

Uvod u Kierkegaardovu antropologiju

Golubović, Aleksandra

Authored book / Autorska knjiga

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Publication year / Godina izdavanja: **2013**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:929774>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-08-16**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)





e-izdanja



Aleksandra Golubović

**Uvod u Kierkegaardovu
antropologiju**

Filozofski fakultet u Rijeci

Nakladnik

FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI

Sveučilišna avenija 4, Rijeka

Za nakladnika

dr. sc. Predrag Šustar, izv. prof.

Recenzenti:

dr. sc. Iris Tićac, izv. prof.

dr. sc. Danijel Tolvajčić, doc.

dr. sc. Richard Pavlić

Lektor:

Tamara Borovičkić, prof.

ISBN 978-953-7975-06-7

Objavljeno je uz financijsku potporu Zaklade Sveučilišta u Rijeci.

Objavljivanje ove monografije odobrilo je Povjerenstvo za izdavačku djelatnost Sveučilišta u Rijeci Odlukom – KLASA 602-09/14-01/16; URBROJ: 2170-57-05-14-3.

Aleksandra Golubović

Uvod u Kierkegaardovu antropologiju

Monografija

Filozofski fakultet u Rijeci

Rijeka, 2013.

Mojoj pokojnoj majci

Sadržaj

PREDGOVOR.....	
UVOD.....	7
I. KIERKEGAARDOV ŽIVOT I DJELO.....	9
1.1. Isprepletenost života i djela.....	9
1.2. Kierkegaardova biografija.....	9
1.3. Komunikacija.....	12
1.4. Egzistencija u središtu Kierkegaardove filozofije.....	15
1.5. Odnos autora s ocem.....	17
1.6. Odnos autora sa zaručnicom.....	18
II. ČOVJEK KAO SREDIŠNJA TEMA.....	20
2.1. Tema čovjek – u središtu Kierkegaardove filozofije.....	20
2.2. Novost u pristupu – egzistencijalistička antropologija.....	24
2.3. Problematika vezana uz mogućnosti čovjekova ostvarenja.....	26
2.4. Obris nove antropologije.....	28
III. KIERKEGAARD KAO FILOZOF I RELIGIOZNI PISAC.....	33
3.1. Vizija kršćanske religije.....	33
3.2. Egzistiranje i istina.....	34
3.3. Odnos s danskom crkvom i kršćanstvom.....	37
3.4. Odnos s filozofima i teolozima (Lutherom, Sokratom i Hegelom).....	40
IV. K NOVOJ INTERPRETACIJI ČOVJEKA.....	44
4.1. Obris egzistencijalističke antropologije.....	44
4.2. Odnos znanosti i antropologije.....	45
4.3. Čovjek kao 'egzistencijalna kuća'.....	49
4.4. Čovjek – konstituiran od kontradiktornih elemenata.....	51
4.5. Čovjek kao sinteza.....	52
4.6. Poveznica – biti čovjek i biti kršćanin.....	53
V. ČOVJEK – ONTOLOŠKA DIMENZIJA.....	55
5.1. Čovjek kao biće strasti (Vodi li strast k autentičnom egzistiranju?).....	55
5.2. Čovjek kao biće mogućnosti.....	56
5.3. Čovjek kao biće slobode.....	57
5.4. Čovjek kao biće izbora.....	58
5.5. Čovjek kao biće odluke.....	58
5.6. Strast i beznade.....	58
5.7. Tjeskoba (tj. strepnja) i beznade (tj. očaj).....	60
5.8. Čovjek – sinteza između kontradiktornih elemenata.....	61
5.9. Čovjek kao sinteza beskonačnosti i konačnosti (prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti).....	61
5.10. Čovjek kao sinteza slobode (mogućnosti) i nužnosti.....	63
5.11. Čovjek kao sinteza ljudskog i božanskog.....	65
VI. ČOVJEK – EGZISTENCIJALNA DIMENZIJA.....	70
6.1. Pojedinač kao mogući apsolut.....	70
6.2. Vrste autentičnog pojedinca.....	71
6.3. Postoji li predodređenost za određeni način egzistiranja?.....	72
6.4. Pojedinač u estetičkom stadiju.....	72

6.5. Pojedinac u etičkom stadiju.....	74
6.6. Pojedinac u religijskom stadiju	76
6.7. Čovjek – biće usmjereno ka konačnom ostvarenju.....	77
6.8. Mogućnost prelaska iz stadija u stadij	78
6.9. Kriza u kojoj se etičar nalazi.....	79
6.9.1. Sociološka kriza.....	80
6.9.2. Duhovna kriza	81
6.9.3. Kriza filozofije	82
6.9.4. Moralna kriza.....	82
6.9.5. Kršćanska kriza	83
6.10. Egzistencija na putu prema vrhuncu (k autentičnom egzistiranju)	84
6.11. Egzistencija zahtijeva odluku kako bi napredovala.....	85
6.12. Čovjekov izbor etičke egzistencije	86
6.13. Egzistencija i subjektivnost (postati etičar znači postati subjekt(ivan))	87
VII. ČOVJEK U ETIČKOM STADIJU	88
7.1. 'Viša' definicija čovjeka – prema Kierkegaardu	88
7.2. Etičar – između pojedinačnog i općeg	89
7.3. Kierkegaardova inačica etike vrlina.....	92
7.4. Etičar – projekt izgradnje društvene dimenzije.....	92
VIII. ČOVJEK U ETIČKO-RELIGIJSKOM STADIJU	96
8.1. Čovjek u rascjepu između etike i religije	96
8.2. Ostvarenje čovjeka u etičko-religijskom stadiju	98
8.3. Etika – preduvjet za religiju.....	101
8.4. Kršćanska istina i subjektivnost	105
IX. ČOVJEK U RELIGIJSKOM STADIJU	107
9.1. Religijski stadij i religiozno egzistiranje	107
9.2. Kršćanstvo kao komunikacija egzistencije	107
9.3. Istina u kršćanstvu je osoba	111
9.4. Nasljedovanje kršćanske istine.....	112
9.5. Suvremenost s Kristom	113
9.6. Vjera je paradoks, apsurd, skandal.....	114
X. EPISTEMOLOGIJA RELIGIJE KOD KIERKEGAARDA	116
10.1. Postavke Kierkegaardove epistemologije religije.....	116
10.2. Religijsko vjerovanje u odnosu na istinu	119
10.3. Racionalno utemeljena vjera	120
10.4. Vjerovanje i znanje u religiji.....	121
10.5. Istina u antici i kršćanstvu.....	124
10.6. Vjera i subjektivnost	128
10.7. Vjera je strast.....	130
10.8. Kierkegaardova pozicija u odnosu na suvremenu epistemologiju religije	136
XI. RECEPCIJA KIERKEGAARDA U HRVATSKOJ	140
11.1. Hrvatski autori o Kierkegaardu	140
11.2. Hrvatski filozofi o Kierkegaardu	141
11.3. Hrvatski teolozi o Kierkegaardu.....	151
ZAKLJUČAK.....	155
BIBLIOGRAFIJA.....	157
KAZALO POJMOVA	165

PREDGOVOR

Ovo je prva hrvatska monografija posvećena istaknutom danskom filozofu (u Hrvatskoj se, naime, nitko do sada nije sustavno bavio Kierkegaardom). Kierkegaarda smatraju 'ocem egzistencijalizma', pretečom pravca u filozofiji koji je egzistenciju, načine egzistiranja, zatim *iracionalizam* i *fideizam* stavio u središte filozofskih rasprava i kod kojeg je došlo do 'revolucionarnog obrata' u shvaćanju čovjeka (te novih promišljanja odnosa znanosti i filozofije koji su posljedica razvoja nove slike o čovjeku, kao i novih shvaćanja u tumačenju antropologije, kršćanske religije, vrijednosti općenito i uočavanja važnosti uloge filozofije u ljudskom životu, posebice kada je riječ o egzistencijalnim, odnosno, temeljnim ljudskim, etičkim i religijskim pitanjima).

Knjiga je plod dugogodišnjeg rada i istraživanja života i djela ovog istaknutog filozofa. U njoj se nalaze neki dijelovi doktorske disertacije koju sam obranila na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 5. rujna 2005. godine, pod naslovom *Religiozno egzistiranje kao vrhunac egzistiranja kod Kierkegaarda*. Mentor disertacije je prof. dr. sc. Lino Veljak.

U pojedinim poglavljima nalaze se (veći ili manji) dijelovi članaka koje sam o Kierkegaardu objavila nakon doktorata. Radovi su izašli u časopisima *Filozofska istraživanja* (članak „Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj“ objavljen u br. 2. iz 2008.; članak „Vježbanje u kršćanstvu“ objavljen u br. 3. iz 2008.) i *Obnovljeni život* (članak „Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije“ objavljen u br. 3. iz 2008.; članak „Kierkegaardova epistemologija religije“ objavljen u br. 2. iz 2010.).

Ovim putem zahvaljujem se mentoru prof. dr. sc. Lino Veljaku na kontinuiranom praćenju, savjetovanju i svesrdnom pomaganju u radu. Zahvaljujem se i prof. dr. sc. Ivanu Kopreku koji je pristao biti komentor disertacije.

Posebna zahvala ide svim mojim kolegama na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta u Rijeci. Oni su me od početka poticali i usmjeravali u radu i na tome im se najtoplije zahvaljujem.

Također, želim zahvaliti i svim kolegama KBF u Zagrebu, tj. područnom studiju Teologije u Rijeci na dugogodišnjoj podršci.

Velika inspiracija za nastanak ove knjige bili su studenti Filozofskog fakulteta s kojima sam u akademskog godini 2010./11. i 2011./12. raspravljala o mnogim temama iz ove knjige (u okviru izbornog kolegija „Søren Kierkegaard“). Kada bih ponovno pisala doktorsku disertaciju

naslov bi bio upravo – *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju* – jer smatram da je čovjek središnja tema Kierkegaardove filozofije.

U Rijeci, ljeto 2013.

Aleksandra Golubović

UVOD

Naslov knjige je *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*. Kada bismo željeli izdvojiti teme koje su danskog filozofa S. Kierkegarda najviše interesirale i o kojima je pisao u gotovo svim djelima, na popis bismo, neizostavno, stavili njegov interes za čovjeka. U svakom od djela dotiče se, na ovaj ili onaj način, čovjeka. Zašto baš ta tema (disciplina) i zašto su nam zanimljiva upravo Kierkegaardova razmatranja o čovjeku? Njegova su promišljanja o čovjeku, naime, izlazila iz okvira dotadašnjih shvaćanja i saznanja te ga ne možemo pozicionirati u nijedan postojeći pravac ili školu. Dapače, smatramo ga začetnikom novog pravca u filozofiji, a riječ je o *egzistencijalizmu*. Upravo je čovjek i to onaj konkretno egzistirajući, jedna od najzastupljenijih tema u njegovoj filozofiji, a zanimljivo je da svoju raspravu o njemu započinje kritikama. Oštro je kritizirao suvremeno društvo. Na njegovu kritiku društva nadovezuje se kritika suvremenog čovjeka i u konačnici kritika suvremenog kršćanina. Svim kritikama zajedničko je to da ukazuju na važnost promišljanja i ponovnog preispitivanja ove teme. Kierkegarda zanima čovjek, no možda još i više od toga, zanima ga čovjek kao pripadnik kršćanske religije (odnosno, čovjek kao religiozna osoba).

Ova je knjiga uvodničkog karaktera. Dakle, služi u prvom redu kao uvod u Kierkegaardova promišljanja o čovjeku. Kierkegaardova su promišljanja o čovjeku specifična po tome što on ne stavlja naglasak na znanje o čovjeku, nego na djelovanje, tj. na ostvarenje čovještva. Stalo mu je do toga da čovjeka pokrene na akciju, suočavajući ga ponajprije s njime samim i potrebom da preispita smisao svojeg postojanja te ukazujući na činjenicu da on tek treba postati čovjek u punom smislu riječi. A kakav će postati ovisi u najvećoj mjeri o njemu samome.

Analizirajući postojeće definicije o čovjeku Kierkegaard je došao do zaključka da postoji potreba (utemeljeni razlozi) za njegovo novo definiranje ili redefiniranje. Čovjeka trebamo gledati u novom svjetlu – kroz tzv. egzistencijalistički pristup. To znači da naglasak nije na znanju o čovjeku, nego na njegovom egzistiranju. U tom kontekstu Kierkegaard je problematizirao čovjekove temeljne karakteristike te ono što čovjeka čini čovjekom. Isticao je važnost drugačijeg pristupa i stavljanja naglaska na čovjekove strasti, osjećaje, htijenja, volju (a ne samo razum). Na taj način izvršio je gotovo revolucionarni zaokret u načinu gledanja na čovjeka. Prvi čovjeka pokušava sagledati u egzistencijalističkom svjetlu, mogli bismo reći

'iznutra' i time utječe na pojavu novih pravaca u filozofiji, iz čega slijedi i novo shvaćanje čovjeka, tj. 'antropologije'.

Način života, vrijednosti koje mu pripisujemo i konačni smisao ovise upravo o tome kako shvaćamo čovjeka. U tom kontekstu možemo reći da se ova tema tiče svih nas i spada među vječna (egzistencijalna i najbitnija) filozofska pitanja.

Iako antropologija kao zasebna disciplina u Kierkegaardovo doba još ne postoji, smatramo da se s obzirom na detaljne analize o čovjeku koje nalazimo razasute u svim ili gotovo svim njegovim djelima može tvrditi da Kierkegaard izlaže i razvija *svoju antropologiju*. Između ostalog, detaljno se bavio mogućim načinima egzistiranja koji obuhvaćaju: estetu, etičara i religioznog čovjeka; zatim odnosom čovjeka i Boga, vjerom i racionalnošću (kao temeljnim čovjekovim obilježjima), kritikom društva i kritikom kršćanstva, a sve to možemo smjestiti u kontekst njegovih antropoloških analiza.

U prvom poglavlju izložit ćemo Kierkegaardovu biografiju i pokazati usku povezanost između njegovog privatnog života i filozofije. U drugom ćemo raspravljati o razlozima zbog kojih je jedna od glavnih tema njegove filozofije upravo čovjek. U trećem ćemo izložiti njegova filozofsko religijska usmjerenja, koja su u najvećoj mjeri utjecala na njegovu egzistencijalističku orijentaciju. U četvrtom ćemo analizirati Kierkegaardovo nastojanje da ponudi novi način promišljanja čovjeka. U petom se bavimo tzv. ontološkom dimenzijom čovjeka, dok u šestom pokazujemo kako se ta dimenzija odražava na egzistencijalnoj razini. U sedmom poglavlju raspravljamo o čovjeku u etičkom stadiju, u osmom u tzv. etičko-religijskom, a u devetom o mogućnostima religioznog ostvarenja. U desetom poglavlju bavimo se Kierkegaardovom epistemologijom religije i njegovom pozicijom unutar suvremene analitičke epistemologije religije, i konačno, u jedanaestom Kierkegaardovom recepcijom u Hrvatskoj. Time ćemo zaokružiti cjelinu i dati obrise Kierkegaardove *egzistencijalističke antropologije*.

I. KIERKEGAARDOV ŽIVOT I DJELO

1.1. Isprepletenost života i djela

Život nekih filozofa ne može se promatrati odvojeno od njihove filozofije.¹ Kod Sørensa Kierkegaarda zaista svjedočimo toj činjenici. Cilj ovog poglavlja je prikazati povezanost Kierkegaardovog djela s njegovim privatnim životom. Tema knjige je Kierkegaardova *antropologija* i može se reći da je upravo čovjek u središtu čitavog njegovog filozofskog opusa. U tom kontekstu, Kierkegaard je osobito interesirala mogućnost religioznog ostvarenja (tj. odnos čovjeka s Bogom).

Istraživanje čovjeka Kierkegaard započinje pitajući se o samom sebi. On razmišlja o sebi i čovjeku općenito, ali i promatra svijet oko sebe, nastojeći doći do konkretnih zaključaka koji bi mu pomogli u osmišljavanju života. Promišljajući o čovjeku te promatrajući živote drugih ljudi, s jedne strane, primjećuje mnoštvo mogućnosti ostvarenja koje se pojedincu nalaze na raspolaganju i od kojih samo treba odabrati one ili onu koja je najbolja, dok s druge strane, uočava opasnosti koje proizlaze iz mogućnosti krivih odabira. Čovjek je, dakle, u prvom redu biće mogućnosti od kojih Kierkegaard posebno izdvaja mogućnost religioznog ostvarenja. Religiozna dimenzija za njega predstavlja neku vrstu nadogradnje koju vjernik posjeduje u odnosu na nevjernika. Tu je religioznu dimenziju egzistiranja Kierkegaard pokušao i sam ostvariti (jer je vidi kao konačni cilj i vrhunac egzistiranja). Da bi mogao ostvariti taj cilj morao je prije svega pokazati na koji način se postaje čovjekom – jer postati čovjek, tj. pojedinac uvjet je za postati religiozni pojedinac.

1.2. Kierkegaardova biografija

Kierkegaardova je biografija zanimljiva iz više razloga. Jedan od razloga je taj što se nikada nije uklapao u stereotipe, što će osobito doći do izražaja u njegovom filozofskom pristupu. Bio je drugačiji od ostalih i to u mnogim aspektima: inteligenciji, interesima, shvaćanju života i filozofije. Na svoj je način tumačio znanost i njezinu ulogu u odnosu na

¹ Kierkegaard ćemo najbolje upoznati čitajući njegov *Dnevnik* koji je objavljen posthumno u dvanaest volumena. Njegovo talijansko izdanje priredio je Cornelio Fabro. Usp. Cornelio Fabro (ur.), *Diario I–XII*, Brescia, 1980. Postoje izvrsni uvodi u Kierkegaard od kojih izdvajamo: Salvatore Spera, *Introduzione a Kierkegaard* iz 1996.; Patrick Gardiner, *Kierkegaard* iz 1996.; Giorgio Penzo, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo* iz 2000.; Bruno Forte, *Fare teologia dopo Kierkegaard* iz 1997.

moćnosti čovjekova ostvarenja. Ponudio je i originalno tumačenje kršćanske religije, itd. Drugi razlog vezan je uz usku povezanost njegova života i djela. Kierkegaard je, naime, bio razočaran činjenicom što kod mnogih svojih suvremenika primjećuje neusklađenost između onoga što govore i onoga što rade. Filozofija bi, prema njegovom mišljenju, trebala izražavati ono što netko zastupa. Rastuživala ga je činjenica da nema mnogo filozofa koji se toga drže. To mu je smetalo, osobito kada je riječ o njegovim kolegama (posebice oponentima). Nezamislivo je da netko zastupa određeni filozofski pristup koji zatim ni sam ne slijedi. Stoga je Danac svojim životom nastojao izraziti vlastitu filozofiju, ali i potaknuti druge da to učine.

Čitav život pratio ga je glas kontroverzne osobe.² Njegovi suvremenici najčešće ga nisu shvaćali niti prihvaćali, što je često i danas slučaj. Živio je najčešće izoliran od svoje okoline. Odmalena je osjećao da po mnogočemu odskače od svojih vršnjaka. Tužio se da nikada nije proživio pravo djetinjstvo jer se već kao dječak od sedam godina osjećao starcem.³ Bio je najmlađi od sedmero braće. Majka mu je bila kućna pomoćnica, a kao dijete patio je od blažeg oblika epilepsije.⁴ Njegov je otac bio privatni poduzetnik, i to prilično imućan, iako u nekim izvorima nailazimo i na drugačije interpretacije. To se osobito odnosi na *Dnevnik* koji je izdan posthumno.⁵ Kierkegaard je ponekad izražavao zabrinutost za vlastitu financijsku situaciju, a ponekad je tvrdio da nema ekonomskih poteškoća.⁶ Stvarni prikaz njegovog imovnog stanja bitan je da bi se u konačnici shvatilo zašto je uopće postao piscem. S jedne strane, tvrdi da je pisanje bilo njegov životni poziv, dok s druge govori kako je bio prisiljen pisati zbog novčanih poteškoća. Smatramo da prevagu ipak nosi pisanje kao životni poziv koji za cilj ima promoviranje (i življenje) kršćanstva,⁷ jer sam tvrdi da je njegov cilj postati religiozni pisac.

Filozofi koji su se bavili Kierkegaardom zasigurno će reći da je on teško shvatljiv filozof. Njegovo viđenje života i filozofije ovisi o kombinaciji četiriju znanosti: filozofiji, teologiji, psihologiji i književnosti, a često ostaje nejasno s kojeg aspekta pristupa određenom problemu, temi ili argumentu (često naime prelazi bez upozorenja s jednog aspekta na drugi). Nerijetko je priopćavao kontradiktorne informacije, kako o nekim važnim filozofskim

² Detaljno o događajima koji su obilježili Kierkegaardov život i filozofiju možemo čitati u njegovom *Dnevniku* kojega je uredio već spomenuti Cornelio Fabro ili također u: Eliseo Castoro, *Esistenza in preghiera sulle orme di Kierkegaard*, Casale Monferrato, 2001. (dalje ćemo koristiti kraticu: Castoro, 2001.)

³ Usp. *Dnevnik*. Svi navedeni citati iz *Dnevnika*, ali i ostalih talijanskih izvora prijevod su autorice. (*Dnevnik* ćemo dalje označavati kraticom: ovdje D5, 194.)

⁴ Usp. Castoro 2001., 30.

⁵ Usp. D9, 113.

⁶ Usp. D8, 77–78.

⁷ Usp. D10, 50: *Događa se zatim nešto drugo i ja postajem pisac; ali s namjerom da postanem religiozni pisac.*

temama, tako i o samome sebi. Salvador Spera primjećuje kako je moguće da će nam se Kierkegaardovo stajalište o nekoj temi često činiti paradoksalnim jer se mijenja od djela do djela. U jednom djelu zastupa jedno mišljenje, u drugom potpuno različito, itd. Znamo da je bio pod jakim utjecajem vlastitog egzistiranja i da mu je upravo vlastito egzistiranje ponekad onemogućavalo da jasno sagleda problem koji se nalazi pred njim i kojeg treba riješiti. To se događalo i s tumačenjem egzistiranja.⁸ Jedan od razloga zbog kojega ga ljudi nisu razumjeli je i taj što je često rabio ironiju i humor (ironija je kod njega vezana za prijelaz iz estetičkog u etički stadij, a humor predstavlja točku susreta između etičkog i religijskog stadija). Koristio je tzv. dijalektičku metodu indirektno komunikacije čiji je cilj bio potaknuti čitatelje na razmišljanje. No, kada je riječ o njegovim promišljanjima o čovjeku, ipak moramo priznati da u njegovim djelima (i interpretacijama čovjeka koje izlaže počevši od mladenačke dobi pa sve do zrelije faze) možemo pratiti svojevrsan kontinuitet i razvoj.

Primjerice, dvojio je oko toga treba li postati kršćanin ili ne. Na nekim mjestima kaže da teži za time da postane pravi kršćanin, dok na drugim govori kako on nije svjedok kršćanstva.⁹ Svojim kontradiktornim stavovima često je zbunjivao svoje suvremenike. To je činio koristeći ironiju, kao i njegov uzor Sokrat. Sljedeći razlog koji je otežavao shvaćanje i interpretaciju njegovih filozofskih pozicija je upotreba pseudonima. On je, naime, većinu svojih djela napisao pod pseudonimima, tako da je često bilo teško ili čak nemoguće razaznati koji je njegov stav kada je riječ o određenom pitanju, problemu ili temi.

U konačnici je ipak bio svjestan važnosti svojih filozofskih postavki. Isticao je kako će, osim njegove osobnosti, i njegova filozofija biti osobito interesantna čitateljskoj publici u budućnosti (jer će se tada napokon shvatiti važnost njegovih filozofskih promišljanja).¹⁰

Polazišna točka njegove filozofije je čovjek, tj. ono što on predstavlja samom sebi. Čovjek je samome sebi, smatra Kierkegaard, velikim dijelom, misterij. On gotovo cijeli život pokušava odgonetnuti vlastitu enigmu i razumjeti samoga sebe. Danac je tu poteškoću iskusio na vlastitoj koži (osobnoj razini). Više puta u životu bio je neodlučan te nije mogao donijeti konačnu odluku o tome želi li postati pastor, suprug ili nešto treće.¹¹ Kao što možemo uočiti, njegov je interes za istraživanje i interpretiranje čovjeka izazvan poteškoćama pronalaženja

⁸ Usp. Salvatore Spera, *Introduzione a Kierkegaard*, Bari, 1996., 3–65.

⁹ Usp. D10, 29: *U svojoj sam melankoliji vjerovao da Novi Zavjet predstavlja sigurno pravilo ponašanja za mene koji nemam nikakav neposredan odnos s Bogom*. U D10, 54: (...) *ja nisam svjedok za istinu*.

¹⁰ Usp. D4, 56: *Od svih pisca koji su ikada živjeli u Danskoj moja je egzistencija najinteresantnija. Upravo zbog tog razloga moja će se djela čitati i istraživati u budućnosti*.

¹¹ Usp. D1, 32.

vlastita puta i onoga što bi on sam trebao postati. Ipak smatra da postoji temelj od kojega svi kreću, a to je želja (ili strast) za potpunim ostvarenjem, tj. postignućem autentičnog čovjštva (koje je prema Kierkegaardu moguće jedino unutar religijskog stadija egzistiranja).¹²

Kierkegaard nije samo detaljno promišljao o problemima koji su ga mučili, nego se i konzultirao s ljudima oko sebe. Dapače, išao je i korak dalje pa je poput Sokrata na ulicama Kopenhagena često razgovarao sa svojim sugrađanima postavljajući im mnoga egzistencijalna pitanja (u prvom redu mislimo na pitanja koja se tiču svih nas). Na taj način stvorio je plodno tlo za raspravu o mogućnostima postignuća autentičnog egzistiranja i ukazao na važnost promišljanja upravo te teme. Pitanje koje ga je mučilo je: na koji se način čovjek (Kierkegaard tu ubraja i samoga sebe) može najbolje ostvariti i postoji li univerzalni 'recept' koji bi vrijedio za sve ljude?

1.3. Komunikacija

Za razumijevanje Kierkegaardove filozofije od izuzetne su važnosti pseudonimi. Kierkegaard je sa svojom čitateljskom publikom najčešće komunicirao putem pseudonima. Ta vrsta komunikacije specifična je po tome što autoru omogućuje odmak od vlastitih stavova, a čitateljima nudi različite mogućnosti sagledavanja egzistencijalnih tema i problema. Pseudonimi su kao različita mišljenja koja valja čuti da bi osoba mogla donijeti konačnu odluku. Ovu vrstu komunikacije možemo usporediti sa Sokratovim razgovorima koje je vodio na trgovima Atene, pokušavajući navesti svoje sugovornike da stvar sagledaju sa različitih strana. Dakle, tamo gdje je Sokrat koristio provokacije, Kierkegaard koristi pseudonime. Vidimo sličnosti i razlike između dvojice filozofa, osobito u načinu priopćavanja njihovih stavova, u pristupu te u samom shvaćanju filozofije.

Pomoću pseudonima Kierkegaard pokušava prikazati i približiti različitost mogućih načina egzistiranja. Tri su, prema Kierkegaardu, najčešća, tj. temeljna načina egzistiranja: estetički, etički i religijski, a svaki od pojedinih je kvalitativno utemeljen. Tako npr. čovjek koji živi isključivo u estetičkom stadiju ne može ući u odnos s Bogom, jer esteta živi trenutak

¹² Nedoumice vezane za odabir pravog puta dolaze do izražaja kroz njegovo pisanje. Često je, naime, svoja djela pisao pod različitim pseudonimima. Pomoću pseudonima je želio određenu stvar promatrati s više aspekata ili pod više kutova kako bi mogao imati širu tj. cjelovitu perspektivu. Tako npr. za pseudonim Ivana Klimaksa kaže da predstavlja poganina koji se uspinje stepenicama etike i konstatira kako ona nije dovoljna te da etički stadij ne može predstavljati vrhunac egzistiranja. Stoga smatra kako je jedina autentična forma egzistiranja ona religiozna.

dok mu vječnost izmiče iz ruku. Tek će etičar i/ili religiozni čovjek postati ozbiljni kandidati za odnošenje s Bogom.

Svojim pisanjem Kierkegaard ne komunicira direktno s publikom kojoj upućuje svoja djela, već kao pisac čini (ili pokušava činiti) druge produktivnima.¹³ Cilj mu je svakog potaknuti na razmišljanje i promjenu egzistencije. U svojim djelima, dakle, koristi indirektnu metodu komunikacije.¹⁴ To znači da svoje čitatelje na neobvezujući način pokušava ohrabriti na traženje vlastitog puta predstavljajući im različite opcije (napominjući da će se eventualna tuđa rješenja vjerojatno pokazati nezadovoljavajućima). Nadalje, ono što se jednoj osobi pokazalo kao izvrsno rješenje nekog problema, drugoj osobi u sličnoj situaciji može se pokazati neadekvatnim. Ovaj nas pristup podsjeća na Sokratovu metodu samoodgoja, iako se ovdje radi o 'samoostvarenju', što ne čudi, s obzirom na to da su Kierkegaarda suvremenici nazivali 'Sokratom sa sjevera'.¹⁵

Za Kierkegaarda je komunikacija izuzetno važan pojam. Kao što smo i vidjeli, on se služi indirektnom, ali i direktnom komunikacijom. Indirektnom se služi kada ne želi utjecati na mišljenje čitatelja. Želi da čitatelji budu potaknuti na razmišljanje, no ne želi da upravo on bude autoritet koji će slušati ili slijediti. Svoja djela piše za različitu publiku; u nekima čitatelje želi potaknuti na razmišljanje; u nekima daje pregled određene tematike; a u nekima se obraća već formiranim kršćanima, želeći s njima ići korak dalje u razmišljanju i njihovom vjerničkom formiranju.

Navest ćemo djela koja su, kad je u pitanju rasprava o čovjeku, najvažnija: *Filozofijsko trunje*, *Završni neznanstveni zaglavak (uz Filozofijsko trunje)*, *Ili-ili*, *Ponavljanje*, *Pojam tjeskobe (strepnje)*, *Bolest na smrt*, *Strah i drhtanje* i *Vježbanje u kršćanstvu*.

Pseudonimi: Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, William Afham, Frater Taciturnus, Johannes Climacus itd.

Filozofijsko trunje napisano je pod pseudonimom Johanna Climacusa, a izdavač je sam Kierkegaard (motivacija za korištenje pseudonima je propitivanje pojedinca i njegove egzistencije).¹⁶ Johannes Climacus ili Ivan Klimaks ime je redovnika iz šestog stoljeća koji je smatrao da se čovjek može uzdignuti do Boga. Jedno od ključnih pitanja u svakoj, pa tako i u

¹³ Usp. D7, 19.

¹⁴ Usp. D9, 210.

¹⁵ Usp. D1, 9.

¹⁶ Usp. Søren Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, Zagreb, 1998. Dalje koristimo kraticu FT.

kršćanskoj religiji, je način dolaska do Boga. Je li Bog taj koji dolazi čovjeku ili čovjek pokušava doći do Boga? Kierkegaard se ovim pseudonimom zapravo ruga Hegelu koji je tvrdio da se čovjek može logikom uspeti do Boga. Kierkegaard pokazuje da je to nemoguće. U djelu se postavlja pitanje o tome kako čovjek dolazi do vječnog blaženstva, tj. sreće. Drugim riječima, u djelu Kierkegaard pokušava doći do odgovora na pitanje na koji način se postiže najbolje ostvarenje čovještva.

Završni neznanstveni zaglavak (uz 'Filozofijsko trunje') također je izdano pod pseudonimom Johannes Climacus.¹⁷ U djelu se nastavlja rasprava iz *Filozofijskog trunja* koja je ovog puta više usmjerena na otkriće istine kršćanstva, ali i istine koju će pojedinac pretočiti u vlastitu egzistenciju.

Strah i drhtanje objavljen je pod pseudonimom Johannes de Silentio.¹⁸ U djelu se vodi rasprava o tome kako postići religijsko ostvarenje. Raspravlja se o poznatom Abrahamovom slučaju (koji se nalazi u *Bibliji*, tj. *Knjizi Postanka*) u kojem Bog nalaže Abrahamu da u znak ljubavi prema njemu žrtvuje sina Izaka. Kierkegaard ovdje pokazuje svu agoniju, strah i drhtanje koju ovakav zahtjev može staviti pred čovjeka i svu težinu koju sa sobom nosi ulazak u religijski stadij egzistiranja.

Bolest na smrt i Vježbanje u kršćanstvu objavljeno je pod pseudonimom Anti-Climacus.¹⁹ Anti-Climacus nije suprotnost Johannesu Climacusu, kao što se na prvi pogled može činiti. Riječ je o pseudonimu pomoću kojeg Kierkegaard izražava veću bliskost s kršćanstvom (s aspekta religije, ali i vjere).

U djelu *Bolest na smrt* Kierkegaard nas upoznaje s temeljnim čovjekovim obilježjima, s njegovom ontološkom konstitucijom.²⁰ Tvrdi da se čovjek sastoji od kontradiktornih elemenata koje treba staviti u ravnotežu te da savršenu ravnotežu ne može samostalno postići, nego mu je u tome potrebna Božja pomoć. Bolest na smrt je *beznade*, odnosno očaj koji čovjeka obuzima kada shvati da je nedostatan samome sebi.

¹⁷ Usp. Søren Kierkegaard, *Završni neznanstveni zaglavak (uz 'Filozofijsko trunje')* – djelo nije prevedeno na hrvatski pa ćemo koristiti talijanski prijevod – *Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'* (ur. Fabro C.), Opere II, Casale Monferrato, 1995. Dalje koristimo kraticu P.

¹⁸ Usp. Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, Split, 2000. Dalje koristimo kraticu SD.

¹⁹ Usp. Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt*, Beograd, 1974. Dalje koristimo kraticu BS.

²⁰ Usp. Søren Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, Split, 2007. Dalje koristimo kraticu VK.

U *Vježbanju u kršćanstvu*, kao što i sam naslov sugerira, riječ je o načinu na koji kršćanin može održavati svoju vjeru. U svakom od navedenih djela riječ je o mogućnostima čovjekova ostvarenja.

1.4. Egzistencija u središtu Kierkegaardove filozofije

Egzistencija je jedan od ključnih pojmova u Dančevoj filozofiji. Rasprava o egzistenciji, kao što smo vidjeli, inspirirana je Kierkegaardovim dvojama vezanim uz vlastito egzistiranje. Bît čovjeka ili njegova esencija odavno je poznata, a ono što Kierkegaard pokušava naglasiti je važnost (vrijednost) pojedinačne egzistencije i osobitost odabira načina egzistiranja.²¹ Svakome se, naime, treba pristupiti pojedinačno i svatko treba dobiti priliku za jedinstvenim ostvarenjem. Načini ostvarenja mogu se razlikovati od čovjeka do čovjeka jer uvelike ovise o odlukama koje se u određenom trenutku donesu, no bitno je naglasiti da nitko u tome ne može zamijeniti drugoga. Situacija u kojoj se čovjek može naći često predstavlja odlučujući faktor. Ovisno o situaciji, pojedinac se u određenim okolnostima odlučuje za poduzimanje određenih koraka što možda ne bi bio slučaj da je situacija drugačija. Na putu k vlastitom ostvarenju uvijek iznova mora promišljati daljnje korake koji će ga dovesti do željenog cilja. Zbog toga su Kierkegaarda njegovi nasljednici prozvali, ne samo 'ocem egzistencijalizma' nego i 'filozofom situacije'.²²

Čovjek je, promatran u svojim općim crtama, sačinjen od dva temeljna elementa: egzistencije i esencije. Ova dva pojma su možda najvažniji koncepti koji su se pojavili u povijesti filozofije. Uvijek se pitamo o načinu na koji su stvari prisutne u svijetu, o načinu na koji egzistiraju ili, da budemo još precizniji, o tome zašto uopće postoje stvari, čovjek, svijet itd. Između ostalog, zanima nas upravo pojam čovjekove egzistencije. Egzistencija je ta koja se odnosi na konkretan svakodnevni život.

Čovjekova je egzistencija, prema Kierkegardu, ona koja se može mijenjati, dok bi esencija trebala ostati uvijek ista. Kada čovjek slobodno odluči promijeniti način života, egzistencija je ta koja se mijenja, dok esencija i dalje ostaje ista²³ i kao takva je statična. Kroz povijest se, prema Kierkegaardovom mišljenju, razvila statična slika čovjeka prema kojoj

²¹ Usp. Tito Di Stefano, *Il paradigma della verità esistenziale*, Perugia, 1988. Di Stefano u čitavom djelu zastupa tezu o uskoj povezanosti između egzistencije i istine. Čovjek zapravo živi tu svoju 'egzistencijalnu istinu'.

²² Usp. D1, 49.

²³ Usp. FT, 82–85.

postoji unaprijed zacrtan plan čovjekova ostvarenja. Kierkegaard se s time ne slaže, dapače, sumnja da postoji unaprijed zadani plan ostvarenja. Stoga, predlaže dinamičnu sliku čovjeka prema kojoj će upravo pojedina egzistencija doći do izražaja i gdje će sam pojedinac tražiti svoj put do najboljeg ostvarenja. Međutim, smatramo da Kierkegaardov *egzistencijalizam* nije toliko jaka pozicija kao što na prvi pogled izgleda.²⁴ Mogli bismo ga eventualno definirati kao 'slabog egzistencijalistu'. Dublje analiziranje njegovih promišljanja o čovjeku vodi do zaključka da i on pretpostavlja postojanje nekakve opće sheme čovjekova ostvarenja (zacrtan put mogućeg potpunog ostvarenja, što ne znači da nužno treba biti ostvaren od strane svakog pojedinca); no, budući je svaki čovjek pojedinačna neponovljiva jedinka, ne postoji samo jedan način ili put ostvarenja, tj. postoje nijanse konkretnog ostvarenja koje ovise prvenstveno o slobodnoj čovjekovoj odluci za neki specifični način egzistiranja. Ono što Kierkegaard smatra određenim u pogledu egzistiranja jest konačni cilj, a to je, prema njegovom mišljenju, Bog. Ostalo u najvećoj mjeri ovisi o tome što pojedinac smatra najboljim za sebe. Kierkegaard se u taj dio ne želi miješati jer svatko treba pronaći svoj put. Dakle, čovjek se sastoji od onog što već jest i onog što tek može ili treba postati. Smatramo da je Kierkegaardov stav sljedeći: postoji konačni cilj (najviši je prema njegovom mišljenju Bog) kojem svatko teži, ali stvar je osobne slobode i odluke hoće li se u konkretnom slučaju taj cilj i ostvariti. Na tom putu k ostvarenju pojedinac se može zaustaviti bilo gdje i bilo kada – to je također pitanje njegove slobodne odluke. Postoji, dakle, cilj do kojega se može doći, ali nije nužno zacrtan način ostvarenja tog cilja i upravo zato čovjeka treba osvijestiti i ukazati mu na činjenicu da prvenstveno o njemu sve ovisi. Kierkegaard apelira na potrebu uspostavljanja novog čovjeka koji će preuzeti odgovornost za vlastito ostvarenje i kojemu će vrhunac egzistiranja predstavljati upravo religiozno egzistiranje. U tom je smislu opravdano njegovo nastojanje za uspostavom svojevrsnog *religioznog egzistencijalizma*. Kierkegaard unutar religioznog egzistencijalizma vidi mogućnost čovjekovog potpunog ostvarenja i to u uspostavi religioznog, tj. *apsolutnog Ja* (što je moguće upravo u religijskom stadiju).

