

DOI 10.51558/2490-3647.2022.7.2.341

UDK 141.32 Kierkegaard S.

Primljeno: 25. 03. 2022.

Izvorni naučni rad
Original scientific paper

Adnan Sivić, Aleksandra Golubović

KIERKEGAARDOV PRILOG RAZMATRANJU EGZISTENCIJE: OD NEGIRANJA DRUGOGA DO TEŽNJE ZA DRUGIM

U ovom radu ćemo izložiti shvatanje egzistencije jednog od iznimno utjecajnih evropskih filozofa – Sorena Kierkegarda s kojim je započela, slobodno možemo reći, nova era filozofiranja. Analizirat će se njegovo viđenje egzistencije, tj. sebstva u kojem se pojedinac treba najprije odvojiti od drugih (mase, javnosti) da bi se onda izgradio u *novog* čovjeka pomoću vjere u Boga, tog ključnog *Drugog* koji sve čini novim. Neupitan je utjecaj ovog Danca na razvoj filozofije, i to naročito egzistencijalizma i njegovih inačica u 20. stoljeću. Kierkegaardova filozofija je u tom kontekstu značajno obilježila razvoj ne samo evropske, nego i svjetske filozofske misli. Prema njegovom mišljenju, čovjekovo ostvarenje je snažno obilježeno odnosom s drugim. To konkretno znači da s jedne strane preporučuje negiranje drugoga i drugih (odmak od drugih), a s druge zagovara ključno usmjerenje i prihvatanje Drugog, tj. Boga (jer najviši stepen ostvarenja nije ni moguć bez Boga, ili Drugog pisanog velikim slovom).

Ključne riječi: Kierkegaard; egzistencija; utjecaj na evropsku filozofiju; drugi; Drugi tj. Bog

UVOD

Søren Kierkegaard (1813–1855) je, zajedno sa Nietzscheom, jedan od autora koji su u 19. stoljeću živjeli u relativnoj anonimnosti (barem na međunarodnom nivou), ali bez kojih je nemoguće čak i započeti razumijevati misaone tokove evropske filozofije 20. stoljeća.¹ Njihova je najveća zasluga u tome što su napravili zaokret u filozofiji.

¹ Većina autora Kierkegarda smatra osnivačem egzistencijalizma. Drugim riječima, kada raspravljaju o egzistencijalizmu, prvo se osvrću na misao danskog filozofa. Vidi npr. Solomon (2005). Talijanski autor Pietro

Kierkegarda smatraju pretečom egzistencijalizma, a egzistencijalisti su odredili novi smjer u filozofiji, koji se prvenstveno očitovao kroz „otkrivanje egzistencije kao metapitanja“ (Prini 1991: 5).² Neobično je pak što su oba autora bila svjesna svoje buduće uloge – Nietzsche je doduše na više pompozan način izjavio da pripada onima koji se „rađaju posthumno“ (Nietzsche 1954b: 1163), dok je Kierkegaard očekivao da će njegova djela postati međunarodno priznata tek nakon njegove smrti, kad njegov kontroverzan ugled prestane biti prepreka ozbiljnijem angažmanu s njegovom mišlju (v. Kierkegaardove *Dnevnik*; Hannay 1985: 37). Tako je doduše i bilo, jer je Kierkegaardov utjecaj dospio daleko van granica Danske, gdje je potrebno istaknuti prije svega Njemačku, odakle se njegov ugled proširio po Evropi u 20. stoljeću (v. Prini 1991; Spera 1996; Solomon 2005).

Kierkegaard je autor čija posebnost *izlazi* iz okvira vremena u kojem živi. Ulogu filozofije vidio je drugačije od svojih suvremenika, osobito Hegela od kojeg se (u svojoj filozofiji) gotovo u potpunosti distancirao. Neke od razloga za to nalazimo u crticama iz njegove biografije. Naime, bio je odgojen u vrlo strogom religioznom duhu, najprije je upisao teologiju, od koje odustaje da bi se prebacio na studij filozofije, povijesti i književnosti. Osim navedenih područja veoma ga je interesirala i psihologija. Jedna od filozofskih tema koja ga osobito interesira je čovjekovo samoostvarenje, u smislu kako ga primjereno interpretirati, u kontekstu čega propituje i tradicionalno shvaćen odnos između esencije i egzistencije. Njegov je stav da, suprotno prevladavajućem mišljenju da je esencija važnija od egzistencije, taj odnos treba preokrenuti. Njegovo istraživanje dovelo ga je do zaključka da je egzistencija važnija od esencije, tj. da egzistencija određuje, odnosno da upravo o njoj najviše ovisi kako će se pojedinac ostvariti. Pokazao je koliko su bitna antropološka pitanja, a osobito teme vezane za moralno i religijsko ostvarenje čovjeka. Ukazao je i na nemogućnost stvaranja sustava kojim bi se ove teme obuhvatile (da ne kažemo zaokružile) jer egzistenciju je nemoguće *zatvoriti* u filozofski sustav (usp. Golubović 2008a; Gardiner 1988).

Prini je u svom djelu *Storia dell' Esistenzialismo* ('Povijest egzistencijalizma') iz 1991. godine u podnaslov stavio *Da Kierkegaard a oggi*, što znači da razvoj egzistencijalizma računa 'od Kierkegarda do danas'. V. Prini (1991).

² Spomenuti talijanski filozof Pietro Prini tvrdi da je za Kierkegarda filozofija „aktivan odnos prema ličnoj istini“, odnosno prema sebi (1991: 20). Također tvrdi da je Kierkegaard pokušao promijeniti način na koji se filozofira, te usmjeriti filozofiju u pravcu subjektivnog mišljenja, posebno stavljanjem naglaska na subjekt (1991: 21).

Egzistencija³ je ključni pojam, problem ili čak izazov unutar Kierkegaardove filozofije.⁴ Egzistencija, u interpretaciji ovog istaknutog Danca, određuje način na koji će se pojedinac ostvariti (dakle način na koji će ispuniti svoju esenciju). A tih načina ima više, od kojih su temeljni: estetski, etički i religijski. Esteta je, u određenom smislu, čovjek koji je ostvario najnižu razinu egzistiranja, pod čime se misli na njegovu nemogućnost da slobodno odluči kakav će postati. Njega najviše zaokupljaju poticaji koji dolaze izvana tako da je njegova temeljna odrednica – zarobljenost onim izvanjskim. Etičar za razliku od njega usmjerava svoj interes na samog sebe, no njegova je poteškoća u tome što je upitno može li se čovjek najbolje ostvariti ako u potpunosti ovisi o onom etičkom (te može li etičko zajamčiti vrhunac egzistiranja). Religijsko ostvarenje nameće se u konačnici kao najviši oblik samoostvarenja, no ono nije moguće bez *borbe* između etičke i religijske sfere u čovjeku. Ovdje osobito dolazi do izražaja agonija čovjeka koji se mora odreći *svega* zbog izbora Boga i koji nema apsolutno nikakvo objektivno jamstvo za svoj odabir. Razum ne može doprijeti do istine o Bogu, do Boga se može samo uz pomoć vjere.

Odnos teologije (religije) i filozofije Kierkegaard smatra spornim, posebice odnos između uma (razuma) i vjere, što dolazi do izražaja u mnogim njegovim djelima. Čovjek kao moralno biće, a još više čovjek kao religiozno biće, nalaze se u središtu njegovog filozofskog interesa, osobito u djelu *Strah i drhtanje* (usp. Golubović 2008b; Golubović 2010). U tom djelu Danac prikazuje svu dramatičnost pred kojom se čovjek nalazi kada treba odlučiti koji je najviši cilj njegova života (usp. Kierkegaard 2000).

Krajem 19. stoljeća Kierkegaardova misao postaje utjecajna kod ograničenog broja autora u Njemačkoj: tamo je isprva potakla zanimanje unutar teoloških krugova, a uskoro i unutar filozofije, gdje je na prvom mjestu potrebno istaknuti Wilhelma Diltheya (Schulz 2009: 320). U 20. stoljeću je Kierkegaard u Njemačkoj, riječima teologa Ericha Schaedera, „doživio novi dan” (*ibid.*: 331), a u ovom izuzetno plodnom periodu možemo izdvojiti kako donekle implicitni utjecaj kod određenih književnika (npr. R. M. Rilke i F. Kafka), tako i dosta eksplicitniji utjecaj kod nekih od najvećih figura germanofone filozofije i teologije:⁵ Karl Barth, Paul Tillich, Martin

³ „Naime, historijat pojma (lat. *Existentia* od *existere*, ek-*sistere* = postati, bivati, nastati, izvirati, izaći, pokazati se) otkriva egzistenciju kao filozofski fenomen koji se u samookretanju značenja tumačio u širokom rasponu od *postojanja uopće* do navlastitog *čovjekovog postojanja, opstanka, tubitka*“ (Pešić 2021: 14).

