



Kjerkegorova i Sartrova filozofija egzistencije

Riječ „egzistencija”, s filozofskom konotacijom kakvu ima danas, prvi je upotrijebio Seren Kjerkegor. Ali možemo li Kjerkegora nazvati egzistencijalistom ili filozofom egzistencije? Nije imao želju da bude filozof, a ponajmanje filozof sa utvrđenom doktrinom. U naše vrijeme, Hajdeger se suprotstavlja „egzistencijalizmu”, a Jaspers tvrdi da je „egzistencijalizam” smrt filozofije egzistencije! Stoga se čini ispravnim ograničiti našu primjenu termina „egzistencijalizam” na one koji ga voljno prihvataju, na one koje bismo mogli nazvati pariskom filozofskom školom, tj. Sartra, Simon de Bovar, Merlo-Pontija. Ali još uvjek nismo pronašli definiciju pojma.

Suočavamo se sa još jednom teškoćom tj. paradoksom: način na koji većina nas govori o filozofiji egzistencije je dio onoga što Hajdeger naziva područjem neautentičnog. Govorimo o filozofiji egzistencije — upravo to Hajdeger i Sartr žele da izbjegnu — jer se bavimo pitanjima koja, strogo govoreći, pripadaju usamljenoj meditaciji i ne mogu biti predmet diskursa. A ipak smo se danas okupili ovdje da razgovaramo o ovim pitanjima.*

Za početak, moramo suprotstaviti filozofiju egzistencije klasičnim filozofskim shvatanjima koja nalazimo kod Platona, Spinoze i Hegele. Za Platona je filozofija bila potraga za suštinom, jer je suština nepromjenljiva. Spinoza je težio da dokuči vječni život — blaženstvo. Uopšteno govoreći, filozof je želio da se uzdigne iznad carstva postajanja i pronađe univerzalnu i vječnu istinu. On se uopšteno služio — ili je bar tako vjerovao — isključivo rasuđivanjem. Moglo bi se reći da je posljednji ovakav filozof bio Hegel, koji je najdalje otišao u naporu da svijet shvati racionalno. S druge strane, Hegel se razlikovao od drugih po svom insistiranju na postajaju, kao i po važnosti koju je pridavao ovom pojmu. Već se u tom smislu udaljio od tradicije Platona, Dekarta, Spinoze i mnogih drugih. Pa ipak, Hegel je vjerovao u univerzalni duh. On nam kazuje da naše misli i osjećanja imaju značenje samo zato što je svaka misao, svako osjećanje vezano za našu ličnost, koja sama po sebi ima značenje samo zato što se dešava u istoriji i državi, u određenoj epohi u razvoju univerzalne ideje. Da bismo razumjeli bilo šta što se dešava u našem unutrašnjem životu, moramo stupiti u totalitet — naše sopstvo, a otuda do

* Tekst je izvorno saopšten kao predavanje, 1946. godine u Francuskoj, na sastanku kluba Maintenant.

većeg totaliteta — ljudske vrste, i konačno do absolutne ideje. Ova-kvoj konceptciji je Kjerkegor, koga možemo nazvati osnivačem filo-zofije egzistencije, odlučio da protivurječi.

Suprotstavljujući se težnji za objektivnošću i strasti za totalitetom koju je pronašao kod Hegela, Kjerkegor je iznio ideju da istina leži u subjektivnosti, da se istinska egzistencija postiže intenzitetom osjećanja. Smatrali ga samo dijelom cjeline značilo bi negirati ga. „Moglo bi se reći”, napisao je, „da sam ja trenutak individualnosti, ali odbijam da budem šraf u sistemu”. Objektivnom misliocu on suprotstavlja subjektivnog, bolje rečeno, onog što naziva individualnim, jedinstvenim. Kjerkegor kaže da smo zbog znanja zaboravili šta znači postojati. Njegov glavni neprijatelj je bio predstavnik sistema, odnosno profesor.

