Filozofski savjetnik

ČASOPIS ZA FILOZOFSKU PRAKSU · HRVATSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFSKU PRAKSU

SVEZAK Vol. I BROJ Br. 3 GODINA 2026 NAKLADNIK HUFP, Zagreb

FILOZOFIJA · EGZISTENCIJALIZAM · PREGLEDNI RAD

Kritički osvrt na "Strah i drhtanje" Sörena Kierkegaarda

Toma Gruica · *Sveučilište obrane i sigurnosti "Dr Franjo Tuđman", Zagreb*

Primljeno: 27.6. 2026 · Prihvaćeno: 2. 8. 2026 Financirano u okviru Post-DocTrack programa OeAW-a (funded within the PostDocTrack Program of the OeAW)

SAŽETAK

Ovaj rad donosi kritičku analizu djela Strah i drhtanje, u kojem Søren Kierkegaard pod pseudonimom Johannes de Silentio istražuje paradoks vjere kroz biblijsku priču o Abrahamu. Pisan prvotno 2017., a ovdje preispitan i proširen, rad nije samo filozofska analiza nego i osobno svjedočanstvo susreta s jednim misliocem. Središnji fokus analize usmjeren je na napetost između etičkog univerzalizma, koji zahtijeva transparentnost i poštivanje općih moralnih zakona, i religijskog partikularizma, u kojem pojedinac ulazi u apsolutan odnos s apsolutnim, transcendirajući etičke norme. Rad istražuje pojam teleološke suspenzije etičkog, analizirajući na koji način se Abrahamov čin žrtvovanja Izaka preobražava iz moralnog prijestupa u čin „viteza vjere". Kroz komparaciju s tragičnim junakom, kritički se propituje Kierkegaardova distinkcija između općeg i pojedinačnog te se razmatraju egzistencijalne implikacije apsurdnosti vjere. Zaključno, rad ukazuje na to da Kierkegaard ne nudi opravdanje za nemoralno djelovanje, već artikulira radikalnu subjektivnost vjere koja ostaje izvan dosega racionalne i etičke komunikacije, čime trajno redefinira odnos između pojedinca i religijskog autoriteta.

KLJUČNE RIJEČI: Kierkegaard, vjera, etika, Abraham, skok vjere, Derrida, Hegel, egzistencijalizam

Authors retain copyright and license the work to Filozofski savjetnik under CC BY 4.0, permitting sharing with attribution.
Autori zadržavaju autorska prava i licenciraju djelo časopisu Filozofski savjetnik pod licencom CC BY 4.0, koja dopušta dijeljenje uz navođenje autorstva.

I. *Uvod*

Ovaj tekst nastao je u dva odvojena trenutka, između kojih leži desetljeće filozofskog sazrijevanja. U svom izvornom obliku, rad je bio prvi seminarsko djelo autora, do sad neobjavljen i napisan 2017. godine za kolokvij *Uvod u filozofiju* prof. Bruna Ćurka, kojeg ovim putem srdačno pozdravljam. Svrha je tada bila ekspozitorna, pratiti strukturu Kierkegaardovog argumenta i razumjeti aporije vjere kroz prizmu biblijske pripovijesti o Abrahamu i Izaku. Deset godina kasnije, uz uvid u sekundarnu literaturu koja tada nije bila dostupna ni poznata, tekst je temeljito revidiran i proširen. Namjera nije bila napisati potpuno novi rad, što je svakako mogućnost nakon jednog desetljeća promišljanja, nego sačuvati izvorni rad studenta koji se susreće s filozofijom na akademskoj i životnoj razini po prvi put.

Stoga prošireno izdanje ne nastoji nadomjestiti izvorni rad nego otvoriti razgovor s njim. Uz Kierkegaardov tekst, u analizu su uvedene perspektive Jacquesa Derridae, čije čitanje u *Daru smrti* universalizira abrahamski paradoks prema strukturi svakodnevne odgovornosti, kao i one od Thomasa Mertona kroz njegova djela *Nove sjemenke kontemplacije, Kontemplacije u svijetu akcije* i *Nitko nije otok*. Ono što Kierkegaard može poučiti čitatelja nakon deset godina nije isto što i 2017. Tada je pouka bila da vjera nadilazi razum. Danas je pouka složenija, da svaka autentična odgovornost ima strukturu šutnje, da se ono što je najvažnije u egzistenciji ne može javno opravdati bez gubitka upravo onog što ga čini važnim, i da je aporija između osobne predanosti i etičke obveze prema drugima nije filozofska zagonetka koja čeka rješenje nego konstitutivna napetost svakog ozbiljnog moralnog života.

Strah i drhtanje (*Frygt og Bæven*, 1843.) jedno je od Kierkegaardovih pseudonimnih djela koje je, prema autorovoj vlastitoj procjeni iz dnevnika, dovoljno za besmrtno ime:

> *"Kad umrem, 'Strah i drhtanje' samo po sebi bit će dovoljno za nepropadljivo ime kao autora. Tada će biti čitano, prevođeno na strane jezike. Čitatelj će se gotovo preplašiti od zastrašujućeg patosa u knjizi."*[1]

Proricanje se obistinilo. Djelo je postalo kanonski tekst filozofije religije, etike i egzistencijalizma, ali paradoks recepcije jest da je postalo toliko poznato da se čita površno. Lippitt dokumentira kako je *Strah i drhtanje* vjerojatno najšire čitano Kierkegaardovo djelo u akademskim kurikulumima, ali

[1] Søren Kierkegaard, Journals and Papers, ur. i prev. Howard V. i Edna H. Hong (Bloomington: Indiana University Press, 1967.–1978.), sv. 6, br. 6491. Citirano prema: John Lippitt, Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling (London: Routledge, 2003.), str. 1.

upravo ta raširenost nosi opasnost da tekst koji je zamišljen kao udar na samozadovoljne čitatelje postaje još jedan kurikulumski materijal koji se prolazi bez pravog angažmana.[2]

Djelo je objavljeno pod pseudonimom Johannes de Silentio (Ivan od Šutnje), što nije formalna konvencija. Kierkegaard je u "Prvom i posljednjem pojašnjenju", adiciji postskriptu Zaključnog neznanstvenog postskriptuma, izričito zamolio da se pseudonimni tekstovi ne pripisuju njemu osobno: "Dakle, u pseudonimnim djelima nema ni jedne jedine riječi moje; ja nemam o tome nikakvo mišljenje osim kao treća osoba..."[3] Johannes de Silentio nije glasnogovornik Kierkegaardovih stavova nego dramski lik koji utjelovljuje određenu egzistencijalnu poziciju, i to poziciju čovjeka koji stoji ispred vjere ali je ne posjeduje.

