

Kierkegaardova epistemologija religije

Odnos vjere i razuma

Aleksandra Golubović*

Sažetak

*Tema ovog rada je propitivanje odnosa vjere i razuma u danskog filozofa Kierkegaarda prema kriterijima analitičke filozofije. Rad se temelji poglavito, iako ne isključivo, na Kierkegaardovu djelu *Filozofijsko trunje*¹, koje predstavlja jedno od njegovih najsustavnije napisanih djela. U svjetlu naznačenih kriterija istražujemo način na koji osoba postaje vjernik (tj. dolazi do vjere), u smislu određivanja razloga na kojem počiva odluka za vjeru. Riječ je o vjeri koja se, prema Kierkegaardu, očituje ponajprije kroz strast za egzistiranjem, te označava težnju za konačnim samoostvarenjem. No da bi se vjera u potpunosti realizirala, potrebno je da se čovjek slobodno odluči za Boga. Vjera u tom smislu pretpostavlja/traži voljni pristanak. Istražit ćemo Kierkegaardove stavove o tome je li i zbog čega racionalno vjerovati u Boga. U tom kontekstu propitujemo je li Kierkegaard zastupnik iracionalizma i fideizma, kako se obično misli, te dolazimo do zaključka da on oscilira između toga da vjera nije suprotstavljena razumu, nego ga samo nadilazi, i da se oni međusobno isključuju. Iracionalizam je filozofski pravac koji zastupa tezu da razum ne može spoznati stvarnost do kraja (te da stvarnost kao takva nije utemeljena na razumu). Kierkegaard je zaista zastupao i branio tu tezu. Fideizam je teorija koja kaže da se do metafizičkih i religijskih istina može doći jedino na temelju vjere (a često puta je vjera potpuno suprotstavljena razumu). Činjenica da Kierkegaard vjeru shvaća kao strast sugerira i to da je ona za njega ipak iracionalan stav. Na kraju ćemo Kierkegaardovu epistemologiju religije usporediti s »reformiranom epistemologijom« *Alvena Plantinge kako bismo pokazali aktualnost Kierkegaardova pristupa obrađivanoj temi.**

Ključne riječi: vjera, razum, epistemologija religije, religijsko vjerovanje, racionalnost, Kierkegaard

* Doc. dr. sc. Aleksandra Golubović, Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci, Adresa: Omladinska 14, 52 000 Rijeka, Hrvatska. E-pošta: aleksandra210@yahoo.it

1 Soren Kierkegaard, 1998, *Filozofijsko trunje*, Zagreb. Uбудuće ćemo djelo označavati kraticom F (npr. F, 9).

Uvod

Jedna od središnjih tema Kierkegaardove filozofije je čovjek. Baveći se područjem antropologije, Kierkegaard je detaljno istraživao čovjekovu egzistenciju i pitao se o načinima njezina ostvarenja. Zaključio je da čovjekovo egzistiranje ovisi o različitim mogućnostima ostvarenja, a »polazište« svega je strast za egzistiranjem. Strast za egzistiranjem je, prema Kierkegaardovu mišljenju, prisutna u svakom čovjeku. No samo egzistiranje pojedinca nije nešto unaprijed definirano i uključeno u sveopći sustav egzistiranja. Egzistirati za Kierkegarda znači biti u stalnom nastajanju, tj. u paradoksu između konačnog i beskonačnog, vremena i vječnosti, slobode i nužnosti, što predstavlja temelj čovjekove osobnosti. Pritom strast ima značajnu ulogu. Ona označava čovjekovu urođenu težnju za samoostvarenjem i može doprinijeti kvalitetnijem načinu egzistiranja, njegovu napredovanju i usavršavanju. Kierkegaard je shvaća kao univerzalnog pokretača pomoću kojeg se postiže krajnja svrha egzistiranja, tzv. religiozno egzistiranje. To znači: ono vječno ozbiljiti u vremenitom, prema uzoru na Isusa Krista koji je pokazao što znači biti čovjek u pravom smislu riječi. Ta strast se ne zaustavlja dok se čovjek u potpunosti ne ostvari ili pak dok sam ne odluči zaustaviti je. Pojedinaac u tom smislu ima zadaću odlučiti se, a zatim upustiti u projekt vlastita samoostvarenja. Na tom putu vjerniku je glavni oslonac vjera koju Kierkegaard tumači kao čovjekovu najvišu strast. Vjera je na neki način polazišna točka u čovjekovu nastojanju da postane ponajprije čovjek, a onda i kršćanin. Zapravo, postati kršćanin za Kierkegarda znači ostvariti se u potpunosti kao čovjek.

Znači li to da su Kierkegaardova filozofija i njegova stajališta o religiji neracionalna? Rasprava o odnosu vjere i razuma, ili preciznije, o racionalnom utemeljenju vjere vodi se gotovo od pojave kršćanske religije. Disciplina koja se ovim problemom bavi isključivo s filozofskog aspekta je filozofija religije, odnosno epistemologija religije. Ona ispituje čovjekove spoznajne mogućnosti kojima eventualno može »zahvatiti« (»doživjeti«, imati iskustvo Boga) te objasniti svoja religijska vjerovanja i stavove. U vezi s time bavi se i odnosom vjere i razuma, napose sa stavovima koji su se o tom problemu tijekom vremena formirali u okviru kršćanstva. Danas je interpretacija koja zastupa ili podržava međusobnu isključivost vjere i razuma dosta raširena, iako mnogi filozofi ističu dodirne točke teologije i filozofije te pokušavaju pokazati kako nije istina da vjera i razum ne mogu ići zajedno.² Oni pokušavaju pronaći tzv. racionalno opravdanje vjere odnosno religijskih vjerovanja. Naša je namjera istražiti što o tome tvrdi Kierkegaard.

U djelu *Filozofijsko trunje* on postavlja pitanje: »U kojoj mjeri istina dopušta da bude naučena?«³ Pritom Kierkegaard, kao što ćemo vidjeti kasnije, misli na Boga, jer on je za kršćane temeljna istina, kao i sve što je on rekao i činio. Ta istina

2 Ivan Devčić u djelu *Bog i filozofija* iscrpno analizira razvoj odnosa vjere i razuma kroz povijest. Inosi stavove istaknutih filozofa, teologa i crkvenog učiteljstva. Vidi: Ivan Devčić, *Bog i filozofija*, Zagreb, 2003, 9–70.

3 F, 9.

predstavlja konačni smisao čovjekova života, a čovjek je može »usvojiti« pomoću egzistencijalne odluke, tj. odluke o kojoj ovisi njegovo životno samoostvarenje i u kojoj je njegov glavni izbor Bog. Kierkegaard se ustvari pita možemo li vjeru svesti na istinu koja se može naučiti i pretočiti u vlastiti život, slijediti je i živjeti po njoj. Također dvoji o tome može li eventualno pojava Isusa Krista ili znanje o njemu biti dovoljan razlog za vjeru u Boga, odnosno razlog zbog kojeg će netko povjerovati u nj.

Važno je također vidjeti koju je ulogu Kierkegaard dodijelio razumu kada je riječ o religijskom vjerovanju, kao i pokušati odgovoriti na pitanje može li razum u konačnici objasniti vjeru, tj. može li ona, prema mišljenju Kierkegaarda, biti utemeljena na razumu i treba li uopće biti utemeljena na njemu. Pritom valja imati na umu Kierkegaardov generalni stav, koji se pojavljuje u više djela, o tome kako u pitanjima religije i egzistencije razum nije taj koji donosi konačan sud. Stoga da bi čovjek došao do Boga, potrebna mu je vjera. Ali to ne znači da razum nema nikakvu ulogu kada je riječ o njoj. Većina teista se u tome slaže, no ostaje pitanje koliki stupanj racionalnosti podrazumijeva vjera u Boga i kako se to uklapa u filozofiju religije odnosno epistemologiju religije.

Postavljeni zadatak pokušat ću obraditi tako što ću najprije (u prvom poglavlju) elaborirati temeljne pojmove epistemologije kao što su znanje i vjerovanje, s jedne strane u svjetlu suvremenih epistemoloških teorija, a s druge strane prema Kierkegaardovim shvaćanjima. Zatim ću u središnjem dijelu (drugo poglavlje) izložiti teme koje su relevantne za rješavanje ovog problema i u vezi s time ispitati u kojoj su mjeri Kierkegaardovi stavovi o odnosu vjere i razuma prihvatljivi s motrišta suvremene filozofije. U trećem dijelu (treće poglavlje) pokušat ćemo produbiti Kierkegaardove teze i vidjeti jesu li prihvatljive sa stajališta suvremene epistemologije (i epistemologije religije), i ako da, gdje ih se, unutar koje teorije ili filozofskog pravca, može smjestiti.

1. Analiza temeljnih pojmova

1.1. Znanje

Što je istina i kako se do nje dolazi pitanja su kojima Kierkegaard u djelu *Filozofijsko trunje* započinje raspravu o fenomenu vjere. Pritom je njegov interes za istinu usmjeren na istinu kršćanstva, tj. na Božju objavu.⁴ Cilj mu je saznati na koji način čovjek uopće dolazi u posjed takve istine (koja bi na neki način trebala osigurati i dolazak do znanja). Navedena pitanja mogli bismo kratko i sažeto formulirati u ključno pitanje koje bi glasilo: Može li čovjek imati (posjedovati) znanje o Bogu? Rasprava o definiciji znanja (njegovu značenju, dometu, uvjetima, jamstvu i sl.) jedna je od središnjih tema epistemologije. U povijesti su filozofi imali različita mišljenja o tome što je znanje i kako se do njega dolazi, a može se reći da

4 Usp. F, 9.

ni danas nije postignut opći konsenzus oko definicije znanja.⁵ Čini se da odgovor ovisi u prvom redu o tome koju vrstu znanja želimo definirati i koji su kriteriji relevantni za baš tu vrstu. No sigurno je da je znanje u uskoj vezi sa spoznajom i vjerovanjem. To proizlazi iz klasične definicije znanja koja kaže da je ono opravdano istinito vjerovanje plus još nešto (neki uvjet ili uvjeti oko kojih se još uvijek vode rasprave).⁶ U svakom slučaju, ključni pojmovi kada je riječ o definiciji znanja su vjerovanje i opravdanje. Pitamo se vrijedi li to nužno i za »religijsko« znanje. Samu raspravu o pojmu znanja Linda Zagzebski⁷ započinje sljedećom tvrdnjom:

