journal of Religion*, Toronto, Department for the Study of Religion, Vol. 2, 2010.
- Huserl, Edmund. *Kriza evropskih nauka i transcendentalna filozofija*, Gornji Milanovac, Deĉje novine, 1991.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1950.
- Јаспер, Карл. *Духовна ситуација времена*, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1987.
- Јасперс, Карл. *Ум и еџисџенџија*, Београд, ПЛАТΩ, 2000.

- Jakobi, Jolande. *Jungov put individuacije*, Beograd, Jasen, 2011.
- Јанарас, Христос. *Личности и ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009.
- Јеротић, Владета. *Прејознајши Христиа*, Београд, Ars Libri : Задужбина Владете Јеротића : Беокига, 2010.
- Јован Владика. *Светиа служба и илас у иустийњи*, Изаброне беседе, Нови Сад, Орфеус, 2008.
- Јустин, Поповић. *Доимайика иправославне цркве*, Књ.1, Издање књијарнице Радомира Д. Ђуковића, Београд, Престолонаследников трг 17, 1932.
- Јустин, *Доимайика иправославне цркве*, Књ.2, Богочовек и негово дело (христологија и сотериологија), Издање књијарнице Радомира Д. Ђуковића, Београд.
- Јустин, Поповић. *Доимайика иправославне цркве 2*, Задужбина «Свети Јован Златоусти» Аве Јустина Ђелијског и манастир Ђелије, Београд, 2004.
- Joung, Julian. *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, UK, Cambridge University Press, 2015.
- Jung, Karl Gustav. *O psihologiji nesvesnog*, Knjiga 2., Matica Srpska, Novi Sad, 1978.
- Jokić, Vujadin. *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica, DEECG, 1999.
- Jodl, Fridrih. *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, Knjiga II, Sarajevo, Veselin Masleša, 1963.
- Kaufmann, Walter. *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978.
- Kaufmann, Walter. *From Shakespeare to Existentialism: an Original Study: Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger, and Toynbee*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Kant, Imanuel. *Kritika praktičkog uma*, Beograd, BIGZ, 1979.
- Keiji, Nishitani. *The Self-Overcoming Of Nihilism*, Albany, State University of New York Press (SUNY Press), 1990.
- Kjerkegor, Seren. *Ili-Ili*, Beograd, Grafos, 1989.
- Kjerkegor, Seren. *Filozofske mrvice*, Beograd, Grafos, 1980.
- Kjerkegor, Seren. *Osvrt na moje delo*, Beograd, Grafos, 1981.
- Kjerkegor, Seren. *Dve kratko etičko-religiozne rasprave*, Beograd, Grafos, 1982.
- Kjerkegor, Seren. *Brevijar*, Beograd, Moderna, 1990.

- Кјеркегор, Серен. *Болести на смрт*, Београд, ПЛАТΩ, 2000.
- Кјеркегор, Серен. *Појам стиреиње*, Београд, ПЛАТΩ, 2002.
- Кјеркегор, Серен. *Страх и грхшање*, Београд, ПЛАТΩ, 2002.
- Kierkegor, Seren. *Ponavljanje*, Beograd, Dereta, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- Kirkegard, Seren. *Dela ljubavi*, Službeni glasnik, Beograd, 2020.
- Kierkegaard, Søren. *Eighteen upbuilding discourses, Kierkegaard's writings*, V, Princeton University Press, Princeton i New Jersey, 1990.
- Sören Kierkegaard, *Training in Christianity*, New York, Vintage Books, 2004.
- Kierkegaard, Sören. *Über den Begriff der Ironie*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1961.
- Kierkegaard, Søren. *Works of love*, New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland, Harperperennial&Modernthought, 2009.
- Sören Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York, Harper&Brothers, 1959.
- Kierkegaard, Søren. *Eighteen upbuilding discourses, Kierkegaard's writings*, V, Princeton University Press, Princeton i New Jersey, 1990.
- Kierkegaard, Søren. „Introduction”, *The Journals of Kierkegaard of 1835-54*, New York., Harper&Brothers, 1959.
- Kribl, Josip. *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji: Sörena Kierkegarda, Nikolaja Berđajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb, Josip K, 1974.
- Krstić, Predrag. „Filozofska antropologija, antropologika filozofije i posle”, *Filozofija i društvo*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 1/2007.
- Копривица, Д. Часлав. *Биће и судбина*, Београд, Завод за уџбенике, 2009.
- Kosch, Michelle. „The aesthetic view of life and the first incompatibilism”, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Clarendon Press, 2006.
- Кузмановић, Небојша. *Кјеркејорове сфере еџистџениџије*, Бачка Паланка, Логос-ДИС, 2003.
- Кузмановић, Небојша. „Кјеркејоров избор”, Птоломејски обрт : (есеји, прикази, огледи), Ветерник, ЛДИЈ, 1999.
- Kundera, Milan. *Nepodnošljiva lakoća postojanja*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985.

