

Tomislav Bunoza

Ulica Andrije Hebranga 3, HR-31400 Đakovo
tbunoza.phil@gmail.com

Misterij vjere Sørenea Kierkegaarda u kontekstu ranoegzistencijalističke misli¹

Sažetak

Ovaj rad bavi se Kierkegaardovim pojmom vjere. Metodičkim zaokretom prema konkretnom pojedincu, kakav je uočljiv u izlaganju oca egzistencijalizma, pojavljuju se posljedice za razumijevanje čovjeka u egzistencijalnom i antropološkom smislu. Tako traganje za vlastitim 'ja' karakteristično za egzistencijalističke mislioe poprma svojevrsnu bremenitost koja se očituje u pojmu vjere, kao i u tumačenjima ovog pojma. Spomenutu bremenitost opravdano je prikazati dijalektikom, metodom koja je nezaobilazna u Kierkegaardovim djelima pri suočavanju s pojmom vjere. Konačan prikaz paradoksalnosti kao rezultat metode pridaje uvid u kontingentnost samorefleksivnog pojedinca, posebice u odnosu prema apsolutnom kakav je karakterističan za pojam vjere.

Ključne riječi

Søren Kierkegaard, autentičnost, dijalektika, egzistencija, izbor, konkretno, pojedinac, vjera

Uvod

Diskurs o ranoegzistencijalističkoj tematici valja datirati unutar okvira 19. stoljeća. Unatoč raznim značajnim faktorima koji navještaju dolazak modernog razdoblja, čini se da pojava egzistencijalističkih pristupa historicistički odgovara razdoblju propadajućeg, kasnog njemačkog idealizma. Akademski konsenzus kadar je kao početak modernog doba postaviti trenutak Hegelove smrti, premda se egzistencijalizam kao struja ili doktrina pojavio prije sudbosne smrti idealističkog velikana – a korijeni se mogu potražiti i dublje. Spomenuti se idealizam opravdano može shvatiti kao civilizacijsko-kulturološki vrhunac platoničkih ideja koje imaju objektivno usmjerenje uz formalni status (kao oblikujuće biti). S obzirom na to da idealizam kroz povijest poprma razne oblike, spomenuto doba obilježeno je svojevrsnim zaokretom (od klasičnog razumijevanja platonizma) u pretpostavljanju principa *εἶδος* unutar izlaganja filozofskih narativa. Tako idealizam 19. stoljeća naglašava sustavnost, pri kojem ideje više nemaju realističko, eksterno usmjerenje (poglavito ne u platoničkom kontekstu), već mahom imanentno usmjerenje, deduktivno te pojmovno-precizno.²

Slabljenjem takvog idealizma raste broj kritičara gotovo minolog filozofskog svjetonazora. Tako se paralelno uz kritiku očituju i razlozi emergencije egzistencijalizma. Jedna je od njih i spočitavanje miješanja kategorija metafizike i čiste logike s kategorijama stvarnosti,³ odnosno uvid da opisi bivanja još

1

Ovaj tekst dio je većeg istraživanja koje tek treba biti objavljeno.

2

»Preciznost pojmova« u ovome kontekstu opterećen je izraz.

3

Usp. David F. Swenson, »The anti-intellectualism of Kierkegaard«, *The Philosophical Review* 25 (1916) 4, str. 567–586, ovdje str. 569.

uvijek nisu zahvat ili djelo unutar konkretnog zbivanja. Drugi pristup drži da je egzistencijalizam zapravo izraz revolucije protiv zapadnog industrijskog društva unutar njega samog, inzistirajući da društveni mehanizmi tadašnjeg sustava (formalizma) uništavaju osobne slobode.⁴ Treća kritika polazi od naglašavanja autentičnosti, pojašnjavajući da egzistencijalizam predstavlja reakciju protiv formaliziranja pojedinca, odnosno shvaćanja konkretnog pojedinca svođenog na određenu ulogu, primjerice kao građanina, glasača ili radnika.⁵

Sve navedene kritike utemeljuju tezu o važnosti polaska od konkretnog pojedinca. Stoga, nije neobičan uvid da egzistencijalisti u dotadašnjem sustavu kritiziraju beživotnost, neplodnost sustava, odnosno njegov manjak povezanosti sa stvarnim, konkretnim životom pojedinaca. Formalizam navedenog sustava predstavlja neprikladan, ograničavajući referent za ostvarenje životnih mogućnosti (pojedinaca). Tako za idealistički sustav, primjerice hegelijanski, nema mjesta za neizvjesnosti – sustav je sveobuhvatan; zanemaruje se nešto što bi bilo izvan njega.⁶ Opravdano je i motrište da formalni sustav ne odgovara zahtjevima stvarnosti. Unatoč preglednosti takvog sustava, preglednosti kakva je zahvalna za filozofsko-analitičko izvođenje, sustav nije potpun niti opisuje nešto živo.⁷

Stoga je jasno da bi interese egzistencijalista pobuđivale kategorije i aktivnosti koje bi nosile ljudski pečat, tipično ljudske radnje.⁸ Unatoč brojnosti navedenih principa, unutar ovog će se rada tematizirati samo jedan – vjera u misli Sorena Kierkegaarda, opće priznatog oca egzistencijalizma. Valja istaknuti metodičku napomenu. S obzirom na izložene kritike idealističkog formalizma, jasno je da se interes egzistencijalista okreće prema konkretnome pojedincu. Takvo motrište podupire i Kierkegaard. Okrene li se konkretnome pojedincu i polazište (osim samog interesa), kako to Kierkegaard čini, tada se izmjenjuje i metodički okvir. U spominjanim oblicima formalizma posrijedi je bio sveobuhvatan sustav, pregledan i izvodiv. Nasuprot tome, pođe li se od konkretnog pojedinca, ne može se govoriti o cjelokupnim i potpunim sustavima kao sredstvima reflektiranja egzistencije. Iskustvo, čin vrednovanja, vjera, patnja (itd.) poprimit će potpuno drugačije nijanse iz perspektive konkretnog pojedinca koji ih doživljava nego što bi to ponudila deskriptivna preglednost sustava. Zaokret prema pojedincu ne dolazi bez cijene, s obzirom na to da je perspektiva konkretnog pojedinca bitno ograničena, odnosno pretpostavlja kontingentnost kao supstancijalnu sastavnicu. Utoliko su primjetljivije filozofske implikacije za promatrani pojam vjere. Iskustvo i patnju će, primjerice, subjekt vrednovati polazeći od samoga sebe (ili kakva osobnog narativa), dok vjera svoj objekt ne nalazi u ovostranoj konkretnosti.⁹ Usmjerenost prema apsolutu utoliko aficira subjekta, ali na njemu svojstven, osoban način. Svojevrsna epistemološka razdijeljenost koja se javlja između subjekta i apsoluta svojom širinom nadilazi kognitivne kapacitete subjekta završavajući tako često u paradoksima. No, što bi u ovome diskursu bili paradoksi, ako ne, između ostalog, bljesak kontingentnih nastojanja – nastojanja doličnih ljudskoj nesavršenosti iz gledišta egzistencije? Tako ću unutar ovoga rada Kierkegaardovu pojmu vjere pristupiti s pozicije pojma očaja i problema subjektiviteta.

1. S pozicije očaja

Najtemeljnije rečeno, pojam očaja kod Kierkegaarda označava nemogućnost dolaska do vlastitog 'ja', nemogućnost postajanja samim sobom.¹⁰ Kako bi

ga se jasno izložilo, najsustavniji prikaz pojma očajja dotičnog filozofa valja potražiti u njegovu djelu *Bolest na smrt* (dan. *Sygdommen til Døden*) iz 1849. godine. Pomalo očekivana zanimljivost jest gotovo neuhvatljiva slojevitost ovoga pojma, upravo iz metodičkih razloga. Time što Kierkegaard (metodički) započinje od konkretnog pojedinca, samim time pojam očajavanja, kao i njegova tumačenja, zadobivaju specifičnu hermeneutičku, gotovo osobnu dimenziju. Pri ovome izlaganju opredjeljujem se za isticanje navoda dvaju autora – kako ističe Sharon Krishek, spomenuto djelo prikazuje kako je vjera jedini lijek za bolest očajavanja,¹¹ dok za Briana K. Söderquista djelo izlaže pristup dijalektici očajavanja.¹² Kako bi se Söderquistov navod jasnije shvatio, valja ista-

4

Usp. Paul Tilich, »Existential philosophy«, *Journal of the History of Ideas* 5 (1994) 1, str. 44–70, ovdje str. 66 i 70.

5

Usp. Frederick C. Copleston, »Existentialism«, *Philosophy* 23 (1948) 84, str. 19–37, ovdje str. 22.

6

Usp. Mirko Zurovac, »Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora«, u: Soeren [Søren] Kierkegaard, *Bolest na smrt*, prev. Milan Tabaković, NIRO »Mladost«, Beograd 1980., str. V–XXVIII, ovdje str. XII.

7

Sličnu poziciju opisuje Kierkegaard u djelu *Neznanstveni zaglavak* (izv. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*), govoreći o ograničenjima logike, odnosno kako je objektivnost logičkog sustava indiferentna prema životu. Pojam život razumije se iz subjektivističke perspektive. Usp. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, prev. Alastair Hannay, Cambridge University Press, Cambridge 2009., str. 94.

8

Kierkegaardova nastojanja prepoznata su i u hrvatskoj recepciji: »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.« – Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 2, br. 110, str. 277–302, ovdje str. 278.

9

Prikazana razdvojenost konkretnog pojedinca i objekta vjere u kontekstu obrađivane teme odnosi se mahom na monoteističku vjeru. Pri

ostalim razumijevanjima pojma vjere, ovaj iskaz može otvoriti plodonosne rasprave.

10

Takvo 'ja' nosi biljeg autentičnosti, odnosno čini razliku između biološkog življenja i egzistiranja. Biološki život svojstven biljkama, životinjama, pa i ljudima, razlikuje se od egzistiranja što se u potonjem slučaju življenje nadopunjuje ulaganjem osobnog smisla i autentičnosti, kao i širokim skupom tipično humanih radnji (refleksija, spekulacija, pa i vjera). Prema tome, samo ljudi mogu egzistirati, rijetki doista uspijevaju. Za Kierkegaarda, pronalazak samoga sebe, odnosno vlastitog 'ja' izdvaja pojedinca iz grupa te otkriva pojedincu njegovu jedinstvenost.