Kierkegaard predstavlja i prvog filozofa kojeg sam čitao filozofski, a ne tek kao povijesni izvor jednog vremena. To svakako ne znači da Kierkegaard nije bio odslika svog vremena i prostora u kojemu je djelovao, nego, govoreći iz perspektive nekoga tko je prvo i najprije bio „povjesničar" i koji je čitao Platona i Aristotela jer je htio nešto saznati o Antičkoj Grčkoj, Kierkegaarda čitam jer sam htio saznati nešto o sebi, o vjeri, o ljubavi. U trenutku samorefleksije, ne mogu se poistovjetiti s Kierkegaardom i njegovim životom, kojeg sam obradio u zasebnom poglavlju još 2017., jer nisam prošao kroz taj estetski period „Ili-Ili" (*Enten - Eller*), niti sam nužno prošao ni kroz onaj etički period opčinjenosti Hegelom. Hegelovu Fenomenologiju duha sam kratko čitao, a odustao sam kad sam prepoznao da počinjem zvučati sam sebi kao ta knjiga. Pitanje dakle jesam li na toj visini potpunog kršćanskog, vjerskog života viteza koji skače u ponor, klizača koji se odvažuje izaći na led, ljiljana u polju i ptice nebeske, potpuno gola naspram Boga, to još ne mogu odgovoriti, jer znam da me čekaju još desetljeća filozofije i života, bar vjerujem. Kierkegaard je isto tako pisao: svako njegovo djelo je u principu autobiografsko, ponekad toliko autobiografsko da se potpuno gubi u vlastitim idejama i one utječu mu na život. Mnogi odustanu od Kierkegaarda jer krenu s „Ili/Ili". To je bilo njegovo naivno djelo, gdje je pretpostavio da u životu kao takvom nema smisla birati: „Oženio se ili ne, požalit ćeš. Ubio se ili ne, požalit ćeš." Kierkegaard je tada prekinuo svoju zaruku s Reginom Olsen, uvjeren da je svejedno što zapravo bira. Ali je požalio kad je vidio da je Regina sretna s drugim. Vjerujem da je Kierkegaard tada shvatio da je bijeg od izbora i sam jedan izbor, i to najgori. Regina nije bila tek žena koju je izgubio, bila je ogledalo u kojemu je vidio da estetičarevo „svejedno" nije mudrost nego kukavičluk. I da put prema onom vitezu vjere iz Straha i drhtanja ne počinje apstrakcijom, nego upravo

[2] Lippitt, Routledge Guidebook, str. 1: "Fear and Trembling is probably Kierkegaard's best-known and most commonly read work."
[3] Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, prev. Howard V. i Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1992.), str. 625–626.

tim trenutkom konkretnoga stida, konkretne boli, konkretnog „griješio sam". Kako je Thomas Merton napisao, "nitko nije otok," odnosi koje stvaramo s drugima, i utjecaj koji na njih ostavlja, su ipak neizbježni aspekti toga tko smo mi.[4] I čak u trenutku one autentičnosti, kad uspijemo izaći iz javnog anonimnog, iz mase, ipak se nikad ne udaljimo toliko da ne bismo bili dio te mase. „Ili si bog ili si zvijer," kako je rekao Aristotel.

Mnogi ostanu na „Ili/Ili" *a la* estetičari jer se ne žele suočiti s tim da je Kierkegaard bio u krivu, da estetičar i etičar nisu tek slučajni izbori, i da čovjek koji ostane zaključan u jednom ili drugom obliku života će patiti, očajavati, prepoznao to ili ne. Poznajem nažalost mnoge koji se zadovoljavaju idejom da su „propali filozofi prisiljeni da rade na baušteli", dok ispijaju beskonačne kave, piva i dim cigare. Pa i onih koji nisu propali, već formalnih i akademskih, ali koji se ne zamaraju „drugim" Kierkegaardom, makar je od „Ili/Ili" do Straha i drhtanja prošlo manje od godinu dana. Nije nevažno spomenuti i da je *Dva izgradna govora* (*To opbyggelige Taler*), jedinu zbirku koju je te godine objavio pod vlastitim imenom, izdao gotovo istovremeno s "Ili/Ili." Kao da je pseudonimni Kierkegaard i onaj stvarni uvijek hodali jedan pokraj drugoga, i da razdvajanje stadija nije bila njegova autobiografija nego njegova pedagogija I možda je upravo to ono što Kierkegaard naziva ponavljanjem. Ne nostalgija, ne vraćanje na isto mjesto, nego nešto što se čini kao povratak a zapravo je prvi put iskušano u punini. Čitam ovaj tekst koji sam pisao prije deset godina i ne prepoznajem se u njemu u potpunosti, ali ga ne mogu ni odbaciti, jer je i on bio ja, bio je korak, bio je jedan od onih pseudonima kojima se čovjek potpisuje dok još ne zna tko jest. Ponavljanje nije ispravljanje. Nije ni napredak u hegelovskom smislu, nije sinteza koja guta tezu i antitezu. To je prije nešto što se događa kad čovjek prestane bježati od onoga što jest i kaže: da, i to sam bio, i to još jesam, i iz toga idem dalje. Ne kao vitkiji, pametniji, razrješeni, nego kao netko tko je naučio nositi više bez da se sruši.

I upravo je to možda najiskreniji odgovor na pitanje zašto ovo djelo pišem ponovno. Kao što smo rekli, nije puko ispravljanje studentskog teksta, nego prepoznavljanje puta. Kierkegaard me je vodio prema Heideggeru, a Heidegger prema fenomenologiji, a fenomenologija prema psihopatologiji, i negdje u tom putu Kierkegaard se vratio, ili nije nikad ni otišao. Bolest na smrt (Sygdommen til Døden): prvo čitanje, zanimala me je figura megaloma koji kaže "ili sam Cezar ili ništa", htjeti postati "Cezar", postajanje, kretanje, mogućnost. Sada me najviše zanima ono "ništa"! Ne kao nihilizam, nego kao dijagnoza određenog načina postojanja koji odbija biti ono što jest. Kierkegaard me je pratio na mom putu prema dubljoj vjerskoj refleksiji i životu, prema pisanju o kršćanstvu, i prema Thomasu

[4] Usp. Merton, Thomas. *Nitko nije otok*. Split: Symposion, 2013.

Mertonu, o kojemu još dugujem ozbiljnu monografiju. I to kršćanstvo nije ostalo odvojeno, nego se uvuklo i u samu fenomenologiju i u razmišljanje o psihopatologiji. Kao što je i sam Kierkegaard, pišući pseudonimno i pod vlastitim imenom iste godine, odbijao biti samo jedno. Ovja tekst je i nije dakle ponavljanje; upravo u onom smislu u kojemu je Kierkegaard razumio *Wiederholung,* ne vraćanje natrag, nego preuzimanje naprijed.

II. *Biografski i intelektualni kontekst*

Sören Aabye Kierkegaard (1813.–1855.) odrastao je u kopenhaškoj obitelji pod snažnim utjecajem oca Michaela Pedersena, čovjek koji je od siromašnog pastira sa jütlandske visoravni postao jednim od imućnijih kopenhagurana. Otac je bio prožet teškim osjećajem krivnje: kao mladić bio je prokleo Boga na vjetrovitoj visoravni, a potom zatrudnio svoju služavku. Ova dvostruka krivnja, bogohulstvo i seksualni prijestup, davala je Michaelovu kršćanstvu intenzitet melankolije koji je Sören internalizirao kao temeljnu strukturu vlastite religioznosti.[5] Kierkegaard studira u Berlinu 1841.–1842., gdje pohađa predavanja Schellinga o pozitivnoj filozofiji. Razočaranje je brzo uslijedilo: Schelling je za njega bio "Previše star da drži predavanja, kao što ja nisam previše star da ih slušam."[6] No Berlin nije bio uzaludan. Upravo tamo, u jeku produktivne krize koja je uslijedila nakon raskida s Reginom Olsen, Kierkegaard počinje pisati *Strah i drhtanje*. Clare Carlisle dokumentira kako je Kierkegaard intenzivno studirao spekulativnu teologiju Martensena i Mynstra između 1837. i 1838. te da je upravo ta blizina bila preduvjet kritike. *Strah i drhtanje* nije napad izvana na hegelijansku teologiju nego napad iznutra, iz pozicije nekoga tko razumije što napada.[7]

Kontekst raskida s Reginom Olsen nije biografi zam koji se može odvoji ti od filozofije. Kierkegaard je u dnevniku zapisao da je raskinuo jer je njegova melankolija i "religiozna kolizija" činila brak nemogućim, no da je "imao vjere, bio bi se oženio."[8] Ovo je jedna od rijetkih mjesta gdje Kierkegaard izravno tvrdi da je njegova vlastita egzistencijalna pozicija pozicija viteza beskonačne ostavke, a ne viteza vjere. On je Johannes de Silentio, koji razumije Abrahama ali ne može biti Abraham. Ovo autobiografsko ispovijedanje ne reducira filozofski sadržaj na psihologiju nego mu daje konkretnu egzistencijalnu težinu.