⁴ „Suvremeni pojam egzistencije počinje se razvijati u kasnoj Schellingovoj i napose Kierkegaardovoj filozofiji u kojoj egzistencija zauzima središnje mjesto. Naime, Kierkegaard pojam egzistencije vezuje isključivo za čovjekovu egzistenciju čije pojedinačno ozbiljenje predstavlja njen neponovljivi vrhunac“ (Pešić 2021: 15-16).

⁵ O utjecaju Danca, odnosno njegove filozofije na određene teme i interpretacije u teologiji vidi Forte (1997).

Buber, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Theodor Adorno, koji je napisao habilitacijsku disertaciju o Kierkegaardu, i Ludwig Wittgenstein, koji je Kierkegaarda smatrao „najvećim filozofom 19. stoljeća” i čije znamenite teze o inherentnim granicama jezika predstavljaju očitu paralelu Kierkegaardovom shvatanju granica razuma i paradoksa vjere (Schulz 2009: 359-362).

U ovom radu će biti predstavljene neke bitnije crte Kierkegaardove misli, poput viđenja egzistencije kroz prizmu Drugoga i drugih, a sve u kontekstu njegovog utjecaja na kasniji razvoj filozofije⁶. U prvom dijelu će tako biti govora o Kierkegaardovom odnosu prema „javnosti” i čovječanstvu općenito, gdje njegov individualizam i lični osjećaj misije podsjeća na Nietzschea, ali s ključnom razlikom da je kod Kierkegaarda svaka vrijednosna distinkcija između velikog pojedinca i bezimene rulje konačno poništena u ideji ljubavi kao *agape* i apsolutne jednakosti pred Bogom.⁷ U drugom dijelu rada ćemo predstaviti njegovo razumijevanje kršćanstva i vjere, naročito na primjeru Abrahama u *Strahu i drhtanju*, a u trećem dijelu će biti govora o njegovom shvatanju duše i sebstva, što je kasnije imalo bitan utjecaj na fenomenologiju. Kako je nemoguće govoriti o Kierkegaardu bez barem kratkog ocrta njegovih triju stadija života, taj aspekt će biti nakratko sažet u četvrtom, posljednjem dijelu rada. Iako je Kierkegaard autor kod kojeg se misao i lični život neprestano prožimaju, ovdje će biografski dio (izuzev pojedinačnih posebno relevantnih opaski) biti izostavljen radi konciznosti, mada svakako mora biti u nekoj mjeri pretpostavljen u bilo kakvom tekstu o Kierkegaardu (za kratku kronologiju v. npr. McDonald 2017; Spera 1996; Gardiner 1996; Abbagnano 1996; Filipović 1982; Severino 1988; Caputo 2007).

SUVREMENOST, DRUGI I BEZUVJETNA LJUBAV

Suvremenost s konkretnim egzistirajućim pojedincima po Kierkegaardu životna je pozornica, ali ono što on naziva „javnošću” nije nikakva zajednica konkretnih pojedinaca, nego prazna bezimena apstrakcija, „najopasnija i najbesmislenija od svih

⁶ Salvatore Spera je u *Introduzione a Kierkegaard* (‘Uvod u Kierkegaard’) u četvrtom poglavlju napravio studiju o odjeku Kierkegaardovih djela na skandinavske, njemačke, francuske, angloameričke, talijanske i japanske autore. V. Spera 1996: 145-172.

⁷ Vidi *Filozofijsko trunje* – jedno od dva glavna Kierkegaardova filozofska djela (drugo je *Završni neznanstveni zaglavak uz ‘Filozofijsko trunje’*) u kojem nalazimo priču o tome da nejednaki mogu postati jednaki samo u i po ljubavi. Kierkegaard prvo donosi priču o ljubavi između kralja i siromašne djevojke, koji se u većini stvari ne mogu razumijeti, odnosno koji su u mnogočemu nejednaki osim u ljubavi (v. Kierkegaard 1998: 28-30). U kontekstu kršćanstva ta je jednakost uspostavljena u ljubavi po kojoj je Bog, tj. sin Božiji postao slugom da bi bio jednak ljudima (v. Kierkegaard 1998: 35). Više o aspektu ljubavi u religiji vidi u Adinolfi (2000).

moći” (Caputo 2007: 82). Javnosti nedostaje bilo kakva zajednička osobina, kakvu može imati narod, generacija ili zajednica, te stoga nije sposobna ni za kakva vlastita značajna djela. Njeno povezujuće tkivo jest jedino anonimni konformizam i težnja ka nahuškavanju opasnijih dijelova društva na sve pojedince koji odstupaju od tog konformizma (*ibid.*). Međutim, prava opasnost takve javnosti je još dublja te pogađa osobe koje se utope u tom konformizmu više nego eventualne otpadnike: u takvom bezimenom kolektivu čovjek zaboravlja na potrebu za donošenjem vlastitih odluka i time predaje svoju autentičnost, upravo ono što ga čini *pojedincem*.⁸

S obzirom na dva spomenuta aspekta „agresivnosti” javnosti – onu „vanjsku” i onu „unutrašnju” – moguće je povući paralele s dvama drugim pojmovima, Nietzscheovom „ruljom” (njem. *das Gesindel*) i Heideggerovim pojmom neautentičnosti. Nietzsche je naime u *Zarathustri* pod pojmom „rulja” označio upravo prisilni konformizam i težnju ka prosječnosti koja je ključna osobina javnosti i koja uvijek prijete svakom pojedincu koji se usuđuje preuzeti na sebe bilo kakvu višu zadaću (Nietzsche 1954b). Tu se čini da je Nietzsche, kao i Kierkegaard, potaknut na takva razmišljanja upravo zbog pojave masovnih medija i rasprostranjenosti štampe. U karakteristično radikalnim riječima njegovog Zarathustre: „To da svako može naučiti čitati postupno kviri ne samo pisanje nego i mišljenje” (*ibid.*: 305). Ako Nietzsche time cilja na vanjsku agresivnost javnosti (koju Kierkegaard koncizno predstavi u analogiji s psom kojeg rimski car nahuškava na nedužne ljude – v. Caputo 2007: 86), Heidegger razvija drugačiju ideju neautentičnosti koja je osnovana na jednoj osobini koja je nužno prisutna u svim ljudima. Naime, Heidegger govori o pojmu „se,” što je bosanski prijevod njemačkog izraza *das Man*, koji se koristi u bezličnim glagolskim oblicima.⁹ Taj „se” označava nužni aspekt anonimnosti koji prethodi refleksiji – na određen način „se” govori, hoda ili jede – te time čini podlogu za svako djelovanje u svijetu i za svaku autentičnu refleksiju. Međutim, ta osnovna osobina čovjeka postane prava neautentičnost tek kad zahvati i druge dijelove ličnosti, čime čovjek počne i

⁸ Kierkegaard je svjestan kako se čovjek oblikuje kao čovjek upravo zahvaljujući drugom čovjeku, međutim ujedno je svjestan i opasnosti koju taj drugi može predstavljati za njegovu autentičnu izgradnju i egzistencijalno ostvarenje, posebno kada to udruživanje prijedje u anonimnost, bezglavu rulju, masu, u ‘biti kao drugi’, itd. Biti kao drugi u tom kontekstu označava suprotnost čovjeku za kojeg je važnije, dapače, ključno da bude svoj, poseban, izvoran, autentičan. U mnogo dimenzija je spomenuto ‘udruživanje’ opasno, a prije svega u intelektualnom i etičkom kontekstu. Jer kao što je upozoravao Kierkegaardov uzor Sokrat – čovjeka treba naučiti misliti svojom glavom, s obzirom da će se to što on misli (i odabire) itekako očitovati u njegovom djelovanju. Kierkegaarda su zato nazivali ‘Sokratom sa sjevera’ (v. Impara 2000). Biti pojedinac za Kierkegaarda znači biti sposoban preuzeti brigu za vlastito egzistiranje za koje je od presudne važnosti voljna (a manje intelektualna) sfera (v. Adinolfi 2000: 128-129).

