

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ

РАЗМАТРАЊЕ СМИСЛА ВЕРОВАЊА И БИВСТВОВАЊА

оглед поводом књиге Небојше Кузмановића, *Кјеркегорове сфере егзистенције*, Бачка Паланка, 2003.

Своју расправу са важним темама Кјеркегорове философије Небојша Кузмановић је започео са питањем његовог имена и личности кроз филозофску артикулацију питања субјективитета као аутентичности његових рефлексја. Већ на самом почетку отклоњена су психопатолошка тумачења са којима се у наше време мути вода да се не би видело како се стоји у плићаку, премда се свакако ради о осећајности. Провидна тумачења застрањивања психолога иду заједно са модом фабрикације мозга у технолошким пројектима и идеолошким омамљивањима, а њихова популарност расте сразмерно сиромаштву духа које постаје све очитије. Кузмановић одлично издваја праву ствар око које истрајава та философија, а то је изворно хришћанско живљење које се састоји у развијеном схватању чињенице да прави човек „јесте распет”. Његова борба за религијску обнову је уједно борба за оно „индивидуално људско”, поново попут Дунса Шкота обраћајући пажњу на упосебљеност у којој се збива игра јединства есенције и егзистенције. Опште се у Шкотовим поимањима као штаство (*quidditas*) испољава у појединачном преко његове „сингуларности” тј. индивидуалности и својствености (*haecceitas*), са чиме оно појединачно бива учлањено у целину. На тај начин реално постоје посебности или окупљене индивидуалне својствености, а оно што

се именује идејама и супстанцијалним формама и суштинама, постоји на другачији начин, јер су то објекти божанског интелекта. Те су хипостазе или супстанције унапред сваком постојању општег и посебног, те као пререклексиван супстрат бивају као субјекат приступачне тек вишем разуму који освећује вера и опуномоћава непосредно присуствовање у самим стварима, као учинак намере суделовања на Божијем архетипском интелекту. Наше сазнање почињемо чулним стварима, а природно појмовно сазнање Бога достижемо преко рефлексје о предметима искуства, али је оно неразговорно јер није непосредно предочено разуму у његовој суштини, Створена бића које утискују идеје о самим себи у разум, могу да утисну и идеје о трансценденталним атрибутима који припадају и њима и Богу. Али, људски разум о Њему зна само онолико колико може да апстрахује из чулних датости присутних у коначним стварима, а не сам по себи, па га тако ваља разграничити као демонстративни процес у коме философија има свој предмет и методологију, а коју теологија не може да присвоји у бављењима по питању вере. Према Дунсу Шкоту, свако савршенство има своју формалну савршеност у бесконачности Божије суштине као свом корену и основи.

Хегелов онто-теолошки систем управо ове могућности које је истакао доктор суптилности није стварно препознао, те је грубо повезао есенцију и егзистенцију игноришући хипостазу или супстрат на коме уопште и почива као суштински елемент приказа. Оно личносно није само „оруђе светског ума”, већ могућност самореализације човека и освајање слободе кроз „унутрашњу делатност”, будући местом и поприштем изворне борбе за слободу: „Људски род није изнад појединца, односно индивидуе. По њему (Кјеркегору), друштвено биће човека јесте апстракција”. (Н. Кузмановић, 2003: 13) У том смислу је слушање Шелингових позних предавања у Берлину 1841., било добродошла подршка која је указала на повољан смер трегањима са прибежиштем у вери према „личносном Богу”, а што претпоставља да човекови реални проблеми нису самим тим идеалистички минимализовани и фактички објективно пресвођени и „оправдано превиђени”. Враћање онтолошких тема у сферу религиозности кроз демистификацију метафизичке потенције стварања неких посебних апсолута, свакако да су Шелингов плодотворан утицај на његову философију.