²⁴ Kierkegarda smatraju 'ocem egzistencijalizma', iako je sa stajališta suvremene filozofije to vrlo upitno. Ne želimo ulaziti u kompleksne odnose različitih vrsta i varijacija na temu egzistencije i egzistencijalizma, nego samo želimo naglasiti da pod pojmom egzistencijalizma podrazumijevamo sve postojeće forme i oblike: egzistencijalizam, filozofiju egzistencije, egzistencijalnu filozofiju i sl.

1.5. Odnos autora s ocem

Kierkegaard je bio vrlo strogo odgajan. U njegovom odgoju religija je imala presudnu ulogu, tako da je cjelokupan život gotovo uvijek promatrao isključivo s religioznog stajališta. Takvo je ozračje vladalo i u njegovoj obitelji.²⁵ Njegova religioznost seže do tog stupnja da smatra kako se Bog njime služi²⁶ te ga na poseban način drži u svojoj moći.²⁷

Središnja osoba oko koje se vrti čitav njegov život je upravo otac. Odnos koji je s njim imao ne može se okarakterizirati kao vedar, iako je Kierkegaard izuzetno cijenio i poštovao svog oca. U njegovoj obitelji dogodila se tragedija koja je bila uzrokom neobične kućne atmosfere. Otac se, naime, nedugo nakon smrti prve supruge, oženio kućnom pomoćnicom. Ova je činjenica izazvala veliki 'potres' u Kierkegaardovom životu. Nemir uzrokuje i činjenica da se o ovoj temi nikada nije raspravljalo unutar njegove obitelji. Ona se jednostavno prihvaćala kao prešutna tajna, što je kod Kierkegaarda izazivalo tjeskobna raspoloženja koja su se na kraju pretvorila u manijakalnu depresiju (prema dijagnozi danskog psihijatra).²⁸ Kierkegaard na mnogo mjesta u svom *Dnevniku* govori o tome da se nikada nije osjećao dobro. Unutarnja tjeskoba dovodila ga je u situacije da se i fizički osjeća loše (osjećao je kao da mu nešto nedostaje da bude kompletna osoba). Priviđa mu se da ne posjeduje fizičko tijelo kao ostali, nego da se njegovo biće razvija samo unutar duhovne sfere.²⁹ Ako je čovjek kao takav sinteza duhovnog i tjelesnog, onda je on polovična osoba što ni u kojem slučaju ne želi biti.³⁰ Na jednom mjestu u *Dnevniku* spominje kako želi biti kao drugi ljudi.³¹ Biti kao drugi ljudi negativna je dimenzija čovjeka, koju je Kierkegaard inače oštro kritizirao, a izražava čovjekovu nemoć da samostalno odlučuje o bilo čemu jer je lakše u svemu podilaziti mišljenju većine. Ipak, čini se da je i on znao pokleknuti i poželio je biti kao drugi ljudi. Smatramo kako se ovdje radi o dvije razine pristupa: ontološkoj i egzistencijalnoj. Ontološka je razina ista kod svih ljudi (riječ je o konstituciji), dok egzistencijalna označava potragu za posljednjim smislom, tj. svrhom egzistiranja.

²⁵ Usp. D6, 166.

²⁶ Usp. D10, 14.

²⁷ Usp. D11, 15.

²⁸ Usp. Bonifacije Badrov, *Sabrana djela* (sv. II), Livno – Sarajevo, 1997., 447.

²⁹ Usp. D6, 193.

³⁰ Usp. Badrov 1997., 447. Badrov u svom članku daje popis Kierkegaardovih fobija: fobija od sunca, strah od vatre, zatim posjeduje neke čudne navike, kao što je prskanje kolonjskom vodom peći prije uključivanja, ispijanje kave svaki dan iz druge šalice, itd.

³¹ Usp. D10, 219.

Prokletstvo koje visi nad njegovom porodicom manifestira se kroz preuranjenu smrt njegove braće. Naime, petero braće umire prije Kierkegaarda, a on je umro u 42. godini. Njegova braća bila su izrazito intelektualno nadarena, ali im je prokletstvo odredilo sudbinu te su svi osim Kierkegaarda i njegovog brata Petra umrli vrlo mladi. Sam Kierkegaard nije očekivao da će doživjeti 33. godinu.³²

U odnosu Kierkegaarda s ocem zanimljivo je pratiti način na koji povlači paralelu između religiozne interpretacije čovjeka koja se očituje u odnosu čovjeka s Bogom i svog odnosa s ocem. Kao što je u *Strahu i drhtanju* Abraham ponovno zadobio sina i uspostavio bolji odnos s njime, istome se nada i Kierkegaard. Odnos s ocem, smatra, treba biti ponovno ostvaren na neki 'novi način', kao što religiozno egzistiranje pretpostavlja neki 'kvalitativno novi način egzistiranja'. Događa se dupliciranje odnosa koje ipak nije čisto ponavljanje u smislu imitiranja, nego pretpostavlja i određenu novost u samom pristupu egzistiranju. Radi se o ponovnom vraćanju samome sebi, ali sada to više nije 'stari čovjek', nego 'novi obraćenik' koji je ušao u odnos s Bogom. Kierkegaard nije zadovoljan svojim odnosom s ocem i zato ga želi ponovno pridobiti.

1.6. Odnos autora sa zaručnicom

Prokletstvo koje je visjelo nad njegovom obitelji razlog je još jednog razočaranja i gubitka u Kierkegaardovom životu. Naime, odnos s njegovom zaručnicom Reginom Olsen također je izvor njegovih patnji. Bez obzira na poteškoće vezane za odnose s drugim ljudima, u svom ocu i zaručnici vidi izvor vlastitog stvaralaštva. Oni su jedine dvije osobe koje se provlače kroz gotovo sva djela. Izvor su autorove inspiracije, kao i tjeskobe i beznada. Regina se javlja u svim odlučujućim fazama njegova života.³³ Kierkegaard je u svom *Dnevniku* mnoge stranice posvetio upravo njoj.³⁴

Poteškoća nalaženja vlastitog puta prepreka je koja je Kierkegaarda oduvijek mučila. Kao što nije mogao pronaći vlastiti put, tako nije želio nametati konačne zaključke niti svojim čitateljima. Nastojao ih je poticati da to sami učine. Smatra da nema tako dobrog rješenja koje će vrijediti uvijek i svugdje. Tvrdio je, uostalom, da mu nije cilj dati čovjeku konačno rješenje u pogledu autentičnog egzistiranja, nego izložiti moguće varijante, kako bi sam kasnije mogao

³² Usp. D3, 268; D4, 35.

³³ Usp. D10, 68.

³⁴ Usp. Giorgio Penzo, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova, 2000., 16–18.

odabrati najbolji put. No, čini se da ni on sam za sebe nije mogao pronaći najbolje rješenje te je neprestano lutao. Kierkegaard se često nećkao u konačnom odabiru puta kojim će krenuti. Tako postupa i sa svojom zaručnicom. Bojao se da će je iznevjeriti i da neće postati dobar suprug te je odlučio prekinuti s njom, iako ju je neizmjerljivo volio. Nema hrabrosti to joj direktno priznati pa je pokušava prevariti (obmanuti). Nameće joj iskrivljenu sliku o sebi i na taj je način pokušava udaljiti od sebe.³⁵ Konačni prekid doživljava kao tragičnu igru sudbine koja mu ne daje mira sve do posljednjeg dana života. Regina također ostaje očajna u svojoj samoći. Radilo se o velikoj ljubavi te im je teško pao rastanak, iako danski filozof nikada nije priznao svojoj zaručnici koji je pravi razlog njihova prekida. Regina je svojevremeno izjavljivala da bi pristala živjeti zatvorena u ormaru, samo da i dalje ostane s Kierkegaardom.³⁶ No, ona se kasnije ipak udaje za drugoga. Kierkegaard također ne skriva da mu nedostaju žena i brak.³⁷ U djelu *Ponavljanje* vraća se temi raskida i s time u vezi prikazuje svoj život kao patnju sličnu Jobovoj. Prekid s Reginom shvaća kao Božju kaznu.³⁸ Reginin očajnički pokušaj da mu ostane blizu potaknuo ga je, čini se, na pisanje svog najpoznatijeg djela *Strah i drhtanje*. U njemu Kierkegaard uspostavlja paralelu između iznesenog Abrahamovog slučaja i svog odnosa sa zaručnicom. Kao što je Abraham nanovo zadobio sina Izaka tako se i Kierkegaard potajno nada da će uspjeti vratiti svoju zaručnicu. Nije poanta samo u tome da je vrati i da ponovno budu zajedno, nego u nadi da će taj odnos postati kvalitetniji, tj. da će se ostvariti na kvalitativno višoj razini. Ponovno zadobivanje ('drugo rođenje') Izaka čini Abrahama sretnijim u odnosu na sjećanja vezana za njegovo (prvo) rođenje. Za kršćanina će se potpuno ostvarenje dogoditi tek u 'drugom životu' (životu vječnosti) s naglaskom na činjenici da odluku o tome donosimo u sadašnjosti.

Ovdje se javlja problem *ponavljanja*: može li se ponovno dogoditi ono što je završeno u prošlosti? Smijemo li se osloniti na događaj iz povijesti i vjerovati da je on polazište našeg budućeg života? Može li Kierkegaard ponovno zadobiti svoju zaručnicu?

³⁵ Usp. D3, 40–41.

³⁶ Usp. D10, 65.

³⁷ Usp. D10, 13.

³⁸ Usp. D10, 58.

II. ČOVJEK KAO SREDIŠNJA TEMA

2.1. Tema čovjek – u središtu Kierkegaardove filozofije

Søren Kierkegaard (1813. –1855.) danski je filozof i teolog kojega su njegovi nasljednici prozvali 'ocem egzistencijalizma'. Iako mnogi smatraju da mu se *egzistencijalizam* ne može doslovno pripisati, činjenica je da ga možemo smatrati barem njegovom idejnom pretečom. U tom smislu ispravnije je tvrditi da je Kierkegaard otac svih pravaca 'filozofije egzistencije', 'egzistencijalne filozofije' i 'egzistencijalizma'.³⁹ Egzistencijalizam je filozofski pravac koji se razvio u prvoj polovici 20. stoljeća (oko 1930. godine) i glavno mu je obilježje da egzistenciju, a ne više esenciju stavlja na prvo mjesto. To konkretno znači da je čovjekov život i način na koji on egzistira u prvom redu ovisan o njegovoj pojedinačnoj, izvornoj i neponovljivoj egzistenciji, a tek onda o njegovoj biti ili esenciji. Drugim riječima, čovjekova bit nije unaprijed zadana, ona u prvom redu ovisi o načinu ostvarenja, tj. egzistiranja. Danski filozof tako započinje 'eru' novog promišljanja čovjeka koja je rezultirala pojavom novog filozofskog pristupa (iz kojeg se dalje razvilo više filozofskih pravaca).⁴⁰ Iako se može problematizirati njegovo smještanje među egzistencijaliste, činjenica je da je njegova zasluga u isticanju uloge i važnosti egzistencije nemjerljiva.

Kierkegaard je vrlo nesistematičan filozof. Njegov je stil pisanja takav da često započinje raspravu o određenoj temi da bi ubrzo prešao na neku drugu temu pa se ponovno vratio na prvu i tako u krug. Ponekad se u nekoliko djela mogu naći analize i različiti aspekti iste teme (promatrane s određenog stajališta: jednom je riječ o psihološkom, drugi put filozofskom, zatim teološkom razmatranju itd.). Očito je da temu koju obrađuje smatra važnom, pošto se više puta vraća na nju. Ponekad je njegova namjera motivirati čitatelja na razmišljanje i preispitivanje, a ponekad je (njegova misao) jednostavno takva, konfuzna. No, bez obzira na činjenicu da se kod čitanja njegovih djela mogu pojaviti mnoge dvojbe i poteškoće u razumijevanju, jedno je sigurno – tema kojoj se u svojim djelima najviše posvetio i kojoj se neprestano vraća je – čovjek. No, i ovoj temi Danac pristupa na vrlo neuobičajen

³⁹ Dakle, pod pojmom egzistencijalizma mislimo na sve inačice te i takve vrste filozofije.

⁴⁰ Iako ga većina talijanskih interpretatora smatra egzistencijalistom, možda bi Kierkegarda bilo primjerenije smjestiti među filozofe egzistencije, budući da filozofija egzistencije istražuje različite načine ljudskog samoostvarenja što je činio i naš filozof. Filozofija egzistencije obuhvaća: 1. filozofiju egzistencije u pravom smislu te riječi (K. Jaspers, G. Marcel), 2. egzistencijalnu filozofiju (M. Heidegger) i 3. *egzistencijalizam* (J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty). Precizna pojašnjenja o svakoj pojedinoj skupini vidi u *Filozofijski rječnik*, Zagreb 1984., 109–110.

način. Iako ga čovjek najviše interesira, kada bismo zbrojili stranice u kojima raspravlja o njemu, začudili bismo se koliko prostora zauzimaju kritike. Čini se da upravo kritikama želi ukazati na važnost preispitivanja ove teme i ujedno zadobiti pažnju svojih čitatelja; možda i motivirati ih na preuzimanje odgovornosti za vlastito egzistiranje. Kierkegaard smatra kako je opća uloga filozofije da potiče čovjeka na preispitivanje, nakon kojeg bi trebalo uslijediti i primjereno djelovanje, tj. promjena u načinu i shvaćanju života.

Tko je čovjek? Odgovor na to pitanje Kierkegaard traži u sebi, ali i u svojoj okolini. Želi utvrditi postojeću situaciju kako bi mogao razmišljati o adekvatnom rješenju (tj. definiciji). Analizira čovjeka polazeći od vremena i situacije u kojoj živi. Do kakvih zaključaka ga te analize dovode? Čini se do zaključka da promatrajući živote drugih ljudi nećemo doći do odgovora na vlastita pitanja, a to je ono što je svakome od nas najvažnije. Nije bitno tko što misli, nego kako živi (i kako treba živjeti). Bitno je kakav život netko vodi. Svoje mišljenje pritom svatko izražava egzistiranjem. Što mislim i do čega mi je stalo vidjet će se u načinu na koji egzistiram. To znači da egzistiranjem pokazujem do kojih mi je vrijednosti stalo i koji smisao dajem životu. Drugim riječima, svoje ću vrijednosti izraziti tek svojim egzistiranjem (i na taj način će me drugi moći prosuđivati i obratno). Kierkegaard muči to što iz postojeće situacije nije vidljivo kako stvari trebaju izgledati, niti koje vrijednosti i koji smisao im treba pripisati, a to je ono što je ključno. Dakle, potrebna nam je neka orijentacija, snalaženje u osmišljavanju i postizanju vrijednosti za koje valja živjeti. Potrebno je vidjeti koji je konkretno smisao mojeg života i na koji način ga najbolje mogu ostvariti. Čak i nije toliko bitno kako trenutno egzistiram, nego kakav ću postati. Egzistencija je usmjerena prema budućnosti, jer ja još nisam ono što mogu postati, što znači da izgradnja moje osobnosti u velikoj mjeri ovisi o odlukama koje donosim. Ako Kierkegaard inzistira na tome da čovjek nije ono što trenutno jest, nego ono što će tek postati, to znači da je kategorija odluke iznimno važna. Presudne su odluke koje ćemo u budućnosti donijeti jer po tome će se vidjeti tko smo zapravo.

Ako analiziramo situaciju u kojoj Kierkegaard živi, primijetit ćemo da ljudi većinom žive pod pritiskom mase, rade ono što radi većina; no problem je u tome što tada ne egzistiraju na autentičan način. Ne sudjeluju u potpunosti u formiranju vlastite osobnosti, nego se povode za drugima, kopirajući tuđe načine življenja. Kierkegaard smatra da većina živi jednu od tri temeljne mogućnosti egzistiranja. Netko tako živi u estetičkom stadiju, netko u etičkom, a rijetki, smatra Kierkegaard, u religijskom. U svakom od stadija dolaze do izražaja specifične vrijednosti, o kojima ovisi kakav će netko postati.

Zatim, problem je u tome što se danas stavlja naglasak na ono opće, univerzalno i time se gubi iz vida pojedinačni čovjek. Ako se osvrnemo na vrijeme koje je prethodilo Kierkegaardu, vidjet ćemo da se naglasak stavlja na razum. Razum je specifična karakteristika čovjeka, no pitanje je može li se i treba li se čovjeka svesti isključivo na razum. Kierkegaard smatra da je ključno čovjeka sagledati cjelovito. To znači da uz razum trebamo imati na umu i njegova ostala obilježja, koja su također vrlo bitna, a riječ je o strastima, osjećajima i volji.

U svojim se djelima često pitao na koji se način čovjek uopće može ostvariti? Smatrao je da rođenjem tek započinje proces ostvarenja čovještva u kojem kao da se nanose slojevi čovještva koji će svoju puninu postići tek u trenutku čovjekova potpuna ostvarenja, u Kierkegaardovoj interpretaciji, kao kršćanskog ili religioznog čovjeka.

Tema ove knjige (u širem smislu) je Kierkegaardova *antropologija*, a obuhvaća njegova promišljanja o čovjeku, no ne samo o čovjeku nego i o Bogu. Kierkegaard, naime, zagovara tzv. religioznog čovjeka koji predstavlja ideal i vrhunac mogućeg potpunog ostvarenja. Stoga ćemo u analizama koristiti mnoge tekstove iz različitih djela (tj. iz gotovo cjelokupnog filozofskog opusa) ovog poznatog filozofa. Glavna tema je pokušaj traženja odgovora na pitanje što, odnosno, tko je čovjek i koji je njegov najviši životni cilj (te kako se do njega dolazi). Kod Kierkegaarda ne možemo govoriti o antropologiji u suvremenom značenju te riječi, no on bez sumnje daje obrise novog načina shvaćanja čovjeka. Dakle, obrisi antropologije koju naziremo kod Kierkegaarda uvelike se razlikuju od suvremene filozofske antropologije (koju zastupaju Scheler, Gehlen i Plessner), a koja čovjeka pokušava tumačiti isključivo iz njega samoga. Za razliku od spomenute trojice, Kierkegaard razumije čovjeka jedino u odnosu prema Bogu.

Odgovor na pitanje o konačnoj svrsi i smislu života tražili su mnogi filozofi, može se reći da je ta tema barem na implicitnoj razini prisutna kod gotovo svih filozofa, počevši od antike pa sve do danas. Teolozi će reći da ovo pitanje ulazi i u njihovu domenu interesa. Ono se može razmatrati u okviru teologije, tj. filozofije religije, ukoliko se smisao života povezuje s Bogom kao krajnjim ciljem i svrhom egzistiranja. Upravo to učinio je Kierkegaard, no njegov stav specifičan je po tome što tvrdi da se čovjekovo potpuno ostvarenje može postići unutar određenog načina života: onog religioznog, te da religioznost predstavlja vrhunac koji čovjek može doseći. Kierkegaard je govorio da je njegova misija na Zemlji izlaganje (u nekom smislu može se reći i zagovaranje) upravo tog religioznog načina života. Istovremeno

je bio uvjeren da je taj njegov zadatak na neki način potpuno nov i drugačiji od bilo kojeg dosadašnjeg izlaganja kršćanske religije i načina života, jer se radi o *egzistencijalnom pristupu*. Također, tvrdio je da se kršćanstvo ne može interpretirati, nego samo živjeti (ono se eventualno može shvatiti kao skup teorija čije će ključne teze služiti kao smjernice po kojima će ljudi urediti vlastiti život), ali ono nadilazi samu teoriju, jer pretpostavlja život u skladu s Bogom, tj. Isusom Kristom. Kršćanin tako živi nasljedujući Krista.

Kierkegaard je, dakle, u svojim djelima pokušao dati doprinos u traženju odgovora na neka od temeljnih ljudskih pitanja poput: tko je čovjek, na koji se način on najbolje može ostvariti, koji je krajnji cilj njegova egzistiranja, je li religija sastavni dio čovjekova života, zašto neki ljudi postaju religiozni i smatraju da je takav način života najviše što čovjek može ostvariti, dok drugi nikada ne dolaze do istog zaključka. Propitivanje čovjekovih mogućnosti ostvarenja zanimljivo je vjerniku, nevjerniku, agnostiku, tj. svakom pojedinom čovjeku, jer od pitanja o smislu života i općenito egzistencijalnim pitanjima, nitko ne može biti izuzet. Ona su od ključne važnosti za svakoga i svatko odgovor na njih treba pronaći samostalno. Također, važno je naglasiti da je svatko, osim za njihovo promišljanje, odgovoran i za njihovo ostvarenje, tj. svatko je odgovoran za vlastiti projekt ostvarenja.

Da bismo bolje shvatili danskog filozofa i njegov filozofski opus, trebamo se pobliže upoznati s nekim detaljima iz njegove biografije. U Dančevim djelima često nailazimo na tragove utjecaja osoba koje su mu bile najbliže. To su u prvom redu bili njegov otac i bivša zaručnica. Velik dio svog stvaralaštva Kierkegaard je posvetio upravo njima. Razmišljanja, dvojbe i nedoumice vezane za odnos s ocem i zaručnicom često je pretočio u svoju egzistencijalnu filozofiju. Za Kierkegarda možemo tvrditi da je doslovno živio vlastitu filozofiju te da je vrlo emocionalno proživljavao gotovo svaki problem o kojem je pisao. Društvene prilike u kojima je rastao također su uvelike utjecale na njegovu filozofsku misao, ali i životne stavove. Vrijeme u kojem je živio bilo je, prema njegovom mišljenju, vrijeme *zaborava čovjeka*. Prema stavovima koje je iznio u većini svojih djela proizlazi da središnji problem postaje apstraktno interpretiranje čovjeka (te se posljedično javlja potreba za njegovim ponovnim definiranjem). Ljudi, naime, upotrebljavaju izraz 'čovjek' kao da time podrazumijevaju nešto konkretno, dok danski filozof dokazuje da nije tako (jer su znanosti, prema njegovom mišljenju, gotovo sve pretvorile u apstrakciju). Svojom filozofijom Kierkegaard ljude pokušava potaknuti na razmišljanje o postojećim poteškoćama vezanima za promišljanje čovjeka kao i drugim važnim filozofskim temama (te ih potom želi potaknuti na

djelovanje). Smatramo da je Kierkegaardov pristup filozofiji vrlo zanimljiv jer se život zaista ne bi smio svesti na puku teoriju (što su Kierkegaardovi suvremenici najčešće činili).

2.2. Novost u pristupu – egzistencijalistička antropologija

U svojoj interpretaciji čovjeka Kierkegaard je zastupao neku vrstu *egzistencijalističke antropologije*. U tom smislu on je zaista prvi koji je problem definiranja čovjeka tematizirao na potpuno nov način.

Zašto Kierkegaard odabire upravo egzistencijalizam, odnosno egzistencijalni pristup kao filozofiju pomoću koje pokušava doći do objašnjenja čovjekove egzistencije? Čini se da je smatra jedinim ispravnim i cjelovitim pristupom konkretnom čovjeku. Svatko, naime, postavlja pitanja koja se odnose u prvom redu na njega samoga i na koja samo on može (adekvatno) odgovoriti. Nitko drugi ne može mi reći tko sam ja i koji je moj konačni cilj. I sam je Kierkegaard na sličan način započeo svoja promišljanja o čovjeku, dakle, polazeći ponajprije od samoga sebe. Njegovo je propitivanje potaknuto još jednim razlogom, a to je činjenica da se na čovjeka u njegovo doba gleda isključivo kao na apstraktno biće koje možemo svesti na skup općih karakteristika. Nedopustivo je da se čovjeka promatra isključivo kroz teoriju i apstraktna obilježja pomoću kojih ga se može smjestiti unutar određenog sistema, kao što su to neki Kierkegaardovi suvremenici činili (Kierkegaard tu misli na Hegela i njegovu filozofsku poziciju). Svaki čovjek je neponovljiv i nema (tj. ne bi smjelo biti) unaprijed dane gotove sheme njegovog ostvarenja. Kada *ga* promatramo kao skup općih obilježja koja posjeduju svi ljudi, javlja se poteškoća *njegovog* interpretiranja, budući da ne možemo istovremeno doprijeti i do konkretnog čovjeka, *do mene, tebe i njega* te istaknuti ono što nas međusobno razlikuje. A što će nam znanje o čovjeku koje se minimalno dotiče mene samoga ili bilo kojeg drugog pojedinca? Govoriti o apstraktnom čovjeku znači reći nešto o svim ljudima općenito, a ne reći ništa o pojedincu. Čovjek je dinamično biće i kao takav želi upoznati i usavršiti samoga sebe te postići maksimalni stupanj osobnog ostvarenja (a u tome mu ne može pomoći samo i isključivo teorija).

Kada egzistencijalni pristup pokušamo primijeniti na područje religije, također nailazimo na poteškoće. Jedno od pitanja koje se nameće je: kako možemo znati da je religija ono najviše čemu svaki čovjek teži. Pitanje je, nadalje, može li se uopće opravdati Kierkegaardovo egzistencijalno – religiozno tumačenje čovjeka. I konačno, pitamo se: neće li

Kierkegaard upasti u zamku vlastitog pristupa, koji nije apstraktan kao u njegovih oponenta, ali predstavlja njegovu drugu krajnost – pretjerano naglašavanje pojedinačnog?

Danskog filozofa osobito je interesirao tzv. *kršćanski*⁴¹ *egzistencijalizam* jer u njemu prepoznaje mogućnost za čovjekovo najbolje ostvarenje.

Tema kojoj je Kierkegaard posvetio život je zagovaranje tzv. *kršćanske antropologije*. Istraživanje čovjeka dovelo ga je do religije, ali i do zaključka da svi ljudi imaju isti cilj, a to je vlastito samoostvarenje, samo što ga pokušavaju ostvariti na različite načine. Pomnu analizu tzv. *kršćanske antropologije* nalazimo u djelima: *Filozofijsko trunje*, *Završni neznanstveni zaglavak* (tal. *Postilla conclusiva non scientifica*)⁴², *Bolest na smrt*, *Strah i drhtanje* te u *Dnevnici*. Vidjet ćemo, u konačnici, može li uopće postojati neka druga antropologija (koja bi bila potpunija i savršenija) od kršćanske (tj. religiozne).

Razlog zbog kojeg je Kierkegaard gotovo opterećen kršćanskom religijom je u tome što smatra da je kršćanstvo njegove generacije jako daleko od izvornog kršćanstva. Štoviše, primjećuje da mnogi ljudi koji sebe nazivaju kršćanima ne znaju koji je pravi smisao te religije, niti su se ostvarili kao religiozni ljudi. Upravo u toj krivoj slici kršćanstva, *kršćanskosti*, ili, kako ga on naziva, ruglu kršćanstva, Kierkegaard vidi nužnost ponovnog preispitivanja temelja (tj. izvora) religioznosti. Kršćanstvo se u Kierkegaardovo doba udaljilo od izvora, ono je postalo isključivo komocija i zato je ključno vratiti se počecima. Poruka izvornog kršćanstva jest da je ono patnja, žrtva, opraštanje, pomirenje, ljubav, a ne samo lagodan život, tj. nije ono što možemo vidjeti u našoj okolini. U tom smislu Kierkegaard je i danas jako aktualan. U izvornom kršćanstvu ključan je život Krista, njegovo egzistiranje koje je 'ispred' njegove doktrine. Kršćanstvo je u pravom smislu te riječi Krist izrazio svojim egzistiranjem (vrijednostima i djelovanjem, a ne samo doktrinom). To je ono što je ključno, iako smo mi izokrenuli stvari. Upravo na to nas Kierkegaard upozorava. Kršćanstvo je odabir načina života, slijeđenje Krista, ono je u prvom redu komunikacija egzistencije, a ne doktrine.

Kierkegaard smatra da svaki čovjek ima priliku postati kršćaninom ako to želi (jer je to i konačni smisao svakog ljudskog egzistiranja). Istovremeno, time nije dovedena u pitanje čovjekova sloboda, budući da je svaki čovjek slobodan odabrati onaj način života koji mu najviše odgovara. On samo upozorava na činjenicu da oni koji se odluče ne postati religiozni i ne ostvariti svoj *religiozni* *Ja* nisu postigli maksimum (i sami će za to snositi odgovornost).

⁴¹ Neki autori koriste naziv religiozni ili čak teološki egzistencijalizam.

⁴² Djelo nije prevedeno na hrvatski pa koristimo talijanski prijevod.

Bez odnosa s Bogom čovjek ne može živjeti na najvišoj razini egzistiranja, a taj najviši cilj i smisao čovjekovog ostvarenja prema Kierkegaardu je kršćanski Bog.

2.3. Problematika vezana uz mogućnosti čovjekova ostvarenja

Ono što Kierkegaarda osobito zanima je način na koji se čovjek može ostvariti. Zanima ga i to je li za potpuno ostvarenje nužna upravo religiozna dimenzija. Pri prvotnom iščitavanju njegovih (Kierkegaardovih) tekstova sve je upućivalo na zaključak da je moguće da se čovjek potpuno ostvari i unutar područja etike, no kasnije postaje jasno da etika ne može predstavljati vrhunac života, nego je to nužno religija i pripadajući joj religijski stadij. Kierkegaard je o toj temi mnogo pisao i obrazlagao svoju poziciju. Istražit ćemo, između ostalog, koja su temeljna obilježja religioznog čovjeka i zašto je tako teško postati religiozan u punom smislu te riječi. Pitamo se, na koncu, zašto se Kierkegaard uopće počeo baviti ovom tematikom. Čini se da je smatrao kako je čovjek bez religije prazan čovjek, ispražnjen od svoje esencijalne komponente (religioznosti) i svojih temeljnih vrijednosti (čovještva u punom smislu te riječi; kao i svoje duhovne dimenzije, odnosno izvorne težnje k svrhovitosti). Svojim promišljanjima o čovjeku Danac je i onima koji ne priznaju religioznu dimenziju, tj. ateistima nastojao ukazivati na mogućnosti ostvarenja koje proizlaze iz kršćanske religije. Ponudio je odgovor na pitanje treba li se svaki čovjek religiozno ostvariti tvrdeći da zapravo ne postoje ateisti ili ljudi koji su u potpunosti lišeni religiozne komponente. Već sama težnja k postizanju potpunog ostvarenja na neki je način temelj za izgradnju religioznog pojedinca. Hoće li je svaki čovjek ostvariti ovisi, naravno, o njegovom slobodnom opredjeljenju. Ako je Bog stvorio čovjeka, kao što vjeruju religiozni ljudi, on mu je i postavio svrhu ili konačni smisao života. U tom smislu svi ljudi teže k potpunom ostvarenju, samo što neki ne dođu do zaključka da je taj krajnji cilj Bog. Zato ćemo se detaljnije pozabaviti problematikom etičkog i religioznog čovjeka u Kierkegaarda.

U svojoj interpretaciji antropologije Kierkegaard izdvaja tri temeljna načina egzistiranja (ili, kao što ćemo kasnije vidjeti: tri 'sloja' egzistencije). Najniži stupanj egzistiranja koji spominje je tzv. estetički. Esteta je čovjek kojim upravljaju izvanjske okolnosti. On nije donio odluku o preuzimanju brige za projekt vlastitog ostvarenja i nema neki fiksni cilj pred sobom jer je pod stalnim utjecajem izvanjskih poticaja koji mu, i mimo njegove volje, diktiraju život. Privlači ga uvijek ponovno isprobavanje novoga. No, na kraju ga pogađa stanje očaja i *beznađa* jer je u stalnom strahu od pomanjkanja novih mogućnosti i

izazova te ostaje neostvaren (u određenom smislu nedovršen). On misli (ili može misliti) da njegovo ostvarenje ovisi u potpunosti o njemu samome, iako će Kierkegaard pokazati da to nije točno.

Kvalitetniji, prema Kierkegaardu, način egzistiranja je tzv. etički, jer etičar ulazi u odnose s drugim ljudima i preuzima odgovornost za vlastito ostvarenje (i načine na koje će to ostvarenje postići). Čovjek se ovdje realizira uz pomoć društva, tj. u odnosu s drugim ljudima. Pokušava postići ono univerzalno ili opće koje je temeljna karakteristika društva. No, čini se da ni ovdje ne uspjeva postići svoj vrhunac. U ovom stadiju također se mogu pojaviti tjeskoba, beznade i očaj. Preostaje nam, dakle, religijski stadij koji jedini u Kierkegaardovim očima predstavlja mogućnost za čovjekovo potpuno ostvarenje, a je li njegova pozicija opravdana, saznat ćemo u nastavku.

Načini egzistiranja koje je Kierkegaard više istraživao i vrednovao (sa stajališta mogućnosti čovjekova potpunog ostvarenja) su etički i religijski. Unutar Dančeve antropologije središnje mjesto zauzima Krist koji, kao što ćemo vidjeti, predstavlja model s kojim se čovjek treba suobličiti da bi egzistirao u religijskom stadiju.⁴³ Pokazujući nedostatke etike u procesu čovjekovog ostvarivanja, Kierkegaard otvara prostor za religiju koja predstavlja krajnji cilj i krajnju mogućnost čovjekova egzistiranja. Rasprava na relaciji etika – religija jedna je od najzanimljivijih u Kierkegaardovom djelu. Sukob između etike i religije osobito dolazi do izražaja u djelu *Strah i drhtanje* u kojem dolazi do suspenzije etike u ime religije. Dolazak do religijskog stadija i do religiozne spoznaje, čini se, moguć je samo uz pomoć paradoksa. Paradoks je ključna riječ Kierkegaardova religioznog dijela, a označava strast egzistencije (za potpunim religioznim ostvarenjem u Bogu).

Drugi problem vezan je uz spoznaju o kojoj također ovisi izgradnja čovjekove osobnosti. Dolazak do religioznog ostvarenja ili do religioznog Ja moguć je, prema Kierkegaardu, na temelju objave, jer Bog je svojom egzistencijom (tj. utjelovljenjem Krista) pokazao što znači biti čovjek u punom smislu te riječi (i kako postići religiozno ostvarenje).

⁴³ Usp. Tito Di Stefano, *Il paradigma della verità esistenziale*, Perugia, 1988., 22. U religijskom stadiju čovjek živi tako što participa na Božjoj istini.

2.4. Obrisi nove antropologije

U svojim antropološkim analizama Kierkegaard koristi nove pojmove. Ti pojmovi vezani su uz čovjekovo egzistiranje: kritiku društva, potrebu nalaženja adekvatne definicije čovjeka, prepreke na putu do čovještva, kritiku suvremenog čovjeka i kritiku suvremenog kršćanina.

Kierkegaardu su se u njegovim razmišljanjima o čovjeku nametala mnoga pitanja. Primijetio je, između ostaloga, da gotovo svaki pojam i kategorija o kojoj je promišljao ima svoju pozitivnu, ali i negativnu stranu. Uočio je da isto vrijedi i za ljudsku egzistenciju. Ljudsku egzistenciju, s jedne strane, obilježava strast ili želja za postignućem autentičnosti, dok je, s druge strane, obilježavaju pojmovi poput očaja, straha, tjeskobe, beznada i sl.

Strast i tjeskoba, odnosno, strast i beznade istovremeno predstavljaju moguće pokretače čovjekova potpunog ostvarenja. Što će u konkretnoj situaciji pokrenuti čovjeka nije, čini se, unaprijed određeno, no činjenica je da se život sastoji od kontradikcija koje čovjek treba nastojati staviti u ravnotežu.

Ako želimo raspravljati o egzistenciji čovjeka kao pojedinca u Kierkegaardovo vrijeme naići ćemo na problem. Kierkegaardovi suvremenici, naime, ne vide potrebu da se o egzistenciji čovjeka posebno raspravlja. Pa mi ionako znamo tko je čovjek u teoriji, dakle, čemu onda dodatna rasprava o njegovoj egzistenciji ili načinu egzistiranja. Kierkegaard, međutim, tvrdi da je izuzetno važno posvetiti se ovoj temi (i ovoj raspravi). Smatra da znamo puno toga o čovjeku općenito, ali ne i o pojedincu. Znanje koje o čovjeku posjedujemo odnosi se gotovo isključivo na teorijsku razinu, no time naša tema ni u kom slučaju nije iscrpljena. Dapače, teorija čovjeka svodi na apstrakciju i time se zanemaruje njegovo konkretno egzistiranje. On tek egzistirajući može doći do znanja o sebi, a ne obrnuto. Egzistenciju možemo analizirati isključivo s aspekta iskustva i to ponajprije osobnog. Kada kažemo 'iskustvo', želimo naglasiti svakodnevno iskustvo, iskustvo čovjeka kao osobe, koje uključuje sve one situacije u kojima se odvija njegov život iz dana u dan, u svoj njegovoj konkretnosti.⁴⁴

⁴⁴ Usp. P, 244.