⁹ Bezlično refleksivno „se” u bosanskom jeziku ima doduše nešto širu upotrebu od njemačkog „man.” Potonje je možda najbliže engleskom bezličnom obliku koji se tvori s bezličnom zamjenicom „one.”

misliti samo onako kako *se* misli (Heidegger 1967). Ovaj aspekt se dakle odnosi na „unutrašnju” opasnost javnosti,¹⁰ koja pojedincu oduzima hrabrost za donošenje vlastitih autentičnih odluka (Caputo 2007).¹¹

Nasuprot takvoj bezimenoj masi stoji autentični *religiozni* pojedinac, jer religiozni stadij predstavlja nužni preduvjet za potpuno ostvarenje čovjeka i njegovu autentičnost (Golubović 2008a; 2008b). Međutim, religioznost tu ne predstavlja nikakvo slijepo prihvatanje općih normi – takvo što bi značilo povratak u konformističku dimenziju javnosti – nego moment u kojem pojedinac stoji *sam pred Bogom* i gdje se ne može ni u kom smislu potpuno opravdati ili naći bilo kakvu sigurnost,¹² čak ni u etičkoj¹³ dimenziji (Caputo 2007). U tom trenutku, kad pojedinac posmatra svoj život *sub specie aeterni*, svi aspekti vremenskog i prolaznog postaju ništavni, pa tako i sve moguće razlike između ljudi, što je osnova za Kierkegaardovu ideju ljubavi kao *agápe*. Ovom idealu, koji se pojavljuje na različitim mjestima u Novom zavjetu (v. npr. 1 Kor 13), Kierkegaard daje iznimno značajnu ulogu i izuzetno lijep izraz: „Kao da smo zaboravili da je sva različitost ovozemaljskog života kao kostim glumca ili kaput putnika, tako da bi svako morao biti pažljiv te veoma labavo i bez bilo kakvih čvorova pričvrstiti te vanjske slojeve odjeće, kako bi ih u trenutku transformacije mogao što lakše razodjenuti” (u Caputo 2007: 92). Čovjek koji i pred licem vječnosti ustraje pri svojoj individualnoj različitosti čini nešto jednako besmisleno kao i glumac koji nakon predstave ostaje u kostimu te i dalje vjeruje da je Napoleon. Nad svakom takvom različitošću se bezuvjetno uzdiže zapovijed „Ljubi svog bližnjeg kao sebe samog” (Mt 22, 39).¹⁴ Ponovo Kierke-

¹⁰ To je ono kada Kierkegaard zamjera suvremenicima da su stvorili sistem egzistencije (tu misli prvenstveno na Hegela), koji im je bitniji od samog egzistiranja i onoga kako će se izgraditi u osobu koja trebaju postati/biti. V. Kierkegaard (1974).

¹¹ Zanimljivo je da Heidegger također govori o „javnosti” (1967: 127), iako ne spominje Kierkegaarda. Da je takvo prešućivanje njegovog utjecaja nešto relativno često u *Bitku i vremenu*, vidjet ćemo u trećem dijelu rada.

¹² Između ostalog Kierkegaard pravi razliku između ‘kršćanskosti’ i kršćanstva. Kada govori o ‘kršćanskosti’ misli na iskrivljenu verziju kršćanstva prema kojoj je neko kršćanin jer je to stvar tradicije, običaja, pomodarstva i gdje je dovoljno da se neko samo deklarira kao kršćanin. A pravo kršćanstvo je obilježeno konceptima poput žrtve, apsurdna, patnje, tjeskobe, skoka, odluke, vjere itd., gdje se doslovno *živi* kršćanstvo. Kršćana je zato u svijetu jako malo (v. Golubović 2013).

¹³ Kasnije u radu ćemo vidjeti da je u kršćanskoj etici, za razliku od ‘svjetovne’ etike, ključno da univerzalni etički zakoni i principi budu suspendirani u korist Boga. Vidi djelo *Strah i drhtanje* u kojem Kierkegaard daje nekoliko viđenja čuvenog biblijskog slučaja Abrahama. Na primjeru Agamemnona (u istom djelu) pak pokazuje razliku između etike i religije i objašnjava šta znači staviti naglasak na opće, a šta na pojedinačno (u etici se stavlja na opće, a u religiji na pojedinačno – u smislu da se daje prednost Božijoj naredbi ili nalogu – jer za Boga je ključno šta će pojedinac poduzeti). V. Kierkegaard (2000) i Gardiner (1996).

¹⁴ Pojam *bližnji* se na engleskom jeziku prevodi kao *neighbour*, susjed. Riječ koja je korištena u izvorniku jest *πλησιος*, što ima oba značenja.

gaardovim riječima: „Različitost je način na koji vremensko postojanje svakog čovjeka označi drugačije, ali *bližnji* je neizbrisiva oznaka vječnosti na svakom ljudskom biću” (u Caputo 2007: 92).

Apsolutna univerzalnost u jednakosti pred Bogom pak ne poništava autentičnu individualnost, nego je štaviše omogućava. Naime, po Kierkegaardu dužnost ljubavi prema bližnjem (a prije svega, naravno, prema Bogu), ne znači da bi se postupci svih pojedinaca morali utopiti u bezličnoj jednakosti. Njegovim riječima: „(...) kad ne bi bilo moguće da jedan iskren, poštovanja vrijedan i bogobojazan čovjek učini nešto potpuno suprotno od čina koji bi u istim okolnostima izabrao drugi iskren, poštovanja vrijedan i bogobojazan čovjek, tad odnos s Bogom ne bi mogao postojati u svom najdubljem smislu” (u *ibid.*: 94).

Takav naglasak na ljubavi je vjerovatno jedan od razloga zašto je Kierkegaard postao toliko utjecajan u različitim sferama filozofije religije, pa čak i među pripadnicima drugih religijskih tradicija. Ovdje je relevantna perenijalistička podjela na eksoterični i ezoterični vidik religije, gdje se pod eksoteričnim vidikom razumije pojmovni i doktrinarni izraz određene religijske tradicije, a pod ezoteričnim nivo iskustva i doživljavanja (prije svega unutar sfere mističkih iskustava i kontemplativne/meditativne prakse), koji je po perenijalistima zajednički različitim religijskim tradicijama (Vörös 2013). Ova podjela u određenoj mjeri odgovara Kierkegaardovoj podjeli kršćanstva na bezlično shvaćeni niz obreda i vjerovanja, koje prihvata veliki dio populacije bez ikakvog ličnog angažmana (nešto što bi se moglo nazvati „kršćanstvom javnosti”),¹⁵ i beskonačno strastvenu i ličnu odluku koja za Kierkegaarda predstavlja autentičnu vjeru i kojom čovjek tek „postaje kršćaninom” (Kierkegaard 2000: 62-64; Caputo 2007: 79). Na taj način čovjek zapravo postaje novo stvorenje (Kierkegaard 1998). Naravno, Kierkegaard sam ne bi prihvatio univerzalistički aspekt perenijalizma,¹⁶ ali unatoč tome je razumljivo zašto bi perenijalisti vidjeli nešto univerzalno u *načinu* na koji Kierkegaard govori o odnosu između pojedinca i Boga (ako već ne u svim aspektima *sadržaja*). O utjecaju Kierkegaarda na različite struje unutar filozofije religije će biti nešto govora i u trećem dijelu rada, kad u središtu pozornosti bude sebstvo i čovjekov odnos ka svijetu i Bogu, ali prije toga će nešto pozornosti biti namijenjeno aspektu koji je najmanje univerzalistički i pogađa upravo srž Kierkegaardovog poimanja ličnog i apsolutnog strastvenog odnosa ka Bogu – pojmu *vjere*.

¹⁵ Ili već spomenuta ‘kršćanskost’, tj. ruglo kršćanstva (izopačeni oblik kršćanstva koji je lišen ličnog angažmana i življenja prema izvorima kršćanske religije).

¹⁶ Zanimljivu verziju perenijalizma ili barem univerzalizma zagovara i Caputo (2001).

KRŠĆANSKO EGZISTIRANJE – TEŽNJA ZA DRUGIM

U *Strahu i drhtanju* Kierkegaardov Johannes de Silentio¹⁷ kritikuje hegelijansku filozofiju i njene pretenzije na apsolutnu istinu pomoću slučaja Abrahama.¹⁸ Naime, Hegel je pokušao kršćanstvo razumjeti (i prikazati) kao dio sveobuhvatnog procesa apsolutnog duha, koji je doduše manje pojmovno jasan od filozofije i time predstavlja nekakav nezreo pokušaj razumijevanja istine (Caputo 2007).¹⁹ Emocionalni i *lični* aspekti religije tako predstavljaju njenu manu, nešto što bi trebalo biti prevaziđeno od strane zrelog, objektivnog razmišljanja. To doduše ne znači da je kršćanstvo *pogrešno*, nego samo da nije potpuno i da ne predstavlja najviši stadij razumijevanja (refleksije ili racionalnosti), iako bi po Hegelu moralo biti potpuno kompatibilno s tim višim stadijem koji ga obuhvata i nadograđuje. De Silentiovu misao možemo razumjeti kao reakciju i oštru kritiku uperenu upravo protiv takvih pretenzija Hegelovog sistema (i spekulativne filozofije uopće). Riječima drugog pseudonima, Johannesa Climacusa: „(...) po Hegelu se čini da je Bog došao u svijet kako bi pronašao objašnjenje samog sebe pomoću pojmova njemačke metafizike” (u *ibid.*: 12).²⁰

Nasuprot tome de Silentio razumije kršćanstvo kao nešto što ne predstavlja nezreli stadij pojmovnog mišljenja ili objektivno mišljenje uopće, nego zahtijeva ličnu transformaciju i apsolutno *strastvenu* predanost pojedinca.²¹ „To o čemu se radi,” piše

¹⁷ Ovo je jedan od Kierkegaardovih najpoznatijih pseudonima pomoću kojeg je želio pokazati kako se put do Boga sastoji temeljno u pozivanju na apsurd, paradoks i pristanak uz Božiji nalog usprkos svemu. Put je to na koji će se malo ko usuditi krenuti.

