

SOFIJA MOJSIĆ
Beograd

ISTINA I ISTORIJA U MIŠLJENJU SØRENA KIERKEGAARDA

Apstrakt: Tema ovog rada je odnos između dolaženja do istine i istorijskog procesa koji se može otkriti u Kierkegaardovom opusu. Rani Kierkegaard u delu kakvo je "Ili – ili" zastupa tezu o bitnosti istoričnosti i istorije za ljudski život i pozitivno ih vrednuje. Međutim, pozni Kierkegaard odbacuje vrednost ljudske istorije i zahteva povratak na početak hrišćanske ere, autentičnom hrišćanstvu. Tako on postaje radikalno nesavremen i antiistorijski mislilac, što i jeste njegova namera. Ja, na kraju, izražavam svoju ambivalentnost prema dilemi da li treba i da li uopšte možemo da se vratimo izvorima ili, nasuprot tome, treba živeti istorijski jer jedino istorija verifikuje naše početne, često nerealne, ideale.

Cljučne reči: istina, istorija Kierkegaard

Kao nužna kontrastna pozadina Kierkegaardovog razumevanja odnosa istine i istorije neminovno se nameće Hegelova filozofija kao poslednji, krunski i enciklopedijski izraz modernog doba. Najjednostavnije i najapstraktnije se može reći da osnovna inovacija koju Hegelova misao donosi jeste novo razumevanje, promišljanje i rehabilitovanje vremena i istorije. Hegelovski mišljena ideja i apsolutni duh ne mogu bez svog otudjenja i ospoljenja u vremenu i ljudskoj istoriji. Oni tek u njima pokazuju i potvrđuju svoju vrednost i svoje potencijale. Večni apsolut bez istorije je jednostavno ništa. To je revolucionarna Hegelova postavka koja potpuno izokreće tradicionalno shvatanje zapadnoevropske filozofije odnosa između transcendentnog apsoluta i vremena. Vreme je tradicionalno bilo potcenjeno i skoro uvek se smatralo kao nešto manje vredno u odnosu na večnost. Kod Hegela se, međutim, stvari obrću. Um ne može bez svoje realizacije u vremenu; ono jednostavno postaje neizostavni medijum njegovog izražavanja. Tu nije reč samo o apstraktno shvaćenom vremenu već i o ljudskoj istoriji u kojoj ljudi, delajući, zapravo, ostvaruju mogućnosti koje su pohranjene u početnoj ideji i bez čije aktivnosti one nikad ne bi mogle da se ostvare. Hegel istoriju shvata kao "otudjivanje u kome duh prikazuje svoje pretvaranje u duh u formi slobodnog slučajnog zbivanja, opažajući svoje čisto samstvo kao vreme izvan sebe a isto tako svoje biće kao prostor."¹

No, to je samo jedna strana medalje. Druga strana Hegelove filozofije, koju ja zovem metafizičkom, insistira na prethodnoj datosti uma u kojem su komprimirane sve

1 Hegel, Fenomenologija duha, BIGZ, Beograd, 1979, str. 464.

mogućnosti koje je ljudska istorija tokom svojih milenijuma stvorila i koji, u stvari, "pada" u vreme. Otuda Hegelovo spominjanje otudjenja duha u istoriji. Smisao i savladavanje vremena i istorije kod Hegela ostvaruje apsolutni duh manipulišući ljudskom istorijskom praksom. Druga granica Hegelovog shvatanja istorije jeste njeno kulminiranje u sećanju. To je proces u kojem se svest pretvara u samosvest, to jest oslobadja se svoje otudjenosti i ospoljenosti u vremenu i prostoru. Ona se pronalazu u spoljašnjosti, to jest prostoru i vremenu, ali ne u smislu stvarnog uživanja u svojim samoostvarenjima u svetu nego samo u svom misaonom, kontemplativnom, teorijskom prevazilaženju svoje vremensko-prostorne determinacije. Tu Hegel protivreči svojoj sopstvenoj definiciji ideje kao jedinstva pojma i realiteta, beži u filozofsku kulu od slonovače u kojoj pronalazi jedini prostor za ličnu slobodu i seća se prošlosti (a ja bih dodala, pesimistički i rezignirano): "Cilj, apsolutno znanje, ili *duh koji zna sebe u svojstvu duha ima za svoj put sećanje duhova ... Njihovo očuvanje ... jeste istorija ... oboje zajedno, *pojmljena istorija*, obrazuju sećanje i Golgotu apsolutnog duha, stvarnost, istinu i sigurnost njegovog prestola, bez koga bi on bio beživotni usamljenik ..."*

Kierkegaard se obično smatra Hegelovom suprotnošću. Ta opšta predstava o njihovim međusobnim odnosima nije ni netačna, ni neosnovana. Videćemo u daljem toku ovog rada da je Kierkegaardov stav prema vremenu i istoriji, izuzev u nekim delima iz njegovog ranijeg stvaralačkog perioda, dijametralno suprotan Hegelovom. Biskup Martensen, s kojim je Kierkegaard poslednjih godina svog života vrlo oštro polemisa, napisao je u svom odgovoru Kierkegaardu da je njegovo hrišćanstvo izvan Crkve i izvan istorije.³ To je tačna kvalifikacija Kierkegaardovog stanovišta. Ona će mi poslužiti kao šlagvort za izlaganje Kierkegaardovog shvatanja odnosa između istine i istorije u ovom napisu.