Pitamo se zašto Kierkegaard toliko naglašava konkretni aspekt ljudske egzistencije. To čini jer nema primjerenijeg načina na koji se čovjeku može pristupiti.⁴⁵ Život nije teorija: on je ponajprije praksa, čovjekova osobna praksa u koju ulazi njegov beskrajni interes. Čovjek je, uostalom, jedino biće koje postavlja pitanja o sebi.⁴⁶

Kierkegaardova će se filozofija u tom smislu pokazati izrazito inovativna jer je uveo nove kategorije kao što su egzistencija, pojedinac, egzistencijalna istina, istina za mene, religiozni Ja, itd. Smatra nužnim ukazati na novu zadaću filozofije, a to je isticanje vrijednosti čovjeka kao pojedinca te pravo svakoga da odlučuje o tome kakav želi postati. Nema, čini se, unaprijed postojećeg (danog) plana čovjekovog ostvarenja, niti čovjekova esencija može imati primat u odnosu na njegovu egzistenciju. Stoga, svaki čovjek treba samostalno odlučiti koji je njegov cilj i kako ga postići, tj. kako ostvariti autentično egzistiranje. Izuzetno je važno biti pojedinac, jer s tim pojmom stoji i pada kršćanstvo. Nitko se dakle ne može religiozno ostvariti, ukoliko najprije nije postao pojedinac. Kierkegaard govori o više vrsta pojedinaca: estetičkom, etičkom i religioznom pojedincu. Opisuje glavna obilježja svakoga od njih, najčešće da bi čovjeka motivirao na odluku o tome kakav želi biti (postati).

Čovjek može egzistirati na neautentičan i na autentičan način, može postati pojedinac ili samo broj u masi. Sve ovisi o tome što on sam želi i što poduzima da se ostvari na način koji smatra najboljim. Njegovo je egzistiranje obilježeno mogućnostima. Kierkegaard je mnogo pisao o *mogućnosti* kao jednom od ključnih pojmova unutar svoje filozofije. Taj ga je koncept i osobno mučio. Primjećuje da je svakom čovjeku dana mogućnost odabira vlastitog životnog puta, no čini se da je to u nekim situacijama nedovoljno. Čovjek, usprkos mnogim mogućnostima koje mu u danom trenutku mogu biti na raspolaganju i dalje može ostati dezorijentiran, osobito s obzirom na sljedeći korak koji treba učiniti, a da i ne govorimo o konačnom cilju i smislu života. Sama mogućnost, dakle, još nije i ne može biti garancija čovjekova dobrog, niti autentičnog ostvarenja. Pitanje je najprije koje si ciljeve čovjek može i treba postaviti i na koji način ih može ostvariti. Zatim, može li ih ostvariti sam ili mu je potrebna pomoć. Ako mu treba pomoć, je li u pitanju pomoć drugog čovjeka ili Boga. Ukoliko se čovjek odluči za neku opciju ostvarenja i ona se pokaže dobrom, tada je sve u redu, no što ako se dogodi suprotno, i ako čovjek slobodno birajući odabere loš, odnosno pogrešan put ostvarenja? Beskonačne mogućnosti ostvarenja koje se nalaze na čovjekovom raspolaganju često mu predstavljaju prepreku, umjesto da mu budu korisne. Događa se da iz

⁴⁵ Usp. Pietro Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, Roma, 1989., 23.

⁴⁶ Usp. P., 457.

straha od neuspjeha čovjek ne izabere niti jednu opciju te ostaje tjeskoban i nezadovoljan, tj. neostvaren (o čemu nam na puno mjesta svjedoči Kierkegaard u svojim *Dnevnicima*). Mogućnost se tako pretvara u teret, u nešto negativno.

Kierkegaard vidi egzistenciju i egzistiranje kao nešto što je čovjeku najbliže i najprirodnije. Ništa ne pokušava uljepšati, već nastoji vidjeti čovjeka onakvim kakav on uistinu jest i sagledati ga zajedno sa svim njegovim prednostima i manama.

Zaključuje da je njegovo egzistiranje, osim mogućnostima, obilježeno tjeskobom, strepnjom, očajem i beznađem. Svi navedeni osjećaji mogu djelovati pozitivno i negativno na čovjekovo egzistiranje. Slično vrijedi i za pojam slobode. Sloboda sama po sebi nije ni pozitivna, ni negativna. Odnosno, pozitivna je u onoj mjeri u kojoj postoji kao mogućnost koja je ljudima na raspolaganju i u kojoj je mi koristimo u dobre, tj. pozitivne svrhe. No, možemo je koristiti i u negativne svrhe, tj. za postizanje loših ciljeva. U tom smislu sloboda ovisi prvenstveno o tome kako se njome služimo.

Kierkegaard je bio pod utjecajem religije još od najranije dobi, stoga ne čudi što je religija imala presudnu ulogu u njegovom životu. Smatra da svaki čovjek ima slobodu odlučiti što je za njega najbolje, no krajnji cilj i krajnji domet je, prema njegovom mišljenju, nemoguće ostvariti bez Božje pomoći. Dakle, čovjek ne može u potpunosti ostvariti autentično egzistiranje, tj. ne može to učiniti bez Boga i njegove pomoći. Upravo iz navedenog razloga Kierkegaard, čini se, i zastupa tzv. kršćansku antropologiju. Čovjek bez Boga, u nekom smislu, nije potpun.

Čovjekovo najbolje ostvarenje predstavlja izazov za svakoga i u tom smislu ne zanima ga informacija o čovjeku općenito, nego o tome tko je on u svojoj intimnoj subjektivnoj biti kao pojedinac. Dakle, naglasak treba staviti na čovjeka kao pojedinca, a ne na čovjeka kao društveno biće. Kierkegaard smatra da jedino pojedinac može predstavljati nositelja vrijednosti, dok društvo karakterizira nazadovanje.⁴⁷ Upravo pripremanje terena za vrednovanje pojedinca pokazat će se kao jedna od važnih zadaća koju danski filozof pokušava realizirati svojim radom.⁴⁸

Kierkegaardova je filozofija usmjerena k egzistencijalnom, a to u prvom redu znači da nas njegova filozofija treba navesti da se uključimo u raspravu i osobno angažiramo. On nas

⁴⁷ Usp. D8, 79.

⁴⁸ Usp. D6, 191.

poziva na angažman oko vlastite egzistencije koju nitko ne bi smio ignorirati (niti zapustiti). Egzistiranje bi čovjeku trebalo biti izuzetno važna, ako ne i najvažnija životna tema.

- 1) Kierkegaard dakle poziva na angažman oko vlastitog egzistiranja; poruka njegovog filozofskog nastojanja je da se čitatelji trebaju angažirati oko vlastite egzistencije i načina egzistiranja.
- 2) Zato on kreće od utvrđivanja postojećeg stanja i situacije koja se tiče tumačenja čovjeka u njegovo vrijeme.
- 3) Istražuje kako žive drugi ljudi i u kojoj mjeri su se oni ostvarili kao ljudi, jer će mu to pomoći da sam vidi kako on stoji s obzirom na vlastito ostvarenje.
- 4) Poručuje ljudima, tj. svakom pojedinom čovjeku, da se usudi biti svoj, da se izgradi prema svojim težnjama, željama i vrijednostima (ili prema Božjim – ukoliko smatra da su one važnije).
- 5) Navodi ga na razmišljanje o onome što on (svaki čovjek pojedinačno) misli, jer je u pitanju ostvarenja vrlo važno ono što pojedini čovjek misli. Ne treba se skrivati iza tuđeg mišljenja jer će se ono kad tad razotkriti. Tada će se vidjeti da to nisu bile misli dotičnog čovjeka jer se on neće ponašati niti živjeti u skladu s njima. Drugim riječima, treba raditi ono što zastupam, to je ključno, dakle, biti ono što govorim i biti dosljedan samome sebi.
- 6) Kod pitanja egzistiranja znanosti ne mogu pomoći, jer ne možemo sve svesti na znanstvenu raspravu (argumentaciju i dokazivanje), ključno je da se svatko osobno angažira oko egzistiranja. Znanost vodi u apstrakciju, a potrebno je zadržati se u konkretnoj stvarnosti, djelovanju i življenju. Uostalom, pitanja koja se tiču egzistiranja, etike i religije nije moguće svesti isključivo na znanstvenu razinu. Potrebno je nešto više.
- 7) Kierkegaard poziva pojedinca da se usudi biti svoj, da se izrazi egzistiranjem. Poziva ga da izrazi ono što jest i ono što želi biti, da izrazi vrijednosti do kojih drži.
- 8) Za egzistenciju su potrebni uzori. Lakše je slijediti primjer drugoga ili barem razmisliti o tuđim primjerima. Treba razmisliti o tome tko će nam biti uzor (Tko je uzor esteti, tko etičaru, a tko religioznom pojedincu? Esteta nema uzor u strogom smislu te riječi, on funkcionira na temelju izvanjskih utjecaja; etičaru su uzor ljudi koji imaju određene kvalitete, vrline; a religioznom pojedincu je uzor Bog.).

- 9) Kierkegaard govori i o preduvjetima za konačno ostvarenje. Govori o čovjekovoj konstituciji, odnosno, konstitutivnim elementima. Govori o ontološkoj (metafizičkoj) i egzistencijalnoj razini čovjeka (njegovog ostvarenja). Prva je zadana, a drugu tek treba izgraditi. Ključna je izgradnja koja se odvija na egzistencijalnom planu.
- 10) Egzistencija i istina nerazdruživo su povezane u Kierkegaardovoj filozofiji. Istina se, kada je u pitanju egzistencija i egzistiranje, ne može svesti isključivo na propoziciju, istina je u prvom redu ono što mene ili nas izgrađuje. Kierkegaard, dakle, nudi revolucionarnu definiciju istine prema kojoj je *istina ono što me izgrađuje*. Zato kod njega možemo govoriti o tzv. *egzistencijalnoj istini*. Ta istina mijenja čovjeka, dovodi do promjena u čovjekovom mišljenju i egzistiranju.

III. KIERKEGAARD KAO FILOZOF I RELIGIOZNI PISAC

3.1. Vizija kršćanske religije

Kierkegaardova je filozofija uvelike isprepletana teologijom, ili preciznije, religijom.⁴⁹ Jedna je od polazišnih točaka Kierkegaardove filozofije utvrđivanje činjeničnog stanja o čovjeku. Zanima ga kako stoje stvari s čovjekom jer smatra da je rasprava o čovjeku od ključne važnosti. U njegovo doba svi su smatrali da znaju tko je čovjek, no Kierkegaard upozorava na činjenicu *zaborava* čovjeka. Slično se dogodilo i kršćanstvu. Ono se pretvorilo u puku nauku i udaljilo od izvornog oblika. Između znanja o kršćanskoj religiji i prihvaćanja iste kao egzistencijalne istine za koju će se živjeti i umrijeti, postoji velika razlika, koje mnogi, međutim, nisu svjesni. Zato Kierkegaard predlaže 'reviziju' kršćanstva pomoću prisvajanja *egzistencijalne istine i suvremenosti* (pojedinač se treba odlučiti da postane Kristov suvremenik, tj. da ga nasljeđuje i na taj način živi istinsku religioznost). Čovjek se u Kierkegaardovo vrijeme treba nanovo projektirati pomoću odluke za vjeru, gdje će njegov jedini oslonac biti Bog. Analiza stanja u kršćanstvu ima, za Danca, trostruku funkciju: čovjek treba odrediti svoju poziciju naspram samoga sebe, društva (svijeta) i Boga. U alternativni: očaj – vjera, čovjek ima mogućnost odlučiti se za Boga (misli se na religijski stadij u kojem se događa prijelaz iz 'ništa' u egzistiranje, a koji podrazumijeva obraćenje čovjeka za koje je zaslužan Bog). Jedino pred Bogom čovjek se može 'poništiti' na pozitivan način (tj. prihvatiti sebe iz ruku Božjih). Pojedinač je rezultat izoliranja, a ono se događa kada ga se prepusti samome sebi i vlastitom ostvarenju. Njegovo osobno ostvarenje na neki način isključuje društvo, tj. utjecaj mase, jer svatko treba moći slobodno odlučiti o načinu na koji će se ostvariti (dok je utjecaj mase na pojedinca najčešće štetan). Kierkegaard, dakle, želi uspostaviti kršćansku egzistenciju koja će biti izdvojena od života mase – kao specifično kršćanska kategorija.

Kierkegaard je prvi zastupao kršćanski ili kako ga neki interpretatori nazivaju *teološki* (ili *religijski*) *egzistencijalizam*. Time je zauzeo poziciju zbog koje je ostao izoliran mislilac unutar vremena u kojem je živio, a i mnogo kasnije. Čak je i sâm bio skeptičan s obzirom na odnos filozofije i kršćanstva. Drži da kršćanstvo (strogo gledajući) ne pripada području

⁴⁹ O vezi između filozofije i teologije tj. religije možemo detaljno čitati u Kierkegaardovom *Dnevniku*.

filozofije i da njegovo prihvaćanje ne ovisi o znanstvenim argumentacijama, nego o slobodnoj odluci za vjeru u Boga.⁵⁰

3.2. Egzistiranje i istina

Egzistiranje je u uskoj vezi s istinom.⁵¹ Sjetimo se Sokrata koji je tvrdio da čovjek koji zna istinu djeluje po istini.⁵² Istina ga mijenja, potiče na akciju, na promjenu koja može imati dalekosežne posljedice za njegovo egzistiranje. Istina ima odlučujuću ulogu za ljudsko egzistiranje i njegov način života. Kierkegaard se u tome potpuno slaže sa Sokratom. Istina je po njemu ono što čovjek izražava svojim životom. Mi živimo ono što vjerujemo. To upravo znači slijediti svoju istinu. No, kako pronaći tu 'pravu' istinu?

Kierkegaard postavlja egzistencijalna pitanja koja su usmjerena k osvjetljavanju položaja pojedinca i koja će pojedincu pomoći da dokuči 'istinu' koja je posredovana samim njegovim postojanjem. Na putu ostvarenja autentičnog egzistiranja pojedinac nailazi na različite poteškoće. U djelu *Bolest na smrt* Kierkegaard izlaže svoju teoriju o univerzalnoj bolesti koju naziva *nesvjesno beznađe* (odnosno očaj), a koja obilježava život suvremenog čovjeka. Dakle, trenutačno stanje vezano za čovjekovo egzistiranje (dolazak do egzistencijalne istine), odnosno njegovo konačno opredjeljenje, jest beznađe čiji je najteži oblik ignorirano beznađe. Čovjek najčešće živi u ignoriranom beznađu ili onom kojega nije svjestan i za to vrijeme luta ne uspijevaći pronaći zadovoljavajući modus egzistiranja. Kierkegaard pokušava razumjeti čovjeka i njegov položaj koji je problematičan iz više razloga, dok u svojim djelima daje poruku 'suvremenog kršćanina' koji se usudio suprotstaviti postojećim prilikama. Njegov poziv na buđenje svijesti o važnosti egzistiranja možemo naći u djelu *Bolest na smrt* iz čega pak možemo zaključiti da mu je cilj navesti čitatelje da zauzmu svoj stav (koji će za posljedicu imati barem pokušaj ostvarenja najboljeg načina egzistiranja).

⁵⁰ D2, 52.

⁵¹ O uskoj povezanosti između egzistiranja i istine možemo čitati u većini sekundarne literature. Izdvajamo: *Cambridge Companion to Kierkegaard* koji su uredili Hannay A., i Gordon D. M. iz 1998., i izvrsno djelo u kojem nalazimo najvažnije Kierkegaardove filozofske pozicije koje je napisao John Caputo, *How to Read Kierkegaard* iz 2007.

⁵² O utjecaju Sokrata na Kierkegaarda pisao je talijanski autor Paolo Impara u djelu *Kierkegaard interprete dell'ironia socratica* iz 2000.

Svijest o životu i vlastitoj egzistenciji koja još nije odlučila koji je za nju najbolji način ostvarenja je, primjećuje Kierkegaard, nesretna jer upućuje na stanje vlastite ništavosti (nedostatnosti). U *Dnevniku* Kierkegaard govori o tome kako će se čitavog života nalaziti u kontradikciji, jer je i sam život kontradikcija (bit života je u kontradikciji). S jedne strane, imamo vječnu istinu (Boga), a s druge, različite načine egzistiranja koje čovjek može ostvariti. Intimna pitanja vezana uz vlastitu osobnost Kierkegaardu će često donositi nemir i tjeskobu. On je živio u duhovnoj dimenziji, ali mu je nedostajala tjelesna te se nikada nije osjećao potpunim, tj. potpunom osobom.⁵³ Na nekim mjestima kaže da ne uspijeva razumijeti samoga sebe.⁵⁴ Jednom misli kako je poseban, dok drugi put izražava bojazan zbog vlastitog načina egzistiranja i posljedica koje će ono imati na njegov život.⁵⁵ Zbog svojih se nedostataka želi 'renovirati' iznutra, na neki način postati druga osoba, jer vlastitu egzistenciju smatra izrazito problematičnom.⁵⁶ Neka od tjeskobnih pitanja koja su ga mučila vezana su uz njegovu smrt.⁵⁷ Činilo mu se da se rodio star i da je svakog časa sve bliže smrti.⁵⁸ Taj osjećaj ga nije napuštao do kraja života. Čak je razmišljao i o tome kako će izgledati njegov grob. U *Dnevniku* izražava svoju želju da mu na grobu postave ploču s natpisom *Ovaj Pojedinač*.⁵⁹ Time izražava svoj stav da naglasak treba biti na pojedincu i njegovom konkretnom egzistiranju.

No, više nego o smrti Kierkegaard je promišljao o svojoj zadaći na ovom Svijetu.⁶⁰ Njegova je misija na ovoj zemlji bila predstaviti ljudima različite načine egzistiranja i ukazati im na činjenicu da je svatko zadužen za traženje i odabir najboljeg načina egzistiranja. Ipak, najvišu vrijednost Kierkegaard pripisuje upravo religioznom načinu egzistiranja, što mnogi u to doba nisu bili spremni prihvatiti niti razumjeti.

Jedini zaključak koji u ovom trenutku možemo donijeti jest taj da je egzistencija sačinjena od antinomija koje nije moguće jednostavno pomiriti (kao što je to činio Hegel kojem se Kierkegaard često suprotstavlja). U tome se filozof egzistencije i spekulativni filozof nikada neće složiti. Nasuprot filozofa egzistencije, koji se bori za ostvarenje što je moguće kvalitetnije forme egzistiranja, spekulativni filozof misli da je moguće napraviti sistem

⁵³ Usp. D4, 57.

⁵⁴ Usp. D7, 124.

⁵⁵ Usp. D6, 157. i D10, 51.

⁵⁶ Usp. D6, 49.

⁵⁷ Usp. D2, 28.

⁵⁸ Usp. D10, 51.

⁵⁹ Usp. D4, 36.

⁶⁰ Usp. D10, 30.

egzistencije. Njegova je najveća greška u tome što vjeruje da je o čovjeku već sve rečeno. Nasuprot tome, filozofija koju je promovirao Kierkegaard naglašavala je aktivno kretanje (djelovanje) prema istini vlastite egzistencije (što znači: izgradnji vlastite osobnosti).

Velika povezanost između Kierkegaardova života i njegove filozofije uspostavlja se zbog toga što on posjeduje izuzetnu sposobnost da svoj osobni 'slučaj' pretvori u opći, tj. onaj koji se tiče svih. Želi promijeniti način filozofiranja te uvodi nove filozofske kategorije (npr. izbor, sloboda, istina za mene itd.). Egzistencija je ta koja uvijek izražava ono što dotična osoba vjeruje, jer čovjek živi ono što misli i vjeruje. Dakle, osobnim životom izražavamo ono što vjerujemo, tj. živimo ono što vjerujemo.

Svrha Kierkegaardova života jest izlaganje kršćanstva, no problem je što filozofiju ne možemo jednostavno pomiriti s kršćanstvom. Npr. za kršćansku je religiju istina da Bog postoji apsolutna činjenica i kao takva ne može se demonstrirati jer se činjenice ne demonstriraju: ona se može samo prihvatiti ili odbaciti.⁶¹ U korist se Boga, tj. Apsoluta, ne mogu dati razlozi; najviše što se može učiniti jest dati razloge da nema razloga. Istina se kršćanstva može jedino svjedočiti, usklađujući vlastitu egzistenciju s njom. Na taj način dolazi do redupliciranja (*ponavljanja*) objave u vlastitom životu. Istina je, prema Kierkegaardu, subjektivna. Kršćanstvo je istina koja dolazi od Boga, a ne od čovjeka. Kierkegaard si je postavio zadaću traženja istine kršćanstva, ali ne na način kako su to činili pastori i profesori (kod kojih dominira apstrakcija), nego eksperimentirajući s vlastitom egzistencijom. Njegovu filozofiju tako možemo smatrati vrstom 'eksperimentalne teologije'.

Što se tiče istine kršćanstva, dolazimo do zaključka da ono ne može biti objašnjeno samo na razini spoznaje. Da se kršćanstvo može svesti na znanje, svatko tko ga posjeduje automatski bi bio kršćanin. Kierkegarda muči to što je svjestan kako vjera ne dolazi isključivo putem spoznaje, tj. da se kod kršćanstva eventualno radi o jednoj posebnoj vrsti spoznaje, koju je teško (ili nemoguće) drugome objasniti. Kierkegaard je kao prorok svojega vremena očito imao uvid u probleme koje mnogi nisu još bili ni sposobni naslutiti. Jedna od teza koje je ponudio je svakako ona u kojoj tvrdi da kršćanstvo nije nauk ili doktrina, nego komunikacija egzistencije.⁶²

Kierkegaard, dakle, smatra da čovjek najprije treba pronaći svoju istinu koja ga jedina može učiniti autentičnim, da bi kasnije mogao zadovoljiti svoje religiozne apetite. Riječ je o

⁶¹ Usp. FT, 44-50.

⁶² Usp. P, 517.

dvije temeljne životne faze, jer tek kada dođe do utemeljenja čovjekova Ja, što bi značilo pronalaska i ostvarenja konačne svrhe života, dolazi do prevladavanja tjeskobe i nezadovoljstva životom, a sve se to događa (ili se može dogoditi) kad čovjek uđe u odnos s Bogom.

Ono što Kierkegaard pokušava interpretirati i vrednovati je ostvarenje čovjeka kao kršćanina (koje se događa isključivo kroz religiozno egzistiranje).

3.3. Odnos s danskom crkvom i kršćanstvom

Kierkegaard, kao što smo već ranije spominjali, kršćanstvu pripisuje najvišu vrijednost. Čovjek, ukoliko želi postići autentično egzistiranje, treba postati kršćanin, jer samo tako može ostvariti najviši cilj. Treba, međutim, vidjeti o kakvom je kršćanstvu riječ. Pravo kršćanstvo je ono koje potječe iz prvih stoljeća i ono se uvelike razlikuje od službene Crkve (ili Crkve kao institucije koja djeluje u Kierkegaardovo doba).⁶³ Kršćanstvo nije komocija kako ga je prikazivala Crkva u njegovom vremenu: ono se ponajprije može identificirati s patnjom, strahom, tjeskobom, očajem, beznađem, žrtvom, ali istovremeno i s potpunim povjerenjem i predanjem Bogu.⁶⁴ Kršćanin je u tom smislu pojedinac koji ne vjeruje sebi, nego Bogu, a smisao kršćanskog života je nasljedovati Krista.

Kierkegaardov odnos sa službenom Crkvom otpočeka je opterećen raznim kritikama (koje dolaze s obje strane). Jedna od kritika je da je ono utemeljeno na masama umjesto na pojedincu.⁶⁵ Kada govorimo o njegovom odnosu prema danskoj Crkvi, mislimo prvenstveno na stav koji zauzima s obzirom na religiozna kretanja koja su prevladavala u tadašnjem društvu (razlikujemo dakle 'prvu Crkvu' u njezinom izvornom značenju, i službenu Crkvu, tj. Crkvu kao instituciju). Čini se da Kierkegaard pokušava biti uzoran vjernik, no ne na način kao što su to bili vjernici njegova vremena.⁶⁶ Zamjera im, kao i instituciji Crkve u cjelini, što su kršćanstvo pretvorili u doktrinu, u komunikaciju doktrine umjesto komunikaciju egzistencije. Problem je u tome što većina ljudi ne zna kako se uopće postaje vjernik i što to u krajnjoj liniji znači.⁶⁷ Ako vjernikom smatramo onoga koji je primio krštenje, onda nemamo dobar uvid u situaciju. Papir, tj. potvrda koja se podiže u župnom arhivu nije i nikada neće

⁶³ Usp. Prini 1989., 42, 45.

⁶⁴ Usp. D11, 181.

⁶⁵ Usp. D10, 31–33.

⁶⁶ Usp. D12, 58.

⁶⁷ Usp. P, 173–174.

moći biti dokaz čovjekove vjere. U vremenu u kojem je Kierkegaard živio čini se, međutim, da je baš taj papir tretiran kao najjači dokaz vjere. Upravo iz tog razloga on kršćanstvo svog vremena smatra neautentičnim i ukazuje na nužnost njegova revidiranja.

Nije li paradoksalan njegov odnos prema kršćanstvu, tj. Crkvi svog vremena? S jedne strane, moguće je da nema tako oštrog kritičara Crkve i onoga što ona kao institucija predstavlja, dok je, s druge strane, apsurdno to što Kierkegaard, ustvari, želi promovirati kršćanstvo, tj. vrijednosti koje je ono posjedovalo i njegovalo u prvim stoljećima. Iako je često žestoko napadao Crkvu kao instituciju, svoj život potpuno posvećuje promoviranju kršćanstva kojem pripisuje najvišu vrijednost.⁶⁸ Sebe shvaća kao svjedoka istine⁶⁹, možemo čak reći svjedoka za 'kršćansku istinu'.

Kierkegaard je toliko istraživao vjeru i religiju da tvrdi kako je otkrio nešto novo, nepoznato njegovim prethodnicima.⁷⁰ O kakvoj se novosti radi? Novost je definicija pojma vjere koju nitko prije nije dao.⁷¹ On je i postao pisac s namjerom da postane religiozni pisac⁷² i da bi mogao izlagati kršćanstvo.

Kierkegaard tu svoju zadaću također shvaća kao novost. U 1800 godina povijesti kršćanstva smatra da nema nikoga od koga može naučiti kako se treba ponašati.⁷³ Stoga se javlja potreba vraćanja na izvore. Kršćanstvo inzistira na odricanju od samoga sebe.⁷⁴ Kada čovjek potpuno ostvari svoju ljudsku dimenziju treba se, radi religioznog ostvarenja, odreći samoga sebe. Sada možemo postaviti pitanje zašto je uopće bilo bitno da čovjek postane potpuno svjestan svoje ljudske dimenzije ako je se kasnije treba odreći. Odgovor je (barem tako razmišlja naš filozof): jer jedino na taj način može potpuno ostvariti sebe, tj. primiti sebe iz ruku Božjih.

Kierkegaard je zbog svojih kritika postojećeg kršćanstva imao učestale konflikte s Crkvom i javnošću u Danskoj. Na više mjesta u svom *Dnevniku* žali se da ga nitko ne shvaća. Na drugim pak mjestima govori o tome da ga nikada i neće shvatiti, iako će se njegova djela proučavati s posebnim interesom ubrzo nakon njegove smrti. Jako je razočaran ponašanjem javnosti koja je nezainteresirana za traženje dubljeg smisla života i svog religioznog

⁶⁸ Usp. D7, 72.

⁶⁹ Usp. D10, 54.

⁷⁰ Usp. D7, 154.

⁷¹ Usp. D8, 133.

⁷² Usp. D10, 50.

⁷³ Usp. D10, 141.

⁷⁴ Usp. D10, 142.

opredjeljenja. Crkva je izgubila svoju autentičnu ulogu, a mnogi toga nisu svjesni ili ne žele shvatiti. Nepojmljivo je da se ono što nema nikakve veze s kršćanstvom prikazuje kao najviša svetost. Tako se npr. djeca roditelja kršćana automatski priznaju kršćanima. Zatim se događa da se masa nameće kao ta koja ne samo da posjeduje istinu nego i sudi o njoj. Autor tvrdi kako nitko u kršćanstvu nije imao težu zadaću od njega, a to je borba protiv gomile i brbljanja.⁷⁵

Kierkegaard svojom dužnošću smatra boriti se protiv mase i posljedica koje ona ostavlja u čovjekovom životu. Masa kod Kierkegaarda ima negativnu konotaciju jer podrazumijeva apstrakciju koja ne dozvoljava pojedincu da se afirmira i istakne svoje dostojanstvo i različitost. Možda je upravo zbog ove zadaće Kierkegaard gotovo u potpunosti neshvaćen. Javnost je okupljena zajedno na jednoj strani, dok se on nalazi sam na drugoj.

Kršćanin bi trebao biti čovjek koji se drži Božjih zapovijedi, što znači da se žrtvuje i trpi, a sve to je u Kierkegaardovo vrijeme zapostavljeno (i nezamislivo) jer se ističe samo uživanje i komocija. Uživanje ni u kojem slučaju ne može predstavljati autentičnu sliku Crkve i to će Kierkegaard nastojati i dokazati. Religija nije utjeha, nego prvenstveno patnja, a Crkva je dužna to isticati i učiti. Sam Kierkegaard okrenut je duhovnoj dimenziji i patnji.⁷⁶ Njegova duhovnost mogući je razlog tome što on vidi ono što drugi ne vide. Postati kršćaninom iziskuje veliki napor koji Kierkegaard ne primjećuje kod ljudi njegova vremena te ih smatra lažnim, tj. nikakvim kršćanima, doslovno: ruglom kršćanstva. Pravo blaženstvo moguće je, tvrdi Danac, samo u jedinstvu s Kristom.⁷⁷ U *Dnevniku* Kierkegaard tvrdi kako ni on nije pravi kršćanin.⁷⁸ Što time želi reći? Možda da nije dostojan zvati se kršćaninom. Zvati se kršćaninom podrazumijeva određenu odgovornost i žrtvu koju svaki čovjek nije spreman prihvatiti. Smatramo da želi reći da uza sav napor koji je uložio u to da postane kršćaninom još uvijek postoji strah od neuspjeha (nikada ne može biti siguran da je postao kršćanin u pravom smislu te riječi ili onakvim kakvi su bili kršćani prvih stoljeća kršćanstva).

Situacija u kojoj Kierkegaard vidi čovjeka svog vremena vrlo je pesimistična. Ponajprije, on nije uspio u potpunosti ostvariti svoju čisto ljudsku dimenziju. Dakle, najprije treba postići zadovoljavajući stupanj čovještva, a onda se posvetiti ostvarenju sebe kao kršćanina. Zaključujemo da se ovaj proces ostvarivanja odvija u dvije faze i točno navedenim

⁷⁵ Usp. D10, 140.

⁷⁶ Usp. D8, 108.

⁷⁷ Usp. D8, 27.

⁷⁸ Usp. D9, 64.

redosljedom. Ništa nije moguće preskakati, niti obrnuti. Kada govori o ostvarenju čovječstva Kierkegaard nam, između ostalog, predstavlja stadij koji će mnogi smatrati najvišim stupnjem egzistiranja, a riječ je o etičkom stadiju. To je najviši stupanj egzistiranja kada govorimo o onome što čovjek može ostvariti isključivo vlastitim snagama. U etici Kierkegaard vidi mogućnost da se čovjek ostvari kao apsolut i na taj način samome sebi postane bog.⁷⁹

Postavlja pitanje: je li čovjek apsolutan, u smislu može li se potpuno ostvariti, samostalno ili prvenstveno oslanjajući se na Boga? Odgovor pokušava pronaći tijekom čitavog svog života. Također, pita se je li moguće da njegov život predstavlja kontradikciju kao posljednje objašnjenje.⁸⁰ Naime, s jedne strane, on se zaista trudi i pokušava ostvariti svoj najviši domet da bi se, s druge, panično bojao onoga što će postati te se želi osloboditi samoga sebe.⁸¹ Taj strah je toliko jak da želi biti sve, samo ne on sâm. S jedne strane, istinski želi postati apsolut, dok se s druge, bori da to ne postane. Zaključuje da je život sastavljen od kontradikcija. Unutar Kierkegaardove osobe odvija se neprestana borba za prevlast između kontradiktornih elemenata od kojih je (čovjek) sastavljen. Ima osjećaj da se čini sve kako bi ga se spriječilo da postane sam svoj⁸² i sve što mu se u životu događa tumači kao prepreku na putu do potpunog ostvarenja. Postavlja se pitanje: kako je moguće da netko istovremeno ne zna je li apsolutan, niti treba li se osloboditi samoga sebe? Ako je Kierkegaardov život kontradikcija, on je automatski i paradoks u kojem nema pomirenja. Na koji način onda interpretirati Kierkegaardovu osobu? Ni on nije znao odgovor na to pitanje.

Kierkegaardova je, dakle, prvotna briga ostvariti čovjekov *apsolutni Ja*. Najprije je nastojao da ga ostvari unutar etičkog područja, no kasnije shvaća da to nije moguće, jer se jedino u religioznoj sferi čovjek može ostvariti u potpunosti. Je li on u tom smislu neka posebna vrsta pojedinca, tj. iznimka?

3.4. Odnos s filozofima i teolozima (Lutherom, Sokratom i Hegelom)

U svojim djelima Kierkegaard polemizira s mnogim misliocima, filozofima, teolozima, sve do članova obitelji. Nekima iskazuje dužno poštovanje, dok drugima upućuje

⁷⁹ Usp. D2, 44–45.

⁸⁰ Usp. D3, 132.

⁸¹ Usp. D2, 102.

⁸² Usp. D11, 129.

oštre kritike. Tako npr. cijeni antičke filozofe poput Platona i Aristotela.⁸³ Sokrat je, međutim, njegov omiljeni filozof. S njime dijeli slične poglede na mnoga životna, a mogli bismo reći, i egzistencijalna pitanja. Sokrat mu je uzor jer živi svoju filozofiju. Općenito se divi antičkim filozofima koji su zaista živjeli vlastitu filozofiju. Njihov život prosuđivao se obzirom na to, a ne isključivo na temelju njihovog intelektualnog rada ili doprinosa. Tako je, primjerice, Sokrat smatrao da je biti Pojedinac vrlina⁸⁴, odnosno obrnuto. U određenom smislu, slično tvrdi i Kierkegaard. Nadalje, i Sokrat je, kao i Kierkegaard, govorio o odnosu s Apsolutom.⁸⁵ Sokrat je, isto kao i danski filozof, shvaćao filozofiju ne samo kao područje koje ima za cilj akumuliranje znanja već kao nešto što se u životu može i treba primijeniti. Govorio je o filozofiji života.⁸⁶ A što je još važnije, tragao je za idealnim čovjekom.⁸⁷ Čini se da i Kierkegaard traga za idealnim čovjekom i da ga vidi u slici ispravnog (istinskog) kršćanina (što nam tek predstoji ispitati). Na nekim mjestima u njegovu *Dnevniku* možemo čak pronaći paralelu koju Kierkegaard uspostavlja između sebe i Sokrata.⁸⁸ Međutim, Kierkegaard se odvaja od Sokrata u trenutku kada shvaća da je Sokrat došao do točke na kojoj se zaustavlja – dok Kierkegaard upravo na tom mjestu vidi mogućnost nastavka. Tamo gdje Sokrat vidi kraj, tj. vrhunac egzistiranja, Kierkegaard vidi početak, odnosno mogućnost nastavka projekta čovjekovog potpunog ostvarenja. Sokrat se zaustavlja na *religioznosti A*, dok Kierkegaard poziva na put do vrhunca predstavljen u *religioznosti B*. Religioznost A označava prirodnu religioznost po kojoj svatko radi na tome da samostalno postigne posljednju svrhu postojanja, dok je religioznost B (nadnaravna) utemeljena na objavljenoj religiji. Prema objavljenoj religiji, čovjek se treba suobličiti Bogu u Isusu Kristu.⁸⁹

Jedan od događaja koji je obilježio Kierkegaardov život je i sukob s protestantizmom i netrpeljivost prema Hegelu. Za Hegela tvrdi da je vrlo kvalitetan profesor, ali ne i mislilac.⁹⁰ Hegel je upravo antiteza Kierkegaardu.⁹¹ On daje ontološki primat ideji, umjesto bitku, egzistenciji, tj. životu.⁹²

⁸³ Usp. D9, 196.

⁸⁴ Usp. D7, 159.

⁸⁵ Usp. D9, 93.

⁸⁶ Usp. D10, 38.

⁸⁷ Usp. D11, 234.

⁸⁸ Usp. D5, 20.

⁸⁹ Usp. P, 701–702.

⁹⁰ Usp. D7, 86.

⁹¹ Usp. D11, 237.

⁹² Usp. D11, 270.

Za Kierkegaarda je sistematično shvaćanje i življenje filozofije jednostavno neprihvatljivo i nemoguće. Čak i da je prihvatljivo, većina ljudi najčešće govori jedno, a radi drugo te je njihov život najčešće u raskoraku s njihovim razmišljanjima. Rijetko se koji čovjek želi izdići iznad neposrednosti i postaviti se kao apsolut samome sebi jer je to iznimno teško i zahtijeva veliki napor, primjećuje Danac.

Kierkegaard je, kao i svaki drugi čovjek stavljen pred izbor, gdje bira između filozofije (kao apstraktnog sustava) i filozofije koja se manifestira kroz tzv. egzistencijalne istine i odlučuje se za ovu drugu. Za njega najprije dolazi život, onda teorija (filozofija kao objašnjenje života); poslije dolazi i treća faza, a ta je da se život osmisli, odnosno obogati teorijom (da se teorija pretoči u život).

Dakle, filozof koji predstavlja Kierkegaardovu potpunu suprotnost je Hegel. On je svojim filozofskim razmišljanjima neprekidno provocirao Danca. Hegel smatra da *ono što je umno jest zbiljsko*, dok se Kierkegaard s tim ne slaže (Kierkegaard smatra da prije vrijedi obrnuto). Hegel shvaća čovjeka pod prizmom univerzalnosti i pritom zanemaruje čovjekovu individualnost i neponovljivost. Kategoriju pojedinca koju Kierkegaard uvodi kao novost u svoju filozofiju, Hegel je potpuno izgubio iz vida. Za razliku od Hegela, Kierkegaard pokušava staviti naglasak na čovjekovu unutrašnjost, tj. njegov duhovni život. U svojoj potrazi za izvornim u čovjeku može se usporediti s grčkim filozofom koji je svoj život također posvetio traganju čovjekovih posebnosti: Sokratu. Kierkegaarda čak nazivaju 'Sokratom sa sjevera'.⁹³

Kierkegaard je protiv teorije i bilo kakve vrste teoretiziranja. Drži da život nije moguće zatvoriti unutar određenog sistema, jer sistem nužno u sebi uključuje teorije i racionalne postavke, dok je život nešto dinamično, otvoreno promjenama i različitim mogućnostima te se uvijek nalazi u sferi praktičnog. Možda je, međutim, legitimno da svaki čovjek stvori svoj vlastiti sistem, vlastitu viziju života ili kako se to još kaže: filozofiju života.

