

Ivana Buljan

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb
buljan_ivana2003@yahoo.com

Problem postajanja pojedincem u djelu Sørena Kierkegaarda¹

Sažetak

Kierkegaardovo misaono nadahnuće motivirano je dvama nezadovoljstvima: prvo se tiče spekulativne filozofije i njezine nemogućnosti da zahvati zbiljnost pojedinca u njegovoj egzistencijalnoj danosti, a drugo se tiče građansko-kršćanskog svijeta njegova doba koji je u rasulu i gdje je »pojedinač« posve dokinut prevlašću »gomile«. Kako postati samim sobom, »jedan jedini«, odnosno »pojedinač«, pitanje je koje Kierkegaard postavlja u središte svog filozofskog interesa. Put od običnog opstanka do zbiljskog egzistiranja, odnosno od »gomile« do »pojedinač« ostvaruje se kroz tri stadija. To su estetski, etički i religiozni stadij egzistiranja. U ovom se radu analiziraju njihovi ključni konstituenti i suodnos iščitavanjem primarno tri Kierkegaardova djela: Ili-ili, Bolest na smrt, Strah i drhtanje. I dok je odnos između estetskog i etičkog stadija dijalektički, religiozno stoji naspram estetskog i etičkog u naddijalektičkom odnosu. Taj se naddijalektički odnos pokazuje ključnim za interpretaciju Kierkegaardova mišljenja.

Ključne riječi

Søren Kierkegaard, egzistencija, očaj, estetsko, etičko, religiozno, izbor

1. Obrat k egzistenciji i kritika spekulativne filozofije

Svoju filozofiju Kierkegaard smatra lako shvatljivom, jer ona ima samo jedno načelo od kojeg i ne polazi. Izraz »ne polaziti od načela« nije negativan izraz u odnosu prema »polaženju od načela«, već negativan izraz u odnosu na načelo, kaže Kierkegaard. Kad bi polazio od načela, kajao bi se, jednako kao i kad ne bi polazio. Ovim je načinom, smatra, izbjegao teškoće koje karakteriziraju filozofiranje. Naime, početi filozofirati nije teško, može se uvijek započeti jer filozofija počinje ni od čega. Teškoća se nalazi u prestajanju filozofiranja.²

Kierkegaardova filozofija ne prestaje jer on se »ne zadržava, već se zadržao tad kad je započeo«.³ Budući da ne polazi od načela, ne može se ni zadržati jer je njegov vječni početak njegovo vječno zadržavanje. Budući da se ne zasniva na principima i njihovim logičkim posljedicama i izlaganju, ne može

1

Članak predstavlja skraćenu i ponešto izmijenjenu verziju diplomskog rada »Odnos između estetskog i etičkog u izgradnji ličnosti kod Sørena Kierkegaarda«, što ga je autorica izradila pod mentorskim vodstvom prof. dr. Ante Čovića, te obranila na Hrvatskim studijima 2001.

2

Usp. Søren Kierkegaard, *Ili-ili*, Veselin Masleša, Sarajevo 1979., str. 39.

3

S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 39.

joj se proturiječiti,⁴ tako je Kierkegaard u svom prvijencu,⁵ *Ili-ili*⁶ izložio svoju filozofiju.

Ovakav odmak od tradicionalnog filozofiranja koje počiva na principima i njihovim logičkim posljedicama, točnije od Hegelova apsolutnog idealizma,⁷ postaje nam razumljivijim sagledamo li Kierkegaardovu intenciju, naravno, i povijesno-filozofijski kontekst njegova mišljenja.⁸ Njegova namjera nije stvaranje zatvorenog i dovršenog filozofijskog sustava kao modela jedne objektivne istine kojeg će čitalac u svojem mišljenju prihvatiti ili odbaciti, već mu je cilj obratiti se pojedincu, pozvati ga da se suoči s vlastitom egzistencijom i preuzme odgovornost za nju.

U spekulativnoj filozofiji Kierkegaard ne vidi mogućnost odgovaranja tome zadatku. Njoj izmiče zbiljnost pojedinca koju nije moguće obuhvatiti spekulativnim umom, tvrdi Kierkegaard, čime preokreće Hegelovu jednadžbu jednakosti umnog i stvarnog.⁹ Svako je ljudsko biće jedinka koja egzistira za sebe, te pronicanjem vlastite egzistencije u iskustvu slobode razumijeva vlastiti opstanak. Egzistencija i sustav međusobno su suprotstavljeni. Egzistencija je uvijek u nastajanju,¹⁰ dok je bitna karakteristika sustava njegova dovršenost.¹¹ Egzistencija je pojedinačnost i ne može se svesti na moment općeg razvitka. Opiranje sustavljenju proizlazi iz bitnih značajki egzistencije: egzistiranje u vremenu, otvorenost, postajanje, promjena, sloboda. Sfera je nužnosti, logičnosti, oprečna egzistentnom razvoju koji je rezultat slobodnog izbora i odlučnosti volje. Zbog pogrešne pretpostavke o tome što je ljudsko biće, spekulativna je filozofija besmislena za pojedinca i njegov život. Ona nije u mogućnosti odgovoriti čovjeku na temeljno pitanje: »Što trebam činiti?«, jer djelatnost se temelji na slobodi, a ne nužnosti.¹² Pojedinaac je spekulativnom filozofijom fantastično izmijenjen, preobličen u nešto nadnaravno, stoga se niti ne može očekivati da će filozofija odgovoriti na zahtjeve stvarnosti i istine.

Umjesto Hegelova¹³ čistog bitka,¹⁴ filozofiji treba biće »koje jest ili egzistira«,¹⁵ kaže Kierkegaard. Identificiranje biti i egzistencije¹⁶ ne dohvaća stvarnu egzistenciju, već dovodi do idealne, pojmovne egzistencije.¹⁷ Zato, prema Kierkegaardu, filozof spekulirajući o bitku dohvaća samo njegov pojam, ali ne i stvarnost koja je pojedinačna, pojedinačni tubitak.¹⁸

Kierkegaard zamjera filozofiji što previđa »da je duh koji zna egzistirajući individualni duh i da je svako ljudsko biće jedinka koja egzistira za sebe«. ¹⁹ Nešto što se misli ne može se promatrati bez onog tko misli i njegove egzistencije. »Egzistencija daje egzistentnom misliocu prostor, vrijeme i misao«. ²⁰ Takvo mišljenje, gdje postoji subjekt koji misli i objekt mišljenja, tj. konkretno mišljenje, Kierkegaard suprotstavlja apstraktnom mišljenju, gdje nije bitan onaj koji misli. Subjektivnost²¹ u opreci prema objektivnosti jest istina.²² Pitati se subjektivno o istini znači naglašavati »kako« u odnosu na istinu, dok objektivno pitanje naglašuje »što« se kaže. Kierkegaard naglašava »egzistiranje u istini«, ²³ određujući istinu kao egzistencijalnu poziciju pojedinca. Kierkegaardov subjektivni princip glasi:

»Subjektivni egzistentni mislilac misleći podražava svoju egzistenciju i preobraća svoje mišljenje u postajanje.«²⁴

2. Laž »gomile« i istina »pojedinaac«

Kierkegaardova intencija, kao što sam navela u prethodnom odjeljku, jest obratiti se pojedincu, pozvati ga da se suoči s vlastitom egzistencijom i preuzme

odgovornost za nju. U *Brevijaru*, jednom od svojih kasnijih djela, Kierkegaard kaže:

»Ja hoću da upozorim ljude da ne troše i ne rasipaju svoj život. Hoću da skrenem pažnju na njihovu vlastitu ruševinu.«²⁵

Njegova je nakana pomoći čovjeku da »otvori oči«, da krene putem subjektivnosti, nutarnosti,²⁶ odnosno da postane »pojedinaac«.²⁷ Pitanje pojedinca,

4

Ibid.

5

Kierkegaard je prije djela *Ili-ili*, objavljenog 1843., napisao 1841. magistarsku disertaciju »O pojmu ironije«, koju nije uključivao u svoju zbirku radova ne pridavajući joj veliko značenje. O značenju Kierkegaardove magistarske disertacije za razumijevanje početne točke Kierkegaardova razvoja vidjeti u: P. P. Gaidenko, »Kierkegaard and the Philosophical-Esthetic Sources of Existentialism«, *Russian Studies in Philosophy* 43 (4/2005), str. 5–33.

6

Ili – ili Sorena Kierkegaarda, Feuerbachovi *Principi filozofije budućnosti* te *Otkriveno kršćanstvo* Branka Bauera objavljeni su 1843., odnosno dvanaest godina nakon Hegelove smrti. »U ovim je djelima očit kraj duhovne epohe stare Europe objavljen kroz raskid s Hegelovom filozofijom«, primjećuje Karl Löwith. Ta su djela označila početak krize tradicionalne filozofije, te unose »suvremenost« filozofiji 19. stoljeća. Usp. Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea. Revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, Veselin Malesla, Sarajevo 1987., str. 48. Znakovit je podatak da Kierkegaard objavljuje *Ili-ili* nakon što je odslušao Schellingova predavanja.

7

Iz tako postavljenog »polazišta« svoje »filozofije« Kierkegaard neizravno podvrgava kritici Hegelov apsolutni idealizam koji hoće postaviti apsolutno polazište. Usp. C. Stephen Evans, »Kierkegaard, Søren Aabye«, u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995., str. 470.

8

Situiranje Kierkegaardova djela u povijesno-filozofijsku epohu »suvremene filozofije«, koja traje do danas, nalazi svoju argumentaciju na kronološkoj, tematskoj i problematskoj razini. Godina Hegelove smrti, 1831., uzima se historijskom granicom koja odvaja metafizičko razdoblje zapadne filozofije, odnosno odvajanje tradicionalne od suvremene filozofije. U Hegelovom sistemu dotadašnja filozofija doživljava svoj vrhunac, sintezu i dovršetak. Hegelov sistem apsolutnog idealizma samorazumijeva se kao konačni završetak filozofije. Njime je, smatra K. Löwith

u djelu *Od Hegela do Nietzschea. Revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, objedinjen svijet na podlozi kršćanskog logosa, te se time ostvaruje definitivno i svjesno zaključenje i završetak cjeline epohe. Hegelovo dovršenje kršćanske filozofije prethodi velikom preokretu u povijesti filozofije i njezinu raskidu s kršćanstvom. Time, nadalje primjećuje Karl Löwith, najveći uspjeh filozofije prethodi i podudara se s početkom njezina propadanja. Vrijeme koje dolazi stremi nečemu novom. Filozofija želi biti u tijeku s vremenom, ići s vremenom, tj. biti su-vremena. Suvremena filozofija nastoji biti primjerenom novoj povijesnoj zbilji i odgovoriti potrebama vremena. Duh ovog vremena iziskuje jedno novo oblikovanje. Tradicionalna filozofija ne uspijeva odgovoriti zahtjevima vremena, te kao takva postaje predmetom kritike filozofa posthegelevskog doba, koji svojim filozofiranjima obaraju dvije i pol tisuće godina staru tradiciju filozofije i postaju tvorci i otkrivači krize filozofije koja do danas nije riješena. Upravo odnos prema Hegelu postaje bitna crta u razvoju filozofije nakon Hegela. U samom Hegelovu sustavu postoje momenti koji su otvorili mogućnosti i razloge njegova obaranja. Problem odnosa apsoluta i fenomena Hegel rješava na način njihovog identiteta, pri čemu filozofija i mišljenje dolaze do krajnje točke izvedivosti, gdje daljnji razvoj nije moguć. Jedino što je moguće jest razdvajanje sustava na zasebne elemente i njihovo dovođenje u novi odnos. Slijedeći moment jest taj što rješenje Hegelova sustava, koje se sastoji u izmirenju sustava i egzistencije, te apsoluta i fenomena, sa sobom ostavlja ponor između čovjekove prolaznosti i mišljenja apsoluta. Nasuprot Hegelovu izmirenju, protuhegelovci suvremenog doba traže novu metafizičku napetost. Ono što je Hegel objedinio oni razlučuju. »Na mjesto Hegelova posredovanja stupila je težnja k odlučivanju koje je iznova razlučilo ono što je Hegel objedinio: antiku i kršćanstvo, boga i svijet, unutrašnje i vanjsko, bit i egzistenciju«, primjećuje Löwith. (Ibid, str. 54.) Kierkegaardov raskid s Hegelovim sustavom, tj. sa spekulativnom filozofijom očituje se kroz sve elemente Kierkegaardova mišljenja kao što su njegovo pridruživanje negativnih konotacija filozofiji, novo tumačenje tradicionalnih kategorija, nedostatnost racionalne metode u dosizanju istine te izdvajanje i osamostaljivanje dijelova Hegelova sustava.

smatra Kierkegaard, jest toliko važno da ga niti jedan mislilac ne može izbjeći. Prema Kierkegaardu, Sokratu pripada zasluga što je iznašao kategoriju pojedinca i u tom mu smislu nadimak »vrlo izuzetni« zasluzeno pripada. »Pojedinac« je za Kierkegaarda »kategorija duha, buđenje duha«. Protivna je »gomili«,²⁸ »publici«, »kršćanskom svijetu«,²⁹ socijalnim i kršćanskim zajednicama, generaciji, vremenu, povijesti. Kierkegaard apelira na čovjeka da postane »pojedinač«, da ne bude samo »masa«, »gomila«, jer »gomila« je »shvaćena kao pojam neistina«,³⁰ »apstraktnost koja nema ruku«. ³¹ Tek u pojedincu otvara se mogućnost dobrog, istinitog i dostojanstvenog, dok je gomila neodgovornost, nepokajnost.