11

Usp. Sharon Krishek, »The moral implications of Kierkegaard's analysis of despair«, *Religious studies* 52 (2016) 1, str. 25–43, ovdje str. 25.

12

Usp. Brian K. Söderquist, »Kierkegaard and Existentialism. From Anxiety to Autonomy«, u: Jon Stewart (ur.), *A Companion to Kierkegaard*, Blackwell Companions to Philosophy, Wiley Blackwell, Chichester 2015., str. 83–95, ovdje str. 90. Autor misli na napetost između pojedinca i grupe. Pojedinač ima neposredan pristup samome sebi, motri samoga sebe drugačije nego što ga motri grupa, odnosno drugi ljudi. U odnosu sebe (pojedinač) i grupe oblikuje se introspektivni pristup. S obzirom na to da Kierkegaard drži kako je čovjek načinjen na sliku Božju, očituje se napetost između konačnog i transcendentnog, s time da pojedinac po sebi jest sinteza konačnog i beskonačnog. Očaj u shvaćanju spomenutog autora odnosi se na ovu dijalektiku. Naravno, ključni problem koji Kierkegaard donosi je dolazak do samoga sebe, iznalaženje svoga 'ja'. Taj se problem nalazi u podlozi autorova izlaganja. Tako se nadodani motiv slike Božje ne motri uobičajeno ni doktrinarno, već odnos pojedinca s Bogom, slobodno predanje Bogu u izna-

→

knuti da R. Fremstedal odstupa od klasične podjele¹³ Kierkegaardove misli između estetskog i etičkog stadija, već se opredjeljuje za podjelu između ljudskog očaja i kršćanske nade, vjere i ljubavi. Složimo li se s njime, tada postaje nejasnije je li *Bolest na smrt* filozofsko, teološko, ili možda psihološko djelo. Iznadena nejasnoća u svojoj je biti metodičkog karaktera. Naime, Söderquist podjeli Kierkegaardove misli pristupa iz gledišta pojedinca,¹⁴ točnije, odnosa imanentne i transcendentne dimenzije unutar pojedinca. Odstupajući od jasnog, strukturnog pristupa podijeli, opredjeljuje se za konkretni i praktički pristup.¹⁵ Takvim metodičkim zaokretom uočljivo je kako se gubi klasična, jasna podjela, ali samim time izriče se bitan opis konkretnog pojedinca kakvim on jest – upravo holističan.¹⁶ Pojedinaac nije zbroj svojih obilježja, već biva konkretno, nepodijeljeno, u sebi povezano. Drugim riječima, bivanje pojedinca kao egzistiranje ne izražava se odjelitim cjelinama čovjeka, već svaki osobni izraz¹⁷ u sebi pretpostavlja mnoštvo neodvojivo povezanih obilježja raznih oblika i razina.¹⁸ Metodički zaokret tako dolazi i do pojma očaja. Naime, utvrdi li se holističnost kao bitno obilježje konkretnih djela i izraza pojedinca jer je i sâm pojedinac holističan, tada je iznalaženje samoga sebe, traganje za sobom, također holistično. Utoliko je zaokret prema konkretnom pojedincu metodički važan jer prikazuje da je holističnost egzistencijalističkog izraza, kako se nalazi kod Kierkegaarda, također izraz holističkih čina pojedinca, tvoreći tako razumijevanje ‘ja’ u supstancijalnom shvaćanju. Uvažavajući tvrdnju da očaj predstavlja nemogućnost bivanja sobom, odnosno nemogućnost bivanja vlastitim ‘ja’, tada je jasno kako pojam očaja također mora biti holističan, kao i njegove implikacije.

1.1. Izbor

Očaj je, dakle, holističan kao i čovjek. Sâm Kierkegaard u djelu *Bolest na smrt*, očaj, kao rezultat ljudskosti, predstavlja kroz sinteze.¹⁹ U prvom odjeljku djela jasno tvrdi:

»Očajanje je bolest duha, jastva, i tako može biti trostruka«:²⁰

a) U očajanju nije svjestan da ima samog sebe (nije očaj u strogom smislu)

b) U očajanju ne želi biti samim sobom (izv. *Selv*)

c) U očajanju želi biti samim sobom.«²¹

Korištenje sinteza uočava već spominjana učenjakinja Krishek za koju Kierkegaardove sinteze predstavljaju trojak odnos – prema svijetu, sebi i Bogu.²² Neskladom ili, kako Krishek izražava, disonancom među sintezama nastaje očaj. S obzirom na to da se egzistencijalistička dimenzija odvija na konkretnoj razini, tada se ophođenje prema ravnoteži sinteza također odvija na konkretnoj razini. Utoliko, takvom ophođenju prethodi (osobni) izbor,²³ tj. čin biranja. Neizbježna kontingentnost koja tvori konkretnost tako omogućuje dvojak izvod:

- a) S obzirom na to da polazak od pojedinca isključuje pregledne idealističke okvire, tada se on često nalazi na tlu paradoksa. Intrinzična nemogućnost nadilaženja takve pozicije uslijed bivanja uz harmoničan ili disonantan odnos prema navedenim sintezama čini egzistencijalno bivanje bitno vezanim uz paradoksalnost. Odnos voljnog (svjesnog i namjernog) traganja za ‘ja’ i osobnih izbora stoga se također veže uz paradoksalnost.
- b) Budući da je čovjek sinteza, pojedinac *jest* na tlu paradoksa, sâm bira sebe upravo na temelju paradoksalnosti.²⁴ Svojim izborom pojedinac odabire

samoga sebe jer proces odabiranja Kierkegaard shvaća kao egzistencijalni habitus.²⁵ Pojedinač vlastitim izborima izražava, oslikava samoga sebe. Utoliko prikazano razumijevanje izbora predstavlja temelj autentičnosti egzistirajućeg pojedinca. Takav rezultat Kierkegaard maksimizira – očajanje je za njega polazna točka za pronalaženje transcendencije postavljajući pojedinca u apsolutni odnos prema Bogu, pa time i prema samome sebi.²⁶

laženju samoga sebe. U istoj funkciji stoji i spomenuti introspektivni pristup koji je važan za Kierkegaardov pojam refleksije korišten u službi pojma istine.

13

Referiram se na poznati nauk o Kierkegaardova tri životna stadija – estetski, etički i religijski. Ovi stadiji predstavljaju jedan od poznatijih udjela njegove misli.

14

Ivana Buljan pojašnjava u 71. fusnoti: »Postavljenjem kategorije očajanja Kierkegaard se radikalno udaljava od spekulativne filozofije.« – I. Buljan, »Problem postojanja pojedinca u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 289.

15

Opredjeljenje za konkretni pristup iz promatranog konteksta teoretski omogućuje i osoban pristup. Utoliko, autor afirmira konkretno-orijentirani pristup kojim se Kierkegaard koristi.

16

Uvodim pojam *holizam* iz strukturnih i metodičkih potreba teme. Pojam se pokazuje teško zaobilaznim pri tumačenju Kierkegaarda. Široka uporaba unutar raznih znanstvenih grana predstavlja tek prividnu teškoću. Naime, za ishodište pojma obično se postavlja grčka riječ ὅλος, što označava cjelinu. Unutar ranih izvora valja promotriti Aristotelovu uporabu iz *Metafizike*, 8,6 [=1045a], gdje govori o cjelini kao nečemu većem od zbroja dijelova: ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μέρη (usp. Aristotelis, *Metaphysica*, prev. Valentin Garcia Yebra, Editorial Gredos, Madrid 1998., str. 430). Sâm Aristotel ilustrira poantu na primjeru djela *Ilijada* koje jest *Ilijada*, upravo i jedino svojom cjelinom, a ne zbrojem dijelova. U prijevodu na engleski jezik također se može pronaći »the whole is something beyond the parts« (usp. Aristotle, *Metaphysics*, prev. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, Indiana 2016., str. 141). Time se utemeljuje okvir za filozofsko shvaćanje kasnije uspostavljene pojma holizma. Isto formalno shvaćanje holizma (kao pristupa da je cjelina veća od zbroja dijelova) stoji u filozofskim rječnicima. Tako Anthony Flew nadopunjuje da se dijelovi prema takvom shvaćanju mogu razumjeti samo u odnosu na cjelinu te pokazuje kako se prikazano shvaćanje koristi u filozofiji, ali i

sociologiji, povijesti itd. (usp. Anthony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books Ltd, London 1979., str. 141–142). S navedenim se slaže i Cambridgeov rječnik koji pojašnjava dva slučaja: prvi je opći, u kojem se tumači da se pri holizmu razumije da sustav ima svojstva koja dijelovima nedostaju (usp. Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015., str. 470). Drugi slučaj govori o metodološkom holizmu, pri kojem se razumije da neki složeni sustavi nisu reducivi nikakvim zakonom na manje sastavnice (usp. *ibid.*, str. 664). Svi primjeri, dakle, Flewov i dva slučaja u Cambridgeovom rječniku, zadržavaju polazišnu sastavnicu u svojevrsnom obliku (cjelina kao veća od zbroja dijelova) te ističu široku uporabu među drugim disciplinama – ne samo povijest i sociologija nego i ekologija, prirodne i računalne znanosti itd. Čini se da je sâm pojam holizma zaživio 1926. godine kada je filozof Jan Smuts objavio djelo *Holism and Evolution*, koje se nalazi na polju filozofije znanosti i prirodnih znanosti – pokušavši govorom o cjelinama u prirodi nadići snažni materijalizam i mehanicizam koji je obilježavao tadašnje doba. Pojam se počinje pojavljivati u brojnim disciplinama i kod raznih filozofa, a posebno u disciplini psihologije, tj. u Gestalt teoriji. Uporabu u ovom članku ograničavam na »holističnog pojedinca« u egzistencijalističkom smislu, odnosno vidik da se pojedinac u Kierkegaardovoj misli (kao i njegovo 'ja') ne može reducirati na jednostavnije sastavnice. S obzirom na to da metoda ovoga članka inzistira na polaženju od konkretnog pojedinca, takva nemogućnost redukcije na jednostavnije sastavnice očituje i na pojmovima poput ugođe, dužnosti, straha, pa i vjere u Kierkegaardovoj misli.

