

# TESKOBA APSURDA I APSURDNOST TESKOBE:

## EGZISTENCIJALNI POLOŽAJ ČOVEKA U FILOZOFIJAMA ALBERA KAMIJA I ŽAN-POLA SARTRA

NIKOLA AČANSKI  
Filozofski fakultet,  
Univerzitet u Novom Sadu  
[n.acanski@yahoo.com](mailto:n.acanski@yahoo.com)

### SAŽETAK

Polazeći od reprezentativnih dela dvojice filozofa egzistencije – Albera Kamija i Žan-Pola Sartra – autor nastoji da sagleda i rasvetli *iskustvo* čoveka u njima. Shvaćene kao egzistencijali, kategorije *apsurda* i *teskobe* otvoriće nam uvid u svojevrsnu *egzistencijalnu antropologiju* koja se, polazeći od tih autora, data samo u fragmentima, može (re)konstruisati na osnovu onoga što su u svojim značajnim filozofskim, ali i književnim, delima rekli o položaju i situaciji čoveka. Videćemo šta je to specifično u njihovim poimanjima ljudske egzistencije, a što nam dozvoljava da razmišljamo (i) u pravcu *egzistenciološkog* razumevanja čoveka i njegove stvarnosti, stanovišta koje stoji nasuprot tradicionalnom i pozitivističkom razumevanju.

### KLJUČNE REČI

Albert Camus, Jean-Paul Sartre, egzistencija, teskoba, apsurd

### Egzistencijalizam: (anti)filozofija ili svetonazor

Ustaljeno je mišljenje u akademskoj filozofiji da filozofija egzistencije (egzistencijalizam) nije filozofska *disciplina*, već jedan kulturalni pokret ili u najboljem slučaju jedan filozofsko-kulturološki *pravac*. Činjenica da je egzistencijalizam nakon Drugog svetskog rata postao stvar opšte (pop) kulture u Francuskoj,<sup>1</sup> jedna *moda mišljenja* – sam naziv *existentialisme* počeo je da se tiče svetonazora koji neko ima o životu uopšte, da se odnosi na popularnu muziku, romane, filmove,

1 Velika popularnost Sartra kao javne ličnosti, pa i Simon de Bovoar, Kamija i drugih iz njihovog bližeg okruženja, načini na koje su živeli svoje živote kao *intelektualni outsiders*, teme kojima su se bavili u svojim filozofskim i književnim delima, liberalni stavovi koje su imali po pitanju seksa, religije, politike, zatim duh vremena u Francuskoj prve polovine 20. veka, sve to učinilo je ne samo njih kao ličnosti nego i njihove filozofije popularnim, tj. privlačnim širem broju ljudi.

pa čak i na stil oblačenja – sve to, dakle, uticalo je i na kasniju istorijsko-filozofsku recepciju filozofije egzistencije, u kojoj se olako previdaio filozofski momenat, a mahom isticao onaj popularno-kulturološki.

Većina filozofa, ali i jedan širi krug tadašnje intelektualne elite Zapada, tokom druge polovine 20. veka prihvata egzistencijalizam isključivo kao jednu vrstu socijalno-umetničkog pokreta i *atmosfera* mladalačkog zanosa koja je vladala u Francuskoj neposredno nakon rata.

„Od sredine četrdesetih godina XX veka egzistencijalistima su nazivani svi koji su praktikovali slobodnu ljubav i noći provodili plešući uz džez muziku.”<sup>2</sup>

Sa druge strane, ista ta većina kritikovala je bilo kakvu ideju o filozofskom elementu u egzistencijalizmu. Između analitičke struje (u vidu neopozitivizma), strukturalizma i postmodernizma, filozofija egzistencije odbačena je kao *neozbiljna*, antiakademska kvazifilozofija ili kao zastarela varijanta metafizičkog nasleđa iz 19. veka. Na primer, da uzmemo samo jedan od mnogih primera, ugledni filozof Bertrand Rasel piše:

„Evropska egzistencijalistička filozofija prilično je zagonetna. U stvari, povremeno je teško vidjeti u njoj išta što bi se moglo prepoznati kao filozofija u tradicionalnom smislu te riječi (...). Taj pokušaj da se pretvori pojedinačni nazor o životu u ontološko učenje izgleda prilično neobičan tradicionalnom filozofu, bez obzira na to da li on pripada racionalističkom ili empirističkom taboru. To je kao da netko pretvori roman Dostojevskog u filozofske udžbenike.”<sup>3</sup>

Razlozi za takav, najblaže rečeno, ambivalentan status filozofije egzistencije, ipak, nisu samo stvar spoljašnjih kritika već su na neki način prisutni u samoj stvaralačkoj praksi autora koji se smatraju egzistencijalistima. Od Kjerkegora, preko Jaspersa, Sartra, Kamija i Simon de Bovoar,<sup>4</sup> niko od njih nije sa namerom radio na sistematskom razvijanju filozofije egzistencije kao discipline. Razlog za to prvi je jasno izrazio Kjerkegor, a svi kasniji autori koji su baštinili njegovu misao držali su se istog razloga, uz manje ili veće varijacije. Naime, čitava ideja je u tome da se egzistencija kao ono konkretno i neponovljivo ne može na bilo koji način uopštiti. Govoriti o egzistenciji sa pozicije sistema znači uništiti tu egzistenciju.