[5] Lippitt, Routledge Guidebook, str. 2–3; usp. i Ernst von Aster, Geschichte der Philosophie (Stuttgart, 1956.), str. 369.
[6] Xavier Tilliette, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen (Pariz, 1974.), str. 444. Citat preveden s njemačkoga.
[7] Clare Carlisle, "Johannes de silentio's dilemma," u: Kierkegaard's Fear and Trembling (Cambridge: Cambridge University Press, 2014.), str. 44–45.
[8] Kierkegaard, Journals and Papers, sv. 5, br. 5664. Citirano prema: Lippitt, Routledge Guidebook, str. 61

III. *Indirektna komunikacija i pitanje Johannesove pouzdanosti*

Kierkegaardova metoda indirektne komunikacije nije tek literarni ukras. Ona je filozofska tehnika utemeljena na pretpostavci da se etičke i religiozne istine ne mogu prenijeti kao informativan sadržaj nego moraju biti subjektivno prisvajene. U "Točki gledišta" Kierkegaard objašnjava: "Iluzija se nikad ne može ukloniti izravno... onaj tko je pod iluzijom mora biti pristupljen s leđa, mora se početi prihvaćanjem tuđe iluzije kao njene nominalne vrijednosti."[9] Pseudonimi su instrument ovog pristupa. Johannes de Silentio nije Kierkegaard, ali nije ni nasumičan konstrukt. On je pažljivo izgrađen lik koji zauzima specifičnu egzistencijalnu poziciju: filozofski sofisticirani promatrač koji je do granice vjere ali ne može prijeći tu granicu. Njegovo divljenje Abrahamu, koje ispunjava cijelo djelo, nije neposredna refleksija Kierkegaardovih stavova nego izraz te pozicije. Mulhall je identificirao ono što naziva strukturnom greškom u Johannesovom zaključnom argumentu. Cijelo djelo insistira na Abrahamovoj nesposobnosti za govor, na apsolutnoj privatnosti njegove relacije s Bogom. No u trećem Problemu Johannes tvrdi da u Abrahamovim riječima "Bog će sam pobrinuti za žrtvenu životinju, sine moj" raspoznaje Abrahamovu totalnu prisutnost. Mulhall zaključuje: "Ovo je vrsta parodije paradoksa, apsurdno protuslovni pokušaj da se kolač pojede u jednoj rečenici i zadrži u sljedećoj."[10] Mulhahll nadalje pokazuje da Abrahamove riječi i u doslovnom i u prenesenom smislu nisu točne: Isaac nije žrtvovana živatinja, a niti je stvarna životinja janje nego ovan. Ovaj detalj koji bi se mogao učiniti trijvijalnim ima teološke implikacije. S kršćanske perspektive, Abrahamove su riječi proročanske jer predoznačuju Kristovu žrtvu, "Jagnje Božje." No Johannes koji inzistira na doslovnom ne može vidjeti ovu figuraivnu dimenziju koja jedina razrješuje paradoks koji je sam postavio. Ova Johannesova nesposobnost da vidi alegorijsku dimenziju vlastitog teksta Mulhall vidi kao namjernu autorsku strategiju, a ne slučajnu grešku. Epigraf knjige preuzet od Hamanna govori o Tarquinijevu sinu koji razumije poruku u odsjecanju maka što je glasnik koji ju prenosi nije razumio.[11] Johannes je, analogno, glasnik koji prenosi poruku čijeg punog smisla nije svjestan. No interpretacija ove nesvjesnosti ostaje sporna: Conway i Cross smatraju da je Johannes duhovno indiferentan i da njegovo divljenje

[9] Søren Kierkegaard, The Point of View, prev. Howard V. i Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998.), str. 43–44.
[10] Stephen Mulhall, Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard (Oxford: Oxford University Press, 2001.), str. 360.
[11] Søren Kierkegaard, Fear and Trembling, prev. Alastair Hannay (London: Penguin, 1985.), str. 39. Epigraf glasi: "Ono što je Tarkvinije Ponositi rekao u vrtu svojim makovima razumio je sin ali ne i glasnik."

Abrahamu funkcionira kao evazija vlastite egzistencijalne sitacije; Lippitt brani Johannesa tvrdeći da zainteresirano divljenje može biti plodna forma etičkog i religioznog učenja.[12]

IV. *Vitez vjere i vitez beskonačne ostavke*

Distinkcija između viteza beskonačne ostavke i viteza vjere čini srž Preamble. Johannes uvodi ovu distinkciju kroz priču o mladiću zaljubljenom u princezu, veza s kojom je nemoguća. Vitez beskonačne ostavke vrši kretanje beskonačnosti: odriče se princeze kao konačne mogućnosti i ljubav transcendira pretvarajući ju u ljubav prema vječnom. Kierkegaard opisuje ovo kretanje kao "posljednji stadij prije vjere."[13] Vitez vjere, međutim, ide korak dalje i vrši ono što Johannes naziva dvostrukim pokretom. On se u potpunosti odriče princeze, vrši beskonačnu ostavku, ali potom vjeruje "na temelju apsurda" da će je dobiti natrag. Ova formula apsurda nije iracionalna u smislu logičke kontradikcije. Ona znači da je sadržaj vjerovanja nemoguć s gledišta racionalnog proračuna i empirijskog iskustva, ali nije kontradikcija u formalnom logičkom smislu. Mooney interpretira ovu distinkciju kao razliku između brige koja pretendira na vlasnička prava i brige koja je slobodna od vlasničkih pretenzija. Vitez beskonačne ostavke, gubeći princezu, gubi i interes za nju kao konkretnu osobu. No vitez vjere brine za princezi kao posebnoj osobi, ne kao za posredu vječnog.[14] Ronald Hall kritizira ovu interpretaciju tvrdeći da odsustvo vlasničkih pretenzija nije moguće u kontekstu braka, koji je po definiciji savez koji uključuje ekskluzivnost i mogućnost ljubomore.[15]

Johananesov portret banalnog viteza vjere, onoga koji s jednakim žarom razmišlja o večeranjem obroku i o Bogu, ima filozofsku funkciju koju je lako previdjeti. On pokazuje da kvalitativna transformacija vjere nije vidljiva izvana, da nema "herojski hod" koji otkriva viteza vjere. Johannes kaže: "Viteza vjere ne mogu ni na koji način prepoznati po vanjskosti."[16] Ovo je namjerni kontrast prema vitezima beskonačne ostavke čija "slobodna i lebdeća hoda" jasno odaje njihov stadij. Internalnost vjere, njezina "skrivenost" kao što Johannes kaže, filozofski je važna jer sugerira da vjera nije moralni uspjeh koji se može pokazati nego egzistencijalna transformacija koja je po naravi privatna.

[12] Daniel Conway, "The confessional drama of Fear and Trembling," u: Søren Kierkegaard: Critical Assessments, ur. D. W. Conway (London: Routledge, 2002.), str. 87–102; Andrew Cross, "Fear and Trembling's unorthodox ideal," Philosophical Topics 27/2 (1999.), str. 227–253; Lippitt, Routledge Guidebook, str. 183–194.
[13] Kierkegaard, Fear and Trembling, str. 75.
[14] Edward F. Mooney, Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling (Albany: SUNY Press, 1991.), str. 53–58.
[15] Ronald L. Hall, The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.), str. 31–37.
[16] Kierkegaard, Fear and Trembling, str. 68.