17

Uobičajeno je pri egzistenciji nalaziti iskaze koji pretpostavljaju materijalistički i vrijednosni vidik kao međusobno povezane. Izrazi egzistencije, naravno, nisu ograničeni na ponuđene.

18

Usp. John B. Jr. Cobb, »Christianity and Myth«, *Journal of Bible and Religion* 33 (1965) 4, str. 314–320, ovdje str. 315. Ovaj autor na taj način opisuje poeziju, odnosno da njeno značenje ne leži u zbroju dijelova, već u cjelini kao takvoj. Izričito tvrdi: »... a poem's meaning lies in its totality and its not the sum



Prema navedenom, za egzistencijaliste pojam izbora ne može se shvaćati u vulgarnom smislu, već valja posegnuti za pozadinskim, opterećenim tumačenjem pojma kako ga autor razumije. Kierkegaard razvija problem u egzistencijalističkom smislu tvrdeći da biranje kao takvo zapravo jest odabir da se bira, zaoštravajući tako razliku između poimanja biranja u vulgarnom smislu i biranja u egzistencijalističkom vidiku.²⁷ Zato nije naodmet istaknuti razlikovanje između ‘biti ljudsko biće’ i ‘biti samim sobom’ (engl. *being a human self*).²⁸ Drugim riječima, samim time što ljudsko biće postoji, za Kierkegaarda još ne znači da je taj pojedinac pronašao sebe. Stoga je opravdano zaključiti da je biti čovjekom zadano, ali postati sobom je pothvat. Takva je odgovornost osobna, dok pojedinac pri tom nije autonoman – podsjećam na sinteze koje pojedinca nužno smještaju u mrežu odnosa čineći tako njegovu osobnu, duhovnu dimenziju, uvjetujući oblik očajavanja.

1.2. Duhovnost

Opravdano je uočiti kako spomenute sinteze pozivaju na svojevrsan oblik duhovnosti kod konkretnog pojedinca. Takvo široko poimanje duhovnosti ipak valja razlikovati od duhovnosti u uobičajenom, užem smislu. Pojam duhovnosti koji ovdje koristim odgovara egzistencijalističkom nazoru. Prema tome, polazište je takvog poimanja duhovnosti ponovno konkretni pojedinac i njegova aktualna egzistencija. Pojam koji sam prethodno upotrijebio, egzistencijalni habitus, prikladna je pretpostavka takvog razumijevanja duhovnosti. Znači da se način na koji konkretni pojedinac biva usko veže uz vlastito iznalaženje smisla, vrijednosti i autentičnosti, što su upravo duhovne kategorije koje takvo ‘ja’ postavlja. Valja napomenuti da Kierkegaard razumije kršćanstvo pod istim vidikom. Naime, samo pomoću kršćanstva pojedinac može pronaći samoga sebe, te je njegovo razumijevanje kršćanstva obojeno egzistencijalističkim bojama, ponajviše introspektivnim. Njegovo egzistencijalističko razumijevanje kršćanstva dobro je poznata pojava.²⁹ Za obrađivanu temu, od posebnog je značaja istaknuti Gonzálezovo i Schachtovo razumijevanje ove pojave.

Darío González tumači povezanost kršćanstva i egzistencijalizma, kako je shvaća Kierkegaard, na taj način da krajnji značaj kršćanstva *kao prakse* ne može biti reduciran na oblike ontoloških temelja, kako bi se to dogodilo u idealizmu – takva nemogućnost reduciranja zapravo rezultira povezivanjem pojmova prakse i posebnog poimanja istine.³⁰ Prikazano razumijevanje pojma ‘istine’ koji González opisuje u ovome kontekstu (i kod proučavanog filozofa) valja shvatiti kao odnos iznalaženja vlastitog ‘ja’, odnosno sebstva s osobnim i konkretnim manifestiranjem istog tog ‘ja’. Utoliko se komplementarno može shvatiti Schachtov doprinos kada tvrdi da pojedinac unutar Kierkegaardove misli nikada nije potpuno racionalan, objektivn i neosoban, već naglašava pojam strasti³¹ pod vidikom subjektivizma, što smjera prema predanosti i odgovornosti prema vlastitim djelima.³² Utoliko valja primijetiti da González afirmira stajalište da polazak od pojedinca pretpostavlja odstupanje od preglednosti idealizma, odnosno potpunosti sustava, dok Richard Schacht afirmira osobnu, ljudsku dimenziju pojedinca, oslanjajući se na holističko shvaćanje čovjeka.

Zato shvaćanju duhovnosti u ovome kontekstu valja pristupiti isto kao i svim ostalim ljudskim značajkama – polazeći od pojedinca. Međutim, duhovnost predstavlja tipično ljudsku dimenziju, čovjek je ima upravo zato što je čovjek. Osim tautologije, iz ovih iskaza valja uvidjeti kako se egzistencija i duhov-

nost pojavljuju povezano unutar konkretnog pojedinca i njegovih izraza, kao i njihove temeljne upućenosti. Prema tome će, kako je već navedeno, duhovnost poprimiti i jedan praktičan vidik usko vezan uz egzistencijalni habitus. Utoliko je u ovome smislu čovjek obilježen kao duhovno biće, te je kao takav u mogućnosti tražiti vlastito jastvo. Tako se može odnositi prema samome

of the meanings of its parts, and because of what a poem means is something more than a reference to the gross elements of everyday experience [...].« – Ibid. Unutar rada autor ne koristi izričito pojam holizma, već se formalnim okvirom približava definiciji iz rječnika.

19

Kierkegaard se često koristi pojmom sinteze. Primjerice, pri pojašnjavanju pojma tjeskobe tvrdi da je čovjek sinteza fizičkog i psihičkog. Spomenute dvije sinteze združene su u trećoj – duhu (engl. *spirit*). Usp. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, prev. Reidar Thomte, Albert B. Anderson, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1980., str. 43. Analiza koncepta tjeskobe kod Kierkegaarda, kao i njemu bliskog pojma grijeha izlaze iz okvira ovoga rada.

20

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

21

Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, prev. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1980., str. 13. Taksativno izlaganje iskaza je moje. Konzultiram prijevod na engleski jezik kako bi adresirao moguće poteškoće uslijed ekvivokacija oko ključnih pojmova, prije svega – *očaja* i *duha*, kako stoji u spomenutoj Kierkegaardovoj definiciji. Valja primijetiti kako se u prijevodu na engleski jezik koristi riječ *spirit* na mjesto riječi *duh*. Riječ *duh* u hrvatskom filozofskom akademskom krugu može značiti i um, premda riječ *duh* koristi i Tabaković u svom prijevodu.

22

Usp. S. Krishek, »The moral implications of Kierkegaard's analysis of despair«, str. 28. Korištenje pojma sinteza je Kierkegaardovo. Mjesto od kojeg autorica polazi sadrži temeljne definicije: »A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis.

A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self.« – S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, str. 13. Definiciju ostavljam na engleskom jeziku radi lakšeg uspoređivanja s izloženom podjelom oblika očaja i prethodnom fusnotom. U Tabakovićevu prijevodu umjesto riječi »self« koristi se »ja«.

23

Pojedinac se u izboru daje strastveno, što znači cijelom unutrašnjosti. Usp. I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 290.

24

Usp. M. Zurovac, »Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora«, str. XXV..

25

Moj pridodan pojam. Želim reći da se odabir samog sebe kod Kierkegaarda događa u svakodnevnim malim, konkretnim djelima, odnosno opredjeljivanjem za određeni način bivanja. Sličan opis (bez uporabe pojma *habitus*) može se pronaći kod Ivane Buljan. Autorica pojašnjava: »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 sebe treba biti neprekidan, dinamičan proces dinamičan proces konstantnog obnavljanja vlastite subjektivnosti.« – I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 292.

26

Usp. Seren Kjerkegor [Søren Kierkegaard], *Ili – ili*, prev. Milan Tabaković, Grafos, Beograd 1989., str. 574. Kierkegaardov autorski stil podrazumijeva, među ostalim, igre riječima koje su kadre voditi u nejasnoće. U djelu *Ili – ili* nije koristio ovdje korištene pojmove, već tvrdi da se birajući u apsolutnom smislu bira očajanje i birajući očaj bira apsolutno. Bira se apsolutno koje postavlja pojedinca. Taj odabir čini se u apsolutnom smislu jer bira apsolutno – samoga sebe u vječnom važenju. Svaki je drugi odabir odabir konačnosti.

27

Usp. Seren Kjerkegor [Søren Kierkegaard], *Brevijar*, prev. D. Najdenović, Igor Marković (ur.), Moderna, Beograd 1990., str. 25–26.

sebi i uspostavljati odnos prema apsolutnom. Söderquistov se iskaz o dijalektičnosti očaja utoliko pozicionira – kada čovjek ne bi imao u sebi nešto od vječnoga, ne bi mogao očajavati.³³ Dijalektičko izlaganje podupire sâm Kierkegaard za kojega je očajanje potpuno dijalektično, najveća nesreća i božanska sreća.³⁴ Dakle, mogućnost da se očajava očitovanje je vječnoga u čovjeku, put prema vlastitome ja i prema apsolutu.³⁵ Valja istaknuti da očajanje nije prisila. Da bi se očajavalo, to se mora uistinu i željeti.³⁶ Odbacivanje cijele dijalektike, ili pak manjak svijesti o njoj utoliko onemogućuje pojedinca da iznađe vlastiti smisao i autentičnost, već pojedinac, u najboljem slučaju – igra ulogu. Slobodni odabir očajavanja, nasuprot tomu, donosi spomenutu dijalektičnu paradoksalnost, istovremenu najveću nesreću i put prema blaženoj sreći.