2 Bejkel, Sara, *U egzistencijalističkom kafetu*, Službeni glasnik, Beograd, 2018., str. 17.

3 Rasel, Bertrand, *Mudrost Zapada*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1970., str. 302-304.

4 Ne treba zaboraviti ni druge mislioce koji su bliski egzistencijalizmu: Nikolaja Berdajeva, Lava Šestova, Gabrijela Marsela, Emanuela Munijea.

Ideja o nemislivosti i neizrecivosti *egzistencije* datira još iz srednjevekovne (hrišćanske) filozofije, sa tim što je tada u pitanju bila Božija egzistencija, a ne ljudska. Preko Kjerkegora i filozofije života (*lebensphilosophie*) u filozofiju egzistencije urasta stanovište po kojem razum, diskurzivno mišljenje i matematičko-logičke veštine više nisu jedini načini putem kojih stupamo u odnos sa *ostatkom* stvarnosti i vlastitim opstojanjem. Intuicija postaje podjednako važna kao i racionalno saznanje, doživljaj podjednako bitan kao i pojam, a ljudsko biće više nije (samo) *slika Božija* ili *animal rationale*, već slobodna i konkretna egzistencija.

S obzirom na rečeno – zbog statusa egzistencijalizma kao pokreta ili pravca u kulturalnoj praksi, zbog sadržaja koji je dominirao u toj filozofiji, ali i načina na koji se taj sadržaj obrađivao<sup>5</sup> – može se reći da je filozofija egzistencije u jednom smislu antifilozofija. Ukoliko pod filozofijom smatramo disciplinu duha koja racionalnom refleksijom, kritičkim uvidima i određenim argumentima i metodama pokušava da odgovori na probleme, da ih razreši ili razjasni, utoliko filozofija egzistencije nije sasvim, barem ako tradicionalno postavimo stvari, filozofija u akademskom smislu te reči. Zato Stjuart Hanscomb [Stuart Hanscomb] sa Univerziteta u Glazgovu upoređuje egzistencijalizam sa punk kontrakulturom koja je izrasla kao strastveni, subverzivni, a na momente čak i nasilni pokret pretežno mladih ljudi.

„Dadaizam je umetnost koja je anti-umetnost. Punk je muzika koja je anti-muzika. Egzistencijalizam je filozofija koja je anti-filozofija. (...) Punk muzika je ‘autsajderska estetika’ (Jon Savage, *England’s Dreaming*, 1991), ali je ipak estetika. Isto tako, egzistencijalizam mora prihvatiti refleksivni racionalni diskurs jer je to filozofiji neophodno; ali deo njegove agende je da identifikuje granice takvog diskursa i da nas na taj način preusmeri na ono što ta perspektiva marginalizuje i potiskuje.”<sup>6</sup>

Još od antičke filozofije skepticizma, preko već spomenute filozofije života, pa i marksizma koji to čini na svoj način i mnogih drugih pravaca, očigledno se osetila potreba za prevazilaženjem onoga što se ponekad naziva i *diktaturom razuma*. To znači da postoji potreba da se misli protiv samog mišljenja, a u ime života. Ali ne u ime nekog već određenog života, već života koji se i sam traži. Za razliku od većine tradicionalne filozofije, zaključno sa Hegelom, i u protivstavu

<sup>5</sup> Ne zaboravimo da su se vodeći egzistencijalisti služili književnim i drugim nefilozofskim medijima (pozorište, pa čak i muzika, film) kako bi izrazili svoje ideje. Razlog za to nije samo dostupnost dela široj publici, već je sam sadržaj zahtevao takav način izražavanja. Teško, a i nemoguće, je samo pomoću klasičnih logičkih i filozofskih argumenata zahvatiti raznovrsnost i dinamičnost ljudskog opstojanja.

<sup>6</sup> Hanscomb, Stuart, „Existentialism as Punk Philosophy”, *Philosophy Now*, [https://philosophynow.org/issues/115/Existentialism\\_as\\_Punk\\_Philosophy](https://philosophynow.org/issues/115/Existentialism_as_Punk_Philosophy).

prema (neo)pozitivizmu 19. i 20. veka, filozofija egzistencije pokušava da uspostavi *egzistencijalni*, a ne čisto teorijski odnos prema čoveku.

„Suprotno ovim filozofijama [*tradicionalnim*, N. A], filozofije egzistencije čuvaju ambiciju da se distanciraju od teorijskog stava. One neće da budu teorija, već su inaugurirale egzistencijalni odnos prema mišljenju.”<sup>7</sup>

Pored do sada predočenog, ono što istinski čini da se filozofija egzistencije izdvaja u odnosu na sve druge, filozofske i nefilozofske, forme duha jeste njen fundamentalni stav po kojem *egzistencija prethodi esenciji*.<sup>8</sup> Šta to znači videćemo dalje u radu; kakvo shvatanje čoveka i sveta iz tog stava proizlazi (ili iza njega stoji) i na kraju – šta iz toga još možemo da zaključimo o samoj filozofiji egzistencije.

### Teskoba apsurda

Upletenost *egzistencije* kao samosvesnog bića-u-svetu, situacije i atmosfere koje iz te upletenosti proizlaze, rasvetlio je i opisao Alber Kami najpre u svome *Strancu*, a zatim i u eseju *Mit o Sizifu*, a pre njega je to učinio Žan-Pol Sartr u *Mučnini* – delu koje se smatra lektinom egzistencijalizma.