V. *Skok vjere: između voluntarizma i patosa*

Popularno razumijevanje "skoka vjere" sugerira voluntaristički model: čovjek se slobodno odlučuje vjerovati unatoč nedostatku dokaza ili pak protiv dokaza. Ova interpretacija, koja se pripisuje Kierkegaardu, pogrešna je u svojoj osnovi. Klimakus, autor Zaključnog neznanstvenog postskriptuma, eksplicitno odbija ono što naziva "Münchhausenovim" skokom, nasilni akt volje kojim se premošćuje jaz. Ferreira dokumentira Klimakusov kritički stav:

"[Klimakus] suprotstavlja svoje viđenje kvalitativnog postignuća gruboj snazi voluntarizma, tip skoka 'Münchhausen' u kojemu se 'zatvore oči, uzme se za vrat... i onda se nađe na drugoj strani.'"[17]

Ferreira predlaže alternativni model koji naziva modelom kritičnog praga, inspiriran Kierkegaardovim vlastitim primjerima skoka u dnevnicima: "skok kojim se voda pretvori u led, skok kojim razumijem autora, i skok koji je prijelaz od dobrog prema zlu."[18] Ovi primjeri dijele obilježje da je kvalitativna transformacija uvjetovana onim što joj prethodi, ali nije deducibilna iz tog prethodnog stanja. Voda se zagrijava postupno, ali vrenje nastupa tek na kritičnom pragu koji ne predodređuje nijedan od prethodnih stupnjeva. Ključan doprinos Ferreira donosi u identifikaciji skoka kao "prijelaza patosa," što Kierkegaard u dnevniku izjednačava s Aristotelovim entimemom:

"Ovo će biti istraživanje od važnosti za moju teoriju skoka i razliku između dijalektičkog prijelaza i prijelaza patosa. U konačnoj analizi, ono što ja nazivam prijelazom patosa Aristotel je zvao entimemom."[19]

Entimem je retorički silogizam koji djeluje kroz pathos publike, za razliku od apodiktičkog silogizma koji funkcionira kroz čistu logiku. Prijelaz koji Kierkegaard naziva skokom nije arbitraran jer ima implicitnu strukturu koju bi se moglo retrospektivno rekonstruirati, ali nije ni formalno nužan jer se osniva na vrednotama, interesima i angažmanu koji su po naravi subjektivni. Robert Adams u analizi kierkegaardovskog aproksimativnog argumenta pokazuje da postoje dvije interpretacije ovog argumenta iz Zaključnog neznanstvenog postskriptuma: jedna koja se odnosi na stupanj opravdanosti vjerovanja, i druga koja se odnosi na stupanj uvjerenosti. Adams argumentira da je druga interpretacija

[17] M. Jamie Ferreira, "Faith and the Kierkegaardian Leap," u: The Cambridge Companion to Kierkegaard, ur. Alastair Hannay i Gordon D. Marino (Cambridge: Cambridge University Press, 1997.), str. 214–215.
[18] Kierkegaard, Journals and Papers, sv. 3, br. 17.; Ferreira, "Faith and the Kierkegaardian Leap," str. 218.
[19] Kierkegaard, Journals and Papers, sv. 3, br. 20.; Ferreira, "Faith and the Kierkegaardian Leap," str. 221.

uvjerljivija.[20] Prema njoj, problem nije u tome što historijsko zaključivanje daje manje od 100% sigurnosti, nego u tome što nikakvo historijsko zaključivanje ne može iznjedriti vrstu pune uvjerenosti koju vjera zahtijeva. Adams ilustrira razliku:

'"Vjerojatno je Isus uskrsnuo' i 'Vjerojatno je Bog ljubav' nisu afirmacije vjere. Da se od ove procjene vjerojatnosti dođe do jednostavne afirmacije vjere, 'Isus je uskrsnuo', potreban je prijelaz koji Kierkegaard naziva 'skokom.'"[21]

No Adams dalje pokazuje da iz toga ne slijedi da skok ne može biti racionalno opravdan. Ako historijsko zaključivanje ustanovi visoku vjerojatnost za religioznu tvrdnju, to može opravdati prijelaz s probabilističke procjene na bezrezervno prihvaćanje, pod uvjetom da je takav prijelaz, kao čin odluke, u skladu s čovjekovim primarnim ciljevima.[22]

VI. *Teleološka suspenzija etičkog: Hegel, Kierkegaard i paradoks Abrahama*

Mark Taylor provodi komparativnu analizu Hegelova i Kierkegaardova čitanja Abrahama i zaključuje da obojica opisuju istu fenomenologiju ali sa suprotnim vrednosnima. Hegel u ranom eseju "Duh kršćanstva i njegova sudbina" opisuje Abrahama kao paradigmu otuđenja. Abrahamova predanost radikalno transcendentnom Bogu nije sloboda nego ropstvo višeg reda:

"Abrahamov cijeli egzistencijalni stav bio je svjedočanstvo njegove odanosti radikalno transcendentnom Gospodinu koji je temelj sve stvarnosti... Vladavina je bila jedina moguća relacija u kojoj je Abraham mogao stajati prema beskonačnom svijetu koji mu je bio suprotstavljen."[23]

U Hegelovom čitanju, Abraham je figura "nesretne svijesti" kako će je razraditi u Fenomenologiji Duha: sebstvo koje je u apsolutnom jazu spram sebe, drugoga i Boga. Isus, naprotiv, donosi ljubav kao negaciju Zakona, pomirenje suprotnosti koje Hegel naziva Sittlichkeit. Abrahamova relacija s Bogom temelji se na strahu i poslušnosti; Isusova temelji se na ljubavi koja razrješuje dihotomiju između dužnosti i sklonosti. Taylor konstatira paradoks: Kierkegaard i Hegel slažu se u opisu Abrahamove forme života. Razilaze se u tome što Hegel vidi kao otuđenje, Kierkegaard vidi kao

[20] Robert M. Adams, "The Leap of Faith," u: The Virtue of Faith (Oxford: Oxford University Press, 1987.), str. 42–47.
[21] Adams, "The Leap of Faith," str. 44.
[22] Adams, "The Leap of Faith," str. 45–46.
[23] Mark C. Taylor, "Journeys to Moriah: Hegel vs. Kierkegaard," Harvard Theological Review 70 (1977.), str. 309.

ispunjenje. Gdje Hegel prepoznaje ropstvo transcendentnom Gospodinu, Kierkegaard prepoznaje autentičnost pojedinca koji se ne da apsorbirazi u zajednicu. Taylor to formulira:

"Što Hegel smatra samoostvarenjem, Kierkegaard vidi kao samootuđenje, i obrnuto. Hegel se boji Abrahamovog tipa, koji ugrožava zajednicu; Kierkegaard se boji hegelijanskog tipa, koji guta posebnost."[24]

6.1. *Johannesova dijalektika ili Hegelova pretpostavka?*

Carlisle identificira strukturnu napetost u Johannesovom argumentu. Svaki od tri Problema počinje tvrdnjom "etičko je kao takvo opće." Uobičajeno čitanje smatra da ovo jest Johannesova tvrdnja koju potom brani. Carlisle pokazuje da ova tvrdnja funkcionira kao uvjet: ako etičko jest opće u Hegelovu smislu, tada slijede određene konsekvencije za Abrahama. Cilj je pokazati da te konsekvencije vode u aporiju.[25] Johannes ne zagovara hegelijansku etiku. On je stavlja na ispit. Svaka problemata završava dilemom "ili-ili": ili postoji teleološka suspenzija etičkog, ili je Abraham izgubljen. Budući da je Abraham paradigmatski otac vjere koji se ne može tek odbaciti, zaključak koji se implicira jest da hegelijansko shvaćanje etike nije adekvatno. No Johannes ne ponuda pozitivnu alternativu. Ovaj hermeneutički "skok" ostavlja čitatelju. Mulhall smatra da je upravo ova Johannesova strategija problematična:

"Kierkegaard u svojoj želji da proturječi Hegelovom izjednačavanju religioznog i etičkog, konstruira opis Abrahama (i vjere) jednostavnom negacijom triju Hegelovih tvrdnji o etičkom. Time ostavlja točnost tih originalnih tvrdnji neupitanom; njegovo odbijanje hegelijanskih tvrdnji o sferi vjere pretpostavlja istinitost hegelijanskih tvrdnji o sferi etike."[26]

Ova je kritika dijelom točna ali dijelom previđa implikacije. Ako je hegelijansko shvaćanje etike jedino s kojim Johannes računa, tada Mulhallova kritika ima snagu. No tekst ostavlja otvorenom mogućnost da se podrazumijeva alternativno shvaćanje etike koje ne bi ni zahtijevalo suspenziju. Mooney razvija ovu mogućnost: ono što se teleološki suspendira nije etika per se nego površinska etika javne ekspresivnosti i opravdivosti. Dublja etika koja uključuje subjektivnu posebnost i

[24] Taylor, "Journeys to Moriah," str. 325–326.
[25] Carlisle, "Johannes de silentio's dilemma," str. 44.
[26] Mulhall, Inheritance and Originality, str. 382.

konkretnu vezanost ostaje netaknuta.[27]

6.2. *Abrahamova šutnja i problem govora*

Treći Problem posvećen je pitanju je li Abraham etički mogao govoriti ili ne. Johannes razlikuje estetski i etički zahtjev za otkrivenosti, te pokazuje da oboje, na različite načine, zahtijeva da se govori. Abraham, koji ne može govoriti bez napuštanja vjere koja ga definira, ne stoji ni u estetskoj ni u etičkoj sferi nego u religioznoj koja ima vlastitu logiku skrivenosti.

Johannes uspoređuje Abrahama s tragičnim herojima koji mogu govoriti o svom teretu: Agamemnon može zajedno plakati s Klitemnestrom i Ifigenijom, on se može izraziti u jeziku općeg bola. Abraham ne može. On je, u Johannesovoj formulaciji, "uvijek apsolutna izolacija."[28] No paradoks, koji Mulhall precizno identificira, jest da Abraham ipak govori: on odgovara Izaku da će "Bog sam pobrinuti za žrtvenu životinju." Johannes tvrdi da Abraham time kaže nešto a da ne kaže ništa, da je to ironija u kojoj se nešto govori a da se ne govori. Hegel je direktno relevantan ovdje. Javni jezik je za Hegela sinonim za etički zahtijev. Ono što se ne može izraziti u javnom jeziku nije samo neizrecivo nego etički sumnjivo. Johannes preuzima ovu pretpostavku ali je koristi da bi pokazao granicu hegelijanizma: postoje egzistencijalna stanja koja su autentična ali ne mogu biti jezično posredovana u Hegelovom smislu. Lippitt brani Johannesovu poziciju tvrdeći da ona nije duhovno neangažirano divljenje nego oblik zainteresiranog promatranja koji ima svoju etičku i religioznu vrijednost analogno onoj koju Nussbaum pripisuje pažljivom čitanju književnosti. Promatrač koji se strpljivo bavi Abrahamovim likom, koji isprobava različite imaginativne identifikacije bez da ikad polaže pravo na razumijevanje, vrši specifičan oblik moralnog i religioznog rada.[29]

VII. ***Derridaova recepcija: tout autre est tout autre***

Jacquesov Derrida *Dar smrti* (Donner la mort, 1992.) čita *Strah i drhtanje* u kontekstu Patočkine genealogije europske odgovornosti i njezinog odnosa prema misterium tremendum. Polazište je uvjet odgovornosti: da bih bio odgovoran, moram se nalaziti pred pogledom koji me vidi a da ja njega ne vidim u punoj mjeri, pred asimetrijom koja me konstituira kao onoga koji mora odgovariti. Ključna

[27] Mooney, Knights of Faith and Resignation, str. 78–84.
[28] Kierkegaard, Fear and Trembling, str. 106
[29] Lippitt, Routledge Guidebook, str. 184–194; Usp. Martha C. Nussbaum, Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature (Oxford: Oxford University Press, 1990.), str. 55–105.

Derridaova formula jest tout autre est tout autre (svaki drugi jest apsolutno drugi).[30] Ova formula djeluje kao disruptivni klin u Kierkegaardovom argumentu. Kierkegaard pretpostavlja da je Abraham u posebnoj relaciji s Bogom kao apsolutno Drugim, relaciji koja ga izdvaja od etičke zajednice. Derrida tvrdi da je takva relacija s apsolutno Drugim prisutna u svakome odnosu prema svakome drugom čovjeku. Bog nije poseban primjerak kategorije apsolutnog Drugog nego je ime za samu strukturu te kategorije. Konsekvencija je radikalna: Abrahamova situacija nije ekstremna iznimka nego struktura svakodnevnog iskustva odgovornosti. Derrida to formulira s namjernom provokativnošću:

"*Priča je bez sumnje monstruozna, skandalozna, jedva zamisliva: otac je spreman ubiti svog voljenog sina, svog nezamjenjiog ljubimca, i to zato jer mu Drugi, veliki Drugi naređuje bez ikakva objašnjenja. Infanticidni otac koji svom sinu i obitelji skriva što će učiniti, ne znajući zašto, što bi moglo biti mrskije?... Ali nije li to ujedno i najobičnija stvar na svijetu?*"[31]

Morija nije specifično sveto mjesto nego je naša svakodnevna stanica. Kada posvećujem novac, pažnju ili ljubav jednoj osobi, žrtvujem potencijalne odanosti prema svim ostalima. Kada živim sa svojom mačkom, žrtvujem milijune mačaka koje umiru od gladi. Svaka singularna predanost isključuje sve ostale singularne predanosti. Derrida to formulira:

"Mogu odgovoriti samo jednom (ili Jednom), to jest jednom Drugome, žrtvujući tog jednog drugome Drugom. Ja sam odgovoran prema svakome jednom (tj. svakome Drugom) samo tako što propuštam svoju odgovornost prema svima ostalima."[32]

Lippitt primjećuje ograničenje ove universalizacije: ako je Abrahamova situacija naša svakodnevna situacija, zašto nam je potrebna ova specifična i ekstremna priča da bismo je prepoznali?[33] Derrida može odgovoriti da upravo ekstremnost priče, poput filozofskog eksperimenta koji izolira jednu varijablu, čini vidljivom strukturu koja je inače zakrivena rutinom. Abraham na Moriji je piknik koji mikroskopizirano prikazuje ono što se događa na svakom obiteljskom doručku. No Derridaova analiza ima i drugu, politički dimenziju koja nije samo filozofija etike. Patočka, od kojeg Derrida polazi, tvrdi da je europska politička odgovornost genetički vezana uz iskustvo misterium tremendum, uz asimetriju Božjeg pogleda koji me vidi a kojeg ja ne vidim. Ova asimetrija nije teološka kuriozitet nego struktura svake autentične odgovornosti: biti odgovoran znači biti izložen pogledu koji me ne može

[30] Jacques Derrida, The Gift of Death, prev. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995.), str. 68.
[31] Derrida, The Gift of Death, str. 67.
[32] Derrida, The Gift of Death, str. 70..
[33] Lippitt, Routledge Guidebook, str. 159

biti potpuno reciprocan. Politička zajednica koja ukida ovu asimetriju u ime transparentnosti i javne opravdivosti, Hegelova etička zajednica, rješava paradoks ali gubi odgovornost.