- Krishek, Sharon. *Kierkegaard on Faith and Love*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Крусталакис, Георгије. *Сџарац Порфирије*, Манастир Хиландар, 2008.
- Laing M. Bertram, „The Metaphysics of Nietzsche’s Immoralism”, *The Philosophical Review*, Cornell, Duke University Press, Sage School of Philosophy, Cornell University, Vol. 24, No 4, 1915.
- Langer, M. Monika. *Nietzsche’s Gaya Science Dancing Conherences*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- Левицки, Сергеј. *Оїледи из исијорије руске филозофије*, Београд, Логос, 2004.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche Animal Philosophy, Culture, Politics and the Animality of Human Being*, Fordham University Press, 2009.
- Lemm, Vanessa, *Nietzsche and Becoming of Life*, Fordham University Press, 2014.
- Левинас, Емануел. *Тошалииџей и бесконачно*, Београд, Јасен: Службени гласник, 2006.
- Левицки, Сергеј Александровић. *Оїледи из исијорије руске филозофије*, Београд, Логос, 2004.
- Lippitt, John. „Suspending the Ethical”, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, New York, Routledge, 2003.
- 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. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- Løgstrup, K. E. *Kierkegaard’s and Heidegger’s Analysis of Existence and Its Relation to Proclamation*, Oxford University Press, United Kingdom, 2020.
- 12.5Мандзаридис, Хришћанска еџика 1 – Увод: основна начела савремене љроблемаџике, Каленић, Крагујевац, 2011.
- Mackey, Louis. *Kierkegaard: a Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday&Company, 1972.
- Mencken, L. H. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Tucson, See Sharp Press, 2003.

- Mitcheson, Katrina. *Nietzsche, Truth and Transformation*, Uk, Palgrave Macmilan, 2013.
- Mojsić, Sofija. *Kierkegaardov misaoni put*, Pančevo, Mali Nemo, 2008.
- Montinari, Mazziano. *Friedrich Nietzsche – Eine Einführung*, Berlin - New York, 1991.
- 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.
- Murray, Peter Durno. *Nietzsche's Affirmative Morality: A Revaluation Based in the Dionysian World-View*, Berlin; New York, De Gruyter, 1990.
- Miles, P. Thomas. *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life: A New Method of Ethics*, Boston College, USA, Palgrave MacMillan, 2013.
- Moris, Brian. *Anthropology and Human Subject*, Trafford Publishing, 2014.
- Mulder, Jack. „Heschel's Use of Kierkegaard as Cohort in Depth Theology”, *Kierkegaard's Influence on Theology Catholic and Jewish Theology* (John Stewart), Taylor and Francis, 2012.
- Nedeljković, Zoran. *Lavirint istorije nadčoveka i poslednjeg čoveka*, Beograd, Svet knjige, 2013.
- Niče, Fridrih. *Šopenhauer kao vaspitač*, Beograd, Grafos, 1987.
- Niče, Fridrih. *Slučaj Vagner*, Beograd, Grafos, 1988.
- Niče, Fridrih. *Zora*, Beograd, Moderna, 1989.
- Niče, Fridrih. *Vesela nauka*, Beograd, Grafos, 1989.
- Niče, Fridrih. *Genealogija morala (Polemički spis)*, Beograd, Grafos, 1990.
- Niče, Fridrih. *Rođenje tragedije*, Podgorica, Граматик, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, New York, Cambridge University Press, 2001.
- Niče, Fridrih. *Tako je govorio Zaratustra (Knjiga za svakog i ni za koga)*, Novi Beograd, IP KNJIGA, 2001.
- Niče, Fridrih. *Ecce homo*, Beograd, Dereta, 2001.
- Niče, Fridrih. *O koristi i šteti istorije za život*, Novi Sad, Svetovi, 2001.
- Niče, Fridrih. *S one strane dobra i zla (Preludijum za filozofiju budućnosti)*, Beograd, Dereta, 2003.