Po pozitivno-psihološkim tumačenjima, glavni lik *Stranca*, Merso, apatičan je lik kome ni do čega i ni do koga nije naročito stalo, pa ni do samog života, prosto – svejedno mu je. On uviđa da ništa u svetu nije od značaja, da sve može biti ovako i onako, nekako ili nikako... Jedna pozitivističko-psihološka analiza, dakle, najverovatnije bi Mersoa *okategorisala* kao osobu sa nekim oblikom depresije ili nekim vidom bipolarnog poremećaja. Dok bi Antoan Rokanten, glavni junak (ili antijunak?) *Mučnine*, mogao biti okarakterisan kao anksiozan lik, uz prisutnost neke kvaziparanoične manije. U svakom slučaju, po jednom takvom shvatanju, Mersoovo osećanje apatije i Rokantenova anksioznost dolaze iz njih, iz njihove imanencije. Takvo *esencijalističko*, možemo reći tradicionalno, a i danas u zapadnoj misli dominantno stanovište, polazi od pretpostavke da su osećanja nešto nama imanentno, dispozicije u nama koje se pod uticajem određenih okolnosti aktiviraju i koje onda na neki način ispoljavamo ili ne.

Kao što smo iskazali, sa filozofijom egzistencije dolazi i izmenjena konstelacija u poimanju egzistencije i esencije, kao i njihovog odnosa: onoga *da-bit* (*Da-sein*)<sup>9</sup> i onoga *šta-bit* (*Was-sein*). Merso i Rokanten glavni su likovi na čijem primeru možemo rasvetliti smisao i značaj tog filozofskog *amandmana* i raznih implikacija

7 Zurovac, Mirko, „Ka filozofiji egzistencije”, u: Bofre, Žan (ur.), *Uvod u filozofije egzistencije*, BIGZ, Beograd, 1977., str. 19.

8 Sartr, Žan-Pol, „Egzistencijalizam je humanizam”, u: Sartr, Žan-Pol, *Filozofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984., str. 261.

9 *Da-sein* se često na engleski jezik prevodi i kao *existence*.

koje iz njega proizlaze, a koje su oprečne esencijalističkoj koncepciji čoveka.

*Stranac* je pisan u prošlom vremenu u prvom licu jednine. Zbog načina na koji se Merso obraća nama, čitaocima, njegov karakter nam zaista većinu vremena deluje *hladno* i nezainteresovano – naročito onima koji se prvi put susreću sa likom Mersoa.

„Majka je danas umrla. Možda i juče, ne znam.”<sup>10</sup>

Rečenice sa kojom pripovedanje započinje. Kratko, jasno, direktno. Uz to, odmah se upoznajemo sa njegovim nemarom, njegovom neopterećenošću. Čitav roman sastavljen je od niza kraćih rečenica kako bismo mi kao čitatelji skakali zajedno sa Mersoom „iz ništavila u ništavilo”, kako je to rekao Sartr u svojoj analizi romana.

Istina, Merso zapaža i upija dosta toga: neretko u detalje opisuje ljude i događaje, pa čak i vlastita raspoloženja, ma koliko ti opisi bili „ekonomični”. Ipak, odbija da se uključi, da donese sud, iznese stav, da se angažuje... Kada ga devojka Marija pita da li je voli, kada je sateran u ćošak i mora da pruži neki odgovor, on odgovara da to nije važno, da

„ (...) to ne znači ništa (...), ali, bez sumnje, nisam je voleo.”<sup>11</sup>

Mnogo je takvih primera, kada dobijamo odgovore: „to ne znači ništa” „nisam znao kako da odgovorim”, „nema značaja” itd. To Merso uglavnom misli, barem kada (nam) opisuje događaje, tačnije vlastite recepcije događaja. Ali šta Merso čini? On ima prijatelje, čak stiže i nove, ide na večeru kod prijatelja, voli da jede i popije, voli cigarete, ide u bioskop, ide na plažu, uživa u kupanju, uživa u Marijinom društvu, doživljava avanture, ima smisla za zabavu, izjavljuje čak kako je „zadovoljan”. Govori da ne voli svoju devojku i da to nema značaja, iako nije imao ništa protiv ženidbe sa njom! Sa jedne strane, on je nepristrasan posmatrač, on registruje činjenice kako mu se pojavljuju i to je sve. On je, može se reći, strogi fenomenolog. Ili još bolje, većinu vremena on je paradigmatičan primerak pironovskog skeptika. On je uzdržan. On opisuje stvari kako mu se pojavljuju, odbijajući da donosi bilo kakve sudove i zaključke o njima. Na momente čini se kao da dolazi čak i do ataraksije (*ataraxia*), svrhe svakog skeptika. Sa druge strane, vidimo da Merso nikako nije *prazan* i *ravnodušan* tip kako deluje na prvi pogled, što zbog njegovih sadržajno šturih opisa, što zbog stila izražavanja. Pritom, svakako ćemo se složiti sa Kamijem u tome da:

10 Kami, Alber, *Stranac*, Narodna knjiga, Beograd, 1959., str. 7.

11 Isto, str. 17.

„Sud tijela vrijedi isto toliko koliko i sud duha (...)”<sup>12</sup>

Ravnodušan, prazan, nemaran, ataraksičan itd. Šta god od toga bio ili ne, pri našem pokušaju da protumačimo njegovu karakterizaciju, jedan zaključak ipak deluje najubedljivije: Merso *egzistira*. On je čovek koji je maksimalno, koliko to neko može biti, posvećen najpre egzistenciji, onome *da-biti*, dok gotovo u potpunosti zanemaruje esenciju – ono šta-biti. U liku Mersoa literarno je predstavljen Sartrov egzistencijalistički *postulat: egzistencija prethodi esenciji*. Ako egzistencija prethodi esenciji, onda egzistirati znači najpre delati, činiti pre bilo kakvog uspostavljanja smisla, a sam smisao biće dat kroz naše radnje, sami činovi biće naš smisao. Merso se uzdržava od zaključaka, od planiranja, od preteranog razmišljanja i reflektovanja smisla događaja. On egzistira u sadašnjosti, prihvata stvari onako kako se pojavljuju, ne razmišlja o prošlim stvarima ni o budućim, on je u trenutku, prepušta se toku i ne opterećuje se smislom stvari, događaja, rečenica itd. To je *delatni* Merso. Onaj koji ljubi Mariju, koji pliva, šeta, ide u bioskop, uživa u hrani i piću itd. Ubija Arapina. Ali, kao što napominje Sartr, ne smemo zaboraviti teoretsku stranu njegovog karaktera. Tu je on jedan objektivni fenomenolog.<sup>13</sup>

Ako Merso najpre egzistira, da li to znači da on najpre čini pa tek onda reflektuje učinjeno? Da li je to razlog ubistva Arapina? Da i ne. Delatna egzistencija u trenutku delanja može biti nereflektovana, ali ne i nesvesna! Ovde nažalost nema mesta za dalju elaboraciju, ali podsetićemo na Sartrovu distinkciju prerefleksivnog *cogita* i refleksivnog *cogita* i njegovu osnovnu tvrdnju da je svest uvek samosvest, a egzistencija uvek svest o egzistenciji.<sup>14</sup> Ne možemo, dakle, braniti ili pravdati Mersoa po toj osnovi. Ali zašto onda Merso ubija? Zašto je ispalio tih pet hitaca u pasivnog čoveka koji se sunčao na plaži?

Da bismo to otkrili, moramo videti da li je Merso apsurdan čovek. Šta znači biti *apsurdan* čovek? Kakvu konotaciju uopšte nudi Kami kada govori o apsurdnu?

„Ja, dakle, imam osnova da kažem da se osjećanje apsurdnosti ne rađa iz prostog ispitivanja neke činjenice ili utiska, nego da ono izvire iz poređenja nekog činjeničnog stanja i izvjesne stvarnosti, između akcije i svijeta koji je prevazilazi. Apsurd je, u suštini, razdvojenost. On nije ni u jednom ni u drugom od upoređenih elemenata. On nastaje iz nji-

12 Kami, Alber, *Mit o Sifiziu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989., str. 19.

13 U svakom slučaju – Merso, odnosno Kami, nam predaje pojave, onako kako se one javljaju u Mersoovoj svesti. One su, reklo bi se, čisti opisi *golog* iskustva. Ali ne dolazi li pojava uvek sa nekim *značenjem* za čoveka? Ovaj prigovor upućuje i Sartr, iako ovde nema mesta za jednu razvijenu kritiku ovo postupka, ovaj momenat je važno istaći zbog uloge koju, pored fenomenologije, i hermeneutika igra u filozofiji egzistencije.

14 Sartr, Žan-Pol, *Biće i ništavilo*, Nolit, Beograd, 1984., str. 14.

hovog suočavanja. Na planu inteligencije, mogu dakle reći da apsurd nije u čovjeku (ako bi jedna takva metafora mogla imati smisla) ni u svijetu, nego u njihovoj zajedničkoj prisutnosti.<sup>15</sup>

Apsurd, kao što možemo videti iz ovoga, nije samo još jedno *psihičko stanje* čoveka niti je to neka emocija u psihološkom smislu. Postaviti stvari tako značilo bi upasti u jednu tradicionalnu *iluziju imanencije*, zauzeti jedno *esencijalističko* stanovište po kojem čovek u sebi drži određene emocije na raspolaganju, kao u kakvom rezervoaru, koje se onda ispoljavaju pod određenim uslovima i spoljašnjim stimulusima. Suprotno tome, Kami nastupa sa jednog *egzistencijalističkog* stanovišta po kojem ono što zovemo *emocijama* i *osećanjima* nije ništa drugo do naša refleksijom uspostavljena apstrakcija koja polazi od određenih prerrefleksivnih doživljaja i iskustava te na osnovu njih formira jedan idealan skup pod kojim su na jedan relativno racionalan i diskurzivan način sabrani naši iskustveni momenti. Egzistencijalističko stanovište, dakle, odbacuje tezu o imanenciji naših osećanja i umesto u „salamuru našeg duha” (Sartr) smešta ih u spoljašnji svet, tačnije u načine (moduse) na koje mi stupamo u relaciju sa stvarima i drugima u jednom idealno-sveobuhvatnom horizontu koji zovemo svetom. Upravo takva je priroda apsurdna koju Kami pokušava da nam rasvetli. Sa jedne je strane svet, sa druge naša svest, a ono što ih spaja jeste – *apsurd*. Mi težimo jedinstvu, apsolutnim objašnjenjima, a konstantno udaramo u zid bezumne tišine sveta. To je lom koji je apsurd ljudske egzistencije. Treba naglasiti da apsurd nije *stanje*, već *situacija* u kojoj se čovek nalazi.