Pojedinac koji egzistira je, smatra Kjerkegor, prevashodno onaj koji je u beskonačnoj vezi sa samim sobom i ima beskonačno interesovanje za sebe i svoju sudbinu. Drugo, pojedinac koji egzistira uvi-jek osjeća da je u postajanju, sa zadatkom pred sobom; i, primjenjujući ovu ideju na hrišćanstvo, Kjerkegor kaže: čovjek nije hrišćanin — čovjek postaje hrišćanin. To je pitanje kontinuiranog napora. Treće, pojedinac je ganut strasnom mišljom; on je nadahnut; on je neka vrsta otjelovljenja beskonačnog u konačnom. Ovu oživljujuću strast Kjerkegor naziva strašću prema slobodi.

Pojmovi izbora i odluke imaju ključni značaj u Kjerkegorovoj filozofiji. Svaka odluka je rizik, jer se pojedinac koji egzistira osjeća okruženim i ispunjenim neizvjesnošću; pa ipak on odlučuje. Imajte na umu da ono što smo upravo rekli o načinu razmišljanja i bivanja pojedinca otkriva predmet njegovog mišljenja: beskonačno — jer se sa takvom beskonačnom strašću može samo željeti beskonačno. Dakle, način traganja pruža cilj; i, pošto smo u dodiru sa ovim beskonačnim, naše odluke će uvi-jek biti „sve ili ništa”, poput onih iz Ibenzenovog *Branda*. Pod uticajem ovih strasti i odluka, pojedinac će neprestano težiti da se pojednostavi, da se vратi izvornom i autentičnom iskustvu.

Ali do sada smo se zadržali samo na subjektivističkom aspektu Kjerkegorove filozofije. Za njega, kao i za druge filozofe egzistencije, nema subjektivnog bez određenog odnosa sa bićem. U svom *Dnevniku* (1854) zapisao je da egzistencija hrišćanina povezanost/odnos sa bićem. Pojedinac koji egzistira mora uvi-jek da osjeća sebe u prisustvu Boga i reintegriše u hrišćansku misao pojam bivanja pred Bogom. Ali osjetiti sebe pred Bogom znači osjećati se grešnikom. Dakle, grijehom, a posebno sviješću o grijehu, ulazi se u religiozni život. Ali kada se jednom uđe u religioznu sferu, mora se napredovati, svoje-vrsnim duhovnim putovanjem, od religije koja ostaje bliska filozofiji do najvišeg stupnja religije. Na najvišem stupnju religije razum je sa-blaznen, jer se susrećemo sa afirmacijom otjelovljenja u ideji rođenja vječnog bića na određenom mjestu i u određenom trenutku istorije.

Pojedinac koji egzistira će, dakle, imati ovaj intenzitet osjećanja jer je u kontaktu sa nečim izvan sebe. On će doživjeti neku vrstu raspeća razuma. On će biti suštinski zabrinut i beskrajno zainteresovan za

svoju egzistenciju, jer od njegovog odnosa sa Bogom zavisi vječnost bola ili vječnost radosti. Stoga, on će biti u odnosu sa onim što Kjerkegor naziva „apsolutni drugi”: Bogom koji je, iako štiti, apsolutno heterogen za pojedinca; beskrajnom ljubavlju koja nas, bez sumnje, obuhvata, ali koju osjećamo kao drugačiju od nas samih jer smo joj suprotstavljeni u svojoj fundamentalnoj individualnosti i grešnosti.

Primjećujemo dva načina na koja se Kjerkegor suprotstavio Hegelu: naglaskom na subjektivnosti i značajem koji pridaje intenzitetu individualnog osjećanja. Ovim razlikama moramo dodati i Kjerkegorovo insistiranje na ideji mogućnosti. Za Hegela, svijet je nužno odvijanje vječne ideje, a sloboda je shvaćena nužnost. Za Kjerkegora, naprotiv, postoje realne mogućnosti, a svaka filozofija koja ih negira je opresivna, zagušujuća. Staviše, ideja mogućnosti je povezana sa idejom vremena, i možemo suprotstaviti kjerkegorovsko vrijeme, sa svim svojim prekidima i diskontinuitetima, logičkom odvijanju hegelovskog vremena, baš kao što je subjektivna i strastvena Kjerkegрова dijalektika suprotstavljena hegelovskoj.

