

Biblioteka
FILOZOFIJA

Urednik
Petar V. Arbutina

Miloš Todorović

MISAO I STRAST

FILOZOFIJA SERENA KJERKEGORA

Beograd
2024
DERETA

„Razum prezrivo odbacuje sve što smisle fantazija i osećaj. To je sasvim ispravno od strane razuma. Međutim, osećaj i fantazija čine to isto, i sa istim pravom, sa razumom. Ili, zar čoveku osećaj i fantazija ne pripadaju isto tako suštinski kao i razum? Ili, hoće li možda razum najpre da pruži dokaz da je on ono najviše; ali, koga on hoće da ubedi u to – samog sebe? Pa to nije potrebno. Fantaziju, osećaj? To on ne može. Stoga je isto toliko velika proizvoljnost priznati primat isključivo razumu kao i priznati primat isključivo osećaju i fantaziji. Ovde se nalazi jezgro za to što se, da bi se došlo do istine, slepo uzima razum, ili se on odbacuje; jer razum je isto tako samoživ i varljiv kao i osećaj i fantazija.“¹

¹ KIERKEGAARD, Sören: *Tagebücher* I, S. 326–7.

UVOD

§ 1. *Filozof i filozofija*

Malo je verovatno da je Fihte (Johann Gottlieb Fichte) mogao da nasluti u kojem smislu, do koje mere i sa kakvim za filozofiju relevantnim posledicama će ubrzo da se pokaže tačnom njegova često citirana misao: „Kakva se filozofija bira zavisi od toga kakav je ko čovek, jer filozofski sistem nije mrtav komad pokušstva koji bi mogao da se odloži ili prihvati kako nam se prohte.“² Kada je krajem XVIII veka izricao taj stav, naime, on je poglavito mislio na to da u izboru između dva uzajamno apsolutno nepodnošljiva, ali ujedno i jedino mogućna filozofska sistema: dogmatizma i idealizma, odlučuje upravo priroda čoveka koji bira, odlučuje **ličnost filozofa**. No, nesumnjivo je da pored tog neposrednog značenja, taj stav nosi u sebi i deo istine o svom dobu.

Posle brojnih kompilatora i eklektika, komentatora i popularizatora Kantove filozofije, Fihte je doista bio prvi koji je prepoznao istinski novum njegovog učenja, shvatio epohalnost promena koje ono unosi u filozofsku misao i suštinski uvideo njegov svetsko-povesni značaj. Usled toga je i samom Fihteu bilo stalo do preokreta u načinu mišljenja u celini, do preokreta koji bi se odvijao u

² FICHTE, Johann Gottlieb: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke, Hrsg. von J. H. Fichte, Leipzig, Erster Band, S. 434.

smislu Kantovog Kopernikanskog obrata. A to je, po njemu, bio upravo okret od **dogmatizma**, filozofskog sistema koji počiva na kauzalitetu, njegovoj nužnosti i redukciji na mehaničko dešavanje, sistema koji je, ukoliko je konzekventan, „nužno materijalizam“ – ka transcendentalnom i kritičkom **idealizmu**, koji je, sa svoje strane, utemeljen na slobodnodelatnoj inteligenciji. Štaviše, Fihte je uveren da idealizam zasnovan na slobodi i jeste jedina istinita filozofija. U tom će smislu jedan od prvih koraka na putu „preko Kantove granične linije“ on i da učini svojim **Učenjem o znanosti** i određenjem njegovog prvog principa. A ono prvo i najviše u njemu je **apsolutno Ja** mišljeno kao **znanje i inteligencija**, i to tako da ta inteligencija nikako ne može da bude trpna i pasivna, već samo aktivna, delatna i apsolutna – ona je apsolutna delatnost, ona je **deloradnja** (*Tathandlung*).³

Kantova transcendentalna filozofija, tako, predstavlja onaj misaoni obrat koji označava uvođenje u povesno dovršenje filozofije kao metafizike. To ispunjavanje poslednjih mogućnosti metafizike odigravaće se u najrazličitijim oblicima idealističke filozofije, u likovima subjektivnog i objektivnog, estetskog i humanističkog, magijskog i apsolutnog idealizma. Princip i apsolut je tu mišljen u nekom liku – ali **inteligirajućem**; u njemu se primat nalazi na strani slobodne delatnosti i volje – ali **umske**; najvišu sintetizujuću funkciju će da obavlja spekulativna produkcija – ali kao **misao** i **ideja**. Tako, samo čovek čija je bit sloboda ona koja stoji u osnovi svim tim delatnostima i njihovim moćima, koja čini uslov njihove mogućnosti i u potpunosti je okrenuta njima – može da se otisne na put apsolutnog i sveobuhvatnog znanja. A to je put kojim je, zalazeći u sve njegove stranputice i bespuća, ali i stupajući centralnim smerom – ujedno ga time sam i trasirajući, u celini i do kraja vodio klasični nemački idealizam.

No, od momenta Fihteovog izricanja navedenog stava neće da protekne ni polovina veka a pojavice se mislilac koji će svoj lični

³ O tome više u § 8.

odnos prema filozofiji da posmatra na način koji je u izvesnom smislu sličan njegovom, koji će slično njemu da postavi sopstvo u temelj čoveka, povesti i sveta, a u njegovom središtu da otkrije obitavalište slobode, pa će potom i jedno i drugo, ponovo slično njemu, da veže za apsolut. Međutim, po onome u čemu se bude razlikovala od Fihteovih stavova, od učenja klasičnog nemačkog idealizma i metafizičke tradicije uopšte, njegova misao će da izazove novi svetopovesni potres u čitavom duhovnom životu Zapada; posebno snažno će taj obrat da se odrazi u onome čemu ta misao *par excellence* i pripada – u filozofiji i njenoj povesti. To ponajpre i pre svega zato što se od tada drugačije misli odnos između čoveka, s jedne, i bogova, drugih ljudi, sveta i unutarstvetskih stvari, s druge strane; ali i zato što se odnos između same čovekove ličnosti i njegove misli više ne posmatra samo uopšteno i pretežno na psihološkoj ravni, kao nešto što je za samu misao slučajno i spoljašnje, a za njen sadržaj i bit irelevantno, već ujedno s tim, i kao nešto što u svakom pojedinačnom slučaju snagom same stvari može da bude uvučeno u vrtlog same misli, u njenu unutrašnju bit, nešto što je u jezgru sakonstituiše i saodređuje njen bitni sadržaj, nešto što upravo stoga i postaje imanentni sadržaj same filozofije i ulazi u red njenih primarnih zadataka.

Prost je istorijski faktum da je za misaoni proboj nečega duhovno tako novog u svetopovesnu zbiljnost bilo dovoljno desetak godina filozofskog stvaralaštva Serena Kjerkegora (Sören Kierkegaard). Za to stvaralaštvo je, međutim, isto tako izvesno i to da je spoljašnji udes njegovog ličnog života, kao u malo kojeg filozofa, uticao na sadržaj njegovih misli i učenja u celini. Nekoliko događaja vezanih za njegovog oca, ubeđenost u prokletstvo porodice, famozni slučaj Serenovih zaruka i raskida, njegovi sporovi sa Crkvom, oficijelnim hrišćanstvom i njegovim smrtnim predšasnicima, konačno i njegova kolizija sa gotovo svim i svakim – nesumnjivo je da je sve to snažno uticalo ne samo na njegovu ličnost već i na njegovo mišljenje. Međutim, ono što je suštinski uticalo **na**

njegovo učenje, ali ujedno postalo i suštinsko **za** to učenje, ono što je saodređivalo **samu suštinu tog učenja** i njegov unutrašnji sadržaj, ipak je bilo nešto drugo. Opšte mesto gotovo svih relativno obimnijih prikaza njegove filozofije činilo je navođenje onih autobiografskih pasaža koje, u formi pripovesti o jednom mladom čoveku koji želi da postane filozof, Kjerkegor razvija u svom nedovršenom spisu *Johannes Climacus ili De omnibus dubitandum est*. Oni, dakle, nose u sebi nešto od suštine i srži same Kjerkegorove filozofije i kao takvi joj i pripadaju. Radi toga se oni ovde navode *in extenso*, ne izostavljajući pritom ništa što bi moglo da bude od značaja. Tako, govoreći o „mladom studentu imenom Johanes Klimakus (Johannes Climacus)“, Kjerkegor zapravo govori o sebi – ali pritom on govori i svoju filozofiju:

„[...] a onako kako je njegova spoljašnost bila fina i eterska, gotovo providna, tako je u toj istoj meri i njegova duša bila isuviše duhovno iskovana da bi mogla da bude okovana lepotom neke žene. On je bio zaljubljen, zanesenjački zaljubljen – u misao, ili ispravnije: u mišljenje. Nijedan zaljubljeni mladić ne može da bude intimnije pokrenut nepojmljivim prelazom kojim se u njegovim grudima budi ljubav, sevom munje kojim se u grudima voljene pali uzvratna ljubav, kao što on može da bude pokrenut pojmljivim prelazom u kojem se jedna misao uklapa u ostale, prelazom koji bi za njega bio srećan trenutak ukoliko bi se desilo ono što je slutio i očekivao u miru svoje duše. Ako mu se glava tada zamišljena naginjala poput zrelog klasa, onda to nije bilo zato što je čuo glas voljene, nego zato što je osluškivao tajno šaputanje misli; ako mu je pogled bio sanjalački, onda to nije bilo zato što se sluteći zagledao u njenu sliku, nego zato što mu je postajalo vidljivim kretanje misli. Bilo mu je zadovoljstvo da počinje jednom pojedinačnom mišlju, da se polazeći od nje putem misaonog sleda stepen po stepen penje do neke više misli, jer misaoni sled su za njega bile nebeske lestvice, a njegova blaženost mu se činila još divnijom od blaženosti anđela. Ako bi se, naime, popeo do više misli, onda

bi za njega neopisiva radost, naslada strasti, bilo da se strmoglavi nadole u iste sledove misli sve dok ne dođe do one tačke sa koje je pošao [...] Ako bi u tome uspeo, njegova duša bi zadrhtala od užitka, te noći od radosti ne bi mogao da spava, nego bi ostajao čitave sate da pravi to isto kretanje, jer to što je misao išla gore-dole i dole-gore bilo je užitak kome nije bilo ravna...