»Gomila kao etički i religiozni sudac jest laž«,³² kaže Kierkegaard. Njegov stav ima uporište u riječima apostola Pavla, »jedan, jedini, sam stiže na cilj«. ³³ Potrebno je postati jedan, jedini, sam i tek kao takav pojedinac može ostvariti cilj. ³⁴ Kierkegaard je kršćanski mislilac, za njega je egzistencija intrinzično vezana za Boga, stoga i kategorija pojedinca što ju Kierkegaard proklamira jest kršćanska kategorija. Samo u samoći, kao »jedan«, a ne kao »gomila«, čovjek može egzistirati pred Bogom i u istini. Na planu zemaljskih, vremenjskih i svjetovnih ciljeva gomila ima vrijednost, dok na etičko-religioznom, intelektualnom, duhovnom planu gomila jest laž i ne može suditi o tome što je istina. Istina može biti dana svakome, po tome je općeljudska, ali ostvaruje se pojedinačno, tj. svaka osoba sama za sebe. Konzekventno, svoju vrijednost istina ne dobija u uspoređivanju s istinom drugih ljudi, već samo pojedinac može suditi o tome što je istina.

Kierkegaardovo proklamiranje pojedinca povezano je s konstatacijom rasula građansko-kršćanskog svijeta njegova doba i kritikom suvremenih zbivanja i modernih društvenih tekovina. »Epochom raspadanja«³⁵ naziva svoju epohu koju opisuje demoraliziranom, nečovječnom, oslobođenom odgovornosti i skrupula, a uzrok tomu vidi u njezinu temelju koji sačinjava »gomila«, »anonimni talog«, »kršćanski svijet«. ³⁶ Misionarski pothvat reformiranja gomile, pokušaj njezina transformiranja iz iluzije u istinu, Kierkegaardova je intencija koja podcrtava sva njegova djela, »literaturu«, ³⁷ kako ih sam naziva, pisanu različitim pseudonimima i stilovima. ³⁸ Intencija mu je izazvati u pojedincu istinske religiozne osjećaje, te je »totalna misao cjelokupnog djela u sljedećem: kršćansko postajanje«, otkrit će Kierkegaard naknadno, tek u svom kasnijem *Osvrtu na moje djelo*. ³⁹ Poput Sokrata koji majeutičkom metodom pomaže sugovorniku doći do istine, tako i Kierkegaard koristi neizravnu metodu kako bi ostvario svoju misionarsku zadaću. ⁴⁰

* * *

Kako postati samim sobom, »jedan jedini«, odnosno »pojedinač«, pitanje je što ga Kierkegaard postavlja u središte svojeg filozofijskog interesa. Put od običnog opstanka do zbiljskog egzistiranja, odnosno od »gomile« do »pojedinca« sastoji se od tri stadija. To su estetski, etički i religiozni stadij egzistiranja. ⁴¹

3. Estetski stadij života

3.1. Osnovne značajke estetskog

»Estetsko je u čovjeku ono čime je on neposredan, ono što 'on jest'. Tko i od estetskog, kroz i za estetsko u sebi živi, taj živi estetski.«⁴²

Pogled, cilj i smisao života estetske egzistencije odražava se u geslu »život treba uživati«. U kakvom su odnosu uvjeti za ostvarenje estetskog načina ži-

vota i volja estetskog pojedinca? Uvjeti nisu postavljeni samim pojedincem, njegovom voljom, bilo da leže u njemu ili izvan njega. Na primjer, pogledi kao što su *zdravlje je najviše bogatstvo, ljepota je najviše dobro* i sl. ima-

9

Kierkegaardov raskid s Hegelovom filozofijom povjesničari filozofije postavljaju u treće razdoblje preokretanja Hegelove filozofije. Prvo razdoblje čini Feuerbachov i Rugeov pokušaj da Hegelovu filozofiju promijene u skladu s duhom vremena; drugo razdoblje obilježava Bauerov i Stirnerov radikalni kritičizam i nihilizam koji rezultiraju okončavanju filozofije; a treće razdoblje Kierkegaardov raskid s Hegelovom filozofijom religije i Marxov raskid s Hegelovom filozofijom države. Kierkegaard preokreće Hegelovo izmirenje države, filozofije i kršćanstva u radikalnan raskid. To se kod njega temeljno očituje kao sukob konačnosti čovjeka pred apsolutom. Provodeći raskid s Hegelovom filozofijom religije, Kierkegaard vrši destruiranje građansko-kršćanskog svijeta, smatra Karl Löwith. Vidjeti u: K. Löwith, *Od Hegela do Nietzschea. Revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, str. 75–85.

10

Usp. Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Grafos, Beograd 1986., str. 23: »Vlastito ja, u svakom trenutku svog postojanja nalazi se u nastajanjju«.

11

Kierkegaard upućuje prigovor spekulativnoj filozofiji da vrijeme u kojem filozofija živi nije apsolutno vrijeme, nego je samo period, određeni trenutak, tj. Hegelovim jezikom rečeno »diskurzivni trenutak«. Hegelova filozofija povijesti uključuje u svoje poimanje cjelokupnu povijest i time predstavlja kraj vremena i povijesti, ali time što se povijest i dalje odvija degradira se sama Hegelova filozofija koja je samo trenutak. Jednako tako, svako je određeno vrijeme diskurzivni trenutak za buduće vrijeme. Tu se javlja problem mogućnosti posredovanja između filozofije i povijesti, jer potpuno će posredovanje biti moguće tek završetkom povijesti. Odricanjem posredovanja nužno slijedi i odricanje spekulacije.

12

Kierkegaardovo se pitanje odnosi na područje djelatnosti, a područje je djelatnosti pitanje budućnosti. Teorija i znanje u Kierkegaardovoj filozofiji gube primat što su ih imali u tradicionalnoj filozofiji. Znanje, odnosno spoznaja važna je utoliko ukoliko spoznaja mora prethoditi djelovanju. Neprikladnost filozofskog zadiranja u djelatnost jest i u tome što je filozofija sklona mirovanju i statičnosti, što je protivno naravi djelatnosti. Prošlost je bitna onoliko koliko omogućuje odgovor na budućnost. Nasuprot djelovanju, po Kierkegardu, filozofija se nalazi na području kontemplaci-

je, te na pitanje o budućnosti ne odgovara. Ona je usmjerena na prošlost koju racionalno sagledava ne odgovarajući na pitanje »što trebam činiti«, jer sagledavajući prošlost ona u njoj ostaje. Na taj se način život zaustavlja, miruje, povijest je za onoga koji kontemplira završena. Ako jedna generacija živi od promatranja, što će ostati slijedećoj generaciji za promatranje ako ta generacija nije ništa ostavila?

13

Jon Stewart u svom djelu *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge University Press, Cambridge 2003.) argumentira da Kierkegaard ne usmjerava svoju kritiku prema Hegelu, već prema danskim hegelijancima, Kierkegaardovim suvremenici-ma, J. L. Heibergu, H. L. Martensu i N. F. S. Grundtvigu. U Kierkegaardovu odnosu spram Hegelove misli Stewart vidi tri stadija. U prvom stadiju, od 1834.–1843. Kierkegaard je hegelijanac. Njegova magistarska disertacija *O pojmu ironije* (1841.) eksplicite je hegelijanska, te obiluje entuzijastičkim bilješkama o Hegelu. U prvo razdoblje Stewart postavlja i djelo *Ili-ili*, koje se uobičajeno uzima kao početak Kierkegaardove negativne kritike Hegela. Drugo razdoblje Kierkegaardova odnosa spram Hegela traje od 1843.–1846., u kojemu je on žestok kritičar Hegelove misli. To razdoblje obuhvaća, između ostalog, i djela *Filozofski fragmenti* i *Završni Neznanstveni Zaglavak*. Iako su ova djela tumačena kao kritika Hegela, Stewart argumentira kako su meta Kierkegaardova napada spomenuti danski hegelijanci. Od 1847. do Kierkegaardove smrti 1855. traje treći stadij njegova odnosa spram Hegela, u kojemu on Hegela jedva da i spominje, a još manje napada.

14

O tematici odnosa Kierkegaardove i Hegelove filozofije, ovdje ćemo spomenuti jednu od relevantnijih studija: Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1980.

15

Temeljna ontološka pozicija Kierkegaardova egzistencijalnog mišljenja analizirana je u izvrsnoj studiji: Michael Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, Routledge, London 1954.

16

Odgovarajući na pitanje »što nešto jest« do-biva se »essentia« nečega, rodni i općeniti pojam, dok činjenica »da nešto jest« govori o određenoj, pojedinačnoj, individualnoj egzistenciji, individualnom tubitku.

ju uvjet za uživanje života u samom pojedincu, ali taj uvjet nije postavljen njegovom voljom. Niti estetski pogledi koji svoj uvjet imaju izvan pojedinca, kao što su nazori *da su bogatstvo, slava izvori zadovoljstava*, nisu njime postavljeni. Također i stav *da je ljubav smisao života* ima u sebi uvjet izvan pojedinca. Postavljen pojedincem, nije ni talenat ni užitak koji donosi njegovo upražnjenje. Zato na estetski način postaviti život znači postaviti uvjet koji jest neovisan o volji pojedinca. Estetski se pogledi⁴³ međusobno razlikuju tek različitim predodžbama o zadovoljstvu.

»Najprikladniji je izraz estetičke egzistencije: ona je u trenutku.«⁴⁴

Estetska egzistencija živi u trenutku, život joj je rastvoren, stoga ga ne može niti objasniti. Njeno znanje o sebi ostaje u relativitetu i ograničenju. Duh se estetske egzistencije može odrediti tek kao sposobnost. Ovdje se može govoriti o obdarenosti duha i stupnjevima obdarenosti u skali od plitkosti do najvišeg stupnja. Estet ima svoju egzistenciju skrivenu i za sebe i za druge ljude. Njegov je život neodgovorna igra i »bal pod maskama«. Sam po sebi nije ništa, već postaje nešto tek u odnosu s nečim izvanjskim i samo ga taj odnos čini onim što jest; primjerice biti prijatelj, brat, suprug itd.

Kierkegaard govori o neizbježnosti trenutka »skidanja maski«. Takav život gdje je pravo »ja« skriveno i neosviješteno jest varanje. Za Kierkegaarda, estetski način egzistiranja jest oćajanje. Pa tako, i naj sretniji esteta, zapravo, oćajava.

3.2. Oćajanje

Kierkegaard određuje oćajanje kao »bolest duha«,⁴⁵ bolest »vlastitog ja«. No što je duh, a što je vlastito ja za Kierkegaarda?

»Čovjek jest duh... Duh je vlastito ja... Vlastito ja jest odnos koji se odnosi prema sebi, i odnoseći se prema samome sebi odnosi se prema nekom drugom.«⁴⁶

Odnos prema samome sebi treba biti postavljen od Boga. A »oćajanje je upravo da čovjek nije svjestan toga da je određen kao duh«. ⁴⁷ Oćajanje je nemogućnost postizanja svoga ja. Ako vlastito ja ne postaje samim sobom, onda pada u oćajanje, znalo ono za to ili ne. Oćajanje je čovjeku po prirodi urođeno, ono je rezultat ontološke strukture čovjeka, njegove specifične pozicije:⁴⁸ »vlastito ja je u sintezi konačnog i beskonačnog, vremenitog i vječnog, slobodnog i nužnog«. ⁴⁹ Dakle, čovjek je trijada suprotnosti,⁵⁰ pa tako oćajanje proizlazi iz izvorno dinamičke situacije u kojoj dva područja, konačno i beskonačno djeluju jedno na drugo, unatoč njihovim kontradiktornim prirodamama.⁵¹ Iz ovako postavljenog odnosa proizlazi i mogućnost nesklada. Naime, kad čovjek ne bi bio takva sinteza, onda on ne bi mogao oćajavati. Narušen, neskladan odnos prema samome sebi kao sintezi, a time i prema moći koja ga postavlja jest oćajanje.

Oćajanje se odnosi prema vječnom u čovjeku. Bez vječnog u čovjeku, on ne bi mogao oćajavati, bio bi lišen temeljnog stanja u kojemu je oćaj moguć. S jedne je strane, stanje oćajanja prednost, jer ukazuje na to da je čovjek duh koji teži k vječnom, a s druge strane jest i nedostatak jer to je bolest, nesreća i jad. To je »bolest na smrt«. ⁵²

»Oćajnik je smrtno bolestan. To su u jednom sasvim drugačijem smislu nego što se to odnosi na neku bolest, najplemenitiji dijelovi koje je bolest napala; a ipak oćajnik ne može od toga umrijeti. Smrt ovdje nije kraj bolesti, nego je smrt kraj u jednom toku koji se ne dovršava. Ne možemo se osloboditi te bolesti, čak ni smrću, jer je ovdje bolest sa svojom patnjom i smrću, upravo to da se ne može umrijeti.«⁵³

A stanje gdje je čovjek »izliječen od ove bolesti« Kierkegaard opisuje: »... odnoseći se prema samome sebi i želeći da bude samim sobom, zasniva se vlastito ja jasno na moći koja ga je postavila.«⁵⁴ Kierkegaard očaju suprotstavlja vjeru. On proteže očajanje na svaku egzistenciju koja nije pred Bogom

17

Kierkegaard se nadovezuje na Schellingovo kritičko provođenje razdvajanja egzistencije (lat. *existentia*) i esencije (lat. *esse-bit*). Termin »*existentia*« jest prvobitno skolastički protivan pojmu »*essentia*« ili »*bit*«. Sjedinjenje onog »što nešto jest« i »da nešto jest« proveo je Hegel.