Apsurdnost se kod Mersoa javlja u dva vida koja se međusobno prožimaju u napetosti i predstavljaju dve strane istog dukata. On je apsurdan u svom odnosu prema drugima, u svojoj društvenoj ulozi koju igra ili bolje koju uporno (i čak rezignirano?) odbija da igra. Ustaljeni običaji, norme, usiljena ponašanja i gestikulacije ljudi – to su za njega samo malograđanske igrarije bez ikakvog realnog značaja. On odbija da učestvuje u toj tragikomediji. Ne prihvata ništa što je u društvenim igrama unapred dato i predodređeno, a što se od jednog čoveka prećutno očekuje da prihvati, sva ta nepisana pravila i implicitne norme koje poput nevidljivih zakona propisuju kako treba da se ponašamo u određenim situacijama ako želi biti *svoj među svojim*. Zato je on stranac, stranac u očima drugih. Okreće glavu toj komediji i plaća cenu, postaje izgnanik.

„[U] jednom svijetu nenadano lišenom iluzija i jasnoće čovjek se osjeća strancem. To je izgnanstvo bez povratka zato što je lišeno sjećanja na izgublenu otadžbinu ili nade u obećanu zemlju.”<sup>16</sup>

15 Kami, *Mit o Sizifu*, str. 40.

16 Kami, *Mit o Sizifu*, str. 17.

Ali podjednako, on je stranac i samome sebi.

„Isto tako, stranac koji nam, u izvjesnim trenucima, dolazi ususret u ogledalu, bliski brat, pa ipak uznemiravajući, kog prepoznamo na našim vlastitim fotografijama – i to je apsurd.”<sup>17</sup>

Merso je, dakle, apsurdan, reći ćemo, ali samo relativno apsurdan, tačnije relacijski apsurdan; apsurdan u relaciji prema drugima, prema društvu, prema samome sebi, u antinomijama između svojih misli i svojih dela.<sup>18</sup>

Sada jasnije možemo da uvidimo vezu između činjenice da Merso *egzistira* i činjenice da je Merso *apsurdan* čovek. Biće koje egzistira uvek će imati apsurdnu strukturu.

„Čovek egzistira. On je čak jedini koji egzistira, i ono što u čoveku stvara najviše boli jeste upravo to što on egzistira.”<sup>19</sup>

Ali zašto onda Merso ubija? Definitivnog razloga – *Razloga* – nema. Ubio je zato što... X! Uzrok tome je to i to. Ne, u pitanju je kontingencija, kontingencija same egzistencije. Tuča, buka, vino, *sunce*<sup>20</sup> i znoj itd. Eto elemenata koji nas vode nečemu što je najbliže razlogu. A onda je

„(...) u prasku u isto vreme suvom i zagušljivom, sve počelo.”<sup>21</sup>

U tom činu, *dekor se ruši* i dolazi do *osvešćenja*. Dekor koji je kod Mersoa bio održavan odbijanjem da promišlja, da reflektuje, postavljen je kako bi, koliko-toliko, skrivao *apsurd*. Ali ono što je konstantno nagrizalo Mersoovu egzistenciju, iza tog dekora, ono što ga je mrvicu po mrvicu izjedalo, bila je *teskoba* tog apsurdna. Ona je tu egzistencijalno (ne spoznajno!) prisutna kao jedna odsutnost, najpre odsutnost smisla, potom i kao nelagodna disonancija između misli i dela, između komedije koju svi igraju i suštinskog besmisla tih ritualnih izvedbi.

---

17 Isto, str. 26.

18 Možda bi se moglo pledirati i za treću vrstu apsurdnog stranstvovanja kod Mersoa: nije li on takođe politički stranac, a ne samo socijalni? Francuz kolonizator u kolonizovanoj zemlji ubija kolonizovanog, bezimenog Arapina? Ovu dimenziju na zanimljiv način propituje knjiga Kamela Dauda *Merso, kontrastraga*. Iz tog ugla, Mersoovo ubistvo dobija jednu dimenziju koja prevazilazi individualno-egzistencijalnu i dobija jednu političku.

19 Bofre, Žan, *Uvod u filozofiju egzistencije*, BIGZ, Beograd, 1977., str. 122.

20 Motiv *sunca* i sunčevih zraka u filozofiji bio je jedan od omiljenijih, još od Platona. Zanimljivo je uporediti momenat Mersoovog ubistva, kada puca zaslepljen suncem, sa momentom izlaska iz pećine jednog Platonovog junaka, koji takođe biva zaslepljen, da bi na kraju *progledao*. Na neki način može se reći da je i Merso *progledao* nakon svog čina.

21 Kami, *Stranac*, str. 64.



„Ova *nelagodnost* pred nečovečnošću samog čovjeka, ovaj nedosežni pad pred predstavom onog što smo, ova ‘mučnina’, kako to naziva jedan savremeni pisac – i to je takođe apsurd [kurziv autorov; nap. N. A.]”<sup>22</sup>

Ovde je za nas takođe značajna razlika koju nam Kami kazuje, razlika između osećaja apsurdna i pojma apsurdna.

„Osjećanje apsurdna nije isto što i pojam apsurdna. Ono ga zasniva, jedna tačka to je sve. Ono se njime ne rezimira, sem u kratkom trenutku, kada iznosi svoj sud o svijetu.”<sup>23</sup>

Kako se ukida apsurd? Kako se iz njega *izlazi*? Nikako.

„Živjeti, to znači učiniti da živi apsurd.”<sup>24</sup>

Ne čini li na kraju to i sam Merso? On je prošao kroz rezignaciju, nadu i na kraju došao do revolta, a onda i do strasti i slobode. Ne može se reći da nije imao šansi za pomilovanje. Ali on to nikako nije mogao da prihvati. Ne zato što je monstrum, već zato što je to sve *apsurdno rasuđivanje*. Između zaključaka tužioca i mišljenja svetine sa jedne strane, koji počivaju na nekim apstraktnim principima, opštim običajima i kvazimoralnim malograđanskim uverenjima (sa kojima Merso ne može da se identifikuje) i okolnostima ubistva, sa druge strane, trenutka kada je Merso pucao (sa kojim takođe ne može da se identifikuje) stoji jedan nepremostivi jaz. Taj jaz, to ništavilo, ništavilo je *apsurda*. U tome je *teskoba* apsurdna.