VIII. *Kršćanska čitanja i skrivena poruka*

Nekoliko interpretatora, između ostalih Ronald Green i Stephen Mulhall, zastupa tezu da "Strah i drhtanje" ima skrivenu kršćansku poruku koja nije vidljiva na razini eksplicitnog argumenta. U dugoj tradiciji kršćanske egzegeze Abraham je tipološka figura: njegovo vezanje Izaka predoznačuje žrtvu Boga Oca koji ne štedi vlastita Sina (Rim 8:32). Mulhall gradi pažljivu egzegetsku analizu. Abrahamove riječi "Bog će sam pobrinuti za žrtvenu životinju" nisu samo ironične nego proročanske. U kršćanskom ključu, životinja koja će biti pružena jest Krist, "Jagnje Božje" (Iv 1:29). Abraham ovo ne zna, ali je glasnik koji prenosi poruku čijeg smisla nije svjestan, analogno samom Johannesu de Silentiu.[34] Mulhall zaključuje:

"Abrahamove se nesvjesno proročke. 'Životinja' koja će biti pružena ispostavit će se kao Krist, 'Jagnje Božje'. U tom je smislu Abrahamova priča istinska praslika kršćanske otkupnine, i upravo to čini razumljivim Johannesovo isticanje Abrahamove 'totalne prisutnosti' u onom što kaže."[35]

Ako ovo kršćansko čitanje drži, teleološka suspenzija etičkog ne znači da Bog može nalagati moralna zla. Znači nešto teološki preciznije: Bog, savršeno etičko biće, može "suspendirati" svoju vlastitu pravednost, ono što bi prirodna pravda zahtijevala, u korist milosti. Žrtva Abrahama koja nije izvršena, a umjesto koje Bog daje vlastitu žrtvu, jest tipološki prikaz otkupljenja. No ovo čitanje ima ograničenja. Gene Outka s pravom primjećuje da Green ne daje zadovoljavajući odgovor na pitanje zašto se tema grijeha ne pojavljuje eksplicitno do trećeg Problema i zašto se Johannes distancira od nje riječima da "sve do ovog mjesta Abraham se može razumijeti kategorijama neposrednosti."[36] Kršćanska interpretacija je filozofski plodna ali ne može pretendirati da je jedino adekvatno čitanje. Djelo je dovoljno višeznanično da drži i kršćansku i etičku i psihologijsku razinu istovremeno.

[34] Mulhall, Inheritance and Originality, str. 379; usp. Iv 1:29.
[35] Mulhall, Inheritance and Originality, str. 379–380.
[36] Gene Outka, "God as the subject of unique veneration: a response to Ronald M. Green," Journal of Religious Ethics 21 (1993.), str. 212; Kierkegaard, Fear and Trembling, str. 124.

8.1. *Abraham kao tragična dilema*

Philip Quinn tvrdi da je Abrahamova situacija tragična dilema u tehničkom filozofskom smislu: situacija u kojoj agent ne može izaći bez moralne prljavštine, bez počinjenog zla. No Quinn zaključuje da Johannes negira tragičnu dimenziju Abrahamove situacije.[37] Lippitt se ne slaže. Johannesov stalni naglasak na Abrahamovoj agoniji ne korespondira s likom koji mirno i bez teškoće vrši božansku zapovijed. Abraham koji bi žrtvovao Izaka bez agonije bio bi Kain, ne Abraham; jer "samo Abrahamova ljubav prema Izaku, u svom paradoksalnom kontrastu s ljubavlju prema Bogu, čini njegovo djelo žrtvom." Hursthouse, oslanjajući se na Aristotela, razlikuje između agenta koji vrši moralno zahtjevno djelo s agonijom i onoga koji ga vrši bez agonije. Vrlinski agent u tragičnoj dilemi čini djelo "s ogromnom žalosti ili boli umjesto ravnodušno ili veselo."[38] Upravo ova razlika opravdava Johannesovo istodobno divljenje i zaprepaštenje pred Abrahamom. On se divi Abrahamovoj "čisto osobnoj vrlini" koja se manifestira ne u lakoći žrtve nego u vrlini koja opstoji usred najvećeg bola.[39]

IX. ***Kierkegaard i Thomas Merton: Šutnja, Skok i Lice Božje***

Postoji i jedna vrsta čitanja koja nije intelektualna transakcija. Nije to uzimanje ideje iz knjige i polaganje na policu vlastite erudicije. To je čitanje kao susret, kao kad otvorite vrata i prepoznate čovjeka s druge strane, ne po imenu, nego po načinu na koji stoji, po nečemu u držanju koje govori: "i ti znaš što tražiš." Tako sam čitao Kierkegaarda. I tako sam, mnogo godina kasnije stigao do Thomasa Mertona. Na prvi pogled, Kierkegaard i Merton su gotovo groteskno različiti. Kierkegaard je sin danskog građanskog pietizma, opsjednut dijalektikom, pseudonimima, neizravnošću; čovjek koji je teoriju o stadijima egzistencije živio kao vlastitu biografiju i koji je zaruku s Reginom Olsen prekinuo uvjeren da to zahtijeva njegova životna misija. Merton je sin dvoje umjetnika koji nisu bili religiozni, odgajan između Francuske, Engleske i Amerike, čovjek koji je prošao kroz razuzdanu mladost, Columbia University i marksističke simpatije, da bi na kraju, u dvadeset i šestoj godini, stupio u trapistički samostan Gethsemani u Kentuckyju i ostatak života proveo iza samostanskih zidova.[40] Kierkegaard nije bio redovnik. Merton nije bio egzistencijalist, bar ne u akademskom smislu. Ali

[37] Philip Quinn, "Agamemnon and Abraham: the tragic dilemma of Kierkegaard's knight of faith," Journal of Literature and Theology 4/2 (1990.), str. 183–193.
[38] Kierkegaard, Fear and Trembling, str. 101.; Lippitt, Routledge Guidebook, str. 105.
[39] Rosalind Hursthouse, On Virtue Ethics (Oxford: Oxford University Press, 1999.), str. 73–74. Citirano prema: Lippitt, Routledge Guidebook, str. 156
[40] Merton, Thomas. *Kontemplacija u svijetu akcije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2025. str. 5

postoji nit koja ih veže, i ta nit nije samo kršćanstvo. To je pitanje koje obojica postavljaju s istom nužnošću: "što znači biti pojedinac pred Bogom?"