Pre nego što se pozabavim poznim Kierkegaardom kojeg je imao u vidu biskup Martensen i koji je (naime, pozni Kierkegaard) maksimalno zaoštrio suprotnost između vremena i večnosti i njihov odnos prema istini, u njegovom slučaju prema istini hrišćanske vere, i istorije, izložiću njegovo razmatranje vremena i istorije u njegovom prvom objavljenom delu "Pojam ironije". U njemu nije uvek eksplicitno tematizovano pitanje vremena i istorije, ali je implicitno (a na pojedinim mestima i eksplicitno) razmatrano pitanje odnosa između ljudskog subjekta, pojedinca i društveno-političke stvarnosti koje za sobom direktno povlači pitanje odnosa čoveka i njegove filozofske istine prema istoriji. Moglo bi se reći da Kierkegaard u "Pojmu ironije" daje svoj sopstveni autoportret ironičara kakav je u periodu od 1835.- 1838. bio. Međutim, ta konstatacija nipošto ne iscrpljuje njegovo ekstenzivno analiziranje suštine fenomena antičkog grčkog (Sokrat) i modernog romantičarskog ironičara (F. Schlegel, Tieck, Solger), inspirisanog Fichteovom filozofijom. Suština ironije je u apsolutnoj, beskrajnoj, subjektivnoj, negativnoj slobodi kojom se potpuno odbacuje svaki oblik stvarnosti, a ja dodajem, i istorije jer to dvoje, posle Hegelove filozofije, nerazdvojno ide jedno s drugim. Ironičar dubi svoju unutrašnjost ne bi li se vinuo do njemu principijelno nedostižnih visina ide-

2 Op. cit., str. 465.

3 Cf. Hans Lassen Martensen, On the Occasion of Dr. S. Kierkegaard's Article in *Faerdelandet*, no. 295, in: S. Kierkegaard, *The Moment and Late Writings*, Princeton University Press, Princeton, 1998., p. 362

alnog ja (za razliku od Platonove pozitivne filozofije koja se bavi promišljanjem ideja kao pozitivnog, dosegnutog, određenog sadržaja filozofije) ali, istovremeno, on dubi i empirijsku stvarnost u kojoj se nikako ne snalazi i ne nalazi. Tako, kao rezultat njegovog rada, ostaje jedna ogromna praznina, kako u unutrašnjosti subjekta, tako i u spoljašnjosti. Između suštine i pojave uspostavlja se apsolutna suprotnost: niti je pojava pojava suštine, niti se suština ispoljava u pojavi. Naprotiv, između njih se uspostavlja odnos koji namerno želi drugog da zavede i dovede u zabludu, tako da ironičareva suština uvek ostane neuhvatljiva, nerealizovana, neospoljena i neshvaćena. A to je sušta suprotnost Hegelovom temeljnom stavu da suština mora da se pojavi i da suština i pojava moraju da odgovaraju jedna drugoj. Ironičar živi (bolje reći oscilira) između zamišljene večnosti i utapanja u sadašnji trenutak, u iluziji da su mu neograničene mogućnosti stalno na raspolaganju. Za njega ne postoji prošlost sa svojom determinacijom koju konstituišu prošli činovi ljudi (pa, prema tome, i potrošene mogućnosti), niti ona prelazi, preko delanja u sadašnjosti, u smisaonu budućnost koja je i te kako određena prošloću (čak i kad dozvoljavamo mogućnost radikalnog prekida i pojave novuma). Ironičar misli da uvek može iznova da počne i da ga nikakva prethodna iskustva ne obavezuju i ne ograničavaju. On živi u zanosu stalno važećeg modaliteta mogućnosti.

Ironičara ne interesuje bilo kakva istorijska društveno-politička stvarnost. On se u potpunosti povlači u svoj unutrašnji svet ili malu izolovanu zajednicu ljudi koji neguju isti životni stil i bavi se svojim domišljanjima. Ironičar nema nikakvi životni kontinuitet i identitet. On nema nikakav sadržaj. Njegov jedini kontinuitet je dosada koju Kierkegaard definiše kao večnost lišenu sadržaja, kao gladnu proždrljivost, kao površnu dubinu. Vrhunac njegovog života čine pasivnost, mir, fantazija, čežnja.

Kierkegaard tome suprotstavlja poetski, religiozan život koji je potpuno ispunjen smisaonim vremenovanjem i suštinskim učestvovanjem u istorijskoj stvarnosti. Poetski se živi samo onda "kada se [čovek] orijentiše i tako integriše u doba u kojem živi, kada je pozitivno slobodan u stvarnosti kojoj pripada".⁴⁴ Kierkegaard smatra da je ironija neophodno sredstvo oslobadjanja pojedinca, razbuktavanja njegove mašte i podmladjivanja, ali da se njom mora ovladati i ona se mora kontrolisati, onako kako su to učinili Goethe i Hegel. Treba zaista prisvojiti valjanost stvarnosti, ako se ona već kao takva deklariše (tu Kierkegaard verovatno misli na Hegela) jer je stvarnost "istorija u kojoj svest sukcesivno sazreva".⁵ Na osnovu ove rečenice stiže se utisak da i Kierkegaard prihvata Hegelovo učenje da nam je istina dostupna tek na kraju istorijskog procesa (videćemo da će pozni Kierkegaard misliti o tome dijametralno suprotno). Svest u stvarnosti se pojavljuje u praktičnom smislu reči kao delo pomoću koga stvarnost stiže svoju valjanost i prihvatljivost, a u teorijskom smislu suština mora adekvatno da se manifestuje kao pojava. To je jedno od retkih mesta gde Kierkegaard afirmativno govori o potrebi čovekovog uključivanja u društvo i istoriju kao jedinog dobrog oblika realizacije istine svog života.

Posebno je za moju temu zahvalno drugo Kierkegaardovo veliko delo "Ili – ili" u čijem se drugom delu eksplicitno razmatraju teme vremena, istorije i istine. U njemu sud-

4 -----

5 Ibidem, p. 328

ski savetnik Vilhelm prezentira suštinu etičkog načina života suprotstavljajući se estetici, osobi A. Kontekst njegovog izlaganja je odnos između prve i bračne ljubavi, što ću ja ovde apstrahovati jer me to primarno ne interesuje. Njegova argumentacija, međutim, sadrži neke jako zanimljive i za moju temu relevantne ideje o značaju vremena i istorije za ljudski život.