Znanje je visoko vrednovano stanje u kojemu je osoba u kognitivnom dodiru sa zbiljom. Ono je, dakle, odnos. S jedne strane odnosa je svjesni subjekt, a s druge strane odsječak zbilje s kojim je spoznavalac u izravnom ili neizravnom odnosu. Dočim je izravnost stvar stupnja, znanje stvari prikladno je smatrati izravnim oblikom znanja, u usporedbi s kojom je znanje o stvarima neizravna. Prvo se često naziva spoznajom po poznavanju budući da je subjekt u iskustvenom dodiru s odsječkom spoznajne zbilje, dok je potonje propozicionalno znanje, jer je ono što subjekt spoznaje istinit sud odnosno propozicija o svijetu.⁸

Zagzebski dalje tumači kako se propozicijska spoznaja može prenijeti s jedne osobe na drugu (te da danas kada govorimo o znanju uglavnom mislimo na propozicijsko znanje), dok je sa spoznajom po poznavanju to nemoguće, ili pak veoma teško. Kao primjer spoznaje po poznavanju Zagzebski navodi Kierkegaardov pojam neizravnog priopćavanja — u vezi s njegovim stavom o tome kako se treba priopćavati istina ili subjektivnost, za koju on vjeruje da je nepropozicijska. Zagzebski ističe kako se ta ideja provlači kroz gotovo sva Kierkegaardova djela.⁹ Kierkegaard dakle smatra da se istina koju je Bog objavio u Kristu ne priopćuje na razini propozicije niti znanja koje bi eventualno bilo isključivo dostupno ljudskom razumu. Ona se priopćuje na razini čovjekove unutrašnjosti.¹⁰ Stoga niti kriteriji vezani uz definiranje pojma znanja koje Zagzebski dalje razrađuje nisu ključni za Kierkegaardovu interpretaciju istine i znanja, iako su oboje analizirali načine na

5 Usp. Linda Zagzebski, *Što je znanje?*, u: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, Zagreb, 2004, 113–142.

6 Usp. Jonathan Dancy, *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb, 2001, 33–44.

7 Linda Zagzebski bavi se problemima epistemologije, ali i epistemologije religije. Upravo iz njezine analize pojma znanja može se vidjeti koliko su temeljni pojmovi epistemologije i epistemologije religije složeni. Zagzebski je, čini se, kao i Kierkegaard bila svjesna kako svaka od pojedinih vrsta znanja zahtijeva jedinstven pristup. Na detaljan prikaz poteškoća na koje se nailazi pri pokušaju definiranja pojma znanja vidi u: Linda Zagzebski, *Što je znanje?*, u: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, Zagreb, 2004, 113–142.

8 Linda Zagzebski, *Što je znanje?*, u: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, 2004, Zagreb, 113.

9 Vidi: Linda Zagzebski, *Što je znanje?*, u: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, Zagreb, 2004, 113.

10 Usp. Soren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'*, (ur. C. Fabro), Opere II, Casale Monferrato, 1995, 154. Ovo djelo nastavak je *Filozofijskog trunja* i u njemu Kierkegaard, između ostalog, detaljno izlaže svoje stavove o tome kako čovjek jedino pomoću subjektivne istine može postići samoostvarenje. Drugim riječima, subjektivna istina označava odluku za Boga i djelovanje u skladu s time. Svaki je pojedinac treba donijeti samostalno jer jedino tako može uspostaviti odnos s Bogom. Vidi također: 250–251. Djelo ćemo dalje označavati kraticom P.

koje se istina shvaćala i tumačila, počevši od Sokrata i Platona pa sve do danas. Kada je riječ o tzv. kršćanskoj istini, od presudne je važnosti donošenje odluke kojom se pojedinac odlučuje povjerovati Bogu, tj. prihvatiti njegovu ponudu, kao i napor da tu istinu koja mu je priopćena pretoči u »osobnu« ili subjektivnu istinu po kojoj će živjeti.¹¹ Ta je odluka utemeljena na principu *ili-ili*, gdje je pred čovjeka stavljeno da bira između dva suprotstavljena rješenja: ili prihvatiti ili odbiti Božju ponudu.¹² Možemo zaključiti kako *Istinu* o kojoj Kierkegaard govori nije toliko bitno razumjeti i shvatiti koliko živjeti, jer jedino na taj način čovjek može ući u odnos s Bogom i postići samoostvarenje.

Ako tvrdnju o znanju koju navodi L. Zagzebski želimo npr. primijeniti na slučaj Abraham, o kojem je Kierkegaard pisao u djelu *Strah i drhtanje*¹³ i gdje se tvrdi da se Bog Abrahamu objavio, proizlazi da tu nije bila riječ isključivo o vjeri nego o svojevrsnom »znanju« (budući je Abraham došao u izravni odnos s Bogom) i eventualnom vjerovanju, odnosno povjerenju u Božji autoritet.¹⁴ Za Kierkegarda upravo vjera predstavlja jamstvo odnosa s Bogom, ona predstavlja jedini pravi odgovor Bogu. Drugim riječima, ono što se dogodilo Abrahamu bila je spoznaja po poznavanju (kako proizlazi iz tvrdnje L. Zagzebski), jer je Abraham došao u izravni odnos s Bogom koji mu se objavio i naložio mu konkretni zadatak (koji Abraham prihvaća s povjerenjem u Boga).

U epistemologiji su vjerovanje i znanje usko povezani. Pod vjerovanjem se misli na mentalno stanje koje je manje izvjesno od znanja. Karakterizira ga određeni stupanj vjerojatnosti, budući da sadrži niži stupanj izvjesnosti. Znanje pak jamči izvjesnost. Međutim, u Kierkegaardovoj filozofiji ne nailazimo na epistemološku analizu znanja i vjerovanja, niti ga ona zanima. Njega interesira religijsko znanje i vjerovanje te mogućnost njihova opravdanja.

1.2. Vjerovanje

Kierkegaardov se pristup znanju i istini prilično razlikuje od onog suvremene epistemologije. On se ne bavi određenjem i analizom znanja općenito nego ga zanima znanje o Bogu. Sada ćemo analizirati pojam religijskog vjerovanja i vidjeti može li vjera u Boga predstavljati temeljno vjerovanje (tj. istinu) koju ne treba dokazivati, a koja služi za dokazivanje drugih tvrdnji (istina) o Bogu i koja eventualno može dovesti do znanja. Teorija u kojoj se zastupa teza o postojanju znanja

11 Kierkegaard smatra da svaku temeljnu odluku čovjek donosi u svojoj unutrašnjosti. Vidi: P, 154.

12 P, 382–384. Kierkegaard ovdje objašnjava zašto vjeru nije moguće svesti na spoznaju niti znanje te ističe da jedino subjektivna istina može čovjeku omogućiti ostvarenje religiozne egzistencije, tj. dolazak do Boga.

13 Soren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, Split, 2000. U buduću ćemo djelo označavati kraticom SiD.

14 Kao što razlikujemo dva temeljna pristupa znanju, tako razlikujemo i dva shvaćanja vjere, primjere: možemo razlikovati između vjere u Boga i vjere u tvrdnje koje se izriču o Bogu (postoji, složit ćemo se, razlika kada kažemo: »vjerujem Bogu« ili »vjerujem da su određene tvrdnje o Bogu istinite«). Više o dva načina shvaćanja pojma vjere vidi u: William L. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, Belmont, 2001, 74–91.

utemeljenog na istinama ili temeljnim vjerovanjima koje dalje ne treba dokazivati je klasični fundacionalizam.¹⁵ Zastupnici klasičnog fundacionalizma najčešće koriste sliku kuće ili piramide kao metaforu pomoću koje prikazuju svoju koncepciju znanja ili racionalnosti. Slikovito opisano, oni smatraju da »kuća« mora imati čvrste temelje koji će nositi teret svakog pojedinog kata i krova te da svaki kat treba biti odgovarajuće povezan s temeljima kuće. Temelji kuće su od ključne važnosti jer oni nose cjelokupan teret. Ti temelji, odnosno temeljna vjerovanja, moraju biti sigurni, izdržljivi i odgovarajući. Oni trebaju nositi »težinu« svih ostalih nefundacionalnih odnosno netemeljnih vjerovanja. Upravo zahvaljujući njima, naše znanje počiva na sigurnim temeljima. Većina epistemologa smatra da u temeljna vjerovanja spadaju ona koja su samoevidentna, evidentna osjetilima i »nepogrješiva«, te da kao takva ne trebaju racionalnu potporu, ali da se sva ostala vjerovanja trebaju oslanjati na njih.¹⁶ Drugim riječima, klasični fundacionalizam je teorija koja obuhvaća dvije temeljne skupine vjerovanja: ona vjerovanja koja trebaju potporu drugih i ona koja mogu podupirati druga, a sama ne trebaju potporu.¹⁷ (Tako npr. vjerovanja koja dolaze iz našega vlastitoga neposrednog iskustva ne trebaju potporu drugih vjerovanja.) Upitno je međutim može li se vjerovanje u Boga, tj. vjera u Boga prihvatiti kao temeljno vjerovanje (tako npr. mi možemo razumjeti što znači riječ Bog, ali i dalje ne vjerovati u njega, što znači da vjerovanje u Boga nije samoevidentno; zatim neki mogu tvrditi da su osjetili Božju prisutnost, no ne postoji točno utvrđen način da to provjerimo; nadalje, može nam se činiti da imamo iskustvo Boga, a da je pritom riječ o obmani i sl.). Iz rečenog proizlazi da vjerovanje u Boga ne može predstavljati temelje nečijih racionalnih vjerovanja, iz čega dalje slijedi da vjerovanje u Boga može biti prihvaćeno kao racionalno utemeljeno jedino na temelju drugih vjerovanja, odnosno argumenta ili evidencije. No možda ćemo u Kierkegaardovu pristupu ovom problemu ipak pronaći neka uporišta za prihvaćanje vjere u Boga kao temeljnog vjerovanja.

U ovom trenutku najviše nas zanimaju ona vjerovanja koja ne trebaju potporu drugih i cilj nam je istražiti na koji način dolazi do njihova opravdanja. Jednako tako želimo ispitati koji status vjerovanja ili opravdanog vjerovanja pripada vjeri u Boga. Predstavlja li vjera u Boga uvjetno opravdano vjerovanje (u smislu da ako Bog postoji, opravdano je vjerovanje u njega) ili je moguće i neko drugo objašnjenje? Kada je riječ o vjerovanju u Boga, Kierkegaard bi zastupao neinferencijsko vjerovanje, jer je ono za njega na neki način temeljno, a kao takvo može stajati bez potpore drugih vjerovanja. »Argument regresa navodi nas stoga na pretpostavku da mora postojati neko opravdanje koje je neinferencijsko ako trebamo izbjeći skeptičku posljedicu priznavanja da nijedno vjerovanje nije nikada zbiljski oprav-

15 Fundacionalizam je, uz koherentizam, najpoznatija teorija opravdanja, a uzeli smo je u razmatranje zbog toga što Kierkegaard implicitno zastupa tezu o postojanju temeljnog vjerovanja ili istine (riječ je o vjerovanju u Boga) koje se ne dokazuje, a bez čega sve ostalo nema smisla.