¹⁸ *Strah i drhtanje* jedno je od mnogih Kierkegaardovih pseudonimnih djela (objavljeno pod pseudonimom Johannes de Silentia), što postavlja zanimljiv problem odnosa između pseudonimnog autora i Kierkegaardovog vlastitog mišljenja. Kierkegaard se u svojim najpoznatijim djelima koristio pseudonimima, jednim dijelom i zbog toga što je želio da čitatelji sami, bez utjecaja autora, izvuku potrebne pouke. Nije kao autor želio utjecati na njihova promišljanja, ali ih je htio potaknuti na samostalno, kritičko i kreativno mišljenje (zaključivanje) i djelovanje. Ipak, moguće je glavne crte *Straha i drhtanja* shvatiti kao Kierkegaardov vlastiti stav (v. npr. Hannay 1985; Caputo 2007), tako da će se u nastavku ovog dijela rada koristiti ime Johannes de Silentia u izlaganju osnovne strukture djela, što je uostalom i Kierkegaardova eksplicitna želja (Caputo 2007), dok će se u zadnjim paragrafima, koji se bave interpretacijom pojma vjere općenito, ponovo koristiti Kierkegaardovo vlastito ime.

¹⁹ U djelu *Filozofijsko trunje*, kao i u njegovom nastavku *Završnom neznanstvenom zaglavku uz 'Filozofijsko trunje'*, Kierkegaard postavlja pitanje – može li se istina naučiti, pri tom misleći na kršćansku istinu. Ovdje nije moguće ulaziti u detalje rasprave koju Danac u ta dva djela razvija, ali je važno istaknuti glavne aspekte odgovora na navedeno pitanje. Kršćanska istina je istina po kojoj se živi, u njoj je dakle važnije što se čini, nego što se misli. Stoga je i za svakog potencijalnog kršćanina ključno hoće li dati svoj pristanak uz tu istinu, a ne hoće li je naučiti.

²⁰ Ovim pseudonimom se Kierkegaard služi, između ostalog, kako bi se suprotstavio Hegelu koji je tvrdio da je logika dovoljna kako bi se došlo do Boga. V. Golubović (2013).

²¹ Uostalom, kršćanstvo se ne smije svesti na doktrinu, kao što je to bio slučaj u Kierkegaardovo vrijeme, jer kršćanstvo je u prvom redu komunikacija egzistencije (kako Kierkegaard obrazlaže u *Diario* 1864) – tj. u 'Dnevnicima' koje je uredio Cornelio Fabro 1981.

Kierkegaard u *Dnevnici* „jest da pronađem istinu koja je istinita za mene, da pronađem ideju za koju sam spreman živjeti i umrijeti. I šta bi mi koristilo ako bih pronašao takozvanu objektivnu istinu, ili ako bih se probijao kroz sisteme filozofije i ako bih sve sisteme poznavao i nalazio nekonzistentnosti u svakom od njih?” (u Caputo 2007: 9). Radi se dakle o ličnom shvatanju i strastvenoj predanosti – sve to može doduše biti pod utjecajem znanja, ali je uvijek potrebno da to znanje postane znanje za pojedinca samog, jer ljudski život nije moguće reducirati na puki život objektivnog znanja (*ibid.*).

U tom zahtjevu za subjektivnim ili egzistencijalnim znanjem Kierkegaardov de Silentio se okreće protiv tad prevladavajuće hegelijanske filozofije, dok drugi (i s time itekako povezani) aspekt kritike Hegela – onaj koji dolazi na vidjelo prije svega u *Strahu i drhtanju* – predstavlja hegelijanska etika i pojam vjere na slučaju Abrahama. De Silentio ovaj problem predstavi kroz tri različita pitanja: „Postoji li teleološka suspenzija etičkog?“, „Postoji li apsolutna dužnost prema Bogu?“ i „Je li bilo etički opravdano od Abrahama to što je Sari, Eliezeru i Izaku prešutio svoju namjeru?“ (Kierkegaard 2000: 71, 89, 107).²²

Djelo *Strah i drhtanje* vjerojatno je najviše analizirano djelo slavnog danskog filozofa. Gore navedena tri temeljna pitanja zapravo su naslovi tri ključna poglavlja iz ovog djela. U njima Kierkegaard analizira izrazito ‘škakljive’ teme pred kojima se nađe gotovo svaki čovjek, s namjerom da provjeri do koje mjere je pojedinac spreman angažirati se u cilju da postigne samoostvarenje, i je li spreman ići do kraja i izabrati ono što je, s objektivne strane promatrajući, najviše nesigurno, tj. Boga. Na samom početku djela nalazimo četiri varijante ‘priče’ o Abrahamovom žrtvovanju sina Izaka inspirirane izvornom biblijskom pričom iz Post 22. U svakoj od njih pojavljuje se inačica onoga što možemo nazvati – misaoni eksperiment prema kojem je ishod izvorne biblijske priče mogao biti i drugačiji. Verzije su to koje čovjeku dolaze spontano.

Jedno od pitanja (poglavlja) vezano je uz mogućnost da se u nekim okolnostima suspendira etiku. Naravno, bitno je napomenuti da je ovdje u prvom redu riječ o mogućnosti odabira Boga kao krajnjeg cilja čovjekova egzistiranja i da se isključivo u tom kontekstu raspravlja o navedenim temama. Što se tiče suspenzije etike ona je uvelike problematična jer svako će se pitati na temelju čega Bog ili bilo ko drugi predstavlja razlog za suspendiranje etike. Etika, tj. moralni zakoni, bi trebali vrijediti univerzalno i stoga nije dobro niti poželjno raditi iznimke. Slično se događa i s

²² Ovdje se najbolje vidi na koji način čovjek može transformirati svoju egzistenciju. V. Castoro (2001), Gardiner (1996), Adinolfi (2000), Castoro (2001).

pitanjem može li postojati apsolutna dužnost prema Bogu – jer opet se svako može pitati na temelju čega se Boga izdvaja od svih drugih i zašto bi upravo on imao apsolutni status. Ni treće pitanje (poglavlje) o kojem Kierkegaard raspravlja nije nam, osobito s razumske strane gledajući, jasno. Naime, jedno je kada čovjek nešto odluči za sebe, i kada njegov izbor nema utjecaja na druge (dakle, kada nečiji izbor neće imati negativne ili loše posljedice na druge osobe), no drugo je, kada, kao u ovom slučaju – Abraham odluči svojim najbližima prešutjeti svoju namjeru žrtvovanja Izaka. Pitanje – je li njegovo prešućivanje bilo etički opravdano – zvuči zaista kao neslana šala. No usprkos tome što stvari na prvi pogled izgledaju prilično loše, Kierkegaard nam u djelu nudi doista inovativna promišljanja, ali i rješenja (usp. Kierkegaard 2000). Rješenje koje predlaže je vjera, a vjeru je u njegovoj filozofiji moguće interpretirati kao ‘skok’ ili odluku da se vjeruje u ono što je apsurdno i razumu nedostupno (jer istina prebiva u sferi subjektivnosti u smislu da nema razumski obrazložene vjere koja će nam pružiti jamstvo za Boga), i da se uđe u rizik izbora Boga koji ničim ne može biti zajamčen. Upravo zato je vjera ključno rješenje za čovjeka koji pokušava ostvariti vrhunac egzistiranja (usp. Kierkegaard 2000).

U sljedećem citatu Kierkegaard nam daje opis vjere:

„No kako će učenik doći do razumijevanja ovog paradoksa, jer mi ne velimo da on treba razumijeti paradoks, već da treba razumijeti samo to da ovo jest paradoks? Već smo pokazali kako se to događa, to se naime događa kad se razum i paradoks u trenutku sretno sudare; kad se razum sam povuče u pozadinu a paradoks se preda; a ono treće u čemu se događa (jer se ne događa u razumu koji se oslobodio, a niti u paradoksu koji se predao – dakle u nečem) jest ona sretna strast koju sada hoćemo imenovati, iako nam do imena nije posebno stalo. Hoćemo je nazvati *vjerom*. Ova strast mora dakle biti onaj uvjet o kojem smo govorili i koji daje paradoks”. (Kierkegaard 1998: 67).

Etičko kao takvo je po Hegelu ono univerzalno, u kojem svaki partikularni pojedinac ima svoj *telos* (Kierkegaard 1985). Zbog toga je opravdana svaka žrtva koju čovjek učini radi univerzalnog – pa čak i ako bi žrtvovao vlastito dijete radi dobra društva ili države koja je za Hegela sama po sebi „etička cjelina” (Hannay 1985: 29) – ali mjesto na kojem Hegel neoprostivo griješi jeste, po de Silentio, što ne osuđuje Abrahama i vrijednost *vjere* općenito. Naime, Abraham nije djelovao u korist univerzalnog, nego je *kao partikularni pojedinac* bio spreman žrtvovati *upravo ono univerzalno*,²³ tako da bi ga Hegel morao najstrožije osuditi ako bi htio ostati dosljedan svom etičkom sistemu (Kierkegaard 1985). Ne postoji, dakle, nikakvo

²³ Tačnije, ono čime je uvjetovano univerzalno, jer je budućnost Izaka povezana s dobiti budućih naraštaja.

etičko opravdanje za vjeru, jer je vjera „upravo ovaj paradoks, da je pojedinac postavljen više od univerzalnog, ali na takav način, doduše, da je taj pokret ponovljen, to jest, da se pojedinac, nakon što je bio u univerzalnom, kao pojedinac postavlja nad univerzalno” (*ibid.*: 84).