18

Karl Löwith kaže da po svojoj određenosti, po tome da postoji »*da-bitak*« Kierkegaardova »kategorija individualnosti jest izvanredna definicija stvarnosti uopće jer već po Aristotelu stvarno egzistira uvijek samo 'ovo određeno nešto', individualno koje je prisutno sada i ovdje«. Usp. K. Löwith, *Od Hegela do Nietzschea. Revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, str. 154.

19

Ibid., str. 209.

20

S. Kjerkegor, *Brevijar*, str. 48.

21

Myron B. Penner iščitava kod Kierkegaarda dva značenja pojma 'subjektivnosti'. Jedan se odnosi na prirodu i konstituciju ljudskog subjekta kao individue. Kierkegaard upotrebljava subjektivnost kako bi iskazao subjekt-oblikujuće djelatnosti interesa, stavova i prinuda u opreci spram objektivirajućih djelatnosti primjenjivanja objektivnog razuma/razloga u apstraktnoj filozofijskoj refleksiji. Drugi se način odnosi na subjektivnost kao aktivnost koju bi ljudi trebali poduzimati. U tom smislu Kierkegaard poziva ljude na subjektivnost, unutarnjost. Penner predlaže za prvi oblik subjektivnosti naziv »konstitucionalna subjektivnost«, a za drugi »refleksivna subjektivnost«. Prvi aspekt subjektivnosti Penner uspoređuje s Heideggerovim konceptom »*brige*«, »*briganja*«. »This aspect of subjectivity shares much with Heidegger's notions of 'care' and 'concern' as the human person's fundamental self-relation to the word of object's ('beings') around her«. – Vidjeti u: Myron B. Penner, »The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle«, *International Journal of Systematic Theology* 1 (1/1999), str. 75.

22

Usp. Søren Kierkegaard, »Završni neznanstveni zaglavak, II. poglavlje«, u: Ozren Žunec, *Suvremena filozofija* I, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 222.

23

Ibid., str. 75.

24

S. Kjerkegor, *Brevijar*, str. 48.

25

Ibid., str. 16.

26

Svojom tezom »subjektivnost, nutarnjost je istina«, Kierkegaard kaže da se nadovezuje na sokratovsku mudrost.

27

Kierkegaard konstatira: »Ljudi su zaboravili što znači egzistirati i što znači unutarnjost«. Usp. Søren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, NIRO Mladost, Beograd 1985., str. 104.

28

Ibid., str. 84.

29

Usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 35.

30

Ibid., str. 90.

31

Ibid., str. 91.

32

Ibid., str. 92.

33

Ibid., str. 89.

34

Ibid.

35

S. Kierkegaard, *Osvrt na moje delo*, str. 104.

36

Ibid., str. 39.

37

Kierkegaardova »literatura« u sebi obuhvaća filozofiju, psihologiju, teologiju, književnost i književnu kritiku.

38

Kierkegaardovi su pseudonimi: Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus, William Afham, Frater Taciturnus. Zbog uporabe pseudonima, odnosno korištenja »varljivih« literarnih tehnika, Kierkegaard je smatran pretečom postmodernizma. – Usp. C. S. Evans, »Kierkegaard, Søren Aabye«, u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 470.

39

S. Kierkegaard, *Osvrt na moje delo*, str. 104.

svjesna sebe kao duha. Bez obzira koliko intenzivno estetski uživao život, svaki čovjek koji ne zasniva svoju egzistenciju na Bogu, ili mu je takav odnos apstraktan, zapada u očaj.⁵⁵ Kako je očaj rezultat ontološke strukture čovjeka, čovjek se uvijek nalazi u krizi, predisponiran je za očaj. Kao što nema čovjeka koji je potpuno zdrav u tjelesnom smislu, tako nema niti potpuno neočajnog čovjeka.⁵⁶

Oblici očajanja⁵⁷

Samosvijest ili svijest o vlastitu očajanju od presudnog je značaja za samo očajanje, jer »što je više svijesti, utoliko je više vlastitog ja: jer što je više svijesti, utoliko je više volje, i što je više volje to je više vlastitog ja«.⁵⁸ Odnos spoznaje i volje Kierkegaard slikovito naziva »dijalektičkom igrom«. S obzirom na stupanj svijesti o vlastitu očajanju,⁵⁹ Kierkegaard postavlja tri osnovna oblika očajanja.⁶⁰ Najniži je oblik očajanja kad čovjek nije svjestan da ima vlastito ja. Drugi oblik očajanja jest kad je čovjek svjestan da ima vlastito ja, ali u očajanju ne želi biti samim sobom. Treći je oblik kad je čovjek svjestan da ima vlastito ja i očajavajući želi biti samim sobom.

1) Očajanje koje ne zna da je očajanje, gdje čovjek nije svjestan da ima vlastito ja⁶¹

Mjesto na dnu egzistencije nalazi sretan, zadovoljan čovjek, koji u potpunosti ostvaruje estetski način života. Ovaj, na prvi pogled paradoks, biva razjašnjen čim se postavi upit: Kako taj čovjek stoji u pogledu duha? Kako se odnosi spram vječnosti? Kako se odnosi spram vlastitog ja? To je neposrednost koja nema vlastito ja, niti poznaje samu sebe i ne može samu sebe prepoznati. Taj čovjek ne zna ništa o svom očajanju. U odsustvu svijesti o vlastitu očajanju, čovjek je najdalje od toga da bude svjestan sebe kao duha. Ovaj je oblik očajanja suodnos odsustva svijesti, nejasnoće, neznanja i nehtijenja.

Kierkegaard oštro razračunava s kategorijom sreće. Svijet neposrednosti jest svijet bez proturječja; čovjek nije ni u kakvom sukobu između konačnog i beskonačnog, nije svjestan dihotomije koja leži u njegovoj prirodi, i po tome se svijet neposrednosti može označiti kao »sretan«. No, kategorija sreće nije određenje duha. Ispod svake neposrednosti obitava očajanje i stoga je ona, unatoč naizglednoj sigurnosti i miru, zapravo iluzorna.⁶² Čovjek neposrednosti, njegovo vlastito »ja« povezano je s onim drugim tek usred vremenskih i svjetovnih stvari. Tako je vlastito ja povezano s drugima na način željenja, uživanja, voljenja i sl. Prilikom ostvarivanja neposrednog odnosa s drugima, pojedinačno ja ne preuzima ulogu aktivnog subjekta; ono se nalazi u poziciji pasivnog primatelja, primjerice, *ugodno mi je, imao sam sreće* itd. Dakle, »nešto se događa meni«. Njegova je dijalektika ugodno, neugodno, sreća, nesreća, sudbina. Ovakav oblik egzistiranja jest egzistiranje na području osjetilnosti bez uvida u vlastito »ja« i istinu i Kierkegaard ga metaforički naziva životom u »podrumu egzistencijalne zgrade«.

Zašto takav čovjek ne želi biti priveden k istini? Potpuno nesokratska nezainteresiranost za istinu proizlazi iz toga što su ljudi u ovakvom obliku egzistiranja nadvladani osjetilnošću i kategorijama ugodnog/neugodnog, tj. kategorijama estetskog, odgovara Kierkegaard. Ovaj najniži oblik egzistiranja i očajanja jest najopćenitiji oblik u svijetu, svojstven »masi« ili »kršćanskom svijetu«. Taj oblik i nije »pravo« očajanje jer čovjek nije svjestan niti vlastitoga očajanja niti vlastitoga ja.

2) očajanje koje je svjesno toga da je očajanje, da ima vlastito ja, ali očajnički ne želi bi samim sobom

Očajanje zbog zemaljskih stvari

Kad iz izvanjskih razloga dolazi do promjene onoga što estetsku egzistenciju čini sretnom, ona doživljava stanje koje sama naziva »očajem«. Premda estet koristi pravilan naziv za svoje duhovno stanje, ustvari ne raspoznaje što je

40

O svojoj metodi koju je koristio u cilju reformiranja mase, raspršivanja njenih iluzija, te izazivanja pravih religioznih osjećaja, Kierkegaard po prvi puta govori u jednom od svojih kasnijih radova, *Osvrtu na moje delo*, koje je svojevrsna Kierkegaardova »ispovijed« u smislu razotkrivanja njegovih pravih namjera koje je on dotad svjesno prikrivao. U ovom djelu Kierkegaard eksplicitno iznosi postupak koji je primjenjivao u svrhu »reformiranja mase«, pokazujući kako je taj misionarski zadatak proživio sve segmente njegova djelovanja. Od kronološkog slijeda izdavanja djela pa do njihovih stilskih i tematskih odrednica, Kierkegaardova su djela služila njegovoj kršćanskoj misiji. Već u kronologiji djela krije se namjerni postupak koji ima za cilj prvo privući čitatelja, a potom postupno u njemu izazivati religiozne i etičke osjećaje. Naime, Kierkegaard se nastavlja na sokratski princip koji glasi: da bi se pojedinac uspješno dovelo do određene točke, treba krenuti od mjesta gdje pojedinac jest. Stoga Kierkegaard započinje svoj opus izdavanjem estetske produkcije. Namjerno krijući vlastitu religioznost, Kierkegaard u svojim prvim objavljenim djelima evocira estetski svijet oslikavajući njegove draži. Slikovito, čitko i jednostavno pisana, uloga je estetske produkcije bila privući i zvesti čitatelja, a sudeći po količini publiciteta kojom su njegova djela bila popraćena, u toj je namjeri Kierkegaard i uspio. Umjesto osude i neposrednog napada te propovijedanja kršćanstva zauzimanjem pozicije »ja sam kršćanin, a ti nisi«, Kierkegaard svoje misionarsko djelovanje započinje svojevrsnom prevarom, pozicijom »ti si kršćanin, to što ja nisam«. Ovakav je postupak Kierkegaard rabio, jer je smatrao da je iluzija bolesti koja traži posebno i dugotrajno izliječenje, te se odlučio na neizravno vođen rat protiv iluzije. Budući da je Kierkegaardova estetska produkcija svojevrsna »prevara u službi istine«, razumljiva je i činjenica što Kierkegaard koristi pseudonime pri potpisivanju svojih djela. U okviru svoje strategije djelovanja na masu, Kierkegaard niti svoje pojavljivanje u društvu nije prepuštao slučaju. Pažljivo je gradio svoju »sliku u javnosti«, tako da odgovara naravi pisanog opusa. Npr., u razdoblju izdavanja estetske produkcije, Kierkegaard se želi prikazati kao prototip estetske osobnosti – on izlazi na mondenu mjesta, medijski se eksponira i sl. Poznata je anegdota nastala prilikom rada na djelu *Alternativa*. Naime, zbog zauzetosti

oko objavljivanja djela, Kierkegaard nije imao vremena pokazivati se u javnosti, no kako bi održao željenu sliku ljenčine o sebi, pojavljivao bi se svakodnevno bar na 5 minuta u kazalištu, te potom kradomice odlazio.

41

Stadije egzistencije, s posebnim naglaskom na problem izgradnje osobnosti, analizirat ću onako kako se oni tematiziraju u Kierkegaardovim djelima *Ili-ili*, *Bolest na smrt* i *Strah i drhtanje*.

42

Ibid., str. 17.

43

Kierkegaard smatra da europska filozofijska tradicija obiluje školama kojima je temeljan estetičan nazor, iako sebe određuju etičkim nazorima. Neki od primjera što ih Kierkegaard navodi jesu epikureizam, kinička i kirenaička škola. Ovim je školama zajednički polazni stav da treba uživati život, kao i polazna točka dvostrukog pojma uživanja i boli kao temelja ljudskog života, a različita je samo predodžba o zadovoljstvu, sreći. Kinička škola vidi sreću u odsustvu potrebe, samodovoljnosti, kirenaička u nasladi, radovanju, traganju za svime onime što može biti izvor zadovoljstva. Epikureizam smatra da čovjek u vlastitoj prirodi nema pozitivnih izvora uživanja, te da postoje potrebe koje su izvor uživanja ili bola i koje ne zavise od njega, te da se praktična mudrost, sreća, sastoji u odsustvu boli. Svi ovi pravci definiraju etiku kao disciplinu koja pomaže čovjeku da postigne sreću koja je životni cilj, a razlikuju se u odgovoru što je sreća i kako je postići. Uvjeti za postizanje sreće nalaze se izvan samog pojedinca, nisu u njegovoj moći.

44

S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 589.

45

S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, Srboštampa, Beograd 1974., str. 19.

46

Ibid., str. 12.

47

Ibid., str. 120.

48

Usp. M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, str. 83.

očajanje niti ne uviđa njegov pravi smisao. Očajanje ne proizlazi, niti ovisi ni od čega izvanjskog, iako čovjek smatra da bi promjenom izvanjskih okolnosti nestalo i njegovo očajanje. Uzrok, temeljni razlog svakog očajanja jest vječnost, točnije odnos vlastitog ja prema vječnosti. Povod, pak, jest ono što čovjek utvrđuje kao razlog svog očajanja. Na ovom su stadiju to zemaljske stvari (kao što to može biti neki tragičan događaj, gubitak mladosti i sl.). Premda čovjek očajava zbog zemaljskih stvari, zapravo očajava zbog samoga sebe. U tome jest privid, iluzija samog očajanja, jer iako izgleda da je očajanje uzrokovano onim izvanjskim, ono zapravo izvire iz unutrašnjosti, iz vlastitoga ja.