Стога је потребно укратко се подсетити и на централна места у којима се Шелингова философија изборила за властити пут. Са истицањем претпоставки, према којима би Хегелово становиште логичке еманципације од природе било битно ретерирајућа прошлост философије на аксиолошку аподиктичност без садржаја (нарочито оних датих у појмовном опажању), типологије која би у критичком погледу изгледала амфиболично, била би погођена баш формална страна извођења те философије. У својој философији откривења позни Шелинг је код Хегела приметио да је појам као егзистенцијална идеја испражњен. Као бивствовање могућности природа је за њега огољена материја, а као увођење реалности (реалне стране појма зрења, посматрања), предкантовска метафизика која за опште утемељење у науци има такву онтологију којој се свако значење губи, а где је појам узет спрам његовог садржаја натурфилософија. Тако је Хегел помирио логику са мишљењем без чулног супстрата: повлађивање заиста схватљиво, али то натурфилософија никада не би одобрила, већ би држала да је за поправљање.¹ (F. W. J. Schelling, 1983: 128) У односу на насталу идеју као резултат она је празна објективација, преостала као емпиријска природа дата као нешто спољашње /„отпад од идеје“/, нешто недовршено што није појмљено у разјашњавању. (тамо, 130) Као себе несвесно покрећућа а неопходна субјект-објект идеја, која је на идеалан начин априористично реална у бивању, она подсећа на неку пасивну еманаацију, у којој је затамњен прелаз са науке логике на натурфилософију, што је само рационалистички петрификована супстанцијализација финалног узрока, јер јој недостаје садржај могућности целине стварног света, тј. опажања која удахњују живот и чине позитиван основ сагледавања ствари. Појединачна се воља одваја од опште захваљујући „тамном праоснову“ /Ungrund in Gott/, несвесном хтењу потребе самоиспољавања. Сасвим добро Шелинг захтева преображавање егзистирајућег и темеља егзистенције, где животно јединство сила као личност повезује независан темељ реалности са свесном вољом, а што он зове још и „безданом љубављу“. Постојање зла он не одређује позивајући се на стару природу, него из ексцентричног

¹ „Der Beifall war begreiflich, aber die Naturphilosophie kann dies nicht billigen, noch es für eine Verbesserung halten.“

хоризонта „подређивања Бога судбини“, да би постао личан (отпочетка у разлици светла и таме). Преко светлости појављује се реч или стваралачки испољен свет светлости, а с њом дух као обједињавајуће начело светла и таме, што има за сврху да оствари *личност*. „Тек пошто вољу за темељом опажа као вољу да се откитије, и пошто је сам сазнао да мора постојати један темељ егзистенције који је независан од њега (као духа), Бог допушта да темељ делује у својој независности или, другачије речено, он се покреће само сагласно својој природи и не поводи се за својом љубави или срцем. Пошто темељ у себи садржи такође свеколико божански биће – само не као јединство – могле су да постоје само појединачне божанске суштине које су прожимале ово деловање темеља за себе. То прастаро време зато почиње златним добом, које је садашњем људском поколењу остало само као бледо сечање у казивању; то је време неодлучности душе, где је свако добро истовремено било зло; затим је следило време у ком су владали богови и хероји, или време свемоћи природе, у коме је темељ испољавао оно што му је било могуће као таквом. Тада су човеку разум и мудрост долазили из дубине; моћ пророчишта која је жуборила из земље пратила је и обликовала њихов живот: све божанске силе темеља су владале земљом и сеђаху као моћни кнежеви на својим престољима...Тек јасним иступањем добра, такође сасвим одрешито иступа и зло и као такво (не зато што настаје први пут, него зато што је први пут дата супротност у којој се оно појављује сада сасвим и као такво); тако је овде моменат у коме је земља по други пут пуста и празна истовремено и моменат рођења највише светлости духа, духа који је од почетка постојао у свету, али несхваћен од таме која делује за себе у оном још затвореном и ограниченом откривењу; а ипак он се појављује да би се супроставио личном и духовном злу, дакако, у личном, људском облику и као искупитељ, и тиме поново са Богом успоставио однос стварања на највишем степену. Јер, на личност благотворно може утицати само нешто лично и, да би човек опет могао да доспе до Бога, Бог мора опет да постане човек. Успостављеним односом темељња према Богу поново је дата могућност оздрављења (спасења)...настаје ново царство у коме жива реч као чврсто и постојано средиште иступа у борби против хаоса и почиње отворена борба добра и зла, која се наставља доданашињег