U tome leži ključna razlika između Abrahama i tragičnog junaka: tragični junak je doduše također prisiljen žrtvovati ono što mu je najvrijednije (kao primjerice Agamemnon koji je žrtvovao vlastitu kćer), ali tragični junak kroz taj čin *ostaje unutar granica etičkog*.²⁴ Žrtva je nužna za spas šire zajednice ili viših moralnih principa, tako da svako može razumjeti čin tragičnog junaka i svako će s pravom gledati na taj čin s najvišim divljenjem i odobravanjem. Abrahamov čin pak predstavlja *teleološku suspenziju etičkog*: on je postavljen u iskušenje – kao i tragični junak – ali u njegovom slučaju je iskušenje upravo *etička sfera sama*, koja bi mu zabranila ispunjenje Božije volje kroz žrtvu Izaka (*ibid.*: 88).²⁵ S obzirom na to da Abraham „kao partikularni pojedinac stoji u apsolutnom odnosu ka apsolutnom” (*ibid.*: 85), njegov čin, za razliku od žrtve tragičnog junaka, ne može biti razumljiv (a kamoli vrijedan poštovanja) s gledišta etičkog. Zbog toga Abraham „ne može govoriti”, jer se govor i pojmovno razumijevanje kreću upravo u sferi univerzalnog, unutar koje njegov čin nije ništa drugo nego zločin (*ibid.*: 89).²⁶

Zaključak je dakle jednostavna stroga disjunkcija: *ili* je hegelijanski sistem potpun *ili* postoji nešto takvo kao što je vjera.²⁷ Bilo kakva sinteza obaju gledišta predstavlja racionalizaciju Abrahamovog čina kroz pokušaj da ga se razumije na isti način kao i tragičnog junaka, ali upravo kroz takvu interpretaciju se poništava vrijednost vjere i mogućnost teleološke suspenzije etičkog, koja je nužan preduvjet za shvatanje veličine Abrahamovog čina.²⁸ Zadnje dvije rečenice de Silentioovog odgovora na prvo pitanje pružaju lijep sažetak radikalnosti njegovog pojma vjere:

„Kad neko krene teškim putem tragičnog junaka, postoje mnogi koji mu mogu dati savjet, ali niko ne može niti razumjeti niti savjetovati onog koji kroči uskim

²⁴ Vidi slučaj Agamemnona koji se opisuje u *Strahu i drhtanju* (Kierkegaard 2000).

²⁵ Kod tragičnog junaka se sukob nalazi unutar granica etičkog – tako je Agamemnonov položaj sukob između etičke dužnosti ka porodici i viših etičkih principa – dok je za Abrahama *cijela sfera etičkog* iskušenje, ukoliko je buduće dobro zajednice također vezano za Izaka.

²⁶ Više o tome vidi u Faber (1998).

²⁷ Vidi Adinolfi (2000).

²⁸ Abrahama s pozicije, nazovimo je tako, *svjetovne* etike ne možemo gledati drugačije nego kao ubojicu (tačnije, potencijalnog ubojicu), ali ako ga posmatramo na način na koji ga prikazuje Kierkegaard i u kojem se zastupa tzv. religijska etika, onda je on zaista vitez vjere.

putem vjere. Vjera je čudo, ali nijednom ljudskom biću nije uskraćena, jer je strast ono u čemu je sav ljudski život ujedinjen, a vjera jeste strast” (*ibid.*: 95).²⁹

Ako je time ocrтана glavna nedosljednost između hegelijanskog sistema i apsolutne dužnosti ka Bogu u pogledu etike i takoreći *vanjskog* odnosa između Abrahama i šire zajednice, ostaje pak još jedan *unutrašnji* aspekt Abrahamovog čina koji ga upravo čini vrijednim najvišeg divljenja. Tu se radi o razlici između beskonačne rezignacije i vjere, što de Silentio ilustrira kroz likove viteza beskonačne rezignacije i viteza vjere. U uvodu u tri gore spomenuta pitanja on zamišlja sebe u Abrahamovoj situaciji: zamišlja da bi sam bio sposoban poći prema Moriji i povesti Izaka, ali u tom trenutku bi se predao rezignaciji i pomirio se s činjenicom da će izgubiti Izaka (*ibid.*: 64). Time bi pak pao nazad u domenu tragičnog junaka, jer ono što Abrahama najoštrije odvaja od svakog tragičnog junaka u pogledu unutrašnjeg odnosa ka predstojećoj žrtvi jeste činjenica da se Abraham ne predaje rezignaciji, nego vjeruje da će zadržati Izaka, iako ga je potpuno spreman žrtvovati (*ibid.*: 65).³⁰ Takvo vjerovanje je osnovano na *apsurdu* i zbog toga ostaje nešto potpuno nezamislivo za de Silentia.³¹

Vitez beskonačne rezignacije je dakle osoba koja je svjesna prolaznosti i ništavnosti ovozemaljskog postojanja i zbog toga se može potpuno pomiriti s tim u rezignaciji. Takvu osobu je lako uočiti u svijetu upravo zbog njene rezignacije i udaljenosti od svega prolaznog, a snaga duha koja je potrebna za rezignaciju je nešto što je dostupno svakom čovjeku (*ibid.*: 74). Vitez vjere pak ide korak dalje: nakon što je predao sve što pripada ovozemaljskom i konačnom, on to isto konačno *ponovo dobiva*, i to s istom radošću kao čovjek koji nikad nije učinio pokret rezignacije.³² Zbog toga je vitez vjere teško uočljiv: u njegovom životu nema ničeg što bi odstupalo, u svim ovozemaljskim stvarima on uživa jednako kao bilo koja druga osoba. Vitez vjere je tako „jedini koji je sretan, samo on je nasljednik konačnog, dok je vitez rezignacije uvijek samo stranac” (*ibid.*: 79). U ovom aspektu se vidi radikalnost Kierkegaardovog shvatanja vjere: vjera nije, kao što se to obično pretpostavlja, nešto

²⁹ Strast ovdje naravno ne smije biti shvaćena kao trivijalna i kratkotrajna želja; naprotiv, strast je najviša, najpotpunija i *najličnija* predanost (Kierkegaard 1985).

³⁰ Ovdje se ne radi o tome da bi Abraham ponovo dobio Izaka u onostranom životu, jer se takvo vjerovanje ne bi razlikovalo od situacije tragičnog junaka. Abraham vjeruje da će u istom, *ovozemaljskom* životu zadržati Izaka.

³¹ Vjera i nije ništa drugo nego absurd, paradoks i skandal za ljudsko mišljenje. Pokazao je to Kierkegaard osobito detaljno u svom najpoznatijem filozofskom djelu *Filozofjsko trunje*.

³² „Ovo kretanje vršim u sebi samom i ono što pritom dobivam jesam ja sâm u svojoj vječnoj svijesti, u blaženom suglasju sa svojom ljubavi prema vječnom biću. Vjerom se ne odričem ničega, nego naprotiv, ja u vjeri dobivam sve (...)“ . I malo dalje Kierkegaard još dodaje: „Abraham se nije vjerom odrekao Izaka, nego je po vjeri dobio Izaka“ (Kierkegaard 2000: 63).

što čovjek mora imati kako bi bio spreman na rezignaciju, nego vjera *pretpostavlja i prevazilazi* rezignaciju (Hannay 1985). Nadalje, vjera se u Abrahamovom slučaju ne sastoji samo u vjerovanju u Božije postojanje – u tom slučaju bi zasigurno bilo dovoljno i neuporedivo blaže iskušenje – nego se sastoji u Abrahamovoj vjeri da mu Bog neće oduzeti Izaka *čak ni ako on ispuni zapovijed da ga žrtvuje* (*ibid.*: 19).³³

S obzirom na radikalnost Kierkegaardovog gledišta u pogledu Abrahama te statusa razuma općenito, razumljivo je da su postojale različite interpretacije i kritike njegovog poimanja božanske zapovijedi. Tako je moguće argumentirati da Kierkegaard ne uzima u obzir historijske aspekte Abrahamove situacije, koji su znatno utjecali na kontekst njegove odluke. Naime, u njegovom vremenu takav čin ne izlazi iz okvira etičkog, jer žrtva prvorodenog djeteta nije uopće bila nešto nečuveno (Caputo 2007). Naprotiv, jedino pravo *čudo* bi u takvoj situaciji bila činjenica da Abraham na kraju *nije* morao žrtvovati Izaka. Ipak, takva interpretacija bi bila veoma problematična za Kierkegaarda, jer bi značila odbijanje *horrori religiosi* i postavljanje ljudskih mjerila tome što Bog može zahtijevati od čovjeka – upravo ono protiv čega je *Strah i drhtanje* usmjereno.³⁴

Drugačiju interpretaciju, koju također navodi Caputo, predstavio je Jacques Derrida. Umjesto da bi prihvatio religioznu iznimku od etičkih principa (odn. teleološku suspenziju etičkog), Derrida je pokušao iznimku samu predstaviti kao *etičku* kategoriju (*ibid.*: 55). To bi značilo da se etika nikad ne može reducirati na slijepo slijeđenje nepromjenjivih principa, nego svaka etička obaveza zahtijeva razmatranje jedinstvenih osobina konkretne situacije. Tako se dolazi do karakteristično postmodernističke kategorije *singularnosti*, koja prelazi granice etičkog i može poslužiti za konceptualizaciju mnogih drugih aspekata Kierkegaardove misli. Caputovim riječima:

„Upravo na osnovu svoje singularnosti svaka stvar pripada polju estetske, etičke i religiozne transcendencije koja zahtijeva naše poštovanje, transcendencije koja bi davala vrijednost svijetu koji je Bog stvorio, umjesto da ga predstavlja kao nešto od čega se čovjek mora odvojiti kao što se dijete mora odvojiti od majčine dojke, kao što to tvrdi Kierkegaard u uvodu k *Strahu i drhtanju*” (*ibid.*).