Naravno, Kjerkegorove ideje postavljaju mnoge probleme. S jedne strane, zar kod njega ne primjećujemo tendenciju da racionalizuje i objasni paradoks tako što ga predstavlja kao spoj konačnog i beskonačnog? Ne umanjuje li donekle element sablažnjenosti kada pominje sablažnjenost razuma? S druge strane, i sam Kjerkegor je shvatio da Hristov dolazak na svijet ne predstavlja vrhovni paradoks, koji bi se pojavio samo da niko nije primijetio dolazak Božiji. „Razmišljam o ovom pitanju”, napisao je Kjerkegor, „i moj duh gubi svoj put”. Dodajmo da paradoks postoji samo za onoga ko prebiva ispod; za blažene, odnosno za one koji vide istinu, paradoks nestaje. Ukratko, čita se ova konstrukcija postoji samo sa „ovozemaljskog” stanovišta. Ali možda ovo nije pravi prigovor. Uopšteno govoreći, veoma je teško utvrditi da li su takva zapažanja primjedbe ili, naglašavanjem paradoksa, pojačavaju Kjerkegorovu koncepciju. Isto bismo mogli reći i za pitanja koja postavljaju odnosi između subjektivnosti i istorije (intenzitet subjektivnog osjećanja je paradoksalno zasnovan na objektivnoj istorijskoj činjenici), odnosi između vječnosti i istorije (jer, ako je trenutak otjelovljenja vječni trenutak, paradoks prijeti da nestane).

Bez sumnje bismo mogli pratiti istoriju filozofije egzistencije do Šelinga, filozofa kojeg je Kjerkegor poznavao, i do bitke protiv Hegela koju je Šeling vodio pred kraj svog života. Šeling je hegeljanizmu suprotstavio „pozitivnu filozofiju”. U spisima mladog Hegela možemo pronaći određene karakteristike koje se ne razlikuju od kjerkegorovske misli, ali moramo biti oprezni kad pripisujemo previše istorijskog značaja mladom Hegelu. Staviše, čak i kvazi-kjerkegorovski elementi koji su se infiltrirali u Hegelovu filozofiju izgubili su u međuvremenu karakter subjektivnog protesta.

Filozofiju egzistencije mogli bismo čak pratiti od Kanta, koji je pokazao da ne možemo zaključiti o egzistenciji iz suštine i tako se suprotstavio ontološkom dokazu. Egzistencija je prestala da bude savršenstvo i postala je pozicija. U tom smislu možemo reći da Kant

započinje novi period u filozofiji. Ili se možemo vratiti Paskalu i svetom Avgustinu, koji su čistu spekulaciju zamijenili nekom vrstom razmišljanja bližom osobi, pojedincu. Međutim, jednako je istina da smo u stanju da prepoznamo i razumijemo ova preduobličenja filozofije egzistencije upravo zahvaljujući Kjerkegoru.

*

Sartrova filozofija, iako dosta originalna, dijelom je povezana s Hajdegerovom, a dijelom s Huserlovom filozofijom. Huserl ga je uveo u neku vrstu idealizma koji možda nije u potpunosti u skladu sa elementima koje je možda izveo iz Hajdegerovog mišljenja. Sartr ima ontološki interes, potrebu za proučavanjem ideje bića, ali takođe naglašava ideju ništavila, iako je prikazuje više hegelovski nego hajdegerovski. Za Sartra biće ima dvije forme: „po sebi”, uvijek identično sa sobom i odgovara dekartovskoj protežnosti i „za-sebe”, kao misao shvaćena na hegelovski način, u smislu stalnog kretanja.

Šta je primarno, „po sebi” ili „za sebe”? Ovo je jedan od najtežih problema u Sartrovoj filozofiji. Kada kaže da je „po sebi” primarno, on sebe svrstava u realiste; kada naglašava „za sebe”, onda spada u idealiste. Čini se da je „za-sebe” ništavilo ili ništenje; ako pratimo poređenje Gabrijela Marsela, mogli bismo reći da je „za-sebe” neka vrsta oduška u „po-sebi”. Budući da su ove dvije forme bića apsolutno međusobno suprotstavljene po karakteristikama, dolazimo u iskušenje da se zapitamo da li je ispravno obje nazvati bićem. Ako je ontologija nauka o jedinstvenom biću, može li biti bilo kakve ontologije u ovoj ontološkoj teoriji?