- Ниче, Воља за моћ, Београд, Дерета, 2003.
- Niče, Fridrih. *Knjiga o filozofu · Antihrist · Dionisovi ditirambi*, Beograd, Dereta, 2005.
- Niče, Fridrih. *Ljudsko, suviše ljudsko (Knjiga za slobodne duhove)* Beograd, Dereta, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- Niče, Fridrih. *Sumrak idola (Ili kako se filozofira čekićem)*, Beograd, Čigoja štampa, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1978.
- Николић, Дејан Дионисије. *Четири олега о хришћанском либерализму*, Архив Војводине, Институт за европске студије, Нови Сад:Београд, 2022.
- Нови Завети*, Римљанима посланица св. апостола Павла, Београд, Издање библијског друштва, 1985.
- Нови завети*, Прва посланица св. Апостола Павла Коринћанима, Свети Архијерејски синод Српске православне цркве, Београд.
- Owen, David. *Nietzsche, Politics and Modernity: a critique of liberal reason (Philosophy and Social Criticism)*, USA. Sage Publication, 1995.
- Павловић, Бранко. „Фридрих Ниче”, *Увод у савремену филозофију*, Београд, ПЛАТΩ, 2003.
- Петронијевић, Бранислав. *Шојенхауер, Ниче, Сјенсер*, Београд, Издавачка књијарница Геце Кона, 1920.
- Петронијевић, Бранислав. *Сјиси из љрактичке филозофије*, Седми том, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998.
- Petronijević, Branislav. *Članci i studije III*, Beograd, Izdavačka knjižara Napredak, 1922.
- Rejnović Stanković, Vesna. *Lavirinti moći. Politička filozofija Fridriha Ničea*, Novi Sad, Mediterran Publishing, 2014.
- Пјевач, Јованка (прир). *Еванђелска лесџивца врлина Светиоја Аве Јусџина*, Манастир Велика Ремета, 2014.
- Полиди Бреј. *Зарашусџра и љреображење свеџа*, Сремски Краловци – Нови Сад, Издавачка књијарница Зорана Стојановића, 1995.

- Posavec, Zvonko. *Nihilizam moderne znanosti*, Beograd, „Srboštampa”, 1982.
- Проле, Драган. *Ничеови ѿрубацири*. Нови Сад, ИК Зоран Стојановић, 2021.
- Quinn, L. Philip. „Kierkegaard’s Christian ethics”, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1999.
- Reinhardt, Kurt, F. *Existentialist revolt (The Main Themes and Phases of Existentialism)*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1960.
- Reginster, Bernard. *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2006.
- Repar, Primož. *Kierkegaard – vprašnje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009.
- Repaž, Primor. *Kierkegaard - Egzistencijalna komunikacija*, Ljubljana, Društvo Apokalipsa, 2009.
- Ridley, Aaron. *Nietzsche on Art and Literature*, London and New York, Routledge, 2007.
- Робер, Легро. Идеја хуманост: увод у феноменологију, Сремски Карловци–Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993.
- Русо, Жан Жак. *Емил или о васпитању*, Београд, Предузеће за издаваштво Народне Републике Србије, 1950.
- Ruso, Žan Žak. *Društveni ugovor: O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Beograd, Filip Višnjić, 1993.
- Salter, MacKintire William. „Nietzsche’s Superman”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, USA, Vol. 12, No. 16, 1915.
- Sadžakov, Slobodan. *Egoizam: etička studija o moralnim principima kapitalizma*, Novi Sad, Mediterran Publishing, 2013.
- Stewart, Jon. *Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, Great Britain, Ashgate Publishing, 2011.
- Stojanović, Dušan. „Predgovor”, *Volja za moć*, Beograd, Dereta, fototipsko izdanje, 1991.
- Schacht, Richard. *Nietzsche: The Arguments of the Philosophers*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Schacht, Richard. „Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth, Nous”,