[...] takav kakav je bio sada u svojoj dvadeset prvoj godini, takav je u izvesnoj meri uvek i bio. Dispozicije, koje je njegova duša nosila u sebi, u njegovom detinjstvu nisu bile ometane, nego su povoljnim okolnostima bile i razvijane. Njegov dom nije pružao mnogo zabave, a pošto on gotovo nikada nije izlazio, to je rano navikao na to da se bavi samim sobom i vlastitim mislima. Njegov otac je bio veoma strog čovek, činilo se suv i prozaičan, no pod tom odorom on je ipak krio blistavu silu uobrazilje koja ni u dubokoj starosti nije mogla da otupi. Kada bi ga Johanese povremeno zamolio za dozvolu za izlazak, najčešće je bio odbijen; nasuprot tome, otac mu je kao naknadu za to ponekad predlagao da se, držeći ga za ruku, prošetaju gore-dole po predsoblju. Na prvi pogled je to bila oskudna zamena, a ipak je sa njom bilo isto kao i sa odorom: u sebi je krila nešto sasvim drugo. Predlog je bio prihvaćen i Johaneseu je bilo u potpunosti prepušteno da odredi gde će da odšetaju. Tada bi izlazili kroz kapiju i odlazili do obližnjeg zabavišta, ili do šetališta na obali, ili bi šetali naokolo ulicama, sve onako kako je Johannes hteo – jer otac je mogao sve. Dok su tako išli gore-dole po predsoblju, otac je pričao o svemu što bi videli, i pozdravljali su one sa kojima su se mimoilazili. Kola su tandrakala pored njih i zaglušivala očev glas; poslastičarkini proizvodi su bili izazovniji no ikad. On je sve pričao tako tačno, tako živo, tako prisutno, sve do najbeznačajnije pojedinosti koja je bila poznata Johaneseu, tako iscrpno i zorno o onome što mu je bilo nepoznato, da je, kada bi pola sata šetao sa ocem, bio tako umoran i iscrpljen kao da je čitav dan proveo napolju. Gledajući ga kako to radi, Johannes je ubrzo naučio očevu čarobnu umetnost. Ono što se ranije

odigravalo epski, sada se događalo dramski: za vreme šetnje oni su razgovarali među sobom. Ako bi išli poznatim putevima, oni bi uzajamno pazili jedan na drugoga, da se ništa ne bi previdelo. Ako bi put Johanesu bio stran, on bi prionuo naslućivanjima, dok je očeva svemoćna sila uobrazilje bila u stanju da oblikuje sve, da svaku dečiju želju primeni u drami koja je bila u toku. Za Johanesa je to bilo kao da je svet nastajao usred razgovora, kao da je otac bio gospod bog, a on sam njegov miljenik koji je dobio dozvolu da dobacuje svoje budalaste dosetke sasvim nestašno – onako kako mu se prohte, jer on nikada nije bio odbijen, otac nikada pometen i, na Johanesovo zadovoljstvo, sve se uvek potpuno uklapalo.

Dok je na taj način život u očevoj kući doprineo tome da se razvije njegova sila uobrazilje, dok ga je učio da nalazi zadovoljstvo u ambroziji, obrazovanje koje je stekao u školi bilo je u skladu s tim. Uzvišena snaga latinske gramatike, božansko dostojanstvo pravila, razvila je jedno novo zanesenjaštvo. No ipak, posebno mu se sviđela grčka gramatika. Zbog nje je zaboravljao da, kao što je inače činio, glasno čita Homera za samog sebe da bi se radovao ritmovima pesme. Grčki učitelj je gramatiku predavao više na filozofski način. Ako mu je tada bilo objašnjavano da je npr. akuzativ rasprostiranje u vremenu i prostoru, da propizicija ne upravlja padežom nego da to čini odnos, onda se pred njim sve otvaralo. Prepozicija je iščezavala, ostajalo je rasprostiranje u vremenu i prostoru – kao neka ogromna besadržajna slika za intuiciju. Ponovo je bila zaposlena njegova sila uobrazilje, ali ipak na drugačiji način nego pre. Ono što ga je zabavljalo na šetnjama bio je ispunjeni prostor; njega nikada nije mogao da ima dovoljno gustog i bliskog sebi. Njegova sila uobrazilje bila je toliko plodna da je is a malim mogla da pritekne u pomoć. Napolju, pred prozorom njegove sobe raslo je otprilike desetak vlati trave. S vremenom je tu otkrio jednu malu životinju koja se kretala između tih stabljika. Vlati bi postajale ogromna šuma koja je posedovala gotovo svu gustinu i tamu koju sui male i trave. Sada je umesto ispunjenog prostora dobio prazan

prostor, uvek iznova je upinjao pogled, ali nije video ništa drugo osim ogromnog rasprostiranja.

Dok se na taj način kod njega razvijalo jedno skoro vegetativno uljuljkivanje u dremež u fantaziji – delom više estetski, delom više intelektualno, snažno se obrazovala i jedna druga strana duše, naime, njegovo čulo za ono nenadano, iznenađujuće. Pa ipak, to se nije dešavalo čarobnim sredstvima, koja bi inače morala da služe za to da napregnu pažnju dece, nego nečim daleko višim. Otac je sa svemoćnom silom uobrazilje povezao neodoljivu dijalektiku. Kada bi se, tako, u jednoj ili drugoj prilici otac upuštao u verbalni duel s nekim, Johannes se sav pretvarao u uho, i to utoliko više ukoliko se sve odvijalo u nekakvom skoro svečanom poretku. Otac bi puštao suparnika da svaki put sve u potpunosti izrekne i, pre nego što bi započeo sa svojim odgovorom, oprezno ga pitao da li ima još nešto da kaže. Johannes je napetom pažnjom sledio ono što je suparnik iznosio in a svoj način bio zainteresovan time na šta će sve to da izađe. Nastupila bi pauza, usledilo je očevo odgovaranje, i gle! Za tili čas je sve bilo drugačije! Kako se to dešavalo ostalo je zagonetka za Johanesa, ali njegova duša je uživala u toj pozorišnoj igri. Suparnik bi govorio po drugi put. Johannes je bio još pažljiviji da bi sve to ispravno zapamtio, suparnik je postajao uverljiv i Johannes je gotovo mogao da čuje svoje srce kako udara, tako nestrpljivo je čekao šta bi tada moglo da se dogodi. I događalo se! U jednom trenu bi se sve okrenulo naopako, objašnjivo je bilo učinjeno neobjašnjivim, izvesno sumnjivim, suprotnost očiglednom. Kada ajkula hoće da zgrabi svoj plen, mora da se okrene na leđa, jer joj se čeljusti nalaze na trbušnoj strani; po leđima je ona mrka, a srebrnobela pod trbuhom. Mora da pruža divan prizor ta promena u boji, ponekad to mora da zablešti tako jako da oko gotovo da i zaboli, a ipak pričinjava zadovoljstvo da se to posmatra. Svedok slične promene je bio i Johannes dok je slušao oca kako diskutuje. Ponovo je zaboravljao ono što je bilo kazano, i to kako ono što je kazao otac, tako i ono što je rekao suparnik, ali taj užas duše on

nije zaboravljao. Školski život nije propuštao da mu ponudi nešto što je odgovaralo tome, video je kako je jedna jedina reč mogla da preobrazi čitavu rečenicu, kako je jedan konjektiv usred indikativne rečenice mogao na celinu da baci svetlost koja preobražava njen smisao. Što je bivao stariji, otac se sve više prijateljiavao s njim, i utoliko više pažnje je poklanjao onome nepojmljivom; bilo je kao da je otac bio u nekom tajnom sporazumu sa onim šta je Johanes hteo da kaže, pa je stoga i mogao jednom jedinom rečju sve da pomuti. A ako otac tada ne bi samo oponirao nego je i sam nešto izlagao, onda bi gledao kako je on postupao, kako je korak po korak dolazio do onoga što je hteo. No, on je slutio da razlog zbog kojeg je otac mogao da jednom rečju sve preokrene, mora da leži u tome da je on sam zaboravio nešto u onom sledu zaključaka u kojima je posedovao misli.

Ono što druga deca imaju u čarima poezije i iznenađenjima bajke, to je on imao u zabavama intuicije i naizmeničnoj igri dijalektike. To je radovalo dete, postalo igra dečaka, zadovoljstvo mladića. Na takav način je njegov život imao čudnu postojanost: on nije poznavao različite prelaze koji, inače, obeležavaju pojedine periode vremena. Kada je Johanes ostario, nije imao vise nijednu igračku da napusti, jer on je naučio da se igra sa onim što je trebalo da postane najozbiljnije bavljenje njegovog života, a time to ipak nije izgubilo svoju privlačnost. Devojka se igra svojom lutkom sve dok se ona konačno ne preobrazi u voljenu osobu, jer čitav život žene je ljubav. Slična postojanost je bila svojstvena i njegovom životu, jer njegov čitav život je bio mišljenje.

[...] mišljenje je bilo i ostalo njegova strast, ali još mu je nedostajala razboritost da shvati jedan dublji sklop povezanosti. Ono najbeznačajnije i ono najznačajnije su ga podjednako snažno mamili da ih prihvati za polaznu tačku svojih operacija; do rezultata mu nije stalo, interesovala su ga samo kretanja [...]

No, iako je njegova duša bila rano navedena na idealnost, time mu ipak nije oslabila njegova vera u zbiljnost, njegovo poverenje

u nju. Idealnost kojom se hranio bila mu je toliko bliska, sve se zbivalo tako prirodno, da je ona postala njegovom zbiljnošću, i on je ponovo morao da očekuje da napolju u zbiljnosti oko sebe pro-nađe idealnost.“⁴

Ovi redovi, za koje se čini da čitaocu nude samo lepu literarnu deskripciju jedne mladosti i njenog duhovnog obrazovanja, uistinu nose u sebi mnogo više od toga. Isto je tako varljiv i utisak da su Kjerkegorovi autobiografski prikazi, koji su izvan svake sumnje obilato prisutni u njima, sami sebi svrha. No ipak, to što se povrh toga skriva u tim redovima, to što po svom konotativnom naboju daleko premašuje granice literarnog, autobiografskog, pa i didaktičkog štiva, sadržano je u njima samo u formi početnih naslućivanja, pa kao takvo i ne pretenduje na potpunu transparentnost, niti od čitaoca zahteva da ga odmah razume i akceptira.