2. S pozicije problema subjektiviteta

U prethodnoj je poziciji izložen Kierkegaardov pristup vjeri motren iz gledišta pojma očaja. Pozicijom problema subjektiviteta pokušat će se pristupiti Kierkegaardovu pojmu vjere s konkretnijeg, osobnijeg gledišta (nasuprot prethodnom pojmu očaja, odnosno pod vidikom nemogućnosti doseganja vlastitog 'ja') kako ga *magister*³⁷ Kierkegaard shvaća.

Egzistencijalno podrhtavanje³⁸ prema promatranom misliocu subjekt si konačno predočuje uvidom da formalnosti pri racionaliziranju, kao ni kontingentno življenje ne iscrpljuju ono što stvarnost jest. Najjasniji opisi, kao ni neposredna iskustva još uvijek nisu punina slike svijeta kakvim on zbilja jest. Točku takvoga kraha valja potražiti na samome kraju etičkog životnog stadija kako ih shvaća ovaj melankolični ekscentrik. Središnja odlika etičkog stadija koju ističem jest da pri ovoj razini subjekt bira, odnosno 'odabire da bira'.³⁹ Kao takav, opredjeljuje se za specifičan, odgovoran oblik življenja uslijed kojeg ostvaruje pozitivne vidike slobode. Kraj etičkog načina življenja (prema Kierkegaardovim konceptima životnih stadija), odnosno spomenuto egzistencijalno podrhtavanje subjekt uviđa u specifičnom stanju tjeskobe (njem. *Angst*).⁴⁰ Naime, etički život u svom jasnom vrednovanju dobra afirmira vlastitost jastva, osobnu odgovornost, odnosno osobnu ulogu u potrazi za vlastitim 'ja'. Tjeskoba se pak javlja u uvidu odnosa vlastite kontingencije s kontingentnošću izvanjske stvarnosti. Drugim riječima, nakon što je subjekt 'odabrao da bira', uviđa vlastitu, heideggerijanski rečeno, 'bačenost' u zbiljnost pri kojoj suđenje pojma 'dobra' nije opće primjenjivo. Potraga za vlastitom autentičnošću jasnim i etičkim vrednovanjem dobra etičkog pojedinca vodi u paradokse. Slojevitost i složenost stvarnosti prema kojoj se subjekt odnosi daleko premašuje etičke sudove i djela koje pojedinac nudi, kompromitirajući tako njihovu teoretsku jasnoću.⁴¹ Naposljetku, tjeskobni pojedinac napušta lažnu sigurnost i samouvjerenost koja nastaje u etičkom življenju i odlučuje se za skok vjere i afirmiranje vlastite ovisnosti o Bogu. Vjera je tako lijek prikazanom vidiku tjeskobe.⁴²

2.1. Implikacije paradoksa u temelju pojma istine

Budući da se u ovom poglavlju polazi iz osobnijeg stajališta potrage za jastvom, tada je od posebnog značaja istaknuti osobnije gledište na pojavu paradoksa. Upravo se s takvim problemom u koštac hvata američki pacifist i teolog Vernard Eller. Autor tvrdi, pokuša li svome četverogodišnjem djetetu objasniti pojedine istine o svijetu, dijete će ih shvatiti paradoksalno, s obzirom

na to da pojašnjenja nadilaze aktualne spoznajne sposobnosti djeteta. Stoga se ne radi o problemu u objašnjenju niti u paradoksima, već u nemogućnosti djeteta da primi takve tvrdnje. Prema identičnom obrascu autor pojašnjava Božje samoobjavlivanje koje djeluje paradoksalno,⁴³ odnosno nemogućnosti kontingentnog čovjeka da primi Božju poruku. Drugim riječima, ne radi se

28

Usp. S. Krishek, »The moral implications of Kierkegaard's analysis of despair«, str. 26–27.

29

Gregory R. Beabout i Brad Frazier nude povijesno-kulturni pristup tvrdeći da se u Danskoj Kierkegaardova doba bivanje kršćaninom poistovjećivalo s bivanjem uzornim građaninom; revoltirani Danac utoliko nalazi svoj zadatak vraćanjem kršćanstva u kršćanski svijet, odnosno kritičkim odvajanjem društvenih norma i kršćanstva. Usp. Gregory R. Beabout, Brad Frazier, »A Challenge to the 'Solitary Self' Interpretation of Kierkegaard«, *History of Philosophy Quarterly* 17 (2000) 1, str. 75–98, ovdje str. 79–80. Za hrvatsku filozofkinju Aleksandru Golubović Kierkegaard drži da postajanje kršćaninom znači postati potpuno ostvarenom osobom. Usp. Aleksandra Golubović, »Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije«, *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 4, br. 112, str. 857–868, ovdje str. 858. Stephen C. Evans drži da je pojava koju Kierkegaard naglašava prožimanje i transformiranje egzistencije pojedinca pomoću uvjerenja koje takav pojedinac gaji. Usp. Stephen C. Evans, »Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?«, *International Journal for Philosophy of Religion* 7 (1976) 1, str. 288–299, ovdje str. 294, doi: <https://doi.org/10.1007/bf00137198>. Dodatno gledište nudi Buljan tvrdeći: »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.« – I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 280. A. Golubović, »Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije«, str. 857–858.

30

Usp. Darío González, »Kierkegaard's skepticism«, u: Jon Stewart (ur.), *A Companion to Kierkegaard*, str. 126–137, ovdje str. 136. Kurziv je Gonzálezov. Valja usporediti s prethodnim izlaganjem holizma, posebice uzevši u obzir identitet ontologije kao filozofske discipline koja proučava biće u općem smislu, dakle onoga što *jest*.

31

Kierkegaard strast shvaća kao smjerajuću silu koja ima egzistencijalno opterećenje. Može se shvatiti kao potpuno i osobno predanje, bez oklijevanja. Valja je razumjeti u skladu s prethodno izloženim holizmom kod konkretnog pojedinca – strast supstancijalno čini subjektov odnos prema samome sebi, što ne isključuje neke druge sastavnice.

32

Usp. Richard Schacht, »Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'«, *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1973) 3, str. 297–313, ovdje str. 301–302, doi: <https://doi.org/10.1080/00455091.1973.10716045>.

33

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

34

Usp. *ibid.*, str. 21.

35

Vlastito 'ja' se, po Kierkegaardovu mišljenju, postiže nakon »skoka vjere« i predanjem sebe apsolutu. Dakle, za njega se 'ja' postiže u Bogu. Detaljnije izlaganje ovog koncepta izlazi iz okvira promatrane teme.

36

Usp. S. Kierkegaard [S. Kierkegaard], *Ili – ili*, str. 573–574; S. Kierkegaard, *Brevijar*, str. 25.

37

Dana 29. rujna 1841. Kierkegaard je obranio svoju disertaciju, čime je postao *Magister Artium*. Naziv disertacije na našim prostorima preveden je kao *Pojam ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata* (izv. *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates*). Ova je disertacije prvobitno Kierkegaardov rad: pomoću njega razvija svoju filozofsku misao. [Pri tome svjesno previdam rano djelo *Iz spisa onoga tko još živi* (izv. *Af en endnu Levedes Papirer – Udgivet mod hans Villie af S. Kierkegaard*)]. Djelo je posvećeno pojmu ironije gdje se pojedinac tumači na poseban način, tako da ironija i pojedinac impliciraju i potkopavaju jedno drugo. Usp. Ronald Schleifer, »Irony, Identity and Repetition: On Kierkegaard's *The Concept of Irony*«, *SubStance* 8 (1979) 4, br. 25, str. 44–54, ovdje str. 44, doi: <https://doi.org/10.2307/3684215>.

38

Pod egzistencijalnim podrhtavanjem mislim na egzistencijalni nemir. Razlikujem ga od

o problemu po sebi, već o odnosu kontingencije s apsolutom. Pokušam li provokativnije protumačiti ovoga autora, tada se može govoriti i o problemu samoafirmiranja kontingencije kod konkretnog čovjeka.

Implikacije prikazanog poimanja paradoksa nose jasne posljedice za pojedinca, ali i za filozofski diskurs, inzistiramo li na metodološkom polaženju od pojedinca. Spomenutom metodom jača Kierkegaardov argument iz djela *Filozofsko trunje* (dan. *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*) koji je utemeljen upravo na spomenutoj pojavi paradoksa, sada iz perspektive pojedinca. Kierkegaard tvrdi da, ako Boga nema, onda Ga je nemoguće dokazati. Ako Ga ima, tada je potpuno promašeno pokušati Ga dokazivati. Naime, tvrdi autor, radi se o pretpostavci iz koje proizlazi vlastito dokazivanje. Time se stalno iznova radi o izvođenju zaključaka iz vlastite pretpostavke; znači ne zaključuje se o opstanku, nego se zaključuje polazeći od opstanka.⁴⁴ Iz Kierkegaardova je navoda opravdano iščitati kritiku nevaljanog argumentiranja (izvođenje zaključka iz pretpostavke), ali i uvid da isključiv ljudski *ratio* nije najprikladniji pristup Bogu, odnosno radi se o Kierkegaardovu utvrđivanju da vjera nije pristrana prema vjerojatnosti.

Uspoređujući dva spomenuta argumenta, dakle Ellerov i Kierkegaardov (o nemogućnosti dokazivanja Boga) otkriva se ključ razumijevanja pojma istine kod Kierkegaarda. Nemogućnost dokazivanja u potonjem slučaju prikazuje se na racionalan način koji bi Kierkegaard nazvao spekulativnim, odnosno objektivnim. Ellerov argument uopće ne govori o Bogu kao takvom, već o afirmaciji kontingencije.⁴⁵ Radi se o subjektivnom stanju djeteta i nemogućnosti prihvaćanja tvrdnji ili shvaćanja. Prikazani odnos argumenata ilustrira refleksiju kako je shvaća Kierkegaard. Pojašnjavajući refleksiju valja istaknuti da je istina dvojaka (objektivna i subjektivna). Za objektivnu refleksiju, istina je objektivna, što znači neovisna od subjekta. Za subjektivnu⁴⁶ refleksiju, istina je subjektivna, dakle implicira subjekta. Subjektivna istina pretpostavlja okrenutost sebi (engl. *inwardness*) i preuzimanje (engl. *appropriation*).⁴⁷ U djelu *Filozofijsko trunje* može se pronaći slikovit opis kojim se pojašnjava da Bog subjektu daje istinu i uvjete za shvaćanje (preuzimanje) istine.⁴⁸ Uto-liko se radi o slici (*bivanju*) kakvim je Bog subjekta postavio, i subjektivom vlastitom odnošenju prema takvoj slici. Subjekt takvo odnošenje mora sâm odabrati – i samo jedan odabir je istinit.⁴⁹ Drugim riječima, objektivna refleksija govori o kategorijama misli, a subjektivna o okrenutosti samome sebi. Takva je okrenutost osobna, neobjektivna te ne odgovara na pitanje ‘što?’, nego ‘kako?’. Pitanje ‘kako?’ donosi mogućnost istine kao strasti za beskrajnim.⁵⁰ Dakle, subjektivnost se nalazi u dijalektičnom odnosu prema beskrajnom, pozicionirajući strast kao specifično subjektivni atribut.