Sudski savetnik Vilhelm ističe najpre da njegovo vreme karakteriše nepoverljivi kukavičluk u pogledu odnosa prema vremenu i istoriji jer misli da je razvitak nazadovanja i uništenje.⁶ Vilhelm, nasuprot tome, insistira da razvoj obogaćuje prvobitni, navodno, autentični sadržaj i da se njegova snaga i značaj iskazuju tek u borbi sa vremenom i protiv vremena i njegovih zamki i iskušenja. On govori konkretno o ljubavi, i to bračnoj ljubavi, u suprotnosti prema prvoj romantičnoj ljubavi, ali se taj neposredan kontekst može apstrahovati i ceo argument shvatiti kao plediranje za razvoj i istoričnost izvora koji je na početku neartikulisan i apstraktan. Vilhelm zamera estetici što ne misli istorijski. On se zadržava samo na emotivnom erotskom zanosu početne prve ljubavi i nije u stanju da razvije njen dublji smisao i sadržaj. A "značenje vremena i sudbina čovečanstva i individue jeste u tome da se živi u vremenu."⁷ Esteta voli da se krije iza misterije i prvog zanosa prve ljubavi, ali ne može tu ljubav da razvije, uobličiti je u brak i u vremenu razvije njene potencijale. On je samo čovek osvajanja, a ne i posedovanja. On se, u stvari, plaši da poseduje bilo šta konkretno, jer borba za taj posed zahteva odgovornost, učinjen izbor, hrabrost, istrajnost, izdržljivost. A esteta je čovek trenutnog zanosa i oduševljenja koji ne može da se odluči i smislaono poveže svoj život koji je razbijen na kaleidoskop niza sjajnih, ali pravog sadržaja i supstance lišenih trenutaka. Ta nepovezanost i sačinjava zlo. Njoj se mora stati na put, ali put istorije je dug i mučan i njega ne mogu da izdrže svi. Bitno je shvatiti da nema cilja bez puta i da je razvoj prvobitnog sadržaja bitan sastavni deo konačnog rezultata.

Sam tok očuvanja prve ljubavi u bračnoj ljubavi je njena unutrašnja istorija koja u sebi nosi ideju i zato je estetična. Ona predstavlja princip unutrašnje teleologije, a ne puko sredstvo za neku spoljašnju svrhu. Romantična ljubav ostaje stalno apstraktna i ne dokazuje se u vremenu. Za razliku od toga, bračna ljubav obezbeđuje svoju večnost ne u blistavom trenutku posle koga sledi praznina i pustoš, već u samom vremenu. Najveće iskušenje za jednu ljubav je vreme. Za razliku od romantičnog estete, koji se uopšte i ne upušta u bitku za svoju ljubav koja počinje onog trenutka kad je osvajanje završeno, uzorni suprug Vilhelm se bori ne protiv aždaja, zmajeva, zlih očeva, već protiv vremena koje savladjuje vernošću i postojanošću svoje ljubavne strasti koja ne traje jedan trenutak, kao kod estete, već čitav život. Nije dobar suprug onaj koji je to jedan dan, već onaj koji je takav svakog dana svog bračnog života. Bračna ljubav nije neprijateljski raspoložena prema vremenu. Ona ga savladjuje na najprimereniji mogući način, svojom borbom za unutrašnje produbljivanje prve ljubavi koja joj daje supstancu i vremensku i istorijsku trajnost.

Istoričnost u braku dobija oblik navike. Nasuprot estetici koji se užasava navike jer u njoj vidi smrt ljubavi, suprug u tome vidi živu i objektiviranu istoriju i istinu svog braka

6 Cf. Kjerkegor, *Seren, Ili – ili, Grafos*, Beograd, 1989., str. 416, 417

7 Op. cit., str. 498

i svoje ljubavi. "Bračna ljubav ima svoju borbu, svoju pobjedu u vremenu, svoj blagoslov u vremenu. Ja sam, dakle, posmatrao vreme samo kao jednostavno napredovanje, u kojem je sačuvano ono što je prvobitno, nego je rastuća progresija u kojoj se ono što je prvobitno povećava."⁸ Bračna ljubav je superiornija od prve ljubavi jer se povećava, pojačava i obogaćuje u vremenu. Tako individua dobija povezanost svog života jer živi istovremeno i u sećanju i u nadi koji se ujedinjuju u smislaonoj sadašnjosti.

Sudski savetnik Vilhelm kritikuje filozofiju što se okreće samo prošlosti koja je za nju završeno događanje. Ona ne odgovara na pitanje o budućnosti, ona samo sedi i kontemplira prošlost. Ona ne odgovara na osnovno pitanje svakog čoveka: šta mi valja činiti, kako da živim. Filozofi nisu u stanju da kažu nekom običnom čoveku šta on treba da radi u životu, a isto tako i sami ne znaju šta njima samima valja činiti. Filozofi, dalje, greše kad postuliraju mogućnost potpunog pomirenja i posredovanja, kraja istorije. Oni misle u sistemu koji je suštinski, u pogledu vremena i istorije, zatvoren i u kojem su sva događanja suštinski završena. Vilhelm, naprotiv, smatra da čoveka definiše upravo stalno nastajanje, borba i otvoreni vremenski horizont u kojem ne vlada nužnost već sloboda. A kad se stvari posmatraju pod vidom slobode, onda sve može da bude i drukčije nego što jeste. Filozofi posmatraju istoriju kao okovanu nužnošću, a ne kao suštinski slobodno ljudsko delovanje. Zato se oni bave spoljašnjom delatnošću ljudi koja svoje vrhunsko otelotvorenje doživljava u svetskoistorijskom procesu vidjenom pod vidom nužnosti. Međutim, postoji i unutrašnje delovanje kojim se filozofija ne bavi jer je ono suštinski slobodno. Tu nema kraja i završetka istorije, tu sve može biti i drukčije nego što jeste, nema apsolutnog posredovanja koje umiruje unutrašnju dinamiku pojedinca. Filozof dobija ceo svet (svetsku istoriju) a gubi sebe, svoju unutrašnjost, svoju slobodu i svoju budućnost.