U njima, tako, kao **dva dela duše** čoveka Kjerkegor navodi, sa jedne strane, fantaziju i sveobrazujuću silu uobrazilje uopšte, ispunjeni prostor, čulnost, intuiciju i osećajnost, a sa druge gramatička pravila, čiste (prostorno-vremenske) odnose, pojmovne prelaze, inteligenciju, misaoni sled i dijalektiku. Misleći ih u svoj njihovoj razlici, on ih ipak uvek vidi kao veoma raznovrsno, ali i vrlo tesno uzajamno i unakrsno isprepletane, pa utoliko i nužno nerazdvojno povezane sastavne elemente duše, tako da svaki od njih on stalno posmatra i kao nešto što je jedino u tom uzajamnom jedinstvu postojeće i dato. U tom smislu onda valja i razumevati govor o „blaženosti misaonog sleda“ i „radosti i nasladi strasti“, o tome da je „mišljenje mladićev život, njegova ljubav i najveća strast“, u tom smislu o „zabavama intuicije i naizmeničnoj igri dijalektike“, kao i o nerazdvojnom jedinstvu idealnosti i zbiljnosti. Tako mišljeni elementi čovekove duhovnosti, i njihovo neraskidivo jedinstvo, sačinjavaju polazište i osnovno shvatanje danskog mislioca

⁴ KIERKEGAARD, Sören: *Johannes Climacus* oder *De omnibus dubitandum est*, S. 111–117. (O načinu i izvorima navođenja S. Kjerkegora v. str. 339–341).

egzistencije. To je on izrazio još direktnije onda kada je govorio npr. o „delom estetskom a delom intelektualom uljuljivanju u fantaziju“, o tome da se dijalektikom „obrazuje čulo za ono nenađano i iznenađujuće“. Konačno, za njega je važno: Otac je – koji je, inače, „mogao sve“ – „sa svemoćnom silom uobrazilje povezao neodoljivu dijalektiku“.

Međutim, da li je sve to što opisani **filozof u nastajanju** poseduje on doista samo naučio i nasledio od oca, ili je to njegova osnovna lična odlika, njegov individualni karakter? A možda tu uopšte nije reč o pojedinačnoj ličnosti, pogotovu ne o ličnosti filozofa, možda se tu daju prvi nagoveštaji temeljnih crta najdublje biti svakog čoveka kao čoveka? I onda, kako se tu misli jedna a kako druga strana duše, a kako njihovo izvorno jedinstvo? Kako se shvata i određuje sama čovekova duša – njegova duhovnost uopšte – u njenoj jedinstvenoj biti? Da li se i ovde samo preuzima određenje čoveka kao *animal rationale*, koje vlada metafizikom još od njenog platonovsko-aristotelovskog početka, ili je na delu sveto-povesna mena u shvatanju čoveka u njegovoj poslednjoj biti i biti njegovog bitka. Je li kod Kjerkegora na delu čak novo razumevanje i nov način izlaganja bitka bića kao takvog u celini?

No, u slučaju danskog mislioca se, ujedno sa svim tim nedoumicama, postavlja još jedno pitanje: U kojoj meri ono što se nalazi u njegovim spisima uopšte pripada filozofiji?

§ 2. Filozofija i znanosti

Za razliku od ostalih oblika čovekove duhovnosti, pre svega od onih misaonih tokova kojima se dolazi do rezultata u posebnim znanostima, ali i od načina donošenja odluka u čovekovo životnoj svakodnevnici, filozofiju možda nadasve odlikuje to da putevi njenih promišljanja i rešavanja problema nalažu potpunu istrajnost u putovanju do poslednje i najdublje instance ispitivane stvari. To uključuje i zahtev za konačnim odbacivanjem svakog pomeranja

težišta ispitivanog problema s jednog pojma na drugi, svakog njegovog premeštanja iz jedne u drugu sferu. Njena osnovna težnja je stoga i usmerena na to da do kraja promisli, utvrdi i, u onoj meri u kojoj je to moguće, odredi temelj i njegovo tlo sa koga niče ispitivani fenomen i čovekovo duhovno dokučivanje tog fenomena, odnosno da nasluti prostranstva bezdana u kojem se on za njega konačno gubi. Može biti da upravo ta njena odlika čini osnov i središte za ono što se razmatra u mnogodiskutovanom pitanju o bespretpostavnosti filozofije.

Za filozofiju je stoga nužno, za njenu bit čak i konstitutivno, da ona, s jedne strane, u što je moguće većoj meri **otvoreno pristupa** onome u čemu će da prepozna svoj predmet, a sa druge strane, nužna posledica takve za njenu bit neophodne otvorenosti, i suočavanja s vlastitim predmetom u njoj, biće i to da će ona sama, u gotovo povratnom potezu, morati da bude determinisana prirodom tog svog predmeta. Nesumnjivo je da to predstavlja jedan kružni tok, a taj krug, koji je u filozofiji neophodan, obrazuje jedan oblik onoga što je ona sama nazvala hermeneutičkim krugom. Dakako, i svaka pojedinačna znanost je dobrim delom determinisana svojim predmetom. No, određenost i njenog predmeta i nje same, ali i njihovo uzajamno određivanje, za nju su uvek već dati i ustanovljeni odnekud izvan nje i pre nje, radi čega onda nju i ne karakteriše prisustvo hermeneutičkog kruga u njoj; štaviše, svaki krug bi u njoj bio ne odlika njene biti, već snažan argument protiv nje.

Vrlo je verovatno da je nešto i od toga na svoj način imao u vidu i Aristotel kada je na samom početku *Nikomahove etike* tvrdio: „Obrazovan čovek se pokazuje u tome što u svakoj oblasti zahteva onaj stepen tačnosti koji dopušta priroda stvari, pa bi primati od matematičara razloge verovatnoće bilo isto toliko pogrešno kao kada bi se od govornika zahtevali strogi dokazi.“⁵ U tom svom delu, naime, Aristotel prvi put u povesti filozofije dosledno provodi i utvrđuje razliku između dve vrste delatnosti čovekovog

⁵ ARISTOTEL: *Nikomahova etika*, 1094 b 23 i dalje.

uma – teorijske i praktičke, i upozorava na na tome utemeljenu dvostrukost istine, čime onda uspostavlja i dve odgovarajuće regije bića. Na taj način on u filozofiju uvodi i kao samostalnu snagu utemeljuje čovekov praktički um (ὀρεκτικὸς νοῦς) i njemu korespondirajuće polje (praktičkih) bića. To otkriće onoga praktičkog je, tako, predstavljalo zaposedanje nove teritorije, za koju je tada valjalo pronaći i novu, odgovarajuću znanost, i to takvu znanost koja bi u potpunosti bila primerena novootkrivenoj stvari kao svom predmetu. A upravo to na određen način i izražavaju navedene Aristotelove reči na početku *Nikomahove etike*. U središnjem delu tog spisa pak, u njegovoj VI knjizi, Aristotel je, promišljajući različite načine „istinovanja“ (ἀληθεῦειν) čovekove duše, zapravo, traga za pravim „delom čoveka“ (ἔργον τοῦ ἀνθρώπου), i kao njegovu pravu, punu bit našao ga u onome što će da bude osnovno određenje čoveka tokom dvehiljadugodišnje tradicije evropske kulture: ἄνθρωπος ζῶων λόγον ἔχων. Uslovi, međutim, da se čovek u svojoj biti razumeva i određuje kao *animal rationale*, bili su stečeni zapravo tek tim provođenjem razlike između njegovog teorijskog i praktičkog uma, i zasnivanjem kako njihovih autonomnih delatnosti, tako i njima korespondirajućih stvari.

U situaciji koja je unekoliko analogna toj Aristotelovoj našao se i Seren Kjerkegor. To se možda najeksplicitnije izražava u **Uvodu** za njegovo delo *Pojam strepnje*, na čiji je sam početak on stavio misao koja nesumnjivo podseća na navedenu Stagiraninovu rečenicu. Kako čitav taj **Uvod**, u stvari, sačinjava jednu relativno samostalnu raspravu koja može da se posmatra kao prolegomena za Dančevo razumevanje jedne suštinske odlike svega postojećeg, ali i svega čovekovog dokučivanja toga postojećeg, pa stoga i kao prolog za jednu suštinsku odredbu onoga što po njemu treba da bude filozofija, to će on u sebi da sadrži razloge radi kojih će zasigurno moći da posluži i kao uvod u njegovu vlastitu filozofiju.

Svojom prvom rečenicom, naime, taj **Uvod** postavlja tezu da „*pium desiderium*“ i „sveta dužnost čoveka znanosti“, ali i „interes

svakog posebnijeg razmišljanja“ jeste da se prihvati gledište da „unutar prostrane oblasti znanosti svaki znanstveni problem poseduje svoje određeno mesto, svoju meru i svoju granicu, i upravo time svoje harmonično utapanje u celinu, svoje ispravno sazvučje u onome što izriče celina“.⁶ Utvrđivanje mesta, mere i granica jednog znanstvenog problema, dakako, označava određivanje prirode one vrste znanosti kojoj on kao takav treba da pripada. A to što se do dva, na ovom mestu data, određenja te prirode i biti dolazi spajanjem po jednog muzičkog, tj. umetničkog, dakle, čulno-uobraziljskog pojma („harmonično“ – „sazvučje“) sa po jednim kognitivnim, saznajno-teorijskim („utapanje“, tj. podudaranje – „ispravnost“, tj. istinitost), ovde, na samome početku navedenog **Uvoda**, jedva da premaša puko metaforičku ekspresivnost. Na njoj se, međutim, nikako neće ostati.

Centralnu temu pak svog spisa *Pojam strepnje*, kao i neposredne zadatke koji se javljaju tokom njene obrade, sam Kjerkegor uvodi rečima: „Ovaj spis je sebi postavio zadatak da pojam *strepnje* psihološki obradi na taj način što će *in mente* i pred očima da ima dogmu o naslednom grehu. Utoliko on ipak, ma koliko prećutno, dobija i to da ima posla sa pojmom greha. Međutim, greh nije zadatak od interesa za psihologiju.“⁷ Osnovna tema spisa, glavni zadatak njegovih promišljanja je, dakle, **pojam strepnje**, a vodeći horizont u kojem to promišljanje treba da se odvija je (nasledni) greh, odn. **pojam greha**. I već na ovom mestu se javlja jedno gotovo uzgredno pitanje: Je li razlikovanje ovih fenomena samih stvari od pojmova o njima samo jedan spisateljski manir, nepotrebno sitničarenje oko nečega posve trivijalnog i samorazumljivog? Ta, znanosti barataju pojmovima i vode ka njima kao svojim krajnjim rezultatima – bar to svako zna! Ili je ipak nešto drugo posredi? Doista, do nekakve zabune dovodi već i pokušaj da se strepnja i greh upute u one znanosti čiji bi pravi predmeti oni i trebalo da

⁶ KIERKEGAARD, Sören: *De Begriff Angst*, S. 6.