Komplementarni uvid može se pronaći kod Louisa P. Pojmana koji tvrdi kako vjera predstavlja nužni, ali ne i dovoljni uvjet za posjedovanje istine – posjedovanje istine veže se uz izbor, odnosno život u skladu s istinom. Istina,⁵¹ odnosno posjedovanje istine utoliko predstavlja oznaku autentičnosti. Iz prikazanog je vidljivo kako je vjera dar poklonjen od Boga, a na pojedincu leži odluka hoće li taj dar prihvatiti.⁵² Tako je pojašnjen temelj Kierkegaardova pojma istine koju definira na sljedeći način:

»Objektivna nesigurnost održavana kroz preuzimanje (*appropriation*) u najstrastvenijoj okrenutosti sebi (*inwardness*) je istina.«⁵³

Kako je već utvrđeno uvodnim dvama argumentima, objektivno se ne može dokazati Božje opstojanje niti pravi izbor vlastitog ‘ja’, pa ipak, subjekt

osobno i konkretno kroči prema jednoj od paradoksalnih pozicija koje ga nadilaze.⁵⁴ Takva egzistencijalna nesigurnost ili objektivno rečeno – rizik,⁵⁵ postaje stalni pratitelj subjekta, te se zaoštava razinom vlastitog predanja u traženju samoga sebe.

2.2. Subjektivitet i nesigurnost

Vidljivo je kako iz izloženih premisa ovog poglavlja polaznje od pojedinca, posebice uz uvid ‘bačenosti’ ostavlja čovjeka u svojevrsnoj, mračnoj nepo-

pojmovu *tjeskobe* ili *strepnje* koji su koncepti u Kierkegaardovoj misli.

39

»Odabir da se bira« važna je sintagma, ponajprije poznata iz *Ili – ili*, iako se pojavljuje i drugdje. Odabir da se bira označava zauzimanje za nešto, ključni izraz egzistencije. Takvim odabiranjem obično se označava prijelaz s estetskog na etički stadij.

40

Tjeskoba podrazumijeva odnošenje duha (ja) prema samome sebi, utoliko je potpuno osobna. Radi se o radikalnom otvaranju spektra mogućnosti smjerajući prema aktualizaciji. Usp. Thomas A. Carlson, »Possibility and Passivity in Kierkegaard: The Anxieties of Don Giovanni and Abraham«, *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) 2, str. 461–481, ovdje str. 471. Stoga nije neobično da je Kierkegaard uspoređuje s vrtoglavicom, opisujući stajanje pred ponorom koje izaziva upravo vrtoglavicu. Radi se o stajanju iznad (beskrajnog) ponora mogućnosti. Usp. S. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, str. 61.

41

Važno je posljednje dvije rečenice razumjeti unutar istog konteksta kao i ostatak rada – polazeći od pojedinca. Stoga, kada pojašnjavam da (po Kierkegaardovu mišljenju) etičko življenje vodi u paradokse, iskaz ne valja shvatiti izravno kao logičku operaciju pogodbe (ako/onda), već kao osobni, predstojeći problem. Etičko življenje u ovom kontekstu govori o pojedincu koji zauzima neku ulogu, donosi sud što je to *dobro*, ali kao i inače, iz kontingentne, ograničene perspektive. Jasnoća takvog suđenja u introspektivnoj vezi ‘ja sudim’ i ‘ja činim’ gaji svojevrsno samopouzdanje i sigurnost uslijed povezanosti činjenja i suđenja. Tjeskobni uvid za pojedinca ovdje glasi: sigurnost i samopouzdanje ovakvog suđenja jest neopravdano uslijed afirmacije vlastite ograničenosti. Pojedinac ne može sagledati sve posljedice i rezultata vlastitih čina i sudova koje smatra etičkim, pa tako ni njihovu moguću štetnost, opasnost ili grešnost. Prema tome, ne radi se o jasnom, logičkom sudu pogodbe, već o uvidu kako je sigurnost navedenog suđenja neopravdana, a

zbiljnost izvan konkretne perspektive nepoznata, nedosegnuta. Također, ostajemo li vjerni temi, tada valja istaknuti kako jasan logički sud ima opću valjanost, dok je ovaj problem osobne, konkretne i egzistencijalne prirode. Utoliko se ne radi o istoj kategoriji.

42

Usp. Roger S. Gottlieb, »Kierkegaard’s Ethical Individualism«, *The Monist* 62 (1979) 3, str. 351–367, ovdje str. 357.

43

Usp. Vernard Eller, »Fact, Faith, and Foolishness. Kierkegaard and the New Quest«, *The Journal of Religion* 48 (1968) 1, str. 54–68, ovdje str. 56–57, doi: <https://doi.org/10.1086/486101>.

44

Usp. Søren Kierkegaard, *Filozofijsko trunje ili: Trunak filozofije*, prev. Ozren Žunec, Demetra, Zagreb 1998., str. 44–45.

45

Upotrijebivši *reductio ad absurdum*, opravdano je tvrditi da opstojanje Boga neće postati tim više dokazivo zato što dijete iz Ellerova argumenta raste i kognitivno napreduje.

46

Uvod u subjektivan pristup reflektiranju Kierkegaard nudi na početku djela *Filozofijsko trunje*, gdje prenosi Menonov paradoks koji pripisuje Platonu. Ključno pitanje koje postavlja glasi: »U kojoj mjeri istina dopušta da bude naučena?« – S. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, str. 9. Paradoks iznosi da čovjek ne može tražiti ono što zna. Jer da zna, ne bi morao tražiti. A ako ne zna, tada ne zna ni što treba tražiti. Stoga se zaključuje da istina nije naučena (unesena), nego je već bila u čovjeku, samo je se mora prisjetiti. Usp. *ibid.*

47

Usp. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, str. 161.

48

Usp. S. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, str. 14–15. Slika je ilustrirana pomoću likova Učitelja i učenika. Potpunije izlaganje (dijalektike istine i neistine, trenutka i vječnosti, grijeha itd.) nadilazi okvire ovog rada.

znatosti. Pitanja vjere, smisla i autentičnosti poprimaju drugačije nijanse ako čovjeku nije pretpostavljen kakav ontološki oslonac. Podsjećam kako je iznalaženje 'ja' kod Kierkegaarda izravno povezano s osobnim odnosom prema Bogu, čime je problem mračne nepoznatosti pitanja vjere, smisla i autentičnosti zaoštren, dok ljudski kapaciteti (kognitivni, racionalistički) u njima često nalaze paradokse.

Pa ipak, čini se da Kierkegaardov način za put čovjeka prema Bogu počiva na ljudskom, preciznije rečeno, subjektivnom atributu. Do istog uvida dolazi i Sylvia F. Crocker, te pojašnjava navod iz *Neznanstvenog zaglavka* da okretanjem pojedinca prema vlastitom jastvu, odnosno prema vlastitom 'ja', pojedinac čini kretanje prema kojemu postaje subjektivniji. Takvim se kretanjem, pojašnjava autorica, razvija temeljni potencijal koji subjektivitet predstavlja, čineći uvjet mogućnosti prihvaćanja »vječne sreće« koju bi dobio iz onostranosti kao dar.⁵⁶ Spomenuto kretanje prema vlastitom jastvu, odnosno temeljni potencijal jest strast, i takva se strast usko veže uz pojam istine, odnosno 'biti-u-istini' u Kierkegaardovoj misli. Vjera se tako može razumjeti kao oblik najintenzivnije strasti za Bogom kako naš filozof izriče u djelu *Strah i drhtanje*,⁵⁷ te kao takva predstavlja najčišći oblik subjektivnosti što se često izražava popularnom krilaticom »istina je subjektivitet«.⁵⁸ Snažan priziv subjektivizma tako afirmira strast i istinu dodjeljujući im psihološko-teološko značenje. Utoliko je vidljivo kako specifično ljudski nedostatak, vlastito subjektivno jastvo, zahtijeva konkretni ljudski atribut. Kao takav, subjekt tek može biti otvoren transcendentnome. Odnosi li se pojedinac subjektivno prema samome sebi, strastveno i 'istinito', tada ulazi u unutrašnju vezu s Bogom. Crocker ističe formulu koja izriče subjektivnu prirodu istine nazivajući je »objektivna nesigurnost« te je uspoređuje s formulom za vjeru: »proces prisvajanja najstrastvenije nutrine«.⁵⁹ Istaknuta je tvrdnja kako je formula subjektivne prirode objektivna nesigurnost, te pri tom uvidu Crocker nije usamljena. Paul Edwards slaže se tvrdeći da za Kierkegaarda nema vjere bez rizika budući da rizik vjeri omogućuje svojevrsnu napetost koja je promatranom filozofu poželjna.⁶⁰ Nadodajmo Pojmanov doprinos gdje tvrdi kako je Kierkegaardu vjera najviša vrlina i uvid da jastvo ovisi i o nesigurnosti, odnosno riziku.⁶¹ Jasno je da su učenjaci prepoznali vezu rizika i vjere kod Kierkegaarda. Utoliko se ostavlja dojam da je strast (kao atribut) odabrana iz dijalektičkih razloga,⁶² što ne isključuje druge razloge kao ni dodatna tumačenja.