времена и у којој се Бог открива као дух, тј. као нешто стварно, *actu*...Ако се у првом стварању буди зло, и развија се у деловању темеља све док, коначно, не постане општи принцип, онда изгледа да се човекова природна склоност злу може објаснити тиме што му се наред сила - наред који наступа буђењем сопствене воље у створењу – додељује већ при рођењу. Само, темељ и даље непрекидно делује у појединачном човеку побуђујући властитост и посебну вољу те управо у супротности са њима може да се појави воља за љубав. Божија воља се састоји у томе да све универзализује, да све уздигне до јединства са светлошћу или да га у томе очува; воља темеља, међутим, састоји се у томе да све партикуларизује или учини подобним створењу. Она хоће неједнакост само зато да би једнакост била осетљива према себи и према њој самој. Отуда ова воља нужно реагује против слободе као нечег што стоји изнад оног стварног и у њој, према оном што је створено буди наклоност као према неком кога на стрмом и високом врху хвата вртоглавица и кога неки тајанствени глас мами да сиђе..." (Ф. В. Ј. Шелинг, 1990: 51-54)

Ово је заиста свеж и прекретнички хришћанско-теолошки став који је значајно утицао на Кјеркегорове рефлексije, будући да се добро појављује преко темеља егзистенције (и као потенцијално зло); долазећи до себе кроз постојање, спајајући реално и идеално у бездану. Као уметност мишљења теломико извојштеним органом то се разоткрива у Откривењу, посматрајући тако васкрсавање Сина Божијег Исуса Христа као повесни акт спасавања од ситуационих избављања /у позном периоду/, на живом путу истине и љубави. Господ Исус Христос у својој појави, утолико је крај откривењу божанског јер уклања оно што отуђује Бога и пружа могућност реалног односа људске свести према њему, а не тек да се зна једино о религији ума и једино о рационалном односу према Богу. Слобода је сама унутрашња нужност као његов суштински чин у ком се нужност појављује формално, будући да се начело самоважности и самовоље манифестује не само у крви и месу, већ и у злу које је дух, може добро преобликовати под утицајем Божијим у светлост: „Јер Бог у нама је неко удаљено јасно сазнање или сама духовна светлост – светлост у којој све остало тек постаје видљиво – тако да је и сама светлост нејасна; ономе у коме постоји ово сазнање оно не допушта да

буде залудан или да слави. То знање је много субстанцијалније него што то мисле наши филозофи који се баве опажањем. Ми религиозност разумемо у изворном, практичном значењу те речи. Она је способност поседовања савести или способност да се делује онако како се зна и да се у свом чину не противречи светлости сазнања. Човек који ово може да чини, не на људски, физички или психолошки, него на божаски начин, таквог човека називамо религиозним, савесним у највишем смислу речи. Онај који се у датом случају мора, прво држати заповести дужности – а да би се на исправан начин одлучио из поштовања према њој – тај није савестан." (Шелинг, 66) Ту Шелинг препоручује да се стане на нови почетак искупитељском природом ослобођене воље, који је воља љубави, када је у природи изговорена реч, којом је Бог себе учинио личношћу, те тиме назначио да преко човека прихвати природу и везује је за себе. Бестемељна љубав баца ново светло на човека који је сада видљив и као искупитељ природе, јер су њени узорни засновани по њему.

Кјеркегор је овде сачинио уклон сматрајући да идеја не отпада сама од себе у природу као код Хегела, али ни да се рационалној философији не може дати несломива подршка која би је сачувала од отпадања од себе саме, уколико у њу прелази. Он у расправи о хегелијанској философији свог савременика, пензионисаног свештеника Адлера, држи да је „природа слаба за етику и да штети живети према природи значи управо: штети живети неетички, поред тога што човек на томе путу аналогije, коначно долази до оног Нероновог: спалити Рим, јер је то за њега охолог био веома блистав приказ. Природа је равнодушна за разликовање добра и зла, које за етику представља све." (Серен Кјеркегор, 1982: 174-175) Кјеркегор је тако сасвим добро разумео смисао преласка са философије идентитета на егзистенцијализам, остављајући за собом систем рационалних универзализација као систем идеја које тек узгред дотичу стварност и питање човекове слободе. Оно што по страни оставља појединца у егзистенцији с његовом свешћу изгубило је божанску трагичку снагу и надахнуће, оно наиме што развија тзв. „квалитативна дијалектика", именујући на тај начин позитиван основ бездане љубави који тек и допушта пажење као услов за приближавање Богу. Без тога, вера је чист парадокс, а смисао живота довиђен тек као апсурдан.