16 Usp. Zvonimir Čuljak (ur.), *Vjerovanje, opravdanje i znanje*, Zagreb, 2003, 31–33.

17 Usp. Dancy, 2001, 59.

dano.«¹⁸ Kierkegaard smatra da je vjerovanje u Boga neinferencijsko te da je Boga besmisleno dokazivati jer bez njega sve ostalo gubi smisao:

Ako naime Boga nema, onda ga je nemoguće dokazati, ali ako ga ima onda je glupost htjeti ga dokazivati; jer sam ga, upravo u trenutku kad počinjem dokazivati, pretpostavio i to nedvojbeno, jer pretpostavka ne može ni biti takva budući da je pretpostavka, nego kao gotovu stvar, jer inače ne bih mogao ni početi, spremno uviđajući da će cjelina postati nemogućnost ako njega nema. Ako naprotiv izrazom 'dokazati Božji opstanak' mislim dokazati da ono Nepoznato kojeg ima jest Bog, onda je izraz unekoliko nesretniji; jer tada ništa ne dokazujem, a najmanje opstanak, nego samo razvijam određenje pojma.¹⁹

Boga čovjek ne može objasniti racionalnim putem, jer do njega se ne dolazi posredstvom razuma.²⁰ Razlog zbog kojeg razum nije sposoban (samostalno) doći do znanja o Bogu Kierkegaard objašnjava na sljedeći način:

ukoliko treba u istini dobiti znanje o Nepoznatom (Bogu), prvo mora dobiti znanje o tome da je ono različito od njega, apsolutno različito od njega. Razum to znanje ne može dobiti iz sebe (jer to je proturječje, kako smo vidjeli); no treba li dobiti to znanje, mora ga dobiti od Boga, pa ako dobije to znanje, onda ga opet ne može razumijeti, i tako ne može dobiti znanje; jer kako bi on mogao razumijeti ono apsolutno–različito? Ako to nije jasno odmah, bit će jasnije u posljedici; jer ako je Bog apsolutno različit od čovjeka, onda je čovjek apsolutno različit od Boga; ali kako bi to razum trebao shvatiti? Čini se da ovdje stojimo pred paradoksom.²¹

U Boga se može samo vjerovati. No valja vidjeti na koji način uopće objasniti, a onda i opravdati vjerovanje u Boga.

1.3. Što se podrazumijeva pod racionalnim utemeljenjem vjere?

Je li moguće racionalno dokazati Boga? Ima li to uopće smisla? Jesu li vjera i razum dvije stvarnosti koje u konačnici vode istom cilju? Postoje li »granice postavljene razumu« kada je u pitanju vjera (tj. dolazak do vjere, do istine/istina vjere)? Ova i slična pitanja spadaju u domenu epistemologije religije, koja se bavi filozofskim istraživanjem religijskih vjerovanja i religijskog znanja.²² Epistemologija religije bavi se pitanjima teizma. Teizam je »svaki filozofski ili religiozni nauk koji prihvaća postojanje Boga. Suprotan pojam je ateizam.«²³ Riječ je o višeznačnom pojmu, no mi ćemo u ovom radu pod teizmom podrazumijevati vjerovanje u Boga kakvim ga opisuju i shvaćaju kršćani. Teisti vjeruju da Bog postoji te mu pripisuju određene attribute, među kojima izdvajamo tri ključna: svemogućnost, sveznanje i savršenost, no upitno je je li njihovo vjerovanje opravdano i mogu li

18 Dancy, 2001, 62.

19 F, 44–45.

20 Usp. P, 348.

21 F, 52.

22 Usp. Nicholas Wolterstorff, *Epistemologija religije*, u: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, Zagreb, 2004, 373–399.

23 Anto Mišić, *Rječnik filozofskih pojmova*, Split, 2000, 260.

uistinu dokazati da Bog u kojeg vjeruju zaista postoji i da je takav kakvim ga opisuju, tj. mogu li pružiti neku vrstu evidencije (misli se na racionalnu evidenciju) koja bi potkrijepila njihovu vjeru. Ateisti su pak odlučili ili smatraju da religiozna vjerovanja treba odbaciti, budući da nema čvrstih dokaza za Božje postojanje. No nema ih ni za nepostojanje. Postoje i oni koji nisu ni teisti, ni ateisti, a nazivamo ih agnosticima. Oni su zaključili da je s obzirom na tvrdnje koje zastupaju teisti i ateisti najbolje suzdržati se od suda, budući da ni jedni ni drugi ne uspijevaju pružiti čvrste dokaze.

Ipak, kada govorimo o zahtjevima racionalnosti i posjedovanju čvrstih dokaza, čini se da ne podrazumijevamo svi isto. Koju ulogu ima evidencija kada je riječ o religijskim vjerovanjima? Što uopće znači evidencija i što sve spada u evidenciju/dokaz? Može li dokaz imati presudnu ulogu kada je riječ o zauzimanju vjeroničkog stava? Je li racionalno vjerovati u Boga i onda kada nema evidencije? Navedena pitanja mučila su Kierkegarda, koji ih je, nekad eksplicitno, a nekad implicitno, pokušao analizirati u *Filozofijskom trunju*.

2. Odnos vjere (vjerovanja) i znanja u Kierkegarda

2.1. Nesvodljivost vjere na znanje prema Kierkegardu

Što se tiče odnosa vjere i znanja u Kierkegardovoj filozofiji, bitno je imati na umu sljedeće: vjeru ni u kojem slučaju nije moguće svesti na znanje. Za Kierkegarda ona predstavlja mogućnost, tj. preduvjet odnosa s Bogom. U tom smislu vjera ne označava spoznaju niti znanje o Bogu; ona predstavlja analitički neinferencijalni sud, stoga se kod nje, kao niti kod temeljnih logičkih principa, ne pozivamo na druga vjerovanja. Razvija se napredovanjem u egzistiranju, a označava čin slobode (uz koji se veže voljni pristanak). Kierkegaard izričito tvrdi da »vjera nije spoznaja, nego akt slobode, izraz volje«. ²⁴

U svom djelu *Postila* on nastavlja raspravu o istini koju je započeo u *Filozofijskom trunju*. Govori o objektivnom i subjektivnom pristupu istini te ističe da kada je riječ o istini kršćanstva, naglasak treba staviti na subjektivnu istinu. Objektivna istina je »sterilna«, u smislu da se odnosi na filozofsku ili povijesnu istinu o kršćanskoj religiji (mogli bismo reći da je tu riječ o utvrđivanju istinitosti podataka vezanih za kršćansku religiju), dok subjektivna istina označava čovjekov pristup toj istini, odnosno njegov odnos prema Bogu. Kršćanstvo je za Kierkegarda komunikacija egzistencije, a ne znanja (o činjenicama) ili doktrine. Smisao kršćanstva je izraziti ga vlastitim životom, tj. živjeti ga. Suprotno stavovima prosvjetiteljstva koje je vjerovalo da će razum riješiti sve čovjekove poteškoće, Kierkegaard pokazuje kako se razum u ključnim životnim pitanjima (kao što je pitanje vjere kao egzistencijalnog stava) pokazuje nedostatnim.

24 Usp. F, 94.

2.2. Poteškoće odnosa vjere i razuma u Kierkegaardovoj filozofiji

Interpretacijom pojma vjere Kierkegaard se bavio u više svojih djela (*Strah i drhtanje, Vježbanje u kršćanstvu* i dr.). Na najsustavniji način je to, kako smo već isticali, učinio u *Filozofijskom trunju*. Bio je svjestan činjenice da je fenomen vjere, kao i njegovo tumačenje, ključan za svakog vjernika, te je nastojao pojasniti njezinu različitost u odnosu na razum (odnosno spoznaju). Vjerovanje se unutar epistemologije kao filozofske discipline koja proučava podrijetlo, doseg i uvjete ljudskog spoznavanja obično smatra nižom razinom znanja. Ono se najčešće interpretira kao oslabljena razina znanja ili ona razina koja je razumu podređena i epistemološki puno slabija od njega (postoji, složit ćemo se, razlika kada kažemo »vjerujem da je to tako« ili »znam da je to tako«). Kada je riječ o interpretaciji vjere, a kasnije i vjerovanja unutar religije, posebice u Kierkegaardovim djelima, situacija je složenija. Vjera u Boga, kao što smo već ranije upozoravali, ne može se svesti na znanje, što ne znači da nije racionalno vjerovati u Njega. Kierkegaard naime vjeru smješta u područje iracionalnog i tumači je kao najvišu čovjekovu strast koja vodi do religioznog stadija egzistiranja (koji jedini, prema njegovu mišljenju, osigurava čovjekovo potpuno ostvarenje). Čovjek naime postepeno napreduje u egzistiranju koje se odvija kroz stadije egzistiranja, a prijelaz iz jednog stadija u drugi događa se posredstvom »skoka« ili tzv. egzistencijalne odluke (Kierkegaard u svojim ranijim djelima razvija teoriju o tri temeljna stadija kroz koja se čovjek samoostvaruje: estetski, etički i religiozni).²⁵ Ukoliko »skok« interpretiramo kao egzistencijalnu odluku u kojoj se čovjek odlučuje za viši i kvalitetniji stadij egzistiranja, možemo zaključiti da upravo on predstavlja ključni potez koji će ga dovesti do konačnog samoostvarenja ili ulaska u religiozni stadij egzistiranja.