⁷ *Ibid.*, S. 11.

budu. Tako, pojam strepnje Kjerkegor namerava „da obradi psihološki“; a kako stoji sa grehom? Kojoj znanosti bi po svojoj prirodi on trebalo da pripada, u kojoj bi trebalo da bude obrađivan i određivan?

O tome Kjerkegor kaže: „Greh ima svoje određeno mesto, ili, tačnije, on uopšte nema nikakvo mesto, ali to i jeste njegovo određenje.“⁸ Nakon toga, razmatrajući problem mesta greha unutar celina ljudskog znanja, danski mislilac taksativno nabraja znanosti kojima greh ne pripada u potpunosti kao njihov genuini predmet, i navodi svoje argumente za to. To, naime, zasigurno nije logika, ali to nije ni psihologija, ni estetika, ni metafizika, ni etika, to bez ostatka nije čak ni dogmatika. Konačno, na kraju **Uvoda** stoji zaključak: „Ako je ono što je ovde razvijeno tačno, onda će lako da se vidi s kakvim pravom sam ovaj spis nazvao psihološkim razmišljanjem, kao i to kako on, ukoliko se uzdigao do svesti o svom položaju u znanosti, pripada psihologiji, a opet cilja na dogmatiku. Psihologija je bila nazvana učenjem o subjektivnom duhu. Ako se to bude malo tačnije sledilo, videće se kako ona, kada dođe do problema greha, najpre mora da se preobrati u učenje o apsolutnom duhu. Tu se nalazi dogmatika. Prva etika pretpostavlja metafiziku, druga dogmatiku, ali je i dovršava tako da se ovde kao i svugde pokazuje pretpostavljanje.“⁹

Čini se da ovaj citat pokazuje da u slučaju greha dolazi do izvesne zbrke, jer ne može da se utvrdi znanost kojoj bi on bez ostatka i u pravom smislu pripadao. Barem ne među postojećim znanostima. Jer Kjerkegorov zaključak kao da ne želi da kao odgovor bude jednoznačan, ne deluje ni dovoljno uverljivo, a pogotovu ne ostavlja utisak definitivnog rešenja. (Naime, on ne tvrdi čak ni to da greh pripada psihološkoj znanosti, nego da je spis psihološko razmišljanje, tj. da se u njemu njegova prava tema: strepnja, „psihološki“ obrađuje; a šta to znači, tek treba da se ustanovi.) Ili, ono

⁸ Na istom mestu.

⁹ *Ibid.*, S. 21.1.

što bi moglo da bude odgovor prisutno je samo u formi slutnje i nagoveštaja, ono zvuči više provokativno nego razrešujuće. Naime, usred listanja spiska postojećih znanosti čiji bi predmet mogao da bude i greh, znatno pre navedenog zaključka nailazimo na redove: „Zapravo, greh uopšte ne spada ni u jednu znanost. On je predmet propovedi, gde pojedinac kao pojedinac govori pojedincu [...] A propovedanje je od svih umetnosti najteža, i ono zapravo i jeste umetnost: moći razgovarati.“¹⁰ „Tajna razgovaranja“ pak po danskom misliocu egzistencije leži u „usvajanju“.

Traženi fenomen se, dakle, javlja u jednoj umetničkoj oblasti, u oblasti koju, dakako, ne zaposeda nijedna znanost, nijedna (postojeća) znanost to i ne može da učini. Njegov teritorij je carstvo individua, pojedinačnih ljudskih bića; njemu ne pripada nikakva opštost, što je jedini medij znanstvenog postupanja, tako da on nikakvom opštošću ne može ni da se dokuči. On živi samo u ljudskom razgovoru, čija je tajna usvajanje. Šta se u tom razgovoru usvaja i čini svojim sopstvenim, do čega se kao delom vlastitog sopstva dolazi u suočavanju pojedinaca sa pojedincem, to još ne može da se otkrije, o tome sada ne može ispravno ni da se pita. Jer, tek se pokažao medij u kome traženi fenomen dolazi do reči i time otvara mogućnost prepoznavanja smera u kojem treba tražiti način njegovog dokučivanja od strane pojedinca, kao i pravca u kojem treba otkriti znanost kojoj će on moći da pripadne.

Znanstvenu nezaposednutost teritorija kojem pripada greh, a to znači i ekscentričnost njegove biti, već su najavile ranije navedene Dančeve reči: „Greh ima svoje određeno mesto, ili tačnije, on uopšte nema nikakvo mesto – ali to i jeste njegovo određenje.“ Neposredno za tim dolaze reči o grehu koje bacaju prve zrake svetlosti na pitanje koje je još bez odgovora, i upućuju u jednu oblast koja treba da raskrije nešto što je od kardinalnog značaja za Kjerkegorovo shvatanje filozofije u celini: „Time što se obrađuje na nekom drugom mestu, on biva promenjen utoliko što se uvlači

¹⁰ *Ibid.*, S. 13.

u okviru nekog prelamanja refleksije koje nije primereno biti. Menja se njegov pojam, a istodobno se time remeti i štimung koji kao ispravan odgovara ispravnom pojmu, pa se namesto postojanosti istinskog štimunga dobija nestalna igra opsena neistinitih štimunga.¹¹

§ 3. Pojam i štimung

Kjerkegor je, dakle, u **Uvodu** za spis *Pojam strepnje* sve vreme tražio za znanošću kojoj bi mogao da pripadne greh kao genuini predmet njene obrade. Greh je, međutim, samo horizont u kojem treba da se razmatra neposredna tema tog spisa, njegov svojstveni zadatak: fenomen strepnje. Osim šture naznake da će da bude „psihološki obrađivana“, strepnja se u ovom **Uvodu** više uopšte i ne pominje. Zbog čega u njemu Kjerkegor ćuti o njoj? Ili je, naprotiv, ona bitna tema i **Uvoda**, samo se ne javlja *expressis verbis* u njemu, ne neposredno i direktno, nego u liku onoga što je utemeljuje i omogućava u njenoj biti. Možda u nekom liku koji će da ukaže na smer razumevanja biti same filozofije?

Vratimo se stoga poslednjem navodu Kjerkegorovih reči. On nam nudi dve grupe bitnih saopštenja:

- I. Prilikom njegovog istraživanja, svaki fenomen, pa i fenomen greha, na primer, treba da bude smešten na svoje vlastito mesto, a to znači da bude upućen u onu znanost kojoj on zapravo i pripada. To pre svega zato što uvek samo jedna znanost posmatra, razmatra i saznanje istraživani fenomen u onom njegovom **aspektu** koji otkriva njegovu pravu, potpunu i istinsku bit. Promenom mesta, tako, menja se i sam fenomen, utoliko što se više ne razmatra u svom bitnom aspektu, već u nekom njegovoj biti neprimerenom „prelamanju refleksije“, koje iskrivljuje pogled saznanja upravljen ka njemu. A različitost aspekata, tj. razlika

¹¹ *Ibid.*, S. 11–12.

među pojedinim znanostima, temelji u (a) kretanju same istraživane stvari u njenoj biti (ova studija bi, između ostalog, trebalo da pokaže i to da, po Kjerkegoru, jedna vrsta kretanja i čini bit bitka svega postojećeg), i (b) u **vizuri** kao specifičnoj odlici same znanosti koja tu stvar istražuje. Aspekte u kojima se svaki fenomen posebno pokazuje svakoj pojedinačnoj znanosti, dakle, treba strogo razlikovati od vizure, koja predstavlja za svaku pojedinačnu znanost specifičan ugao pod kojim, i način na koji ona posmatra fenomene koje ispituje. A vizure su opet, s druge strane, nešto kvalitativno drugačije od **vidova**, pod čijim se mnoštvom kao sastavnim delom svake znanosti ispituje i određuje razmatrana stvar. Najpoznatiji i najznačajniji oblici osnovnih vidova pod kojima se fenomeni ispituju jesu oni koje čine kategorijalni pojmovi. Kako oni nalaze veliku primenu i u Kjerkegorovim spisima, to se pred razumevanje i tumačenje bilo kojeg od njegovih učenja nužno postavlja i jedan poseban zadatak utvrđivanja smisla onih kategorija koje on preuzima iz metafizičke tradicije, a koje kod njega imaju sasvim osobito značenje. Tako npr. pojmovni parovi mogućno–zbiljsko, nužno–slobodno itd. Naravno, zajedno s njima valja rastumačiti i razumeti one termine koji nisu u toj meri, ili nisu uopšte, deo najuže filozofske tradicije, već ih je istakao, ili čak i uveo, sam danski mislilac egzistencije, a koji zbog toga uopšte nisu manje filozofski od prethodnih.

- II. Promenom fenomena, međutim, menjaju se i njegov „**pojam**“ i njegov „**štimung**“. Uzevši uopšte, i oni zavise od onog aspekta koji otkriva pravu bit fenomena, od koga zavisi i znanost koja utvrđuje tu bit. Zatim, oni su i sami tesno vezani jedan za drugog, tako da „ispravnom pojmu“ odgovara „ispravni štimung“; štaviše, „po štimungu može odmah da se vidi da li je pojam pravi“¹². Kjerkegor čak smatra da ne samo o pojmovima nego i

¹² *Ibid.*, S. 13.

o štimunzima može da se govori kao o „istinskim“ ili „neistin-skim“. No, ono odlučno novo se nalazi u nečemu drugom, i to tako da se, tek posmatrano u svetlosti toga novog, i ovo što je do sada bilo rečeno pokazuje u vlastitom smislu i punom značenju. Gornji citat, naime, koji predstavlja mesto na kojem se prvi put u *Pojmu strepnje* javlja reč „štimung“, danski mislilac egzistencije valjda smatra nedovoljno rasvetljavajućim čak i za jedan **Uvod**, pa mu dopisuje fusnotu koja nudi jedno dodatno, šturo objašnjenje nečega što se nalazi u samim temeljima njegove filozofije u celini. Nju on započinje rečima: „Da i znanost, isto tako mnogo kao poezija i umetnost, pretpostavlja štimung kako kod stvaraoca tako i kod primaoca, da greška u boji tona remeti isto onoliko koliko i greška u razvijanju misli sasvim se zaboravilo u naše vreme, u kojem se sasvim zaboravila unutrašnjost i određenje usvajanja.“¹³ Svaki fenomen, dakle, svaku stvar čovek dokučava jedino jedinstvom misli, tj. pojma i štimunga, jedinstvenim delovanjem svih svojih saznajnih moći, s jedne, i onih dispozicija i snaga na kojima počiva štimung, sa druge strane. I sama stvar se, radi toga, tek tom jedinstvu otkriva i pokazuje u jednoj svojoj dimenziji koja je do tada pripadala njenoj tamnoj, čoveku nepristupačnoj strani.