### Apsurdnost teskobe

Za razliku od Mersoa, kojeg najpre proganja teskoba apsurdna, možemo reći da Rokantena pre svega opterećuje apsurdnost teskobe. Dok Merso izbegava da reflektuje, da rezonuje i izvlači preterane zaključke, da ne govori samo kako bi nešto rekao, Rokanten sve što mu se pojavljuje, uključujući i svoja osećanja i, reklo bi se, trivijalne fenomene želi, ili tačnije, ima potrebu, da zabeleži, da *izbaci* na papir.

„Najbolje bi bilo zapisivati događaje iz dana u dan. Pisati dnevnik da bi se jasno prozrelo sve. Ne propuštati da izmaknu prelive, male činjenice, čak i ako su beznačajne, i razvrstavati ih.”<sup>25</sup>

22 Isto, str. 26.

23 Isto, str. 39.

24 Isto.

25 Sartr, Žan-Pol, *Mučnina*, Nolit, Beograd, 1984., str. 7.

Ako Kamijev junak beži od samorefleksije i, na taj način, od preteranog i dodatnog objektivizovanja svog iskustva jer time samo pojačava i kristalizuje teskobu apsurdna koja se javlja uvidanjem disonancije između slobode egzistiranja i nužnosti pojma, Sartrov glavni lik vodi dnevnik, želeći da verbalizuje svoje iskustvo, kako bi izbegao nelagodnu apsurdnost teskobe. Merso pokušava da pronađe mir u jednom povlačenju, dok Rokanten, suprotno tome, na neki način, želi da objasni to što oseća, da učini *stvarnim* – zato vodi dnevnik. U čemu se sastoji ta apsurdnost teskobe?

„Taj je trenutak bio izvanredan. Ja sam bio tu, nepomičan i leden, zanesen u strahovitu ekstazu. Ali usred srijede te ekstaze pojavilo se nešto novo; ja sam *razumio* Mučninu, ja sam je posjedovao. Da pravo kažem, nisam sebi prejasno izražavao svoja otkrića. Ali mi se čini, da bi ih sada bilo lako prevesti u riječi. Bitna je *kontingencija*. Hoću da kažem da po definiciji opstanak nije nužda (...). Sve je bezrazložno, ovaj perivoj, ovaj grad i ja sam. Kada se dogodi da to čovek *uvidi*, to vam prevrće utrobu i sve počne lebdjeti kao onomad uveče u ‘Željezničarskom sastajalištu’ (...) [kurziv autorov; nap. N. A.]”<sup>26</sup>

Apsurd se sastoji u tome što postojimo bez razloga: faktički smo tu, ali razložno ne postoji ni najmanji trag našeg bića. Sa jedne strane, mi smo jedno ništavilo, jedno ništa koje je bačeno u svet, jedan crv u srcu bića koji ga izjeda. Oko nas svuda biće i punina, masivnost postojanja, a opet sve bez razloga. Ako ga i ima, taj razlog za nas ostaje jedna nepoznanica. Taj fakticitet bića-po-sebi, sa jedne strane, pa i našeg bića, našeg tela, i jedno odsustvo smisla i razloga tog bića, odsustvo koje registrujemo samo putem našeg vlastitog odsustva/nedostatka, koje dolazi kroz našu svest, sa druge strane, taj dijalektički odnos bića i nebića jeste ono što je apsurdno. To je paradoks ljudske egzistencije koji se, za razliku od matematičko-logičkih paradoksa koje shvatamo na nivou intelekta, egzistencijalno doživljava kao situacija apsurdna. Zbog toga Rokanten sve zapisuje, on želi putem reči da svome biću dodeli težinu, da u njega unese neku nužnost, kako bi ublažio taj apsurd koji i u njegovom slučaju isto tako dolazi u teskobi.

Treba primetiti i hronologiju događaja, ili preciznije, u ovom slučaju doživljaja, u *Strancu* i *Mučnini*. Merso počinje da reflektuje svoju slobodu i apsurd egzistencije tek u drugoj polovini romana, gotovo na samom kraju, nakon ubistva, tokom suđenja i čekanja kazne – kada se nađe u onome što se faktički može odrediti kao granična situacija,<sup>27</sup> odnosno kada mu se zabrani da egzistira jer se lišava slobode

26 Isto, str. 130. (Kurziv je naš).

27 „Pravo ubistvo donosi nova i pouzdana uverenja. Pročitaj šta je tvoj junak napisao o svom boravku

ili mu se barem znatno ograničava. Rokanten suprotno tome uviđa teskobu na samom početku pripovedanja. Taj detalj nije slučajan i beznačajan. Zbog toga se može govoriti o *teskobi apsurda* kod jednog i *apsurdnosti teskobe* kod drugog lika. I jedan i drugi govore o istome, mogli bismo reći, sa tim što je kod jednog klatno najpre na strani teskobe, a kod drugog je na strani apsurda. Oba dela, rekli bismo, govore o istom egzistencijalnom fenomenu, ali sa različitim akcentima, a na neki način – iako to autorima nije bio cilj – dela se i međusobno dopunjuju.<sup>28</sup>