Ne postoji sustav koji bi zaokružio i potpuno objasnio egzistenciju kao niti sustav (ili vjersko učenje) koji bi omogućio pristup vjeri (bez donošenja osobne odluke ili preuzimanja rizika). Vjeru kao povjerenje u Boga (koji se objavio) jednostavno nije moguće staviti na istu razinu sa znanjem (do kojeg bi čovjek došao pomoću vlastitih razumskih sposobnosti). Razumu je svojstveno da želi sebe nadići i spoznati Boga, no sam je za takav pothvat nedostatan. »To je dakle najviši paradoks mišljenja da želi otkriti ono što samo ne može misliti. Ova strast mišljenja nalazi se u temelju svakog mišljenja, pa i u mišljenju pojedinca, ukoliko on misleći nije naprosto on sam.«²⁶ Vjera pak, shvaćena kao povjerenje u Boga kao najviši autoritet kojemu netko pristupa osobno, predstavlja ujedno i jamstvo za postignuće najvišeg stadija egzistiranja (religioznog stadija), ali svaki čovjek do nje dolazi na osoban i neponovljiv način (pomoću subjektivne istine).²⁷ Tendencija je dakle, doba u kojem Kierkegaard živi, da se razum shvaća kao onaj koji se nalazi na najvišoj poziciji sveobuhvatnog pomirenja i razumijevanja svega. No Kierkega-

25 Sažeti prikaz temeljnih karakteristika svakog stadija vidi u: P, 426–431.

26 F, 41–42.

27 F, 70: Kierkegaard ističe da »predmet vjere nije nauk nego učitelj«.

ard dokazuje njegovu nemoć kada je riječ o pristupu Bogu te na prvo mjesto stavlja vjeru.²⁸

2.3. Razlika između istine i dolaska do nje u antici i kršćanstvu prema Kierkegaardovu tumačenju

Razmatrajući problem odnosa vjere i razuma tijekom povijesti, Kierkegaard se vraća na izvore — u antičko doba. Primjećuje da je već u pogana prisutan stav prema kojemu se vjera pokušava racionalizirati, tj. svesti na razum i razumski objasniti. Vjera ili povjerenje u nešto ili nekoga poprima težinu tek kada prijeđe u znanje, a znanost je ta koja raspolaže dokazima koji eventualno mogu ići (ili ne ići) u prilog vjeri. Tako je povjerenje poklonjeno nekome opravdano tek ukoliko imamo dokaze koji potkrepljuju ono što smo stavom povjerenja prihvatili. Grcima je npr. pojam vjere (grč. »pistis«) označavao/predstavljao niži stupanj znanja u odnosu na sigurno znanje (grč. »episteme«) koje je potkrijepljeno, odnosno za koje imamo evidenciju. Grčki pojam »episteme« predstavlja apsolutno, sigurno, dokazano znanje, tj. ono znanje koje je bazirano na činjenicama.

U *Filozofijskom trunju* Kierkegaard detaljno istražuje način na koji ljudi dolaze do znanja, tj. do istine (ne bi li postepeno otkrio i način na koji ljudi dolaze do vjere). Tamo on, raspravljajući o pojmu istine, iznosi stavove antičkih filozofa o uvjetima koji su potrebni da bi čovjek do nje došao. Uspoređuje način dolaska do istine u antici i kršćanstvu, da bi kasnije pobliže analizirao odnos vjere i spoznaje unutar kršćanske religije.²⁹ Progovara o ulozi znanja u Grka uzimajući za primjer Sokrata i njegovu interpretaciju (znanja). Želio je u prvom redu objasniti koja je koncepcija znanja bila prisutna u antičko doba te koju ulogu je za Grke imao učitelj.³⁰ Također, progovara o »mjestu« i značenju istine koja je krajnji rezultat znanja. Znanje se u Sokratovo i Platonovo doba shvaćalo kao nešto što se oduvijek nalazi u čovjeku. Prije nego što je duša ušla u čovjekovo tijelo, u trenutku rođenja, kontemplirala je svu istinu (u savršenom svijetu ideja, kako nam je Platon svjedočio) i sada je, ulaskom u tijelo, sve zaboravila (sve znanje je gotovo u potpunosti nestalo). Čovjek dakle od početka posjeduje znanje, tj. istinu te se samo prisjeća onoga što već zna. Znanje Grcima nije predstavljalo ništa drugo doli prisjećanje.

Uloga učitelja je bila marginalizirana. Učitelj je za njih bio samo prilika da čovjek dođe do znanja, tj. pomagao mu je u dolaženju do njega. Učitelj ne daje, tj. ne prenosi znanje, jer se ono nalazi u svakom čovjeku (budući svaki čovjek posjeduje od početka svu istinu samo je se ne sjeća), ali on pomaže da čovjek lakše i brže dođe do njega. Grci se jednostavno nisu usudili povjerovati. »Grčka skepsa se po-

28 F, 50: »Paradoksalna strast razuma udara neprestance o ovo Nepoznato koje doduše opstoji, ali je i nepoznato pa utoliko ne opstoji. Dalje od toga razum ne može otići, ali u svojoj paradoksiji ne može a da do toga ne dođe i da se time ne pozabavi; jer, ne postiže se ništa ako se njegov odnos hoće izraziti tako da se kaže da ono Nepoznato ne opstoji, jer već ovaj iskaz uključuje neki odnos. Ali što je onda ovo Nepoznato, jer reći da je to Bog znači za nas samo to da je nepoznato?«

29 Usp. F, 9–13.

30 Kierkegaard ovdje pojašnjava Sokratovu i Platonovu interpretaciju znanja i uloge učitelja.

vlačila; ona je dvojila ne pomoću spoznaje nego pomoću volje (uskrata odobravanja).³¹ Upravo je suzdržanost postala glavnim razlogom njihova neprihvatanja vjere. Njihova se poteškoća, prema mišljenju Kierkegarda, sastojala u tome što su dvojili (bila je u pitanju njihova volja, jer nisu htjeli dati pristanak uz vjeru), a dvojba se može razriješiti jedino slobodom, tj. aktom volje. »Iz toga sada slijedi da dvojbu treba dokinuti samo slobodom, jednim aktom volje, što bi shvatio svaki grčki skeptik zato jer je sebe razumio; ali on nije htio dokinuti svoju skepsu, jer je htio dvojiti.«³² Isto tako skeptici nisu nijekali točnost opažanja i neposredne spoznaje, nego su ukazivali na problematičnost izvođenja zaključka. »Grčki skeptik nije nijekao točnost opažanja i neposredne spoznaje, ali, kaže on, zabluda ima sasvim drugi razlog i dolazi iz zaključka koji izvodim. Kad bih mogao sustegnuti se od izvođenja zaključka, ne bih se nikad prevario.«³³

U kršćanstvu nije tako. Znanje se, prema kršćanskoj interpretaciji, ne nalazi oduvijek u čovjeku, nego je Bog taj koji ga čovjeku daje. »Trebalo li učenik primiti istinu, onda mu je učitelj treba dati; ali to nije sve: on mu mora dati i uvjete za njeno razumijevanje, jer ako bi učenik sam sebi bio uvjet za razumijevanje istine, onda bi se on trebao samo podsjetiti; jer s uvjetom za razumijevanje istine isto je kao i s pitanjem o istini: uvjet i pitanje sadrže ono uvjetovano kao i odgovor.«³⁴ Uloga učitelja u kršćanstvu je presudna. On ovdje ne služi kao netko tko samo pomaže u dolaženju do znanja, već je taj koji daje uvjet za njegovo stjecanje (a taj uvjet je milost, Božji dar). Bez tog uvjeta čovjek ne bi mogao doći do znanja, tj. do istine. Razlika između dvije koncepcije je očita. Kršćanska interpretacija podrazumijeva da učitelj koji daje istinu i uvjete za njezino razumijevanje nije običan učitelj. On je taj koji je »stvorio« čovjeka, a to može, prema Kierkegardu, samo Bog.

No, onaj koji učeniku ne daje samo istinu, nego i uvjet za nju, taj nije učitelj. Svaka poduka počiva u krajnjoj liniji na tome da je uvjet tu; ako on nedostaje, učitelj je nemoćan; u protivnom morao bi učitelj učenika ne preoblikovati nego ga ponovno stvoriti prije nego poduka počne. Ali to ne može učiniti nijedan čovjek; treba li se to ipak dogoditi, onda to mora učiniti sam Bog.³⁵

Vjera je prema gornjem (kršćanskom) objašnjenju prihvaćanje Boga koji daje istinu i uvjete za njezino razumijevanje (tj. milost). A Grci, smatra Kierkegard, odnosno pogani, nisu željeli dati voljni pristanak uz vjeru, jer ne mogu prihvatiti religiju koja nije gnostička i u kojoj se čovjek ne spašava pomoću spoznaje. Ukoliko razum ne može potkrijepiti vjeru, a prema njihovu shvaćanju to ne može, oni na nju ne pristaju.

31 F, 93.

32 F, 93.

33 F, 93.

34 F, 15.

35 F, 15.

2.4. Način stjecanja znanja u antici i kršćanstvu prema Kierkegardovu tumačenju

U antici se znanje stječe, kao što smo već isticali, zahvaljujući sjećanju, anamnezi (Sokrat, Platon), dok kršćanstvo ima drugačiju interpretaciju. Grci su smatrali da čovjek oduvijek posjeduje istinu, ali mu je potrebna pomoć učitelja kako bi do nje došao. Dakle dok je za Grke istina u sjećanju, za kršćane je u trenutku. Kierkegaard zato napominje: »Trebaju li stvari biti drugačije, onda trenutak u vremenu mora imati odlučno značenje, tako da ga ni u jednom trenutku, bilo u vremenu ili u vječnosti, ne mogu zaboraviti, jer ono vječno, koje ranije nije opstojalo, nastalo je u ovom trenutku.«³⁶ Prema kršćanima trenutak u kojem istina može doći u čovjeka je onaj u kojem mu je Bog objavi, ali ponovimo: kada Bog da uvjete po kojima će je prepoznati i prihvatiti (tj. slijediti). Dakle Kierkegaard tvrdi da je Bog taj koji daje istinu i uvjet/e za njezino prihvaćanje.³⁷

Često puta međutim dolazi do konfuzije jer se ne uočava razlika između epistemičke i moralne odgovornosti, kao i razlika u specifičnostima njihovih opravdanja. Tako npr. možemo govoriti o dimenziji vjere u epistemologiji, ali i u etici. Kada govorimo o dimenziji vjere u epistemologiji, onda se pitamo u što trebamo vjerovati. Kada pak govorimo o vjeri u etici, pitamo se što trebamo činiti. U etici je također prisutno pitanje povjerenja, kao i traženje razloga za djelovanje. Kada se Bog objavio Abrahamu, bilo je legitimno postaviti pitanje o Abrahamovoj moralnoj odgovornosti. Vjernik se pita je li Bog Abrahamu dao naredbu i uvjet da je prihvati iako je razumom ne shvaća, te kako je Abraham mogao učiniti ono što je Bog od njega tražio. Kierkegaard je, čini se, potpuno siguran da vjernik (primjerice Abraham) u trenutku dobiva istinu (ovoga puta moralnu) i uvjet po kojem je može prepoznati kao istinu³⁸, iako mu nedostaje da je razumije ili potpuno razumije.³⁹ Abraham je vjerovao Bogu usprkos svemu (tj. iako se činilo da je naredba koju mu je Bog dao protivna razumu).⁴⁰ Etičko povjerenje u Boga, prema Kierkegardovu mišljenju, zahtijeva čovjekov skok u nesigurnost, jer inače ga ne bismo nazivali i smatrali povjerenjem. Ako znam, onda se ne prepuštam povjerenju; povjerenje imam samo onda kada nema objektivne sigurnosti, ali ja se i dalje prepuštam riziku, tj. upravo zbog nesigurnosti ulažem povjerenje i ono je zalog moje vjere, tvrdi Kierkegaard.⁴¹

36 F, 13.

37 F, 16: »Učitelj je dakle Bog koji daje uvjet i daje istinu«.

38 Usp. F, 19–20.

39 Jer kada čovjek dobije istinu i uvjet za njezino razumijevanje, dolazi do obraćenja, do kvalitativno više sfere egzistiranja.