Očaj se ne sastoji u gubitku zemaljskog, već u tome što je »čovjek neposrednosti«, njegovo neposredno ja određeno čisto zemaljskim kategorijama. Očaj znači ne imati vječnost. Slom zbog tzv. »udarca života« dolazi zbog toga što čovjek nije imao dublje uporište, jer nije bio vlastito ja. Upravo ta neposredna odredivost estetske egzistencije, te na toj razini doživljena negativnost takvog će čovjeka »skršiti«. Događaji koji slijede obično imaju ovakav tijek: očajnik pokušava promijeniti izvanjske okolnosti te, ako uspije, u njega se vraća život. Ukoliko to nije moguće, koristi obrambeni mehanizam poput nekog kukca – leži i čini se mrtvim, kaže Kierkegaard. Ovaj oblik očajanja jest očajanje koje je svjesno toga da je očajanje, ali očajnički ne želi biti samim sobom.

Očajanje koje ima refleksiju u sebi

Viši oblik očajanja od onog koji je uzrokovano nekim vanjskim događajem jest očajanje koje je izazvano refleksijom o sebi. Neposrednost je sazrela i duh teži za višim oblikom egzistencije, želi se izdići iz raznovrsnosti, fokusirati, objasniti; osoba želi postati svjesna sebe. S tim stanovitim stupnjem refleksije o sebi, počinje čin izdvajanja, u kome vlastito ja počinje obraćati pozornost na samoga sebe kao suštinski različitog od okoline i vanjskog svijeta i njihova utjecaja na njega. Izazvana sviješću o vlastitome ja, ova vrsta očajanja nije više puko trpljenje pod izvanjskim uzrocima, već time što razlog pronalazi u sebi preinačuje se do stanovitog stupnja u svjesnu djelatnost, radnju. Stvarno ja jest pravi pokretač cjelokupnog procesa očajanja, te izvor iz kojeg proizlazi potreba da pojedinac preuzme svoje stvarno ja.⁶³

Osnovno pravilo što ga Kierkegaard ustanovljuje jest proporcionalan odnos između svijesti i očajanja. Stupanj svijesti povećava stupanj očajanja:

»Što je više svijesti, to je intenzivnije očajanje.«⁶⁴

S obzirom na prethodni oblik očajanja, ovaj oblik sadrži razvoj samosvijesti, pa tako i potenciranje samog očajanja. Znanje i svijest o vlastitom ja predstavlja ključni moment za pojedinca, jer potiče proces izdvajanja pojedinačnog ja, odvajanje od neposrednosti te uspostavljanje bitne različitosti od izvanjskog svijeta. Znanje i svijest o svom stvarnom ja stječe se suptilnim »skidanjem« svih ovojnica tog neposrednog ja, apstrahiranjem od njegovih izvanjskih naslaga.⁶⁵ No, pred zahtjevom za raskidanjem s čitavom neposrednošću kako bi se došlo do stvarnog ja mnogi posustaju, jer im nedostaje samorefleksije. Ukoliko čovjek uzmakne u svojem htijenju, javlja se očajanje što ga Kierkegaard naziva očajanje koje ne želi biti samim sobom ili »očajanje slabosti«.⁶⁶

Očajanje zbog vječnosti ili samog sebe

Napredniji i intenzivniji oblik očajanja od onog zbog zemaljskih stvari jest očajanje zbog očajanja zbog zemaljskih stvari. Očajnik uočava kako je sla-

bost pridavati zemaljskim stvarima toliku važnost, te očajava zbog svoje slabosti. Ne želi priznati vlastito ja, jer je bilo toliko slabo. Svijest o vlastitom ja toliko je uznapredovala da je u stanju vlastito ja uzeti za povod očajanju. Tu je veća svijest o tome što je očajanje, jer je očajanje upravo to da je čovjek lišen vječnog i vlastitog ja. Vlastito ja jest u ovoj fazi dvostruko dijalektično – očajava zbog sebe i što se tiče samoga sebe. Vidi ono zbog čega se očajava, a ne vidi što je to. Pitanje »što je ono zbog čega se očajava«, treba transformirati

49

S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 11.

50

Prvi element u svakom paru označava ograničenje za osobu.

51

Dinamička situacija kada dva područja, vremenito i vječno, djeluju jedno na drugo – izvor je moćnog dinamizma u Kierkegaardovu opisu ljudske situacije i njezine specifične prirode. Bez ove temeljne ontološke dihotomije, većina Kierkegaardovih daljnjih koncepcija ne bi bila moguća, npr., očajanje i izbor. Usp. M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger The Ontology of Existence*, str. 82.

52

S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 17.

53

Ibid., str. 17.

54

Ibid., str. 12.

55

Tako će Kierkegaard za stoike reći da su njihove vrline sjajni poroci zbog zasnivanja egzistencije na općem, a ne na Bogu.

56

Kierkegaardovo isticanje individualnosti egzistencije, te kategorija vezanih za egzistenciju: očaj, »bolest na smrt«, strah, drhtanje, tjeskoba ostvarit će znatan utjecaj u filozofijama egzistencije, egzistencijalizmu i protestantskoj dijalektičkoj teologiji. K. Jaspers, G. Marcel, J. P. Sartre i N. Abbagnano neka su od imena koja su kasnije aktualizirala njegovo mišljenje.

57

U prvom dijelu *Bolesti na smrt* Kierkegaard tematizira oblike očajanja, dok u drugom djelu razrađuje odnos između očajanja i grijeha.

58

S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 22.

59

Osim o očajanju promatranom pod određenjem svijesti, moguće je govoriti i o očajanju promatranom pod određenjem konačnosti i beskonačnosti, te pod određenjem mogućnosti i nužnosti. Tako gledano, postoji očajanje beskonačnosti koje potječe od nedostatka ko-

načnosti; očajanje konačnosti koje je nedostatak beskonačnosti; očajanje mogućnosti koje je nedostatak nužnosti te očajanje nužnosti koje je nedostatak mogućnosti. Usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 23–32.

60

U Kierkegaardovu dijalektičkom načinu razvijanja očaja i grijeha, Jon Stewart vidi sličnost s Hegelovom dijalektičkom metodom. Usp. J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, str. 551.

61

O ovom obliku očajanja usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 33–36.

62

Usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 20.

63

Kierkegaard podcrtava kategoriju stvarnosti govoreći o opreci ostvarenog i neostvarenog ja, pa tako kaže da čovjek u očajanju svoje ja ima tek kao mogućnost, dakle ima tek svijest o vlastitom ja umjesto da ostvaruje svoje vječno vlastito ja. Što je više svijesti o tome da čovjek ima vječno ja, to je više stvarnosti – formula je koja izražava proporcionalnost između svijesti i očajanja, primijenjena na očajanje daje rezultat, ali u svim tim stupnjevima čovjek ne postiže niti stvarnost niti svjesnost o vječnom ja. Ovi stupnjevi svijesti nalaze se u sklopu ljudskog vlastitog »ja«. Novim odnosom, u kojem krajnje mjerilo nije čovjek, transcendiraju iskustvo vlastitog ja. U supostavljanju, susretu s božanskom egzistencijom vlastito ja zadobija novi kvalitet i kvalifikaciju, zapravo novu realnost. Time što je svjesno da se nalazi pred Bogom, konkretno ja dobija novi kvalitet. Vlastito se ja potencira u odnosu na svoje mjerilo i postaje beskonačno potencirano ukoliko je Bog mjerilo »Što je više predodžbe o Bogu, utoliko je više vlastitog ja, i što je više vlastitog ja, utoliko je više predodžbe o bogu«. Vidjeti u: S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 63.

64

Ibid., str. 32.

65

Usp. ibid., str. 42.

66

Ibid., str. 38.

u pitanje »što je ono što se tiče očajanja«. Vječnost je jedini izlaz iz očajanja. Dakle, rješenje jest odreći se očajanja⁶⁷ i prići k vjeri.⁶⁸

3) Očajanje koje je svjesno da je očajanje, da ima vlastito ja, i očajnički želi biti samim sobom

Dijalektički je korak dalje od prethodnog oblika očajanja kad očajnik postane svjestan zašto ne želi biti samim sobom. Njegovo se stanje preokreće u prkos kojim želi biti samim sobom. Razina je svijesti podignuta, kako u odnosu na vlastito ja tako i u odnosu na samo očajanje koje postaje svjesno samog sebe kao čina koji proizlazi iz vlastitog ja. Za očajanje gdje se želi biti samim sobom potrebna je svijest beskrajnog vlastitog ja. To beskonačno ja jest samo najapstraktniji oblik, mogućnost vlastitog ja. To je vlastito ja koje očajnik želi biti. Vlastito ja slobodno je od svakog odnosa prema sili koja ga je postavila. Ovdje vlastito ja odbija svoju ovisnost o Bogu. Kierkegaard ga naziva »demoniskim očajanjem«⁶⁹ i ono predstavlja najvišu potenciju očajanja koje želi biti samim sobom. Ja se želi iz prkosa suprotstaviti moći koja ga je postavila.

* * *

Očajanje polazi od sumnje u vlastito ja.⁷⁰ U tom smislu Kierkegaard svoju kategoriju »očajanja« oštro razlučuje od pojma »sumnje«, začetnika novovjekovne filozofije Descartesa. Očajanje je dublji i širi pojam od pojma sumnje. Sumnja se referira na misao, dok se očajanje odnosi na cijelu osobu.⁷¹

»Sumnja je očajanje misli dok je očajanje sumnja ličnosti.«⁷²

»Sumnja je unutrašnje kretanje misli i samog duha.«⁷³

Descartes ju postavlja kao početak filozofiranja. Ona zahvaća objektivnog mislitelja koji je indiferentan prema svom subjektu i egzistenciji. Savladavanje sumnje odvija se po nužnosti, ne po izboru. Sumnjati znači ponašati se bezlično jer je prevladavanje moguće samo u apsolutnom trenutku mišljenja.⁷⁴

»Očajanje je izbor i izlaz. Sumnjati možemo bez izbora, ali očajavati ne možemo bez biranja.«⁷⁵

U temelju istinskog očajanja nalazi se htijenje za očajanjem, slobodna volja. Moć biranja nalazi se u trenutku istinske želje za očajanjem. Izabranjem očajanja izabire se ono što izabire očajanje, a to je samog sebe u vječnom važenju:

»I očajavajući ponovo biramo, i to što tu biramo jest sam čovjek, ne u svojoj neposrednosti, ne kao proizvoljna individua, nego čovjek bira samoga sebe u svom vječnom važenju.«⁷⁶

»Ne mogu birati nešto drugo osim samog sebe kao apsolut jer kad bih birao nešto drugo birao bih to kao konačnost.«⁷⁷

A apsolutno je »vlastito ja u svom vječnom važenju«.⁷⁸ Izabrali samog sebe⁷⁹ u apsolutnom smislu znači birati očajanje u kojem biram apsolutno. Izabiranje apsolutnog dovodi do izbora očajanja, a izbor očajanja dovodi do apsolutnog.

4. Etička izgradnja osobe

4.1. Etika i samoizbor

Izbor je temeljna Kierkegaardova kategorija za koju kaže da je to njegova »lo-zinka i živac njegova pogleda na svijet«. ⁸⁰ Ovom se kategorijom suprotstavlja

67

Kierkegaard određuje očajanje kao grijeh: »Grijeh je: pred Bogom ili sa predodžbom Boga očajnički ne htjeti biti samim sobom ili očajnički htjeti biti samim sobom.« Ono što očajanje čini grijehom jest predodžba o Bogu koja je prisutna u svim oblicima oćavanja, odnosno svijest ćovjeka da se nalazi pred Bogom, a da ipak ne ostvaruje vjećno ja: »Samo svijest da se nalazimo pred Bogom ćini od naćeg odrećenog vlastitog ja beskonaćno vlastito ja: i to moje beskonaćno vlastito ja grijeći tad pred Bogom.« Usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 60. Za razliku od antićkog poimanja koje postavlja vrlinu kao suprotnost grijehu, Kierkegaard postavlja u relacije suprotnosti par vjera-grieh, pozivajući se na poslanicu Rimljanima: »ćto god nije po vjeri, grijeh je«. Kada se definiciji grieha postavi njena suprotnost, izvedena je definicija vjerovanja, koja dakle glasi: »Budući da vlastito ja i ćeleći da se bude samim sobom da se to vlastito ja transparentno zasniva na Bogu.« Ibid., str. 64.

68

Takav Kierkegaardov egzistencijalan okret od »onog zbog ćega se oćajava na ono ćto se tiće oćavanja«, moće se usporediti s Platonovim metodoloćkim zaokretom od promatranja izvanjskih stvari prema unutarnjem svijetu misli.