### Ljudska priroda versus ljudska situacija

Nakon tih interpretacija i analiza, sada možemo jasnije da shvatimo značnije stava po kojem *egzistencija prethodi esenciji*. Istorijski gledano (filozofski) govor o egzistenciji postaje moguć povесnim slabljenjem značajnosti momenta esencije, kada individue prestaju da budu određene njihovom ljudskom *suštinom* (*slika Božija*), odnosno *vršnom prirodom* (*animal rationale*). To se možda najizrazitije dogodilo u 19. veku, veku kada se zbilja *Godina revolucije*, kao i krah Hegelovog velikog sistema. To je momenat kada se istovremeno javlja *situacija* kao novi modus čovekova opstojanja, nasuprot starom *organicističkom*, hijerarhizovanom poretku. Karl Jaspers prvi je koji je isticao filozofski momenat situacije, dok je Sartre, pored filozofskog/ontološkog, isticao i dramski, stvarajući *pozorište situacija*. Može se argumentovati da su Kjerkegor i Marks (dva savremenika) filozofski, iako možda neeksplicitno, dakle ne u vidu konkretne teorije, prepoznali momenat bačenosti čoveka u vlastitu povest kao bića koje se *upliće* u neku situaciju; jedan je isticao egzistencijalno-individualni aspekt, dok je drugi na probu stavljao društveno-zajednički aspekt te *bačenosti*. Sartre je pošao putem obojice; to ga je stavilo pred mnoge filozofske probleme, ali i praktičke nezgode, koje, doduše, nisu bile samo posledica njegovog mišljenja i delanja, nego epohalni momenti vremena u kojem je živeo i radio.

Iako se danas još uvek glasno govori o *ljudskoj prirodi*, naročito uz dominaciju i vrtoglavi razvoj pozitivističkih nauka i tehnologija poslednjih nekoliko decenija, vidimo, ipak, da taj esencijalistički pristup čoveku nije jedini način putem kojeg možemo čoveka razumeti. Danas nauke poput biologije, psihologije, sociologije, pedagogije i sličnih vrlo dobro *objašnjavaju* čoveka i njegovo ponašanje, ali koliko ga zapravo *razumeju*? Sa egzistencijalizmom stvari stoje drugačije. Tu se ne pokušava objasniti čovek putem apstraktnih definicija i matematičkih formula i tako redukovati na pozitivističke kategorije i modele, koji onda ostaju lako dostupni manipulacijama raznog tipa i u razne (nehumane) svrhe. Filozofija

u ćeliji. (...) U ćeliji, tvoj junak najbolje postavlja velika pitanja.” Daud, Kamel, *Merso, kontra-istraga*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015., str. 106.

<sup>28</sup> Možda ova teza zvuči još čudnije ako imamo u vidu da je Sartrovo delo *Mučnina* ono koje, barem u našoj interpretaciji, stavlja akcenat na apsurd, ideju po kojoj je Kami poznatiji.

egzistencije, dakle, pokušava da *rasvetli* čovekovu situaciju, umesto da definiše njegovu prirodu, da zahvati njegov položaj kao bića-u-svetu i iskustvo koje iz tog položaja proizlazi.

Naravno, to ne znači da egzistencijalizam negira i pokušava da opovrgne naučna dostignuća i spoznaju do koje se naučnim metodama došlo. Čovek je svakako biološko, psihičko i socijalno biće, ali on *nije* samo to.

„Egzistencijalizam se javlja prvo i pre svega kao jedan način filozofiranja. Suštinski cilj svake filozofije je da pokaže čoveka njemu samom. (...) Međutim, postoje dve vrste filozofa. Kod jednih je vidljiv pre svega napor da izvuku na svetlost dana opštu strukturu celokupnog postojanja. Ako konačno i stignu do čoveka, to je tek na kraju njihovih pažljivih istraživanja. Čoveku prilaze isključivo preko apstraktnih nazora o Bogu, biću, svetu, društvu, zakonima prirode ili života. Za njih je čovek završna tačka ili, ako hoćete, tačka u kojoj se zatvara određeni sistem. Drugi, naprotiv, ne prestaju da se bune protiv jedne tako užasno zaobilazne metode, jer se ona zadovoljava da sakuplja, kao manje ili više daleke konsekvence nekih opštih principa, one istine koje svako žarko želi da sazna. (...) To bi bila najopštija ideja o egzistencijalizmu. Vrlo uopšteno nazivaćemo, dakle, egzistencijalizmom svaku filozofiju koja se usmerava direktno na ljudsku egzistenciju, da bi izvukla na videlo zakonitku što je čovek predstavlja za samog sebe.”<sup>29</sup>

### Da li je moguća filozofska disciplina o egzistenciji?

Ako je ontologija učenje o bitku, epistemologija učenje o (sa)znanju, fenomenologija učenje o fenomenima, estetika istraživanje koncepta lepote i čulnosti i tako dalje – zašto ne bi mogla postojati jedna filozofska disciplina čiji bi predmet izučavanja bila *egzistencija*?