40 SiD, 27: »Ali Abraham vjerovalaše i ne sumnjaše, vjerovalaše protivno razumu.« SiD, 45: »On vjerovalaše snagom apsurdna, jer svaka ljudska logika davno bijaše prestala.«

41 F, 92: »No upravo takvo svojstvo ima vjera: jer u izvjesnosti vjere uvijek je kao dokinuta nazočna ona neizvjesnost, koja na svaki način odgovara neizvjesnosti postajanja. Tako vjera vjeruje ono što ne vidi; ona ne vjeruje da je tamo zvijezda, jer to se vidi, nego vjeruje da je zvijezda postala. Isto vrijedi i za događaj.«

No sada se postavlja pitanje u kojoj je mjeri razum uključen u jedan ovakav čin etičkog povjerenja. Je li u slučaju Abrahama riječ o razumnoj odluci da on povjeruje u ono što mu je objavljeno i u to da je objavljeno upravo od Boga? Čovjek najčešće smatra kako postoje razlozi zbog kojih on poklanja povjerenje Bogu, jer inače to ne bi učinio. Tamo gdje razum očajava zbog izgubljenosti i nemogućnosti da pronade rješenje, tj. istinu, javlja se vjera da bi ga učinila odlučnim. Možemo dakle pretpostaviti kako Kierkegaard smatra opravdanim moralno povjerenje koje vjernik iskazuje Bogu.

2.5. *Kierkegaardovo poimanje vjere*

2.5.1. *Subjektivnost vjere*

Kierkegaard razlikuje objektivnu i subjektivnu istinu kršćanstva. Tako primjerice problem utvrđivanja istine kršćanstva spada u domenu objektivnosti, dok se subjektivni problem tiče donošenja odluke za ili protiv kršćanstva.⁴² Na više je mjesta u svojim djelima naglasio kako vjera spada u domenu čovjekove subjektivnosti, budući da za posljedicu ima donošenje odluke. Subjektivne su one odluke koje se tiču konkretnih djela koja čovjek treba poduzeti i ostvariti. Mogli bismo ih nazvati i egzistencijalnim odlukama. Riječ je o onim odlukama koje pojedinac treba donijeti, budući da o njima ovisi njegova cjelokupna egzistencija. Kierkegaard drži da je čovjekovo pristajanje uz vjeru, tj. prepuštanje Bogu u domeni subjektivnosti, no to ne znači da zastupa relativizam. Božja ponuda je univerzalna, upućena svima, a pojedinac je taj koji donosi odluku hoće li je odbiti ili prihvatiti. Subjektivnost konkretno znači da čovjek koji je donio određenu odluku vjeruje kako je njegovo pristajanje uz tu odluku, npr. pristajanje uz Boga, jedna od ključnih stvari koje može učiniti za vlastitu egzistenciju. Subjektivnost u Kierkegarda označava slobodan odabir (jer vjera je izraz volje).⁴³ To nadalje znači da Kierkegaard ne odbacuje ulogu razuma. Razum zasigurno ima svoje mjesto unutar vjere, on je nužan uvjet, ili bolje rečeno, preduvjet za vjeru, ali nije dovoljan. U jednom trenutku vjera, prema mišljenju Kierkegarda, napušta razum, odvaja se od njega i nastavlja samostalno »ići« do Boga. Kao što Kierkegaard primjećuje komentirajući slučaj Abraham u *Strahu i drhtanju*, »vjera počinje upravo tamo gdje razum prestaje«.⁴⁴

Da bismo mogli što bolje interpretirati Kierkegaardov stav o položaju razuma unutar vjere, trebamo se pozabaviti pitanjem je li čovjek u prvom redu razumsko ili voljno biće (daje li on prednost razumu ili volji)? Volja je, u Kierkegaardovoj interpretaciji, ono »nezaustavljivo« što čovjeka uvijek gura naprijed. Problem koji se postavlja je: zašto uopće istraživati razum i njegovu ulogu unutar vjere, tj. zbog čega mu se daje tolika važnost kada on možda uopće nije ključan? U pristupu vjeri

42 Usp. P, 141–142; 249.

43 Usp. F, 94.

44 SiD, 69–70.

danas svi pokušavaju krenuti od razuma, ali nitko ili gotovo nitko ne želi ići dalje od njega, iako je to nužno. Navedenu skupinu Kierkegaard naziva racionalnim vjernicima, neautentičnim vjernicima ili vjernicima iz skupine religioznosti »A«, upravo zato što ne idu dalje od razuma, za razliku od onih iz skupine religioznosti »B« koji pogađaju u bit, srž religioznosti kao takve.⁴⁵ Religioznost »A« pretpostavlja čovjekovu prirodnu težnju za samoostvarenjem koja se očituje kroz svrhovitost, tj. upućenost na konačnu svrhu ili smisao života. Religioznost »B« uključuje sve spomenuto, no ona počiva na temeljima objave⁴⁶ i podrazumijeva voljni pristanak uz Boga. U religioznosti »A« čovjek pokušava doseći krajnju svrhu vlastitim snagama, dok u religioznosti »B« jedino odabirom vjere (tj. Boga i oslanjajući se na njega) može doći do potpunog samoostvarenja.

Kierkegaard u *Postili* postavlja pitanja o tome kako se postaje kršćanin i zaključuje da treba ostaviti sustav i spekulaciju i okrenuti se unutrašnjoj refleksiji, tj. subjektivnosti, jer je to jedini put do osobnog ostvarenja. Najteža prepreka objavljenoj religiji je vjerojatno činjenica što nema jamstva (nego se treba odlučiti). Objava se, prema mišljenju Kierkegaarda, događa u trenutku kada Bog odluči da će čovjeku dati istinu i uvjet za njezino razumijevanje: sposobnost da je prepozna i slijedi.⁴⁷ To se dogodilo kada se Bog objavio u liku sluge (Isusa Krista). Vjera u tom smislu ne ovisi prvenstveno o čovjeku, nego je Bog taj koji razum »nadopunjava« milošću, ali uz pretpostavljenu vjeru i volju čovjeka koji je zainteresiran za vlastito religiozno ostvarenje. Dakle »skok« ili promjena egzistencije se događa, prema mišljenju Kierkegaarda, u trenutku, a čovjek treba imati volje i hrabrosti upustiti se u nesigurnost bez ikakva jamstva.⁴⁸

Kierkegaard je uvjeren da se Božja egzistencija čovjeku pokazuje u unutrašnjoj subjektivnosti kao glas vlastite nutrine (i težnja za samoostvarenjem), a ne kao nešto što je prisutno na razini objektivnosti.⁴⁹ Taj glas predstavlja neku vrstu traganja za smislom cjelokupnog života i uvjerenje da posljednji smisao zaista postoji (teist je uvjeren da njegov posljednji smisao egzistiranja predstavlja Bog). Međutim, sve ovo spomenuto samo upućuje na jednu »ljudsku« verziju religioznosti koju Kierkegaard naziva religioznost »A«. Možemo je čak nazvati, smatra Adinolfi, i romantičnom verzijom religioznosti. Isabella Adinolfi, jedna od istaknutih interpretatorica Kierkegaardove filozofije — primjećuje da pod izrazom »romantičar« Kierkegaard podrazumijeva određeni tip mislioca, tj. određeni tip čovjeka koji je privučen željom za vječnim, čovjekom koji ne želi biti samo razum, nego i osjećaj i strast.⁵⁰ Vjera koja je pretvorena u znanje je poganska vjera i nema vrijednost niti intenzitet autentične vjere kakva je kršćanska (tj. objavljena).

45 Kierkegaard razlikuje između dvije temeljne vrste religioznosti: religioznosti »A« (naravna) i religioznosti »B« (objavljena).

46 Usp. P, 700–734.

47 Usp. F, 64.

48 Usp. F, 71.

49 Usp. P, 250.

50 Usp. Isabella Adinolfi, *Il cerchio spezzato*, Roma, 2000, 42.

Prema objavljenoj religiji (religioznosti »B«) proizlazi da je vjera jedini vrijedni odgovor na radikalne zadaće koje čovjeku postavlja egzistencija kao takva. U tom smislu Kierkegaard smatra opravdanim svoje zalaganje za filozofiju tzv. »kršćanskog egzistencijalizma«. Kršćanstvo je uostalom »najviša stvar«, ono za Kierkegaarda predstavlja virtuozno usavršavanje vlastitog ja.⁵¹ Riječ je o vjeri koja je apsolutna, paradoksalna, patnička, koja nastaje pomoću svjesnosti čovjekove tragične uvjetovanosti i iz duboke potrebe koju on ima za Bogom. Pritom je važno imati na umu kako je za Kierkegaarda »kršćanstvo jedino konzistentno objašnjenje egzistencije«.⁵²

Mnogo ljudi međutim ne uspijeva doći do potpunog samoostvarenja ili se ne usuđuje povjerovati. To se događa jer je čovjek, prema Kierkegaardovu mišljenju, zloupotrijebio svoju slobodu počinivši grijeh (odbivši Božju ponudu, tj. time što nije povjerovao)⁵³, te je Božja šutnja zadobila drugo značenje: izražava beskrajnu različitost između čovjeka i Boga.