Zatim, može se postaviti pitanje da li zaista postoji nešto u stvarnosti što može biti „po-sebi” kako ga definiše Sartr; odnosno nešto čisto i jedinstveno samo po sebi. U ovom slučaju, hegelovska teorija, u kojoj je apsolut razvoj implicitnog „za-sebe” ka eksplicitnom „za-sebe” izgleda daleko prihvatljivije. Bez sumnje, Sartrova afirmacija onog „po-sebi” odgovara na njegovu epistemološku zabrinutost i na potrebu da se potvrди stvarnost nezavisna od mišljenja; ali da li imamo pravo da sa ove tvrdnje pređemo na ideju da je stvarnost to što jeste, i da je jedinstveno takva — da je, zapravo, obuhvatna i stabilna?

Sartr je po mnogočemu idealista. Ali svojim insistiranjem na intencionalnosti svijesti, svojom definicijom znanja kao „ne-bića”, svojom konцепцијom obuhvatnog „po-sebi” kome se svijest suprotstavlja kao ništavilo, svojom afirmacijom radikalne kontingentnosti, čini se da sažima često opravdane razloge zbog kojih se savremeni svijet priklanja idealizmu.

Možda je dualnost Sartrove filozofije jedna od njenih suštinskih karakteristika, i ne treba je zanemariti. Potraga za opravdanjem i nemogućnost opravdanja su motivi koji se ponavljaju u Sartrovoj filozofiji. Njegova filozofija je jedna od inkarnacija problematike i

dvosmislenosti savremenog mišljenja (jer čovjek se savremenom umu čini dvosmislenim).

Ovo ne znači da je Sartrov pokušaj da otkloni dvosmislenost ne-poželjan ili nevjeroatan. Postoji Sartr *Mučnine* i Sartr *Muva*. Postoji Sartr *Mrtvih bez grobova*, koji odražava različite i suprotne aspekte Sartra. Možda još postoji Sartr koji će otići izvan dvosmislenosti.

Nekoliko sažetih napomena u vezi sa filozofima egzistencije. Kjerkegora ontologija uopšte ne zanima i u tom pogledu je egzistencijalniji od Hajdegera ili Sartra. Tako se u istoriji filozofije egzistencije ide od razmatranja vlastite egzistencije do proučavanja bića uz pomoć ideje egzistencije. Posljednji metod je Hajdegerov i Sartrov. Ipak, Sartr i Hajdeger se znatno razlikuju, a Sartr je bliži Kjerkegoru nego Hajdeger. Na primjer, Sartr kritikuje prvenstvo koje Hajdeger pripisuje ontološkom nad oničkim.

Mogli bismo pomenuti, bez dalje rasprave, Simon de Bovoar i Merlo-Pontija, čije su teorije slične Sartrovim, iako se ponekad primjenjuju u različitim domenima iskustva. Moramo izostaviti diskusiju o onima koji se, poput Bataja i Kamija, često smatraju egzistencijalistima, ali bi sami odbili da prihvate takvo određenje.

Da ustanovimo nekoliko osnovnih pravila za razlikovanje egzistencijalista od neegzistencijalista. Ako kažemo: Čovjek je u ovom svijetu, svijetu ograničenom smrću i iskustvovanog u mukama; svjestan je sebe kao suštinski tjeskobnog; opterećen je svojom samoćom u horizontu svoje vremenitosti — tada prepoznajemo hajdegerovsku filozofiju. Ako kažemo: Čovjek, suprostavljanjem onom „po-sebi” jeste „za-sebe”, nikada ne miruje i uzalud teži sjedinjenju „po-sebi” i „za-sebe” — onda govorimo u maniru sartrovskog egzistencijalizma. Ako kažemo: „Ja sam misleća stvar”, kao što kazuje Dekart; ili: „Pravе stvari su ideje”, kako govori Platon; ili: „Svijest prati sve naše predstave”, osluškujući Kanta, onda se krećemo u sferi koja više nije sféra filozofije egzistencije.