³³ Vidi Castoro (2001).

³⁴ Kierkegaard naime razlikuje između dva tipa religioznosti koje naziva religioznost „A“ i religioznost „B“. Religioznost „A“ možemo najjednostavnije objasniti kao prirodnu religioznost, a religioznost „B“ kao objavljenu religioznost (npr. slučaj Abrahama). Više vidi u Kierkegaardovom djelu *Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'* (Završni neznanstveni zaglavak uz 'Filozofijsko trunje'). V. Kierkegaard (1995: 700-720).

Ovakva interpretacija može biti veoma plodna s gledišta mogućih implikacija za različite koncepte unutar postmodernističkih razumijevanja egzistencijalizma, ali svakako ostaje upitna, jer u svojoj interpretativnoj slobodi ide tako daleko da eksplicitno negira ključne dijelove Kierkegaardove misli. Zbog toga bi se moglo argumentirati da Derridaovo poimanje *Straha i drhtanja* predstavlja upravo jedan od pokušaja racionalizacije koje Kierkegaard kritikuje.

Kako god da stoje stvari s takvim interpretacijama i kritikama (koje svakako prelaze okvire ovog rada), postoji jedan drugi moment *Straha i drhtanja* koji je posebno zanimljiv s gledišta Kierkegaardovog utjecaja na kasniji razvoj filozofije. Alastair Hannay u predgovoru k svom engleskom prijevodu *Straha i drhtanja* navodi jedan eksplicitno egzistencijalistički aspekt slučaja Abrahama:

„Priča o Abrahamu i Izaku prikazuje samo u ocrtu, simbolizirajući glavne formalne crte, gledište da je moguće da neko bude čovjek neovisno o bilo kakvom objašnjenju toga šta znači biti čovjek *uopće* u kontekstu namjere i radnje.³⁵ Ovakvo nešto bi bilo nezamislivo hegelijancima. (...) Abraham djeluje kao da neko može biti u potpunosti čovjek prije nego što izrazi svoju ljudskost [eng. *humanity*] u univerzalnom, tako da univerzalno samo postane izraz već uspostavljene ljudskosti na nivou partikularnog, a ne više kategorija u kojoj se uspostavlja ljudskost” (1985: 30-31).

U ovakvoj interpretaciji je jednostavno vidjeti zašto je Kierkegaard postao poznat kao „otac egzistencijalizma” (McDonald 2017), a kako se ovaj način razumijevanja *Straha i drhtanja* prepliće s Kierkegaardovim tezama o slobodi i sebstvu, zaslužuje detaljniju obradu u idućem dijelu našeg rada.

SEBSTVO I SLOBODA: KIERKEGAARDOV UTJECAJ U FENOMENOLOGIJI I EGZISTENCIJALIZMU 20. STOLJEĆA

Kierkegaardova definicija sebstva u *Bolesti na smrt* kao „relacije koja odnosi samu sebe ka samoj sebi ili odnošenja te relacije same ka samoj sebi” (Kierkegaard 1974: 11; v. također Caputo 2007: 101) važi za jedan od najteže razumljivih ali i najpoznatijih pasusa u njegovim djelima. Ono što se iz te formulacije vidi jeste činjenica da sebstvo – koje je nešto više nego ljudsko biće kao gola sinteza psihičkog i fizičkog – nije nešto supstancijalno i nepromjenjivo, nego je u svojoj biti *dinamično*

³⁵ S pojmom „čovjek *uopće*” se misli na hegelijanska pojmovna određenja čovjeka i etike u kontekstu odnosa između partikularnog i univerzalnog.

i refleksivno.³⁶ Utjecaj ove formulacije se može vidjeti primjerice u Heideggerovom *Bitku i vremenu*, gdje je u uvodnom dijelu naglašeno da čovjek nije gola sinteza živog bića i mogućnosti racionalnog mišljenja (što je implicirano u Aristotelovoj poznatoj definiciji čovjeka kao racionalnog živog bića) te da tubitak (što je Heideggerov izraz za *sebstvo*) nije nikakav predmet nego postoji samo u svojim intencionalnim aktima (Heidegger 1967).³⁷ Bitno je napomenuti da značaj ovog fenomenološkog pojma *sebstva* nije nipošto ograničen na rasprave u 20. stoljeću, već je ostao izuzetno relevantan i u suvremenim raspravama unutar analitičke filozofije, fenomenologije i kognitivne znanosti (za kratak pregled v. Sivić 2018). Tako unatoč svim konceptualnim promjenama koje karakteriziraju suvremenu fenomenologiju i kognitivnu znanost i dalje vidimo jasan utjecaj Kierkegarda primjerice kod Dana Zahavija, vjerovatno najznačajnijeg današnjeg fenomenologa, koji razumije *sebstvo* kao „jedinstvo identiteta i diferencije, (...) samosvijest *samotranscendirajućih* [eng. *self-transcending*] vremenskih, intencionalnih, tjelesnih i intersubjektivnih iskustava” (Zahavi 1998: 222; v. također Zahavi 2014).³⁸ Konceptualni okvir je tu svakako drugačiji, ali iza toga je nemoguće ne čuti odjek definicije *sebstva* kao „odnošenja relacije ka samoj sebi,” koja je – preko Husserla, Heideggera, a zatim Merleau-Pontya i drugih autora – itekako utjecajna sve do danas.

Jednako utjecajan bio je Kierkegaardov pojam *tjeskobe*,³⁹ kojem je Heidegger posvetio dosta pozornosti u *Bitku i vremenu*, gdje tvrdi da je Kierkegaard od svih autora dospio najdalje sa svojom analizom *tjeskobe* u kontekstu kršćanstva (Heidegger 1967). Za razliku od *emocija* kao što je strah, *tjeskoba* nema nikakav određen predmet na koji bi se odnosila, nego je generirana prije svega od strane svijesti o slobodi kao „mogućnosti mogućnosti” (Gardiner 1988: 107). Ta „vrtoglavost slobode”, po Kierkegardu, ima svoj izvor već u trenutku prvobitnog grijeha: iako

³⁶ Više o tome vidi u Golubović 2013.

³⁷ Jednačenje izraza *tubitak* i *sebstvo* je veoma problematično u kontekstu Heideggerove misli, jer je ključni metodološki postulat njegovog transcendentnog projekta izbjegavanje izraza kao što su subjekt, objekt ili *sebstvo* zbog njihovih implicitnih metafizičkih konotacija. Drugim riječima: ti izrazi pretpostavljaju određeno razumijevanje svijesti i odnosa između subjekta i objekta, tako da ih je bolje izbjegavati ako se želi te osnovne fenomene razumjeti bez predrasuda. Dakako, ovaj metodološki postulat i sam prijeti da postane implicitni metafizički okvir, tako da je većina drugih fenomenologa izabrala drugačiji način postupanja s terminologijom. Ta rasprava pak nije toliko relevantna za kontekst ovog rada, tako da je dovoljna napomena o nimalo trivijalnoj prirodi spomenutog terminološkog jednačenja.

³⁸ Utjecaj Kierkegaardove „dijalektičke” definicije *sebstva* je posebice očit u paradigmi utjelovljene kognicije (gdje je prisutan naglasak na dinamičkoj i relacionalnoj prirodi kognicije), koja zbog svoje kompleksnosti i aktualnosti prevazilazi okvire ovog članka. Detaljnije o tome v. Fuchs (2018).

³⁹ Vidi Kierkegaardovo djelo *Bolest na smrt* – gdje detaljno raspravlja o pojmu *tjeskobe* i implikacijama koje ona ima po život pojedinca. V. Kierkegaard (1974). *Tjeskoba* čovjeka gura u beznade, a beznade može dovesti do vjere. Više o odnosu beznada i vjere vidi u Iiritano (1999).