Također je prepoznato da se vjera pozicionira na dijalektičko tlo, odnosno da se 'ja' postiže kroz očaj i patnju.⁶³ Vjera ipak nije lijek za razrješenje paradoksa među kojima se nalazi pojedinac s obzirom na to da je i vjera sama paradoksalna. Drugim riječima, tvrdi Kierkegaard, sve što vrijedi za paradokse, vrijedi i za vjeru.⁶⁴ Podsjećam da je vjera suprotnost očajanju; upravo odnoseći se prema samome sebi i želeći biti samim sobom utemeljuje se vlastito 'ja', ali s transparentnošću prema onome Tko je takvo 'ja' postavio.⁶⁵

Iz izloženog je vidljivo da je čovjek shvaćen polazeći od konkretnosti često utopljen u paradokse, te da se vjera kao tipično ljudski izraz također može promatrati paradoksalno, te dijalektično. Vlastito 'ja' se za Kierkegaarda može pronaći isključivo preko vjere, dok vjera kao takva supstancijalno uključuje nepoznatost i rizik. Već je istaknuto kako čovjek mora samoga sebe odabrati (neće tek spontano samoga sebe iznaći), a to je moguće samo putem vjere. Odabir vjere jest odabir rizika, odnosno objektivne nesigurnosti. Štoviše, strastveni identitet vjere ne odnosi se na kakav daleki, formalizirani oblik nepoznatosti, već se odnosi na konkretnog pojedinca koji je potpuno

svjestan rizika. Utoliko se napetost strastvene vjere odnosi na procjep između jasne svijesti koja upućuje na potpuno, apsolutno predanje (jastvo pojedinca) i objektivne nesigurnosti.⁶⁶ Vjeruje se snagom apsurdna, a vjerovanje predstavlja odabir i strast, a ne racionalnu, proračunatu odluku.

3. Izazov vjere

Prihvati li se konkretni pojedinac kao opravdano polazište za paradoksalnost u kakvoj se nalazi, tada vjera postaje izazov. Muke su takvog izazova Kierkegaardu dobro poznate. Stoga je opravdan intuitivan uvid da, afirmira li se

49

Usp. ibid. 16. Tako su sintagme »okrenutosti samome sebi« i preuzimanja vezani uz posjedovanje slike jastva i aktivnog odabiranja takve slike. Na taj se način može ispravno kontekstualizirati sintagma »egzistencijalni habitus«, naime, cijeli proces ovisi o konkretnom bivanju kao aktivnom iskustvu. Predstavi li se proces na formalan i pregledan, tj. objektivni način, samim time se se radi o nečemu odvojenom od subjekta, čime se promašuje svrha Kierkegaardove misli. Zato su kao uvod u izlaganje odabrana dva argumenta: Ellerov i Kierkegaardov kako bi se u izlaganju objektivni argument postavio nasuprot subjektivnom stanju.

50

Usp. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, str. 170–171.

51

Pojam *istina* koji koristim u ovome radu odnosi se na poimanje istine kod Kierkegaarda. Takvo poimanje istine nije epistemološko nego egzistencijalno, navodi Sylvia F. Crocker. Ova autorica pojašnjava kako je čovjek izgubio nešto temeljno što ga čini čovjekom, i taj gubitak pojedinac ne može nadomjestiti sâm, čime autorica smjera na čovjekov odnos prema Bogu. Usp. Sylvia F. Crocker, »Sacrifice in Kierkegaard's *Fear and Trembling*«, *The Harvard Theological Review* 68 (1975) 2, str. 125–139, ovdje str. 130. Filozof morala Paul Edwards ističe razlikovanje klasičnog poimanja istine kod Kierkegaardovog, dok se u klasičnom poimanju istine radi o objektivnom pristupu pri kojem se uvjerenja ili tvrdnje podudaraju s činjenicama, u Kierkegaardovom subjektivnom pristupu radi se o iskrenom uvjerenju bez oklijevanja, potpunog predanosti. Usp. Paul Edwards, »Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity«, *Philosophy* 46 (1971) 176, str. 89–108, ovdje str. 95.

52

Usp. Louis P. Pojman, »Kierkegaard on Faith and Freedom«, *International Journal for Philosophy of Religion* 2 (1990) 1–2, str. 41–61, ovdje str. 54.

53

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, str. 171. Kierkegaard pojmu istine, kao i drugim ključnim konceptima ne pristupa ni rigidno ni fiksirano, već suočavajući ga s nekim drugim konceptom ili izlažući ih kroz različite stilove pisanja. Oblikovanje definicija u njegovom korpusu može se mijenjati, stoga pri tumačenju nije uputno koristiti ih bez konteksta uz koji su vezane. Isto se odnosi, između ostalog, na pojmove očaja i vjere.

54

Podsjećam na pojam egzistencijalnog habitusa. Život i bivanje subjekta sastojat će se od konkretnih trenutaka, izbora i navika. Ne može pobjeći iz svoje egzistencije.

55

Rizik od gubitka samoga sebe, neautentične egzistencije.

56

Usp. S. Crocker, »Sacrifice in Kierkegaard's *Fear and Trembling*«, str. 134. Kurziv i sintagmu preuzimam od autorice. Motiv 'dara' valja shvatiti u kontekstu prethodnih argumenata, istina i uvjet za prihvaćanje koje Bog daje subjektu.

57

»Vjera je najviša strast u čovjeku.« – Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje. Dijalektička lirika Johannaesa de Silentija*, prev. Branko Miloš, Verbum, Split 2000., str. 161.

58

Usp. Matthew G. Jacoby, »Kierkegaard on Truth«, *Religious Studies* 38 (2002) 1, str. 27–44, ovdje str. 37. Tvrdnja »istina je subjektivitet« je česta u djelu *Concluding unscientific postscript*.

59

Usp. S. Crocker, »Sacrifice in Kierkegaard's *Fear and Trembling*«, str. 134. Pojam *formule*, kurzive i i sintagme preuzimam od autorice.

60

Usp. P. Edwards, »Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity«, str. 94.

napetost i rizik, odnosno objektivna nesigurnost kao karakter vjere, tada rizik može poprimiti zastrašujuće razmjere, zaoštavajući tako paradoksalnost koja sustancijalno tvori predloženo razumijevanje vjere.

Motrište valja usmjeriti prema spomenutom kraju etičkog stadija, gdje pojedinac uočava protresanje stabilnog tla pod sobom, odnosno propast lažnih sigurnosti uslijed uvida u paradoksalnost konkretnog življenja. Postoji točka koja prethodi vjeri svojstvenoj religijskom stadiju, a to je pojam rezignacije. Radi se o zadnjoj razini koja prethodi vjeri te o stanju unutar kojeg se dobiva tzv. vječna svijest. Drugim riječima, Kierkegaard drži da bez takvog stanja nema vjere – svatko tko ima vjere, zasigurno je učinio kretanje rezignacije.⁶⁷ Pojam rezignacije u potpunijem obliku može se pronaći i u djelu *Strah i drhtanje* pod nazivom »beskonačnog odreknuća«.⁶⁸ Stoga se spomenuta vječna svijest može razumjeti kao uvid u odnos jastva s kretanjem povijesnosti, ali i odnos jastva s apsolutom. S obzirom na to da takav odnos Kierkegaard često naziva apsolutni odnos prema apsolutnome, valja imati na umu da je 'ja' nešto što treba biti odabrano i čemu se pojedinac potpuno predaje – strastveno i bez oklijevanja.⁶⁹ U ovome slučaju, besmislen je pojam djelomičnog egzistiranja, ili 'pomalo biti sobom'. Predanje vlastitoj, autentičnoj egzistenciji kao i predanje Bogu zahtijeva apsolutan pristup.

3.1. Osoba Abrahama kao izazov

Važnost uloge Abrahama pri ilustriranju izazova vjere opisuje filozof (estetičar) Mirko Zurovac pozicionirajući ulogu Abrahama u nepoznato, odnosno nalazi ga »na ničijoj zemlji« iz razloga što je staru etiku izgubio, a novu još nije pronašao – odnosno pripisuje mu stav da niti jedna povijesna etika nema vječno važenje.⁷⁰ Iz Biblije je poznato da Abraham dobiva zadatak da žrtvuje svoga sina Izaka koji Abrahamu predstavlja nešto najvrjednije što ima u životu. Spomenuti učenjak tvrdi da Kierkegaard takvu žrtvu naziva »pokretom beskonačnosti« jer žrtvovanjem sina prekoračuje životnu konačnost.⁷¹ Pitanje smisla takvog čina ne razrješuje se u konačnosti s obzirom na to da je čin vođen vjerom – a već je spomenuto da objekt vjere nadilazi konačnost, te ga nalazi (ako ga nalazi) izvan dosega konkretnog pojedinca. Opravdano je utvrditi da se ključni filozofski problem navedenog žrtvovanja nalazi na polju etike.

Učenjak Roger S. Gottlieb se pri ovome problemu referira na djelo *Strah i drhtanje*, u kojemu je ovaj problem najjasnije uočljiv. Za njega Abrahamova spremnost da žrtvuje vlastitog sina ne može spadati u etičku kategoriju, već se radi o ubojstvu, ludilu, ili pak činu religiozne vjere. Jasnije rečeno, Gottlieb tvrdi da Kierkegaard predlaže mogućnost potpuno osobne dužnosti (engl. *purely individual obligation*).⁷² Takva bi se dužnost, kako ističe ovaj učenjak, razlikovala od etičke dužnosti iz dvaju razloga: promatrano djelo ne može biti opravdano ni apeliranjem na opće principe, niti je usmjereno prema dobrom zajednice (dapače, može biti u suprotnosti s takvim dobrom).⁷³ S Gottliebovim iskazom slaže se i David F. Swenson, tvrdeći da je Abrahamova motivacija čisto osobna, te da njegov čin ne može priznati nijedna društvena etika.⁷⁴ Kierkegaard problem zaoštava pri stavu da religiozni pojedinac čak može činiti suprotno od onoga što se očekuje u etičkoj dimenziji, s obzirom na to da aktualnost više ne promatra kao mogućnost, već nemogućnost: stoga je teleološka suspenzija etičkog jedan od definitivnih religioznih izraza.⁷⁵ Ipak, predlaže mogućnost opravdanja Abrahama upravo na temelju činjenice da je Abraham pojedinac.⁷⁶ Sud mnoštva ne može doprijeti do jastva pojedinca samim time što se jastvo (po Kierkegaardovoj definiciji) intrinzično navezuje za Boga. Vjera tako pred-

stavlja paradoks u kojemu pojedinac stoji iznad općeg,⁷⁷ inzistirajući na tome da u ovom slučaju pojedinac stoji u apsolutnom odnosu prema Apsolutnom – ili je Abraham izgubljen.⁷⁸ Dakle, Abraham je ili ubojica ili junak vjere. Preostaje ključno pitanje: smjera li Abraham Izaka *ubiti* ili *žrtvovati*?⁷⁹

61

Usp. L. P. Pojman, »Kierkegaard on Faith and Freedom«, str. 44.