Kierkegaardova glavna zadaća, barem kako ju je on shvaćao, je biti u službi čovjeka, obraniti njegov dignitet te raskrinkati lažno kršćanstvo. Postati istinski kršćanin znači vratiti se izvorima. Dolazi u sukob s Lutherom jer se ne slaže s njegovim religijskim shvaćanjima. Luther pokušava promovirati autentičnu vjeru, ali mu to ne ide za rukom. Zagovara siromaštvo u Crkvi, a sam ga ne živi. Iskrivio je temeljnu misao kršćanstva: onu po kojoj je

⁹³ Usp. D1, 9.

vjera trpljenje, nijekanje samoga sebe i žrtvovanje te je pretvorio u utjehu. Crkva, tj. kršćanstvo nije utjeha, ono je prvenstveno borba, napor svakog pojedinca da uđe u odnos s Bogom koji predstavlja posljednju svrhu njegovog postojanja. Kierkegaardov sukob s Lutherom dolazi do izražaja gotovo svaki put kada govori o Crkvi, vjeri i bilo kojoj teološkoj temi. Samo Pismo, samo vjera i samo milost kao okosnice protestantizma nikako, prema mišljenju Danca, ne mogu biti pokretači vrhunskog religioznog načina egzistiranja. Čovjek mora vlastitim naporima sudjelovati u izgrađivanju vlastite osobe i religioznom ostvarenju.

IV. K NOVOJ INTERPRETACIJI ČOVJEKA

4.1. Obrisi egzistencijalističke antropologije

Čovjek je u središtu Kierkegaardovog filozofskog (a može se slobodno reći i teološkog) interesa.⁹⁴ Razloga za to ima više. Jedan od najvažnijih nalazi se u samom shvaćanju i interpretiranju pojma čovjek. U njegovo doba, naime, većina ljudi smatrala je da zna tko je i što je čovjek. No, Kierkegaard kaže da nije stvar u znanju, nego egzistiranju. Nije problem u tome da se čovjeka definiira ili da se na teorijskoj razini izraze njegove glavne karakteristike. Problem je u tome što to nije dovoljno. Teorija sama za sebe nije dovoljna kada je u pitanju ostvarenje čovjeka, ni njegovo autentično egzistiranje. Što znači biti čovjek i što znači egzistirati čovjek može saznati isključivo egzistirajući ili pretvarajući teoriju u praksu, u konkretno življenje. A za to je potrebna odluka (dakle, presudan je voljni element) koju će osoba kasnije provesti u djelo.

Drugi problem je neautentično egzistiranje na koje je Kierkegaard često upozoravao. Jednu od najoštrijih kritika uputio je upravo društvu koje, s jedne strane, podrazumijeva, ali očito pogrešno, da zna tko je čovjek, a s druge strane, štetno utječe na njega, gušeći upravo ono temeljno u njemu, njegovu neponovljivost, originalnost i posebnost.

Čovjek Kierkegaardova doba očito ne zna tko je on, jer se prepustio masi koja mu diktira život te mu najčešće ne pada na pamet da se posveti samome sebi i vlastitom ostvarenju. Ovdje je riječ o izgubljenosti čovjeka i njegovoj gotovo potpunoj dezorijentiranosti. Kierkegaard ga opisuje kao izgubljeno i obmanjeno biće i to ne iz razloga što su ga drugi obmanuli, nego zato što je sam sebe doveo u zabludu.

Čovjeka se, stoga, prema Kierkegaardovu mišljenju, ne bi trebalo promatrati i analizirati ponajprije s obzirom na njegovu društvenu dimenziju. On jest društveno biće, no ta činjenica ne smije prevagnuti. On je u prvom redu čovjek, tj. pojedinac, a tek onda dio društva, a ne obrnuto. Ako se njegova društvena dimenzija pretjerano naglašava, dolazi do zanemarivanja njegove osobne, odnosno, individualne dimenzije, što je bio slučaj u

⁹⁴ O nekim aspektima Kierkegaardovih promišljanja o čovjeku vidi: Eliseo Castoro, *Esistenza in preghiera sulle orme di Kierkegaard* iz 2001.; Cornelio Fabro, *Introduzione all' Esistenzialismo* iz 1943.; Cornelio Fabro, *Problemi di esistenzialismo* iz 1945.; Virgilio Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard* iz 1988.; Antonio Rizzacasa, *L'esistenza nelle filosofie esistenziali* iz 1976.; John Caputo, *How to Read Kierkegaard* iz 2007.

Kierkegaardovo doba. Čovjek je postao anonimno biće, dio mase, broj među mnogim drugim brojevima i onaj koji egzistira kao 'drugi' (kao neautentično biće). Kierkegaard upozorava da se *naša epoha skrila iza vrste, napuštajući pojedinca*.⁹⁵ Dakle, on ističe kako nije isto biti svoj gospodar ili dopustiti da tobom gospodari društvo, iako se to s vremenom (što posebno dolazi do izražaja u Kierkegaardovo doba) gotovo izjednačilo.

Čovjek je sinteza sastavljena od dva principa, jednog nižeg i jednog višeg, ali je od rođenja gotovo potpuno u vlasti nižeg. Ovo postaje zakon života većine.⁹⁶

Kierkegaard upućuje vapaj za spašavanje pojedinca, a jedini izlaz vidi u slamanju gomile i ponovnom uspostavljanju pojedinca,⁹⁷ što se može dogoditi, kao što ćemo vidjeti, jedino u etičkom (i kasnije u religijskom) stadiju egzistiranja.

Što se može učiniti s obzirom na čovjekovo neautentično egzistiranje? Postoji nekoliko rješenja pomoću kojih bi se ovaj problem mogao riješiti i pomoću kojih čovjek može ponovno zadobiti svoju autentičnost. U nastavku ćemo razmotriti neka od njih.

4.2. Odnos znanosti i antropologije

Jedan od načina da doznamo tko je čovjek jest istražiti što kažu znanosti. Nisu li znanosti te koje nam najbolje mogu reći tko je i što je čovjek? Svaka pojedina znanstvena disciplina osvjetljava jedan aspekt čovjeka, a sve zajedno pružaju nam cjelovitu sliku o njemu. Možemo ih slikovito opisati, ali i shvatiti kao dijelove mozaika, koji tek kada su zajedno posloženi daju cjelovitu sliku. No, to, prema Kierkegaardu, nije dostatno (i nije ono što nam treba). Samo znanje (dakle, rezultati koje nam daju znanosti), koliko se može primijetiti, nije ključno za konačno čovjekovo ostvarenje. Što vrijedi da netko savršeno dobro zna što je čovječstvo, ako ga ne živi (ne ostvaruje na vlastitom primjeru)? Pitanje spoznaje svakako ne treba podcjenjivati niti zanemarivati, no valja naglasiti da je, prema Kierkegaardu, ključno – upravo egzistiranje. Dakle, ono što je ključno nije spoznaja o čovjeku, nego njegovo egzistiranje. Drugim riječima, mozaik ili cjelovitu sliku o čovjeku ne možemo dobiti posredstvom znanosti (misli se na množinu).

⁹⁵ P, 492.

⁹⁶ D11, 80.

⁹⁷ Usp. D10, 46.

Umjesto znanosti Kierkegaard predlaže egzistencijalističko rješenje. Kad smo odlučili pozabaviti se čovjekom s egzistencijalne točke gledišta, učinili smo to iz razloga što Kierkegaard predlaže egzistencijalnu (tj. dinamičnu i konkretnu) viziju života. Vrijednost jednog takvog 'egzistencijalnog pogleda' nalazi se u mogućnosti da čovjeka vidimo na jedan nov, različit i konkretan način.⁹⁸ Između ostalog, svi smo privučeni mogućnostima izgradnje vlastitog identiteta, jer svako ljudsko biće ima *prirodnu potrebu da si formira neku koncepciju života, te da životu dade značenje i smisao.*⁹⁹

Čini se da svaki čovjek, prema ovoj interpretaciji, ima svoju tzv. viziju ili filozofiju života. Svojevrsna mu je također i težnja za transcendencijom. Težnja za transcendencijom je, po Kierkegaardu, prirodna težnja koja čovjeka motivira za rad na sebi, no sama nije dovoljna da bi čovjeku omogućila postizanje maksimuma.

*Vlastito ja u svom očajanju želi da uživa čitavo zadovoljstvo stvaranja samoga sebe, da samo sebe razvije, da bude samim sobom, želeći da uživa čast ovog dara, pjesničkog majstorstva, ukratko, kao što je samo sebe shvatilo. A ipak to po sebi ostaje na kraju krajeva zagonetka; upravo u trenutku kada izgleda da smo tome najbliži, da smo zgradu dovršili, cjelina se ipak svojevrijedno može rasplinuti u ništavilo.*¹⁰⁰

Iz rečenog proizlazi kako čovjek u svojim planovima vezanim za vlastitu izgradnju dobrim dijelom računa na vlastiti razum koji je, prema Kierkegaardu, nedostatan za postizanje krajnjeg ostvarenja. On teži k potpunom razumijevanju samoga sebe, što će se pokazati razlogom njegove izgubljenosti. Nije potrebno razumijevanje, nego odluka o odabiru životnog puta. Budući da razumske sposobnosti nisu dostatne, čovjek ostaje uznemiren, nezadovoljan i nesiguran.

Čovjekova nesigurnost nema granica; s jedne strane, smatra se vlastitim stvoriteljem, dok se, s druge, često događa da se izgubi u nastojanju da postigne vlastito potpuno ostvarenje. Na trenutak je savršeno zadovoljan vlastitim načinom egzistiranja, da bi već u sljedećem bio potpuno očajan.¹⁰¹ Kako riješiti ovu antinomiju? Kierkegaard to rješava na način da tvrdi kako čovjek nije stvoritelj samoga sebe i da ono što pokušava ostvariti (ili zaista

⁹⁸ Usp. P, 244.

⁹⁹ Søren Kierkegaard, *Enten-Eller. Un frammento di vita V*, Milano, 1989., 48. Djelo nije prevedeno na hrvatski jezik (u hrvatskom prijevodu naslov je: *Ili-ili*) pa koristimo talijansko izdanje. Dalje koristimo kraticu EE.

¹⁰⁰ BS, 54. Usp. također: D4, 25.

¹⁰¹ U djelu *Bolest na smrt* Kierkegaard detaljno opisuje čovjekove izgubljenosti.

ostvari) bez Božje pomoći ne može postati njegovo vrhunsko ostvarenje, jer samo u odnosu s Bogom može postići svoj maksimum.

Kierkegaard nema, općenito govoreći, loše mišljenje o znanostima. U ranijoj fazi života iznimno je cijenio znanosti, navodeći mnoge njihove pozitivne strane, no u kasnijoj, zreloj fazi ističe razloge zbog kojih znanosti nisu u mogućnosti dati odgovore na mnoga pitanja. To se osobito odnosi na raspravu o egzistencijalnim, etičkim i religijskim temama (u kojima dolazi do izražaja presudna uloga volje). Znanosti su ograničene, što znači da nemaju povlašten i cjelovit pristup čovjeku. Da bismo odgovorili na pitanje tko je čovjek, trebamo pitati ponajprije čovjeka i to onog koji konkretno egzistira i na taj način manifestira svoju osobnost, a ne znanosti koje daju odgovore na općenita, mahom apstraktna pitanja. Znanosti, dakle, mogu reći tko je čovjek općenito, ali to je nedostavno s obzirom na činjenicu da svakog čovjeka u prvom redu zanima tko je on sam, a onda eventualno ono što mu je zajedničko s drugim ljudima. Svatko u tom smislu treba krenuti od sebe samoga, jer svatko najbolje poznaje samoga sebe i jedino on može reći tko je zapravo.

Tema ovog poglavlja je prikaz problematike vezane uz definiranje čovjeka kao i detaljna analiza uloge i značenja čovjeka u Kierkegaardovom djelu. Središnji problem na koji Kierkegaard ukazuje je *zaborav* čovjeka. Upravo zbog činjenice da ne znamo sve o čovjeku te da je teorija često u velikom raskoraku sa životom, potrebno je ponovno se posvetiti ovoj temi. Nužno je novo preispitivanje (viđenje) i vrednovanje čovjeka. Također, potrebno je istaknuti važnost adekvatnog pristupa. Kierkegaard u svojoj 'antropologiji' govori o čovjeku općenito, zatim o mogućim tipovima čovjeka, pri čemu ističe prednosti i nedostatke određenog tipa čovjeka (ili određenog tipa egzistiranja). Dotiče se i čovjekova odnosa s društvom. U *Dnevniku* navodi čitavu tipologiju prema kojoj možemo vidjeti na koji način žive (ili mogu živjeti) pojedini ljudi te kako se odlučuju za određenu vrstu egzistiranja, ovisno o svojim životnim interesima. Jedna od glavnih značajki njegove antropologije je svakako pojava triju temeljnih stadija egzistiranja: estetičkog, etičkog i religijskog.

Na putu do ostvarenja bilo kojeg od temeljna tri stadija egzistiranja čovjek najčešće nailazi na prepreke. To su na prvom mjestu tjeskoba, očaj, *beznade* itd., koje su sastavni dio ljudskog života. Svaku od navedenih kategorija Kierkegaard smatra presudnom za čovjekovo konačno ostvarenje. Čovjeku je, čini se, u naravi da se nastoji ostvariti na najbolji mogući način (bez obzira što među ljudima postoje velike razlike, kako u odabirima, tako i u načinima ostvarenja). Čovjek jest, on postoji na fizičkoj razini, no ono što je važnije je da on tek treba

biti ili postati čovjek u punom smislu te riječi. Njegova je egzistencija, dakle, u prvom redu okrenuta prema budućnosti, nastajanju i u tom smislu ključnu će ulogu imati odluke koje donosi, a koje će na odlučujući način obilježiti i formirati njegov cjelokupan život i egzistiranje. Smatramo da je Kierkegaard vrlo realan u upozoravanju na ozbiljnost situacije kada je riječ o određivanju načina čovjekovog cjelokupnog egzistiranja.

Tko je uopće pojedinačni egzistirajući čovjek? Naravno, naše vrijeme zna kako je to neznatna stvar, ali u ovome se, zapravo i sastoji posebna nečasnost našeg doba. Svako vrijeme ima svoje principe i zakone, a ovo naše sastoji se, možda, u zadovoljstvu i senzualnom uživanju, u panteističkom nepoštivanju i preziru prema pojedinačnom čovjeku. Usred sveg napretka našeg vremena, u 19. stoljeću prisutan je tajni prezir prema čovjeku; pored sve važnosti koju rod sam sebi iskazuje postoji prezir prema svemu onome što predstavlja pojedini čovjek.¹⁰²

Kierkegaard je u svojim *Dnevnici* često navodio kontradiktorne stavove o čovjeku pa je više puta teško zaključiti što točno misli ili koji je njegov konačan stav. Tako, primjerice, razlikuje prirodnog i povijesnog čovjeka. Pojam čovjek nije, čini se, jednoznačan. Prirodni čovjek označava onoga koji je takav kakav jest po rođenju, tj. bez preuzimanja odgovornosti za vlastito potpuno ostvarenje. On je baza za buduću izgradnju autentičnog čovjeka. Povijesni čovjek označava onoga koji će tek preuzeti na sebe zadatak da se ostvari na način koji mu najbolje ili najviše odgovara. On slobodno bira određeni način ostvarenja i zaustavlja se na dionici koju si je sam odredio (i koju iz svog kuta promatranja vidi kao krajnji cilj). Naravno, u procesu ostvarenja uvijek je moguće i razočaranje, vraćanje na staro, shvaćanje da trenutačno nastojanje oko ostvarenja ne ide u dobrom smjeru, nezadovoljstvo postignutim, kretanje ispočetka i sl.

Međutim, Kierkegaardov je stav da tek kada govorimo o ostvarenju čovjeka kao pojedinca mislimo na konkretnog čovjeka. No, čak ni biti npr. 'čisti' pojedinac ne označava još uvijek maksimum čovjekova ostvarenja, jer pojedinac po svom opredjeljenju i načinu života može biti esteta, etičar ili religiozni pojedinac. A čak i kada se netko odluči kakav želi postati, sam proces ostvarenja tek je na početku. Svojim egzistiranjem pojedinac neprestano izražava tko je on zapravo i kakav želi postati. Gotovo je uvijek moguće opozvati vlastitu odluku i opredijeliti se za neku drugu mogućnost koju smatramo boljom i kvalitetnijom. Čovjek u tom smislu uvijek pred sobom ima mogućnost odabira određenog, odnosno

¹⁰² P, 491.

kvalitativno višeg načina egzistiranja. Vidimo da cjelokupni projekt ostvarenja Kierkegaard shvaća vrlo slobodno, kreativno; sve je pušteno na izbor i sve ovisi o odlukama, jer su one presudne za buduće ostvarenje. Do sada smo naveli samo prve korake (do) čovjekova osobnog ostvarenja.

4.3. Čovjek kao 'egzistencijalna kuća'

U svojim opisima čovjeka Kierkegaard se često služio slikama. U nastavku navodimo opis, tj. sliku čovjeka kako ga on vidi.

U djelu *Bolest na smrt* Kierkegaard opisuje tipičnog predstavnika svog doba: *Ako bismo zamislili neku kuću od podruma, prizemlja i prvog kata, nastanjenu ili uređenu tako da se vodi računa o staleškoj razlici među stanovnicima svakog kata – i tada ljudski život usporedili sa takvom kućom, smiješna i žalosna bila bi želja većine da stanuju u vlastitoj zgradi u podrumu. Duhovno-tjelesna sinteza u svakom čovjeku upućena na to da postane duh je kao ta zgrada; ali čovjek pretpostavlja da stanuje u podrumu, to znači u određenjima osjetila. I on ne pretpostavlja samo da stanuje u podrumu, ne, on stanovanje u podrumu voli do tog stupnja da bi bio ogorčen kada bi mu netko predložio da se preseli na luksuzan prvi kat, koji mu prazan stoji slobodno na raspolaganju – jer to je njegova vlastita kuća u kojoj on stanuje. Ne, biti u zabludi, to je stvar koje se ljudi, sasvim nesokratski, najmanje boje. Možemo za to navesti zapanjujuće primjere, koji nas u ogromnoj mjeri obavještavaju o toj činjenici. Mislilac podiže ogromnu zgradu, sistem koji obuhvaća čitavu egzistenciju i povijest svijeta – i ako promatramo njegov privatni život, otkrivamo na naše zaprepaštenje užasnu i smiješnu pojavu da on osobno ne stanuje u toj ogromnoj visokoj palači, nego u šupi ili štenari, ili, u najboljem slučaju, u stanu upravitelja. Ako bismo sebi dozvolili da mu jednom jedinom riječi skrenemo pažnju na tu proturječnost, mislilac bi se uvrijedio, jer on se ne plaši toga da bude u zabludi ako samo izgradi svoj sistem – pomoću zablude u kojoj se nalazi.*¹⁰³

Što Kierkegaard želi istaknuti ovim opisom čovjeka svog doba? Smatramo da prije svega želi pokazati do koje mjere je čovjek njegova doba izgubljen, a da toga nije svjestan. Opisuje čovjeka koji se jednostavno boji preuzimanja kontrole nad vlastitim životom te pokušava 'bezbrižno' živjeti obmanjen mislju da je vlasnik kuće, tj. u našem slučaju, vlastite

¹⁰³ BS, 33–34.

egzistencije.¹⁰⁴ Smatramo da je takav čovjek vlasnik kuće (odnosno samoga sebe) jedino na papiru, dok se u stvarnosti (stvarnom životu) boji napredovati do vrhunca egzistiranja (ili slikovito rečeno: nastaniti kuću koja je u njegovu vlasništvu, odnosno zaposjesti vlastitu egzistenciju). Čini se da mu je lakše prepustiti se vlastitoj obmani, nego preuzeti brigu o kvalitetnom egzistiranju (egzistiranju kojim će izraziti ono što on uistinu jest i želi biti). Opis čovjeka koji se navodi u gornjem citatu svakako ne može predstavljati autentično egzistiranje. Imamo, dakle, situaciju u kojoj čovjek posjeduje kuću, on je vlasnik kuće iako živi izvan nje (odnosno u podrumu).

Što mu je činiti? Kako može postati vlasnik kuće, tj. svoje egzistencije u pravom smislu te riječi? Bilo bi najbolje pokušati ga 'dovesti u vlastitu kuću', a zatim ga motivirati za nastanjivanje pojedinih katova (odnosno stadija egzistiranja koje Kierkegaard navodi, a od kojih su temeljna tri: estetički, etički i religijski).

Upravo zbog navedenog razloga (straha od egzistiranja) Danac smatra da čovjekovo egzistiranje ne može biti unaprijed određeno. Nema zadanih postignuća (nekakvih urođenih osobina) koje bi svaki čovjek trebao realizirati. Egzistiranje je očito nešto puno kompleksnije, nešto što se ne da jednostavno zatvoriti unutar određenog sistema. Zato je Kierkegaard izričito protiv svakog sistema, a osobito protiv sistema egzistencije, koji je prema njegovom mišljenju nemoguć.¹⁰⁵ Nemoguće je, smatra Kierkegaard, imati recept po kojem će čovjek ostvariti svoju potpunu i autentičnu egzistenciju. U svakodnevnom životu često se događa to da netko, iako je sagradio kuću na primjerice dva kata, nastani u stvarnosti samo drugi kat dok mu prizemlje stoji prazno, ili obrnuto. Pod nastanjivanjem pojedinih katova kuće Danac misli na ostvarenje pojedinačnih stadija egzistiranja. Kierkegaard smatra da se nikoga ne bi smjelo prisiljavati da nastani najprije prizemlje pa zatim više katove, ili kat po kat (iako se ljudi najčešće ostvaruju upravo na taj način: kao esteta, etičar ili eventualno kao religiozna osoba). On na više mjesta u *Dnevniku* inzistira na tome da je svaki 'kat', tj. svaki stadij egzistiranja autentičan i vrijedan sam za sebe. Inzistira i na tome da svatko ima pravo odabrati vlastiti put ostvarenja. No, pitanje je kako čovjek odlučuje koji će kat predstavljati vrhunac njegovog egzistiranja ili konačni smisao?

Kierkegaard na mnogo mjesta, osobito u svojim *Dnevnici*ma, inzistira na tome da svatko ima pravo sam odabrati što je za njega najviši cilj, misleći ponajprije na stadije

¹⁰⁴ Massimo Iiritano govori o čovjeku kao 'egzistencijalnoj kući'. Usp. Massimo Iiritano, *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard*, Soveria Mannelli, 1999., 83.

¹⁰⁵ Usp. P, 241.

egzistiranja, no kada njegovu teoriju o egzistenciji i pojedinim stadijima egzistiranja malo detaljnije analiziramo, vidimo da ipak ne ostaje u potpunosti pri svojoj prvotnoj ideji, nego navodi religijski stadij (tzv. *religioznost B*)¹⁰⁶ kao onaj najviši. To bi trebao biti najviši kat kuće (što znači da bi egzistirajući pojedinac trebao zaposjesti cjelu kuću). Smatramo da upravo po ovom posljednjem stavu, nazovimo ga, 'paradigmom kuće ili egzistencije', Kierkegaardova filozofija zadobiva svojevrsnu sistematičnost (tj. ovdje Kierkegaard odstupa od egzistencijalističkog pristupa) jer je proces čovjekova ostvarenja ipak zacrtan nastanjivanjem katova (s napomenom da upravo nastanjivanje viših katova označava kvalitativno napredovanje u ostvarenju čovječstva) i u kojem je najviši kat ujedno i vrhunac egzistiranja (Kierkegaard za kršćansku religioznost koristi izraz religioznost B).

Ovaj opis 'egzistencijalne kuće' može se interpretirati kao odstupanje od egzistencijalističkog pristupa. Ako je najviši stupanj egzistiranja religiozan, to znači da ipak postoji sistem egzistiranja i da je on determiniran zadanim ciljem (tj. postignućem religioznog ostvarenja). Ova interpretacija ukazuje nam na činjenicu da Kierkegaard ipak nije bio posve uvjereni egzistencijalista.

Kierkegaard opisuje čovjeka kao biće koje se sastoji od tri dijela: tijela i duše, koji se trebaju sintetizirati u duh. Dakle, čovjek je tijelo, duša i duh. Tek kad čovjek postane duh, može se govoriti o 'pravom čovjeku'. Sinteza između dva elementa ne postiže se ukidanjem međusobnih razlika, niti nadvladavanjem jednog i drugog (odnosno jednog ili drugog), kako je tvrdio Hegel. Sinteza ne predstavlja tek jednostavno pomirenje između tijela i duše. Elementi uvijek ostaju u proturječju i napetosti, jer čovjek i jest biće kontradikcije. Duh je taj koji ih sintetizira na način da ih uvijek drži u međusobnoj napetosti, odnosno tenziji. Potrebno je da čovjek postane duh jer tek u stanju duha spreman je na odnos s Bogom, koji je, kao što smo rekli, krajnji cilj egzistiranja.

4.4. Čovjek – konstituiran od kontradiktornih elemenata

Čovjek je sam sebi oduvijek predstavljao najzanimljiviju zagonetku. S jedne strane, ostvarenje vlastitog čovječstva može se shvatiti kao dar, a s druge, kao zadatak na koji je svatko pozvan. Prihvatiti sebe kao dar, ali ne i kao zadatak, znači ostvariti samo dio mogućeg čovječstva. Isto tako, prihvatiti se kao zadatak, ali ne i kao dar, nosi sa sobom slične posljedice.

¹⁰⁶ O religioznosti A i religioznosti B bit će riječi nešto kasnije.

Svaka egzistencija pretpostavlja ta dva dijela, jedan određen rođenjem i jedan podložan daljnjem određivanju i usavršavanju. Ovakvo interpretiranje čovjeka nije novost s kojom nas je prvi upoznao Kierkegaard, nego mali podsjetnik na situaciju koja je vrijedila i puno prije nego se on počeo njome baviti.

4.5. Čovjek kao sinteza

Čovjek je sinteza, no sinteza se može interpretirati na više načina.¹⁰⁷ Kada je riječ o čovjeku, onda možemo govoriti o sintezi koju je moguće ostvariti na nekoliko razina. Tako je, primjerice, čovjek sinteza između prirodnog i povijesnog čovjeka. Pod prirodnim čovjekom mislimo na njegove urođene kvalitete, gene i predispozicije, dok pod povijesnim čovjekom mislimo na utjecaj koji će na razvitak i formiranje osobnosti imati obitelj, bliža i daljnja okolina, školovanje, društvo u cjelini itd.; dakle, na ono što će ga do neke mjere odrediti za budućnost. No, čovjeka ne možemo svesti samo na njegove gene. Ako on svoje gene shvaća kao nešto odlučujuće kada je u pitanju izgradnja osobnosti, tada će vjerojatno doći do zanemarivanja njegove povijesne dimenzije. Dakle, one u kojoj on svojim odlukama i djelovanjem određuje kakav će postati.

Kierkegaard govori o sintezi između duhovnog i senzualnog u čovjeku i upozorava da duhovnim dijelom često prevlada senzualni.¹⁰⁸ Prevaga senzualnog karakteristična je za mlađu dob, a što je čovjek zreliji, veća je šansa da će se udaljiti od senzualnosti, smatra Kierkegaard. Taj senzualni (nazovimo ga još – prirodni čovjek) najčešće vrši pritisak na duhovnog čovjeka¹⁰⁹ te u mlađoj dobi uvijek postoji rizik od pogrešnog (neautentičnog) ostvarenja. Umjesto da se uzdigne na duhovnu razinu, on se sve više degradira. Kierkegaard želi 'prodrmati' čovjeka i uputiti ga na traženje boljeg i kvalitetnijeg načina ostvarenja jer smatra kako većina ljudi živi neautentično. U djelu *Bolest na smrt* autor daje prikaz života većine ljudi.

Većina ljudi živi naravno premalo svjesna samih sebe da bi imala neku predstavu o tome što je posljedica; to znači da oni ne postoje kao duh. Njihov život sastoji se ili u izvjesnoj simpatičnoj djetinjastoj naivnosti ili u brbljanju, malo u aktivnosti, malo u slučajnim

¹⁰⁷ O čovjekovom ostvarenju i sebstvu Kierkegaard je osobito detaljno pisao u djelu *Bolest na smrt*. Izvršnu interpretaciju čovjekova sebstva nalazimo u: John Caputo, *How to Read Kierkegaard*, New York, 2007. (posebno u devetom poglavlju).

¹⁰⁸ Usp. D9, 165.

¹⁰⁹ Usp. D11, 269.

*dogadajima, malo u ovome i malo u onome; sada čine nešto dobro a zatim nešto loše, a onda počinju ponovno od početka; jednog popodneva su očajni, možda i tri nedjelje, ali zatim su opet bodri pa opet jedan dan očajni. Igraju se takoreći životom, ali nikada im se ne događa da sve razlikuju, nikad ne dolaze do predstave jedne beskrajne i zatvorene posljedice. Zato među sobom razgovaraju samo o pojedinačnim dobrim djelima i pojedinačnim greškama.*¹¹⁰

Biti čovjek, što zapravo znači postati čovjek (koji uspjeva postići ravnotežu između kontradiktornih elemenata) je za Kierkegarda apsolutno odlučujuća stvar.¹¹¹ Tako nam Kierkegaard objašnjava između kojih sve kontradiktornih elemenata čovjek treba nastojati postići sintezu. Definicija čovjeka kao sinteze između, primjerice, ljudskog i božanskog dijela, pretpostavlja, tvrdi Danac, još neke dodatne uvjete. Kada Kierkegaard govori o čovjeku kao sintezi, katkada misli na njegovu životinjsku dimenziju, koja je također sastavni dio ljudske naravi.¹¹² Na jednom mjestu u *Dnevniku* Kierkegaard izlaže stav prema kojem je svaki čovjek sinteza duhovnog i životinjskog (tjelesnog).¹¹³ On se, međutim, može boriti protiv prevage tog životinjskog aspekta koji ga koči u ostvarenju cjelovite čovječnosti na način da teži k tome da postane netko.¹¹⁴

4.6. Poveznica – biti čovjek i biti kršćanin

Osim što je Kierkegarda interesiralo što znači biti čovjek, interesiralo ga je i što znači biti kršćanin. Svaki čovjek sastavljen je od kontradiktornih elemenata, od onoga što već jest i od onoga što tek treba postati. Isto, čini se, vrijedi i za kršćanina. Unutar religiozne dimenzije egzistiranja to bi značilo da je čovjek plod, s jedne strane, vlastitog napora i s druge, božanske milosti. Jesu li ove dvije razine, ljudska i božanska, kontradiktorne ili kompatibilne? Ukoliko su kompatibilne: koja ima prednost? Može li čovjek samostalno ostvariti najbolji način egzistiranja ili mu je potrebna pomoć? Koju ulogu ima Bog u svemu tome? Navedena pitanja, ali i odgovori na njih ili barem pokušaji sagledavanja istih nalaze se razasuti u više Kierkegardovih djela u kojima, između ostalog, raspravlja i o tome gubi li čovjek od kvalitete egzistiranja ukoliko se oslanja na vjeru u Boga i ukoliko računa na njegovu pomoć. Svakome tko o tome razmišlja spontano se nameće pitanje: tko unutar religije ima prvenstvo –

¹¹⁰ BS, 82.

¹¹¹ Usp. D10, 24.

¹¹² Usp. D10, 218.

¹¹³ Usp. D11, 58.

¹¹⁴ Usp. D10, 225.

čovjek ili Bog? Smatramo da su osobito ateisti često skloni religioznog čovjeka promatrati kao onog koji je sam nesposoban pobrinuti se za vlastitu egzistenciju pa čeka i nada se Božjoj pomoći koja je upitna (s ateističke točke promatranja), kao što je upitno i samo Božje postojanje. Kierkegaard smatra da je unutar teologije kao znanosti koja se bavi promišljanjem Boga i njegove uloge među stvorenjima, čovjek oduvijek imao prvo mjesto.¹¹⁵ To će posebno doći do izražaja kada Kierkegaard bude govorio o religijskom stadiju egzistiranja.¹¹⁶

¹¹⁵ Usp. BS, 27–29.; D4, 99.

¹¹⁶ Biti čovjek i biti kršćanin usko su povezani, što znači da teologija pretpostavlja antropologiju. Usp. Bruno Forte, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Brescia, 1997., 20.

V. ČOVJEK – ONTOLOŠKA DIMENZIJA

5.1. Čovjek kao biće strasti (Vodi li strast k autentičnom egzistiranju?)

Kierkegaard u svoj egzistencijalistički pristup čovjeku unosi nove kategorije i smatra ih odlučujućim za čovjekovo samoostvarenje.¹¹⁷ Do sada smo navikli da čovjeka promatramo gotovo isključivo s obzirom na njegove razumske sposobnosti, no Kierkegaard smatra da treba dati prostora i strastima (osjećajima i volji). Čovjek je, naime, biće razuma i biće strasti.¹¹⁸ Svaki čovjek nedvojbeno želi postići svoje najbolje moguće ostvarenje, a u tome mu pomaže strast. Strast je ona koja nas uvijek gura naprijed da postignemo više i bolje, tvrdi Kierkegaard.¹¹⁹

Upravo nas strast neprestano motivira na poduzimanje daljnjih koraka i kao da nam ne dozvoljava da se zaustavimo dok ne postignemo vlastito potpuno ostvarenje (samoostvarenje). No, što ako je u određenom trenutku ipak odlučimo prestati slijediti? Smatramo da to ne znači da je strast nestala, ona je i dalje (tj. uvijek) aktivna u čovjeku, samo što je on odbija slijediti. Čovjek je taj koji blokira strast i ne dozvoljava joj da više utječe na njega.

Strast je ta koja čovjeka usmjerava dalje kada se ostvari kao esteta; ona je ta koja mu ne da mira i tjera ga na još kvalitetnije egzistiranje kada postane etičar i u konačnici dovodi do Boga, jer upravo je vjera za Kierkegaarda najviša strast. Strast je u tom smislu svojevrsan urođeni mehanizam koji ga usmjerava na putu do potpunog ostvarenja, no on može uvijek odlučiti ne slijediti je. Kierkegaard nikada ne dovodi u pitanje čovjekovu slobodu, no nije siguran je li čovjek sposoban sam odlučiti što je za njega najbolje. To vidimo na primjeru strasti koju čovjek često, na svom životnom putu ili fazama ostvarenja, potiskuje. Strast je tako važna za estetički i etički stadij, a presudna, kako se čini, za religijski. U religijskom stadiju čovjek prihvaća ono rješenje koje mu Bog sugerira i tada postiže svoj maksimum (kao npr. Abraham), ostvaruje svoju najvišu strast, religiozno ostvarenje.

¹¹⁷ O ontološkoj dimenziji u čovjeku Kierkegaard detaljno progovara u djelu *Bolest na smrt*. Odličan prikaz Kierkegaardove antropologije nalazimo u knjizi Isabelle Adinolfi. Detaljnije o tome vidi u: Isabella Adinolfi, *Il cerchio spezzato* iz 2000.

¹¹⁸ Više o tome vidi u: Kierkegaardovom *Dnevniku*; vidi također; Massimo Iiritano, *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard* iz 1999.; Virgilio Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard* iz 1988.

¹¹⁹ Usp. FT, 41.

5.2. Čovjek kao biće mogućnosti

Čovjek je biće obilježeno *mogućnošću* (možemo reći – mogućnostima) koja je kao i strast utkana u ljudsku prirodu. Očito je da sama po sebi mogućnost nije ni dobra ni loša (ni pozitivna ni negativna), ali njene posljedice mogu biti dobre ili loše za čovjeka. Pozitivna strana mogućnosti, kada govorimo o nastojanju oko čovjekova potpunog ostvarenja, sastoji se u tome što se on u svakom trenutku može predomisliti i poduzeti nove korake te odabrati neki drugi (primjerice, kvalitativno viši) način egzistiranja. Drugim riječima, uvijek može odlučiti i prijeći u novi stadij. Uvijek može promijeniti smjer vlastitog ostvarenja (i aktualizirati novu mogućnost). No, postoji i negativna strana mogućnosti koja se očituje u tome da ona može postati opterećenje, teret i rizik koji mnogi ljudi nisu spremni preuzeti na sebe.¹²⁰ Ta negativna strana mogućnosti ih jednostavno paralizira. Nekada se greške na putu do konačnog ostvarenja mogu ispraviti jer nam je na raspolaganju neka nova mogućnost ili izlaz iz dane situacije, no ponekad nema izlaza te je nova mogućnost jednostavno blokirana. Svaki čovjek ima mogućnost da izabere apsolutno, tj. da dođe do vrhunca osobnog ostvarenja; dakle, ta mu je mogućnost na raspolaganju, ali se svatko neće usuditi (i odlučiti) ostvariti je. Mogućnost je jedan od ključnih pojmova u Kierkegaardovoj egzistencijalističkoj filozofiji. Smatramo da Kierkegaard želi reći kako je život pojedinaca odredila (i određuje) mogućnost i da upravo zahvaljujući mogućnostima koje su nam na raspolaganju živimo u različitim stadijima egzistiranja. Čak i Kierkegaardova upotreba pseudonima ide k tome da pokaže koje sve mogućnosti ostvarenja stoje čovjeku na raspolaganju.

Ostaviti čovjeka bez mogućnosti, bilo bi, smatra Kierkegaard, isto što i ostaviti ga bez zraka.¹²¹

Mogućnost je izuzetno važna za religiozno ostvarenje. Kierkegaard na više mjesta naglašava kako je Bogu sve moguće, a to je temeljna mogućnost na koju čovjek može računati.¹²²

¹²⁰ Usp. BS, 29–32.