Vilhelm je, međutim, svestan i drugog aspekta istorije: naime, da je to događanje pod formom slobode.⁹ U istoriji postoji razvoj koji se ne svodi na puko ponavljanje prošlih događaja. Svi događaji u istoriji, ako se ona pravilno misli, međusobno su povezani. Esteta beži od sveta i istorije i vidi stvarnost kao ništavnu i taštu, a istoričnost shvata kao uzaludan napor. On se uvek nalazi na početku jer ne shvata svu lepotu istoričnosti kao procesa preobražaja konačnog duha. Učestvujući u tom procesu, čovek osmišljava vlastiti život i daje mu povezanost. A čovekovo večno dostojanstvo se sastoji u tome da može da dobije sopstvenu istoriju, da može svoj život da posmatra kao vlastito delo, a ne kao sumu nepovezanih događaja. Tako se životu daju cilj i smisao, a čim se pomenu ti izrazi, onda se nameće i pojam imanentne teleologije koja zahteva kretanje, istoriju i tako prevazilazi područje prirode i umetnosti, nalazeći se u prostoru slobode i etike. Tako shvaćeno vreme postaje pravi blagoslov.

Navedeni stavovi jako liče na Hegelove, s jednom bitnom razlikom. Vilhelm, kao i Kierkegaard, takodje beži od tzv. "spoljašnje" istorije u svoju unutrašnjost, doduše, proširenu suprugom, kolegama i prijateljima. On, isto tako, ne promišlja društvenu istoriju jedino u čijem okrilju pojedinac i njegovi prijatelji uopšte mogu da žive. A ona na tako ogromno mnogo načina i direktno, i indirektno utiče na oblikovanje pojedinče-

⁸ Ibidem, str. 511

⁹ Cf. ibidem, str. 600

vog života i tek mu daje bilo kakav unutrašnji, psihološki sadržaj. Ove naznake će pozni Kierkegaard radikalizovati do ekstremnih granica.

U jednom poglavlju "Pojma strepnje" Kierkegaard promišlja odnos između vremena i večnosti. Samo vreme, bez interakcije sa večnošću, je "beskonačna besadržajna sadašnjost".¹⁰ To znači da je samo, puko vreme, bez svoje postavljenosti od večnosti, besmisleno i grešno, bezduhovno, puka sukcesija homogenih trenutaka između kojih ne postoji nikakva kvalitativna razlika. Ono nastaje posle pada i izгона iz raja i tek tada uopšte počinje i ljudska istorija. Međutim, karakteristično je za Kierkegaarda da omalovažava i odbacuje čisto sekularnu ljudsku istoriju koja se odvija van odnosa sa hrišćanstvom, to jest sa večnošću i Bogom. Kierkegaard oštro kritikuje Hegela što je u logiku uveo pojmove stvarnosti i kretanja. Kierkegaard ponovo, tradicionalno deli večno od vremenskog i promenljivog koje je suštinski nedostupno i neprijemljivo za logičko tretiranje. Nasuprot tome, on želi da obnovi tradicionalnu formalnu logiku koja se bavi večnim i nepokretnim. I to je, po mom sudu, Kierkegaardovo nazadovanje u odnosu na Hegela koji je želeo i postigao je osmišljavanje istorijskog, vremenskog, konačnog, promenljivog kao jedinog medijuma izražavanja i realizacije apsolutnog i večnog koje i za samog Hegela prebiva u apstraktno shvaćenoj sadašnjosti, to jest, hajdegerovski rečeno, prisustnosti. I jedino njom filozofija i treba da se bavi. To je, naravno, po mom mišljenju, "metafizički" Hegel, ali je njemu ta dimenzija mišljenja od odlučujućeg značaja.

Ipak, i Kierkegaard, mada delimično razdvaja vreme od večnosti, uvidja da ne može da iznese svoju misaonu intenciju bez odlučujuće interakcije i dodira između vremena i večnosti. Mesto dodira vremena i večnosti on zove "trenutkom" koji opredeljuje i daje bitni smisao i pravac kretanja vremenu i istoriji. Kierkegaard smatra da se do novuma u istoriji dolazi samo skokom u kojem se radja novi kvalitet, za razliku od Hegelovog pojma "prelaza" koji, po Kierkegaardovom mišljenju, pripada sferi istorijske slobode, dispartne sa logikom, i kojim je Hegel mislio da obezbedi minimalni kontinuitet između diskontinuiranih istorijskih epoha cezure između kojih je on sasvim svestan. Kierkegaard hoće da počne ab ovo, slobodnim skokom. Međutim, i on obezbedjuje neku minimalnu crvenu nit kontinuiteta u istoriji pomoću odlučujućih događaja vezanih za hrišćanstvo koje on, inače, smatra suštinski istorijskom religijom. Ti odlučujući događaji u istoriji hrišćanstva i ljudskog individuuma i roda su obraćanje, iskupljenje, spasenje.¹¹ Oni postavljaju razliku između kvalitativno različite prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Čovek je "sinteza vremenitog (prolaznog) i večnog".¹² Svaki čovek, ako želi da bude autentičan, treba suštinski da shvati trenutak kao mogućnost događanja nečeg bitno novog i drukčijeg i kao radikalni prekid vremenskog, istorijskog i društvenog kontinuiteta koji ljudi uobičajeno i, po Kierkegaardovom mišljenju, pogrešno smatraju pukom raspoloživošću i kalkulativnom manipulabilnošću bića. Međutim, i za Kierkegaarda večnost ostaje sadašnjost kao ukinuta sukcesija, bez odnosa sa prošlošću i budućnošću. Zato je Heidegger u pravu kada primećuje da je "S. Kierkegaard ... vidio egzistencijski fenomen trenutka zacijelo najprodubljenije, što ne znači da mu je jedna-