Već i sama upotreba izraza „stvaralac“ – „primalac“ otkriva ovde još na terminološkoj ravni Kjerkegorovu težnju da na neidealistički i nemetafizički način (koji će filozofija u svom daljem povesnom toku da prihvati i utvrdi kao bitno postidealistički i postmetafizički) izrazi nešto što stoji u dalekoj analogiji sa onim što je tradicija nazivala praktičkom i teorijskom tačkom gledišta. I jedno i drugo uzeti zajedno, stvaralac i primalac, trebalo bi da obuhvataju sveukupno čovekovo dosezanje onoga postojećeg, i to tako da se na tom dosezanju u celini pomoću njih razlikuju njegova dva temeljna oblika – subjektivni i objektivni. Njih pak Kjerkegor vidi kao

¹³ *Ibid.*, S. 11*.

stanovište tvorca, izvršioca radnje i stanovište njenog posmatrača; kao angažovanu poziciju aktivnog učesnika u delatnosti i praktičkom htenju – poziciju onoga ko je egzistencijalno zainteresovan za tok i ishod delatnosti u koju je i sam živo upleten, s jedne, i neangažovanu, pasivnu poziciju kontemplacije, neutralnog bezinteresnog vanefektnog posmatranja i objektivnog istraživanja, sa druge strane. Osobitost Kjerkegorovog načina izražavanja, međutim, zasigurno nije preduzeta ni jedino ni primarno u terminološke svrhe; tu se radi o osobitoj vizuri, u kojoj se ispitivani fenomeni posmatraju i, u vezi s tim, o novom aspektu u kojem se oni toj vizuri nude. Jednom rečju, radi se o promeni fenomena, tj. o razmatranju novih fenomena! A to sa sobom, dakako, povlači i činjenicu da je tu reč i o novom znanstvenom području, tako da se danski mislilac egzistencije nalazi pred zadatkom da odredi i utemelji jednu novu znanost.

No, najvažnija je tu Kjerkegorova tvrdnja da se **zaboravilo** da i znanosti, kao i umetnosti i poeziji, da svakom dokučivanju stvari u osnovi leži štimung isto toliko koliko i misao, te da tom zaboravu korespondira jedan drugi: zaborav unutrašnjosti i određenja usvajanja; za usvajanje smo već videli da je ono tajna razgovora kojem, kao jednoj umetnosti, greh zapravo pripada. Samo, dakle, u nerazdeljenom jedinstvu štimunga i pojma, i u zajedničkom delovanju i-trpnji moći na kojima oni počivaju, na njihovoj delatnoj pasivi i pasivnoj delatnosti, moguće je čovekovo dozezanje i dokučivanje stvari u njihovoj istini i biti!¹⁴ To jedinstvo na delu, njihova aktivna

¹⁴ Da je to opšte misaono stremljenje vremena (ne uvek i ne samo u protivstavu prema nadirućem odn. prevladavajućem duhu pozitivizma XIX i XX veka), potvrđuje i činjenica da se i u filozofijama koje počivaju na sasvim različitim pretpostavkama u odnosu na Kjerkegorove, koje pokazuju drugačiji interes i slede drugačije ciljeve, u toj tački pokazuje simptomatična sličnost. Tako na primer i Vilhelm DILTAJ (Wilhelm DILTHEY), za koga se, za razliku od danskog mislioca egzistencije, osnovni zadatak filozofije sastoji u zasnivanju duhovnih znanosti, te, s tim u vezi, u određivanju prirode i biti duhovnog fenomena, promišljajući i određujući bit filozofije, kaže: „U duhovno-znanstvenoj metodi postoji stalno uzajamno delovanje doživljaja i pojma. Pojmovi duhovnih znanosti nalaze svoje ispunjenje u naknadnom doživljavanju individualnih

pasivnost i pasivna aktivnost, proizvodi najavljeno specifično viziranje ispitivane stvari, i ta vizura doista i izrasta iz jedne osobite znanosti. A pošto je to jedinstvo način dokučivanja stvari u biti njihovog bitka, ali isto tako i način samostavljanja čovekovog duha kao postajanja čoveka u biti njegovog bitka, razmatranje tog jedinstva pripada ontologiji, odnosno filozofiji. Ona se pak upravo uvođenjem štimunga i njegovog jedinstva sa pojmom kod Kjerkegora javlja u svetopovesno novom liku – u liku, dakle, koji tek treba da se uspostavi i artikuliše. No, danski mislilac egzistencije gotovo isključivo obraća pažnju na ono drugo, na postajanje čoveka kao autentičnog sopstva i individue, dok će čovekovo dokučivanje sveta i unutarsvetskih stvari da bude na periferiji njegovog interesovanja. Tek će jedan značajan deo filozofije koja će da usledi za njim, preuzimajući neke njegove pretpostavke i misli, zadatak mišljenja da vidi podjednako u prvom i u drugom – u objedinjavanju ta dva momenta u jedinstvenu celinu čovekovog svetoodnosa.

Time je, međutim, učinjen i prvi korak ka otkrivanju načina na koji je i strepnja, kao glavni zadatak *Pojma strepnje*, ipak prisutna i u njegovom **Uvodu**, premda neeksplicirano. Ona je, naime, jedan od osnovnih štimunga čoveka, jedan od onih koji odgovaraju pojmovima o čovekovoj istinskoj biti i o onome što je odlučujuće za čovekovo doseganje te svoje biti. A ono što ima još da kaže o samom štimungu Kjerkegor ponovo stavlja u fusnotu ovoga **Uvoda**: Religiozna idealnost „je upravo idealnost zbiljnosti, te stoga i isto tako vredna žudnje kao idealnost estetike, a nije nemogućna poput idealnosti etike, no ipak tako da se ta idealnost pomaže u dijalektičkom skoku i u pozitivnom štimungu: 'gle, sve novo

i kolektivnih strukturalnih sklopova povezanosti, kao što se, sa druge strane, samo neposredno naknadno doživljavanje posredstvom opštih formi mišljenja uzdiže do znanstvenog saznanja. Kada se te dve funkcije duhovno-znanstvene svesti podudare, mi shvatamo ono suštinsko u čovekovom razvoju.“ (DILTHEY, Wilhelm: *Das Wesen der Philosophie*, Gesammelte Schriften, V. Band, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, Van den Hoeck & Ruprecht in Goettingen 1982[7], S. 341).

postade¹⁵, i negativnom štimungu koji je strast apsurdna, čemu odgovara pojam 'ponavljanje' [...] i čitav život i čitavo postojanje počinje iz početka, ne imanentnim kontinuitetom sa onim prethodnim, što bi bilo protivrečje, već snagom jedne transcendencije koja jazom odvaja ponavljanje od prvog postojanja¹⁶.

Idealnost religijskog je, dakle, za Kjerkegora, idealnost zbiljskog; štaviše, ova studija treba da pokaže kako za njega ono zbiljsko, pre svega i nadasve, i jeste po onome religijskom – ono je to religijsko samo. Dalje, ta idealnost – idealnost religijskog, odnosno zbiljskog, pa time i to zbiljsko samo – „pomalja“ se u (a) dijalektičkom skoku, čiji je pojam ponavljanje, i u (b) (pozitivnom i negativnom) štimungu koji odgovara tom pojmu, što je u skladu sa već objašnjenim odnosom uzajamnog korespondiranja koje vlada između pojma i njegovog štimunga. Ponavljanje pak – a za Kjerkegora se ono pre svega tiče čoveka, prave i pune biti njegovog bitka – označava pomaljanje čoveka kao autentične individue i egzistencije, način i strukturu kretanja tog pomaljanja, njegov (dijalektički) skok u punu pravu bit svog bitka, ono izražava kretanje koje će da bude označeno jednim od osnovnih pojmova Dančevog učenja: kretanje postajanja. Jedan od zadataka Kjerkegorovog učenja će i biti promišljanje ponavljanja kao pojma o tom skoku, toj transcendenciji, i njemu odgovarajućeg štimunga. U Kjerkegorovim temeljnim filozofskim spisima će, zapravo, tako mišljena transcendencija da bude razmatrana kao genuini predmet filozofije; posmatrana pod različitim vidovima, ona će da bude razumevana i izlagana različitim pojmovima i štimunzima, a jedan od njih će da bude i strepnja. Utoliko je strepnja indirektno kao jedan od temeljnih štimunga – i oslovljena i mišljena i u opisanom **Uvodu**.

No, sve to Kjerkegor posmatra i izlaže u još jednoj ravni, koja za njega, u jednom određenom smislu, stoji u prvom planu: u

¹⁵ 2 Kor. 15, 17.