69

Elizabeth A. Morelli vidi proturjećje u Kierkegaardovu prikazu demonskog. U djelu *Bolest na smrt* Kierkegaard kaće da se ova vrsta oćavanja rijetko susreće u svijetu, samo kod posebnih priroda, dok u svom ranijem djelu *Pojam strepnje* Kierkegaard upotrebljava demonsko kako bi odrećio mnogo općenitiju kategoriju »which covers a broad range of conditions from everyday escapism to the most tortured depravity«. Kako bi potkrijepila svoju tvrdnju, Morelli citira Kierkegarda: »The demonic is able to express itself as indolence that postpones thinking, as curiosity that never becomes more than curiosity, as dishonest self-deception, as effeminate weakness that constantly relies on others, as superior negligence, as stupid busyness etc.« (Soren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, prev. Reider Thomte and Albert B. Anderson, Princeton University Press Princeton (New Jersey) 1980., str. 136). Usp. Elizabeth A. Morelli, »The Existence of the self before God in Kierkegaard's 'The Sickness unto Death'«, *The Heythrop Journal* 36 (1/1995), str. 22.

70

»Autentićno« oćavanje polazi od sumnje u vlastitu osobnost. Oćavanje koje ne zna da je oćavanje, da ima vjećno vlastito ja nije pravo oćavanje.

71

Postavljenjem kategorije oćavanja Kierkegaard se radikalno udaljava od spekulativne filozofije.

72

S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 572. Danska rijeć *fortvivlelse* (dvojba, sumnja), koja se prevodi kao »oćavanje«, u sebi nosi konotacije intenzivirane sumnje, dvojbe slićno njemaćkoj istoznaćnici *verzweifeln*. Engleska pak inaćica (*despair*), koja potjeće iz francuskog i latinskog izvora u doslovnom znaćenju *without hope* (bez nade) gubi tu konotaciju. Usp. G.R. Beabout, »The Danish term fortvivlelse has a German origin. The root of the word, tvivl, is the Danish word for 'doubt'.« »The prefix 'for' corresponds to the German prefix 'ver-' both serve to intensify the meaning of the root. Therefore, the Danish term *fortvivlelse*, like the German *verzweifeln* means literally intensified doubt. Since doubting everything, even the possibility of significance and redemption, is to be without hope, it is correct to translate fortvivlelse as despair.« – Gregory R. Beabout, *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Marquette University Press, Milwaukee 1996., str. 71, 72.

73

S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 572.

74

Kategorija sumnje produbljuje razlikovanje meću ljudima. Nisu svi ljudi jednakih potencijala i sposobnosti za sumnju i njezino okonćavanje. S druge strane, oćavanje ćini ljude jednakima. Kierkegaard naglaćava kako se kategorije estetskog nalaze u sferi razlikovanja, a kategorije etićkog ćine ljude jednakima. Oćaj je put k etićkom.

75

Ibid., str. 572.

76

Ibid. Stoga je istinsko oćavanje jedini mogući ispravni put i kretanje koje vodi prema zadobivanju sebe u vjećnom vaćenju i prijelaz u etićki oblik egzistiranja. Zato Kierkegaard upozorava: »Ali ako nećeć da budeć pesnik, za tebe nema drugog izlaza osim onog koji



svakoj mogućoj objektivnoj sistemskoj filozofiji koja se u osnovi temelji na objektivnim, logičkim oblicima mišljenja. Trenutak izbora najznačajniji je trenutak u životu pojedinca. U izboru se on daje strastveno, cijelom svojoj unutrašnjosti. Pojedincu se udubljivanjem u vlastitu nutarnost otvara vlastita egzistencija čiju cjelinu iskušava. On zadobiva »etičko znanje«, tj. znanje koje je bitno za njegovu egzistenciju. U sferi etike ono »kako« koje se odnosi na vezu između egzistirajućeg pojedinca u njegovoj egzistenciji i sadržaja njegova izričaja jest naglašeno.⁸¹ Proces intenziviranja i usvajanja vlastite nutarnosti kulminira strašću beskonačnoga u kojoj je pojedinac najviše on sam i to jest istina za pojedinca.

Strast slobode budi se u izboru, ali ga i pretpostavlja. Vlastito ja jest postojevčeno sa slobodom.⁸² U strastvenom paradoksalnom trenutku javlja se beskonačna odluka. Time istina dobiva svoj smisao u sferi odlučivanja i djelovanja, a egzistirajući pojedinac odlučnošću volje provodi postavljanje samog sebe. Povezanost vječne istine s egzistirajućim pojedincem čini ju paradoksom. Činjenica da je beskonačno u vezi s konačnim, nadosjetljivo s osjetljivim, vječno s vremenitim, da se opreke sklapaju u jedinstvo, objašnjava paradoksalnu situaciju u kojoj se konstituira ja. Da vlastito ja nije sačinjeno iz beskonačnosti i konačnosti, ne bi bio moguć niti očaj, a niti trenutak izbora. Prijelaz nije logički kontinuirani slijed, već se odvija skokovito. Odlučivanje jest skok koji označuje neposredan početak jedne egzistencije koja se odlučila: ili za očajanje ili za sebe. Postavljanje vlastitog ja događa se pred Bogom, stoga, alternativa jest u odluci ili za ili protiv kršćanskog bitka; ili za očajanje ili za paradoksalni skok u vjeru.

Izbor je temeljna razlika između estetike i etike.⁸³ Njime se postaje »pojedinaac« koji prelazi u etički stadij egzistiranja. »Etika jest ono čime pojedinac postaje ono što postaje«, za razliku od estetike koja je u pojedincu »ono putem čega on jest neposredno ono što jest«.⁸⁴ Stupanjem u područje etičkog, pojedinac stupa u područje egzistencijalnog i istine te se izdvaja iz »gomile«. Čovjek pred Bogom izabire vlastito ja. Vlastito ja u čovjeku neposredno jest, ali postaje prisutno tek putem izbora. Ono je »najapstraktnija, a ujedno ipak najkonkretnija stvar od svih, to je sloboda«.⁸⁵ Ono je konkretno jer to je čovjek sam, sa svim svojim konkretnim osobinama, ali se apsolutno razlikuje od ranijeg ja, jer je izabrano u apsolutnom smislu. To je estetsko vlastito ja etički izabrano. Izbor nije prekid, već preobražaj. Kierkegaardovo »odlučivanje« jest raskid s Hegelovom »dijalektičkom refleksijom« kao početkom filozofiranja i stvarnosti.⁸⁶

»Početak (istine) nije posljedica imanentnog kretanja misli, nego je provedena odlučnošću volje.«⁸⁷

Za razliku od hegelijanske logike, koja započinje s proizvodom refleksije time apstrahirajući od konkretnog, stvarnog bitka, Kierkegaardovo zadiranje u stvarnost postavlja konkretnog pojedinca, tj. stvarno egzistirajući tubitak. Početak istine i stvarnosti jest ono konkretno koje odlučuje.⁸⁸ Egzistencijalnim skokom u etički stadij pojedinac se ne odriče onog što je sadržaj nižeg, dapače to zadobiva dajući mu novu snagu i smisao. Određena osoba ostaje ista kao prije, no i bitno promijenjena, jer izbor sve prožima. Osoba bira samu sebe u beskonačnom smislu.⁸⁹ Kretnjom beskonačnosti zadobiva konačnost. Kad u trenutku izbora prisvaja svoju konkretnost i pripadajuću joj povijest, čini od toga djelo vlastite slobode. To je čin i stvaranja i prisvajanja. Povijest postaje njegova. Sve se vraća, ali preobraženo.

U estetskom stadiju, kada je vlastito ja neposredno, kada ne postoji napetost između dva proturječna činitelja, ne postoji niti vlastito ja koje bi moglo reflektirati alternative i u kojemu se alternative mogu postaviti. Slobodnom voljom čovjek bira samog sebe u apsolutnom smislu, jer on jest apsolut, a time postavlja i apsolutnu suprotnost dobra i zla. Odlukom o htijenju da se čovjek stavi pod suprotnost dobra ili zla, te da se pod tim kutom promatra život – konstituira se etičko. Za misao takva suprotnost ne postoji jer je mišljenje određeno kategorijom nužnosti, a ne slobode. Moguće je misliti relativnu, ali ne i apsolutnu suprotnost. Dobro nastaje time što ga čovjek hoće, ono je kao i istina pitanje usvajanja i nutarnosti, ali to ga ne svodi na puko subjektivno određenje jer »dobro je samo po sebi postojeće«.⁹⁰

sam ti pokazao: očajavaj.« (Ibid, str. 572) – »Da bi se stiglo do istine moramo proći kroz svaku negativnost.« (Ibid, str. 34) Što je očajanje intenzivnije, to se čovjek sve više približava svom spasenju. S druge strane, ostati u očaju znači činiti grijeh pred Bogom.

77

Ibid., str. 574.

78

Ibid., str. 574.

79

E. Mooney vidi u Kierkegaardovu pozivu da čovjek treba »izabrati samog sebe« namjerno zamjenjivanje Sokratove maksime »spoznaj samog sebe«. Usp. Edward Mooney, *Selves in Discord and Resolve. Kierkegaard's Moral-Religious Psychology from Either/Or to Sickness Unto Death*, Routledge, London 1996., str. 11.

80

Ibid., str. 574.

81

Usp. M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, str. 30.

82

Gregory R. Beabout navodi dvije upotrebe pojma slobode kod Kierkegaarda. Prvi aspekt jest da je sloboda vlastito ja, a drugi sloboda izbora: »Before one chooses, one has the possibility to choose. In that sense, one has freedom of choice. Yet there is another aspect of freedom besides free choice, namely the freedom of self-actualization. This is the freedom of being oneself.« – Na osnovi ove distinkcije Beabout se kritički osvrće na interpretaciju Kierkegaarda od Alsdaira MacIntyre: »By failing to distinguish between freedom of choice and freedom of self-actualization, MacIntyre turns Kierkegaard into an inconsistent irrationalist. The irony in this is not only that MacIntyre viciously twists Kierkegaard to further his own argument about virtue, but that he ends up missing Kierkegaard's emphasis on virtue and the importance of forming one's character«; usp. Gregory R. Beabout, *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Des-*

pair; Marquette University Press, Milwaukee 1996., str. 141–143.

83

Više o etičkom kod Kierkegaarda vidjeti u izvrsnoj studiji: Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, Oxford 1993.

84

Ibid., str. 585.

85

Ibid., str. 574.

86

Usp. K. Löwith, *Od Hegela do Nietzschea. Revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, str. 209.

87

Ibid., str. 209.

88

Usp. *ibid.*, str. 209.

89

Uvođenje vječnoga u »ja« presudno je za prijelaz s esteskog na etički stadij. Jednako tako, uvođenje vječnoga biti će presudno za kretanju s područja etičkog na viši egzistencijalni stadij, religiozan stadij.

90

Ibid., str. 584. Kod Kierkegaarda je egzistencijalni aspekt izbora, ono »kako« naglašeno, no to ne znači da ono »što« izbora nije stvarno i da nema značaja. Kierkegaard tvrdi da čak ako je izbor i pogrešan, no ako je učinjen s ispravnom strašću, onaj koji izabire »... will... discover precisely by reason of the energy with which he choose, that he had chosen wrong«. Ispravno »kako« vodi ispravnom »što«. – M. Wyschogrod: »... that is the subjective way of saying that existence precedes essence, that reasoning proceeds from existence and not towards it. ... Subjectively, it is an existence that is good, not goodness that is an existence. To get at the good, therefore, it is necessary to start from an existence – which in Kierkegaard involves the deepening of the self by means of pathos.« Usp. M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, str. 32, 33.

»Dobro je ono što u sebi i za sebe postoji, postavljeno od onoga što u sebi i za sebe postoji. A to je sloboda.«⁹¹

Onaj tko u izboru, čime se postavlja dobro i zlo, izabere zlo, živi neetički i čini grijeh, ali mu se život ipak može promatrati pod etičkim određenjima. Estetski izbor nije nikakav izbor, jer je savršeno neposredan.⁹² Estetski izbor ne može se promatrati pod određenjem dobra i zla, jer njihova suprotnost nije niti postavljena, stoga estetski izbor nije zlo, već ravnodušnost i nedozrelo negiranje.⁹³ Onaj čovjek kojemu se etika pokazala, a ipak bira estetsko, čini grijeh.⁹⁴

Izabrati ili ne izabrati; živjeti estetski ili živjeti etički; očajavati ili vjerovati; to je dilema o kojoj Kierkegaard govori i označava ju sintagmom »ili – ili«.⁹⁵ U moći samog pojedinca jest hoće li ostati konačnost, osjetilnost, puki opstanak u vremenu ili će u vremenu iskušavati vječno. »Ili – ili« Kierkegaardova je temeljna poruka, uzvik koji upućuje čovječanstvu. Za razumijevanje tog uzvika nije dovoljna jezična, gramatička razina objašnjenja. »Ili – ili« nisu samo disjunktivne sveze, te riječi su nerazdvojno povezane u jednom višem smislu koji neće nikad biti jasan nekom tko nije nadišao estetski pogled na život. »Ili – ili« označava paradoksnu situaciju pojedinca koji ostajući konačnost i osjetilnost ostvaruje beskonačno i nadosjetilno. Ne zauzimati niti jednu niti drugu stranu, a opet istovremeno biti na obje opisuje karakter takve situacije. »Ili – ili« je vrijeme »skidanja maski«. Ili ćeš učiniti jedno ili ćeš učiniti drugo, ali na kraju rezultat je isti: kajanje; i to je životna mudrost koju Kierkegaard objavljuje.