10 Kierkegaard, Seren, Pojam strepnje, Sprska književna zadruga, Beograd, 1970, str. 85

11 Ibidem, str. 89

12 Ibidem, str. 84

ko tako već uspjela i njegova egzistencijalna interpretacija. On ostaje vezan uz vulgarni pojam vremena i određuje trenutak s pomoću Sada i vječnosti.”¹³

Jedan od najznačajnijih Kierkegaardovih pojmova jeste pojam ”ponavljanja” koji on suprotstavlja sokratovsko-platonovskom sećanju. Za razliku od sećanja, koje vuče unazad, ponavljanje označava suštinsko kretanje prema napred i zato je ono tako moderno: ”Ako su Grci rekli ... da je svo saznanje sećanje, rekli su da je čitavo bivstvovanje koje je tu, već bilo; kada kažemo da je život ponavljanje, tada kažemo da bivstvovanje, koje je tu bilo, postaje sada tubivstvujuće. Ako nemamo kategoriju sećanja ili ponavljanja, tada se čitav život razlaže u praznu i besadržajnu buku”.¹⁴ Meni se ovde kao neizbežan zaključak nameće poredjenje Kierkegaardovog pojma ponavljanja sa Hegelovim dijalektičkim razumevanjem odnosa između bića-po-sebi i bića-za-sebe. I u jednom i u drugom slučaju je reč samo o realizaciji već postojećih, unapred datih mogućnosti koje se iz svoje neartikulisane i nerazvijene forme preobražavaju u zrelo, diferencirano postojanje. Medjutim, čini mi se da ovde, ipak, postoji jedna bitna razlika. Dok se kod Hegela istina samosvesti i razvojni proces obogaćuju na putu svog ostvarenja, kod Kierkegaarda je to nejasno i mutno. Nije nemoguće steći utisak da se mi, u stvari, u tom procesu postajanja vraćamo na početak. To je nešto što postoji i u Hegelovoj ”Nauci logike”, naime, da je sve dato već na početku (što ja nazivam ”metafizičkim” Hegelom) i kod Kierkegaarda, čiji se mladi čovek (jedan od junaka dela ”Ponavljanje”) vraća sebi kakav je bio pre nego što je proživio svoja životna iskustva (to jest, neuspeli odnos sa mladom devojkom). On se vraća ideji, pesništvu i živi apstraktno, u mislima i sećanjima. Iako je nemoguće izbeći zaključak da je na njega suštinski uticala njegova neostvorena romansa, ostaje nejasno da li je njegovo biće obogaćeno (kao što bi to bilo kod Hegela) tim iskustvom, makar i nesrećnim, ili ga on doživljava samo kao prljavi teret kojeg se treba osloboditi. On to obrazlaže na sledeći način: ”Opet sam vlastito ja. ... Rascep, koji je postojao u mom biću, ukinut je; ja se opet sastavljam. ... Zar to nije ponavljanje? Zar sve nisam dobio dvostruko? Zar opet nisam dobio samoga sebe ...? ... Ponovo sam ja lično ... ja sam se rodio kao vlastito ja ... Ja pripadam ideji. ... Neka živi polet misli, živela životna opasnost u službi ideji ...”¹⁵

Kierkegaardovsko ponavljanje je, za razliku od Hegelovog prevazilaženja i pomirenja koji su istorijske kategorije, dakle imanentne, isključivo transcendentna kategorija. Ona proističe iz vere i nju vrši jedino Bog kad nestanu sve ljudske nade i iščekivanja: ”Kada ono [ponavljanje, S.M.] nastupa? ... Tada kada su ga sva *zamisliva* ljudska izvesnost i verovatnost smatrali nemogućim.”¹⁶

Odlučujuće podsticaje za promišljanje odnosa istine, vremena i večnosti pruža Kierkegaardova knjiga ”Filozofske mrvice”. U tom delu on kao odlučujuću paradoksalnu karakteristiku hrišćanstva vidi njegovu objavu u vremenu. On taj događaj naziva trenutkom koji menja celokupnu istoriju čovečanstva i koji za njega nije niti puka istorij-

13 Heidegger, Martin, Bitak i vrijeme, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 384 (beleška)

14 Kierkegor, Seren, Ponavljanje, Moderna, Beograd, 1989, str. 26

15 Ponavljanje, str. 98, 99

16 Ponavljanje, str. 91

ska činjenica, čiji se detalji mogu raspredati i koja je suštinski relativna po svom statusu i značaju, niti večnost u strogom smislu reči koja se ne može pojaviti u vremenu i istoriji, već apsolutna činjenica čija je paradoksalna suština u tome da sjedinjuje večnost i vreme, istoriju. Ako je čovek prihvati u veri, a ne u sablazni, onda on osvešćava i napušta svoje dotadašnje grešno životno stanje, ponovo se radja (postaje "novi čovek") i, preobrativši se, otvara mu se put večnog spasenja. Suština hrišćanskog paradoksa jeste ta da se Bog pojavio u vremenu. Medjutim, ovde treba zapaziti jednu činjenicu koja za moju temu bitna: sama istina potiče iz večnosti, ona u vremenu *ne treba* da se menja, preobražava, preispituje (iako se to, kao što ćemo uskoro videti, dešava i to nagore), već treba da ostane ista u svojoj izvornosti. Ona se u vremenu samo širi na poželjno sve ljude, ali njena suština ostaje ista.