¹⁶ KIERKEGARD, Sören: *Der Begriff Angst*, S. 14–5.

ravni hrišćanskih mitova, vere i učenja. Posmatrano u toj ravni, to samopostajanje čoveka, njegov prelaz u vlastitu bit i bit svoga bitka, njegov skok u postojanje, izraženo je mitom o grešnom padu i naslednom grehu, hrišćanskim učenjem o grehu uopšte. Greh je, stoga, biblijsko-mitski mišljen dijalektički skok čovekovog samopostajanja, jedan od oblika posmatranja njegovog konstituisanja kao čoveka. I samo utoliko on i jeste horizont ispitivanja strepnje, što treba imati u vidu kada Danac kaže da kod njenog ispitivanja „*in mente* i pred očima“ stalno treba imati pojam greha. Za Kjerkegorova izlaganja je ta ravan u celini, možebiti, i neophodna, ali njegova misao se bez suštinske štete po nju samu može razmatrati bez detaljnijeg ulaženja u analizu same te ravni i onoga što se na njoj odigrava. No, budući da čitavo svoje učenje Kjerkegor permanentno izlaže i na tom, biblijskom planu, njegova filozofija bi mogla, i treba da se posmatra kao **religiozno-egzistencijalna ontologija**. Ili, bolje: ona nije religiozno-egzistencijalna ontologija zato što se razvija i širi u *milieuu* biblijskih mitova, nego obrnuto, zato što je po njegovom učenju ono zbiljsko *par excellence* ono hrišćanski-religijsko, ona po svojoj biti i formi jeste religiozno-egzistencijalna ontologija, koja upravo stoga i može da se razvija i prikazuje i pomoću biblijskog učenja i mita. A to onda i jeste od Kjerkegora tražena, njime samim i neimenovana „znanost“, kojoj po svojoj biti greh treba da pripada kao njen predmet. I ne samo greh nego sve što je vezano za bit bitka čoveka, bit bitka svega bića. Kako ova studija, međutim, za svoj predmet ima samo čisto filozofsku dimenziju njegovog učenja, to će ona da obrati pažnju na njegov biblijski *milieu* samo onda, i u onoj meri, kada i ukoliko to bude neizbežno.

A kada oblast po kojoj će da razvija svoja razmatranja u delu *Pojam strepnje* Kjerkegor, još i u njegovom podnaslovu, naziva psihologijom¹⁷, onda to davanje imena ima sasvim osobito značenje.

¹⁷ Puni podnaslov tog dela glasi: „Prosto psihološki-nagoveštavajuće razmišljanje usmereno u pravcu dogmatskog problema naslednog greha“.

Psihologija za njega uopšte ne označava neku disciplinarno strogo omeđenu znanstvenu oblast, pogotovu ne takvu koja bi bila bliska onoj koja je danas obuhvaćena tim imenom. Njome on pre želi da kaže da je u čovekovom dokućivanju stvari i zaposedanju vlastite biti uvek neizostavno u igri celina čovekove duhovnosti kako u pojedinostima tako i u jedinstvu celine, u jedinstvu „dve strane čovekove duše“, čiji su proizvodi: pojam i štimung, u nerazlučivoj povezanosti. Uopšte, Kjerkegor na taj način izražava svoje uverenje o nužnom napuštanju pretpostavki tradicionalne, u najširem smislu reči uzeto, idealističke filozofije, o potrebi zamene njenih poslednjih temelja i njenih načina razumevanja i izlaganja bitka sveg bića. Za njega se to pokazuje nadasve očitim i akutnim onda kada se ispituje i određuje upravo bit samog čoveka i bit njegova bitka. I ono što važi za Kjerkegorovu filozofiju u celini, za svaki njegov spis, važi i za *Pojam strepnje*. Njegova neposredna tema je strepnja – ali ne kao psihički fenomen, već kao štimung; greh je mogućni, za **religiozno**-egzistencijalnu ontologiju čak nužni, horizont istraživanja te teme; ali prava tema tog spisa, ono na čemu on tek dobija i ispunjava svoj puni smisao jeste (samo-) **stavljanje čovekovog duha** kao njegove poslednje i najdublje biti, postajanje čoveka čovekom kao individuom i autentičnom egzistencijom, uspostavljanje biti čoveka u njegovom bitku. A to se doseže i dokučuje jedino u jedinstvu štimunga i pojma, i to onog štimunga i pojma koji za svoj predmet ima tako razumljen duh kao bit čovekovog bitka. Tako, u tom, kao i svakom drugom od njegovih filozofskih spisa, ne radi se o određivanju znanosti kojoj ispitivani fenomen pripada, ne radi se tu ni o psihologiji, niti o bilo kakvoj, pa ni o filozofskoj antropologiji, zbog čega onda najdublje Kjerkegorove misli jedva da je i okrznuo onaj ko ga čita tako da u njegovim rečima traži i nalazi samo psihičke fenomene.¹⁸

¹⁸ To se, naravno, ni najmanje ne sukobljava sa činjenicom da za stavove i učenja iz Kjerkegorovog dela mogu da budu, i doista jesu zainteresovane i psihologija i bilo koja druga znanost, te da one iz njega mogu da preuzmu, pa i same pozitivno da primene

U Dančevoj filozofiji se, naprotiv, uopšte ne radi o tome, već je u njoj, pre svega, reč o traganju i početnom određivanju one ontologije i filozofije koja bi odgovarala njime novootkrivenoj oblasti fenomena.

Analogna upotreba naziva **psihologija**, ali i potezi u pravcu postidealističkog mišljenja koji i stoje u osnovi takve upotrebe, neretko se susreću u učenjima druge polovine XIX i početkom XX veka. Danskom misliocu egzistencije se, u tom smislu, na uvek osobit način pridružuju, pre i više od svih, Fridrih Niče i Vilhelm Dilta. No, način na koji se Kjerkegor generalno, u svom celokupnom opusu, koristi imenom psihologije, ne pokazuje toliko da on još nije u potpunosti dešifrovao znanost kojoj pripada njegovo mišljenje, nego pre da on još nije u potpunosti račistio temelj i tlo sa koga niču ispitivani fenomeni koje je sam otkrio, i na kome oni čoveku uopšte bivaju pristupačni. Time on još nije u potpunosti rasvetlio ni temelj ni tlo samopostajanja čoveka u vlastitoj biti – jer toj biti nužno pripada i čovekov svetoodnos, dakle, još nije u potpunosti artikulisao ravan po kojoj se kreće čitavo njegovo učenje, niti je sačinio njemu primerenu pojmovnu aparaturu. A u pitanju je znanost koja stoji na mestu koje je analogno onome što je u tradiciji zauzimala klasična *metaphysica generalis*, odn. *ontologia* – u pitanju je njegova **religiozno-egzistencijalna ontologija**.

Čovek je upoznat sa samom stvari, dakle, ne onda kada ima samo pojam o njenoj biti, već kada poseduje i štimung koji odgovara tom pojmu, tj. kada poseduje njihovo jedinstvo. Taj štimung

mnoge njegove misli. Tako npr. u svojoj knjizi iz 1991. (*Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt am Main) Michael THEUNISSEN skreće pažnju na to da je „u poslednjim decenijama u psihologiji, psihijatriji i psihoanalizi ([i psihoterapeutskoj praksi]) došlo do takvog razvoja kojim se probudio novi interes za Kjerkegora, ili koji ima za posledicu to da bi Kjerkegor mogao da postane interesantan za te znanosti“ (S. 11). Neposredan povod za pisanje te knjige priznati poznavalac Kjerkegorove filozofije je dobrim delom i našao u, za to vreme, najnovijoj recepciji Dančeve misli u tim znanostima, nadasve u SAD.

pak, sličnim načinom kao i pojam, pripada koliko čoveku suočenom sa nekom stvari, tako i samoj toj stvari. Ali, šta je za Kjerkegora štimung? Da li se već sada, na samom početku, a to uvek znači i unapred, mogu dati neki nagoveštaji o njegovoj prirodi? Premda svojom mišlju ne probija i odlučujuće ne napušta šemu subjekat–objekat relacije, koja je karakteristična za tradicionalnu filozofiju (pre bi se moglo reći da on destruiira njenu utemeljenost u inteligenciji i svesti, u saznanju i umski mišljenoj volji), on štimung zasigurno ne misli kao čovekovu puko subjektivnu reakciju u smislu proizvoljnog i kontingentnog refleksa, ne kao puku uzburkanost iracionalnih čovekovih osećanja koja su kao slučajna, od čoveka do čoveka često i veoma različita emocionalna kretanja duše, samo propratan i uzgredan eho njegovih primarnih racionalno-teorijskih i umsko-voljnih delatnosti. Naprotiv, štimung je za njega jedan legitimni, za čovekovu bit konstitutivni modus duhovnost, koji je, doduše, posve različit od poimanja, ali i nerazlučivo povezan s njim, duboko zariven u sadržaj pojma, kao što se i u njemu i njegovom jezgri uvek nalazi nešto pojmovno – neki „rad pojma“. Zbog toga se do biti unutarstvetskih stvari i dolazi samo jedinstvom štimunga sa poimanjem i pojmom, mada se i bit samog štimunga utvrđuje, uvek i nužno, samo ujedno sa utvrđivanjem njemu odgovarajućeg pojma, tj. pojma koji se tiče iste stvari kao i on sam. Dokučivanje stvari je, stoga, jedinstveni događaj u celovitoj čovekovo duhovnosti, koji rezultira nastankom kako pojma o toj stvari, tako i njemu korespondirajućeg štimunga. Zbog toga će prilikom obrade svih značajnih fenomena Kjerkegor uvek paralelno da istražuje i utvrđuje i štimung i pojam tog fenomena.

Za početak bi moglo da se kaže još samo to da je pojam rezultat teorijsko-saznajne delatnosti čovekove duhovnosti i njenih moći, dok je štimung rezultat njene aracionalne, voljno-emotivne delatnosti i trpnje, premda već i razlikovanje tih moći čovekove duhovnosti, kao i same te moći kao takve, počiva na pretpostavkama one filozofije kojoj Kjerkegorova misao suštinski više ne pripada. Isto

tako samo početno, jer štimung će moći da se razume samo na osnovu obrade konkretnih likova koji će tokom ove studije da budu prikazani, i više kao najavljujuća slutnja, mogu da se nabace i neke dimenzije njegovog značenja. (a) Štimung dolazi iz sfere čovekove afektivnosti i emocionalnosti. (b) Zbog toga se njegova pokretnost, način kretanja njegove biti, najbolje eksplicira kao delatno-trpna ili trpno-delatna, pri čemu je primarna ona pasivna strana. Ta pasivnost, dakako, nije prosta receptivnost poput saznavno-teorijske, što pridonosi njegovom razlikovanju od pojma, ali je i deo onoga što omogućava njihovu uzajamnu povezanost kao različitih. (c) Štimung nadilazi indiferentnu, nivelišuću opštost i nužnost pojma, ali i slučajnost, pojedinačnost i nebitnost opažanja. Istovremeno, međutim, on u sebi uključuje opštevažnost čovekove umne duhovnosti, kao i životnu pokretnost zbiljnosti onoga što je dato u čulnoj neposrednosti. (d) Štimung znači i sklad, usklađenost sa svojim predmetom; ali kao usklađena usklađenost on znači i usklađivanje s onim što mu korespondira i unutar celine čovekove duhovnosti: usklađivanje štimunga sa pojmom, pa samim tim i usklađujuću usklađenost pojma s tim predmetom, jer tek uzajamna usklađenost štimunga i pojma dovodi do sklada svakoga od njih sa njihovim zajedničkim i jedinstvenim predmetom. Biti štimunga, tako, pripada imanentna usklađenost, a to znači prisutnost sadržaja pojma u njegovom sadržaju. Tek to jedinstvo je ono što će Kjerkegor da nazove „pojmom egzistencije“¹⁹, a što će interpretacije koje su sklone tome da njegovim tekstovima prilaze s pozicija Hajdegerovog (Martin Heidegger) mišljenja, da nazivaju „egzistencijalima“²⁰.