62

Pod pojmom subjekta, odnosno subjektiviteta, objektivna nesigurnost suočava se sa (subjektivnom) strašću. Čini se da pojam vjere ovdje pretpostavlja oboje: ne samo da je vjera izraz nečega tipično, specifično ljudskog, već kao takva, osobna, smjerajuća (ultimativno prema Bogu), pa čak i emotivna (podsjećam na tezu o holističnosti čovjeka) aficira konkretnog pojedinca. Pa ipak, vjera prema vlastitoj definiciji zahtijeva nepoznatost. Subjektivitet, dakle, potrebuje i objektivnu nesigurnost i strast suočene u napetosti koju konkretni pojedinac nosi na vlastitim plećima, odnosno, konkretno proživljava. Valja uočiti: kontrast apsolutnog i kontingentnog, božanskog i osobnog, pojedino nastojanje i transcendentni beskraj itd. Prema transcendentnom Bogu pristupa se potpuno ljudskim, konkretnim i nesavršenim životom i djelovanjem.

63

Usp. *ibid.*, str. 49.

64

Usp. S. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, str. 74.

65

Usp. S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 38.

66

Usp. P. Edwards, »Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity«, str. 94. Sintagmu u zagradi koristi Kierkegaard, a preuzima Edwards.

67

Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 60; S. Kierkegaard, *Brevijar*, str. 37.

68

Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 60.

69

»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.« – I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegarda«, str. 296–297. Autorica utoliko prikazuje *trajnost* takvog odnosa kroz spomenutu otvorenost.

70

Usp. M. Zurovac, »Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora«, str. XXII. Sintagmu u navodnicima preuzimam od ovog učenjaka.

71

Ibid.

72

Usp. R. S. Gottlieb, »Kierkegaard's ethical individualism«, str. 358. Tvrdnju koju Gottlieb prenosi o tome da prikazano žrtvovanje može biti ili ubojstvo ili čin vjere je ista tvrdnja koju Kierkegaard nudi u spomenutom djelu. Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 37.

73

Ibid.

74

Usp. David F. Swenson, »Søren Kierkegaard«, *Scandinavian Studies and Notes* 6 (1920) 1, str. 1–41, ovdje str. 21.

75

Usp. S. Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript*, str. 224. Komplementarnu tvrdnju može se pronaći u djelu *Strah i drhtanje* gdje stoji da Abrahamova povijest sadrži teleološku suspenziju etičkog te da kao pojedinac postaje viši od općeg. Takvim izdvajanjem ocertava se paradoks kojega se ne može posredovati. Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 88.

76

Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 81–82.

77

Ibid., str. 72–73 i 94.

78

Ibid., str. 158. U istome djelu stoji tvrdnja da ako je etičko ono najviše, onda ne može biti druge izuzetnosti nego po pojedinačnosti, koja treba biti izražena u općem. Izuzetnost se tada samo pojavljuje kao zlo – jer nema drugih kategorija do kojih (grčka) filozofija i dosljedno razmišljanje već ne bi dovelo. Usp. *ibid.*, str. 72–73.

79

Kako je već rečeno, društveni oblici etike ne mogu opravdati Abrahama. Iz takve etičke perspektive, radi se o ubojstvu. Radi li se pak o religijskoj kategoriji, čin nadilazi konkretnog pojedinca – u ovom slučaju Abrahama

3.2. *Muk i samoća*

Valja istaknuti razlikovanje rezignacije i vjere, kako opravdano uočava Crocker, jer odricanje, ma koliko veliko bilo, ne označava vjeru. Zato Crocker naglašava kako je Abraham »vitez vjere«, a ne rezignacije; tj. Abraham ponovno dobiva želju za onim što vrednuje, te može primiti natrag ukaže li se prilika.⁸⁰ Zato je od značaja osvrnuti pozornost na početni dio djela *Strah i drhtanje*, kako ga Daniel Miščin opravdano naziva – lažni početak.⁸¹ Spomenuti dio djela govori o četiri pseudo-Abrahama, odnosno četiri moguća smjera u kojima je Abrahamova priča mogla teći. Niti jedan od njih ne doseže vjeru, dok posljednji, peti Abraham zapravo predstavlja misaoni eksperiment koji se u ovome kontekstu usko navezuje na fenomen šutnje odnosno muke. Ulogu Abrahama ovdje valja shvatiti kao primjer (engl. *exemplar*). Ne samo da se shvaćanje Abrahama kao primjera slaže s temeljnom hipotezom (položenje od pojedinca) nego se akademski konsenzus slaže s takvim tumačenjem.⁸² Čini se da tumačenje dodjeljuje vjeri kategoriju ‘misterija’, ali i potpuno zastrašujuću, ultimativnu paradoksalnost koju lik Abrahama slikovito prikazuje. Iz Abrahamove perspektive nudi se tragična dilema, sukob dvaju neprihvatljivih zahtjeva.⁸³ Takva se pak dilema može shvatiti na način da je Abraham rеспet između *izbora* dvaju neprihvatljivih zahtjeva. Valja podsjetiti da Abraham bira između najveće vrijednosti koju ima i odanosti Bogu – uz to što za Kierkegaarda strastveno predanje sebe Bogu predstavlja put do jastva. Pa ipak, put do jastva također uključuje slobodan, autentičan izbor. Kakvog li strašnog tereta za pleća konkretnog pojedinca! Utoliko Ivana Buljan prikladno opisuje vjeru »korakom u mrak«.⁸⁴ Zato nije neobično da Abraham šuti. Takav događaj ne može preletiti u riječi, niti se učiniti priopćivim za druge. Pokušajem pojašnjavanja, odnosno govorom otvorila bi se mogućnost prijevoda u opće. Dosezanjem u puninu subjektiviteta, odnosno jastva, taj je prijevod nemoguć. Dakle, za njega nema olakšanja ni razumijevanja – dosezanje ‘ja’ ga osuđuje na život izdvojenosti.⁸⁵

Opravdano je utvrditi kako se iz zadanih premisa ovoga poglavlja dolazi do svojevrsne praznine. Ne samo da je rezultat (izlaganja iz problema subjektiviteta) paradoksalan nego i tmuran za konkretnog pojedinca. Spomenuta je uloga strasti pri aficiranju pojedinca na način da konkretni atribut biva jedan od ključnih principa traganja za jastvom. Takva strast ne jenjava rezultatom ovog poglavlja, što znači da rezultat nije formalan, već osobno i trajno⁸⁶ zatiče konkretnog pojedinca, kako je ilustrirano slikom Abrahama. »Zijev teksta«⁸⁷ koji Miščin opravdano iznalazi iz čitanja djela *Strah i drhtanje* sada se prenosi i na pojedinca. Primicanje vlastitom ‘ja’, čak i njegovo eventualno dosezanje neprenosivo je, nepriopćivo.⁸⁸ Takav pojedinac egzistira u potihoj i trajnoj patnji⁸⁹ uslijed pritiska paradoksa među kojima se vlastitom slobodom pronašao, bez sigurnosti, olakšanja i razumijevanja okoline. Utoliko se praznina⁹⁰ (muk, tišina) očituje kod pojedinca, ali i u teškoći daljnjeg filozofskog izvođenja (refleksivnog, sustavnog) afirmira li se prikazani misteriozni identitet vjere.

Zaključak

Izloženi tekst o misteriju vjere kod Sorena Kierkegaarda koncentriran je na dvije cjeline – pristup vjeri pomoću pojma očaja i pristup vjeri preko problema subjektivizma. Pri izlaganju oba pristupa polazilo se od konkretnog pojedinca. Takav je metodički odabir, čini se, utjecao na razvoj izlaganja. Povezanost holističnosti čovjeka s intrinzičnom kontingentnošću i ograniče-

nošću kadra je voditi do pojave da pojedinac poprima osjećaj »bačenosti«, odnosno kritičkog propitivanja čovjekova ontološkog statusa. Odbacivanjem idealističke formalnosti gubi se odmak pri refleksiji u razumijevanju čovjeka, pa tako i njoj svojstvena preglednost koja bi jasnije nudila odgovor na čovjekovu ulogu i bivanje. Utoliko se javlja pitanje o autentičnosti čovjeka, odnosno iznalaženja vlastitog 'ja'. Pojedinac od kojega razumijevanje egzistiranja

– te se ne može znati je li čin opravdan. Žrtvovanje smjera Bogu i svetog je karaktera. U tom slučaju, nema ni jasne, izravne, povratne informacije Abrahamu.

80

S. F. Crocker, »Sacrifice in Kierkegaard's *Fear and Trembling*«, str. 135.

81

Usp. Daniel Miščin, »Abrahamove dvojbe i etika Božje šutnje *U strahu i drhtanju* Sorena Kierkegaarda«, u: Ivan Antunović, Ivan Koprek, Pero Vidović (ur.), *Život biraj – Elige vitam. Zbornik radova prigodom 75. rođendana msgr. prof. dr. sc. Valentina Pozaića umirovljenog pomoćnog biskupa Zagrebačke nadbiskupije*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb 2020., str. 415–430, ovdje str. 418.