U svom centralnom i kapitalnom filozofskom delu "Završni nenaučni Postskriptum "Filozofskim mrvicama"" Kierkegaard razmatra odnos između unutrašnjosti etičko-religiozne subjektivnosti i svetske istorije i na račun ove potonje iznosi sledeće primedbe:

1) U svetskoj istoriji nema suštinske i odlučujuće razlike između namere i čina. U svetskoj istoriji nije potrebno biti dobar čovek u smislu imanja dobrih, moralno ispravnih namera, već odlučuje estetsko-metafizička kategorija značaja, veličine, interesantnog. Kierkegaard prihvata tradicionalno hrišćansko gledište da pravi uvid u subjektivu savest ima samo Bog, a nikako ne čovek. Tako čovek ne može da sudi o istinskim namerama drugog ljudskog bića, osim preko njegove spoljašnjosti, a to je sumnjiv kontemplativan metod koji tuđu stvarnost neizbežno pretvara u puku teorijsku mogućnost i hipotezu koja, u najboljem slučaju, može da bude samo verovatna. U svetskoj istoriji vlada kvantitativna dijalektika u kojoj vladaju posmatranje pod vidom večnosti i nužnost. Nasuprot tome, u unutrašnjosti etičko-religioznog subjekta dominira kvalitativna dijalektika u kojoj postoje samo patosom prožeti kvalitativni skokovi i odluke i sloboda delovanja u čovekovoj unutrašnjosti. Čovek u svojoj istorijskoj drami može da bude samo glumac, nikad posmatrač koji prepoznaje prave namere drugih ljudi ili neki skriveni smisao istorije. Njih može da zna samo Bog.

U etičko-religioznoj subjektivnosti bitne su njene namere, a ne dela. Nasuprot tome, u svetskoj istoriji su bitna dela koja kvantitativnim, slučajnim putem postaju svetsko-istorijska. O njihovom značaju za svetsku istoriju ne odlučuju intencije izvornih delatnika, već sticaj okolnosti i odnos snaga. A to je za Kierkegarda potpuno nemoralno i nebitno.

Danski mislilac smatra da su zapovesti savesti večne, a ne zavisne od zahteva vremena i svetske istorije, koje on prezire. U svetskoj istoriji pojedinac nije ništa, a u etici i religiji on je sve. Svetska istorija se stalno bavi okončanim prošlim stanjem, a egzistencijalni subjekt egzistira sada i ovde i treba da izvuče pouke i razumevanje života samo iz svog životnog iskustva koje nikad nije završeno dokle traje njegov život. Etičko-religiozni subjekt probija imanenciju teorijskog mišljenja i posmatranja i stvarno dela, a to je već transcendencija sa kojom je on stalno u komunikaciji. On mora da rizikuje svu svoju ovozemaljsku sigurnost i posede da bi pred Bogom postao ništa.

2) Istoriografski materijal je ogroman i da bismo počeli sa istorijskim razmatranjem, moramo proizvoljno da zaustavimo beskonačnu refleksiju i probijemo se do početka koji tako nije apsolutan, već posredovan našom odlukom. To, međutim, čini da su dela i rezultati istorijske nauke nepouzdati, puke aproksimacije, hipoteze koje su uvek mogu revidirati ili oboriti. Na tome se ne može graditi večna svest i savest koja u potpunosti počiva u unutrašnjosti subjekta. Pojedinaac u toliko hvaljenom i naprednom 19. veku gubi se u svetskoj istoriji, postaje rasejan, bavi se istorijom Kine i Persije, a zaboravlja na sebe i ne razume svoje toliko bitne, unutrašnje porive.

Po Kierkegaardovom mišljenju, etičko-religiozno nam pruža jedinu izvesnost i to znanje o našoj najintimnijoj unutrašnjosti se nikad ne menja u hipotezu koja se uvek može opovrći.

3) Kierkegaard smatra da je odnos između pojedinca i čovečanstva i pojedinačnog delovanja i svetskoistorijske sume ljudskih dela u razumevanju svetske istorije problematičan. Za pojedinca je najvažnija njegova namera, njegova savest, krivica i kazna. Ali, upravo time se svetska istorija ne bavi. Ona proučava ljudsku rasu in abstracto. A tu su poništeni i moralna namera, i pojedinačno ponašanje i krucijalna razlika između dobra i zla, krivice i kazne. U svetskoj istoriji često se dešava da iz moralno loših namera proizilaze dobre posledice, i obrnuto. To je, međutim, nezamislivo u individualnoj moralnosti u kojoj Bog tačno poznaje prirodu autentične pojedinačne namere i shodno njoj, a ne na osnovu konstelacije odnosa i svetsko-istorijskog značaja dela, određuje njegovu nagradu i kaznu. Samo tako se individuum uzdiže ili propada, i to ne u efemernom vremenu, već u večnosti.

Spekulativni mislioci, čija je kulminacija Hegelov sistem filozofije, naturalizovali su, istorizovali su i racionalizovali su apsolutnog i transcendentnog Gospodara istorije, Boga. Oni su celokupnu transcendentnu svetu istoriju prebacili u imanenciju i učinili je potpuno shvatljivom ljudskom ograničenom umu. A jedini pravi posmatrač i gospodar svetske istorije jeste Bog. Čovek je u tom pozorištu samo glumac, delatnik, a ne posmatrač svetske istorije iz koje izvlači pouke za to kako da vodi svoj život.

4) Najviši zadatak svakog čoveka jeste da postane subjektivan, a ne da zna naizust svetsku istoriju. Proučavalac svetske istorije od šume istorijskih zbivanja ne primećuje drveće pojedinačnih ljudskih bića. Svetska istorija manipuliše i (zlo)upotrebljava čitave generacije ljudi, države i narode za svoje svrhe – pojedinac u njoj ne igra nikakvu ulogu. Nasuprot tome, pod vidom etike i religije, pojedinac je najviša i najznačajnija kategorija kojoj je sve drugo podređeno. Pojedinac treba da se bavi isključivo svojom unutrašnjošću, a istoriju treba da prepusti Božijem providjenju.