¹⁹ V. § 4. Unutrašnjost i ozbiljnost.

²⁰ Karl Levit (Karl LOWITH) još u svom tekstu iz 1933. (dakle, samo nekoliko godina nakon pojave *Bitka i vremena*): „Kierkegaard und Nietzsche“ (*Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart, 1971) pokazao je tendencu koja će da karakteriše jedan određeni tip interpretacija koje, inače, mogu misaono duboko da zahvataju i da budu odmerene na samoj stvari. Među njima se, naime, nalazi veći broj onih prikaza koji Kjerkegorovu filozofiju tumače pomoću Hajdegerovih misli, nego što ima interpretacija Hajdegerovog učenja koje njegove misli rasvetljavaju uz prikaz njima prethodećih

Kada se štimung posmatra kao jedinstvo četiri navedena momenta njegovog značenja (a–d), ali kao takvo jedinstvo kome imanentno pripada i njegova tesna veza s njemu korespondirajućim pojmom, onda je možda najmanje loše rešenje da se ta reč ostavi neprevedenom, jer teško da bi se našao izraz koji bi pokrивao veći deo polja svih njegovih značenja. Štimung je jedna od središnjih tačaka Kjerkegorove filozofije – jedna njena žiža, premda ga on izričito možda i ne izlaže kao takvog; on je njegova originalna, ali ne u potpunosti i razumljiva misao, jer, i po njemu samom: „Štimung je kao reka Niger u Africi: niko ne poznaje njen izvor, niko ne poznaje njeno ušće, poznat je samo njen tok!“²¹

Čini se da bi iz ovog dosadašnjeg moglo da se zaključi da se prema samim stvarima čovek odnosi preko svoje dve moći, da ih

stavova i termina iz Kjerkegorove filozofije, koji su, uz to, neretko i saučestvovali na njihovom stvaranju. Tako, pored čisto Hajdegerovih izraza (npr. „bitak-u-svetu“), u pomenutom Levitovom prikazu Dančeve „filozofske teologije egzistencije“ (S. 42) nalazimo i sledeću rečenicu: „Konkretna ustrojstva egzistencije, koja su [Kjerkegoru], ujedno sa *Ništa*, otvorila takođe i mogućnost jedne prave *egzistencije*, bila su: ironija, dosada, seta, strepnja i očajanje“ (S. 43–4). Ono, dakle, što Kjerkegor zasigurno ne naziva uvek „štimungom“, i ne označava *expressis verbis* svaku od njih tim imenom, ali što razumevajući i izlažući upravo kao štimunge gradi jednu od temeljnih pretpostavki svoje filozofije u celini, to Levit, dakle, naziva „ustrojstvima egzistencije“ (*Existenzverfassung*). Izraz bez sumnje pogađa misao danskog mislioca egzistencije, ali ne cilja baš u njeno središte, pa je i ne razjašnjava u potpunosti. On je očigledno oblikovan po uzoru na Hajdegerov terminus „ustrojstvo tu-bitka“ (*Daseinsverfassung*; istoj porodici pripadaju i izrazi: *Existenzverfassung des Daseins* te *Seinsverfassung des Daseins*, v. *Sein und Zeit*, §§ 4, 9, 12 i *passim*). Međutim, niti navedeni fenomeni čine „ustrojstva“ onoga što Kjerkegor misli pod egzistencijom na onaj način na koji za Hajdegera „egzistencijali“ to jesu za „tu-bitak“, niti se njegovi pojmovi „egzistencija“ i „sopstvo“ u svom značenju poklapaju sa Hajdegerovim pojmom „tu-bitka“. Čini se da u takvim slučajevima nisu jedino čitaoci takvih studija ostali uskraćeni za samoj stvari najprimerije prikaze; verovatno su njima oštećena i oba filozofa – Kjerkegor time što mu je takvim tumačenjima nanescena nepravda, a Hajdeger tako što mu takve interpretacije čine lošu uslugu. – Inače, ta uostalom korektna i podsticajna studija Karla Levita razmatra Kjerkegorovu filozofiju i u pogledu na „političke i socijalne odnose“ – jedna perspektiva koja će u još većoj meri da preovlada u njegovom kasnijem delu u kojem takođe razmatra Kjerkegorovu misao: *Vom Hegel zu Nietzsche*, Zurich – New York, 1941.

²¹ KIERKEGAARD, Sören: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 229.

upoznaje i razumeva na dva različita, premda uzajamno najtešnje povezana načina, da Kjerkegor smatra da je stvar, u svakom svom pojedinom aspektu, čoveku istodobno okrenuta dvema svojim stranama, da mu nudi dva svoja izgleda. Stvari, međutim, ne stoje tako. Na izvestan način njegova filozofija doista započinje destrukciju klasičnih, tradicionalnih metafizičkih pojmova i nalazi neka nova rešenja. Ali, sâm Kjerkegor još nije do kraja detektovao novu zemlju po kojoj se stvar koju on misli kreće u celini svojih aspekata i vizura, još nije našao naziv – verovatno ni potpunu bit – za teritorij fenomena koje je sam otkrio. To se vidi između ostalog i u preuzimanju mnogih tradicionalnih pojmova iz arsenala idealističke filozofije, koji ne odgovaraju uvek i u potpunosti njegovoj misli – štaviše, koji za nju najčešće predstavljaju Prokrustovu postelju. Ali i obrnuto, pod teretom tih pojmova ni ta misao nije mogla slobodno da se razmahne do svojih poslednjih konsekvenci i u jednom letu potpuno da odmeri, razume i ogradi novootkrivenu teritoriju u celini. Jer, to novo nije ni pojam ni štimung, već nešto treće, nešto što ih, objedinjujući ih, nadmašuje, i predstavlja novi kvalitet u odnosu na njih. I sami pojmovi pojma i štimunga su tradicionalna određenja koja ne odgovaraju onome šta njima Kjerkegor doista misli. Tek bi to Novo kao izvorno Jedno ona dva, razvijeno i objašnjeno do svojih krajnjih granica, pa kao takvo adekvatno i imenovano, obelodanilo i zemlju novoosvojenih fenomena, ali i znanost za koju bi oni trebalo da budu jedini predmet. Otuda celokupan opus Serena Kjerkegora podseća na dovršeno muzičko delo za koje je svaka nota strasno i brižno napisana, čitava kompozicija završena, čak je i upriličeni rečitativ uglavnom prilagođen muzici – jedino su ključ i tonalitet u kojem ta muzika treba da zazvuči nečitki, tako da se čini da je samom uživaocu prepušteno da reši tu zagonetku, da rastumači tajnu modulacije u kojoj će tek čitava skladba da odjekne tako da on može da je primi i uživa u njenoj izvornoj zamisli, harmoniji i lepoti.

§ 4. Ozbiljnost i unutrašnjost

Odluku svoga vremena Kjerkegor vidi u zaboravu uloge koju štimmung ima u znanostima, čovekovom znanju uopšte i samom čoveku kao čoveku, zaboravu koji ide pod ruku sa zaboravom unutrašnjosti i usvajanja, štaviše, koji temelji u njemu. Ali, šta je za Kjerkegora unutrašnjost?

Dok je neposredna tema i zadatak spisa *Pojam strepnje*, dakako, sama strepnja, njegova vodeća pretpostavka kao svenoseći temelj filozofije Serena Kjerkegora u celini je jedinstvo pojma i štimmunga, koje u njemu treba da bude demonstrirano na jednom posebnom slučaju. Završni akordi tog dela – ako izuzmemo njegovo tematsko zaključivanje prikazom odnosa strepnje, mogućnosti i vere, koje se prostire na nekoliko stranica njegovog poslednjeg poglavlja: „Strepnja kao ono što izbavlja snagom vere“²² – pružaju i potvrdu za to da je ideja o tom jedinstvu u jednom određenom, širem smislu, jedan od glavnih ciljeva i tog spisa, ali i jedna od temeljnih Kjerkegorovih misli uopšte. Dok je celo delo rasprava o strepnji i grehu, duhu i slobodi, i dok je na njegovom početku, u **Uvodu**, bila samo nabačena ideja o tom jedinstvu, u njegovom finalu se ta ideja verifikuje ekspozicijom dva za Kjerkegorovu filozofiju u celini takođe izuzetno značajna pojma: **unutrašnjost i ozbiljnost**.

Uvodni deo tog finala treba da obezbedi postupak kojim bi se preko istine dospelo do unutrašnjosti, jer upravo kada je reč o istini, „izvesnost, unutrašnjost“ treba da se učini važećom, mada ne u „apstraktnom smislu“, već „potpuno konkretno“. A što se tiče istine, o njoj Kjerkegor pri kraju *Pojma strepnje* kaže: „Istina jest za pojedinca samo ukoliko je on sam postupajući proizvodi [...] pitanje je: da li čovek u najdubljem smislu hoće da sazna istinu, da dopusti da njegova čitava bit bude prožeta njome, da prihvati sve njene posledice, a ne da u nevolji ima neko sklonište za samoga

²² KIERKEGAARD, Sören: *Der Begriff Angst*, S. 161–9.

sebe, a Judin poljubac za posledice.²³ Istina je, tako, stvar pojedinca – njegove čitave biti i biti njegovog bitka; ili možda pre, čitava bit čoveka može da postane stvar istine. Dalje, ona nije stvar njegovog saznanja nego postupanja: čovek ne saznaje istinu misleći je, nego je proizvodi postupajući. Pritom je na delu njegova celovita duhovnost kao njegova bit, a ne jedino njen saznajni, intelektualno-misleći deo.