Na samom početku istakli smo određenu dozu skepse koja je ustaljena u akademskoj filozofskoj zajednici kada je u pitanju status filozofije egzistencije kao filozofske discipline. Prezentovali smo moguće istorijske i filozofske razloge zašto je to tako. Ponovićemo ovde još jednom onaj relevantniji. Naime, prva upozoravajuća stvar koja nam pri postavljanju takve teze dolazi ususret jeste očigledno pitanje: kako je moguća nauka,<sup>30</sup> pojmovno i razložno mišljenje, o nečemu što, navodno, takvom mišljenju izmiče? Nismo li u ovom radu predložili stvari iz te perspektive: egzistencija se ne može redukovati na pozitivne kategorije, ne može se objasniti sistemom znanja i pojmova, a da se pritom ne apsorbuje u taj sistem

---

29 Bofre (ur.), *Uvod u filozofiju egzistencije*, str. 41-42.

30 Nauka u širem smislu učenja, znanja.

i tako uništi, dakle, egzistencija izmiče empirijskom i matematičko-logičkom razumu. Sve je to tačno. Međutim, ovde je reč o filozofskoj disciplini, a ne nauci odnosno znanosti, u smislu prirodnih ili društvenih nauka o čoveku. Uostalom, od Kjerkegora pa sve do Sartra – za koga verujemo da je otišao najdalje kada je reč o istraživanju egzistencije – mnogo se pisalo o *pojmu* egzistencije. Sam Kjerkegor je, kao što smo već istakli, držao da je nemoguće misliti o egzistenciji na način znanosti, a ipak je napisao hiljade stranica o toj *stvari*. A nakon njega ispisano je ko zna koliko hiljada listova o pojmu egzistencije i filozofiji egzistencije. Na kraju krajeva, sam naziv – *filozofija egzistencije* – u upotrebi je sigurno već par vekova, a ukoliko pod filozofijom podrazumevamo specifičnu refleksivnu delatnost ljudskog uma, samo ta činjenica dovoljna je da nas natera da se zapitamo stoji li iza te refleksije nešto više od pukog istorijskog tumačenja tekstova. Bilo bi svakako besmisleno govoriti o istoriji egzistencije, a da pritom ili čak pre toga ne možemo da govorimo o filozofiji egzistencije. Neko će se sa pravom zapitati, što može biti još jedan od prigovora, *ne postoji li već takva disciplina koja dolazi u vidu filozofske antropologije?* To je tačno, a filozofska antropologija biće veliki i značajni deo učenja o egzistenciji, ali će se od tog učenja razlikovati, najpre odbijanjem da se zasnjuje bilo kakva pozitivno-antropološka predstava o čoveku, bila ona naučna ili nenaučna. Svojevrсна *negativna antropologija* ono je o čemu bi trebalo razmišljati.

Kako bismo to učenje diferencirali i distancirali od svih tradicionalnih izučavanja čoveka i njegovog sveta, ali i od egzistencijalizma (filozofije egzistencije) kao popularnog naziva koji sasvim sigurno nosi određeno opterećenje, moguću *nauku* (učenje) o egzistenciji nazvaćemo – *egzistencijologija* (eng. *existenciology*; nem. *Existenziologie*). Da bi se to desilo, pojam egzistencije – kao legitiman istraživački predmet – oko kojeg bi se mogla izgraditi jedna filozofska disciplina sa odgovarajućim metodološkim aparatusom, morao bi najpre biti redefinisani polazeći od dostupnih istorijsko-filozofskih materijala. Ta *definicija* neće biti esencijalno određenje egzistencije kao takve, koja će se onda upotrebljavati kao generalizacija i *genus proximum*. *Pojam* egzistencije ovde pre znači *struktura* egzistencije: rasvetljeni, tj. deskriptivnom metodom (fenomenologija) opisani i interpretirani (hermeneutika) uslovi i smisao neke situacije u kojoj se čovek našao. Jer, kao što smo videli, čovek je uvek biće-u-nekoj-situaciji.

Hajdeger nas je ubeđivao da smo *zaboravili bitak*, ali još pre njega Kjerkegor je dobro znao – zaboravljena je egzistencija. Matematizacija sveta života, huserlovski rečeno, učinila je da sistem, znanje, ono univerzalno i uniformno postanu ono konkretno, to jest ono nama najbliže, a ono što nam je, ustvari, najbliže postalo nam je najnepristupačnije. Danas je, verujemo, epohalni trenutak, koji pred nas postavlja zadatak ponovnog osvetljenja egzistencije. Zato smatramo da je zahtev za jednom, uslovno rečeno, negativnom antropologijom – *egzistencijologijom* – sasvim opravdan.

LITERATURA

- Bejkel, S. (2018): *U egzistencijalističkom kafeu*, Beograd: Službeni glasnik.
- Bofre, Ž. (ur.) (1977): *Uvod u filozofiju egzistencije*, Beograd: BIGZ.
- Hanscomb, S. (2016): „Existentialism as Punk Philosophy”, *Philosophy Now*, [https://philosophynow.org/issues/115/Existentialism as Punk Philosophy](https://philosophynow.org/issues/115/Existentialism%20as%20Punk%20Philosophy).
- Kamel, D. (2015): *Merso, kontra-istraga*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Kami, A. (1959): *Stranac*, Beograd: Narodna knjiga.
- Kami, A. (1989): *Mit o Sizifu*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Rasel, B. (1970): *Mudrost Zapada*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Sartr, Ž.-P. (1984): *Mučnina*, Beograd: Nolit.
- Sartr, Ž.-P. (1984): „Egzistencijalizam je humanizam”, u: Sartr, Ž.-P., *Filozofski spisi*, Beograd: Nolit.
- Sartr, Ž.-P. (1984): *Biće i ništavilo*, Beograd: Nolit.
- Zurovac, M. (1977): „Ka filozofiji egzistencije”, u: Bofre, Ž. (ur.), *Uvod u filozofiju egzistencije*, Beograd: BIGZ.