Оно што превазилази естетичку и етичку сферу живота јесте религиозност, али и њу ваља поделити на „А” /негативну/ и „Б” /позитивну/ сферу, како то чини и Небојша Кузмановић, констатујући: „Једини прави начин суочавања са апсурдношћу живљења јесте веровање – веровање у Христа Новог завета. Како се постојање Христа као бого-човека не може рационално објаснити, једино преостаје лична, појединачна вера.” (Н. Кузмановић, 2003: 56) У том смислу је у Кјеркегоровој философији изванредно нађен појам понављања (итеративност), који је кретање линијом анамнезе као дијагнозе етички утемељене крајње сврхе свега што јесте (*тамо*, 57), као изворну интенционалност поставио захтев крајњих могућности и ојачаног смисла оспособљавања као остваривости такве сврхе. Будући да саме хришћанске догме могу „осветљавати пут егзистенције, али га могу и замрачивати” (*тамо*, 59), на хоризонту утврђивања вере сасвим се сувисло за постајање „правим хришћанином” захтева изворан субјективитет или заузимање хипостазе као постајање духовном личношћу. Упркос грешности: „Бог воли ученика па ту зјапећу провалију креаторас и креатура испуњава љубав тако што Бог преображава човека придижући га к себи, тако да он може да пређе у изворно стање одређености из које потиче и „поново се рађа”.” (*тамо*, 60) Однос човека и Бога који се отеловио (усадио у људски живот) путем Христовог откровења, омогућен је синтезом која сачињава мост преко границе коју сачињава непознатост непрелазног јаза /оне Твотца и све творевине/ или коначност. За то су рационални докази мршава средство поступања, па Небојша Кузмановић закључује и о оправданости усвајања друге важне Кјеркегорове категорије која отвара простор непосредности, онај још од Платона знани „ексаифнес”, изненадност или скок: „Јер се и само напуштање доказа јавља као доказ...само постојање произлази из доказа кроз скок...Сазнавање постојања непознатог у том тренутку, који се показује кроз скок, представља синтезу доказивања и напуштања доказа” (*тамо*, 61-62) Непознатост Божија се по Кјеркегору не да обухватити и описати тј. сазнати на спекулативан начин, већ једино свођењем разума на његове границе и пуштањем очима вере да сазнају даље. Практично веровање које значи ширење перцепција стоји овом захтеву у основу, а било какво атавистичко ангажовање које „мења свет” поведено за квантификацијама

етички слаби човека дајући му појачан егоистички праг наивне свести и тиме наводи перцепције на застрањивања. У овом свом младалачком раду, Небојша кузмановић је то сасвим јасно уочио и на тај феномен упозорио са извесном присталом обазривошћу, што указује и на одмерену храброст писца. И сама књига се у штампи појавила тек онда када се доспело до консензуса да расправљање оваквих тема не би требало да буде ништа од чега би требало већ унапред зазирати. Можемо само да пожелимо да овакве студије подстакну млад нараштај на размишљања која неће бивати унапред осујећивана рационалистичким оквирима егзистенције, па самим тим и ослобођена за упуштање у основ који их и омогућава. Свакако, разноврсност материјалија у том смислу значиће само богатство самоодређивања и прекорационалистичког саморазумевања у трагањима преко властитости искуства духа који се освештава за исконом свега што јесте и бива.

Литература:

- Кузмановић Н. (2003), *Кјеркегорове сфере егзистенције*, Б. Паланка,
- Schelling F. W. J. (1983), *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung...über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christentums im berliner Winterkursus von 1841-42.*, Darmstadt, 1843 /Fr. am Main: Suhrkamp, Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank,
- Шелинг Ф. В. Ј. (1990), *Филозофска истраживања о суштини људске слободе* и о предметима који су с тим повезани, /прев. М. Станисавац, Београд,
- Шелинг, *Фил. истр. о сушт. људске слободе*,
- Кјеркегор Серен (1982), *Књига о Адлеру*, Београд,
- Кузмановић Н. (2003), *Кјеркегорове сфере егзистенције*, Бачка Паланка.