Možemo zaključiti da se kršćanstvo ne tiče toliko razuma koliko promjene volje — barem tako misli Kierkegaard. U području vjere to znači žrtvovanje, odricanje od samog sebe, udaljšavanje od zemaljskih stremljenja, a ujedno i želju za činjenjem onoga što Bog želi od čovjeka (dakle na neki način poništavanje vlastite volje kako bi se ostavio prostor za Boga). Promjena volje znači prihvatiti se iz ruku Božjih i imati povjerenja u Boga. Imati povjerenja pak znači prepustiti se Božjoj volji te i vlastitu volju usmjeravati k njoj. S druge strane, Kierkegaard smatra da ne dolazi doslovno do poništenja vlastite volje jer se ona svjesno upušta u projekt koji je ispunjava (u činjenje onoga što je Bogu milo). Ono što se po Kierkegaardu sada događa je obraćenje, tj. ponovno rođenje čovjeka koje može učiniti samo Bog.⁵⁴

2.5.2. »Strasni« karakter mišljenja i vjere

Rekli smo na početku da je čovjekova egzistencija obilježena strašću za egzistiranje. No prije nego se upustimo u raspravu o strastima, trebali bismo istaknuti koje joj točno značenje ili značenja pripisuje Kierkegaard. Strast za njega nije samo jedna od emocija. Za njega je vjera — u prvom redu strast. Ona se odnosi na sve ljude i dovodi do krajnje svrhe egzistiranja, tj. do Boga. U *Strahu i drhtanju* navodi: »Vjera je jedno čudo, pa ipak nijedan čovjek nije iz njega isključen; jer ono u čemu je sav ljudski rod sjedinjen jest strast — a vjera je strast.«⁵⁵ Također tvrdi da je »vjera najviša strast u čovjeku«.⁵⁶ Na drugom mjestu kaže: »Vrhunac unutrašnjosti jednog subjekta tj. egzistirajućeg subjekta je strast, strasti korespondira

51 Cornelio Fabro urednik je izdanja Kierkegaardovih *Dnevnika* (I–XII). Vidi: Soren Kierkegaard, *Diario* (I–XII), Brescia, 1983. Uбудuće ćemo djelo označavati kraticom D (ovdje D4, 99).

52 D5, 68.

53 Usp. F, 14.

54 Usp. F, 19–20.

55 SiD, 88.

56 SiD, 161.

istina kao paradoks i činjenica što istina postaje paradoks je upravo utemeljena u odnosu prema egzistirajućem subjektu.«⁵⁷ Ta strast ili vjera se razvija, a tek u religioznosti »B« dosiže svoj vrhunac (strast je kod religioznosti A, mogli bismo reći, prisutna u početnom obliku i na apstraktnoj razini, dok će u religioznosti B postati najviša strast koja čovjeka usmjerava k Bogu i uspostavi odnosa s njim). Kierkegaard međutim u svojim djelima spominje više vrsta strasti, npr. strast mišljenja, strast razuma i strast vjere. Pitamo se postoji li među njima neka veza (povezanost)?

Najviša moć strasti razuma je po Kierkegaardu željeti vlastiti kraj.

To izgleda kao paradoks. O paradoksu ne treba međutim ništa loše misliti, jer je paradoks strast mišljenja i mislilac bez paradoksa je kao ljubavnik bez strasti; prosječna mušterija. Ali, najviša potencija svake strasti uvijek je to da ona želi svoju vlastitu propast, pa je tako i najviša strast razuma u tome da traži smetnju, iako će ga smetnja na neki način morati odvesti u propast.⁵⁸

Najveći paradoks misli je željeti otkriti nešto što nadvisuje misao kao takvu. [Moglo bi se reći da je 'smetnja' razumu vjera i to vjera kao 'drugo' za razum. Pretpostavljamo da će u tom smislu najveći izazov razumu predstavljati upravo Bog. Razum, prema Kierkegaardovoj interpretaciji, nema moć dokazati Boga, jer ako Bog ne postoji, onda je nemoguće dokazati njegovu egzistenciju, a ako postoji, onda je ludost željeti je dokazati (čitav proces bio bi nemoguć ako on ne postoji)].⁵⁹ Cornelio Fabro, jedan od Kierkegaardovih interpretatora, smatra da se u postupku dokazivanja uvijek polazi od egzistencije (egzistenciju Fabro shvaća kao gotovu činjenicu u koju ne treba sumnjati). Tako npr. sud ne dokazuje da postoji kriminalac, nego dokazuje da optuženi koji već postoji jest kriminalac, tj. da je počinio neko kriminalno djelo.⁶⁰

Rezimirajući rečeno, možemo zaključiti da strast mišljenja predstavlja pogansku religioznost (religioznost »A«, prema kojoj čovjek želi spoznati Boga usprkos činjenici da je to nemoguće), dok se strast vjere odnosi na objavljenu (kršćansku) religioznost, koju Kierkegaard naziva religioznost »B«, a koja ima za cilj uspostavljanje odnosa između pojedinca i Boga.

Da bi detaljnije opisao razliku između dvije vrste religioznosti, Kierkegaard se ponovno poziva na antičko doba i njegovu interpretaciju religije, tj. religioznosti. Primjećuje kako već Sokrat pretpostavlja da Bog postoji, te si ga predočava kroz ideju svrhovitosti (Bog je za antiku predstavljao ideju ostvarenja najviše čovjekove svrhe, no ipak samo apstraktnu ideju). Religioznost kršćana pak manifestira se kroz vjeru u Boga koji egzistira zbiljski (Isus Krist) i uzeo je obličje čovjeka. On, tj. Isus Krist, sam za sebe tvrdi da je on »Istina«, no ljudski razum to ne može shvatiti. Razum ne može pojmiti nešto apsolutno različito od njega. Da je Isus

57 P, 325.

58 F, 41–42.

59 Usp. F, 44–50.

60 Usp. Cornelio Fabro (ur.), 1978, *Il problema della fede*, Brescia, 59–60.

Krist istovremeno i Bog i čovjek, razum ne može znati jer bi to značilo da spoznaje Boga, a to je nemoguće. Kako bi razum mogao razumjeti činjenicu da je Bog apsolutno različit od čovjeka i obrnuto? To je paradoks. Da bi uspio shvatiti da je Bog različit, naglašava Cornelio Fabro interpretirajući Kierkegaardovu misao, čovjek ima potrebu za Božjom pomoći.⁶¹ »Da bi samo dobio znanje o tome da je Bog ono različito, čovjek treba Boga i dobiva znanje o tome da je Bog od njega apsolutno različit.«⁶² Kierkegaard dalje objašnjava na koji način čovjek može doći do razumijevanja paradoksa.

No kako će učenik doći do razumijevanja ovog paradoksa, jer mi ne velimo da on treba razumijeti paradoks, već da treba razumijeti samo to da ovo jest paradoks? Već smo pokazali kako se to događa, to se naime događa kad se razum i paradoks u trenutku sretno sudare; kad se razum sam povuče u pozadinu a paradoks se preda; a ono treće u čemu se događa (jer se ne događa u razumu koji se oslobodio, a niti u paradoksu koji se predao — dakle u nečem) jest ona sretna strast koju sada hoćemo imenovati, iako nam do imena nije posebno stalo. Hoćemo je nazvati vjerom. Ova strast mora dakle biti onaj uvjet o kojem smo govorili i koji daje paradoks.⁶³

Kierkegaard tvrdi da je vjera strast⁶⁴, pa tako odnos u koji čovjek i Bog mogu doći karakterizira »strast koju nazivamo vjerom, a čiji je predmet paradoks; ali paradoks sjedinjuje upravo proturječje, on ono povijesno čini vječnim a ono vječno povijesnim.«⁶⁵ Ako je vjera strast, onda ona označava iskonsku težnju za samoostvarenjem (koju je u čovjeka usadio Bog). Činom volje, odnosno slobodnom odlukom čovjek treba odlučiti hoće li povjerovati u paradoks ili će ga odbaciti. Shvaćena u tom smislu, vjera je u skladu s razumom koji, kao jedna od temeljnih ljudskih osobina, čovjeka od početka usmjerava ka samoostvarenju. (Umjesto razuma sada vodstvo preuzima strast, strast razuma i strast vjere, ili nekakva mješavina razuma i volje, koju nikako ne možemo svesti na čisti razum).⁶⁶ Strast razuma i strast mišljenja, zajedno sa strašću vjere, idu za tim da se pretvore u strast za istinom, tj. da dođu do Boga. Smatramo da su strast mišljenja, strast razuma i strast vjere poticaji koji čovjeka motiviraju na potpuno ostvarenje (koje je moguće jedino nasljedovanjem Isusa Krista, tj. Boga).

2.5.3. *Odabir Istine, tj. Boga prema Kierkegaardu*

Strast i vjeru Kierkegaard usko povezuje s istinom. Njegova je pak koncepcija istine specifična u odnosu na tradicionalno shvaćanje. Bog je istina i kao takav ima presudan utjecaj na čovjekovu vjeru. Interpretatorica Kierkegaardove filozofije Isabella Adinolfi zaključuje da se objektivno problem vjere ne može riješiti niti se ona može objasniti na zadovoljavajući način, ali se on rješava na subjektivnom pla-

61 Usp. Fabro 1978, 65.

62 F, 52.

63 F, 67.

64 Usp. F, 67.

65 F, 70.

66 Usp. F, 52–53.

nu, u terminima odluke. Čovjekov interes za »drugi život« (koji predstavlja kvalitativno višu sferu egzistiranja) uvjetovan je Bogom jer ga pomisao na smrt tjera na donošenje odluke⁶⁷, i to odluke za Boga.

Kierkegaard ističe kako »vjera nije spoznaja; jer sva spoznaja je ili spoznaja vječnoga, koje sve ono vremenito i povijesno isključuje kao nešto ravnodušno, ili je pak čisto povijesna spoznaja; a nema spoznaje kojoj bi predmet bio apsurd da je ono vječno ono povijesno.«⁶⁸ Također tvrdi: »Zaključak vjere nije zaključak, nego odluka...«⁶⁹ Jer u konačnici: »vjera je osjetilo za postajanje...«⁷⁰ Objekt vjere je paradoks (to da se Bog pojavio u ljudskom obličju čovjek ne može shvatiti budući da to nadilazi njegove razumske sposobnosti).⁷¹ Jedino što čovjek može učiniti je odlučiti povjerovati ili ne povjerovati Bogu, tj. prihvatiti ili odbiti njegovu ponudu (a to može učiniti samo činom volje, odnosno slobodnom odlukom).

Isabella Adinolfi također usmjerava pozornost na važnost Kierkegaardova tumačenja subjektivne istine. Subjektivna istina označava odluku da se vjeruje s beskrajnom strašću u ono što je objektivno nesigurno.⁷² U *Filozofskom trunju* Kierkegaard doziva u sjećanje »svog učitelja« Sokrata. Ističe kako je Sokratova vjera prirodna u smislu potrage za posljednjim smislom egzistiranja, dok je kršćanska objavljena, svjedočena, i označava odabir da se vjeruje u ono što je objektivno nesigurno (Kierkegaard ovdje naglašava razliku između vjere uzete u općenitom smislu i kršćanske vjere).⁷³ Takva vjera sa sobom nosi rizik, odluku da se oslonimo na ono što je nesigurno.⁷⁴ Kršćanin vjeruje u paradoks, u apsurd, u Boga koji u Kristu sjedinjuje suprotne kvalitete (vrijeme i vječnost). Ovaj paradoks ili apsurd može samo biti objekt vjere, jer apsurd se kao takav ne može spoznati.⁷⁵ Ljudski razum ima svoje granice, tvrdi Kierkegaard⁷⁶, i zato je vjeru nemoguće svesti na objektivnu razinu i protumačiti. Kada kažemo da je vjera, tj. shvaćanje vjere apsurd, time ne želimo reći da je besmisao. Vjera, iako je čovjek ne razumije, tj. ne može protumačiti u potpunosti, ima duboki smisao za njega; dapače, predstavlja razlog njegova cjelokupnog egzistiranja.