- Schönerr-Mann, Hans-Martin. *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co. Verlags-KG, 2008.
- Stegmaier, Werner. „Advokat Boga/Adokat đavola : Ničeova teologija”, *Iskustva*, Beograd, Br. 11 – 12, 2002.
- Stack, J. George. *Nietzsche's Athropic Circle: Man, Science and Myth*, Rochester,
- Stern, Tom. *Nietzsche, Amor Fati and the Gay Science*, Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. CXIII, Part 2, 2013.
- Софронје, Архимандрит. *Подвиј Бојојознања: њисма са Ајџона Д. Балфуру*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, Београд, 2005.
- Соловјев, Владимир Сергеевич. *Смысл любви*, Русская философия. Библиотека Источники, <https://philhist.spbu.ru/11-biblioteka/is-tochniki/150-solovev-v-s-smysl-lyubvi.html>, 18.02.2019., 13:20.
- Скляр, Анна. „Любовь как преобразование личности в религиозно-философских воззрениях Владимира Соловьева”, ФЛОСОФИЯ-ГРАНИ, 2016.
- Solomon, C. Robert. *Living with Nietzsche - What the Great «Immoralist» has to Teach Us*, Austin, University of Texas, 2004.
- Соловјов, Владимир. *Светлосћ са Исјока*, Београд, Логос, 2006.
- Sorgner, Stefan Lorenz. *Metaphysics Without Truth: on the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007.
- Šarčević, Abdulah. „Predgovor”, *Pojam strepnje*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1970.
- Šegedin, Petar. *Volja za moć i problem istine*, Zagreb, Demetra, 2007.
- Шестов, Лав. *Кјеркејор и ејзисћеницијална филозофија (Глас вајијућеј у њусћињи)*, Београд, ПЛАТОН, 2002.
- Šestov, Lav. *Atina i Jerusalem*, Budva, Mediteran, 1990.
- Šopenhauer, Artur. *Svet kao volja i predstava II*, Novi Sad, Matica Srpska, 1986.
- Šopenhauer, Artur. *O temelju morala*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo, 1990.
- Tyler, T. Roberts. *Contesting Spirit : Nietzsche, Affirmation, Religion*. Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 1998.
- Tatlock, Lynne; Erlin, Matt. *German Culture in Nineteenth-century America: Reception, Adaptation, Transformation*, UK, Boydell&Brever INC, 2005.

- Teplić, Karol. *Kjerkegor*, Beograd, Grafos, 1980.
- Todorović, Miloš. *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd, Prosveta, 2001.
- Todorović, Miloš. *Kratke studije*, Beograd, Plato, 2003.
- Ulfers, Fridrih; Cohen, Mark Daniel. *Nietzsche's Amor Fati*, (The Embracing of Undedicated Fate), The Nietzsche Circle, Jun, 2007.
- Vatimo, Đani. *Nihilizam i emancipacija*, Novi Sad, Adresa, 2008.
- Ватимо, Ђани. *Суджекаѿи и маска: Ниче и ѿроблем ослобођења*, Нови Сад–Сремски Карловци, Издавачка књижарница Зоран Стојановић, 2011.
- Велимировић, Николај Епископ Охридски. *Мисли о добру и злу*, Стари Простор, Нови Сад, 2001.
- Велимировић, Николај. *Касијана: наука о хришћанском ѿимању љубави, с.а.*
- Вишеславцев, Борис. *Еѿика ѿреображеної ероса*, Логос, Београд, 2006.
- Вишеславцев, Петровић Борис. *Срце у хришћанској и индијској мистици*, Логос, Београд, 2008.
- Voegelin, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*, Regnery Publishing, Washington, 1997.
- Young, Joulin. *Nietzsche's Philosophy of Art*, UK, Cambridge University Press, 2003.
- Wagoner, E. Robert. „Moral love: Immanuel Kant and Soren Kierkegaard”, *The Meaning of Love: an introduction to Philosophy of Love*, Chapter 5, Greenwood Publishing Group, USA, 1997.
- Welsh, F. John. *Max Striner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*, New York, Lexington book, 2010.
- 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.
- Wisdo, David. „Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation”, *Philosophy of Religion*, Netherlands, Columbia University, 1987.
- Wohlfart, Günter. „Od Nietzschea do Heideggera”, *Theoria – časopis filozofskog društva Srbije*, Beograd, broj 3-4, 1982.
- Захаров, Владимир Николаевич. «Художественная антропология Достоевского», Сборник: *Проблемы исторической ѿѿистики : сборник научных ѿрудов. Вып. 11* Издательство ПетрГУ, Петро-заводск, 2013.