Kako smo mogli saznati *Strah i drhtanje* je knjiga o Abrahamu, i knjiga o Johannesu de Silentiou; Kierkegaardov pseudonim koji sam po sebi govori o šutnji kao jedinom mogućem jeziku vjere, pokušava razumjeti čovjeka koji ustaje rano ujutro i kreće ubiti vlastito dijete jer mu je Bog to naredio. Kierkegaard ne kani opravdati Abrahama pred etičkim sudom, on upravo naglašava da pred tim sudom Abraham jest ubojica. Ono što Kierkegaard želi pokazati jest da postoji dimenzija postojanja koja je viša od etičke, dimenzija u kojoj se pojedinac nalazi u apsolutnom odnosu prema apsolutnom, i ta dimenzija ne može se posredovati, komunicirati, ni racionalno obraniti. Vitez vjere ne može objasniti što radi. Može samo skočiti. Merton je prepoznao tu šutnju. U *Nove sjemenke kontemplacije* piše da svaki od nas živi u sjeni lažnog ja, koje se gradi od svega što posjedujemo, svakog ugleda koji gradimo i svake uloge koju igramo. Lažno "ja" je uvjereno da je ono temeljna stvarnost, da oko njega gravitira svemir. Ali to ja nikad ne može biti zadovoljeno, jer ono što traži nije moguće dobiti izvana. Pravo ja, ono koje Merton naziva istinito sebstvo, skriveno je ispod sveg tog napora i buke, i nije naše da ga preuzmemo, ono pripada Bogu, i jedino ga Bog može otkriti. Merton piše da imamo izbor između dvaju identiteta, vanjske maske, koja nam se čini stvarnom, i skrivene unutarnje osobe, koja nam se čini ništa, ali koja se jedina može predati istini u kojoj postoji. To je, rečeno Kierkegaardovim jezikom, opis razlike između estetičara koji se gradi i viteza vjere koji se predaje; između klizača na ledu i mase koja mu se ili divi, ili ruga.[41]

Paradoks je, dakako, u tome što ta predaja izgleda kao uništenje. Abraham diže nož. Merton ulazi u samostan. Što je spolja, za promatrača koji ne dijeli unutarnje znanje, izgledalo kao gubitak uma ili gubitak života. Kierkegaard u *Strahu i drhtanju* jasno kaže da tragični junak može biti razumljen, on žrtvuje nešto osobno za opće dobro, i svi ga oplakuju i dive mu se. Ali vitez vjere ne može biti razumljen. On žrtvuje ono najdraže ne za neki viši moralni zakon, nego zbog glasa koji dolazi odozgo i koji se ne da prenijeti drugome. „Ako me pitate zašto," kaže Abraham šuteći, „ne mogu odgovoriti. Ako me pitate ima li smisla, ne mogu dokazati. Vjerujem."

Merton u *The Seven Storey Mountain* (Sedmokata gora) opisuje trenutak sramote i očaja koji ga je zahvatio jednog jutra dok je gledao radnike kako mirni i budni idu na posao, dok je on sam bio produkt noći koju nije trebalo živjeti. Taj trenutak, kako ga opisuje, nije bio moralna propast nego neka vrsta razgolićenosti pred samim sobom, sraza s onim što jest, bez alibija i bez kazališta.[42] U toj

[41] Merton, Thomas. Nove sjemenke kontemplacije. Split: Symposion, 2014. str. 55-57.
[42] Usp. Merton, Thomas. *The Seven Storey Mountain*. New York: Harcourt Brace, 1948.

razgolićenosti nije našao filozofski argument za promjenu, nego nešto što mu se može nazvati samo milosrđem: spoznaju da ga netko gleda i da ga ne odbacuje. To je Kierkegaardov skok, samo opisan jezikom koji Kierkegaard nije koristio, jezikom milosti a ne paradoksa, jezikom primljenog a ne napravljenog. I tu počinje ono što bi se moglo nazvati temeljnim teološkim sporom između njih dvojice, ali koji je zapravo samo dva lica istog uvida. Kierkegaard je uvijek ostao mislilac napetosti, vjera je apsurd, nitko je ne može razumjeti, ni vitez vjere sam ne može je komunicirati. Šutnja je filozofska nužnost. Merton, posebno u kasnijem djelu, ide u drugom smjeru, prema kontemplativnom iskustvu koje nije iracionalno nego nadraciona-lno, prema tipu tišine koja nije zatvaranje nego otvaranje. U *Nitko nije otok* piše da čovjek koji se boji biti sam nikad neće biti ništa drugo nego usamljen, ma koliko se okruživao ljudima. Ali onaj tko nauči biti miran s vlastitom samoćom, tko može preferirati njezinu stvarnost pred iluzijom puke društvenosti, taj dolazi do nevidljivog društva Božjeg. Kierkegaard bi na to rekao: da, ali nemoj misliti da to možeš planirati ili zaslužiti. Merton bi odgovorio: upravo tako, ali zato ti to ne moraš sam napraviti!

Razlika je, dakle, u smjeru pokreta. Kierkegaard uvijek naglašava napor, strah, drhtanje, vertigo skoka. Merton uvijek naglašava primanje, otvaranje, tihu suradnju s onim što se već nudi. No ni jedan ni drugi ne umanjuje ono što je u pitanju. Oba znaju da se tu nešto bitno mora ostaviti iza. Kierkegaard je ostavio Reginu. Merton je ostavio sve ostalo. U *Conjectures of a Guilty Bystander* (Razmišljanja grešnog promatrača) Merton opisuje trenutak koji je sada poznat svim njegovim čitateljima: na uglu Fourth i Walnut u Louisvilleu, u samom srcu shopping distrikta, odjednom ga je preplavio osjećaj da voli sve te ljude, da su oni njegovi i on njihov, da nisu stranci. Kao da se probudio iz sna o odvojenosti, o lažnoj izolaciji u posebnom svijetu. To iskustvo, kaže, bilo je kao oslobođenje od iluzorne razlike, i bila je to takva radost da se jedva suzdržao od glasanog smijeha. U centru svakog bića postoji točka ničega koja nije dotaknuta grijehom ni iluzijom, točka čiste istine, iskra koja u potpunosti pripada Bogu, kojom Bog raspolaže njihovim životima, koja je nedostupna fantazijama naše vlastite volje.[43]

Čitam ovo i mislim na Kierkegaardovu sliku ljiljana u polju i ptice nebeske iz *Evanđelja o trpljenju*, iz onih izgradnih govora koji su izlazili usporedno s pseudonimnim djelima. Biti potpuno gol naspram Boga. Ni ljiljan ne zna da je lijep, ni ptica ne zna da je slobodna, ali oboje jesu ono što jesu bez ostatka, bez lažnog ja koje ih bi zasjenjivalo. Merton bi rekao to jest kontemplacija. Kierkegaard bi rekao to jest religiozni stadij. Oboje bi šutjeli o tome kako se tamo stiže, jer to se ne da opisati, samo živjeti.[44]

[43] Usp. Merton, Thomas. *Conjectures of a Guilty Bystander*. New York: Doubleday, 1966
[44] Usp. Kierkegaard, Søren. The Lily of the Field and the Bird of the Air. Translated by Bruce H. Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Bolest na smrt, vraća se na ovo s drukčijeg kuta. Tamo Kierkegaard opisuje očaj kao bolest koja se sastoji u tome da čovjek ne želi biti ono što jest, ili, što je jednako strašno, da želi biti ono što nije. Oblik očaja koji me sada zanima više nego ikad nije onaj spektakularni, koji se vidi i prepoznaje. To je tihi, sustavni očaj čovjeka koji funkcionira, koji ispunjava uloge, koji je prisutan, ali koji negdje duboko ne želi biti ovaj koji jest. Ne Cezar, nego nitko tko hoće postati Cezar, i u tom htijenju gubi i sebe i mogućnost Cezara. Ono ništa, kako sada razumijem, nije odsutnost: to je ime za ono što ostaje kad se sve lažno ja oguli, kad padnu sve maske koje smo mislili da smo mi. I to ništa nije užas, ili bar nije samo užas. To je ono što Merton zove točkom čiste istine. To je tlo. Merton je pak, kroz kontemplativnu tradiciju i kroz Augustina kojeg je čitao, bio uvjeren da čovjek ne može sam doći do tog tla. Ne kroz filozofiju, ne kroz askezu, ne kroz moralnu disciplinu. Jedino što može je prestati bježati. *Sedmokatna gora* je knjiga o bježanju i o umoru od bježanja, o čovjeku koji je isprobao sve iluzije dostupne obrazovanom Europljaninu prve polovice dvadesetog stoljeća i koji je otkrio da nijedna od njih nije dovoljno čvrsta da na njoj stane. Kierkegaard bi rekao da Merton opisuje estetički stadij i dio etičkog, i da je njegov ulazak u Gethsemani bio skok, čak i kad ga Merton sam ne opisuje tim jezikom.