Vjera se, prema mišljenju Kierkegaarda, tiče egzistencije i predstavlja »drugi moment« (»drugi put« ili drugi korak koji slijedi nakon neposredne spoznaje). Vjera je »neposrednost na drugu potenciju« ili na drugom, višem stupnju. Ona je odluka koja konstituira bit izvornog »skoka slobode«, a sloboda je pretpostavka

67 Usp. Adinolfi, 2000, 71.

68 F, 70.

69 F, 95.

70 F, 95.

71 Cornelio Fabro, kao što smo već spominjali, urednik je izdanja Kierkegaardovih *Dnevnika* (I–XII). Na kraju dvanaestog volumena donosi prikaz Kierkegaardovih temeljnih pojmova. Među mnogim pojmovima daje i sažetak značenja pojma vjere. Vidi: Soren Kierkegaard, *Diario* (I–XII), Brescia, 1983. Usp. D12, 171–172.

72 Usp. Adinolfi, 2000, 71.

73 Usp. F, 63–64.

74 Usp. P, 238.

75 Usp. P, 331–332, vidi Adinolfi, 2000, 72.

76 Usp. D7, 57.

odluke za Boga. A objekt te vjere je, tvrdi Kierkegaard, tzv. »egzistencijalni paradoks«, tj. Krist koji se pojavio u obliku sluge da bi spasio svakog čovjeka i mogao postati model svakome. Tu se dogodio dvostruki paradoks:

- 1) s Božje strane se dogodila inkarnacija Krista
- 2) sa strane čovjeka povijesna činjenica izbora Boga koja se treba dogoditi u vremenu (pomoću odluke koju treba donijeti svaki pojedinac) i u prihvaćanju inkarnirane Riječi (egzistencijalnog paradoksa — Isusa Krista). Vjera, smatra Kierkegaard, predstavlja egzistencijalni susret čovjeka i Boga. Objekt vjere za Kierkegaarda je paradoks, apsurd (napominjemo da ovdje nije riječ o logičkom paradoksu ili logičkom apsurdu). Vjerski paradoks je nešto drugo od logičkog. Ovdje se, prema mišljenju Castora, radi o egzistencijalnom apsurdu božanskog misterija u kojem se susreću dvije suprotne kvalitete: ljudska i božanska, koje čovjek poznaje preko vjere, ali ih ne uspijeva shvatiti jer su iznad njegovih razumskih sposobnosti.⁷⁷

Kierkegaard u *Filozofijskom trunju* sintetizira svoje tumačenje kršćanstva (ističući četiri ključna elementa):

- pretpostavljen je novi organ = vjera,
- nova pretpostavka = svijest o grijehu,
- ново rješenje = trenutak i
- novi učitelj = Bog u vremenu.⁷⁸

Ponovno istaknimo kako se razlika između antičke⁷⁹ i kršćanske vizije istine odnosi u prvom redu na osobu učitelja. U Grka je učitelj čovjek, a u kršćana je učitelj Bog. »Biti istina, nijedan čovjek ne može; samo, jedino Čovjek–Bog je istina.«⁸⁰ Samo je Bog istina, neposlušnost njemu znači biti u neistini, pa čak i protiv istine, barem tako tvrdi Kierkegaard.⁸¹ Biti u neistini, s druge strane, može značiti i biti, odnosno živjeti, u neslobodi.

Kakav je odnos grijeha i razuma? Ako je definicija istine kršćanstva ta da je osoba Isusa Krista istina, onda iz toga proizlazi da živjeti odvojeno od Boga znači živjeti u grijehu. Grijeh bi po tome bio smješten unutar epistemičkog područja. Biti u grijehu znači biti u neistini, jer samo je Bog istina, i kao takav jamac istinitosti.

3. Prihvatljivost Kierkegaardovih teza s motrišta suvremene epistemologije religije

U povijesti nalazimo nekoliko pokušaja opravdanja religijskih vjerovanja od kojih ćemo spomenuti samo one teorije koje se smatraju najuspješnijima. Eviden-

⁷⁷ Eliseo Castoro, *Esistenza in preghiera sulle orme di Kierkegaard*, Casale Monferrato, 2001, 81.

⁷⁸ F, 127.

⁷⁹ Pod antičkom filozofijom (u ovom radu) mislimo na onu koja je prisutna od Sokrata do konca helenizma.

⁸⁰ D9, 196.

⁸¹ F, 15–16.

cijalizam je možda najistaknutija među njima. Prema toj teoriji religijsko vjerovanje smatra se racionalno opravdanim jedino ako postoji dostatna evidencija koja ga može potkrijepiti. Pod evidencijom najčešće podrazumijevamo racionalnu evidenciju. Da bi neko vjerovanje bilo racionalno potkrijepljeno/opravdano, ono se treba pozivati na drugo racionalno vjerovanje (koje potkrepljuje istinitost prvog, npr. na pouzdanost našeg spoznajnog/epistemičkog aparata i sl.), tj. na temeljno vjerovanje. Neki čak smatraju da zahtjev za evidencijom treba toliko pooštriti da nikome nikada (tj. ni u kakvim okolnostima) nije dopušteno vjerovati u nešto na temelju nedostatne evidencije. Složit ćemo se da je takav zahtjev pretjeran jer ga je nemoguće primijeniti uvijek i svugdje (neka vjerovanja, poput spoznaja koje dolaze iz našeg osjetilnog iskustva, prihvaćamo bez evidencije jer predstavljaju temeljna vjerovanja; zatim treba imati na umu da postoje različiti stupnjevi sigurnosti, da nismo uvijek u mogućnosti prikupiti evidenciju, pa se često, kada za to imamo razloge, oslanjamo na svjedočanstva kao izvore spoznaje, itd.). Čovjek nadalje ima epistemičku odgovornost kada odlučuje u što hoće ili u što neće povjerovati. Razum je taj koji provjerava i utvrđuje pouzdanost našeg osjetilnog iskustva, no pitanje je može li to činiti i s obzirom na iskustvo vjere ili iskustvo Boga u kršćanskom smislu.

Nedostatak pak pozivanja na druga racionalna vjerovanja je u tome što sam proces može ići u beskonačnost, pa se neki filozofi pitaju je li moguće da postoji neko (ili neka) temeljno vjerovanje kojemu nije potrebna podrška/potporna drugih (racionalnih) vjerovanja.⁸² Tako dolazimo do sljedeće poznate teorije — klasičnog fundacionalizma (o kojem je već ranije bilo riječi). Glavna ideja je da postoje dvije temeljne vrste vjerovanja: ona koja svoju istinitost dokazuju pozivajući se na druga vjerovanja i ona koja se ne pozivaju na druga vjerovanja. Ova posljednja bi bila temeljna vjerovanja (ali i ona pobuđuju mnoge dvojbe). Pitamo se koliko su sigurna te možemo li se potpuno pouzdati u njih. Uz to se pozivaju na ispravnost čovjekova epistemičkog aparata pomoću kojeg se formira vjerovanje (u normalnim okolnostima), iako se i tu javljaju mnoge poteškoće.⁸³ No nitko do sada još nije uspio dokazati, tj. pronaći racionalno utemeljen dokaz o tome da je vjera u Boga temeljno vjerovanje.

Problem se također javlja i zbog toga što se teisti i ateisti ne slažu oko toga što treba prihvatiti kao evidentni dokaz za Božje postojanje (a uz to se još među epistemolozima vodi rasprava o tome što sve spada u evidenciju, koji dokazi su prihvatljivi, koji ne i sl.).⁸⁴

82 Više o teoriji evidencijalizma, o tome koje su joj prednosti i nedostaci vidi u: Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, u: A. Plantinga i N. Wolterstorff (ur.), *Faith and Rationality*, London, 1983, 17–39.

83 Više o tome vidi u: Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, u: A. Plantinga i N. Wolterstorff (ur.), *Faith and Rationality*, London, 1983, 47–63.

84 Sporovi oko evidencije su složeni i ovise o više faktora, no ateisti uglavnom traže dokaze koji bi bili znanstveni (tzv. materijalne dokaze).

Istražujući interpretacije koje su se o tumačenjima i vrstama vjerovanja formirale tijekom povijesti, Alvin Plantinga navodi primjer Tome Akvinskog, u kojeg također nalazimo razliku između dvije temeljne vrste vjerovanja.⁸⁵ Plantinga interpretira Tomina temeljna vjerovanja kao ona do kojih se dolazi na neposredan način, tj. ona koja su samoevidentna (poput aksioma u matematici i logici). Do ostalih vjerovanja dolazi se na posredan način, tj. pozivajući se na temeljna (i tako nastaje znanost). Toma je smatrao da je vjerovanje u Boga temeljno vjerovanje, i da kao što vjerujemo stručnjaku u kemiji (jer nismo sami sposobni pribaviti dokaz), tako trebamo vjerovati i Bogu.⁸⁶ Vjerovanje na temelju svjedočanstva Toma je, tvrdi Plantinga, smatrao izuzetno bitnim. Vjernik tako ima povjerenja u Boga koji jamči istinitost onoga što objavljuje ljudima. No to još uvijek ne dokazuje da je vjerovanje u njega racionalno, ističu neki. Kao što je T. Akvinskom bilo jasno da je do nekih istina o Bogu moguće doći razumskim putem, jednako je tako evidentno da neke nisu dostupne ljudskom razumu, te ih treba prihvatiti na temelju vjere.⁸⁷ Toma je također razlikovao istine razuma i istine vjere. Kako do posljednjih čovjek ne može doći sam, utječe se vjeri. Toma je držao da dvije vrste istina imaju pred sobom isti cilj, a to je doći do Istine, tj. do Boga, samo što su jedne utemeljene na razumu, a druge nadilaze razumske sposobnosti, pa u njih treba jednostavno povjerovati, prenosi Plantinga.⁸⁸

Postoji još jedna teorija koja predlaže novi pristup navedenom problemu. Riječ je o teoriji koja se naziva »reformirana epistemologija«. Alvin Plantinga jedan je od njezinih istaknutih zastupnika. Reformirani epistemolozi odbacuju tvrdnju evidencijalista da vjerovanje u Boga treba biti utemeljeno na evidenciji ili argumentu. Oni smatraju kako nije potrebno imati evidenciju ili argument da bi vjerovanje u Boga bilo racionalno. Osim toga, primjećuju kako se univerzalni zahtjev za evidencijom ne može primijeniti u velikom broju slučajeva, što ga dovodi u pitanje.⁸⁹ Zatim postoje ograničenja s obzirom na to što ljudi svojim kognitivnim i ostalim sposobnostima mogu dokazati (prisutan je beskonačan regres u dokazivanju itd.). Zaključuju stoga kako moraju postojati istine koje jednostavno smijemo prihvatiti bez daljnjeg dokazivanja i koje predstavljaju polazišnu točku ljudskog zaključivanja. Tako primjerice trebamo imati povjerenja u vlastite kognitivne sposobnosti pomoću kojih formiramo vjerovanja.⁹⁰ Drugim riječima, ako želimo izb-

85 Više o interpretaciji Tominih stajališta vidi u: A. Plantinga i N. Wolterstorff (ur.), *Faith and Rationality*, London, 1983, 39–47.