¹²¹ Usp. BS, 30.

¹²² Usp. BS, 29.

5.3. Čovjek kao biće slobode

Jedan od temeljnih pojmova koji se spominju unutar svakog antropološkog pristupa pa tako i egzistencijalističkog je sloboda. Kao i ostali ključni pojmovi iz Kierkegaardove filozofije, sloboda ima dvojako značenje. Ima svoju pozitivnu i negativnu stranu. Sloboda je ta koja se može pretvoriti u pomoć ili prepreku na putu do čovjekovog potpunog ostvarenja. Kierkegaard je mislilac koji tematizira čovjeka upravo u tom kontekstu slobode i vidi ga kao biće slobode. Budući da je čovjek konačno, kontingentno biće i njegova je sloboda konačna, tj. ograničena.

Sloboda je izuzetno bitna za religiozno ostvarenje. Čovjek se u punoj slobodi može odlučiti za prepuštanje (tj. poslušnost) Bogu. To je, primjerice, jedan od ključnih načina izražavanja slobode. Kierkegaard smatra da postoji velika vjerojatnost da će čovjek, ako se bude držao isključivo svoje slobode, tj. slijedio isključivo svoj put, nastradati i propasti, a u slučaju kada se odluči za prihvaćanje slobode iz Božjih ruku – spasiti. Drugim riječima, on sagledava slobodu prvenstveno u odnosu na religiozno ostvarenje.¹²³

Sloboda se različito manifestira unutar različitih stadija egzistiranja. Tako nije isto govorimo li o slobodi unutar estetičkog, etičkog ili religijskog stadija. Prema raspravi koju Kierkegaard vodi u djelu *Aut aut (Ili-ili)*, a vezana je uz estetički stadij, proizlazi da je esteta vrlo malo ili nimalo slobodan u smislu ostvarenja svog najvišeg smisla egzistiranja. Esteta je čovjek koji sve očekuje izvana. On ne živi autonoman život ili život slobode, nego je zarobljen vanjskim utjecajima.

Etičar, za razliku od njega, prakticira vlastitu slobodu, no ostvaruje se prvenstveno u okvirima društveno zadanih normi. Kierkegaard drži da više slobode od one koju društvo propisuje etičar i ne traži. On se prilagođava onom općem i univerzalnom (tradiciji, zakonima, normama i pravilima društva u kojem živi).

Tek u religijskom stadiju čovjek je 'prisiljen' na drugačije 'korištenje' slobode. Treba odlučiti hoće li u odnosu s Bogom svoju slobodu podrediti njegovoj; odnosno, treba odlučiti je li uz Boga ili nije, želi li ući u odnos s njime ili ne. Kierkegaard trenutak u kojem čovjek donosi odluku da svoju slobodu podredi Božjoj vidi kao trenutak najviše slobode koju čovjek uopće može postići; a to se događa kada izabere i odluči se za religijski stadij egzistiranja.

¹²³ Usp. Luciano Sesta, Onnipotenza divina, creazione dal nulla e libertà umana in Søren Kierkegaard, u: Isabella Adinolfi (ur.), *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia, 2002., 381–384.

5.4. Čovjek kao biće izbora

Kada kažemo da je čovjek biće izbora, onda mislimo na činjenicu da je izgradnja naše osobnosti i identiteta uvelike obilježena izborom, odnosno izborima. Jedno od poznatih Kierkegaardovih djela iz mladenačke faze nosi naslov *Ili-ili* (na danskom; *Enten-Eller*) i u njemu nas Danac podsjeća na činjenicu da je za ostvarenje osobe potrebno stalno izabirati. Uglavnom je riječ o odabiru između jednoga ili drugoga. Taj izbor može imati pozitivnu i negativnu stranu, kao što uglavnom svi pojmovi u Kierkegaardovoj filozofiji imaju barem dva, najčešće suprotstavljena značenja ili strane. Tako se izbor može shvatiti kao teret ili kao slobodan izbor – ono što osoba nastoji njime postići. Formiranje osobnosti je proces na čijem su putu izbori od ključne važnosti. Čovjek tako mora izabrati hoće li živjeti u estetičkom ili etičkom stadiju, a kasnije treba promisliti želi li se ostvariti kao etičar ili kao religiozni pojedinac. Čovjek se može ostvariti kao osoba jedino s mogućnošću izbora.

5.5. Čovjek kao biće odluke

Odluka ili donošenje odluka također je ključno za proces ostvarenja. Svaka osoba ostvaruje se u prvom redu donoseći odluke. Odluke je prate, od onih bezazlenih do najozbiljnijih tj. onih od životne važnosti, kroz sve faze i životne situacije. Od odluke, ili odluka koje netko donosi (i kasnije pretače u život) ovisi kakva će netko postati osoba. Sam proces odlučivanja može se, ponovno, shvatiti kao teret ili kao sloboda na putu usavršavanja i izgradnje osobnog identiteta. No, naravno nisu sve odluke jednako bitne. Neke su od ključne ili egzistencijalne važnosti za osobu. Tako će odluka za Boga biti od ključnog značenja za religiozno ostvarenje.

5.6. Strast i beznade

Čovjek je biće koje je sastavljeno od kontradikcija, tj. od kontradiktornih elemenata. To može značiti više stvari. Prvo, da svaku od temeljnih čovjekovih karakteristika možemo promatrati s pozitivnog i negativnog aspekta. Strast tako može proizvesti dobre i loše posljedice, ovisno o tome kako se s njome nosimo (ili do koje mjere dozvoljavamo da nama upravlja). Isto vrijedi i za *beznade* (ili očaj). Drugo, kontradikcije je moguće promatrati kao

elemente koje treba staviti u međusobnu ravnotežu. Moguće je čak i pojedina obilježja analizirati u parovima. Tako, primjerice, strast i beznade čine jedan par.

Što čovjeka uopće motivira za traženje najboljeg načina ostvarenja? Mogući pokretač čitave (ljudske) egzistencije jest, prema Kierkegaardu, strast.¹²⁴ Strast, u Kierkegaardovoj interpretaciji, predstavlja pokretača koji čovjeka spontano upućuje na traženje adekvatnog načina ostvarenja (dakle, najboljeg načina egzistiranja, tj. onoga koji će ga dovesti do krajnjeg cilja).¹²⁵ Kierkegaard smatra da su po tome, tj. po prisutnosti strasti, svi ljudi isti i da svi pokušavaju dostići najviši cilj. Neki ljudi, međutim, ne uspijevaju prepoznati ili odbijaju prihvatiti činjenicu da je najviši cilj upravo Bog te zamjenjuju apsolutni cilj za relativni i na taj način upadaju u različite vrste *beznada*. Beznade (ili očaj) je drugi pol (suprotni pokretač) i stalni pratilac egzistiranja. Beznade je istovremeno i mogući znak (upozorenje) da čovjek nije uspio pronaći ono najviše ili da se ne nalazi na dobrom putu. Ono se javlja (odnosno, može se javiti) u svim razdobljima čovjekova života i u svim stadijima egzistiranja, samo što se različiti ljudi različito s tim nose. U djelu *Bolest na smrt* Kierkegaard tumači razne oblike beznada i iznosi uzroke njezina nastanka.¹²⁶ No, samo znanje o prisutnosti ili zarobljenosti od strane beznada nije dovoljno da bi se čovjek pokrenuo i pokušao ga se osloboditi. Potrebno je da svatko doživi beznade na vlastitoj koži. Kierkegaard potiče na pojedinačni pristup u traženju konačnog rješenja jer svaki čovjek ima pravo izabrati ono što on iz vlastite perspektive smatra najboljim (za sebe). Ako netko npr. smatra da je estetički stadij ono najbolje za njega, Kierkegaard drži da je to potpuno legitiman stav, no beznade koje će se pojaviti može predstavljati upozorenje da ipak nije došao do vrhunca ili da nije postigao najviši cilj. Dakle, čovjekova egzistencija je, s jedne strane, obilježena strašću za egzistiranjem, dok je, s druge strane, obilježena beznadem. Njegovo cjelokupno egzistiranje karakterizira prisutnost kontradiktornih elemenata koji se ne mogu pomiriti.¹²⁷ Čovjek treba pronaći ravnotežu između ova dva pola egzistiranja.¹²⁸ Pored svih teškoća na koje se može naići na putu do ostvarenja, Kierkegaard smatra da biti čovjek ipak predstavlja najvišu

¹²⁴ Usp. P, 330.

¹²⁵ Postoji sličnost između ideje o temeljnoj strasti i Aristotelovoj ideji o *telosu* tj. konačnoj svrsi egzistiranja. Vidi: Hannay A, Gordon D. M (ur.) 1998., 181–184.

¹²⁶ Usp. BS, 36-57.

¹²⁷ Kao što je primjerice Hegel tvrdio (teza i antiteza, prema njegovoj filozofiji, bit će nadvladani sintezom koja predstavlja njihov spoj, njihovu ravnotežu). Kierkegaard, suprotno Hegelu, tvrdi da se kontradiktorni elementi ne mogu spojiti, nadvladati niti ukinuti, njih treba jednostavno prihvatiti, jer su sastavni dio čovjeka.

¹²⁸ Više o tome vidi u: Iiritano 1999., 19–32.

stvar.¹²⁹ Smatramo kako želi reći da je to najviša zadaća koju ima pred sobom, za koju je odgovoran i čije ostvarenje u najvišoj mjeri ovisi o njemu samome.

5.7. Tjeskoba (tj. strepnja) i beznade (tj. očaj)

Uvjetovanosti (koje su također utkane u svako ljudsko biće) koje predstavljaju prepreku čovjeku koji želi postići autentično ostvarenje su tjeskoba i beznade.¹³⁰ Tjeskoba obilježava čovjeka današnjice i to svaku 'poru' (dio) njegovog bića (egzistencije). Ona označava strah od ničega (ili strah od nečega nedefiniranog) pa je zato i najopasnija. Opasna je i stoga što je čovjek često nije svjestan, a ako nečega nije svjestan, ne može se od toga niti adekvatno obraniti. Kako se uostalom netko može obraniti od nečega što nije definirano (niti konkretizirano)? Tjeskoba je usko vezana za slobodu. Javlja se u trenutku kada čovjek otkrije da je gospodar samoga sebe i kada postane svjestan rizika koji ovaj privilegij sa sobom nosi.

U djelu *Bolest na smrt* (djelo je iz zrele faze autorstva) Kierkegaard opisuje različite vrste beznada (ili očaja), a kao najopasnije vidi beznade kojega čovjek nije svjestan.¹³¹ Kierkegaard opisuje čovjeka kao sintezu konačnosti i beskonačnosti, vremena i vječnosti, slobode i nužnosti.¹³² Riječ je o čovjeku koji živi u tjeskobi od trenutka u kojem se počinje osjećati nemoćnim pred zadaćom uspostavljanja ravnoteže između ove dvije kontradiktorne dimenzije. Dakle, čovjek je ono što već jest i ono što tek može postati. Osjeća se bačenim u ovaj svijet iz kojeg se treba ponovno projektirati (samoostvariti na kvalitativno višoj razini). Vrhunac projekta koji predstavlja samom sebi ostvarit će se, prema Kierkegaardovom mišljenju, u okviru religioznog egzistiranja. Do tada su njegove stalne pratilje: dosada, tjeskoba, očaj, beznade itd. One su stalno prisutne u estetičkom i etičkom stadiju (a i religijski stadij nije ih pošteđen). Prema Kierkegaardovom modelu uspostave čovjeka, prvo što se treba učiniti kako bi ga se oslobodilo ovih pratilja jest da se čovjeka osloni apsolutno i potpuno na njega samoga (uzdizanje iznad estete); drugo, treba ga osloboditi od prevelikog utjecaja društva (u kojem prevladava opće i univerzalno, što znači uzdizanje iznad etičara); i treće, treba ga staviti pred odluku – ili očajavati ili odlučiti se za 'skok' vjere (što bi značilo staviti ga pred odluku za ili protiv Boga, gdje, ukoliko se odluči za Boga, ulazi u religijski stadij). To je

¹²⁹ Usp. D4, 193.

¹³⁰ Usp. BS, 14–17.

¹³¹ Više o tome vidi u: Iiritano 1999., 75–125.

¹³² Usp. BS, 11.

jedini način da se čovjek uopće oslobodi tjeskobe i beznađa jer ga jedino Bog može osloboditi od njih.

5.8. Čovjek – sinteza između kontradiktornih elemenata

Čovjek je biće kontradikcije.¹³³ Na pitanje *Tko je čovjek?* – u djelu *Bolest na smrt* – Kierkegaard odgovara:

*Čovjek je duh. Ali šta je duh? Duh je vlastito ja. Ali šta je vlastito ja? Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema sebi, ili u odnosu na to da se on odnosi prema samom sebi; vlastito ja nije odnos, nego vraćanje odnosa na samoga sebe. Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos između dva činitelja. S tog stajališta čovjek još nije vlastito ja.*¹³⁴

Čovjek je, dakle, biće kontradikcije, biće dijalektike (u njemu istovremeno koegzistiraju dvije suprotnosti: npr. beskonačnost i konačnost). Te su suprotnosti u stalnom odnosu tenzije, a Kierkegaard tvrdi da je zadatak čovjeka pronaći ekvilibrij (ili ravnotežu) između ova dva elementa jer inače neće moći uspostaviti vlastito Ja i patit će od 'bolesti na smrt'.¹³⁵

5.9. Čovjek kao sinteza beskonačnosti i konačnosti (prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti)

Jedan pol čovjekove osobnosti karakterizira konačnost, a drugi beskonačnost.¹³⁶ Oba pojma mogu se interpretirati na više načina i analizirati s više aspekata. Tako ih, primjerice, možemo analizirati s psihološkog motrišta (ali i s religijskog).

Istaknut ćemo analizu u kojoj ih sagledavamo u paru i gdje njihova suprotstavljenost dolazi do posebnog izražaja. Beskonačnost može označavati proizvod fantazije čovjeka koji se udaljava od stvarnog života (konkretne svakodnevice).¹³⁷ Čovjek tada misli da se nalazi u

¹³³ Više o tome vidi u: Iiritano 1999., 19–32.

¹³⁴ BS, 11.

¹³⁵ Usp. Paul Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Brescia, 1985., 29–35.

¹³⁶ Usp. BS, 23-27.

¹³⁷ Usp. BS, 23-25.

idealnoj egzistenciji te odbacuje sva ograničenja konačnog svijeta i njegovih zbiljskih (životnih) uvjetovanosti. Drugim riječima, živi u svijetu mašte (svijetu ideala). U tom svijetu on gubi samoga sebe i postaje čovjek imaginacije. Tako će onaj tko odbija konačnost da bi živio u beskonačnom svijetu fantazije završiti u beznađu. Ukoliko odbija beskonačnost u ime konačnosti, postaje običan 'svjetovnjak' ili materijalist (onaj tko je lišen duhovne dimenzije i vezan ponajviše uz ono fizičko, materijalno).¹³⁸ Sinteza između ova dva elementa ne može se razriješiti odabirući samo jedan od elemenata kao podlogu za potpuno ostvarenje. Egzistencija je sastavljena od kontradikcija koje valja staviti u ravnotežu i to upravo na način da ih se stalno održava u napetosti.

Kontradiktorni elementi čine sintezu, a ona se, kada je riječ o religijskom stadiju, stavlja u odnos sa samom sobom, što joj je i zadaća. Beskonačnost, kao što smo i vidjeli, može označavati, kako negativnu dimenziju čovječstva, tako i sferu božanskog. To da je čovjek sinteza konačnosti i beskonačnosti može značiti da je stvoren kao spoj ili sinteza ljudskog i božanskog. Za Kierkegaarda je autentični model čovjeka Isus Krist, pravi čovjek i pravi Bog. Zato on čovjeka i definira kao spoj vremena i vječnosti, tijela i duše s duhom, itd.

Kulminacija Kierkegaardove dijalektike (pokušaja nalaženja ravnoteže između kontradiktornih elemenata) nalazi se u relaciji konačnog pojedinca s transcendentnim Bogom – u odnosu konačnog s beskonačnim.¹³⁹ Jedino ovaj odnos omogućuje čovjekovo potpuno ostvarenje.¹⁴⁰ Osobni (konačni) izbor životnog puta odvija se pomoću slobode izbora i uključuje odbacivanje drugih načina egzistiranja i bilo kakvih izvanjskih utjecaja.¹⁴¹ Pretpostavlja prijelaz iz nižeg načina egzistiranja u viši. Pritom možemo govoriti o tzv. 'prvom' i 'drugom' stupnju egzistiranja, u kojem ovaj drugi predstavlja odabir vječnosti. Kierkegaard govori o odabiru vječnosti kao o drugom stvaranju, dakle, čovjek se 'nanovo' stvara.¹⁴² To nije stvaranje iz 'ništa', nego se radi o svjesnom obraćenju, odabiru tzv. drugačijeg načina egzistiranja. Odabir Boga dovodi do obraćenja, tj. do promjene ljestvice vrednota, a time i kvalitativno više razine življenja.

¹³⁸ Usp. BS, 25-27.

¹³⁹ Usp. EE, 96.

¹⁴⁰ Usp. BS, 11-12.

¹⁴¹ Usp. BS, 29.

¹⁴² Usp. D3, 184.

5.10. Čovjek kao sinteza slobode (mogućnosti) i nužnosti

Nužan dio čovjeka predstavlja njegovo rođenje, ukoliko on već jest netko, a sloboda označava ono što on tek može postati. Ona omogućava izgradnju vlastite osobnosti. Čovjek je slobodan u onoj mjeri u kojoj će napredovati u procesu ili projektu osobnog ostvarenja. Čovjek koji je rođen još nije ono što tek može postati. Ukoliko već jest, naglasak je na dimenziji nužnosti, a ukoliko tek treba postati sam svoj, naglasak je na mogućnosti, tj. slobodi odabira. Kada zapusti sferu nužnosti, bježi od samoga sebe i postaje očajan jer se nepotrebno gubi u 'moru' mogućnosti bez da se može ili zna vratiti nužnom. Ako pak odabere sferu mogućeg (tj. ako dozvoli da ona prevagne), polako gubi osjećaj za zbiljnost i često ne zna kako kontrolirati sve mogućnosti koje mu život pruža. Kierkegaard u *Bolesti na smrt* nudi sljedeće objašnjenje (konstitutivnih elemenata) čovjeka.¹⁴³ Čovjek koji se potpuno zatvara u nužnost, gubi, prema Kierkegaardu, Boga – jer za Boga je sve moguće. Zbiljnost (dakle, ono što čovjek jest, ali i što treba postati) predstavlja jedinstvo mogućnosti i nužnosti: Ja koji postavlja sintezu (u ovom slučaju, između slobode i nužnosti) ne gubi u tom smislu zbiljnost jer on je onaj koji jest, ali se otvara mogućnosti da se utemelji u Bogu. Upravo mogućnost, prema Kierkegaardu, predstavlja siguran lijek protiv beznada¹⁴⁴, jer je Bogu (kao što smo već ranije istaknuli) sve moguće.¹⁴⁵

Kierkegaardov se, dakle, pojedinac sastoji od dva kontradiktorna elementa (istovremeno u njemu koegzistiraju dvije oprečne dimenzije) koje treba staviti u ravnotežu. No, pod ravnotežom Kierkegaard podrazumijeva držanje u napetosti. U čovjeku su temeljni elementi u stalnoj, kontinuiranoj tenziji. Budući da se pojedinac sastoji od različitih komponenti koje se trebaju sintetizirati, on se konstantno nalazi u nastajanju – jer duh koji je njegov krajnji cilj nije nešto unaprijed dano, nego pretpostavlja slobodan napor za iznalaženje jedinstva, ravnoteže između tijela i duše (te ostalih proturječnih elemenata). Potpuna ravnoteža se postiže, prema Kierkegaardu, tek u utemeljenju na Apsolutu (Bogu).¹⁴⁶ Pojedinac je tada utemeljen i finaliziran religiozno – on se samopotvrđuje kao potpuno ostvaren jedino pred Bogom, a nedostatak utemeljenja na Apsolutu dovodi do beznada i gubitka samoga sebe.

¹⁴³ Usp. BS, 27-32.

¹⁴⁴ Usp. BS, 31.

¹⁴⁵ Usp. BS, 29.

¹⁴⁶ Usp. BS, 12.

Prema Kierkegaardovoj interpretaciji u *Bolesti na smrt*, u odnosu između dva elementa koji su konstitutivni, odnos (koji predstavlja neku vrstu relacije, jedinstva i ravnoteže) predstavlja treći element kao negativno jedinstvo; dva se elementa odnose prema odnosu (tijelo i duša prema duhu) i u odnosu se stavljaju u odnos s odnosom. Odnos je na ovaj način pod determinacijom duha (misli se na onaj između tijela i duše). Ako se, međutim, odnos stavi u odnos sa samim sobom, onda je ovaj odnos treći pozitivan element i ovo je pravi Ja. Jedan takav odnos koji se odnosi prema samome sebi ili treba biti postavljen od samoga sebe ili treba biti postavljen od nekoga drugog.¹⁴⁷

Ostvarenje čovjeka se, prema Kierkegaardu, uspostavlja pomoću sinteze u kojoj se dva kontradiktorna elementa trebaju dovesti u ravnotežu. Uspostava sinteze je nužna, ali ne i dovoljna za nastanak potpunog pojedinca. Elemente sinteze treba držati u kontinuiranoj međusobnoj tenziji, no čini se kako se i uspostava ravnoteže odvija u stupnjevima. Svaki od stadija egzistiranja predstavlja svojevrsnu kontradiktornu verziju egzistiranja, a u prva dva stadija (estetičkom i etičkom) savršenu ravnotežu nije moguće postići. Kierkegaard smatra da je samo u religijskom stadiju moguća 'istinska ravnoteža'.

Zaustavimo se na definiciji čovjeka kao kontradiktornog/dijalektičnog bića i pokušajmo ići korak dalje s analizom. Smatramo da nužnost¹⁴⁸ predstavlja onaj dio čovjeka koji označava postojanje unaprijed zadanog cilja čovjekova ostvarenja, a sloboda predstavlja slobodan odabir načina na koji će se to ostvarenje dogoditi. Ova dva elementa – nužnost i sloboda – neće se nikada potpuno pomiriti, nego će uvijek ostati u dijalektičnom odnosu; jer čovjek jest dijalektični odnos koji se odnosi prema samom sebi. Isto vrijedi i za ostale 'parove' iz navedene definicije: beskonačnost i konačnost, prolaznost i vječnost itd. Sinteza je, prema Kierkegaardu, složeni proces i ne uspostavlja se jednostavnim pomirenjem dvaju kontradiktornih elemenata. Čovjek je sinteza, ali ta sinteza u prvom redu označava održavanje napetosti između kontradiktornih elemenata.

¹⁴⁷ Usp. BS, 11–12.

¹⁴⁸ Prema jednom tumačenju, ili jednoj od mogućih interpretacija.

5.11. Čovjek kao sinteza ljudskog i božanskog

Valja napomenuti da Kierkegaard u definiranju čovjeka polazi s pozicije *kršćanskog egzistencijalizma* prema kojem je čovjek stvoren na sliku Božju.¹⁴⁹ Dakle, svaki čovjek je spoj božanskog i zemaljskog.¹⁵⁰ Na tome Kierkegaard osobito inzistira. Budući da je sastavljen od ljudskog i božanskog elementa,¹⁵¹ prema Kierkegaardovom mišljenju, samo u kontekstu kršćanskog ostvarenja egzistencije moguća je 'savršena' ravnoteža između tih dvaju polova. No, ravnoteža se ne uspostavlja automatski, nego treba pronaći potrebne uvjete koji će je omogućiti. Samo ljudska dimenzija, mogli bismo reći, označava još 'uspavanog' čovjeka (onog koji radi na vlastitoj izgradnji, tj. koji se nalazi u procesu izgradnje vlastite osobnosti), dok tek uz božansku dimenziju, prema mišljenju Danca, govorimo o probuđenom čovjeku, tj. o mogućem religioznom pojedincu.¹⁵²

Što se tiče kršćanske interpretacije čovječstva, valja naglasiti još jednu važnu činjenicu, a ta je da se čovjek, prema Kierkegaardu, rađa u grijehu.¹⁵³ Grijeh označava suprotstavljanje Bogu, a istovremeno i gubljenje ravnoteže, jer u slučaju grijeha dolazi do zanemarivanja božanske dimenzije u čovjeku.¹⁵⁴ Jedan od interpretatora Kierkegaardove filozofije (antropologije), Pietro Prini ističe da kada netko negira Boga (dakle, kada zanemaruje božansku dimenziju), ne čini mu nikakvu štetu, osim što niječe samoga sebe i time gubi mogućnost da se potpuno ostvari.¹⁵⁵

Ukratko ćemo podsjetiti na nekoliko važnih teza koje su bitne za shvaćanje čovjeka (ali i religioznog čovjeka) kod Kierkegaarda. On čini razliku između autentičnog i neautentičnog načina egzistiranja (ostvarenja). Kao što čovjek može egzistirati na autentičan ili neautentičan način, to vrijedi i za kršćanina. Biti čovjek i biti kršćanin znači posjedovati određene karakteristike, a o kojim karakteristikama ili kvalitetama je točno riječ, Kierkegaard nam dodatno ne objašnjava (problem je, dakle, što ne postoje precizni kriteriji ili što ih Kierkegaard ne navodi – možda zbog toga što bi onda odstupao od svoje egzistencijalističke pozicije).

¹⁴⁹ Usp. D2, 149.

¹⁵⁰ Usp. čitavo djelo *Bolest na smrt*.

¹⁵¹ Usp. D2, 172.

¹⁵² Usp. BS, 39-51.

¹⁵³ Usp. D10, 229.

¹⁵⁴ Usp. BS, 86; 95.

¹⁵⁵ Usp. Prini 1989., 33–37.

Vidjeli smo kako Kierkegaard svoju raspravu o čovjeku otvara tek nakon što je upozorio na moguće varijante neautentičnog egzistiranja. Jednu od prepreka autentičnom egzistiranju svakako predstavlja kategorija roda. Već smo spominjali da je kategorija roda pogubna za čovjeka i to ne samo ukoliko se želi ostvariti isključivo na ljudskoj razini nego i na kršćanskoj. S obzirom na kršćanstvo, 'rod' je kategorija gubitka, jer nam svakodnevna, tj. pučka logika govori da kršćani rađaju djecu kršćane, što bi značilo da djeca samim rođenjem postaju kršćani.¹⁵⁶ Upravo protiv ovakvog načina razmišljanja Kierkegaard je oštro protestirao. Da kršćani rađaju kršćane, ne bi bilo gotovo nijednog čovjeka na zemlji koji nije vjernik ili barem ne bi bilo djece kršćana koja su nevjernici, a znamo da nije tako. Dakle, kršćanin se ne postaje jednostavno rođenjem ili spontano, nego je u pitanju određen odabir životnog puta. Kršćanstvo je po tom pitanju učinilo čovjeka najviše moguće značajnim, no ujedno je to postala i njegova najteža zadaća (postati čovjek, ili još bolje, religiozni čovjek).¹⁵⁷ To je, između ostalog, zadaća koju Kierkegaard shvaća kao svoju životnu misiju – pomoći drugima da pronađu put do vrhunca egzistiranja, tj. do religijskog stadija egzistiranja.

Na putu do potpunog ostvarenja ne smijemo zanemariti ključnu ulogu kategorije čiju važnost Kierkegaard neprestano ističe, a riječ je o kategoriji 'mogućnosti'. Mogućnosti pripada značajna uloga unutar bilo kojeg oblika ili načina egzistiranja, jer uostalom, čovjek bez mogućnosti je kao disanje bez zraka.¹⁵⁸ Ona će odrediti njegovo spasenje ili propast, u smislu da od odabira i realizacije mogućnosti za koje se čovjek odluči ovisi njegovo spasenje (konačno ostvarenje) ili propast. Mogućnost nas može odvesti u blaženstvo ili u propast, ovisno o tome što čovjek bira.

Posebno joj mjesto pripada unutar kršćanske antropologije (tj. religije) koja naglašava tezu da je Bogu sve moguće. Kršćanin treba imati apsolutno povjerenje u Boga, jer on je uostalom *temeljna mogućnost* za koju se čovjek odlučuje (i o čijoj odluci ovisi njegovo spasenje ili propast).¹⁵⁹ Samo čovjek s takvim stavom može ući u odnos s Bogom i ostvariti se, prema Kierkegaardu, kao istinski kršćanin. Čovjek Kierkegaardova vremena osjećao se osamljen i kompletno zatrpan mnoštvom mogućnosti koje mu život pruža. One ga zbunjuju do te mjere da više nije sposoban dominirati njima, a kamoli odlučiti se za neku. S jedne strane, pojavljuje se osamljenost (i strah od pogrešnog odabira), a s druge, mnoštvo mogućnosti koje mogu biti realizirane. Pitanje je kamo krenuti, koju soluciju izabrati. Sve ovo

¹⁵⁶ Usp. D10, 163.

¹⁵⁷ Usp. D10, 176.

¹⁵⁸ Usp. BS, 30.

¹⁵⁹ Usp. BS, 29.

samo zbunjuje čovjeka koji pritom osjeća stalnu napetost.¹⁶⁰ Osobine takvog čovjeka su nemir i dramatična svijest konačnosti i ograničenosti vlastite egzistencije.¹⁶¹

Pritisak koji je tadašnji čovjek osjećao signalizirao je na opasnost skretanja s pravog puta i to vlastitom krivicom; a skretanje s pravog puta i to vlastitom krivnjom Kierkegaard naziva grijehom iz kojeg čovjek teško pronalazi izlaz.¹⁶² Čovjek, prema Kierkegaardu, upada u grijeh kada se ne usuđuje izabrati samoga sebe ili pak kada odbija Božju pomoć.¹⁶³ Kierkegaard smatra da postoje dvije osnovne forme grijeha.¹⁶⁴ Grijeh je kada čovjek ne želi biti sam svoj jer se ne usuđuje preuzeti odgovornost nad vlastitim egzistiranjem. Grijeh je, također, kada želi uporno biti sam svoj, onakav kakav jest pa i onda kada je ta solucija pogrešna (jer je npr. odabrao pogrešan cilj ili način dolaska do željenog cilja).¹⁶⁵

Prema kršćanskoj antropologiji, čovjek je, između ostalog, propali duh.¹⁶⁶ Esteta, primjerice, tek treba odabrati samoga sebe kako bi ostvario uvjet za prijelaz u etički stadij (a to će se dogoditi zbog dosade, beznađa i sl.). Etičar je pak čovjek koji radi na izgradnji vlastite duhovnosti (u ovom je stadiju naglasak, dakle, stavljen na duhovni element). No, tek u religijskom stadiju može doći, kako tvrdi Kierkegaard, do potpune ravnoteže između ljudskog i božanskog elementa u čovjeku, što znači do prave mjere duhovnosti. Da bi čovjek mogao egzistirati u religioznoj dimenziji, mora se 'duplicirati' (ponavljati, tj. svoju odluku za Boga svakodnevno izražavati svojim egzistiranjem).¹⁶⁷ On ponajprije treba postati čovjek (ostvariti se kao pojedinac na čisto ljudskoj razini, što znači preuzeti brigu o vlastitom egzistiranju). Nakon toga može vjerom u Boga nadograditi svoju božansku dimenziju, da bi se napokon, prema Kierkegaardovoj viziji antropologije, ponovno vratio samom sebi i to uz saznanje da je sada, uz pomoć Boga, potpuno usavršen (sjetimo se Abrahama i njegovog gubljenja pa ponovnog zadobivanja Izaka). Kierkegaard govori o dvostrukom početku, o početku s obzirom na prijedeni put i o početku s obzirom na novi put (koji će se ostvariti u budućnosti, na putu do religioznog ostvarenja).¹⁶⁸ Čini se da Kierkegaard cilja na to da čovjek treba postati pojedinac kako bi mogao shvatiti da mu je potrebno obraćenje kako bi došao do najviše razine egzistiranja, one religiozne.

¹⁶⁰ Usp. P, 492.

¹⁶¹ Usp. BS, 32.

¹⁶² Usp. D11, 20.

¹⁶³ Usp. BS, 59.

¹⁶⁴ Usp. D4, 115.

¹⁶⁵ Usp. BS, 36.

¹⁶⁶ Usp. D10, 184.

¹⁶⁷ Usp. D1, 73.

¹⁶⁸ Usp. D7, 62.

Smatramo kako se iščitavajući Kierkegaardove tekstove može doći do zaključka da je najbolje ostvarenje čovjštva nužno vezano uz postajanje kršćaninom te da ove dvije kategorije (čovjeka i kršćanina) ne idu jedna bez druge. U prilog ovoj tvrdnji ide i Kierkegaardov stav da samo Čovjek-Bog izražava ono u čemu se sastoji biti čovjek.¹⁶⁹ Također, naglašava kako je upravo Bog ključna točka oko koje se 'vrti' egzistiranje svakog čovjeka. Čovjek-Bog (Isus Krist) je paradigma savršenog načina egzistiranja i savršenog čovjštva. Dakle, tko je i što čovjek, ne možemo saznati od čovjeka, nego jedino od Čovjeka-Boga, tj. Isusa Krista. Tu tezu podupire i kršćanstvo prema kojem je čovjek sastavljen od kontradiktornih kategorija, duše i tijela s jedne strane te duha s druge.¹⁷⁰ Kierkegaard kaže da čovjek treba najprije postati pojedinac (čovjek u pravom smislu te riječi), a onda kršćanin (onaj koji posjeduje dimenziju vječnosti, tj. božanski element koji se ostvaruje nasljedovanjem Krista). Ova mjerila možemo pronaći i u Novom zavjetu.¹⁷¹ U životu svakoga odvija se borba između njegove prirodne dimenzije i onoga što tek treba postati (prirodni čovjek bori se s 'novim' čovjekom). Ta borba će trajati čitav život,¹⁷² jer sinteza između dvaju principa nikada u potpunosti ne može biti postignuta.¹⁷³ Čovjek je taj koji mora odabrati kojoj će strani dati prevagu, jer o tome ovisi njegovo usavršavanje i konačno ostvarenje. Borba za prevlast će mu ujedno omogućiti da bude više čovjek.¹⁷⁴

Čovjek je sinteza čiji kontradiktorni elementi ne mogu biti nadvladani, no on treba (čak mora) neprestano birati. U tome se sastoji njegovo egzistiranje. Ovdje zamjećujemo Kierkegaardovu filozofsku postavku uobličenu u zahtjev: ili-ili. Čovjek se najčešće nalazi u situaciji da mora birati između dvije suprotstavljene mogućnosti (gdje nema treće opcije). Jednom kada izabere, nema povratka na staro, i time njegova odluka (odabir) vrši odlučujući utjecaj na daljnju izgradnju osobnosti.¹⁷⁵

Nadalje, Kierkegaard tvrdi da je čovjek samim rođenjem ostvario tek minimalni dio svoje čovječnosti. Rođenje je polazište njegova procesa izgradnje i konstantne promjene, tj. 'pretvorbe' u novog čovjeka. Mijenjati se znači ostati u svojoj čovječnosti ili, kako Kierkegaard kaže, u svojoj kući – no tu kuću treba urediti (idealna verzija bi bila ona u kojoj

¹⁶⁹ Usp. D7, 172.

¹⁷⁰ Usp. D9, 99.

¹⁷¹ Usp. D10, 139.

¹⁷² Usp. D8, 31.

¹⁷³ Usp. D11, 80.

¹⁷⁴ Usp. D11, 99, 210.

¹⁷⁵ Usp. BS, 29.

bi se čovjekova egzistencijalna kuća transformirala u 'kuću Božju').¹⁷⁶ Dakle, čovječnost se može potpuno ostvariti tek kada se čovjek odluči za *religioznost B*, tj. kada se odluči slijediti Krista. Pod pojmom religioznosti B Kierkegaard podrazumijeva objavljenu religiju, za njega neupitnu činjenicu da se Bog objavio čovjeku (Isus Krist se objavio čovjeku i pokazao mu što znači biti čovjek). Da bi čovjek uspio transformirati svoju kuću u kuću Božju, potrebno je da ponajprije izgubi samoga sebe¹⁷⁷ u smislu da svoju slobodu podredi Božjoj slobodi. Jedino tako, po Kierkegaardu, može se potpuno ostvariti, jer biti čovjek podrazumijeva biti kršćanin.¹⁷⁸ No, da bi to mogao učiniti potrebna mu je Božja pomoć.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Usp. D5, 189.

¹⁷⁷ Usp. D5, 200.

¹⁷⁸ Usp. D6, 70.

¹⁷⁹ Usp. BS, 100.

VI. ČOVJEK – EGZISTENCIJALNA DIMENZIJA

6.1. Pojedinac kao mogući apsolut

Nakon što smo doznali koje su ontološke pretpostavke osobnosti i kako izgledaju obrisi nove antropologije koju predlaže Kierkegaard, možemo se pozabaviti i tzv. egzistencijalnim aspektom.¹⁸⁰

Kada govorimo o egzistencijalnom aspektu osobnosti uvijek je potrebno imati na umu da je taj aspekt različit od stadija do stadija. Tako, primjerice, nije isto govorimo li o estetičkom, etičkom ili religijskom stadiju, jer se osoba u svakom od pojedinih stadija različito razvija i ostvaruje.¹⁸¹ Ciljevi, motivacija, uzori, angažiranost, vrijednosti, prosudbe i ostala obilježja uvelike se razlikuju. Uopće, smisao egzistiranja u svakom pojedinom stadiju također je različit. No, jedna karakteristika im je svima zajednička, a to je da u svakom stadiju osoba pokušava biti autentična.