5) Kierkegaard zaključuje da je, sa etičke tačke gledišta, prvo i najvažnije postati subjektivan, a tek onda se baviti svetskom istorijom. Za pojedinca je od odlučujućeg značaja da shvati da on mora prvenstveno da dela u svom sadašnjem životu, a ne samo da kontemplira svetsku istoriju.

Kierkegaard je ovim razmatranjima hteo da spase značaj pojedinca pred navalom omasovljene i radikalizovane istorije. On stalno ponavlja da je u etičko-religioznoj sferi egzistencije najvažnija subjektivna unutrašnjost individuuma, njegova sloboda i odluke, dok u svetskoj istoriji vladaju svetskoistorijske ličnosti i mase koje pojedince koriste još samo kao topovsko meso u ratovima i nemirima kojima obezbeđuju svoj svetskoistorijski značaj. Medjutim, ovakvo njegovo rešenje statusa odnosa između pojedinca, istorije i društva je potpuno nezadovoljavajuće i fiktivno. On, u stvari, njim ništa ne rešava zato se on izričito bori protiv bilo kakvog pokušaja da se popravi ovozemaljski pojedinčev život i položaj. Pojedinaac ne obezbeđuje svoj značaj, život i zaštitu realnim ovladavanjem procesa produkcije i reprodukcije svog društveno-istorijskog života, već samo uzdajući se u Boga i večnu pravdu na drugom svetu.

Pozni Kierkegaard, koji je odlučno uskočio u religiozan stadijum života, radikalno je napustio svoja razmatranja koje je inkarnirao sudski savetnik Vilhelm i u svom Dnevniku je svoja tadašnja, rana razmišljanja obrazložio svojoj željom da ljudima ulepša život.¹⁷ Sada, medjutim, Kierkegaard misli da 1800 godina ljudske istorije jednostavno treba staviti u zgrade i vratiti se izvornom početku autentičnog Novog zaveta: "Osnovna konfuzija se sastoji u tome da se hrišćanstvo redukovalo na istorijsko, na to da ima istoriju i da se kaže - oh blasfemije! - da je ono usavršivo. ... svaka generacija treba da napravi novi početak ..."¹⁸ On smatra da se suština istorijskog procesa svodi na transformisanje ideje u puko brbljanje.¹⁹ "Vremensko usporava i proširuje i suštinski je povezano sa *brbljanjem*; večnost je čista brzina i intenzivnost i suštinski je povezano sa *delovanjem*, sa *transformacijom karaktera*. ... Zato vremenitost voli poeziju zato što se ona zadržava i ne pretvara se u delovanje ; i zato ona voli učenje koje pomaže da se izbegne delovanje. Kada bi večnost bila gospodar, ne bi bilo govornosti koju vremenitost voli - zato što ona voli pojavu i odlaže i brblja."²⁰

Kierkegaard smatra da je svetska istorija samo buka i bes, da se ona Boga ne tiče i da je sva ta priča o istoriji samo ljudska izmišljotina da bi se uživalo u ovozemaljskom životu umesto da se u njemu strada i pati, kako je to bio slučaj sa prvim hrišćanima. Bogu je mnogo više stalo do pojedinačne hrišćanske egzistencije nego do cele svetske istorije. Čovečanstvo je napravilo veliki progres u stvarima konačnog razuma, u razumevanju relativnog, osrednjeg, onog što se oslanja na princip "do izvesne mere". Ali, to je suštinski nazadovanje u odnosu na autentičnu izvornu veru. Ovaj progres je otpadanje od večnog. Ljudi su uspeli da se potpuno oslobode svake veze sa večnim, što je pogubno po iskonsko hrišćanstvo. Ljudi vole vreme, ono je element njihovog mediodkritetstva, njihove ljubavi prema ovozemaljskim uživanjima, a plaše se večnosti i delovanja za večnost. Ideal hrišćanstva nije u budućnosti, u ljudskom istorijskom napretku i neprekidnom samousavršavanju, već nazad, pre 1800 godina, na početku, na izvo-

17 "Ja sam hteo da svoju patnju zadržim skrivenom i onda sam ulepšavao život za druge - ko je opisao brak i svu tu vrstu ljudske egzistencije lepše i privlačnije od mene?", Kierkegaard, Soren, *The Last Years*, Collins, London, 1965., p. 90

18 Op. cit., p. 37

19 Op. cit., p. 151

20 Op. cit., p. 221

ru Jevandjelja. Tako je Kierkegaard zastupao krajnju neistoričnost i antiistoričnost mišljenja i egzistiranja.

Kierkegaard je bio ubedjen da se pojedinac gubi u svetskoj istoriji, a ne obogaćuje, kako je to mislio Hegel. Dok je Hegel spasao smisaonost i značaj istorije za evropskog čoveka pred naletom romantičara, koji su se, slično Kierkegaardu, zalagali za vraćanje iskonu, a istoriju shvatali samo kao proces propadanja i degeneracije, Kierkegaard ponovo odbacuje istoriju i traži povratak izvoru. Drugim rečima, za njega se suština istorije nalazi na početku i prima se direktno iz ruku večnosti i Boga. Sav tok realne ljudske istorije je propadanje i razvodnjavanje izvorne poruke hrišćanstva.