86 Ivan Devčić u svom djelu *Bog i filozofija* pojašnjava Tominu podjelu vjerovanja. Smatra da kod Tome vjerujemo u Boga jer uočavamo znakove vjerodostojnosti. U tom smislu možemo vjerovanje u Boga usporediti s povjerenjem u znanstvenika samo ako je znanstvenik na neki način pokazao da je vjerodostojan. Vidi: Ivan Devčić, *Bog i filozofija*, Zagreb, 2003, 33–36.

87 Vidi u: A. Plantinga i N. Wolterstorff (ur.), *Faith and Rationality*, London, 1983, 39–47.

88 Usp. Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, u: A. Plantinga i N. Wolterstorff (ur.), *Faith and Rationality*, London, 1983, 16–93.

89 Primjerice mi najčešće prihvaćamo induktivna vjerovanja iako bi prema zahtjevima evidencijalista ona bila iracionalna itd.

90 Reformiranim epistemolozima suprotstavljaju se fundacionalisti koji tvrde da u polaznu točku, tj. u temelje racionalnosti mogu spadati samo ona vjerovanja koja su samoevidentna, evidentna osje-

jeći regres u beskonačnost dokazivanja, trebamo prihvatiti neke istine koje dalje nećemo dokazivati. Te istine su zapravo temeljna vjerovanja. Od njih polazimo, tj. prihvaćamo ih bez daljnjeg dokazivanja.⁹¹ Uostalom, imamo epistemičko pravo prihvatiti vjerovanja koja se tiču naše prošlosti, zatim vjerovanja o postojanju drugih osoba i sl., iako ih ne možemo dokazati prema kriterijima klasičnog fundacionalizma ili evidencijalizma. Već je Calvin, ali i drugi autori prije Plantinge, isticao da je priroda religije, ili ako hoćemo vjere, takva da nikakvo dokazivanje i argumentiranje nije od koristi. Bog je prema njihovu mišljenju usadio u čovjeka tendenciju i određenu vrstu razumijevanja božanske stvarnosti. Dakle Plantinga smatra kako svaki čovjek ima urođenu dispoziciju za vjerovanje u Boga, a njezino eventualno nefunkcioniranje javlja se kao posljedica grijeha. Alvin Plantinga dublje razrađuje ovu teoriju te tvrdi da nedostatak evidencije ne upućuje na neracionalnost ili iracionalnost. On smatra također da postoje i posebni »slučajevi« u kojima čovjek može doći u neposredan kontakt s Bogom, i da takvi slučajevi predstavljaju temeljna vjerovanja koja nisu popraćena evidencijom niti argumentom (ali im navedena situacija i okolnosti služe kao jamstvo).⁹² Plantinga dakle ne vidi razlog zbog kojeg se kao temeljno vjerovanje, pored vjerovanja u druge osobe, zatim u vanjski svijet i slično, ne bi jednako tako moglo prihvatiti i vjerovanje u Boga. Od prethodno navedenih teorija ova je najbliža Kierkegaardovim stavovima. Slučaj Abraham svakako bi mogao biti uvršten među posebne slučajeve o kojima Plantinga govori.

Budući da Kierkegarda smatraju iracionalistom (jer do vjere čovjek ne može doći posredstvom razuma), jasno je da će religiozno vjerovanje utemeljiti na vjeri i smatrati to posve opravdanim (u današnjem rječniku rekli bismo racionalnim). Vjera u njegovoj interpretaciji označava bezuvjetno prihvaćanje Božje objave, i rezultat je s jedne strane Božje milosti, a s druge čovjekove slobodne odluke. To da je vjera posljedica slobodne odluke implicira kako je nemoguće imati konkluzivnu evidenciju (materijalni, znanstveni dokaz), jer ako netko zna da Bog postoji, ne može se za njega slobodno odlučiti. Ako je pak vjera u Boga temeljna istina, onda to može upućivati na zaključak da i izjave o Bogu mogu biti istinite. Kierkegaard smatra da je Bog istina, i u tom smislu su i izjave koje daje o sebi istinite. Sporno je međutim ono što ljudi kažu o njemu, jer povijest ga ne može dokazati.⁹³

Neki autori odbacuju reformiranu epistemologiju jer je smatraju vrstom fideizma. Fideizam je teorija koja kaže da treba ustrajati u vjerovanju u Boga i onda kada nedostaju dokazi, pa čak i u situacijama u kojima se čini da je to vjerovanje u suprotnosti s razumom. Reformirana epistemologija međutim ne poklapa se s

tilima ili koja se ne mogu dalje ispravljati, no Plantinga je dokazao da fundacionalisti te iste kriterije ne mogu primijeniti na vlastitu teoriju, te je stoga treba odbaciti.

91 Riječ je o kognitivnim sposobnostima pomoću kojih formiramo naša vjerovanja u normalnim ili odgovarajućim okolnostima i bez evidencije ili argumenta.

92 O teoriji »reformirane epistemologije« vidi u: A. Plantinga i N. Wolterstorff (ur.), *Faith and Rationality*, London, 1983, 63–93.

93 Detaljnije o tome na koji su način (u Kierkegarda) povezani vjera i razum vidi u: M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief*, New York, 2003, 39–57.

fideizmom zbog toga što se reformirani epistemolozi, za razliku od fideista, trude pokazati kako je vjerovanje u Boga racionalno. No ako fideizam definiramo kao stajalište prema kojem vjerovanje u Boga možemo prihvatiti i u nedostatku evidencije ili argumenta, onda se upravo u tom specifičnom smislu može reći da je reformirana epistemologija vrsta fideizma. Reformirani epistemolozi tvrde kako nije potrebna evidencija da bi vjerovanje u Boga bilo racionalno (jer ono može primjerice biti utemeljeno u različitim religioznim iskustvima).

4. Zaključak

Odnos vjere i razuma u Kierkegaardovoj filozofiji je, kao što smo vidjeli, prilično složen. U suvremenoj epistemologiji prisutan je zahtjev koji od čovjeka traži da u ništa ne vjeruje bez dostatne evidencije ili argumenta, jer to ne bi bilo racionalno. Kierkegaardova filozofija, uočili smo, ne udovoljava zahtjevima suvremene epistemologije, što ne znači da iz nje proizlazi kako nije racionalno vjerovati u Boga. Vjerovanje u Boga može biti racionalno i u nedostatku evidencije ili argumenta, kako pokazuju reformirani epistemolozi.

Za Kierkegaarda upravo vjera predstavlja ključni »dokaz« za Boga. Čini se da je možemo smatrati temeljnim vjerovanjem koje ne treba evidenciju niti argument.

Dakle vjera koja se u Kierkegaarda ostvaruje kroz strast za egzistiranje (vjera je za njega, sjetimo se, najveća čovjekova strast) mogla bi biti tretirana kao temeljno vjerovanje. Bog ju je čovjeku usadio kao oruđe koje će mu omogućiti odnos s njime. Boga međutim čovjek ne može dokazati. Razum je tu nemoćan jer ne može shvatiti nešto što je apsolutno različito od njega. Znanje o Bogu, s druge strane, ne može nadomjestiti vjeru niti bi bilo dovoljno za uspostavu odnosa s Bogom. Vjerovanje u Boga opravdano je upravo zato jer se temelji na vjeri u Boga (koja vjeruje u ono što je objektivno nesigurno), a prema Kierkegaardu vjera započinje upravo tamo gdje razum prestaje. S današnje točke promatranja mogli bismo zaključiti kako on smatra da je usprkos nedostatnosti ljudskog razuma, tj. upravo zbog toga, opravdano vjerovati u Boga. Reformirani epistemolozi čak bi rekli da je to i racionalno.

*Kierkegaard's Epistemology of Religion**The Relation between Faith and Reason*

Aleksandra Golubović*

Summary

The aim of this paper is to probe the relationship between faith and reason in the works of the Danish philosopher, Kierkegaard, by applying the criteria of analytic philosophy. The paper is based mainly, if not exclusively, upon Kierkegaard's Philosophical Fragments, one of his most systematically written works. In light of the aforementioned criteria, we examine the manner in which an individual becomes a believer (i. e. how he comes to experience faith) in that we determine the reasons which were the basis for his decision to opt for faith. We are dealing here with faith which, according to Kierkegaard, is manifested primarily through the passion of existence and is marked by an aspiration to the ultimate self-realization. However, in order that faith be attained to the full, man must decide freely for God. In this respect faith presupposes/requires willing consent. We shall look into Kierkegaard's views on whether and why it is rational to believe in God. In this context we examine the question of Kierkegaard's being a proponent of irrationalism and fideism, as is commonly thought, and we come to the conclusion that he oscillates between the stances that faith is not in opposition to reason, but that it only surpasses reason, and that faith and reason mutually exclude each other. Irrationalism is a philosophical outlook which puts forward the thesis that reason cannot grasp reality to the full (and that reality as such is not grounded in reason). Kierkegaard indeed advanced and defended this thesis. Fideism is a theory which claims that metaphysical and religious truths can only be attained when grounded in faith (and faith is often in total opposition to reason). The fact that Kierkegaard understands faith in terms of passion suggests that, in his view, faith is an irrational attitude. Finally we shall compare Kierkegaard's epistemology of religion with the »reformed epistemology« of Alvin Plantinga so as to demonstrate the contemporariness of Kierkegaard's approach to the above topic.

Key words: faith, reason, epistemology of religion, religious belief, rationality, Kierkegaard

* Doc. dr. sc. Aleksandra Golubović, Faculty of Sciences and Arts, Rijeka, University of Rijeka. Addressa: Omladinska 14, 52 000 Rijeka, Croatia. E-mail: aleksandra210@yahoo.it.