4.2. *Kajanje*

Birati prema svojoj slobodi još ne znači birati pravilno, etički. Birati etički znači birati dobro, a zlo, koje čovjeku suštinski pripada, okajava se. Sve što toj individualnosti pripada, njezine konkretne sklonosti, težnje, strasti, emocije, navike, prisvaja se izborom na način kajanja. Okajava se povijest koju nosi vlastito ja i raznovrsnost koju sadrži ta povijest. To je trenutak povezivanja s cjelinom egzistencije. Činom kajanja postaje se konkretan pojedinac i samo kao konkretan pojedinac postaje se slobodan pojedinac. Pravi smisao kajanje grijeha dobiva samo pred Bogom jer samo u tom odnosu čovjek može izabrati sebe u apsolutnom smislu.

Kajanje grijeha ima dvostruki smisao: s jedne strane čini čovjeka pojedincem,⁹⁶ a u drugom ga smislu povezuje sa čitavim rodом. Odlučujući se za egzistiranje u području gdje je postavljena apsolutna suprotnost dobra i zla, pojedinac određuje svoje ja okajavajući zlo čime izražava univerzalno ljudsko. Tek kad čovjek postavi i okaje svoje ja pred Bogom, može participirati u općeljudskom. Individualnost egzistencije jest polazište za ostvarenje univerzalnog, općeljudskog. U trenutku samoizbora čovjek se izdvaja iz svojih odnosa sa svijetom i završava u istovjetnosti. Osoba se izborom same sebe izdvaja iz sredine, dok se kajanjem povezuje sa sredinom i izvanjskim svijetom.⁹⁷

4.3. *Aktivno postavljanje u vremenu*

Čovjek treba konstantno ostvarivati svoju slobodu, u vremenu jer ja nije gotova stvar. Postavljati samoga sebe znači birati se u pokretu, prema mogućnosti i slobodi. Kao takvo postavljanje samog sebe⁹⁸ treba biti neprekidan, dinamičan proces dinamičan proces konstantnog obnavljanja vlastite subjektivnosti.

»Čovjek može ostati u svojoj slobodi samo ukoliko je stalno ostvaruje. Zato onaj koji je samoga sebe izabrao upravo je time aktivan.«⁹⁹

Ja se ostvaruje kroz povijest te ima svoje kretanje i razvoj.¹⁰⁰ Kad bi se u budućnosti osoba uvijek vraćala samo na tu doživljenu točku sa stavom da je ovladala sama sobom, da više ne traži, da svakoj promjeni suprotstavlja misao »ja sam koji jesam«,¹⁰¹ onda bi to bio apstraktno shvaćen izbor,¹⁰² temeljen na nužnosti, a ne na slobodi, tj. estetski izbor. U duhovnom životu nema mirovanja, sve je aktualnost.¹⁰³ Tako Kierkegaard kaže ako čovjek ne učini iste sekunde ono što je ispravno shvatio, tada prvo presuđuje saznanje, a zatim se postavlja pitanje što volja misli o spoznatom.¹⁰⁴

4.4. Dužnost

Pojedincu koji se etički izabire, njegovo »vlastito ja« jest cilj kojemu teži.

»Sama ličnost se ispoljava kao apsolut koji ima svoju teleologiju u samom sebi.«¹⁰⁵

91

S. Kjerkegor, *Brevijar*, str. 28.

92

Estetički se razvitak individue može usporediti s rastom biljke. U klici jest sadržaj onoga u što će se razviti biljka, slično tomu i pojedinac se razvije u ono što neposredno jest.

93

Kierkegaard smatra da su filozofski pogledi isuviše estetični da bi imali etičke hrabrosti sve pripisati kategoriji grijeha – u tome je bitna razlika između filozofskih i kršćanskog, tj. Kierkegaardova svjetonazora

94

Kierkegaard podvrgava kritici Sokratovu definiciju da je grijeh neznanje. Takvo određenje grijeha zapravo nije grijeh, jer ako čovjek nije svjestan što čini, onda se ne može govoriti o grešnom činu. – »Ako je grijeh neznanje, onda grijeh u suštini ne postoji jer je grijeh upravo svijest.« Usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 68. Grčka je intelektualnost bila presretna, naivna i suviše estetična da bi mogla razumjeti da netko usprkos svom znanju može propustiti da učini dobro. Takvom određenju grijeha nedostaje kategorija volje. Prema Kierkegaardu, Sokratovoj definiciji grijeha nedostaje dijalektička kategorija kretanja, od razumijevanja stvari do njihova ostvarenja, koje se ostvaruje preko kategorije volje. Usp. *ibid.*, str. 67. Više o grijehu usp. *ibid.*, str. 59–100.

95

S. Kierkegaard, *Ili – ili*, str. 523.

96

Kroz kategoriju grijeha pojedinac koji stoji pred Bogom zadobiva svoju pojedinačnost, stvarnost, konkretnost.

97

Iz ove pozicije Kierkegaard podvrgava kritici misticizam koji po njemu ne može biti nazvan etičkim nazorom na svijet. Za mističara koji bira sam sebe dolazi do izoliranja od izvanj-

skog svijeta, jer pojedinac ostvaruje samoizbor bez kajanja. Mističar napušta svjetovnost, ovostranost, kako bi se stopio s onim božanskim, nadsvjetskim, transcendentnim. Usp. S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 590–610.

98

Termini »postaviti samog sebe«, »izabrati samog sebe« i »samoodrediti« su istoznačni.

99

Ibid., str. 591.

100

Povijest za etičkog pojedinca nije »suma« događaja nego je djelo slobode. Pojedinac je izabran s pripadajućom mu povijesti i po tome je taj slijed događaja preobražen iz nužnosti u slobodu.

101

Ibid., str. 590.

102

Kierkegaardova kritika stoičkog nazora na svijet temelji se na opreci apstraktnog i konkretnog izabiranja samog sebe. Grčki mudrac koji svoj zadatak vidi u oblikovanju sebe u uzor vrline ostaje pri apstraktnom izabiranju samog sebe, jer težiti za postavljenim uzorom znači vidjeti svoj zadatak u nečem izvanjskom, a ne u samome sebi. Ovdje pojedinac izabire apstraktni model, umjesto da bira konkretne osobine.

103

Kierkegaard naglašava dimenziju vremena, jer se u njoj za čovjeka nalazi mogućnost preobražaja konačnog duha. Vrijeme omogućuje čovjeku da dobije povijest i daje povezanost toj povijesti.

104

Usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 72.

105

S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 619.

»Pojedinac ima svoju teleologiju u samom sebi, ima unutrašnju teleologiju, samom sebi je svoja teleologija.«¹⁰⁶

Pojedinac koji se etički izabire ima svoju egzistenciju kao djelatni zadatak. Njegova je dužnost »izraz njegovog najintimnijeg bića«.¹⁰⁷ Ona nije nešto izvan njega, neki nalog, ono što može biti zatraženo, nametnuto bilo kojoj slučajnoj jedinki, nego nešto što je shodno njegovu stvarnom biću. Čovjek kojem je dužnost postavljena izvan njega očajava. Dužnost se pojavila u trenutku očajanja, probijala put kroz estetiku te izbija u trenutku izbora. Od tada osoba postaje sama sebi zadatkom.

»Čim ličnost nađe samu sebe u očajanju, samu sebe apsolutno izabere, samu sebe okaje, pojedinac ima samoga sebe kao zadatak pod vječnom odgovornošću, a tako je dužnost postavljena u svom apsolutnom stanju.«¹⁰⁸

Dužnost je izraz apsolutne slobode. Ako osoba ne prihvaća da se dijalektika dužnosti nalazi u njoj samoj, onda ona postaje apstraktna, a time i njezin odnos prema dužnosti. U takvom se odnosu ukida razlika između dobra i zla. Promatrati čovjeka na estetski način znači uvidjeti njegovu konkretnu određenost i cjelovitost, te raznovrsnost i mnogolikost. Etička egzistencija zadržava svoje posebnosti u estetičkom pogledu, ali i potpada pod opća određenja. Težnja prema općem, općeljudskim vrijednostima, dobru kao najvišoj stvari, određuje etičku egzistenciju. Estetski zrela egzistencija očajava zbog razlika koje pridaju životu značenje, a etičar to očajanje dovodi do kraja, izražava opće ne lišavajući se svog konkretnog bića. Dakle, život etičke egzistencije je istovremeno individualni život i općost. Tek kad pojedinac postane općost, etika se može ostvariti. Čovjekova je dužnost činiti opće, ali ona je i pojedinačna jer odgovara pojedincu i njegovoj unutrašnjosti.

Estetska egzistencija ima sebe kao mogućnost, ali ne i zadatak pa živi nasumce. Svoju budućnost vidi kao mnoštvo mogućnosti prema kojima nema dužnost i čije ostvarenje ovisi o njenim željama i vanjskim okolnostima.¹⁰⁹ Kako je konkretno biće stvarnost za čovjeka, odnos pojedinca prema svom vlastitom biću određuje i njegov odnos prema stvarnosti. Estetska egzistencija ne dohvaća stvarnost, etička postavljajući egzistenciju za cilj postavlja i stvarnost za svoj zadatak. Vlastito ja nije apstraktno, nego je konkretno te se nalazi u konkretnom odnosu prema sredini u kojoj jest. Iako je čovjek sam sebi cilj i zadatak, cilj je usmjeren i prema vani, tj. prema društvenoj i građanskoj sredini u kojoj čovjek egzistira. Aktivan odnos vlastitog ja prema svijetu i životu je djelo slobode koje je ujedno i imanentna teleologija. To je stvarno kretanje koje polazi od vlastitog ja kroz svijet te se vraća u vlastito ja. Individualno ja konstituirano u intimnom, samotnom činu vršenjem izabrane dužnosti dobiva svoju društvenu egzistenciju; na taj način treba promatrati građansku profesiju¹¹⁰ osobe, njezin brak,¹¹¹ prijateljstva¹¹² i sl.

5. Razlika između estetskog i etičkog nazora¹¹³

Odnos etike spram estetike jest odnos nadređenosti. To je viši stadij gdje se ono estetsko ne gubi, već je obuhvaćeno u etičkom. Kako su to dvije odvojene različite faze vidljiva je oprečnost među njima, no s druge strane, kako ono estetsko i dalje živi u etičkom pojedincu uspostavlja se među njima ravnoteža. Estetsko je ono tlo koje je temelj izgradnje pojedinca, a predstavlja konkretnog pojedinca. Kad bi se estetsko u etičkoj fazi izgubilo, pojedinac

bi ostao bez svoje konkretnosti. Temeljna razlika između estetskog i etičkog pojedinca jest u tome što etički pojedinac ima, a estetski nema svoje ja, egzistenciju za zadatak, cilj, svrhu, Arhimedovu točku, uporište. Estetska egzistencija vidi oko sebe mogućnosti, dok etička egzistencija vidi etičke zadatke koji je usmjeravaju na djelovanje. Estetska egzistencija ima vlastito ja tek kao mogućnost, dok etički pojedinac izabirući ostvaruje vlastito ja. Pojedinac u etičkoj fazi određuje se kao samostalan i individualan duh. On egzistira na način pojedinca koji participira u općem. Estetski pojedinac nije svoj, vlastit, bez duhovnog je određenja i kao takav ne participira u općeljudskom.

Konkretno, postojeće pojedinačno biće jest stvarnost. Skokom u egzistenciju etički pojedinac dohvaća stvarnost. Estetska egzistencija jest nezainteresirana za stvarnost. Način njezina egzistiranja jest igra. Svoje konkretno biće vidi kao skup mogućnosti. Stvarno egzistira etička egzistencija koja odlučujući se za svoje konkretno biće odlučuje se za stvarnost. Unutrašnja strast djelovanja je put do stvarnosti.

Životno kretanje estetske egzistencije bazirano je na prirodnosti, neposrednosti i nužnosti, a etičke egzistencije na kretanju duha. Pod kretanjem duha koja utemeljuje egzistenciju ne podrazumijeva se sposobnost duha te misao-

106

Ibid., str. 629. Ovdje se postavlja definicija lijepog: »Lijepo je ono što ima svoju teleologiju u sebi« (Ibid., str. 627). Lijepo je značajka etičkog, a ne estetskog. Prema tome, samo etičko gledanje na život omogućuje viđenje života u njegovoj ljepoti, istini, sigurnosti, trajnosti, itd. Iako se estetika oduvijek pozivala na kategoriju ljepote, po Kierkegaardu estetski nije moguće vidjeti ljepotu. Vidjeti pojedinca u trenutku, vidjeti njegovu posebnost, ne znači vidjeti ga u njegovoj ljepoti. Ako je čovjek samo trenutak, onda on nema teleologiju u sebi, nego izvan sebe. Dio sam po sebi ne može biti lijep; tek kad dijelovi čine cjelinu, onda se može govoriti o ljepoti. Isto tako, pojedinac nije lijep u detalju, nego u cjelini, a na taj ga način promatrati znači: etički ga promatrati. Usp. *ibid.*, str. 625–628.

107

Ibid., str. 611.

108

Ibid., str. 625.

109

Strah ljudi da neće uspjeti naći svoje mjesto proizlazi iz toga što sve očekuju izvana i što nemaju tu unutarnju točku, »ja«, koja pruža sigurnost. Neoslanjanje na vanjske okolnosti, već upiranje na samu sebe ne znači da etička egzistencija ne želi sretne okolnosti, da ne želi uživati u svjetovnom životu, već samo da je svjesna istinskih vrijednosti i da ne očajava radi neostvarenih želja. Ako su sve okolnosti nepovoljne, uvijek postoji jedna sigurna točka, a to je egzistencija sama.