Isto to važi i za unutrašnjost. Najpre čitamo: „Izvesnost, unutrašnjost koja se doseže jedino postupanjem [...]“²⁴; a potom, ističući svoje gledište, da izvesnost i unutrašnjost nisu samo dela hladne, racionalne, nezainteresovane misli apstrahujućeg razuma, pa ni spekulativnog uma, Kjerkegor kaže: „Izvesnost i unutrašnjost je, dakle, naravno subjektivnost, ali ipak ne u sasvim apstraktnom smislu.“²⁵ Nasuprot apstraktnom čistom mišljenju, po kome su suprotnosti neposrednost, s jedne, i refleksija, tj. unutrašnjost sa druge strane, za kojima onda sledi i njihova sinteza, Kjerkegor stoji na drugačijem stanovištu i sa njega razvija svoje učenje, po kome „u oblasti zbiljnosti to nije tako. Tu je neposrednost takođe i neposrednost unutrašnjosti. Stoga tek u refleksiji leži izostajanje unutrašnjosti [...] Razumeti i razumeti je dvojako, kaže jedna stara izreka, pa tako i jeste. Unutrašnjost je jedno razumevanje, ali *in concreto* se radi o tome: kako treba razumeti to razumevanje. Razumeti neki govor je jedno, a drugo je razumeti ono što upućuje u njemu; razumeti ono što sami kažemo je jedno, a drugo je sebe samog razumeti u tome kazanom. Što je konkretniji sadržaj svesti, toliko konkretnije postaje i razumevanje“²⁶

Nasuprot apstraktnom mišljenju, dakle, po kome je unutrašnjost refleksija, u zbiljnosti, kako je vidi danski mislilac egzistencije, unutrašnjost, a s njom i subjektivnost, pa utoliko i istina, padaju

²³ *Ibid.*, S. 144.

²⁴ *Ibid.*, S. 144.

²⁵ *Ibid.*, S. 147.

²⁶ *Ibid.*, S. 147–8.

na drugu stranu – stranu neposrednosti, tako da, zapravo, refleksija stoji nasuprot neposrednosti i unutrašnjosti. Štaviše, izostajanje unutrašnjosti (kao predrefleksivne neposrednosti) i subjektivnosti upravo omogućava refleksiju – a za autora *Pojma strepnje* to znači bezinteresno, apstraktno, logičko mišljenje, refleksiju koja se javlja najpre u formi samorefleksije. U tom smislu on kasnije i govori o dve vrste razumevanja: o razumevanju u pravom i nepravom, ili možda u izvedenom smislu. Pravo razumevanje je ono koje se odigrava u unutrašnjosti i s njom, ono kod koga i subjekat i objekat čine unutrašnjost, a čiji je predmet subjektivnost i prava istina; nepravo razumevanje je ono koje se odnosi na refleksiju, objektivno mišljenje i saznanje. To, dalje, znači da on nasuprot refleksivnom razumevanju, onome čiji je predmet govor i ono kazano u njemu, stavlja razumevanje unutrašnjosti, istine i subjektivnosti, ono kojim se razumeva, ili bolje: ono koje razumeva subjekta tog govora, sebe samog u njemu i onome što govori, kao i ono u govoru što upućuje na ono kazano, a preko njega na ono zbiljsko. To je pravo razumevanje, koje je, shodno tome, neposredno, čiji je subjekat i objekat, pa i sam predmet, ono neposredno samo. A takav subjekat je sopstvo i egzistencija kao istinska bit čoveka, takva je unutrašnjost i istina.²⁷ I na tome će, kada to učenje bude u celini razvijeno, moći da se učini transparentnim Kjerkegorov obrat u odnosu na Dekartovo shvatanje subjekta, ega, njegovog saznanja i istine, pa utoliko i u odnosu na osnov filozofije Novog veka.

²⁷ Najčešće, međutim, čovek to ne razume; štaviše, on uglavnom i živi obmanjujući se u pogledu istinske prirode i porekla vlastite biti. Imajući u vidu Kjerkegorove deskripcije različitih oblika takvih „samo-obmana“ kao posledica neuviđanja, neprihvatanja ili odbacivanja fakticiteta subjektivnosti istine, etičke valjanosti i temelja konstitutivnih elemenata biti čovekove ličnosti i delovanja, GARDINER Patrick (*Kierkegaard*, Oxford University Press, 1996[2], I izd. 1988) zaključuje: „Time što je skrenuo pažnju na njih, Kjerkegoru može s pravom da se prizna da je anticipirao analize neautentičnosti i *mauvaise foi*, koje su imale tako istaknuto mesto u kasnijoj egzistencijalističkoj literaturi“ (p. 91).

SADRŽAJ

<i>Uvod</i>	7
§ 1. <i>Filozof i filozofija</i>	7
§ 2. <i>Filozofija i znanosti</i>	16
§ 3. <i>Pojam i štimung</i>	22
§ 4. <i>Ozbilnost i unutrašnjost</i>	35
§ 5. <i>Obrazovanje, likovi i temeljne odlike egzistencije</i>	47

I. DEO • PUTEVI OBRAZOVANJA EGZISTENCIJE

A. SVEST I SUMNJA (filozof)

§ 6. <i>Novovekovni subjekat i sumnja</i>	53
§ 7. <i>Dekartova koncepcija svesti i sumnja</i>	55
§ 8. <i>Fihteov pojam: deloradnja</i>	60
§ 9. <i>Pitanje o sumnji, i temelji njene mogućnosti u svesti</i> ..	71
§ 10. <i>Sumnja, interes i svest</i>	80

B. DUH I STREPANJE (grešnik)

§ 11. <i>Samostavljanje duha kao utemeljenje sinteze</i>	95
§ 12. <i>Neposrednost, nevinost i neznanje</i>	98
§ 13. <i>Strepnja i mnogostruko ništa: samoogledanje duha</i> ...	102
§ 14. <i>Mogućnost i zbiljnost slobode</i>	110

§ 15. <i>Vrtoglavica slobode</i>	116
§ 16. <i>Duh kao sinteza onoga vremenskog i večnog.</i>	122

C. SOPSTVO I OČAJANJE
(hrišćanin)

§ 17. <i>Prirodan čovek i hrišćanin</i>	135
§ 18. <i>Struktura i priroda sopstva</i>	138
§ 19. <i>Očajanje i apsolut</i>	146
§ 20. <i>Mogućnost i zbiljnost čovekovog očajanja</i>	151
§ 21. <i>Temporalnost očajanja i modaliteti njegovog bitka.</i>	157
§ 22. <i>Očajanje kao bolest na smrt</i>	163
§ 23. <i>Individua i apsolut.</i>	168
§ 24. <i>Egzistencijalni pojmovi smrti</i>	171
§ 25. <i>Očajanje je izraz sopstva.</i>	175

D. PARADOKS I SABLAZAN
(discipulus)

§ 26. <i>Sinteza povesnog i večnog u optici istine</i>	179
§ 27. <i>Učitelj i učenik</i>	182
§ 28. <i>Istina, ljubav i razumevanje u biti (ponovo rođenog) čoveka</i>	199
§ 29. <i>Razum i vera – njihov paradoks.</i>	203
§ 30. <i>Dijalektika paradoksa</i>	211
§ 31. <i>Sablazan kao štimung paradoksa</i>	216
§ 32. <i>Tablica novih vrednosti</i>	224

E. ISPIT I ISKUŠENJE
STRAH I DRHTANJE
(Vitez vere)

§ 33. <i>Humanost humanuma</i>	229
§ 34. <i>Kretanje ljubavi i vere</i>	233
§ 35. <i>Kretanje rezignacije.</i>	237
§ 36. <i>Kretanje vere</i>	246
§ 37. <i>Ispit i iskušenje.</i>	256

II. DEO • BITAK I EGZISTENCIJA

§ 38. Osnovne ontološke odredbe u filozofiji Serena Kjerkegora 269

A. POSTAJANJE

§ 39. Dijaleksička postajanja	271
§ 40. Konkretno pitanje o biti postajanja	272
§ 41. Kretanje postajanja	275
§ 42. Postajanje u povesti i prirodi.	282
§ 43. Nužnost onoga prošlog i onoga budućeg	285

B. PONAVLJANJE

§ 44. Dijalektika – Platon i Hegel	291
§ 45. Pitanje o ponavljanju.	293
§ 46. Ponavljanje i sećanje	297
§ 47. Dijalektika ponavljanja	302
§ 48. Sreća ponavljanja.	307
§ 49. Ponavljanje kao zbiljnost i ozbiljnost postojanja.	313

C. ISTINA

§ 50. Egzistencija i pitanje o istini	319
§ 51. Egzistencija i strast.	324
§ 52. Istina kao neizvesnost	329
§ 53. Istina i vera.	335

D. VERA

§ 54. Shvatanje onoga povesnog.	339
§ 55. Divljenje kao čulo strasti za postajanje	343
§ 56. Varljivost postajanja	347
§ 57. Dva pojma vere	356
§ 58. Vera kao bitak čoveka – verovati za čoveka znači biti.	362

SPISI SERENA KJERKEGORA	365
BELEŠKA O AUTORU	367

Miloš Todorović
MISAO I STRAST

Za izdavača
Dijana Dereta

Lektura i korektura
Nevena Živić

Likovno-grafička oprema
Marina Slavković

Prvo DERETINO izdanje

ISBN 978-86-6457-532-4

Tiraž
500 primeraka

Beograd, 2024.

Izdavač / Štampa / Plasman: **DERETA doo**, Vladimira Rolovića 94a,
11030 Beograd, tel./faks: 011.23.99.077; 23.99.078, **www.dereta.rs**
KNJIŽARA DERETA, Knez Mihailova 46, Beograd, tel.: 011.26.27.934, 30.33.503

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Кјеркегор С.
141.32

ТОДОРОВИЋ, Милош, 1948–

Misao i strast : filozofija Serena Kjerkgora / Miloš Todorović. – 1. Deretino izd. – Beograd : Dereta, 2024 (Beograd : Dereta). – 363 str. ; 21 cm. – (Biblioteka Filozofija)

Tiraž 500. – Beleška o autor: str. [367]. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Spisi Serena Kjerkegora: str. [365–366].

ISBN 978-86-6457-532-4

а) Кјеркегор, Серен (1813–1855) б) Егзистенцијализам

COBISS.SR-ID 139048713