O kojim sve faktorima ovisi izgradnja osobnosti u pojedinom stadiju? Na koji način osoba ostvaruje svoj identitet? Odnosno, što uopće znači ostvariti se u potpunosti? Iako Kierkegaard u svojim djelima detaljno govori o čovjekovim konstitutivnim elementima i sintezi koju je među njima potrebno uspostaviti, nije do kraja jasno kako sve to skupa funkcionira i što za njega zapravo znači potpuno ostvarenje. On govori o ontološkoj razini osobnosti, no uz ontološku još zagovara i tzv. egzistencijalnu razinu, koja je važnija, odnosno, kojoj daje prednost, a koju vezujemo uz proces čovjekova konkretnog egzistiranja; a to je proces koji traje kroz vrijeme (točnije, čitav život). To znači da osoba nastoji održavati kontinuitet određenog načina egzistiranja. Dakle, egzistencijalna razina je ona koju pojedinac neprestano izgrađuje, a odnosi se na ono što će čovjek postati u budućnosti. Ali, i dalje nije u potpunosti jasno kako se taj proces točno odvija. Kierkegaard kaže da to ovisi o procjeni i odluci (bolje rečeno, odlukama) svakog čovjeka ponaosob, jer kako će netko egzistirati ne može biti unaprijed određeno. Tek će egzistiranjem čovjek pokazati što to konkretno znači. No, postoje još neke nedoumice vezane uz egzistiranje. Nije primjerice jasno, ovisi li čovjekovo krajnje ostvarenje u potpunosti o njemu samome ili ovisi o Bogu? Na nekim

¹⁸⁰ U djelu *Bolest na smrt* Kierkegaard govori o tome kako pojedinac treba uspostaviti ravnotežu između kontradiktornih elemenata od kojih je sastavljen. Oni su zadani, no način na koji će ih ostvariti manifestirat će se na egzistencijalnoj razini.

¹⁸¹ Eliseo Castoro prikazuje u tablici temeljna obilježja svakog pojedinog stadija. Usp. Castoro 2001., 103.

mjestima Kierkegaard tvrdi jedno, a na drugima suprotno. Smatramo da je moguće braniti obje pozicije ukoliko ih sagledavamo s aspekta različitih stadija, kao što je to i Kierkegaard činio. Hoće li neka osoba smatrati sebe apsolutom, ovisi o njoj samoj, ali i o ciljevima, svrhama, načinima i vrijednostima za koje živi. Egzistencijalno značenje koje Kierkegaard zagovara vezano je uz vrijednosti, a one ovise o ljudskim odlukama i provedbi istih.

6.2. Vrste autentičnog pojedinca

Raspravu o apsolutu možemo proširiti na raspravu o vrstama autentičnog egzistiranja. Čovjek može svaki način egzistiranja smatrati apsolutnim. Tako nas Kierkegaard upoznaje s tri temeljne ili najčešće vrste egzistiranja: egzistiranjem u estetičkom, etičkom i religijskom stadiju. Postoje još i nijanse ili varijacije među njima, no, ipak se ta tri tretiraju kao temeljna.¹⁸² Sva tri načina egzistiranja Kierkegaard smatra (pretpostavit ćemo – jednako) autentičnima, a čovjek je slobodan da se odluči za jedan od njih (ili da tijekom života egzistira u čak sva tri).¹⁸³ Tijekom egzistiranja čovjek ima mogućnost 'prelaziti' iz jednog stadija u drugi, zaustavljati se gdje i kada hoće, kao i odustajati od svega i ponovno započinjati 'ispočetka'. Nije isključeno, prema Kierkegaardu, da čovjek može egzistirati u religioznoj sferi u koju su također na neki način ukomponirane i ostale dvije sfere egzistiranja. Ako se netko odluči živjeti samo u estetičkom stadiju, to je posve legitiman izbor (dakle, može se tretirati kao apsolutna sfera egzistiranja). Karakteristika je mlađe dobi da se zaustavlja upravo na ovom stadiju jer tu dolazi do izražaja senzitivna strana osobe kojoj je, po Kierkegaardu, svojstvena nezrelost.¹⁸⁴ To ipak ne znači da je ovo manje vrijedna ili manje autentična opcija egzistiranja, jer svatko može kreirati (svojim izborima determinirati) vlastiti način egzistiranja. Nitko ne može drugog natjerati da prihvati i živi načinom života koji ne želi, niti može drugome reći što je za njega najbolje. Međutim, činjenica je, s druge strane, da to što pojedinac izabere ne označava automatski i najbolji način egzistiranja. Kierkegaard smatra da je svaki od triju načina egzistiranja legitiman i autentičan, no čini se da ipak podrazumijeva kako je religijski stadij najviši (tj. da ima najvišu vrijednost). Također, smatra da religijski

¹⁸² Ta tri stadija ne postoje u nekom potpuno čistom obliku. Kierkegaard tvrdi da su najčešće međusobno isprepleteni. Često su elementi nekog stadija prisutni u drugom, primjerice, elementi estetičkog u etičkom i sl.

¹⁸³ Istina je da Kierkegaard inzistira na tome da su sva tri oblika egzistiranja jednako autentična u smislu da svaki čovjek odlučuje za sebe i nitko nema pravo uplitati se u njegov odabir. Kierkegaard, međutim, vrednuje svaki stadij za sebe (unutar njegove kvalitativne ljestvice stadiji od najnižeg do najvišeg poredani su na sljedeći način: estetički, etički pa religijski).

¹⁸⁴ Usp. D4, 24.

stadij predstavlja vrhunac kojemu svaki čovjek teži, iako ga (svatko) ne uspijeva ostvariti.¹⁸⁵ Postoji, dakle, zajednički (jedinstveni) cilj, vrhunac na koji su svi pozvani, a činjenica da netko nije uspio doći do njega ne znači da je njegov život bezvrijedan. Svaki od navedenih oblika egzistiranja, tj. stadija ima svoje specifične karakteristike, svoje prednosti i nedostatke, a čini se, i svoj stupanj autentičnosti.

6.3. Postoji li predodređenost za određeni način egzistiranja?

Kierkegaard u svom egzistencijalističkom pristupu antropologiji inzistira na pojedincu koji je ključna karika za formiranje osobnosti. No, čini se da u tome nije uvijek dosljedan. U nastavku ćemo problematizirati neke od njegovih stavova. Primjerice, kaže da je ključno postati pojedinac. Postati pojedinac predstavlja, s druge strane, važan preduvjet na putu do krajnjeg cilja: postajanja kršćaninom. Nije moguće da netko postane kršćanin, a da prethodno nije postao pojedinac. Kierkegaard ističe kako se nitko ne rađa kao pojedinac, nego to postaje.¹⁸⁶ Također, smatra da od uspostave pojedinca ovisi čitavo kršćanstvo. Odnosno, s pojedincem stoji ili pada kršćanstvo.¹⁸⁷

Tvrđi da svatko može postati pojedinac,¹⁸⁸ jer je ta prilika pružena svima, no sama prilika još uvijek nije dovoljna i ne može garantirati dolazak do cilja – postajanja pojedincem. Nadalje, valja imati na umu da postoji više vrsta pojedinaca (npr. esteta, etičar i religiozni pojedinac) koji se međusobno uvelike razlikuju. Svaka vrsta pojedinca je autentična, smatra Kierkegaard, jer svatko treba imati slobodu u izboru adekvatnog načina egzistiranja, no Danac ih ipak različito vrednuje.¹⁸⁹ Ovdje je bitno razlikovati pravo na izbor od vrednovanja pojedinog izbora.

6.4. Pojedinac u estetičkom stadiju

Smatramo da za čovjekovo potpuno ostvarenje nije relevantan estetički stadij egzistiranja, s obzirom na to da se esteta ne odlučuje osobno pobrinuti za vlastito ostvarenje, nego mu je život podređen različitim izvanjskim utjecajima koji mu odvlače pažnju od brige

¹⁸⁵ Usp. BS, 29.

¹⁸⁶ Usp. D11, 58.

¹⁸⁷ Usp. D1, 23.

¹⁸⁸ Usp. D3, 338.

¹⁸⁹ Više o tome vidi u: Gardiner 1996., 40–64.

za sebe. Ovdje ne želimo ulaziti u detaljne analize estetičkog stadija, nego samo istaknuti glavne značajke. Bilo bi teško odgovoriti na pitanje je li netko predodređen za estetički stadij egzistiranja, no definitivno možemo tvrditi da svatko ima pravo živjeti u njemu. Također, činjenica je da je on tipičan za mlade ljude. Većina u mladosti prolazi kroz tu fazu. Poznato je da je i sam Kierkegaard u mladosti živio u estetičkoj fazi (obilazeći kazališta, javna događanja pa čak i javne kuće).¹⁹⁰

Prema dosadašnjem opisu estete proizlazi da on ne može postati apsolut. Estetički stadij egzistiranja predstavlja kvalitativno najniži stupanj egzistiranja. Esteta pati od manjka duhovnog elementa i nedovoljne svijesti o tome da se čovjek treba osobno angažirati kako bi uspostavio svoj vlastiti Ja.¹⁹¹ U estetičkom stadiju čovjek je samo ono što jest ili kakav jest i kao takav se suprotstavlja etičkom stadiju u kojem čovjek postaje ono što treba postati (razvija se i napreduje). Kierkegaard kaže da esteta, za razliku od etičara, nedostaje svrha ili cilj koji bi se nalazio pred njim i kojega bi on u budućnosti nastojao ostvariti. On bi, zapravo, samome sebi trebao biti najvažniji cilj. Ako esteta predstavlja čovjeka koji jest onakav kakav jest, onda su njegove glavne odlike zarobljenost u izvanjskosti, neposrednosti, činjeničnosti, u *estetizmu*. Kierkegaard smatra da estetički stadij ne pretpostavlja napredovanje čovjeka, no tu se u prvom redu misli na njegov rast u smislu odgovornosti za odabir vlastitog najvišeg cilja i to je jedan od čovjekovih glavnih razloga za napuštanje i traženje boljih egzistencijalnih rješenja – bilo u etičkom, bilo u religijskom stadiju.

Esteta boluje od bolesti na smrt koju čovjek ima zbog manjka unutrašnjosti, jer nije uspio postići sintezu između elemenata od kojih je sastavljen. Esteta je, zapravo, čovjek sa slomljenom unutrašnjošću koja treba biti nanovo sastavljena, a budući da nije uspio preuzeti odgovornost za vlastito ostvarenje, nalazi se, svjesno ili nesvjesno, u beznadu. Možemo govoriti o više tipova estete. Jedan od tipova (estete) živi kao anonimni broj u masi i traži što više zadovoljstva bez obzira na kvalitetu.¹⁹² Kierkegaard opisuje estetu kao onoga koji živi u sferi površnog, čak bi se moglo reći, neautentičnoj egzistenciji u odnosu na konačni 'telos' koji svatko nosi u sebi te pati od nedostatka samoposjedovanja i slobode. Esteta, očito, uvijek na neki način živi izvan sebe i kontinuirano se nalazi pod utjecajem izvanjskih elemenata. Iščitavajući Kierkegaardove tekstove proizlazi da ono što estetu u životu vodi jest trenutačno duševno stanje. Esteta se identificira s vlastitim duševnim stanjima koja se često izmjenjuju

¹⁹⁰ O tome u *Dnevnicima* progovara i sam Kierkegaard.

¹⁹¹ Usp. EE, 45–46.

¹⁹² Postoji više vrsta esteta o čemu nas Kierkegaard upoznaje u djelu *Enten-Eller* (u hrvatskom prijevodu: *Ili-ili*).

što, nažalost, vodi do toga da uvijek živi samo trenutačnu situaciju i iz istog razloga nikada ne poduzima ozbiljne korake vezane za osobno ostvarenje. Kierkegaard ga opisuje kao gledatelja svijeta jer se njegovo djelovanje ne proteže izvan vlastitog duševnog stanja. Smatramo da je esteta zatvoren u vlastitom svijetu u kojem često ne uspijeva adekvatno upravljati svojim životom. Njegova površnost dovodi i do stanja opće neodlučnosti jer on nikada nema razlog(e) zbog kojih bi jedna odluka ili izbor prevagnuo nad drugim pa tako ne uspijeva niti izabrati samoga sebe, tj. preuzeti brigu za vlastito ostvarenje. Slična situacija se s njim događa i na planu morala. Jednostavno nije sposoban uvidjeti važnost moralnih razloga. Etičar mu pokušava ukazati na važnost morala i moralnog prosuđivanja, no bez uspjeha. Manjak motivacije, koji je njegov stalni životni suputnik, dovodi do dosade koju pokušava riješiti zabavom, ali ni to najčešće ne uspijeva pa upada u dosadu i *beznade*. Beznade je, čini se, konačni motiv koji ga može potaknuti na promjenu egzistencije, tj. može postati razlog za prijelaz u viši – etički stadij. Na neki način esteta sada postaje svjestan vlastite ništavosti i to ga motivira na odabir kvalitetnije sfere egzistiranja.¹⁹³

6.5. Pojedinac u etičkom stadiju

Tek kada govorimo o etičaru, možemo govoriti o zbiljski osviještenom pojedincu. Prema Kierkegaardovoj interpretaciji, etičar je onaj pojedinac koji se osobno brine za vlastito (kvalitativno) samoostvarenje.¹⁹⁴ Etičar je, dakle, osoba koja je preuzela brigu o izgradnji vlastite osobnosti i koja odlučuje o tome kakva će postati.¹⁹⁵ Međutim, egzistirati u estetičkom ili etičkom stadiju ne mora označavati konačnu odluku. Kierkegaard smatra da se esteta uvijek može odlučiti i prijeći u etički stadij egzistiranja, kao što se etičar može odlučiti i prijeći u religijski.

Kierkegaard zastupa tezu o 'stupnjevitom čovjekovom napredovanju kojemu je krajnji cilj potpuno ostvarenje'.

Ono što nekog čovjeka čini etičnim je njegov izbor. Da bi čovjek mogao slobodno živjeti određenim načinom života, treba izabrati. Smatramo da pri samom činu izbora čovjekov Ja postaje autentičan (barem u određenoj mjeri). Izbor čini osobu prisutnom ovdje i sada (čini je konkretnom). Iz stanja mogućnosti čovjek pomoću izbora prelazi u stanje

¹⁹³ Više o pojedinim stadijima egzistiranja vidi u: Bettina Faber, *La contraddizione sofferente*, Padova, 1998.

¹⁹⁴ U etičkom stadiju osoba je sama sebi cilj. Usp. Gardiner 1996., 49.

¹⁹⁵ Više o tome vidi u: Rudd 1997., 68–114.

zbiljnosti. No, izbor samoga sebe ne determinira u potpunosti osobu s obzirom na to da polazimo od pretpostavke, tj. činjenice da onaj kojemu polazište nije Bog ne može u potpunosti ostvariti vlastitu osobu.¹⁹⁶ Izbor, u ovom smislu, predstavlja mogućnost koja ima za cilj da na neki način nanovo 'stvori' čovjeka, učini da on ponovno zadobije samoga sebe i to na kvalitativno viši način.¹⁹⁷

Kierkegaard ističe važnost etičke sfere i poziva nas da uđemo u vlastitu unutrašnjost,¹⁹⁸ jer upravo u vlastitoj unutrašnjosti možemo pronaći subjektivne razloge zbog kojih se odlučujemo za određeni način egzistiranja. Ući u vlastitu unutrašnjost znači izabrati sebe samoga i biti svjestan tog izbora – biti i postati odgovoran za vlastito egzistiranje (tj. ostvarenje). Reći da je čovjek subjektivan za Kierkegarda znači da je prvi zainteresiran za vlastitu egzistenciju i prvi koji se uopće brine o njoj.¹⁹⁹

*Ovaj Ja koji čovjek izabire je beskrajno konkretan, jer predstavlja njega samoga, a istovremeno i apsolutno drugačiji od prethodnog 'ja', jer je izabran apsolutno.*²⁰⁰

*Nešto drugo što nisam ja sam, ne mogu nikada izabrati kao apsolutno, jer izabirući nešto drugo, izabirem ga kao konačno, a nikako apsolutno.*²⁰¹

Kierkegaard, čini se, pod etičkom egzistencijom u pozitivnom smislu podrazumijeva onu koja je usredotočena sama na sebe i u kojoj čovjek, jedino izabirući samoga sebe, može izvršiti apsolutan izbor. Ona obuhvaća dimenziju čovjekove konačnosti koju trebamo shvatiti kao negativni pol (tip) egzistencije, tj. kao onu egzistenciju koja ostaje zatvorena unutar vremenskih ograničenja i društveno zadanih zakona, normi i pravila. Dimenziju beskonačnosti, s druge strane, shvaćamo kao pozitivni pol (tip) egzistencije koja ukazuje na brigu pojedinca oko vlastitog najboljeg ostvarenja koje pak uključuje (podrazumijeva) odazivanje Bogu kao jamcu tog potpunog ostvarenja.

¹⁹⁶ Usp. BS, 30.

¹⁹⁷ Usp. EE, 27.

¹⁹⁸ Usp. P, 623.

¹⁹⁹ Usp. P, 433.

²⁰⁰ P, 95.

²⁰¹ EE, 93.

6.6. Pojedinac u religijskom stadiju

Kategorija pojedinca izuzetno je važna jer predstavlja preduvjet za ostvarenje religioznog pojedinaca. Pojedinac koji se odluči za religijski stadij egzistiranja nikada to ne može ostvariti samostalno i neovisno. On ne može biti apsolutno neovisan (jer ne može svojim snagama uspostaviti savršenu ravnotežu između kontradiktornih elemenata koji čine sastavni dio njegove ontološke konstitucije; on, doduše, pokušava postići sintezu između kontradiktornih elemenata, ali mu to samom nikada ne uspijeva u potpunosti).²⁰² Kierkegaard smatra da je *apsolutni čovjekov Ja* (misli se na eventualno ostvarenje čovjeka kao apsoluta) uvijek uključen u Apsolut kojega u pravom smislu te riječi predstavlja tek Bog.²⁰³ Zagovara, unutar religijskog stadija, ekskluzivan odnos koji uključuje (samo) čovjeka i Boga (dakle, odnos na relaciji ja – ti).²⁰⁴ Ta činjenica je izuzetno bitna jer, ukoliko propadne pojedinac, doći će i do propasti kršćanstva.²⁰⁵ Propali pojedinac je ujedno i propali kršćanin. Za pojedinca je, prema Kierkegaardu, religioznost najviša razina stvarnosti.²⁰⁶ Važnost pojedinca za religiju Kierkegaard će osobito detaljno prikazati kroz biblijski lik Abrahama u djelu *Strah i drhtanje*.²⁰⁷ Kierkegaard konstantno upozorava na važnost pojedinca, iako mu se čini da ljudi njegovog vremena to ne shvaćaju.²⁰⁸ Na više mjesta u svojim djelima Kierkegaard jasno ukazuje na povezanost, tj. na združenost koja postoji između biti čovjek i biti kršćanin. Čovjek koji se želi ostvariti kao vjernik, odnosno kršćanin, ima za uzor Boga i čini ono što Bog od njega želi.

Čovjek, dakle, ukoliko se želi ostvariti na čisto ljudskoj razini, ponajprije treba postati pojedinac, a isto vrijedi i za kršćanstvo. Prema kršćanstvu svatko može postati pojedinac.²⁰⁹ To je osobito jasno naglašeno u *Novom zavjetu*.²¹⁰ Bog se obraća svakom pojedincu pitanjem: „Želiš li postati kršćanin?“ Čini se da je, prema Kierkegaardu, za potpuno ostvarenje potrebno da se čovjek ponajprije odrekne samoga sebe (što znači - svoje volje i htijenja)²¹¹ kako bi se ponovno zadobio na višoj razini (gdje će njegovi kontradiktorni elementi biti sintetizirani, tj.

²⁰² Usp. SD, 60.

²⁰³ Usp. D3, 11.

²⁰⁴ Usp. djelo *Strah i drhtanje* – u kojem je u središtu odnos između Abrahama i Boga.

²⁰⁵ Usp. D6, 112.

²⁰⁶ Usp. D5, 67–68.

²⁰⁷ Usp. SD, 13-18.

²⁰⁸ Više o obilježjima egzistiranja unutar pojedinih stadija vidi u: Gardiner 1996., 40–64.

²⁰⁹ Usp. D10, 95.

²¹⁰ Usp. D10, 96.

²¹¹ Usp. D11, 245.

pripremljeni za ulazak u odnos s Bogom).²¹² Religiozno spasenje nalazi se, dakle, u pojedincu, u njegovom odnosu s Bogom.²¹³

6.7. Čovjek – biće usmjereno ka konačnom ostvarenju

Apsolutni čovjekov Ja trebao bi doista označavati vrhunac moguće osobne izgradnje. Kierkegaard smatra da čovjek ne može vlastitim snagama postići vrhunac egzistiranja, te da je za konačno (autentično) ostvarenje potrebno ući u sferu *religioznosti B*, tj. u odnos s Bogom. Dakle, raspravu o čovjekovoj egzistenciji vezujemo uz mogućnost ostvarenja apsolutnog Ja koje se čini ostvarivim (i uopće mogućim) tek uz pomoć Boga. Izgleda da jedino uz božansku pomoć (milost) čovjek uspijeva potpuno realizirati vlastitu osobnost. Kierkegaard drži da je na tom putu do konačnog ostvarenja prva stepenica čovjekov izbor samoga sebe (koji uključuje sve nijanse ili stupnjeve koji se odnose ponajprije na mogućnost ostvarenja na čisto ljudskoj dimenziji, nakon čega može uslijediti i izgradnja na religijskom planu), a sljedeći korak je izbor Boga (tj. odluka da se vjeruje Bogu kao najvišem autoritetu jer jedino uz pomoć Boga čovjek može postići potpuno ostvarenje). Dakle, da bi čovjek postao potpuno ostvaren, treba izabrati samoga sebe, jer, prema Kierkegaardu, *i najbogatija osoba nije ništa prije negoli je izabrala samu sebe*.²¹⁴ Kierkegaard čvrsto vjeruje da se čovjek može potpuno ostvariti samo ako on to uistinu želi i ako se nakon toga prepusti Božjem vodstvu. On smatra da čovjek izborom samoga sebe otvara prostor i za mogući odabir Boga (i izgradnju religiozno 'obojene' osobnosti).²¹⁵

Čovjekov ideal nalazi se, tvrdi Kierkegaard, u njemu samom,²¹⁶ iako on toga nije uvijek svjestan. Smatramo da želi reći kako je Bog usadio čovjeku želju za njim kao krajnjim ciljem. Kierkegaard tvrdi da čovjek koji je izabrao samoga sebe živi u etičkom stadiju i nalazi se na dobrom putu ka konačnom samoostvarenju (koje će uslijediti kroz izgradnju duhovne dimenzije koja u ovom stadiju dolazi sve više do izražaja). Pitanje je, međutim, može li etički stadij označavati vrhunac, nešto od čega se ništa savršenije ne može postići? Kierkegaard smatra da etika ne predstavlja kraj. U djelu *Strah i drhtanje* opisuje suspenziju etike u korist religije. Dakle, unutar granica etike čovjek se samostalno izgrađuje, oslanjajući se isključivo

²¹² Usp. SD, 60-61.

²¹³ Usp. D11, 71.

²¹⁴ Usp. EE, 45.

²¹⁵ Usp. SD, 63.

²¹⁶ Usp. EE, 115, 159.

na vlastite snage, no to još uvijek nije njegov krajnji domet. Prema Kierkegaardu, iznad etike nalazi se još jedna viša sfera egzistiranja, a riječ je o religijskom stadiju.

6.8. Mogućnost prelaska iz stadija u stadij

Kierkegaard nas upoznaje s tri temeljna načina egzistiranja među kojima postoje odlučujuće razlike. Svaki se od njih, naime, promatra s obzirom na njegove apsolutne elemente i apsolutni izbor u korist više sfere. Osnovna karakteristika stadija prema Kierkegaardu je da *svi stadiji imaju zajednički element, tj. činjenicu da ono u čije ime živimo predstavlja element po kojem je svatko ono što jest.*²¹⁷ Uz svaki se stadij, dakle, vezuju određene vrijednosti. Te vrijednosti pojedinac manifestira svojim egzistiranjem.

Zašto i kada netko želi promijeniti način egzistiranja te koje objašnjenje daje za to? Kako dolazi do prijelaza, primjerice, iz estetičkog u etički stadij? Radi li se kod promjene načina egzistiranja o nekoj vrsti nezadovoljstva uzrokovanog 'starim' načinom života? Čini se da u jednom trenutku pojedinac postaje svjestan da mu je potrebna promjena načina egzistiranja. Tada čini tzv. egzistencijalni 'skok' koji možemo interpretirati kao odluku o promjeni načina života. Pojedinac se odlučuje za kvalitativno višu sferu egzistiranja. On usvaja nove vrijednosti, odnosno, novi vrijednosni sustav. Naglasak je stavljen upravo na vrijednosti, jer ono što netko izabire ovisi, u prvom redu, o vrijednostima koje zastupa i živi.

Je li uopće svaki čovjek sposoban prijeći u viši stadij egzistiranja (iz estetičkog u etički te iz etičkog u religijski) i o čemu to ovisi? Kierkegaard iznosi tezu prema kojoj esteta predstavlja najniži, a religiozni pojedinac najviši stupanj egzistiranja. No, dozvoljava i mogućnost da se netko zadovolji životom u estetičkom stadiju egzistiranja. Ukoliko je netko zadovoljan egzistiranjem u tom stadiju, znači da će se zaustaviti na njemu (za njega osobno posljednjem, ali ne i potpunom načinu ostvarenja), ne pokušavajući ostvariti nešto više u životu. Međutim, u tom će slučaju, prema Kierkegaardu, čovjek biti prisiljen ignorirati beznade i tjeskobu koji ga muče, jer ne želi shvatiti ili čak prihvatiti da nije postigao potpuno ostvarenje. S druge strane, to isto beznade koje čovjeku ne da mira može biti poticaj za prijelaz u viši stadij egzistiranja: u našem slučaju etički.

²¹⁷ EE, 63.

Smatramo da je esteta vjerna slika današnjeg čovjeka, uznemirenog nemogućnošću viđenja zadovoljavajućeg načina ostvarenja i okrenutog vlastitom tijelu i zemaljskim stvarima (nižim vrijednostima), a uz to se kao dodatni element pojavljuje još i zanemarivanje božanske dimenzije koja je u njemu.

*Vlastito ja je njegov gospodar, kako se kaže, njegov apsolutan gospodar (...) A ipak se, promatrajući stvari izbližega, lako možemo uvjeriti u to da je taj apsolutni vladar kralj bez zemlje, koji u stvari ničim ne vlada (...).*²¹⁸

Stanje u kojem se esteta nalazi možemo opisati kao nadasve tjeskobno i uznemireno, a njegova egzistencija predstavlja uznemirenu egzistenciju. Tjeskoba može, ovisno o intenzitetu, obuzeti estetu i etičara (pa čak i religioznog pojedinca). Kada je riječ o esteti, on najprije treba postati svjestan vlastitog stanja, a u drugom koraku (ili fazi egzistiranja) odlučiti da nešto učini po tom pitanju. Može, primjerice, donijeti odluku da prijeđe u viši stadij egzistiranja, onaj etički (ili u slučaju etičara u religijski stadij). U suprotnom je biće koje više vegetira nego egzistira.

6.9. Kriza u kojoj se etičar nalazi

Kierkegaardov nam primjer svjedoči o tome kako je tijekom čitave povijesti zapadnjačke filozofije problem čovjekova definiranja uvijek i kontinuirano zaokupljao misli naših predaka. Međutim, u Kierkegaardovo je vrijeme taj problem dosegao vrhunac i vrijeme je da se čovjek s njime ozbiljno suoči. U sljedećim recima Kierkegaard daje naznake krize u kojoj se čovjek nalazi.

*Ono što je tužno promatrajući život ljudskih bića, je da ga mnogi provode u mirnoj izgubljenosti: oni doduše žive, tj. životare prema putanji koja vodi do starosti, ne u smislu da im sadržaj njihovog života ne bude skupljen malo po malo i da se posjeduje u tom skupljanju, nego žive izvan sebe samih, nestaju kao sjene, njihova besmrtna duša je odlepršala daleko s vjetrom, i oni nisu zaokupljeni tjeskobom radi problema svoje besmrtnosti, jer su već raspadnuti i prije negoli su umrli.*²¹⁹

²¹⁸ BS, 53.

²¹⁹ EE, 34.

Kriza koja je čovjeka obuzela prije svega je uzrokovana očajem i tjeskobom. Prema Kierkegaardovom mišljenju, postoji više vrsta očaja. Dva osnovna su:

1) očaj koji se manifestira u tome da čovjek očajnički želi biti svoj (ono što jest)

2) očaj koji se pojavljuje kada čovjek očajnički ne želi biti ono što jest.²²⁰

Problem očajavanja u najvećoj je mjeri uzrokovao ponovno preispitivanje shvaćanja čovjeka, odnosno antropologije, a Kierkegaardov doprinos velika je pomoć u njegovom rasvjetljavanju.

6.9.1. Sociološka kriza

Prema Kierkegaardu, jedan od uzroka krize u kojoj se čovjek nalazi je sociološko-kulturološke naravi. Čovjek koji je sve do jučer nalazio vlastitu sigurnost i oslonac u društvenim 'okvirima' u kojima se prepoznavao i u kojima je dobivao potporu od drugih, sada postaje ugrožen tim istim društvom. Kierkegaard se služi pseudonimom Johannes Climacusa kako bi mogao kritizirati društveni red iza kojeg se skriva današnji čovjek.

*Masa ljudi živi na obrnut način: oni si zadaju posla da bi postali netko i nešto, kada ih netko promatra, da predstavljaju nešto pred njihovim očima, no u njihovoj unutrašnjoj intimnosti, gdje ih promatra apsolutan zahtjev – ne osjećaju poriv da naglase vlastiti ja.*²²¹

Poteškoća je u tome što jedino utočište današnjeg čovjeka postaje utapanje u masi ili u, kako je Kierkegaard preferira nazvati, obezglavljenoj rulji.²²² Ne preuzimajući odgovornost za vlastite postupke čovjek dolazi u opasnost da čini greške u djelovanju.²²³ Čovjek tako radi samo ono što drugi zahtijevaju od njega iako je, kako naglašava Kierkegaard *osoba zainteresirana za izbor već i prije negoli je izabrala, no kada odgađa taj izbor za dogledno vrijeme, mračne sile koje su u njoj izabiru nesvjesno.*²²⁴

Treba, međutim, imati na umu što znači preuzeti odgovornost za vlastitu egzistenciju jer je *pomoću odluke za egzistenciju neki pojedinac postao upravo to što jest: ako je odbacuje, nije da nešto gubi; nije da on posjeduje samoga sebe pa je nešto izgubio, nego je*

²²⁰ Usp. BS, 11.

²²¹ P, 646.

²²² Usp. BS, 26.

²²³ Usp. EE, 30.

²²⁴ EE, 29.

*izgubio samoga sebe i mora početi sve iznova.*²²⁵ S druge strane, ukoliko čovjek nije postao odgovoran za sebe samoga, ne može ga se niti okriviti za pogrešan izbor.²²⁶

Vrlo je teško, ako ne i nemoguće, reducirati vlastiti život na jedan precizan zadatak, izabrati između suprotnih alternativa, prepoznati se i aktualizirati samo u jednoj mogućnosti, a to nosi za posljedicu udaljavanje od središta, tj. glavnog cilja (izgradnje vlastite osobnosti).²²⁷ Iako ne možemo izabrati jednom zauvijek, prisiljeni smo svejedno nešto izabrati i realizirati.²²⁸ Kierkegaard smatra da čovjek bira i onda kada odbacuje neku od ponuđenih mogućnosti i time riskira da ostane bez ijedne koja bi zaista bila vrijedna izbora te mu prijeti opasnost da se ne ostvari na zadovoljavajući način.²²⁹

Kierkegaard još govori i o dvije vrste grijeha s obzirom na čovjekovu društvenu dimenziju: grijeh kada čovjek očajnički ne želi biti samostalna osoba, onakav kakav jest i grijeh kada očajnički to želi biti, iako bi možda bilo bolje da promijeni način egzistiranja.²³⁰

6.9.2. Duhovna kriza

Duhovnost je dimenzija koja čovjeka uzdiže iznad ostalih živih bića i koju jedino on posjeduje. Bît ili glavno obilježje životinje je da djeluje na temelju instinkta, a bît čovjeka da djeluje na temelju razuma, ali i nadilazeći razum. Sama težnja čovjeka za vlastitim potpunim ostvarenjem već je duhovnog karaktera.

Kierkegaard govori o krizi duhovnosti kao o čovjekovoj nemogućnosti da bude sam svoj.²³¹ Unutar duhovne krize nailazimo na problem onoga što čovjek predstavlja samome sebi. On, naime, najčešće ima krivu predodžbu o sebi, misli da se može samostalno ostvariti, da drži sve konce u rukama, no, zapravo se nalazi u stanju očaja. Upravo onda kada misli da je potpuno razumio samoga sebe, sve se može pretvoriti u ništavilo (njegov plan osobne izgradnje može vrlo lako propasti).²³²

²²⁵ P, 632.

²²⁶ Usp. EE, 29.

²²⁷ Usp. EE, 115.

²²⁸ Usp. EE, 32.

²²⁹ Usp. EE, 27.

²³⁰ Usp. D4, 115; D5, 63.

²³¹ Usp. BS, 53.

²³² Usp. BS, 54.

Kriza duhovnosti ukazuje na neprimjeren pokušaj ostvarenja čovječstva. Riječ je, u prvom redu, o gubljenju ravnoteže, tj. poremećaju odnosa među elementima od kojih je sastavljen. Rješenje ovog problema Kierkegaard vidi u području religije²³³ gdje pojedinac ima priliku za potpuno ostvarenje.

Čovjek, prema Kierkegaardu, može puno toga sam učiniti kako bi pripremio teren za vlastito ostvarenje. Činjenica da je upravo on taj koji je najviše zainteresiran za vlastito egzistiranje ima značajnu ulogu u odabiru načina egzistiranja, ali i u pronalaženju konačnog rješenja. Isto važi i za osobu koja izabire. *Ono što se ima za izabrati stoji u uskoj vezi sa osobom koja izabire.*²³⁴

6.9.3. Kriza filozofije

Krizu filozofije Kierkegaard dijelom shvaća i kao krizu znanosti doba u kojem živi. Naime, ljudi su smatrali da će znanosti uspjeti riješiti sve čovjekove probleme, što se nažalost nije dogodilo. Nijedna znanost ne može dati odgovore na sva pitanja, niti može riješiti sve probleme. Znanosti su posebice nemoćne kada je riječ o egzistencijalnim pitanjima poput odabira načina egzistiranja, a isto se događa i kada su u pitanju etička i religijska pitanja. Ne postoji sistem egzistencije koji bi proizlazio iz znanosti.²³⁵ Smisao života je u tome da se on živi, a ne teoretizira. Pod ovom krizom podrazumijevamo krizu sistema, krizu razuma, krizu spekulacije, tj. krizu života shvaćenog u apstraktnom smislu kao i nemogućnost da se pod tim uvjetima postane (i ostvari) vlastito Ja.

6.9.4. Moralna kriza

Kriza vrednota u kojoj se čovjek Kierkegaardova doba nalazi dobrim je dijelom izazvana krizom kršćanstva koje se pretvorilo u *kršćanskost*, tj. izopačenu verziju kršćanske religije.²³⁶ S time je usko povezana i moralna kriza. Čovjek koji živi u moralnom, ali i u bilo kojem drugom obliku *relativizma*, ne zna kako se treba ponašati. Razlog tome je činjenica što ne postoje autoriteti koji bi mu nakon 1800 godina povijesti ponudili konkretan obrazac

²³³ Usp. BS, 32.

²³⁴ EE, 28.

²³⁵ Usp. P, 241.

²³⁶ Usp. D6, 210.

ponašanja.²³⁷ Kierkegaard se pita je li kršćanstvo ono što ispovijeda i zagovara službena Crkva?²³⁸ Kako se čovjek, ovisno o stajalištima službene Crkve, treba ponašati, koje vrednote treba posjedovati?

Moral je od nekad do danas (u različitim povijesnim epohama), od naroda do naroda, od jednog političkog sistema do drugog, bio različit te se postavlja pitanje: kako znati koje je od moralnih učenja najispravnije?²³⁹ Ako moral svedemo na skup univerzalnih zakona, normi i pravila, može nam se pojaviti problem s njegovom primjenom u posebnim okolnostima. Nekad jednostavno nije moguće primijeniti opća pravila na svaki slučaj. Kako tada djelovati, što poduzeti? Jedini pravi putokaz na putu do ostvarenja je Krist koji, prema Dancu, predstavlja istinski uzor i model čovječstva.

6.9.5. Kršćanska kriza

Kršćansku religiju kao i službenu Crkvu vremena u kojem živi Kierkegaard doživljava kao najveće uzročnike stanja izgubljenosti, dezorijentiranosti, očaja i depresije kod čovjeka. Većina ljudi misli da su kršćani, iako ne znaju zapravo što znači biti religiozan (ili biti pripadnik kršćanske religije) u izvornom smislu (i značenju) te riječi.²⁴⁰ Kierkegaard tvrdi da se prema svakoj religiji (a osobito kršćanskoj koju i sam zagovara) može imati objektivni i subjektivni pristup te da se ta dva pristupa uvelike razlikuju, kao što se razlikuje i ponašanje koje će s obzirom na pojedini pristup čovjek odabrati. U djelu *Završni neznanstveni zaglavak* (tal. *Postilla conclusiva non scientifica*) Kierkegaard istražuje objektivni i subjektivni pristup istini kršćanstva.²⁴¹ Objektivni pristup odnosi se na samo shvaćanje i interpretiranje kršćanstva. Tako netko može imati veoma dobar uvid u određenu religiju, znati njezine bitne sastavnice, vrednote i ostale činjenice bez da ikada ispolji religiozno ponašanje. Takav je čovjek samo poznavatelj religioznih istina bez pretenzije da i sam postane religiozan. Kierkegaard većinu kršćana svog doba vidi upravo kao objektivne kršćane (koji su kršćani samo na razini deklaracije). Subjektivni pristup odnosi se na ljude koji žive i prakticiraju svoju religiju, a njih je, prema Kierkegaardovom mišljenju, iznimno malo. Najčešće nailazimo na kršćane koji posjeduju dokument (krsni list) kojim samo na deklarativnoj razini svjedoče

²³⁷ Usp. D10, 141.

²³⁸ Usp. P, 161.

²³⁹ Kojoj etičkoj teoriji dati prednost: etici vrlina, etikama dužnosti (kršćanskoj i Kantovoj) ili konsekvencijalističkoj etici?