Adam isprva nije imao znanje o dobru i zlu, zabrana koja se odnosila na zabranjeno voće mu je već probudila svijest o mogućnosti slobode. Tjeskoba je tako *preduvjet* grijeha, iako nije nužno uzrok grijeha (*ibid.*).⁴⁰ Doduše, ukoliko tjeskoba otvara različite mogućnosti pred čovjekom, ona mu također omogućava ostvarenje vlastitog identiteta i okretanje ka božanskom i vječnom. To pak nije ništa drugo nego vjera, koju Kierkegaard u gore spomenutom pasusu iz *Bolesti na smrt* definira kao „počivanje sebstva u moći koja ga je uspostavila” (Kierkegaard 1974: 12; v. također Caputo 2007: 102).⁴¹

U toj definiciji vjere je lako vidjeti paralelu s Eckhartovim „duhovnim siromaštvom” (*paupertas spiritus*), koje ne pretpostavlja nužno život u samostanu ili u askezi, nego unutrašnju nevezanost za ovozemaljski život i predanost Bogu. Za Eckharta se upravo u tome sastoji „mistička smrt”: ključni element nije vanjska askeza (što bi bio slučaj za viteza rezignacije), nego unutrašnje duhovno siromaštvo, koje može nastupiti kako u tišini samostana tako i na bučnim gradskim ulicama. Eckhartovim riječima: „Ako bi postojao bolji put, onda bi nam ga Gospod pokazao, kao što je rekao: „Ko hoće poći za mnom, neka napusti samog sebe” (Mt 16, 24); u tome je sve. Usmjeri pozornost na sebe i predaj [ili napusti] samoga sebe *upravo tamo gdje se nalaziš*. To je od svega najviše” (citirano u Vörös 2013: 322). Taj motiv davanja prednosti unutrašnjem odnosu nevezanosti ka svijetu naspram vanjske askeze i naglaska na ritualima je prisutan u svim mističkim (odn. kontemplativnim/meditativnim) tradicijama.⁴² Tako primjerice kod Dōgena, osnivača Sōtō škole u japanskom zenu, nalazimo poznatu formulaciju po kojoj Put „nije nikad nigdje drugo nego tu gdje se nalaziš. Kakve koristi onda ima u odlazanju tamo ili onamo radi rituala?” (Dōgen 2002: 2). Naravno, Kierkegaard sam nije govorio o mistici kao skupu meditativnih/kontemplativnih praksi – a kamoli o praksama unutar drugih religijskih tradicija – ali je njegov naglasak na unutrašnjim aspektima vjere, kao i ideji da se kršćanstvo treba *živjeti* a ne shvatati kroz prizmu sistematičke filozofije (što se vidi primjerice u njegovom opisu viteza vjere), nešto što nudi veoma zanimljivu analogiju s tom sferom religije.

⁴⁰ Vidi Adinolfi (2000).

⁴¹ Poveznica između sebstva i vjere, koja se ovdje javlja u novom obliku, predstavlja značajan element različitih kontemplativnih tradicija unutar kršćanstva – više o tome v. Ciglencečki i Škodlar (2018).

⁴² Pojmovi meditacija i kontemplacija se odnose na isto, tj. na prakse kojima se postiže usredotočavanje svijesti na jedan intencionalni predmet (npr. disanje ili molitva) i, nakon toga, postupno ispražnjenje svijesti od svih intencionalnih sadržaja. U radu su uvijek navedena oba pojma jer je pojam kontemplacija postao prevladavajući u kontekstu kršćanstva (i dijelom drugih monoteističkih religija), dok se pojam meditacija koristi u kontekstu indijskih religija (Vörös 2013).

TRI STADIJA

Kierkegaardov opis triju stadija postojanja – estetskog, etičkog i religioznog – predstavlja donekle zahtjevan aspekt njegove filozofije, jer nije uvijek jasno jesu li ta tri stadija vremenski odvojena i u kolikoj mjeri se međusobno isključuju. Iako je teško doći do potpuno jednoznačnog odgovora na to pitanje, čini se da je odnos između tri stadija sličan odnosu između triju članova u hegelijanskoj trijadi: religijski stadij je možda nedostupan za osobu koja živi isključivo u estetskom stadiju, ali to ne znači da je potonji potpuno ukinut u religijskom, naprotiv, suprotnosti između estetskog i etičkog su prevaziđene u *višem jedinstvu* koje predstavlja religiozni stadij (McDonald 2017).⁴³

No u čemu se tačno sastoje ta tri stadija?⁴⁴ Ovdje je Kierkegaard karakteristično nesistematičan, ali unatoč tome je moguće predstaviti barem glavne crte tih načina postojanja. Estetski stadij je najniži stepen: čovjek u tom stadiju je uvijek pod kontrolom vanjskih okolnosti, jer jedini bijeg od dosade vidi u stalnoj potrazi za nečim novim i uzbudljivim (Golubović 2008a). Najpotpuniji prikaz tog stadija predstavlja Johannes, autor literarno zadivljujućeg *Dnevnika zavodnika* u prvom dijelu *Ili-ili*,⁴⁵ koji ne uživa toliko u samom zavodenju koliko u stvaranju *moćnosti* za zavodenje. Taj *refleksivni esteta* neprestano manipulira situacijama i ljudima kako bi postigao zanimljiv rezultat, tako da, primjerice, ima običaj pročitati samo zadnju trećinu knjige kako bi mu postalo zanimljivo nagađati o prethodnim dijelovima ili pak prouzrokovati napad bijesa u sugovorniku kako bi vidio kap znoja koja mu se spušta niz čelo. Motivacija svega toga je uvijek ista: bijeg od dosade i potraga za nečim uzbudljivim uz izbjegavanje odgovornosti pod svaku cijenu (McDonald 2017; Kierkegaard 1979).

Međutim, kako ta potraga nikad ne može imati zaključak, estetski stadij onemogućava bilo kakav duševni mir ili osjećaj svrhe (osim uživanja u prolaznim uzbuđenjima). Za takvo nešto je potrebno živjeti u etičkom stadiju, u kojem čovjek preuzima odgovornost za vlastiti život i oslobađa se očaja karakterističnog za estetski stadij time što je spreman učiniti ozbiljne i promišljene dugotrajne odluke o svom životu (kao što je primjerice brak, koji je za esteta tegoba) (McDonald 2017; Golubović 2008a). Etički stadij je tako nužan preduvjet religioznog stadija – budući da duboka lična posvećenost Bogu nije moguća za esteta – ali čovjek mora ići dalje

⁴³ Vidi također Faber (1998).

⁴⁴ Više vidi u Caputo (2007).

⁴⁵ U predgovoru pseudonima Victora Eremite se nejasno nagovještava da bi *Dnevnik zavodnika* mogao biti fikcionalno književno djelo koje je napisao sam A, pseudonimni autor prvog dijela *Ili-ili* (Kierkegaard 1979: 281).

ka religioznom ako želi postati uistinu *čovjek*. Naime, i u etičkom stadiju je prisutan očaj, jer se sebstvo potpuno uspostavlja *kao sebstvo* tek u trenutku kad se prepusti onoj moći koja ga je stvorila (Kierkegaard 1974; Caputo 2007).⁴⁶ Drugim riječima: religiozni stadij je nužan uvjet toga da *subjekt* postane *sebstvo*. To postajanje u „relaciji koja se odnosi ka samoj sebi” ima oblik ponavljanja, koje, za razliku od sokratskog „prisjećanja unazad ili ka prošlosti” predstavlja „prisjećanje *unaprijed*,” tako da vječna (ili buduća) istina postane prisutna u vremenu (McDonald 2017). Ukratko: „Ovo ponavljanje vjere jest način na koji se sebstvo odnosi ka samom sebi i ka moći koja ga je stvorila, tj. ponavljanje vjere *jest sebstvo*” (*ibid.*).

Kierkegaardov odgovor na problem nihilizma, koji svakako predstavlja najveći kamen spoticanja u egzistencijalizmu i filozofiji 19. i 20. stoljeća uopće, jest dakle „skok u vjeru” kojim pojedinac uspostavlja vječnu istinu evanđelja u partikularnom životu sebe kao pojedinca (Golubović 2008a). Taj skok, kao lična odluka, ne može biti motiviran isključivo sistematičnim racionalnim mišljenjem kakvo je osnova Hegelovog sistema. Naprotiv, kršćanstvo sadrži niz doktrina koje se odupiru bilo kakvoj racionalizaciji, a najveći otpor pruža upravo „paradoks” po kojem je vječni i transcendentni Bog postao utjelovljen u historiji kao konačno ljudsko biće (Isus). Takav paradoks čovjek može ili prihvatiti na osnovu vjere ili odbiti na osnovu filozofske racionalnosti – ono što *ne može jest vjerovati na osnovu razuma*. Vjera tako pretpostavlja određen „osjećaj za paradokse,” ukoliko je moguće vjerovati jedino *na osnovu apsurdna* (McDonald 2017). Vjera je, dakle, subjektivna, a ova tvrdnja se u Kierkegaardovim pseudonimnim djelima nalazi u još općenitijem obliku: nikad nije moguće opravdati najvažnije subjektivne istine pomoću objektivnog razmišljanja ili dati tim istinama bilo kakav objektivni status; one se uspostavljaju samo u *strastvenoj subjektivnosti* (Caputo 2007).