82

Ulogu Abrahama kao primjera prepoznaju Golubović, Buljan i Lippitt. Usp. A. Golubović, »*Vježbanje u kršćanstvu*. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije«, str. 861; I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 296; John Lippitt, »What Neither Abraham nor Johannes De Silentio Could Say«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 82 (2008), str. 79–99, ovdje str. 79. Lippitt navodi kako je upravo spomenuta točka prepoznavanja važnosti uloge Abrahama kao primjera točka neslaganja s Kosch. Kosch se opredjeljuje za uporabu djela *Filozofsko trunje* kao ključnog sredstva tumačenja misli iz djela *Strah i drhtanje*. Lippitt se, nasuprot tome, opredjeljuje za tumačenje Abrahama kao primjera, odnosno, shvaća ga se kao metodičko sredstvo samog Kierkegaarda.

83

Usp. Ronald M. Green, »Enough is Enough! 'Fear and Trembling' is Not about Ethics«, *The Journal of Religious Ethics* 21 (1993) 2, str. 191–209, ovdje str. 198. Ovaj navod Green preuzima iz rasprava Philipa Quinna iz 1986. i 1990. godine.

84

Usp. I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 297. Na istom mjestu autorica podsjeća kako Abraham ne zna kamo ga paradoks vodi, već da kroči u potpunu neizvjesnost. Stoga pojašnjava kako su otvorenost i nedovršenost

značajke egzistencije koje zaoštruju njegovu situaciju. Opravdano je procijeniti da pojam tjeskobe prikladno ocrtava Abrahamovo stanje prilikom kročenja u mrak. Kierkegaard pojašnjava da tjeskoba ne podrazumijeva ni nužnost ni potpunu slobodu, već oblik vezane (engl. *entangled*) slobode – koja vezuje samu sebe. Usp. S. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, str. 49. Na stilskoj razini može se primijetiti odnos opisa pojma tjeskobe (kao radikalne otvorenosti mogućnostima) i 'lažnog početka' djela *Strah i drhtanje* s četiri pseudo-Abrahama. Naime, svaki od njih predstavlja jednu mogućnost – kako je radnja mogla dalje teći.

85

Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 149.

86

Buljan tvrdi da čovjek treba konstantno ostvarivati svoju slobodu u vremenu jer ona nije dovršena – radi se o neprekidnome, dinamičnome procesu stalnog obnavljanja subjektivnosti. Usp. I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 292. Utoliko, stanje patnje u kojem se nalazi Abraham jest trajno.

87

Usp. D. Miščin, »Abrahamove dvojbe i etika Božje šutnje *U strahu i drhtanju* Sorena Kierkegaarda«, str. 418. »Zijev teksta« Miščinov je izraz.

88

Usp. S. Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript*, str. 300. Tvrdi se kako aktualnost egzistencije ne može biti komunicirana.

89

Usp. *ibid.*, str. 241. Religijska egzistencija u svojoj je biti patnja. Takva je patnja trajna zato što je usko vezana za odnošenje prema samome sebi.

90

Buljan pojašnjava kako nema mira za Abrahama, već teži usklađivanju s Božjim ciljevima. Ideal je religiozne egzistencije upravo zato što čini, bez da zna. Prepušten je volji Božjoj i kroči u mrak unutar kojeg nema više mogućnosti biranja svojih koraka. Usp. I. Buljan, »Problem postajanja pojedincem u djelu Sorena Kierkegaarda«, str. 299–300.

polazi već je utopljen u vlastitu egzistenciju što ga osuđuje na svojevrsan perspektivizam, otežavajući opće sudove o čovjeku.

Iz prikazane argumentacije razvidno je kako različit pristup istome pojmu može voditi u paradokse. U tekstu je čovjek kao takav nazvan paradoksalnim, a vjera nečime tipično, specifično ljudskim, dakle svojstvenim čovjeku. Prema tome, jasno je kako će paradoksalnost tada zahvatiti i pojam vjere. Dok očaj u vulgarnom razumijevanju poprima negativna obilježja, kod Kierkegaarda se radi o bremenitom pojmu opterećenom filozofsko-teološko-psihološkim obilježjima. Shvaćanje čovjeka, odnosno pojedinca, od promatranog filozofa zahtijeva holističan pristup. Samim time i pojam očaja, kao nemogućnost doseganja vlastitog 'ja', donosi isti izazov. Izlaganjem specifično ljudskog fenomena vjere pomoću izlaganja pojma očaja dobiva se rezultat dalek od vulgarnog razumijevanja očaja – muke iznalaženja 'ja' zapravo se mogu shvatiti kao dar, nešto dostupno čovjeku upravo zato što je čovjek; jer čovjek ima nešto božansko u sebi, te se iznalaženjem vlastitoga 'ja' konačno može predati Bogu. Izlaganje pomoću problema subjektiviteta, osobnog traganja za 'ja' za Kierkegaarda može voditi u poteškoće. Takve poteškoće najjasnije su primjetljive na samome kraju etičkog stadija, kako ga naziva promatrani mislilac, gdje će se vlastita ograničenost susresti sa zbivanjima među koje je »bačena«, odnosno uvid da jasan etički stav – kao jedan od pristupa egzistencijalnom bivanju ipak ne može ponuditi jasnoću i stabilnost za koju se drži da su etičkom stadiju svojstvene. Naprotiv, gotovo sokratski pojedinac uviđa »kako ništa ne zna«, odnosno prepoznaje vlastitu uronjenost u paradoksalnost zbivanja. Pa ipak, vlastitom snagom može se pristupiti takvom egzistencijalnom podrhtavanju, odnosno vjerom, kao najvećem strašću. Otvorenost vjeri, točnije izbor vjere uzdiže pojedinčev subjektivitet, ali samim biranjem vlastitog subjektiviteta pojedinac čini svojevrsno udaljavanje, postaje nepriopćiv, nejasan. Čini se da upravo time što afirmira vlastitu utopljenost u paradoks, nešto onkraj razumijevanja, postaje nerazumljiv i drugima. Konačno iznalaženje svoga 'ja' kadro je voditi u tišinu i osamljenost. Odnos prikazanih dvaju pristupa vjeri (s pozicije očaja i iz problema subjektiviteta) odaje paradoksalno stanje egzistencijalnog habitusa konkretnog pojedinca koji traga za svojim 'ja', ocrtavajući tako nepremostivost misterija vjere za egzistirajućeg pojedinca.

Ovaj tekst⁹¹ fokusira se na pojam vjere kod Kierkegaarda iz egzistencijalističkih okvira. Napuste li se dodijeljeni okviri, diskurs postaje znatno složeniji. Primjerice, emergenciju egzistencijalizma (kao filozofske struje) koju sam u uvodu ponudio radi konteksta uvjetovat će šire filozofsko-povijesne, ali i znanstveno-tehničke mijene.⁹² Kierkegaard je kao obrazovani teolog bio dobro upoznat s raznim filozofsko-teološkim korpusima, ali i raznim drugim kulturno-umjetničkim strujama: književnost, opera itd. Valja naglasiti kako

91

Valja razlikovati prva dva odlomka zaključka, koji prikazuju i sažimaju rezultate rada u klasičnom smislu, od posljednjeg odlomka gdje se podcrtavaju važne biografske, osobne i povijesne točke koje se nalaze u supstancijalnoj povezanosti s Kierkegaardovim opusom. Metodički zaokret prema konkretnom pojedincu koji se proteže tijekom cijeloga rada nije plod tek isključivo znanstvenog konsenzusa nego je i Kierkegaardov egzistencijalističko-autorski pristup. Stoga je dosljedno

kontekstualizirati temu kao takvu s temeljnim metodičkim odrednicama.

92

Širina znanstveno-tehničkih mijena 19. stljeća izlazi iz okvira ovoga rada. Cilj mi je istaknuti da prethodnice ovdje izloženog filozofskog teksta često uopće nisu filozofske, ali su važne za metodološki kontekst.

je ovaj bitno introspektivni pojedinac iza sebe, osim poznatih djela, ostavio brojne spise, manuskripte, pa i dnevnike. Dio spisa uvjetovan je raznoraznim faktorima – više ili manje eksplicitna kritika idealističke filozofije (ponajviše Hegela), čestim društvenim aktivnostima s poznatim intelektualno-umjetničkim velikanima svog doba (primjerice Heibergom ili Møllerom), inspiracijom romantičkim književnicima (George Gordon Byron, poznat i kao Lord Byron), ili čak vulgarno publiciranje koje je dovelo do poznate afere s časopisom *Gusar (Corsair)*. Nisu spomenuti osobni faktori – poznati prekid zaruka s Reginom Olsen i tmurni, mračni pristup kršćanstvu koji nastaje pod melankolijom Kierkegaardova oca Michaela. Lukav pristup pisanju koji je činio značajan dio Kierkegaardova života često bi se poigravao motivima vlastita života, uvidima ili kritikama na svjetonazorsko-filozofske tekstove, ili čak jednostavno iskazivao vlastito stanje, samoga sebe kroz takve tekstove. Time želim reći da iščitavanju Kierkegaardovih tekstova valja pristupiti oprezno: stilsko-literarno poigravanje često pretpostavlja razne faktore koji učenjacima postaju dalji tim više što se udaljavamo od Kierkegaardova stvarnog života. Očekivano je da prikladan pristup njegovim tekstovima predstavlja hermeneutički izazov. Uvaži li se pak egzistencijalistička poruka koju šalje, poziv autentičnosti ne smije ostati zanemaren te ga valja potražiti ispod mnoštva znakova i slika pod kojima se aktualna persona često skriva.

Tomislav Bunoza

**The Mystery of Faith in Søren Kierkegaard
in the Context of Early Existentialist Thought**

Abstract

This paper discusses Kierkegaard's concept of faith. The methodological turn towards the concrete individual, evident in the work of the father of existentialism, has implications for our understanding of humanity in existential and anthropological sense. Thus, the existentialist search for the self takes on a certain gravitas when manifested in the concept of faith and its interpretations. The aforementioned gravitas can be justified through dialectics, a method that is unavoidable when dealing with the concept of faith in Kierkegaard's works. The final presentation of the paradox resulting from this method provides insight into the contingency of the self-reflective individual, especially in relation to the absolute as is characteristic of the concept of faith.

Keywords

Søren Kierkegaard, authenticity, dialectic, existence, choice, substantial, individual, faith