I Kierkegaard i Merton pišu autobiografski, ali ni jedan od njih ne piše direktno o sebi. Kierkegaard piše pseudonimno upravo zato da čitatelja ne pusti da bude promatrač tuđeg iskustva, tjerajući ga da sam rekonstruira koji pseudonim govori što i zašto, Kierkegaard čitatelja stavlja u poziciju subjekta koji mora sam odabrati. Merton piše u prvom licu, ali uvijek s nakanom da to prvo lice bude dovoljno prozirno da čitatelj kroz njega vidi vlastito. Merton za svoje knjige kaže da bi ih se sramio jer su prenaivne i presamouvjerene. Ali upravo ta naivnost je ono što je ljude potaknulo da ih čitaju kao vlastitu priču.

Kierkegaard pita: možeš li skočiti? Merton odgovara: skok se ne radi, prima se. Kierkegaard pita: možeš li šutjeti? Merton odgovara: šutnja nije vakuum, to je prisustvo. Kierkegaard pita: jesi li spreman biti nerazumljiv? Merton odgovara: jesi li spreman biti viđen? I na kraju, ono što obojica znaju i o čemu obojica pišu na rubovima svojih najpoznatijih knjiga, kao da to ne žele izreći previše glasno: da je ogromno blagostanje znati da te netko zauvijek voli!

X. *Zaključak*

"Strah i drhtanje" nije teološki traktat o opravdanosti religioznog fanatizma niti filozofski manifest iracionalizm a. Ono je precizno konstruirana dijagnoza granice jedne filozofske pozicije, hegelijanskog razumijevanja etike kao javno posredovanog univerzalnog, i istovremeno indirektna komunikacija o formi egzistencije koja se ne može opisati kategorijama te etike. Johannesova pouzdanost,

Abrahamova šutnja, paradoks apsurda i skok vjere: svaka od ovih tema otvara se prema suvremenoj filozofiji na specifičan način. Ferreira pokazuje da je skok kompleksniji od voluntarizma. Adams pokazuje da racionalno opravdanje skoka nije nemoguće ali nije ni dovoljno. Taylor pokazuje da hegelijansko i kierkegaardovsko čitanje Abrahama dijele fenomenologiju ali divergiraju u ontologiji sebstva. Derrida pokazuje da Abrahamov paradoks nije egzotična iznimka nego struktura svake autentične odgovornosti. Mulhall pokazuje da Johannesov insistencija na doslovnom krije alegorijsku dimenziju koja je ne samo teološki nego i filozofski nužna da bi se razriješio paradoks koji je sam postavio.

Nijedan od ovih uvida ne poništava ostale. "Strah i drhtanje" jest djelo koje se odupire svakom čitanju koje pretendira na iscrpnost, što je, moguće, bila autorova namjera. Knjiga koja govori o nesaopćivosti vjere i sama je nesaopćiva na način koji bi je učinio transparentnom. Ona ostaje otvorena, kao Abrahamov nož podignut nad Izakom u trenutku koji se uvijek iznova ponavlja, ali kojemu Bog uvijek može narediti: "Zadrži ruku."

Kierkegaard je postavio dijagnozu: postoji dimenzija egzistencije koja je viša od etičkog, koja se ne može posredovati ni komunicirati, i koja zahtijeva od pojedinca da stoji sam pred Bogom bez garancija, bez razumijevanja, bez mogućnosti da to objasni drugome. *Strah i drhtanje* nije argument za tu poziciju, već njezin prikaz: ili prihvaćaš da Abraham nije ubojica, ili ne prihvaćaš, i to neprihvaćanje govori nešto o tebi, ne o Abrahamu. Merton tu dijagnozu potvrđuje s druge strane, ne filozofskim argumentom nego životom koji je živio i opisao. Lažno ja koje se gradi od ugleda, uloga i posjedovanja ne može doći do Boga jer nije stvarno. Pravo ja, ono koje Merton naziva iskrom koja pripada isključivo Bogu, ne konstruira se naporom nego se otkriva prestankom napora. To je isti skok koji opisuje Kierkegaard, samo opisan iznutra, nakon što je napravljen. Zajedno, oni zatvaraju krug koji ni jedan od njih nije mogao zatvoriti sam. Egzistncijalizam i fenomenologija: Kierkegaard opisuje strukturu, Merton opisuje iskustvo, Kierkegaard opisuje što se traži, Merton opisuje što se prima. I obojica znaju, svaki na svoj način, da se to ne da prenijeti drugome. Može se samo pokazati smjer. Ostatak je na čitatelju.

Literatura

Adams, Robert M. The Virtue of Faith. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Carlisle, Clare. "Johannes de silentio's dilemma." U: Kierkegaard's Fear and Trembling. Cambridge: Cambridge University Press, 2014., str. 44–61.

Conway, Daniel W. "The confessional drama of Fear and Trembling." U: Søren Kierkegaard: Critical Assessments, ur. D. W. Conway. London: Routledge, 2002., str. 87–103.

Cross, Andrew. "Fear and Trembling's unorthodox ideal." Philosophical Topics 27/2 (1999.), str. 227–253.

Derrida, Jacques. The Gift of Death. Prev. David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Ferreira, M. Jamie. "Faith and the Kierkegaardian Leap." U: The Cambridge Companion to Kierkegaard, ur. Alastair Hannay i Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997., str. 207–234.

Green, Ronald M. "Enough is enough! Fear and Trembling is not about ethics." Journal of Religious Ethics 21 (1993.), str. 191–209.

Hall, Ronald L. The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

Hegel, G. W. Friedrich. Early Theological Writings. Prev. T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Hursthouse, Rosalind. On Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kierkegaard, Søren. Concluding Unscientific Postscript. Prev. Howard V. i Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Kierkegaard, Søren. Fear and Trembling. Prev. Alastair Hannay. London: Penguin, 1985.

Kierkegaard, Søren. Journals and Papers. Ur. i prev. Howard V. i Edna H. Hong. 7 sv. Bloomington: Indiana University Press, 1967.–1978.

Kierkegaard, Søren. The Lily of the Field and the Bird of the Air. Translated by Bruce H. Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Kierkegaard, Søren. The Point of View. Prev. Howard V. i Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Lippitt, John. Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling. London: Routledge, 2003.

Merton, Thomas. *Conjectures of a Guilty Bystander*. New York: Doubleday, 1966.

Merton, Thomas. *Kontemplacija u svijetu akcije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2025.

Merton, Thomas. *Nitko nije otok*. Split: Symposion, 2013.

Merton, Thomas. *Nove sjemenke kontemplacije*. Split: Symposion, 2014.

Merton, Thomas. *The Seven Storey Mountain*. New York: Harcourt Brace, 1948.

Mooney, Edward F. Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling. Albany: SUNY Press, 1991.

Mulhall, Stephen. Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Nussbaum, Martha C. Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Outka, Gene. "God as the subject of unique veneration." Journal of Religious Ethics 21 (1993.), str. 211–215.

Quinn, Philip. "Agamemnon and Abraham: the tragic dilemma of Kierkegaard's knight of faith." Journal of Literature and Theology 4/2 (1990.), str. 181–193.

Taylor, Mark C. "Journeys to Moriah: Hegel vs. Kierkegaard." Harvard Theological Review 70/3–4 (1977.), str. 305–326.

Tilliette, Xavier. Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Pariz, 1974.