110

Dužnost je čovjeka raditi kako bi živio. Kroz slobodu izabran, rad postaje poziv koji postaje

dužnost svakog čovjeka. Činjenica da je svatko u mogućnosti izabrati svoj poziv, jest ono što je opće za različite ljude. Estetski pogled ostaje na pojedinačnostima i kvantitativnim razlikama; jer, ljudi se međusobno razlikuju u stupnju obdarenosti. Etika ukida kvantitativno razlikovanje među ljudima. Obavljanje vlastitog poziva čini sve ljude jednakima. Rad dobiva značenje u odnosu na cjelokupnu osobnost, te u odnosu te osobnosti s drugim ljudima. Izabranim pozivom čovjek zadobiva svoje mjesto u poretku stvari usklađujući individualno i općeljudsko, unutarnje i vanjsko. Usp. S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 644–649.

111

Neposrednost, sloboda, lakoća, ljupkost, osjećajnost, sve su to estetska svojstva ljubavi koja svoju ljepotu dobiva zahvaljujući etičkom obuhvaćanju. Istinska ljubav jest etički izbor estetskog, tj. konkretno ljubavnog onda kad čovjek tu ljubav učini svojom dužnošću. Svoj etički izraz estetska ljubav dobiva u instituciji braka. Time čovjek ostvaruje opće, pa je po tome i brak dužnost svakog čovjeka koji voli. Netko tko nije našao ljubav te nije oženjen, ne čini grijeh, ali tko ostvaruje estetsku ljubav i ne čini ju zadatkom, taj čini grijeh protiv općeljudskog.

112

Otkrivati se sebi i drugima jest etički zadatak na kojemu se temelji prijateljstvo. U otkrivanju sebe drugome, čovjek se predaje svijetu i stvarnost zadobiva svoje značenje.

113

U ovom ću dijelu pokušati dovesti u odnos estetsko i etičko kod Kierkegaarda na temelju iščitavanja njegovih djela *Ili-ili* i *Bolest na smrt*.

no kretanje. Ova su kretanja pod određenjem nužnosti, a duhovno određenje temelji se na slobodi. Zato estetska egzistencija ostaje na površini, dok etička slobodnom voljom izabire vlastito ja. Etičko ima religiozni aspekt; čin izbora ostvariv je u samotnom egzistiranju pred Bogom, čime čovjek svojem ja daje vječno važenje i beskonačni smisao. Estetski pojedinac poznaje samo konačno i vremenito. Trenutak izbora čin je preobrazbe. Ono estetsko podiže se na višu razinu. Estetsko je materija, građa, a etičko utječe na način oblikovanja te građe. Određeno biće sa svojim sposobnostima, težnjama, sklonostima, emocijama i svojom povijesti jest ono što se izabire, dajući tome novi smisao. Konkretno biće doživljava svoju preobrazbu kroz čin slobode. Npr., ako estet tuguje, preobrazbom u etički stadij ona neće iskorjeniti tugu, već će ovladati njome. Na taj način uspostavlja se ravnoteža između estetskog i etičkog u egzistirajućem pojedincu.

U kontekstu odlučivanja i djelovanja, opis estetske egzistencije svodi se na puki opstanak koji teži osjetilnim užicima. Njezina odluka nije utemeljena u istinskom ja, egzistenciji; zakon svog djelovanja estet ne postavlja slobodnom voljom koja teži k samoostvarenju, već je u svom djelovanju okrenut izvorima zadovoljstva. U odnosu na suprotnost dobra i zla, estet je ravnodušan.

Činom kajanja individua stvara intimne veze između svog ja i čovječanstva. Estetska je egzistencija dio gomile, međutim u njoj ostaje otuđena i izolirana. Gomila ne predstavlja cjelinu; to je kvantitativna veličina. Pojedinci su u njoj rasplinuti i tamo nema dubljeg duhovnog vezivanja. Estetski pojedinac jest »gomila« koja ne dopire do općeg, a etički jest pojedinac koji participira u općem. Estetskoj egzistenciji orijentir su osjetilni užici, etičkoj je orijentir opće. Uvjete svog života etička egzistencija postavlja slobodnom voljom, dok estetska ima uvjete izvan vlastite volje. U odnosu prema izvanjskome svijetu estet stavlja na sebe »masku«, on je skriven. Preobrazbom u etički oblik skida »masku« i otkrivenost postavlja za zadatak.

Kierkegaard određuje čovjeka kao sintezu slobodnog i nužnog, konačnog i beskonačnog, vremenitog i vječnog. Estetska egzistencija ostaje u granicama vremenitog, konačnog i nužnog. Etički pojedinac izabiranjem svog »ja« pred Bogom ostvaruje slobodu, dajući svom ja beskonačni smisao i vječno važenje. S druge strane tim činom zadobiva i ono konačno.

Pojedinac u etičkom stadiju dolazi do točke gdje predstavlja pojedinca koji izvršavajući društvenu dužnost ostvaruje opće. No, ostati na etičkoj razini nije krajnja razina egzistiranja.¹¹⁴

6. Nadilaženje estetskog i etičkog u religioznom stadiju

6.1. Religiozni stadij

U svojem djelu *Strah i drhtanje* Kierkegaard razvija lik Abrahama kao primjera uzorne religiozne egzistencije. U njemu se tuži na činjenicu da kad propovjednici govore kako je Abraham svet čovjek uopće ne razumiju niti ne doživljavaju veličinu njegove patnje. Pri razlaganju Abrahamova slučaja Kierkegaard polazi od činjenice da je Abraham dobio obećanje od Boga da će dobiti sina Izaka. Činjenica da se radi o obećanju od Boga transformira Izaka u ikonu božanske prisutnosti. Bog postavlja stvari otvorenima; Bog Abrahamu daje vjeru (i ispunjava obećanje), ali ju i dalje iskušava. Vjera u Boga prikazana je kao nešto što nije jednom dano, gotovo i dovršeno, već nešto otvoreno, nedovršeno, na stalnoj kušnji. Bog se ne zaustavlja na tome

da Abraham postane praotac vjere, već ide dalje; traži potpuno Abrahamovo srce. Traži od njega da žrtvuje Izaka, tj. ikonu božje blizine.

Kaos u Abrahamovoj duši, izazvan Božjom željom, može se promatrati s više aspekata. Ako se fenomen Abrahama gleda iz perspektive teologije poslušnosti prema Bogu, onda je Abraham primjer uzorne poslušnosti. Prva mogućnost koja se Abrahamu otvara jest pomisao da taj zahtjev nije božanski, jer traži teleološku suspenziju etičkog. Ovdje se radi o recepciji Boga, o upitnosti ispravnosti slike Božje. Iz perspektive etike, Abraham je zbog namjere da ubije sina ubojica. Ako se Božji zahtjev promatra iz perspektive etike, onda se radi o zahtjevu za ubojstvom.

»Etički izraz onoga što je Abraham učinio jest iskaz da je htio ubiti Izaka, a religiozni da ga je htio žrtvovati.«¹¹⁵

Napokon, ako događaj sagledamo čisto ljudski, radi se o tome da Abraham treba žrtvovati ono što mu je najmilije u ime božjih motiva koji mu nisu jasni. Kierkegaard smatra da većina ljudi ne razumije Abrahama, a razlog za to vidi u tome što ljudi previđaju strepnju u njegovoj duši. Pita se što bi on sam učinio da Bog pred njega postavlja takav zadatak. Odgovara da bi došao s Izakom na brdo i uzviknuo Bogu da ne može učiniti ono što on traži od njega, te bi digao nož na sebe. Zato se divi Abrahamovoj hrabrosti. Tome pridonosi činjenica da je Abraham pribrano učinio ono što je Bog od njega tražio, znajući da tajnu i pravi smisao tog čina ne može povjeriti nikome. Ako se događaj sagleda kao fenomen, u kontekstu činjeničnih danosti, onda je opis njegova tijeka ovakav: kad su Abraham i Izak došli na planinu, Abraham je izvukao nož, međutim je vidio ovna, našto mu je Bog rekao da umjesto Izaka žrtvuje ovna. Ovaj tijek, smatra Kierkegaard, stvara privid da Abraham nije trebao žrtvovati Izaka, odnosno da Bog to nije zahtijevao. Međutim, Kierkegaard upozorava da u trenutku kad Abraham vadi nož, Izak je već mrtav. Bez obzira što nije žrtvovan, Izak je mrtav. Ova činjenica upućuje na to da je Bog htio Izakov odar u Abrahamovu srcu. Tek kad je Abraham to učinio, tj. oprostio se od svojine Božje u srcu, Božja je misija bila dovršena. Bog je želio Abrahamovu spremnost na takav čin.

Analizirajući ontičku Abrahamovu stvarnost, ne smije se previdjeti da je Abraham krenuo ne znajući kamo ide, u potpunu neizvjesnost, bez pogleda na budućnost. Abraham, koji je praotac vjere i uzor religiozne egzistencije, ne zna kamo ide. Vjera je prikazana kao korak u mrak. Onaj koji predstavlja njezin uzor ostao je bez svjetla. Etički mu je paradoks dan kao volja Božja. Bog iskušava Abrahama, a etičko je postavljeno kao iskušenje. Situacija u kojoj se Abraham našao postavlja egzistenciju u potpuni mrak. Otvorenost i nedovršenost značajke su egzistencije koje zaoštavaju Abrahamovu situaciju. Situacija jest dvoznačna: kao prvo, Abraham ne može iz mraka u koji ga je odvela vjera, a kao drugo, ne može previdjeti svoj sljedeći korak. Predodžba vjere kao sigurnosti jest oborena.

114

Od djela koje tematiziraju problem etičkog i njegove granice kod Kierkegaarda, usp. izvrsne studije: Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, Oxford 1997.; C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Com-*

mands and Moral Obligations, Oxford University Press, Oxford 2004.

115

Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, BIGZ, Beograd 1975., str. 59.

Vrhunac Abrahamove vjere predstavlja naddijalektičko prihvaćanje paradoksa. Abraham je izdržao sukob etičkog i religioznog. U kontradikciji ljudskog i božanskog odlučuje se za vjeru, prepuštajući se Božjoj volji. Na vrhuncu Abrahamove patnje dolazi do preokreta: Bog se smiluje. Svaki ljudski, racionalni pokušaj objašnjenja Abrahamova postupka ostaje bezuspješan. Kierkegaard se pita je li za ljudski um teže analizirati Abrahamovu situaciju ili proučavati Hegela i odgovara: »čitavo ovo proučavanje Hegela izvodim lako, ali kad treba razmišljati o Abrahamu, onda se osjećam kao ubijen«. ¹¹⁶ Misao je nemoćna u pokušaju prodiranja u paradoks koji je temelj Abrahamova postupka. Vjera je za čovjeka područje paradoksalnog i nadrazumskog. Kierkegaard kaže:

»... vjera je neizmjeran paradoks, paradoks koji je u stanju ubojstvo pretvoriti u sveto i Bogu ugodno djelo, paradoks koji Abrahamu ponovo daje sina, paradoks kojim nikakva misao ne može ovladati, jer vjera započinje upravo tamo gdje mišljenje prestaje«. ¹¹⁷

Paradoksalni karakter vjere proizlazi iz veze vječne istine s egzistirajućim pojedincem. Paradokсно je

»... metafizički udes koji izražava odnos između egzistentnog, sazajnog duha i večne istine«. ¹¹⁸

Vječna je istina iznad mogućnosti ljudskog razumijevanja, stoga je i »zadatak ljudskog saznanja da shvati: da ima nešto što ono ne može razumjeti i šta je ovo nešto«. ¹¹⁹ U području apsolutnog pitanja što ga postavlja razum, npr. zašto i čemu, koja korist ili šteta ne nailaze na odgovore. Već »pri prvom pogledu osvjedočava se razum da je apsolutno bezumlje«. ¹²⁰ Abrahamov čin žrtvovanja sina jest za razum bezumlje. Živjeti religiozno znači davati životu više mjerilo od razuma što za sobom povlači rizik.

Vjera je rizik. O odnosu vjere i rizika Kierkegaard izriče:

»Bez rizika nema vjere. A rizik vjere je u proturječju između beskonačne strasti pojedinčeve nutarnjosti i objektivne nesigurnosti.« ¹²¹

Zato su vjera i istina »odvažnost da se izabere sa strašću beskonačnoga ono što je objektivno neizvjesno«. ¹²² U prihvaćanju paradoksa nalazi se najviša istina za pojedinca. Potenciranje religioznog osjećaja kulminira strastvenim, paradoksnim skokom u egzistenciju. Otkrivanje najviše istine jednako je zadbivanju najdublje unutrašnjosti, subjektivnosti, tj. postizanju egzistencije. Vjera je područje neizrecivog, subjektivnog, skrivenog i nesumjerljivog.

»Abraham šuti, ali on ne može govoriti; u toj nemogućnosti leži muka i strepnja. Naime, ako sebe ne mogu učiniti razumljivim, onda ja ne govorim, čak i ako bih mogao govoriti.« ¹²³

U kontekstu etičkog, dakle općeg, izraz koji opisuje Abrahamovo djelovanje jest da je on ubojica, dakle njegov je postupak negacija dobrog i općeg. Jedino moguće rješenje, tj. opravdanje Abrahamova čina jest u tome da je Abraham prestupio iznad općeg u službi vjere. Kierkegaard smatra da činjenica Abrahamova zanemarivanja etičkih momenata upućuje na tajnu skrivenost religioznog čina, gdje se nalazimo pred paradoksom da je pojedinac više od općeg.