²⁴⁰ Usp. P, 172.

²⁴¹ Usp. P, 141.

svoju religioznu pripadnost. Upravo ova činjenica ukazuje, prema Kierkegaardu, na krizu kršćanstva. S druge strane, samo je kršćanstvo pogrešno interpretirano jer ga se prikazuje kao komociju, utjehu, a ono je patnja, tjeskoba, očaj, strah i beznade.²⁴² Biti kršćanin znači biti patnik. Ova kriza je toliko duboka da je gotovo nemoguće 'probuditi' čovjeka i potaknuti ga na ponovno valoriziranje i ispravno življenje vlastite religije. No, tu je zadaću kao životnu misiju Kierkegaard preuzeo na sebe.

6.10. Egzistencija na putu prema vrhuncu (k autentičnom egzistiranju)

Stadiji života: estetički, etički i religijski od temeljne su važnosti za Kierkegaardovo shvaćanje (ljudske) egzistencije.²⁴³ Kierkegaard nam od stadija do stadija predočava način na koji čovjek može napredovati u kvaliteti egzistiranja. Ni etika, kao što smo ranije vidjeli, ne označava kraj. No, potrebno je da čovjek egzistira u etičkom stadiju kako bi kasnije mogao egzistirati u religijskom.

U svojem najpoznatijem djelu *Strah i drhtanje* Kierkegaard insistira na dokazivanju nedostatnosti etičkog stadija.²⁴⁴ Između ostalog, ukazuje na činjenicu da etika ne može objasniti stvarnost vjere. Pokazuje nedostatnost pojedinca u pokušaju da se utemelji samo na etičkom stadiju kako bi postigao vrhunac egzistiranja, ali s druge strane i nužnost da se bazira upravo na etici kako bi mogao ostvariti svoj apsolutni Ja koji se nalazi unutar Božje egzistencije (kao višeg Apsoluta).²⁴⁵ Udaljenosti koje dijele pojedine sfere egzistencije su kao most koji se može prijeći samo pomoću slobodne odluke i osobnog angažmana. Kierkegaard ih opisuje kao svojevrzni 'skok' koji pojedinac čini da bi prešao iz jednog stadija egzistencije u drugi.

²⁴² Usp. D6, 10–12.

²⁴³ Usp. EE, 63.

²⁴⁴ Usp. SD, 71-74.

²⁴⁵ Usp. SD, 151; BS, 30.

6.11. Egzistencija zahtijeva odluku kako bi napredovala

Kierkegaard želi pokazati kako je svaki čovjek pozvan da sam odlučuje o vlastitoj egzistenciji²⁴⁶ i načinu potpunog ostvarenja. Nitko drugi ne može odabrati ili donijeti odluku umjesto njega. Činjenica je, smatra Kierkegaard, i da je čovjek beskonačno zainteresiran za odabir vlastite egzistencije²⁴⁷ jer *pomoću odluke za egzistenciju čovjek postaje ono što on, zapravo, jest, a ako tu egzistenciju odbacuje, ne samo da ju je izgubio, nego je izgubio samog sebe i mora početi sve iznova.*²⁴⁸

U procesu čovjekova ostvarenja nije sve plod čovjekove zasluge. Postoji i zahtjev koji dolazi od Boga. Bog, prema kršćanskoj interpretaciji koju zastupa i Kierkegaard, traži od čovjeka da postane potpuna osoba, ali mu također i pomaže u tom pothvatu. Vidjet ćemo na kraju da religijski stadij mora biti uključen gotovo nužno u etičku koncepciju života jer ona označava puninu življenja (vrhunac koji čovjek sam svojim snagama može postići) – pod uvjetom da postane autonomna osoba, tj. apsolutni Ja.²⁴⁹

Odluka koju pojedinac donosi u korist vlastite egzistencije vezana je uz subjektivnost. Subjektivnost u Kierkegaardovoj interpretaciji označava onu dimenziju čovjeka po kojoj je on uvijek najviše, što znači subjektivno, zainteresiran upravo za vlastito egzistiranje. U sferi subjektivnosti pojedinac ima privilegiran položaj s obzirom na donošenje odluka. To znači da slobodno odlučuje što je za njega najbolje, jer ga nitko ne poznaje bolje od njega samoga. U formiranju pojedinca, u transformaciji osobe u samu sebe (prijelaza iz neautentične egzistencije u autentičnu) vrlo značajnu ulogu igra, prema Kierkegaardovom mišljenju, kategorija 'za mene'.²⁵⁰ Čovjek ostvaruje samostalnost pomoću izbora koje čini 'za sebe'. Budući da *se svaka bitna odluka nalazi upravo u subjektivnosti*²⁵¹, Kierkegaard smatra da egzistencijalne odluke (ili ključne životne odluke) nužno spadaju u subjektivnu sferu. Prijelaz iz jednog stadija egzistiranja u drugi događa se pomoću 'skoka' koji označava slobodnu odluku kojom pojedinac odabire kvalitativno višu sferu egzistiranja.

²⁴⁶ Usp. EE, 45.

²⁴⁷ Usp. EE, 29.

²⁴⁸ P, 632.

²⁴⁹ Usp. EE, 96.

²⁵⁰ Usp. EE, 274.

²⁵¹ P, 154.

To je prva faza etičnog formiranja osobnosti koja se uklapa u religijsko formiranje, jer etika se, prema Kierkegaardu, dovršava u religiji.²⁵² Čini se da je ljudska egzistencija nužno uključena u božansku čak i onda kada se paradoksalno ostvaruje sama.²⁵³

6.12. Čovjekov izbor etičke egzistencije

Važnost izbora nalazimo u činjenici da je osoba zainteresirana za izbor i prije negoli izabere.²⁵⁴ Specifičnost izbora kada je riječ o etičaru je u tome što shvaća vlastitu egzistenciju kao zahtjev.²⁵⁵ U djelu *Ili-ili* Kierkegaard govori o tome kako je čovjek uvijek stavljen pred izbor pa čak i u situaciji kada odustane ili ne želi izabrati, a često je razlog za novi izbor upravo očaj (i beznade). Čovjek nadalje izabirući očaj, izabire, zapravo, samoga sebe u svojoj vječnoj vrijednosti.²⁵⁶ Sjetimo se da Kierkegaard zastupa stav o kontradiktornosti egzistencije kao takve (čovjek je sastavljen od dva suprotna elementa: npr. vremena i vječnosti koje kontinuirano nastoji staviti u ravnotežu). Na prvi pogled ova nam se teza može činiti čudnom: kako je moguće da čovjek izabirući očaj izabire samoga sebe u vlastitoj vječnoj vrijednosti?²⁵⁷ Želi se reći da on zapravo donosi odluku o prijelazu u višu sferu egzistiranja. Čovjek očajava zbog toga što nije onakav kakav bi želio biti. Očajavajući, ponovno sam sebe izabire – ovog puta u svojoj vječnoj vrijednosti i zauvijek.²⁵⁸ A izbor samoga sebe događa se upravo u etičkom stadiju gdje etičnost označava kontinuitet.²⁵⁹

Kierkegaard tvrdi da svaki čovjek može živjeti u etičkoj sferi egzistiranja,²⁶⁰ iako etički stadij ne predstavlja vrhunac mogućeg čovjekova ostvarenja. Vrhunac se postiže transformacijom etičkog načina života u religijski u kojem čovjek izabirući samoga sebe, istovremeno izabire i Boga.²⁶¹

²⁵² Usp. BS, 100; vidi također djelo *Strah i drhtanje*.

²⁵³ Usp. D3, 240.

²⁵⁴ Usp. EE, 29; vidi također: Gardiner 1996., 49.

²⁵⁵ Usp. D4, 52.

²⁵⁶ Usp. EE, 89.

²⁵⁷ Usp. D3, 9.

²⁵⁸ Usp. EE, 92.

²⁵⁹ Usp. EE, 139.

²⁶⁰ Usp. D8, 102.

²⁶¹ Usp. EE, 96.

6.13. Egzistencija i subjektivnost (postati etičar znači postati subjekt(ivan))

Čovjek koji se opredijelio za etičku sferu egzistiranja živi na način karakterističan upravo za tu sferu. Kierkegaard smatra da je jedna od najvažnijih karakteristika te sfere subjektivnost.²⁶² U djelu *Završni neznanstveni zaglavak* (tal. *Postilla*) bavi se pitanjima vezanim uz čovjekovu subjektivnost. Subjektivnost se u prvom redu odnosi na istinu po kojoj će osoba egzistirati.²⁶³

Čitajući Kierkegaardova djela, možemo se osvjedočiti o tome kako je subjektivnost igrala važnu ulogu u njegovoj antropologiji. Kierkegaard smatra da je najveća zadaća svakog čovjeka postati subjektivan.²⁶⁴

*Postati subjektivan je naša zadaća, najteža zadaća koja je namijenjena svakom čovjeku, zadaća koja traje čitav život, jer se njeno ostvarenje zaključuje tek po završetku života.*²⁶⁵

Tek na subjektivnoj razini, smatra Kierkegaard, čovjek postaje beskrajno zainteresiran za vlastitu egzistenciju.²⁶⁶

²⁶² O važnosti istine kao subjektivnosti vidi u: Gardiner 1996., 65–102.; Hannay A., Gordon D. M. (ur.) 1998., 171–173.

²⁶³ Više o odnosu između istine i egzistencije i tzv. egzistencijalnoj istini vidi u: Tito Di Stefano, *Il paradigma della verità esistenziale* iz 1988.

²⁶⁴ Usp. P, 281.

²⁶⁵ P, 281.

²⁶⁶ Usp. P, 154.

VII. ČOVJEK U ETIČKOM STADIJU

7.1. 'Viša' definicija čovjeka – prema Kierkegaardu

Egzistencijalizam kao pravac čijim se začetnikom smatra upravo Kierkegaard obilježen je, kao što smo ranije isticali, poteškoćom definiranja čovjeka. Vidjeli smo dosada kako Kierkegaard na jedan vrlo interesantan način pokušava pronaći adekvatnu definiciju čovjeka, odrediti njegove temeljne karakteristike, ali i uvjeriti druge da se tema čovjeka ponovno treba naći u raspravama filozofa, tj. antropologa njegovog doba. Jednu od definicija čovjeka možemo pronaći u djelu *Bolest na smrt*.

*Čovjek je duh. Ali šta je duh? Duh je vlastito ja. Ali šta je vlastito ja? Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema sebi ili u odnosu to da se on odnosi na samoga sebe; vlastito ja nije odnos, nego vraćanje odnosa na samoga sebe. Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos između dva činitelja. Sa tog stajališta čovjek još nije vlastito ja.*²⁶⁷

Malo dalje objašnjava što to točno znači.

*U odnosu između dva činitelja, odnos je treći činilac kao negativna jedinica i oba činitelja se odnose u odnosu i u odnosu prema odnosu; tako pod određenjem duha postoji odnos između duše i tijela. Ako se naprotiv, taj odnos odnosi prema samom sebi, onda taj odnos postaje treći pozitivni činitelj, onda je to vlastito ja.*²⁶⁸

U ovoj definiciji očit je Kierkegaardov odmak od Hegela. Čovjek nije, kako je tvrdio Hegel, sinteza dvaju kontradiktornih elemenata koji su uspostavom sinteze jednostavno nadvladani. Čovjek se naime sastoji od dva elementa, no tu je i treći koji ne možemo jednostavno pridodati prvim dvoma. Čovjek je sinteza tijela i duše koji se stavljaju u odnos s duhom.²⁶⁹ Tijelo i duša nalaze svoj jedinstveni sklad, no kada im se treba pridružiti duh, dolazi do poteškoća. Duh je taj koji kontradiktorne elemente drži uvijek u tenziji. Osoba,

²⁶⁷ BS, 11. Vidi također Caputo 2007. (osobito poglavlje o sebstvu).

²⁶⁸ BS, 11.

²⁶⁹ Usp. D1, 28.

primjerice u etičkom stadiju, tj. prema Kierkegaardovoj koncepciji, rezultira odnosom prema samome sebi, ali sinteza pojmova kao takva ne označava još potpunog čovjeka.²⁷⁰

Interpretatorica Kierkegarda, Isabella Adinolfi drži da kombinacijom elemenata koji sačinjavaju čovjeka može nastati negativno i pozitivno jedinstvo kao i negativno i pozitivno *beznađe*.²⁷¹ Adinolfi smatra da se treći element, tj. duh, nalazi u dijalektičnom odnosu prema ostala dva. Duhovno Adinolfi tumači kao sastavni dio Apsoluta koji je posljednji i radikalni uvjet svakog dijalektičkog kretanja. Smatra da kod Kierkegarda duh označava subjektivnost u kojoj su konačnost i beskonačnost stavljeni u odnos napetosti. Beskonačnost je konstitutivni element ljudske relacionalnosti. Beskonačnost je u isto vrijeme u čovjeku i izvan njega – istovremeno imanentna i transcendentna. Prisutna je u čovjeku, smatra Adinolfi, kao blijedi refleks vječnosti u vremenu.²⁷²

Vratimo se ponovno na Kierkegaardovu definiciju čovjeka. Iz same definicije proizlazi da se čovjekov Ja konstituira kroz dvostruki odnos. Tijelo i duša trebaju se staviti u odnos posredstvom duha, a duh je istovremeno odnos prema samome sebi. U ovom odnosu koji je obilježen kontradiktornim elementima, čovjek treba izabrati hoće li se utemeljiti u trećem elementu, tj. u Moći (Bogu) koja omogućuje nastanak duha ili će se utemeljiti u samome sebi.²⁷³ Ovim tumačenjem Kierkegaard želi naglasiti dvije mogućnosti: čovjekovo Ja koje se utemeljuje u Apsolutu i predstavlja slobodu, i Ja koje izabire samoga sebe kao samoutemeljujućeg i predstavlja beznađe. Iz ovoga proizlazi da je svaka ljudska egzistencija dijalektična. Ta dijalektika može se na zadovoljavajući način razriješiti samo u religijskom stadiju, jer samo u religijskom stadiju moguće je spasenje i postizanje najviše svrhe egzistiranja.

7.2. Etičar – između pojedinačnog i općeg

Prema Kierkegardu, čovjek koji egzistira u etičkom stadiju ima pred sobom dva važna, možda čak, temeljna zadatka. Prvi je da najprije treba izabrati sebe kao cilj ili svrhu egzistiranja. On je sam sebi najvažniji cilj i stoga treba ponajprije raditi na utemeljenju i izgradnji vlastite osobnosti. Drugi zadatak je etikom izraziti ono opće, ono što mu je

²⁷⁰ Usp. BS, 11.

²⁷¹ Usp. Isabella Adinolfi, *Il cerchio spezzato*, Roma 2000., 169.

²⁷² Usp. Adinolfi 2000, 170–171.

²⁷³ Više o tome vidi u: Tito Di Stefano, *Il paradigma della verità esistenziale*, Perugia, 1988., 46–53.

zajedničko s drugim ljudima i društvom u cjelini (ili barem s neposrednom bližom i daljnjom okolinom). Pojedinaac se prema Kierkegaardu ostvaruje prvenstveno kroz slobodu, izbore i odluke koje svakodnevno donosi. Ukoliko mu je uskraćena sloboda, a time i sloboda izbora, uskraćena mu je i mogućnost ostvarenja samoga sebe. Etičar živi svoju stvarnost 'punim plućima', on se prema osobnoj izgradnji postavlja aktivno, točnije proaktivno. On iz dana u dan potvrđuje svoje izbore, ostvarujući ciljeve koje si je zadao i to projektirajući se u budućnost.²⁷⁴ Njegovo je egzistiranje okrenuto k budućnosti, k onom što tek treba postati. U tom kontekstu, možemo reći da se on nalazi u kontinuiranom procesu *ponavljanja* koje možemo protumačiti kao svojevrsno potvrđivanje ciljeva, svrha, izbora i odluka koje svakodnevno donosi. O važnosti ponavljanja Kierkegaard govori u svom djelu *Ponavljanje*. Tamo čitatelje upoznaje s temeljnom razlikom između sjećanja koje je okrenuto k prošlosti, a koje zagovaraju Grci, i ponavljanja koje je okrenuto k budućnosti, a zagovaraju ga kršćani.

Dakle, bitno je utemeljiti se kao pojedinac, a onda se uklopiti u društvo, čiji je i on dio. Etičar kao član društva identificira se s ostalima, s čovjekom općenito, s običajima, kulturom, tradicijom, zakonima, normama, pravilima i vrijednostima društva u kojem živi, ali istovremeno nastoji postići i svoju individualnu svrhu. Po tome je prepoznatljiv. Jednim dijelom stavlja se na raspolaganje drugima, tj. društvu u kojem živi, služeći drugima i nastojeći izgraditi svoju društvenu dimenziju, a drugim dijelom radi na izgradnji vlastite osobnosti. Naravno, to znači da je u njemu prisutna tenzija između njegove osobne i društvene dimenzije (tenzija između pojedinačnog i općeg). Pita se kome dati prednost – sebi kao pojedincu ili sebi kao članu društva.

Ta je tenzija stalno prisutna, a ranije smo vidjeli da je tenzija (čak različite vrste i stupnjevi tenzija) zapisana u njegovoj ontološkoj strukturi. Tenzija je prisutna i između onoga što netko jest i onoga što treba postati (između konkretnog, postojećeg sebe i potencijalnog, tj. idealnog sebe). U djelu *Ili-ili* Kierkegaard analizira estetički i etički stadij egzistiranja. Etiku opisuje kao pokušaj pojedinca da se samostalno ostvari, da svojim snagama postigne jedinstvenu razinu egzistiranja.²⁷⁵ On želi 'biti svoj', a to je prilično teško u društvu u kojem se događaju stalne promjene i u kojem češće nailazimo na stereotipe i tzv. pseudopojedince. Stoga Kierkegaard traži način na koji bi pojedinca 'probudio' i naveo ga na angažman oko izgradnje vlastite osobnosti. Na sličan način, pomoću svog osebjunog načina komunikacije,

²⁷⁴ Više o temeljnim obilježjima čovjeka koji živi u etičkom stadiju egzistiranja vidi u: Caputo 2007., 32–44.

²⁷⁵ Više o mogućnostima, ali i preprekama za ostvarenje etičke egzistencije vidi u: Eliseo Castoro, *Esistenza in preghiera sulle orme di Kierkegaard* iz 2001.; Anthony Rudd, *Kierkegaard and the limits of ethical* iz 1997.

želi natjerati čitatelje da preuzmu odgovornost za vlastite egzistencijalne izbore i da postanu nešto više od isključivo društvenih bića.

Za to je potrebno imati uzore, a Kierkegaardov uzor i stalna inspiracija bio je Sokrat. Sokrat se služio specifičnim metodama kako bi svoje sugovornike natjerao na razmišljanje, a nakon faze promišljanja i preispitivanja događale su se promjene i u načinu života. On je pretpostavio da će promjena mišljenja dovesti i do promjene u ponašanju. Promjena mišljenja, prema Sokratu, dovodi i do promjene u djelovanju i cjelokupnom egzistiranju (ili barem postoji visoki stupanj vjerojatnosti da će se to dogoditi). Metoda kojom se Sokrat služio je metoda majeutike, a sastoji se od dvije faze. U prvoj fazi cilj je dovesti svojeg sugovornika do točke u kojoj priznaje da ne zna što i kako dalje (dakle, priznaje da ne barata znanjem, da posjeduje prividno znanje, koje zapravo možemo izjednačiti s neznanjem). Kada pojedinac, tj. sugovornik shvati da ne posjeduje znanje bit će otvoren za primanje novog znanja. Otvorenost za primanje znanja je druga faza majeutičke metode. Jer sve dok ne shvati da nema znanje ništa se neće dogoditi, odnosno neće shvatiti da nije u pravu i da je potrebno da bude otvoren za stjecanje novog znanja. Prije toga treba samome sebi osvijestiti činjenicu da ne posjeduje znanje i treba prihvatiti činjenicu da ne zna. Nakon tzv. faze ironije slijedi druga faza, faza otvorenosti za stjecanje novog znanja, a znanje po Sokratu dovodi do promjene. Kada shvatimo da nismo u pravu i da ne posjedujemo znanje, otvoreni smo za promjene (te promjene se najprije događaju u našem mišljenju, a onda u djelovanju). Jer znanje, tj. istina nas mijenja. Ukoliko znanje ne dovodi do promjene, upitna je njegova vrijednost. Znanje jednostavno treba biti pretočeno u djelovanje, u život. U tom smislu može se reći da je Sokrat pomoću metode majeutike navodio svoje sugovornike da 'porode' istinu, tj. da uistinu dođu do istine, do znanja. Riječ je o subjektivnoj istini, koju i Kierkegaard iznimno cijeni i u svojim djelima detaljno analizira i zagovara. Sokrat je pomagao da se u sugovorniku porodi subjektivnost, što znači da ih je prisiljavao da misle svojom glavom, da donose svoje odluke i da preuzmu odgovornost za vlastite stavove, posebice kada se radi o znanju i vrijednostima. Biti subjektivan značilo bi biti osobno angažiran, na način da se istinu pretoči u djelovanje; jer nije dovoljno znati, ako znanje ostane na razini mišljenja. To znanje potrebno je i primijeniti.

Kierkegaard također koristi metodu, tj. kod njega više možemo govoriti o vrsti komunikacije, i to neizravne komunikacije koja mu služi za buđenje čitatelja (sugovornika). Riječ je o pseudonimima pomoću kojih provocira svoje čitatelje, pokušavajući kod njih proizvesti neku reakciju, preispitivanje, a sve s ciljem da ih udalji od tradicionalno prihvaćenih oblika znanja i vrijednosti. Općenito govoreći, može se tvrditi kako je cjelokupan

Kierkegaardov opus neka vrsta reakcije na dvojicu filozofa. Na jednoga reagira pozitivno, a na drugoga izrazito negativno. Prvog, Sokrata prihvaća, a drugog, Hegela odbacuje. Hegela odbacuje zbog toga što je Hegel zagovarao tradicionalna shvaćanja i tumačenja znanja i vrijednosti. Tvrdio je, između ostaloga, da se može doći do apsolutnog znanja i to pomoću logike. S time se Kierkegaard ne slaže, obrazlažući da to ne može biti slučaj, barem kada je riječ o temama iz domene egzistencije, etike i religije.

7.3. Kierkegaardova inačica etike vrlina

Izgradnja osobnosti podrazumijeva rad na izgradnji skupa vrlina koje su poželjne da bismo osobu mogli okarakterizirati kao etičnu (moralnu). Obično ljude procjenjujemo ili prosuđujemo kao moralne ili nemoralne upravo na temelju vrlina. Za osobe koje ne posjeduju vrline kažemo da nisu moralne. No, nije dovoljno samo posjedovati vrline, potrebno je djelovati u skladu s njima. Biti čovjek zapravo i znači posjedovati vrline, posebice ako govorimo o etički osviještenoj osobi. Vrline su sastavni dio etičke osobnosti. Biti čovjek, odnosno biti pojedinac koji živi u etičkom stadiju znači, između ostaloga, biti okrenut k budućnosti, k vrednotama koje će tek biti ostvarene. Etičar je osoba koja se razvija i izgrađuje kroz vrijeme, on još nije ono što može postati, jer o vrlinama koje posjedujem ili koje ću posjedovati ovisi kakva ću osoba biti.

Te vrline čovjek obično usvaja od društva u kojem živi. No, može se pojaviti problem objektivnosti etike prema kojoj određeno društvo djeluje. Postoje li kriteriji koji određuju kakva će biti etika određenog društva? Je li etika apsolutna ili samo relativna? Relativnost etike dovela bi u pitanje mogućnost utemeljenja i formiranja etičkih kriterija. Ako je etika relativna, onda etičke norme, pravila i zakoni variraju od društva do društva. Kako objasniti, a onda i opravdati etiku koja vlada u određenom društvu, kada znamo da postoje različiti etički pristupi i teorije?

7.4. Etičar – projekt izgradnje društvene dimenzije

Pojam estete, etičara i religioznog pojedinca ima više značenja (dakle, možemo govoriti o više tipova estete, etičara i religioznog pojedinca). Tako, kada govorimo, primjerice, o etičkom stadiju mislimo na barem dvije stvari. Etiku, s jedne strane, smatramo

ograničenim stadijem egzistiranja (tako ju je Kierkegaard percipirao u mladenačkoj fazi), a s druge, promatramo je u njezinom odnosu s religijom i smatramo da su etika i religija nerazdruživo vezane (ova percepcija prisutna je u Kierkegaardovoj zreloj fazi).

Kada govorimo o etičaru obično mislimo na nama najbližu i najprirodniju koncepciju osobe. Mislimo na osobu koja je moralna i koja se svojim moralom i moralnim djelovanjem uklapa u društvo na način da poštuje i slijedi društvene običaje, zakonitosti, tradiciju, vrijednosti, kulturu i sl.²⁷⁶ To je slika koju i Kierkegaard prihvaća.²⁷⁷ Međutim, u takvoj slici društva moguće je naići na poteškoće. Društvene norme su relativne, one variraju od društva do društva, stoga je upitno počiva li neko društvo na dobrim vrijednostima (i što bi uopće bile dobre vrijednosti). Kierkegaard je itekako bio svjestan ovih poteškoća. Pitanje je postoje li uopće objektivne moralne norme i principi.²⁷⁸ Budući da bi u društvu uvijek trebalo slijediti društvene norme i moralne principe, suočavamo se s dilemom – koje točno norme i koje principe treba slijediti? One koje su zastupljene u društvu u kojem živimo, dakle, postojeće ili trebamo pokušati naći idealne?²⁷⁹ Upravo ovdje vidimo koliko etika pojedinog društva može biti problematična. Činjenica je da se u društvu poštuju općevažeće moralne norme, osim u iznimnim slučajevima kada se društvo, zbog nekog razloga, dogovori drugačije.²⁸⁰ Moguće je, tako, da društvo u iznimnim situacijama postupi drugačije (kada tako ocijeni) i da za to ima opravdanje (dakle, moguće je da u određenim okolnostima društvo odluči da je opravdano postupiti drugačije).²⁸¹ No, pitanje je u kojoj mjeri je to zaista opravdano.²⁸² Kierkegaard u djelu *Strah i drhtanje* navodi primjer osvajanja Troje u kojem je Agamemnon žrtvovao svoju kći Ifigeniju radi općeg dobra (radi dobra njegove zajednice, tj. društva i to je bila odluka nakon koje je uslijedio postupak koji je u prvom redu utemeljen na općem, na onom što je društvo u tom trenutku smatralo najrazumnijim).²⁸³ Žrtvovanjem kćeri spašen je čitav grad, tj. svi stanovnici pa se ta žrtva sa stajališta onih koji su o njoj odlučivali činila opravdanom. Ta je žrtva opravdana jer se društvo tako dogovorilo. Da se drugačije dogovorilo, drugačije bi postupilo. Ovdje je glavni kriterij činjenica da se društvo tako dogovorilo, što je prilično problematičan stav. Problematična je činjenica da dogovor nije postignut prema nekim objektivno postojećim kriterijima, što nas opet vraća na problem relativnosti morala i

²⁷⁶ Usp. SD, 71-74.

²⁷⁷ Etika podrazumijeva univerzalno ili ono što je društveno prihvaćeno. Vidi: Gardiner 1996., 51–54.

²⁷⁸ Usp. SD, 89.

²⁷⁹ Vidi: Gardiner 1996., 54-55.

²⁸⁰ Usp. SD, 74-79.

²⁸¹ Više o tome vidi u: Caputo 2007., 45-55.

²⁸² Više o tome vidi na stranicama: McDonald 2012. (pogl. 4. i 5.) i McDonald 2005.

²⁸³ Usp. SD, 77-78.

moralnog prosuđivanja. Međutim, ova odluka ima i svoje dobre strane. Ima konkretan cilj – spašavanje grada – koji će se ostvariti žrtvovanjem jedne osobe. Zatim, cjelokupna stvar je transparentna, dakle, čitava javnost vidi u čemu je cilj i u čemu se sastoji opravdanje. Drugim riječima, društvo je u ovom slučaju imalo dobar razlog da ovako postupi. S obzirom na navedeno može se tvrditi da je riječ i o racionalnom postupku, jer postoji dobar, racionalan cilj – spašavanje grada – i istovremeno ne postoji drugi način nego da se žrtvuje jedna osoba (nema alternativnog, odnosno boljeg načina da se ostvari željeni cilj, jer svaki drugi postupak doveo bi do povećanja broja žrtava). Transparentnost je izuzetno važna za opravdanje moralnog postupka.²⁸⁴ Ovdje je, čini se, ljudska žrtva opravdana, sve dok služi društvu. Zato Agamemnona smatramo tragičnim herojem.²⁸⁵ Žrtvovanje njegove kćeri bilo je potrebno radi uspjeha grčkog osvajanja Troje, a to je dovoljno da bi postupak koji su učinili bio opravdan.

I konačno, društvene norme se u etičkom stadiju smatraju najvišima. Prema društvenim normama prosuđuje se ljudsko djelovanje. Ono univerzalno, odnosno, ono općevažće smatra se istovremeno i općeprihvatljivim.²⁸⁶ No, i dalje nije riješen problem (objektivnosti) moralnih ili etičkih kriterija.

Ipak, Kierkegaard smatra da postoje više vrijednosti od društvenih normi.²⁸⁷ U *Strahu i drhtanju* raspravlja o Abrahamovom slučaju. Abraham je od Boga dobio nalog da žrtvuje svog sina Izaka. Tim postupkom Abraham je trebao dokazati svoju vjeru u Boga. Žrtvovanje sina ne potpada pod društvene norme, ono je rezultat tzv. teleološke (svrhovite) suspenzije etike.²⁸⁸ Abraham ovdje priznaje (tj. prihvaća) da se iznad društvenih normi nalazi viša norma, a to je ona koju nalaže Bog.²⁸⁹ U Abrahamovom slučaju tako dolazi do svrhovitog ukidanja etike.²⁹⁰ Dakle, trenutačno se ukidaju (u određenom smislu nadilaze) društveno prihvaćene norme (norma koja glasi 'ne ubij'), a dolazi i do suspenzije temeljnih dužnosti oca prema sinu (općenito se, složiti ćemo se, podrazumijeva ljubav roditelja prema djeci).²⁹¹ Kierkegaard smatra da postoji veza (poveznica) između etičkog i religijskog stadija egzistiranja. Pitanje je bi li netko došao do religijskog stadija da najprije nije prigrio etički. Pitanje je bi li Abraham da najprije nije egzistirao u etičkom stadiju, u kojem se

²⁸⁴ Vidi McDonald 2005. i 2012.

²⁸⁵ Usp. SD, 77.

²⁸⁶ Usp. SD, 71.

²⁸⁷ Usp. SD, 73-74.

²⁸⁸ Usp. SD, 71-88. Vidi također McDonald 2005. (pogl. 2.).

²⁸⁹ Usp. SD, 81-82; vidi također; 88.

²⁹⁰ Više o tome vidi u: Caputo 2007., 44–56. Vidi također: Gardiner 1996., 57-58.

²⁹¹ Usp. SD, 75.

podrazumijevaju i poštuju društvene norme, uopće mogao suspendirati etiku na teleološki način.²⁹² Kierkegaard, dakle, podrazumijeva da se etički stadij uklapa u religijski te da je od njega neodvojiv.²⁹³ Taj njegov stav vidljiv je osobito u djelu *Strah i drhtanje* (djelu koje potječe iz njegove zrele faze stvaralaštva).

²⁹² Usp. SD, 89-106.

²⁹³ Detaljnije o tome vidi u člancima McDonald 2005. i 2012.

VIII. ČOVJEK U ETIČKO-RELIGIJSKOM STADIJU

8.1. Čovjek u rascjepu između etike i religije

Cilj je poglavlja pokazati da etičar i pripadajući mu etički stadij egzistiranja ne predstavljaju vrhunac egzistiranja. Etičar ne može postići potpuno ostvarenje samostalno, tj. svojim snagama. U Kierkegaardovim tekstovima doista možemo vidjeti kako se etičar trudi ostvariti svoju maksimu egzistiranja, no činjenica je da postoji daljnja nadogradnja, a to je religiozno egzistiranje.²⁹⁴ Za tu vrstu ostvarenja nije dostatan ljudski napor, nego se pretpostavlja Božje interveniranje. Ostvariti se kao etičar označavalo bi, između ostalog, i to da se čovjek uzdigao na stepenicu više u duhovnoj dimenziji (u odnosu na npr. estetu). Čovjek bi, prema Kierkegaardovom mišljenju, unutar etičkog stadija trebao postati više *duh*, dakle ostvariti se na višoj duhovnoj razini. Biti duh ipak nije, prema Kierkegaardovom tumačenju, na zadovoljavajući način postignuto unutar etičkog stadija. Tek će *religioznost B* (misli se na način egzistiranja usklađen s objavljenom religijom) označavati puninu egzistiranja pa i duhovnosti. Kierkegaard čovjeka koji se ostvario na duhovnoj razini opisuje na sljedeći način:

Takav odnos koji se odnosi prema samom sebi, to znači vlastito ja, mora biti postavljeno ili od sebe samoga ili kroz neki drugi činilac. Ako je odnos koji se odnosi prema samome sebi postavio neki drugi činilac, onda je taj odnos svakako onaj treći činilac, ali taj treći činilac je opet odnos koji se odnosi prema onom činiocu koji je tu postavio čitav odnos.

*Takav izvedeni, postavljeni odnos jeste čovjekovo vlastito ja; to je odnos koji se odnosi prema samome sebi i odnoseći se prema samome sebi odnosi se prema nekom drugom.*²⁹⁵

Ovdje se postavlja uvjet zahvaljujući kojem čovjek može doći do konačnog ispunjenja. Dva su puta koja se mogu izabrati: ili postati etički duh koji još ne predstavlja puninu čovještva, a do kojega se dolazi vlastitim snagama ili postati religiozni čovjek do čijeg se ostvarenja može doći jedino uz pomoć Boga.²⁹⁶ S obzirom na to Kierkegaard razlikuje dvije vrste duhovnosti: duhovnost kao ljudsku kategoriju uzdizanja iznad čiste materijalnosti (umjetnost, mašta itd.) i duhovnost koja označava pristanak uz Boga, tj. Duha Svetog (treću

²⁹⁴ U djelima *Bolest na smrt* i *Strah i drhtanje* Kierkegaard se bavi poteškoćama vezanim za ostvarenje čovjeka. Detaljnije o tome vidi još u: Isabella Adinolfi, *Il cerchio spezzato* iz 2000.; Bettina Faber, *La contraddizione sofferente* iz 1998. i u zborniku: Cornelio Fabro (ur.), *Il problema della fede* iz 1978.

²⁹⁵ BS, 12.

²⁹⁶ Više o tome vidi u: Faber 1998., 161–182.

božansku osobu). Kada se govori o čovjekovoj želji i cilju da postane apsolut, onda se u užem smislu te riječi misli upravo na ostvarenje čovjeka kao religioznog apsoluta (onoga koji se ostvario uz Božju pomoć).

Sam proces čovjekova ostvarenja mogu ometati različite prepreke. One najteže odnose se, prema Kierkegaardu, na jedan od dva načina očajanja:

Odatle dolazi do toga da mogu nastati dva oblika pravog očajanja. Ako je čovječje vlastito ja postavilo samo sebe, onda može biti riječi samo o jednom obliku očajanja: o tome da čovjek ne želi biti vlastito ja, da želi da se oslobodi samoga sebe, ali ne bi moglo biti riječi o tome da on želi očajno da bude samim sobom. Ta formula je, naime, izraz zavisnosti cijelog odnosa (vlastitog ja), izraz toga da vlastito ja ne može osobnim snagama da postigne ravnotežu i mir; ono to ne može, nego samo tako što se, odnoseći se prema samome sebi, odnosi prema tome što je postavilo cijeli odnos. Čak je veoma daleko od toga da taj drugi oblik očajanja (kad čovjek očajno želi da bude samim sobom) označava samo posebnu vrstu očajanja da se, naprotiv, svo očajanje može konačno u njoj rastvoriti i na nju svesti. Ako očajnik, kako sam misli, obraća pažnju na svoje očajanje, ako ne govori o njemu besmisleno kao o nečemu što mu se događa (otprilike kao što čovjek koji pati od nesvjestic, u nervoznoj samoobmani, govori kako osjeća neku težinu u glavi, ili kao da na njega nešto pada itd., dok, naprotiv, težina i pritisak nisu nešto izvanjsko nego, obrnuto, refleksija unutrašnjeg bića čovjeka) – i kako sada taj očajnik naprežući sve svoje snage i svim svojim bićem želi da potisne očajanje, onda je on ipak još u očajanju i samo se svojim očajničkim naporom još dublje zaglibljuje u još dublje očajanje. Nesklad očajanja nije jednostavan nesklad, nego nesklad jednog odnosa koji se sav odnosi prema samom sebi i koji je postavio netko drugi, tako da se nesklad toga odnosa bivstvjućeg u sebi ujedno beskrajno reflektira u svom odnosu prema moći koja ga je postavila.

To je, naime, formula koja opisuje stanje vlastitog ja kada je očajanje potpuno odstranjeno; odnoseći se prema samome sebi i želeći da bude samim sobom, zasniva se vlastito ja jasno u moći koja ga je postavila.²⁹⁷

Da bi čovjek, po Kierkegaardu, postao apsolut u pravom smislu te riječi, treba najprije postati čovjek (odabrati sebe kao cilj ostvarenja), a zatim treba odlučiti prepustiti se Bogu koji

²⁹⁷ BS, 12.

jedini može uspostaviti ravnotežu između kontradiktornih elemenata.²⁹⁸ A prepustiti se može samo vjernik jer samo on ima dovoljno povjerenja u Božju pomoć. Dakle, dolazi do miješanja etičko-religijske sfere (ove dvije sfere, kako nam Kierkegaard svjedoči u zrelijoj fazi stvaralaštva, više nisu odvojene).

Suprotnost očaju predstavlja vjera, jer jedino vjerom se čovjek može spasiti od očaja (i *beznađa*). A za to mu je potrebna Božja pomoć.