*

Filozofija egzistencije nas još jednom podsjeća na ono čemu su sve velike filozofije pokušale da nas nauče: da postoje pogledi na stvarnost koji se ne mogu u potpunosti svesti na naučne formulacije. Naravno, oni koji su suprotnog mišljenja će ipak pokušati da naučno objasne filozofiju egzistencije; na primjer, iz ekonomskih ili istorijskih razloga.

Takva objašnjenja često imaju izvjesnu valjanost, ali nikada nisu u potpunosti zadovoljavajuća. Zahvaljujući egzistencijalizmu, ponovo se postavlja pitanje *biti ili ne biti*. I to nas podsjeća da je bilo mnogo egzistencijalista, uključujući Hamleta, Paskala, Lekijea, Karlajla, Vilijama Džejsma. Isto bismo mogli reći i za Sokratovog velikog neprijatelja, Ničea. Izvorište većine velikih filozofija, poput Platoneve, Dekartove i Kantove, nalazimo u egzistencijalnim refleksijama.

Postoji, međutim, pitanje koje može uznemiriti um, pa čak i egzistenciju egzistencijaliste. Ne rizikuje li da uništi samu egzistenciju koju prevashodno želi da sačuva? Jaspers je odbacio termin „egzistencijalist“. Kjerkegor nije želio da konstruiše filozofiju; možemo ići i dalje, jer ne samo da bi Kjerkegor odbio naziv „egzistencijalista“, ne samo da bi odbacio termin „filozof egzistencije“, već bi nesumnjivo u svojoj hrišćanskoj poniznosti odbio naziv „egzistentno“. Da li je, možda, potrebno birati između egzistencijalizma i egzistencije? To je dilema egzistencijalizma.

U svakom slučaju, jasno je da je jedna od posljedica egzistencijalističkog pokreta i filozofije egzistencije što moramo da uništimo većinu ideja takozvanog filozofskog zdravog razuma i onoga što se često naziva „vječnom filozofijom“. Konkretno, moramo uništiti ideje esencije i supstancije. Filozofija — u tom smislu — mora prestati da bude filozofija esencije i mora postati filozofija egzistencije. Posmatramo čitav filozofski pokret koji izmješta prethodne filozofske koncepte i teži da zaoštari naše subjektivno razumijevanje dok istovremeno čini da jače nego ikad osjećamo svoje jedinstvo sa svijetom. U tom smislu, svjedoci smo i učesnici početka novog načina filozofiranja.

Vidimo da negacije koje iznose filozofi egzistencije impliciraju neke afirmacije; kod Hajdegera, na primjer, afirmaciju našeg jedinstva sa svijetom. Takođe primjećujemo da se uvijek iznova nalazimo pred čorsokakom. Ne znamo da li je Hajdegerov sistem idealistički ili realistički, je li ništavilo — ništavilo ili biće. Sličan čorsokak postoji i kod Sartra, a na određenim mjestima povratak, no možda i odmak od Hajdegerovih koncepcija ka Hegelovim i Huserlovim shvatanjima.

Ali ovi čorsokaci ne moraju da nas vrate nazad. Trajnost dogmatizama pod čijim se barjacima napada filozofija egzistencije razlozi su za reaffirmaciju značaja i vodeće uloge filozofije egzistencije. Sve velike filozofije su nailazile na takve čorsokake, ali misao je otisla naprijed i nekako pronašla rješenje. Možda će, da bi se olakšao izlazak iz ovih teškoća, biti potrebno pažljivije razlikovati različite elemente koje smo nabrojali, na primjer, insistiranje na egzistenciji i insistiranje na biću-u-svijetu. Nema sumnje da u stvarnosti postoje različiti nivoi i elementi; ali samo razlikovanjem različitih problema, nivoa i elemenata u ovim filozofijama egzistencije, i procjenom njihovog relativnog značaja, moći ćemo da steknemo uvid u njihove teškoće i eventualno ih prevaziđemo.

Prevod sa engleskog: Kristina Bojanović

Izvornik: Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*
(prevedeni odlomci: „The Philosophy of Søren Kierkegaard“ / „The Philosophy of Jean-Paul Sartre“)

Philosophical Library, New York 1949.