- Зимел, Георг. *Шојенхауер и Ниче*, Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008.
- Žižek, Slavoj. *Čudovišnost Hrista*, Beograd, Otkrovenje, 2008.
- Životić, Miladin. *Egzistencija, realnosti i sloboda*, Beograd, Velika edicija ideja, 1973
- Жуњић, Слободан. „Дијалектичка лирика страха и дрхтања”, Страх и дрхтање, Београд, ПЛАТΩ, 2002.

Линкови:

- Александрович, Ильин Иван. *Аксиомы религиозной ойыи*, Глава 1. О субъективности религиозного опыта, https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Iljin/aksiomy-religioznogo-opyta/1_1, 10. 11. 2022.
- Субулска, https://philosophynow.org/issues/93/Nietzsches_Ubermensch_A_Hero_of_Our_Time, 15. 3. 2021.
- Dimitrijević, Vladimir. <https://standard.rs/2021/02/09/v-dimitrijevic-cemu-su-srbe-naucili-dostojevski-nice-i-vladika-nikolaj/> Izvor: *Žrnov/Iskra*, 9. 2. 2021.
- Монах Теофан, *Тажна слобода у обоженом човеку јо Свјетом Максиму Исповеднику*, <http://otacmilic.com/monah-teofan-rumunija-tajna-slobode-u-obozenom-coveku-po-svetom-maksimu-ispovedniku>, 27. 08.2020., 18:00
- Поповић, Јустин. *Достојевски њред вечним њроблемима*, <https://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/12931>, 24.06.2020. 23:15.
- Поповић, Јустин. *Достојевски-свечовек*, <https://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/12931>, 10.03.2022, 19:30.
- Видовић, Жарко. *Како да схвајимо себе*, Стање ствари, <https://stanjestvari.com/2021/09/06/zarko-vidovid-kako-da-shvatimo-sebe/>, 19.04.2022, 20:30.
- Затворник, Теофан. *Шта је духовни животи и како се за њеја осјосодији?*, <https://orthodoxmission.ru/>). 28.06.2021, 21:30.
- <https://svetosavlje.org/moj-zivot-u-hristu-i-tom/6/>, 27. 05.2022, 17:30.
- <https://svetosavlje.org/nice-i-dostojevski/>, 12.08.2019. 15:50.

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), „Кјеркегорова и Ничеова ирационалистичка антропологија: философија хришћанске епистемологије и митологије воље за моћ”, Књига прва (Архив Војводине: Мали Немо, Нови Сад; Панчево, 2020).

Сарадник је руског књижевно-уметничког алманаха „Територија речи”, са којим је 2021. године реализовала пројекат „Славјаносербија”. 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 ДРУГА
ФИЛОСОФИЈА ЉУБАВИ *VERSUS* ХАРИЗМАТИЧНОГ
ЕГОИЗМА ВОЉЕ

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

Лекџура и корекџура
Ивана Гачић

Технички сарадник
Жељко Радаковић

Прелом и џријпрема за шџамџу
Александар Павловић

Шџамџа
Сајнос, Нови Сад

Тираж
300

ISBN-978-86-6178-078-3 (Архив Војводине)
ISBN-978-86-7972-151-8 (Мали Немо)

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

14 Kierkegaard S.
14 Nietzsche F.

ЧИЗМАР, Валентина, 1979-

Кјеркегорова и Ничеова ирационалистичка антропологија.
Књ. 2, Философија љубави versus харизматичног егоизма воље
/ Валентина И. Чизмар. - Панчево : Мали Немо ; Нови Сад :
Архив Војводине, 2023 (Нови Сад : Сајнос). - 305 стр. ; 23 cm. -
(Библиотека Филозофска истраживања)

Тираж 300. - О аутору: стр. 305. - Библиографија.

ISBN 978-86-7972-151-8 (МН)
ISBN 978-86-6178-078-3 (АВ)

а) Кјеркегор, Серен (1813-1855) б) Ниче, Фридрих (1844-1900)

COBISS.SR-ID 134314249