»Vjera je upravo ovaj paradoks da je pojedinac viši od općeg, ne podređen, nego nadređen općem, ali ipak tako da on stoji u apsolutnom odnosu prema Apsolutu.«

Zbog toga Abraham ne govori jer kad bi htio govoriti razumljivo trebao bi u govoru izražavati opće. Abraham izaziva divljenje u Kierkegaarda, jer je napravio korak u mrak prepuštajući se Bogu čak i kad ga ne razumije s mo-

gućnošću zadobivanja pečata da u etičkom pogledu bude ubojica. Ono što je u Abrahamovu postupku vrijedno divljenja jest da i kad nadilazi ljudsku dijalektiku Bog, apsolutni je za njega vrijedan povjerenja. Abrahamova veličina jest u tome što može živjeti s paradoksom, što ne traži smiraj srca, već teži usklađivanju svojih ciljeva s Božjim planom, bez obzira da li ga zna ili ne. Činiti, a ne znati, tj. znati samo jedno – kome se povjerio; zato je Abraham ideal religiozne egzistencije.

6.2. Zaključno: Odnos među stadijima¹²⁴

Ako je odnos između estetskog i etičkog stadija dijalektički, onda religiozno stoji naspram estetskog i etičkog u naddijalektičkom odnosu. U estetskom i etičkom stadiju zov, odnosno poziv dolazi iz čovjeka, ali iz različitih pobuda. »Naslonjač« u kojem pojedinac »sjedi« njegov je vlastiti, dok je u religioznom stadiju stvar obratna, naime Abraham za uporište nema ništa svojega. Njegova je samo spoznaja da znade kome vjeruje. Pojedinac nema više ono ljudsko, svoje »ja« kao orijentir i uporište djelovanja, već je prepušten volji Božjoj. Vjera jest korak u mrak gdje pojedinac nema mogućnosti biranja svojih koraka. I u estetskom i etičkom stadiju djelovanje proizlazi iz samog pojedinca, ali iz različitih pobuda. Estet ne uspostavlja odnos s egzistencijom i ostaje na površini, dok etičar ulazi u egzistencijalno i u samom sebi nalazi upute za djelovanje. U religioznom stadiju pojedinac u svom djelovanju nadilazi samog sebe. Beskonačna sila upliće se u život pojedinca i za njega izabire. Religiozna egzistencija izabire beskonačno koje izabire za nju.

Kierkegaard kaže da vjera započinje tamo gdje misao završava. U etičkom stadiju pojedinac ima etičko znanje koje je u bitnoj vezi s njegovom egzistencijom. Religiozni se pojedinac u svom djelovanju više ne upire na etičko znanje, nadilazi ga i prepušta se paradoksu strašću vjere. Religiozna egzistencija predstavlja najteže i najodgovornije slobodno odlučivanje. Pojedinac postavlja za najvišu dužnost izvršavanje Božje volje. Spreman je na žrtvovanje, odricanje i zanemarivanje etičkog kako bi izvršio Božju zapovijed. Dužnost etičke egzistencije određena je okvirima općeg. To je postupanje u skladu s Kantovim kategoričkim imperativom, koji nalaže da treba postupati tako da maksima volje pojedinca može biti opći zakon. Egzistiranje estetske egzistencije ne doseže opće. Uzdignuti egzistenciju na razinu općeg jest zadatak etič-

116

Ibid., str. 64.

117

Ibid., str. 94.

118

S. Kierkegaard, *Brevijar*, str. 51.

119

Ibid., str. 50.

120

Ibid., str. 51.

121

S. Kierkegaard, *Završni Neznanstveni Zaglavak*, str. 222.

122

S. Kierkegaard, *Brevijar*, str. 50.

123

S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 177.

124

Slavoj Žižek uspoređuje Kierkegaardova tri područja egzistencije s Lacanovim područjima Imaginarnog, Simboličkog i Realnog. Usp. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Holloywood and out*, Routledge, New York 2001., str. 78. Tri stadija egzistencije kod Kierkegaarda možda bi se mogli usporediti s Aristotelove tri osnovne vrste ljudske djelatnosti. *Poietička* (poiesis), tvorba ili proizvodnja, poput gradnje kuća, tiče se činjenja izvan djelatnika. *Praktična* (praxis), činidba ili djelovanje tiče se činjenja koje nije odvojeno od djelatnika. *Motrenje ili spoznaja* (theoria) tiče se istine radi nje same. – Prof. dr. Ante Pažanin, usmena komunikacija.

kog pojedinca, dok egzistencija religioznog pojedinca prekoračuje opće.¹²⁵ Kierkegaard će o razlici između uzorite etičke i religiozne egzistencije u odnosu prema općem reći:

»Tragični heroj postaje rezigniran na samoga sebe da bi izrazio ono opće, vitez vjere je rezigniran u odnosu na opće da bi postao pojedinac.«¹²⁶

Etički pojedinac ima svoju teleologiju u sebi, dok jedan viši telos u odnosu na kojeg on suspendira etičko¹²⁷ jest vodilja za religioznog.¹²⁸ Tragičan junak u općem pronalazi mir i oslonac, dok je vitez vjere potpuno sam. On je potpuno sam u svom djelovanju, odlučivanju, u svojoj vjeri i ne može se pozvati na opće. Nadilaženje općeg čini ga nerazumljivim drugim ljudima. Njegova uzvišena djelatnost ne može se objasniti riječima. Zato Abraham šuti.¹²⁹ Odnos prema izvanjskom svijetu kod estetske egzistencije Kierkegaard vidi kao skrivenost, kod etičke kao dužnost otkrivanja, a kod religiozne kao nemogućnost otkrivanja. Abraham je pojedinac s najvišim stupnjem odgovornosti, a to je odgovornost samoće. Samoća etičkog pojedinca jest samoća koja participira u općem, a samoća religioznog jest iznad općeg. Vitez vjere jest »apsolutno i isključivo pojedinac bez ikakvog vezivanja za druge i rasplinjavanja među drugima«.¹³⁰

Estetska egzistencija vidi oko sebe mogućnosti, etička vidi etičke zadatke, a religiozna Božju zapovijed koju treba izvršiti. Da bi se pravilno vrednovao čin viteza vjere, ne smije se previdjeti činjenica da se radi o osobi koja se raduje životu, konačnosti i pojavnosti. U bolnom odricanju od toga ona upoznaje blaženstvo beskonačnosti. U trenutku odricanja od svega i beskonačne rezignacije prema tomu, ona sve iznova zahvaća snagom apsurdna. Ono konačno, pojavno,

»... sva ta zemaljska pojavnost koju ona proizvodi i izlaže jest novo stvaranje snagom apsurdna. Ona se beskonačnom rezignacijom odrekla svega, da bi iznova sve zahvatila snagom apsurdna.«¹³¹

Literatura

- Soren Kierkegaard, *Bolest na smrt*, Srboštampa, Beograd 1974.
- Soren Kierkegaard, *Ili – ili*, Veselin Masleša, Sarajevo 1979.
- Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, NIRO Mladost, Beograd 1985.
- Seren Kjerkegor, *Brevijar*, Grafos, Beograd 1986.
- Soren Kierkegaard, *Filozofijsko trunje ili Trunak filozofije*, Demetra, Zagreb 1998.
- Seren Kjerkegor, *Dve kratke etičko-religiozne rasprave*, Grafos, Beograd 1990.
- Soren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, BIGZ, Beograd 1975.
- Seren Kjerkegor, *Pojam strepnje: obično, psihološki usmereno razmatranje u pravcu dogmatičkog problema o naslednom grehu*, Srpska književna zadruga, Beograd 1970.
- Seren Kjerkegor, *Ponavljanje. Pokušaj u eksperimentalnoj psihologiji Konstantina Konstantinusa*, Grafos, Beograd 1989.
- Howard V. Hong i Edna H. Hong (ur.), *The Essential Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey 1997.
- Danilo Pejović, *Sistem i egzistencija. Um i neum u suvremenoj filozofiji*, Zora, Zagreb 1970.
- Ozren Žunec, *Suvremena filozofija I*, Školska knjiga, Zagreb 1996.

- Vuko Pavićević, *Uvod u etiku*, Kultura, Beograd 1962.
- C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Vladimir Filipović, *Novija filozofija Zapada i odabrani tekstovi*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1982.
- Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea: revolucionarni prelom u mišljenju devetnaestog vijeka*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.
- Branko Bošnjak, *Smisao filozofske egzistencije*, Školska knjiga, Zagreb 1981.
- Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji Sorena Kierkegaarda, Nikolaja Berdjajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Vlastita naklada, Zagreb 1974.
- Danko Grlić, *Umjetnost i filozofija*, Naprijed–Nolit, Zagreb–Beograd 1988.
- Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Routledge, London – New York 1994.
- Michael Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, Routledge & Kegan Paul, London 1954.
- Clare Carlisle, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, Suny Press, New York 2006.
- Steven M. Emmanuel, *Kierkegaard and the Concept of Revelation*, Suny Press, New York 1995.
- P. P. Gaidenko, »Kierkegaard and the Philosophical-Esthetic Sources of Existentialism«, *Russian Studies in Philosophy* 43 (4/ 2005), str. 5–33.
- Myron B. Penner, »The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle«, *International Journal of Systematic Theology* 1 (1/1999).
- Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, London 1980.

125

C. S. Evans upozorava na važne političke implikacije koje proizlaze iz Kierkegaardova argumentiranja kako »etičko« nije najviši stupanj egzistencije. Na taj se način otvara mogućnost da naše društvene institucije kao i etički ideali što ih one utjelovljuju ne zaslužuju našu apsolutnu odanost. Usp. C. Stephen Evans, »Kierkegaard, Soren Aabye«, u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

126

S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 125.

127

A. Rudd smatra da, ako religija predstavlja odnos individue i njezina apsolutnog telosa, to podrazumijeva relativizaciju svih dužnosti iz njezinih drugih mogućih odnosa i zahtijeva njihovu suspenziju. Međutim, Kierkegaardova vlastita pozicija glede tog pitanja donekle je nejasna, što je dovelo do rasprave između njegova dva komentatora: Bodena i Donnellya. Ukratko, Boden smatra da je doista u pitanju teleološka suspenzija etičkog, što sa sobom nosi radikalnu konzekvenciju da ne postoje apsolutne dužnosti prema Bogu, dok Donnelly, kritizirajući Boga, smatra obrat-

no, naime da postoje apsolutne dužnosti, te da stoga nije u pitanju teleološka suspenzija etičkog. Usp. A. Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, str. 148–149.

128

U Abrahamovu suspendiranju etičkog zbog više dužnosti neki su Kierkegaardovi komentatori iščitali da religiozna vjera može zahtijevati nemoralno ponašanje, dok su drugi mišljenja da ono što je relativizirano teleološkom suspenzijom etičkog nije vječno važeći skup moralnih zahtjeva, nego etički nalozi koji su ugrađeni u društvene institucije. Usp. C. Stephen Evans, »Kierkegaard, Soren Aabye«, str. 469.

129

O pitanju granicâ jezika i problemu indirektno komunikacije kod Kierkegaarda vidi izvrsno djelo: Geoffrey A. Hale, *Kierkegaard and the Ends of Language*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2002.

130

Ibid., str. 131.

131

Ibid., str. 76.

- Elizabeth A. Morelli, »The Existence of the Self Before God in Kierkegaard's 'The Sickness Unto Death'«, *The Heythrop Journal* 36 (1/1995).
- Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Steve Kirby, »Choice or Discovery. An Exploration of Kierkegaard's Theory of the Self«, *Existential Analysis* 15 (7/2004).
- Mooney, Edward, *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's Moral-Religious Psychology from Either/Or to Sickness Unto Death*, Routledge, London 1996.
- Geoffrey A. Hale, *Kierkegaard and the Ends of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2002.
- Gregory R. Beabout, *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Marquette University Press, Milwaukee 1996.
- Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- C. Stephen Evans, »Kierkegaard, Soren Aabye«, u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Ivana Buljan

**Problem of Becoming One's Self in Work of
Søren Kierkegaard**

Abstract

Kierkegaard's philosophical inspiration was motivated by two displeasures: The first one concerns speculative philosophy and its incapability to grasp the reality of an individual in their existential givenness, and the second one has to do with the contemporary bourgeois-Christian world that had been falling apart and in which the "individual" was quite abrogated by the domination of the "crowd". How to become one's self, or a "single individual", is the question Kierkegaard places into the center of his philosophical interest. The path from a common survival to a real existence, i. e., from the "crowd" to the "individual" is realized in three stages, through the esthetic, ethical, and the religious stages of existence. This paper primarily analyzes their key constituents and their interrelation with an analysis of three of Kierkegaard's works: Either/Or, The Sickness unto Death, and Fear and Trembling. While the relation between the esthetic and ethical stages is a dialectical one, the religious is in a supradialectical relation to the esthetic and the ethical. This supradialectical relation is the key to the interpretation of Kierkegaard's thought.

Key words

Søren Kierkegaard, existence, despair, the aesthetic, the ethical, the religious, choice