ZAKLJUČAK

Unatoč Kierkegaardovoj ponekad frustrirajućoj nesistematičnosti (ili, tačnije, namjernoj *antisistematičnosti*), njegova misao ipak sačinjava – ako ne konceptualno jasan zatvoren sistem – onda nesumnjivo barem veoma određen *gestalt* ili karakterističan *stil*, koji nije moguće jasno definirati, ali koji time nije ništa manje prepoznatljiv i jedinstven. Stil koji je time mišljen je lijepo opisao Merleau-Ponty:

⁴⁶ Etički stadij nije dovoljan također zbog toga što etika nije apsolutna, kao što se vidi u slučaju Abrahama. Jednostavnije rečeno: „Koliko god stvari da uradimo ispravno, pred Bogom smo uvijek grešnici” (Caputo 2007: 65; vidi također Adinolfi 2000: 242-250).

„(...) ako mi neki filozofski tekst ostaje nejasan, ipak mi otkriva određeni *stil* – bilo da je spinozistički, kritičnoteorijski ili fenomenološki – koji je prva skica njegovog značenja. Počinjem razumijevati neku filozofiju tako što ulazim u poseban način postojanja te misli, tako što oponašam ton ili naglasak filozofa o kojem se radi” (Merleau-Ponty 2012: 184-185), gdje su „ton” i „naglasak” naravno shvaćeni metaforički, ali bez zaboravljanja njihovog tjelesnog značenja. Takav način razumijevanja se može činiti težim i manje potpunim od jasnog pojmovnog shvatanja, ali to za Kierkegaarda nije nikakva mana, nego može predstavljati upravo cilj njegovog pisanja. Naime, Kierkegaard ne piše kao filozof koji koristi kompleksne pojmovne konstrukcije – posebice ne kao hegelijanski sistematičar – nego kao neko ko želi „(...) šapatom probuditi pokret u slobodi čitaoca, što više nalikuje ulozi prijatelja ili savjetnika” (Caputo 2007: 77). Subjektivne, *strastvene* istine o kojima govori Kierkegaard zahtijevaju upravo takav pristup, zato: „kršćanski Sokrat” nije neko ko govori *ex cathedra*, nego neko ko nudi čitaocu priliku da postane autentičan *čovjek i sebstvo* u potpunom smislu te riječi. To se sebstvo oblikuje pomoću drugoga i prolazi faze izgradnje koje će vrhunac naći u životu utemeljenom u ljubavi i vjeri u kršćanskog Boga. A kršćanstvo, kako ga razumije Kierkegaard, nije nešto što se naučava nego nešto što se *živi*, a isto se može reći i o Kierkegaardovim spisima.

LITERATURA

1. Abbagnano, Nicola (1996), *Storia della filosofia*, III, Utet, Torino
2. Adinolfi, Isabella (2000), *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*. Città Nuova, Roma
3. Camus, Albert (1987), *Mit o Sizifu*, Veselin Masleša, Sarajevo
4. Caputo, John D. (2001), *On Religion*, Routledge, London & New York
5. Caputo, John D. (2007), *How to Read Kierkegaard*, W. W. Norton & Company, New York & London
6. Castoro, Eliseo (2001), *Esistenza in preghiera sulle orme di Kierkegaard*, Piemme, Casale Monferrato
7. Ciglencečki, Jan, Borut Škodlar (2018), “Kenotična književnost in vprašanje sebstva: Dionizij Areopagit in Janez Klimak”, *Primerjalna književnost*, 41(1), 29-43.
8. Dōgen (2002), *The heart of Dōgen’s Shōbōgenz*. (prev. Waddel, N. i Abe, M.), State University of New York Press, Albany

9. Faber, Bettina (1998), *La contraddizione sofferente. La teoria del tragico in Søren Kierkegaard*, Il Poligrafo, Padova
10. Filipović, Vladimir (1982), *Novija filozofija zapada*, Matica hrvatska, Zagreb
11. Forte, Bruno (1997), *Fare teologija dopo Kierkegaard*, Morcelliana, Brescia
12. Fuchs, Thomas (2018), *Ecology of the brain*, Oxford University Press, Oxford
13. Gardiner, Patrick (1988), *Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford
14. Golubović, Aleksandra (2008a), "Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegaarda", *Obnovljeni život*, 63(3), 257-273.
15. Golubović, Aleksandra (2008b), "Vježbanje u kršćanstvu: Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije", *Filozofska istraživanja*, 112(4), 857-868.
16. Golubović, Aleksandra (2010), "Kierkegaardova epistemologija religije (odnos vjere i razuma)", *Obnovljeni život*, 65(2), 239-262.
17. Golubović, Aleksandra (2013), *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Filozofski fakultet u Rijeci, Rijeka (e-izdanje)
18. Hannay, Alastair (1985), "Introduction", u: Kierkegaard, Søren, *Fear and Trembling*, Penguin, London
19. Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
20. Impara, Paolo (2000), *Kierkegaard interprete dell'ironia socratica*, Armando, Roma
21. Iritano, Massimo (1999), *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard. Una „lotta di confine“*. Soveria Mannelli, Rubbettino
22. Kierkegaard, Søren (1979), *Ili – ili*, Veselin Masleša, Sarajevo
23. Kierkegaard, Søren (1985), *Fear and Trembling*, Penguin, London
24. Kierkegaard, Søren (1998), *Filozofijsko trunje*, Demetra, Zagreb
25. Kierkegaard, Søren (1995), *Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'*. Piemme, Casale Monferrato
26. Kierkegaard, Søren (2000), *Strah i drhtanje*, Verbum, Split
27. Kierkegaard, Søren (1974), *Bolest na smrt*, Ideje, Beograd
28. Kierkegaard, Søren (1981), *Diario*, I-XII, Cornelio Fabro (ur.), Morcelliana, Brescia
29. Merleau-Ponty, Maurice (2012), *Phenomenology of Perception*, Abingdon, Oxon; Routledge, New York
30. McDonald, William (2017), "Søren Kierkegaard", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.)
31. Nietzsche, Friedrich (1954a), *Werke in drei Bänden* (1. svezak), Carl Hanser Verlag, München

32. Nietzsche, Friedrich (1954b), *Werke in drei Bänden* (2. svezak), Carl Hanser Verlag, München
33. Nietzsche, Friedrich (1954c), *Werke in drei Bänden* (3. svezak), Carl Hanser Verlag, München
34. Penzo, Giorgio (2000), *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Messaggero, Padova
35. Pešić, Boško (2021), *Uvođenje u filozofije egzistencije*, Logos, Tuzla
36. Prini, Pietro (1989), *Storia dell'esistenzialismo*, Studium, Roma
37. Severino, Emanuele (1988), *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano
38. Sivić, Adnan (2018), "Sebstvo in identiteta: Problem diahrone identitete minimalnega sebstva", *Analiza*, 22(3), 103-120.
39. Solomon, Robert C. (2005), *Existentialism*, Oxford University Press, New York & Oxford
40. Spera, Salvatore (1996), *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Bari
41. Schulz, Heiko (2009), "Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard", u: Stewart, Jofn (e.), *Kierkegaard's International Reception: Tome I: Northern and Western Europe*, Routledge, London & New York, 307-420.
42. Vörös, Sebastjan (2013), *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*, KUD Logos i FFUL, Ljubljana
43. Zahavi, Dan (1998), "Self-Awareness and Affection", u: Depraz, Natalie, Dan Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity: New perspectives on Husserl*, Springer, Dordrecht, 205-228.
44. Zahavi, Dan (2014), *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford

KIERKEGAARD'S VIEW ON EXISTENCE: FROM DENYING THE OTHER TO THE LONGING FOR *THE OTHER*

Summary:

In this paper, we will present the specific and pioneering brand of existentialism developed by Søren Kierkegaard, an immensely influential European thinker who ushered in a whole new era of philosophy. We will analyze his view of the problem of existence and, more specifically, the *self* as to how an individual must first become separated from others (the masses or *the public*), to then become a new person through faith in God, the key *Other* that makes one's whole life appear as new. Kierkegaard's influence on the further development of philosophy is almost beyond comparison, as is apparent first and foremost in existentialism and its various versions developed in the 20th century, and through these developments, it has shaped the course of philosophical thought extending far beyond the borders of Europe. In his view, the life of a human individual is tightly bound up with the relation towards the other. This requires, on the one hand, a certain denial of the other *qua* the *others* and, on the other hand, an all-encompassing turning towards and acceptance of *the Other*; i.e. God (as the highest degree of human accomplishment cannot be achieved without this recognition of God as *the Other* with the initial capital).

Keywords: Kierkegaard; existence; influence in European philosophy; other; *Other*; i.e. God

Adrese autora
Authors' address

Adnan Sivić
Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta
adnan.sivic.13@gmail.com

Aleksandra Golubović
Sveučilišta u Rijeci
Filozofski fakultet
aleksandra.golubovic@ffri.uniri.hr