Ova kratka skica Kierkegaardovih argumenata protiv vremena i istorije kao kvartelja autentičnosti vere pruža nam uvid u njegovu poslednju reč u pogledu odnosa istine i istorije. Suprotno Hegelu, koji je smatrao da su istina i istorija najtešnje povezani i da istina bez svog istorijskog razvoja uopšte i ne može da postoji, Kierkegaard je postao duboko ubedjen da istorija i ljudski napredak postignut u njoj kvare i pustoše izvorno hrišćanstvo. On je mislio da ljudi treba da se vrate daleko u prošlost, na sami početak hrišćanstva i da tu, na iskonu, preuzmu i prisvoje autentičnu hrišćansku veru. To se može postići samo pomoću neposrednog, ličnog odnosa sa Bogom, bez posredovanja sveštenika, Crkve, istorije, ljudskog napretka i svih sličnih modernih uverenja koja su za Kierkegaarda, zapravo, sušte i po veru opasne iluzije. Čovečanstvo je tokom svoje istorije uznapredovalo u domenu konačnog razuma, ali se pretvorilo u masu koja uspešno svrgava Boga s trona. Za Kierkegaarda je cela ljudska istorija poligon na kome se odmerava odnos moći između čoveka i Boga. Što je čovek moćniji, to je Bog sve više lišen autoriteta i moći. A u svetu ne mogu da vladaju dve volje, i Božija i čovekova, već se mora birati između njih po principu "ili-ili". Kierkegaard se, naravno, opredeljuje za Boga i traži potpuno poništavanje ljudske volje a, prema tome, i ličnosti i apsolutnu i bespogovornu poslušnost Bogu. Čovek je sveden na nivo njegovog roba.

Kierkegaard nije hteo da bude savremen mislilac u istoj ravni sa svojim vremenom. Kao i Nietzsche i Heidegger kasnije, on je hteo da bude nesavremen. Smatrao je da vremenu ne treba dati ono što ono hoće, a to su još promena, napretka, inovacije, tehnike, relativizacije svih uverenja, raspoloživosti bivstvujućeg, već suprotno tome: stalnost, večnost, apsolutnost, trajnost.

Koliko je, međutim, Kierkegaard dete svog vremena, odlično pokazuje Helmut Plessner u svojoj izvanrednoj knjizi "Zakasnela nacija"²¹ u kojoj on na jednom mestu kaže: "... Kierkegor i Niče predstavljaju eksponente buržoaske kulture u epohi njenog raspada; oni su neburžujci u svom nezadovoljstvu lažnom, prividnom obaveznošću, a buržujci u svom poverenju u ličnu moć i važnost pojedinca: oni su ideolozi čak i onda kad žele da se uzdignu iznad sebe i svake ideologije, u svom liberalizmu koji se pretpostavlja još samo kao metod."²² Plessner u svojoj knjizi postupno izlaže kako su se uporišta, sigurne tačke oslonca i autoriteti u modernoj zapadnoevropskoj istoriji urušili i definitivno propali. Teologiju je zamenila filozofija, a ova istorija, sociologija i na

21 Cf. Plesner, Helmut, *Zakasnela nacija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005.

22 Ibidem, str. 196

kraju biologija kao poslednje utemeljenje ljudi i ljudske istorije idruštva. Kierkegaard, zapravo, reaguje na tu društveno-istorijsku situaciju i hoće i može da sačuva Božiji autoritet još samo na jedan način: povlačenjem u unutrašnju beskonačnu fanatičnu religioznu strast pojedinca. Čitava provalija i kraj klasičnog doba moderne gradjanske istorije deli Kierkegaarda, koji se u istoriji i svetu još samo oseća kao stranac, od, na primer, jednog Schillera koji u svojoj besedi o tome “Šta znači i s kakvim ciljem se studira opšta istorija” piše da je proučavanje opšte istorije izvor najplemenitijeg uživanja i razumevanja suštine čoveka čiji se ceo moralni svet nalazi u krugu istorije.²³ Po Schillero-
vom mišljenju a nasuprot Kierkegaardu, ljudi svoje odredjenje i svoje ideale preuzimaju upravo iz bogate riznice svetske istorije a “Sve prethodne epohe su se trudile ... da stvore naš *ljudski vek*.”²⁴ Kierkegaard je svetlosnim godinama udaljen od ovakvog jednog prosvetiteljskog, humanističkog stanovišta, iako je vremenski i istorijski to samo jedna prethodna generacija.

Moj stav prema ovom pitanju je veoma ambivalentan. S jedne strane, imam razumevanja za Kierkegaardov stav da se moramo vratiti na početak hrišćanstva, u vreme Isusa Hrista, jer je nesumnjivo u njegovom učenju dato izvorno hrišćanstvo koje je tokom istorije doživelo brojne transformacije i pretumačenja. Medjutim, može li se istorija jednostavno izbrisati, staviti u zgrade, kako to hoće Kierkegaard? Ljudi bez svoje istorije i izvan nje jednostavno ne postoje. Postavlja se pitanje da li treba ostati veran izvorima po svaku cenu, namerno i svesno anahrono i antiistorijski, ili je razvojni, a samim tim i istorijski, put jednog učenja njegova organska komponenta koja radikalnost, zaoštrenost i često neostvarljivost izvornih ideja i ideala prilagođava realnoj meri ljudskih potreba, želja i interesa?

SUMMARY

This paper focuses on the interesting topic of Kierkegaards relation toward history and truth. My exploration of Kierkegaards works shows the opposition between his early considerations on the theme of history and its significance for human existence as embodied in his early book “Either – or”. There Kierkegaard speaks enthusiastically in favour of the value of historicity which should exist in human life if it is to be meaningful and worth living. But later, he disavows history and seeks returning to the origins of and the beginning of Christianity, to the time immemorial. At the end, I express my ambivalence to the dilemma whether we should return to the beginning of Christianity or we should necessarily live historically and in accordance with our own time.

23 Cf. Šiler, Fridrih, Šta znači i s kakvim ciljem se studira opšta istorija, u: Besede, Kultura, Beograd, 1967., str. 189, 190.

24 ²⁵ Ibidem, str. 197