8.2. Ostvarenje čovjeka u etičko-religijskom stadiju

Kako djelovati kada etika i religija dođu u sukob? Kome dati prednost? Kierkegaard suspenziju etike interpretira kao nadvladavanje etike u korist nečeg višeg (više vrijednosti) – Boga.²⁹⁹

Riječ je o poznatom biblijskom slučaju u kojem Bog traži da Abraham žrtvuje sina kako bi dokazao svoju poslušnost i vjeru. Sa stajališta etike Abraham nije trebao poslušati Boga i žrtvovati sina. Etika propisuje zakone koji su općevažeci i vrijede za sve ljude (dakle, propisuje univerzalne zakone, norme i pravila). No, u Abrahamovom slučaju nameću se neke dvojbe, osobito sa stajališta tzv. kršćanske etike.³⁰⁰

Opće je poznat jedan od najčešćih prigovora kršćanskoj etici. Riječ je o eutifronovoj dilemi. Pitanje je, naime, je li neki postupak dobar samo zato što ga Bog naređuje ili Bog odobrava određene postupke jer vidi da su dobri. Ako je neki postupak dobar samo zato što ga Bog naređuje, dilema se očituje u tome što je Bog mogao narediti bilo što. Time se otvaraju vrata fanatizmu. Postoji, dakle, opasnost da bilo što može postati Božji zakon. Nasuprot tome, ukoliko je Bog samo odobrio ono što već jest dobro, znači da on nije donositelj/utemeljitelj moralnog zakona. U tom slučaju Bog nije i ne može biti vrhovni moralni autoritet.

U Abrahamovom slučaju pojavljuje se još jedna poteškoća. Riječ je o opravdanju temeljnih etičkih zakona. Može li ikada doći u pitanje valjanost općih (čak općenitih) zakona etike (npr. zapovijedi *ne ubij*)? Može li se ikada, neovisno o kontekstu i zadanoj situaciji, opravdati ubojstvo? Smije li Abraham ubiti svog sina pa čak i u slučaju kada Bog to od njega traži? Možemo li opravdati Abrahamov postupak samo zato što ga Bog traži? U djelu *Strah i*

²⁹⁸ O poteškoćama vezanim uz religiozno ostvarenje vidi u: Faber 1998., 117–135.

²⁹⁹ Usp. SD, 89-106.

³⁰⁰ Usp. SD, 71-88.

drhtanje dobiva se dojam da se ubojstvo može opravdati ukoliko je Bog taj koji ga traži.³⁰¹ Kada bi ubojstvo zatražio bilo tko drugi, to onda ne bismo mogli opravdati. Dakle, ako se neki čovjek sjeti i zatraži ubojstvo kao dokaz ljubavi to je svakako nemoralan čin, ali ako to traži Bog onda je u redu (jer on ga zapravo traži zbog postizanja više vrijednosti, u ovom slučaju vjere). Ova solucija čini se neprihvatljivom jer bi to značilo da je ubojstvo zao čin u svim mogućim slučajevima osim kada ga traži Bog (odnosno kada ga traži zbog postizanja više vrijednosti). Ovakav zaključak bio bi iznimno opasan, a ujedno i fanatičan.

Kierkegaard tumači biblijske događaje, kao npr. ovaj s Abrahamom, u duhu teologije (u skladu s kršćanskom doktrinom). To znači da je događaj s Abrahamom imao za cilj dokazati Abrahamovu vjeru u Boga, a za to mu je na najbolji način poslužila kušnja. Kroz Abrahamov slučaj može se vidjeti razlika između Božje i ljudske logike.³⁰²

Kada je riječ o zahtjevima ove vrste trebalo bi krenuti od pretpostavke koja se vjernicima nameće sama od sebe, a riječ je o apsolutnoj Božjoj dobroti. Bog bi po definiciji trebao biti savršeno dobro biće koje nikada ne bi tražilo ništa zlo. Ako ne vjerujemo ili ne polazimo od pretpostavke da je Bog samo iskušavao Abrahama, onda naša cjelokupna rasprava nema previše smisla. Ono u što ni na trenutak ne smijemo posumnjati jest činjenica da je Bog bezrazložno dobar. Zato Kierkegaard smatra legitimnim suspendirati etiku u korist religije.³⁰³

Možda bismo se trebali malo više pozabaviti cjelovitom pričom o Abrahamu. Valja napomenuti da je ubojstvo uvijek i na svakom mjestu ubojstvo, bilo da ga traži Bog ili čovjek. Ubojstvo nikada nije i neće biti dopušteno, niti može biti opravdano (osim u iznimnim slučajevima samoobrane, tj. ugrozbe vlastitog života). Pitanje koje se sada nameće jest zašto Bog od Abrahama traži ubojstvo, a ne nešto drugo? I dalje, bi li Bog dozvolio Abrahamu da dovrši svoj čin (dakle, kada bi se dogodilo nešto drugačije od onoga što opisuje biblijski pisac)? Kao što znamo iz biblijske pripovijesti to je bio samo način iskušavanja Abrahamove ljubavi prema Bogu. Bila je to svojevrsna provjera. Bog u nijednom trenutku nije mislio niti želio da otac ubije svog sina, a kamoli da bi to kasnije opravdao ljubavlju. On je samo iskušavao Abrahama. No, pitamo se, analizirajući slučaj iz ljudske perspektive, koji uvjet je Bog trebao postaviti da bi zaista dobio pravi odgovor na kušnju. Što kada bi Abraham sa svoje strane postavio također uvjet da od njega može tražiti sve osim sina. Postavljaju li se u ljubavi

³⁰¹ Usp. SD, 69-70.

³⁰² Usp. SD, 77-79.

³⁰³ Detaljnije o suspenziji etike vidi u: Gardiner 1996., 54-64.

uvjeti? Je li to dozvoljeno? Da bi Bog doznao voli li ga Abraham apsolutno, morao mu je postaviti apsolutno težak uvjet, najteži mogući, što je i učinio. Sve drugo Abrahamu ne bi bilo tako teško. Samo postavljanjem ovog 'apsolutnog uvjeta' Abraham je pokazao da apsolutno vjeruje Bogu i da je Bog za njega apsolutni oslonac. Ovime se, s druge strane, pokazalo da se onome koji u Bogu ima apsolutni oslonac ništa loše ne može dogoditi. Abraham je imao apsolutno povjerenje u Boga, potpuno mu se prepustio. Ipak, ostaje pitanje: je li znao da će Bog tada povući svoj zahtjev (i ostaviti Izaka na životu)? Smatramo da ovakvi i slični slučajevi, poput Abrahamovog, plaše čovjeka jer izazivaju nesigurnost i strah u konačni ishod. Oni predstavljaju najveću agoniju pred kojom se čovjek može naći; jer kako (u ovakvim slučajevima) možemo biti sigurni da smo donijeli dobru i ispravnu odluku? Čini se da nema jamstva i da ne možemo biti sigurni. Postoji samo vjera, tj. povjerenje u Boga. No, s druge strane, ovakvi slučajevi ohrabruju čovjeka na ono ostvarenje u kojem dolazi do izražaja presudna uloga izbora ili odluke (jer se upravo on odlučio za izbor Boga). Čovjek je taj koji je odabrao svoj put, odabrao je Boga i time zadobio sve. Priča o Abrahamu ima upravo ovaj cilj – pokazati da se najviše može dobiti odlučujući se za Boga.³⁰⁴

Abrahamov slučaj može se analizirati (a kasnije i interpretirati) i s epistemološke perspektive. Kako je Abraham znao da mu se obratio upravo Bog, a ne netko drugi? Moglo se dogoditi da samo misli kako mu je zadan apsurdan zadatak, tj. moglo se dogoditi da je cijeli događaj samo privid (da mu se priviđa). Kako uostalom bilo koji čovjek može sa sigurnošću znati da mu se obraća sam Bog, a ne netko drugi (primjerice, zao duh)? Kako može znati da se problem ne nalazi (ili pojavljuje) samo unutar njegove glave? Abrahamov slučaj prikazuje nam svu ozbiljnost situacije. Kroz njegovu kalvariju možemo uočiti u čemu je bît onoga tko želi postati vjernik ili ostvariti vlastiti *religiozni Ja*. Ako je čovjek biće koje nužno posjeduje smisao života, onda je njegov smisao ispunjenje koje se u najvećem stupnju može postići, prema mišljenju Kierkegaarda, upravo ostvarivanjem religioznog Ja.³⁰⁵

Kierkegaard čak prihvaća i mogućnost da se *apsolutni čovjekov Ja* može ostvariti unutar etičkog stadija postojanja, no dozvolu za to dobiva od Boga.³⁰⁶ Smatramo da tu Kierkegaard pretpostavlja određenu kombinaciju koja se sastoji od etičkog i religijskog stadija (dakle, nije moguće, po Kierkegaardu, ostvarenje apsolutnog čovjekovog Ja unutar 'čisto'

³⁰⁴ Usp. SD, 52.

³⁰⁵ Egzistiranje u religijskom stadiju, međutim, nije moguće bez teleološke suspenzije etike. Više o tome vidi u: Rudd 1997., 143–163.

³⁰⁶ Više o suspenziji etike u korist religije vidi u: Rudd 1997., 115–173.

etičkog stadija). Etika od čovjeka nikada ne traži nešto što bi izlazilo iz okvira općeg. Tako, primjerice, etika ne poznaje 'apsolutne dužnosti' poput ove s kojom se suočio Abraham.

U etičko-religijskom stadiju, dakle, dolazi do uspostave sinteze pomoću Božje intervencije. S kršćanskog gledišta, ujedinjenje dviju kontradiktornih dimenzija u čovjeku događa se pomoću milosti. *Na kraju krajeva, 'milost' se odnosi prema sintezi vremena i vječnosti koja je u čovjeku.*³⁰⁷

Kada smo govorili o *odnosu koji se odnosi prema samome sebi*³⁰⁸, govorili smo zapravo o milosti Božjoj. Ako nema milosti Božje, čovjek nije u mogućnosti pomiriti sferu svoje konačnosti sa sferom beskonačnosti. Tu dijalektiku ne može dovesti u ravnotežu sam, kao što ne može niti postići potpuno ostvarenje ukoliko mu u tome ne pomogne Bog.³⁰⁹

8.3. Etika – preduvjet za religiju

Kada Kierkegaard govori o apsolutnom Ja on razlikuje: apsolutni čovjekov Ja unutar etičkog i apsolutni čovjekov Ja unutar religijskog stadija egzistiranja. Ova dva apsoluta moramo dalje razlikovati od Apsoluta (napisanog velikim slovom), tj. Boga. Samo je etički izbor definitivan i apsolutan u smislu da osoba izabire samu sebe, a ne nešto drugo (za razliku od estete kod kojeg ne možemo govoriti, u punom smislu te riječi, o izboru samoga sebe). Kierkegaard govori o apsolutnom čovjekovom Ja unutar etičkog stadija i tvrdi da je riječ o pojedincu kojeg konstituira izbor. Taj izbor ponekad predstavlja izlaz iz estetičkog stadija egzistiranja. Čovjek koji je nezadovoljan životom estete upada u beznade. Ulazeći u beznade čovjek je otkrio samoga sebe (tj. vlastitu vrijednost), otkrio je nedostatke dotadašnjeg života i odlučio ih promijeniti nabolje. Promjena nabolje označava odabir kvalitativno višeg stadija egzistiranja, u našem slučaju etičkog. Isabella Adinolfi smatra da se ovo otkrivanje sebe događa kroz stupnjeve, a prvi stupanj je samosvijest. Osoba postaje svjesna same sebe kao izvorne energije i htijenja.³¹⁰

Apsolutni Ja unutar etike označavao bi čovjeka koji je sposoban ostvariti samoga sebe unutar etičkog stadija egzistiranja. Dakle, riječ je o čovjeku koji nastoji svojim snagama postići najviše što može, tj. svoje potpuno ostvarenje. Čini se da to unutar etičkog stadija ipak

³⁰⁷ D7, 10.

³⁰⁸ Usp. BS, 11.

³⁰⁹ Usp. BS, 12.

³¹⁰ Usp. Adinolfi 2000., 128–129.

nije moguće izvesti do kraja jer će u tom nastojanju čovjek na ovaj ili onaj način upasti u beznađe. To beznađe će se, prema Kierkegaardovom opisu u djelu *Bolest na smrt*, manifestirati ili kao beznađe u kojem čovjek ne želi biti ono što jest ili želi biti ono što jest, dakle, ne želi se promijeniti iako je to potrebno (budući da nije uspio postići najvišu svrhu, tj. vlastito potpuno ostvarenje).³¹¹

U Kierkegaardovim djelima nailazimo i na *teološki Ja* koji pretpostavlja apsolutni čovjekov Ja koji se ostvaruje uz Božju pomoć (dakle, na apsolutni Ja iz etičke sfere nadograđuje se religiozni ili teološki Ja). To znači da Bog želi da čovjek postane apsolutni Ja i da on to može postići, ali jedino uz Božju pomoć.

Pogledajmo sada kako Kierkegaard zamišlja etičara u njegovom nastojanju da ostvari vlastiti apsolutni Ja. Cilj etičara je postati idealan Ja. Svoj razvoj započinje kao 'neposredni pojedinac', a želja mu je postati 'moralni pojedinac'. Smatramo da je to put od čovjeka koji tek izdaleka postaje svjestan samoga sebe – do čovjeka koji izabire sebe i vlastito ostvarenje kao krajnji cilj egzistiranja. Kierkegaard smatra da se u nastojanju čovjeka da se ostvari kao potpuni etičar događa neka vrsta regeneriranja ili kvalitativnog 'ponovnog rođenja'. Odbija mogućnost da je tu riječ o doslovnom samoostvarenju (ili nekoj vrsti samoostvarenja), jer čovjek ne postaje druga osoba, nego se događa dijalektično kretanje u kojem ono što je izabrano ne postoji i rađa se zahvaljujući izboru i ono što je izabrano postoji jer se inače ne bi radilo o izboru. Dakle, čovjek izabire (i to na kvalitativno viši način), a ne rađa samoga sebe. Na ovaj način formira se, prema Kierkegaardu, *idealni Ja*. Tako čovjek formirajući svoj idealni Ja na neki način stvara prostor i za Boga. U tom smislu etički stadij je preduvjet za religijski. Znači li to da već u etičkom stadiju dolazi do odnosa s Bogom? Ako je odgovor potvrđan, onda je nužno da etički stadij bude uključen u religijski. Smatramo da bi se Kierkegaard složio s ovom solucijom iako to nigdje, na jasan način, eksplicitno ne kaže. Što je to što čini razliku između 'običnog etičkog stadija' i onog 'začinjenog' religijom, tj. Bogom? Kierkegaard smatra da jedino u stadiju koji je začinjen Bogom čovjek ima izgleda za postizanje najvišeg cilja ili vrhunca egzistiranja.

Drugim riječima, svatko ima priliku postati apsolutno jastvo, no pitanje je želi li to (ključan je voljni element).

³¹¹ Usp. BS, 36.

*Kada se čovjek koji je po svojoj senzibilnoj naravi pozvan da se okrene izvanjskosti, uvjeren da se njegova sreća nalazi izvan njega – okrene prema svojoj unutrašnjosti, tada otkriva da je izvor sreće u njemu, tj. u njegovu odnosu s Bogom!*³¹²

Kierkegaard smatra da svaki čovjek može razumjeti najuzvišeniju stvar, tj. religioznu stvarnost³¹³, ali pitanje je koliko ljudi je može živjeti. Da bi čovjek ostvario svoje apsolutno jastvo potrebno je, prema Kierkegaardu, da samom sebi da zahtjev vjere.³¹⁴ I ne samo to. Da bi mogao izraziti vlastiti apsolut, treba imati neposredan odnos s Bogom.³¹⁵ Čini se da Kierkegaard drži kako je u vjeri nužan odnos svojevrstne izolacije – postoji samo čovjek i njegov Bog. Vjera je prema Kierkegaardu od odlučujućeg značenja za čovjekovo ostvarenje,³¹⁶ jer kršćanstvo je uostalom komunikacija egzistencije, a ne doktrine.

Biti apsolut u čovjekovim očima označava vrhunsku sreću, mogli bismo reći blaženstvo. No, apsolut u kršćanskom smislu ujedno označava i kontinuirani nemir i rizik. Kierkegaard smatra da čovjek ne može shvatiti koje je pravo značenje apsoluta prije negoli se prepusti Apsolutu (Bogu) i nauči od njega samoga što je to božanska zbiljnost.³¹⁷

Etički stadij je po Kierkegaardu tranzicijski. Etika predstavlja samo prijelaz u religijski stadij. Kierkegaard ponekad eksplicitno tvrdi da je etički stadij tranzicijski, dok na drugim mjestima tvrdi suprotno (da je autonoman, a ne posrednički). Etika je, po Kierkegaardu, sinteza između konkretnog pojedinca i univerzalnog idealnog čovjeka. Adinolfi smatra da problem nastaje u trenutku kada etičar nije sposoban biti samom sebi zakon. Tada se ne uspijeva u potpunosti etički ostvariti. U djelu *Pojam tjeskobe* Kierkegaard je, prema mišljenju Isabelle Adinolfi, jasno pokazao nedostatnost etike, jer ona nije bila u stanju opravdati i nadvladati opoziciju, suprotnost ili kontradikciju između zbiljskog i idealnog čovjeka.³¹⁸ Beznađe je neizbježni pratilac i estetičkog i etičkog stadija³¹⁹, no ono se ne mora automatski tumačiti negativno. Beznađe može, po Kierkegaardu, predstavljati 'predsoblje vjere'.³²⁰ Tko je zahvaćen beznađem konačnosti može se okrenuti k beskonačnosti.³²¹ Tko je očajan samim

³¹² D6, 212.

³¹³ Usp. D7, 53.

³¹⁴ Usp. D9, 74.

³¹⁵ Usp. D10, 29.

³¹⁶ Usp. D11, 88.

³¹⁷ Usp. D11, 95.

³¹⁸ Usp. Adinolfi 2000., 61.

³¹⁹ Usp. Adinolfi 2000., 62.

³²⁰ Usp. Adinolfi 2000., 62.

³²¹ Usp. BS, 22-27.

sobom može naučiti povjeriti se Bogu.³²² Beznađe je (ambivalentan) kontradiktoran, tj. apsurdan pojam, no ono istovremeno može dovesti, kako do gubitka samoga sebe, tako i do spasenja.

Kierkegaard tvrdi da etika postavlja pred čovjeka zahtjev prema kojem će on riskirati sve i odreći se svega pa i samoga sebe i tek tada možemo govoriti o autentičnom riziku.³²³ U etičkom stadiju čovjeku se, prema Kierkegaardu, pruža mogućnost da dođe do Boga³²⁴ jer je samo u etici sadržana čovjekova vječna svijest.³²⁵

U Kierkegaardovoj koncepciji čovjek kao takav posjeduje *vječni Ja*, ali ga često ignorira.³²⁶ Postoji, dakle mogućnost da pomoću etičkog stadija dođemo do religioznog, tj. do čovjekova krajnjeg cilja – Boga. Etika, prema Kierkegaardu, može biti dovoljan, ali ne i nužan razlog da se pojedinac odluči prijeći u religijski stadij.

Kierkegaard nas, osim s prednostima etičkog egzistiranja i njezinog mogućeg uklapanja u religiju, upoznaje i s nedostacima etike koji se pojavljuju kada je usporedimo s religijskim stadijem egzistiranja.³²⁷ U djelu *Strah i drhtanje* upoznaje nas s Abrahamom koji je poznat kao 'otac vjere'.³²⁸ U djelu *Ponavljanje* predstavlja drugu biblijsku figuru: Joba. Dvojom biblijskih likova služi se kako bi pokazao što znači odlučiti se za religioznu dimenziju egzistiranja i koja je bitna razlika između etičkog i religijskog načina života.

Oba biblijska lika povezuje kategorija 'kušnje' jer ono što je Bog tražio od ove dvojice tražio je isključivo zbog kušnje, tj. da bi iskušao njihovu vjeru. Međutim, različit je pristup prema svakome od njih. Kod Abrahama imamo direktnu komunikaciju s Bogom. Abraham smatra da je shvatio, naravno u granicama u kojima to može, što Bog želi od njega i ujedno je siguran da mu je upravo Bog sve to priopćio i dao mu zadatak da žrtvuje jedinorođenog sina.³²⁹

Kod Joba imamo drugačiju situaciju. Joba svi uvjeravaju da je učinio nešto loše, zbog čega mu Bog šalje različite kazne. Job nije u direktnoj komunikaciji s Bogom i odbija priznati

³²² Više o tome vidi u: Faber 1998., 107–160.

³²³ Usp. P, 271.

³²⁴ Usp. P, 271.

³²⁵ Usp. P, 271.

³²⁶ Usp. BS, 86.

³²⁷ Bettina Faber opisuje čovjeka koji se uzdiže iznad etike i kreće ka religioznom ostvarenju. Više o tome vidi u: Faber 1998., 161–182.

³²⁸ Usp. SD, 74-75.

³²⁹ Usp. SD, 107-158.

krivicu jer zna da je ispravno postupao i da nije mogao učiniti nikakvo zlodjelo. Strpljivo podnosi svoju sudbinu i pritom vjeruje da će Bog, kao i u Abrahamovom slučaju, intervenirati na njemu zagonetan način (dakle, na način koji je nedostupan njegovom razumu) ne bi li ga oslobodio svih patnji. Dakle, obojica posjeduju bezrezervno povjerenje u Boga iako su im se dogodila dva potpuno različita, gotovo oprečna, iskustva.

Abraham ne uspijeva svoju tajnu povjeriti nikome. Kod Joba je situacija drugačija. On nema što povjeriti drugima, iako ga njegovi najbolji prijatelji optužuju, čak mu i bez dokaza nameću krivnju.

8.4. Kršćanska istina i subjektivnost

Kierkegaard tvrdi da je subjektivnost ključna za kršćanstvo. Samo u subjektivnosti čovjek izabire Boga.³³⁰ Kršćanstvo se bavi subjektivnom istinom, istinom koja se tiče svakog čovjeka pojedinačno, jer ona se i nalazi u jednom jedinom subjektu, u Isusu Kristu.³³¹ Kada čovjek povjeruje Bogu, tvrdi Kierkegaard, ulazi u sferu religioznosti B.³³²

Subjektivnost uključuje izbor kojeg činimo jednom zauvijek, a to je izbor ideala, tj. Božjeg kraljevstva (taj se izbor odnosi na najvišu čovjekovu svrhu). Izabравši Božje kraljevstvo izbor je postavljen na takav način da više nije moguća sloboda izbora jer u suprotnom ne bismo mogli govoriti o Apsolutu³³³, tvrdi Kierkegaard.

Istina koja se nalazi u području subjektivnosti jedina je prava istina, jer *samo istina koja izgrađuje*, koja nosi sa sobom napor i osobnu odluku *je istina za čovjeka, tebe*.³³⁴

Unutar religijskog stadija razlikujemo dva tipa religioznosti. Za Kierkegarda je bitno razlikovati religioznost A od religioznosti B.³³⁵ Religioznost B svakako predstavlja viši, tj. najviši tip religioznosti jer pojedinac odlučuje ući u odnos s Bogom (po njoj razlikujemo židovstvo i kršćanstvo). Ona pretpostavlja paradoks. Religioznost A bi u nekom vidu mogli identificirati s etičkim stadijem po kojem se ostvaruje neka opća shema čovjeka koji je smješten u okvire zajednice, tj. društva. Religioznost A ili prirodna religioznost je dostupna

³³⁰ Više o tome vidi u: Caputo 2007., 56–67.

³³¹ Usp. P, 250.

³³² Usp. Faber 1998., 49.

³³³ Usp. D12, 206.

³³⁴ EE, 274.

³³⁵ Usp. P, 700–701.

svima i pomoću nje se ostvaruje zajednička dimenzija čovještva, odnosno ideal čovjeka. Dakle, prisutna je vizija posljednje čovjekove svrhe, ali samo kao apstraktnog ideala. Kršćanska religioznost donosi svoj *specificum*, ona je nešto više u smislu da jedino u religijskom stadiju, a prema paradigmi kuće,³³⁶ čovjek uspijeva nastaniti posljednji, najviši kat svoje kuće, što znači da uspijeva ući u odnos s Bogom.

³³⁶ Massimo Iiritano govori o tzv. egzistencijalnoj kući pomoću koje zapravo predstavlja čovjeka. Usp. Iiritano 1999., 83.

IX. ČOVJEK U RELIGIJSKOM STADIJU

9.1. Religijski stadij i religiozno egzistiranje

Kierkegaardu je glavni cilj skrenuti pažnju na bogatstvo i prednosti religioznog ostvarenja.³³⁷ Kada kažemo religija, mislimo na kršćansku religiju. Tek unutar kršćanske religije čovjek može, tvrdi Kierkegaard, ostvariti svoje čovječstvo u punini.³³⁸ No, prije nego što prijedemo na pojedinosti vezane uz religiozno ostvarenje, želimo istaknuti još samo jednu stvar. U prethodnim poglavljima bavili smo se temeljnim odrednicama Kierkegaardove antropologije. Saznali smo što on kaže o neprimjerenosti pristupa čovjeku u njegovo doba, o općenitom zanemarivanju te teme i razlozima zbog kojih se to događalo. Također, saznali smo koja su njegova glavna obilježja i na što treba staviti naglasak kada govorimo o čovjeku u kontekstu antropologije. Bila je to svojevrsna teorijska podloga, koja je zaista važna za razumijevanje njegovih antropoloških teza (pozadine priče), no sada želimo vidjeti kako sve to funkcionira u konkretnom vjerničkom životu.

9.2. Kršćanstvo kao komunikacija egzistencije

Kierkegaard kaže da je kršćanstvo komunikacija egzistencije, a ne doktrine.³³⁹ Ovdje vidimo da nas Kierkegaard ponovno vraća, odnosno skreće pažnju na važnost i značenje egzistencije. Uvijek naglašava kako je egzistencija najvažnija. Ona nas određuje kao ljude i ona izražava ono što mi u dubini svog bića vjerujemo i zastupamo.³⁴⁰ Isto vrijedi i za religiju i tamo je egzistencija u prvom planu. O kakvoj je egzistenciji riječ? Riječ je, naravno, o Božjoj egzistenciji; preciznije, o egzistiranju Krista koji je jedini pokazao što znači biti čovjek. Definicija čovjeka koju nalazimo u djelu *Bolest na smrt* sada nam se više ne čini tako

³³⁷ Religijski stadij je Kierkegaard osobito detaljno prikazao u djelima *Filozofijsko trunje*, *Strah i drhtanje*, *Vježbanje u kršćanstvu*. Najveći broj autora obrađivao je teme vezane uz religijski stadij i njegove mogućnosti ostvarenja. U sljedećim djelima analiziraju se upravo navedene mogućnosti: Isabella Adinolfi, *Il cerchio spezzato* iz 2000.; zbornik – Isabella Adinolfi (ur.), *Il religioso in Kierkegaard* iz 2002.; Abel Beinomugisha, *The concept of religious singularity in Kierkegaard* iz 1996.; Bettina Faber, *La contraddizione sofferente* iz 1998.

³³⁸ Kierkegaard zastupa tzv. kršćanski egzistencijalizam i u tom je smislu jedino vjera pravi odgovor na pitanje o egzistiranju. Usp. Adinolfi 2000., 43.

³³⁹ Usp. VK, 114.

³⁴⁰ Egzistencija je u najužem smislu povezana sa istinom. Giorgio Penzo čitavu knjigu posvećuje upravo ovoj tezi. Usp. Penzo 2000.

neobičnom.³⁴¹ Krist je pravi čovjek i pravi Bog. On je jedina savršena sinteza dobivena spojem kontradiktornih elemenata (ljudskog i božanskog). On je taj koji je pokazao što uistinu znači biti čovjek (i koje su prepreke na putu do potpunog ostvarenja). Na temelju rečenog (tog kriterija) Kierkegaard daje svoju definiciju čovjeka i kaže da je čovjek spoj ljudskog i božanskog, konačnog i beskonačnog, vremena i vječnosti, odnosno, slobode i nužnosti. Ovo 'biti čovjek' usmjerava nas na elemente konačnosti, slobode i vremenitosti, a 'biti Bog' na vječnost, beskonačnost i nužnost. Napokon možemo razumjeti zašto Kierkegaard toliko inzistira na egzistenciji. Ljudska se egzistencija može najbolje ostvariti ukoliko pojedinac slijedi Krista, koji je jedini pokazao što uistinu znači biti čovjek. Bog je poslao svog sina na zemlju kako bi ljudima pokazao što znači biti sastavljen od kontradiktornih elemenata i kako ih dovesti u sintezu. Jednako tako, pokazao je da svaki čovjek u sebi nosi i element vječnog te da svatko može ostvariti puninu čovještva. Samo treba slijediti Krista, vlastitom egzistencijom svjedočiti za njega, pokazujući da je on njegova temeljna istina i jedini pravi uzor.

Tko njega slijedi iz dana u dan i tako kroz čitav život, postat će drugi čovjek.³⁴² Zato Kierkegaard govori o 'drugom rođenju', tj. o obraćenju.³⁴³ Prvo rođenje odnosi se doslovno na tjelesno rođenje, a drugo na duhovno, tj. na način na koji se čovjek svojim trudom, zalaganjem, odlukama i odgovornošću izgradio.³⁴⁴ Drugo rođenje ovisi velikim dijelom o samom čovjeku, o tome kako se on formirao, tj. kako je oblikovao svoju osobnost. Čovjek se slijeđenjem određenog modela sve više suobličava istome, a to znači da se mijenja. Promjena stila i načina života uvijek dovodi i do promjena u čovjeku. Tada ima smisla govoriti o 'novom' čovjeku, jer on više nije isti. Postao je zaista drugi čovjek. Odluka o slijeđenju uzora ne donosi se jednom zauvijek. Odnosno, tu se odluku treba potvrđivati iz dana u dan. A to se na najbolji način može pokazati vlastitom egzistencijom. Moguće je, dakle, u svakodnevnom egzistiranju pokazati, odnosno potvrditi donijetu odluku, odluku za Krista.

Stoga ne čudi da je u Kierkegaardovoj filozofiji jedan od ključnih pojmova upravo *ponavljanje*. On objašnjava kako čovjek iz dana u dan ponavlja svoju odluku o nasljedovanju Krista. Na taj način uvijek iznova svojom egzistencijom dokazuje tko mu je uzor. Ponavljanjem čovjek uspostavlja usku vezu između onoga što vjeruje i onoga što jest. Drugim riječima, ono u što vjeruje pretače u život. Na taj način izražava svoju dosljednost u

³⁴¹ Usp. BS, 11-12.

³⁴² Usp. FT, 19. La Spisa govori o tome da čovjek postaje 'novo stvorenje'. Usp. La Spisa 1982, 43. Vidi također: Castoro 2001., 85.

³⁴³ Usp. FT, 20.

³⁴⁴ Usp. VK, 81.

nasljedovanju Krista, što je jedna od glavnih odlika religioznog života. Osim toga, čovjek svaki dan iznova izabire Boga. Riječ je o slobodnom izboru koji ne vrijedi jednom zauvijek, nego je plod borbe i vježbanja. Vjernikova se sloboda tako ostvaruje kroz rizik.

Život svakog čovjeka, a još više kršćanina, predstavlja svojevrsni ispit života. Zašto ispit života? Zato što naše formiranje traje cijeli život. I zato što se tek na kraju života može reći kakva je netko osoba bio. Sve do kraja moguće je skrenuti s pravog puta. Moguće je odustati od nasljedovanja Krista i od ostvarenja religiozne osobnosti.

Ispit života je za svakoga njegova egzistencija.³⁴⁵ Egzistencija je također čovjekov sud za vječnost. O načinu egzistiranja i o tome što je postigao svojom egzistencijom ovisi hoće li čovjek ući u odnos s Bogom. O egzistenciji, drugim riječima, ovisi njegovo spasenje ili propast. A ta egzistencija treba se formirati. Čovjek treba oblikovati egzistenciju kao što oblikuje svoj karakter (karakterne crte po kojima se razlikuje od drugih ljudi). Dakle, potreban nam je odgoj, a on se odvija u stupnjevima, kao što se i razvoj čovjeka događa u stupnjevima i sa sobom nosi promjene. Kao što smo već rekli, izgradnja osobnosti ovisi o duhovnoj izgradnji pojedinca. Duhovna pak izgradnja sa sobom nosi rizik. Spremnost na rizik označava spremnost na odnošenje s Bogom. Kršćanstvo i jest rizik. Rizik odluke za Boga specifičan je po tome što nosi odricanje od konačnog radi beskonačnog. Dakle, čovjek se odriče konačnih vrijednosti radi viših vrijednosti. A najviša vrijednost i najviši cilj za njega je upravo Bog.³⁴⁶

Kierkegaard tako pokazuje da religija u središte stavlja egzistiranje, a ne znanje.³⁴⁷ Ključno je da Krist svojim egzistiranjem pokazuje i što misli (što je za njega istina). Dakle, on ponajprije egzistira, a tek onda nešto tvrdi. A svi koji žele egzistirati u religijskom stadiju, samo ga trebaju slijediti.³⁴⁸ Kod Krista imamo savršeno poklapanje između egzistencije i esencije. On najprije egzistira, a tek onda izražava svoju esenciju. Dakle, u prvom planu je djelovanje, a djelovanjem, tj. egzistiranjem čovjek najbolje svjedoči za istinu. Stavovi pojedine osobe najbolje će se pokazati u načinu na koji egzistira, jer jedino tada možemo provjeriti živi li ono što zastupa. Da Krist nije svojom egzistencijom pokazao što znači biti uistinu čovjek, uzalud nam sva znanja.³⁴⁹

³⁴⁵ To se osobito može vidjeti Abrahamovom slučaju. Usp. Castoro 2001., 38.

³⁴⁶ Riječ je o tzv. religioznosti B. Više o tome vidi u: Beinomugisha 1996., 55–74.

³⁴⁷ Usp. VK, 185–186.

³⁴⁸ Usp. VK, 187.

³⁴⁹ Usp. Castoro 2001., 129.

Kada trebamo odlučiti kako najbolje egzistirati ili koji je najbolji način egzistiranja, onda uglavnom razmišljamo o uzorima ili idealima. Dakle, najčešće imamo na umu neke uzore. Uzori nam mogu biti znanstvenici, političari, profesori, liječnici, obični ljudi, članovi obitelji itd. No, postoji li uzor ili model koji je neupitan, u kojega nismo nikada posumnjali, u kojega se nikada nismo razočarali i sl.? Vjerojatno ne, a čak i ako postoji, nije sigurno da će takav i ostati, osim ako nije riječ o Bogu. Bog je, po definiciji, onaj koji se ne mijenja; on bi, po definiciji, morao biti svemoguć, sveznajuć i savršeno dobar, dakle, trebao bi posjedovati esencijalne (možemo ih nazvati i ključne) attribute, svojstva ili kvalitete. On bi trebao biti jamac izvrsnosti, savršen uzor, odnosno savršen model. A vjernicima (kršćanima) je uzor ili model egzistiranja Krist.

Bog je savršen model. Pokazao je u Kristu što znači biti čovjek i u tom smislu predstavlja savršenu egzistenciju. On je konkretan, ali ujedno i najbolji primjer koji čovjek može imati.³⁵⁰ Kierkegaard tvrdi kako Bog želi da i čovjek izgradi savršenu egzistenciju. Želi da, kako Kierkegaard voli reći, 'transformira svoju kuću, dakle, svoju egzistenciju, u kuću Božju'. To znači da će čovjek postati svjedok za Krista. On će svojim egzistiranjem pokazati da slijedi Kristov primjer (egzistenciju) jer njegova suvremenost s Kristom vidljiva je upravo po nasljedovanju, tj. imitaciji Krista.³⁵¹ Bît odnosa čovjeka s Bogom očituje se upravo u imitaciji. Učinak imitacije je promjena. Dakle, nastojeći činiti ono što je Krist činio, čovjek mu postaje sve sličniji. Dolazi do transformacije njegovog karaktera (karakternih crta) i on postaje bolja osoba.

Kršćanstvo je nauk samo u onom smislu u kojem je egzistencijalno izražen od svog Učitelja, tj. od Krista. Jer Krist je 'put, istina i život', kako kaže biblijski pisac. Bog je istina koja je izražena putem egzistencije. On je jedini čija egzistencija u potpunosti izražava istinu, jer on sam i jest istina. Istina je, prema kršćanstvu, osoba.³⁵² Do istine u kršćanstvu dolazimo putem objave, a Bog se upravo kroz Kristovu egzistenciju objavio ljudima³⁵³ i time pokazao svoju želju da i drugi svojom egzistencijom svjedoče za njega. Kako to mogu postići? Tako da čine što je i Krist činio, da budu što vjerniji nasljedovatelji njegove istine, tj. osobe.

³⁵⁰ Usp. VK, 22-24.

³⁵¹ Usp. La Spisa 1982., 28.

³⁵² Tito Di Stefano čitavu je knjigu posvetio odnosu između istine i egzistiranja. Usp. Di Stefano 1988.

³⁵³ Bog je temeljna istina na kojoj čovjek sudjeluje. Usp. Di Stefano 1988., 22.

9.3. Istina u kršćanstvu je osoba

Kršćanstvo je, prema Kierkegaardu, apsolutna istina. Kierkegaard govori o tzv. egzistencijalističkoj verziji kršćanstva i kaže da je Bog kao osoba jamac istinitosti.³⁵⁴ Riječ je o egzistencijalnom shvaćanju istine, jer istina je ono što je izraženo egzistencijom (tj. Krist kao osoba je istina, dakle, on istinu izražava ponajprije svojim egzistiranjem).³⁵⁵ Ljudi vjeru u tu Istinu također mogu pokazati svojim egzistiranjem.

Dakle, svi ljudi mogu egzistencijom izraziti istinu. Mogu izraziti istinu da prihvaćaju Krista kao istinu. Zaista ima smisla tvrditi da svojom egzistencijom izražavamo ono što vjerujemo, tj. ono što smatramo istinom.³⁵⁶ Tek kada egzistencijom pokažemo što je za nas istina, tek tada, rekao bi Kierkegaard, egzistiramo u pravom i autentičnom smislu te riječi. A to najbolje možemo učiniti slijedeći Kristov primjer. Tek tada rastemo, napredujemo i tek tada se približavamo uzoru.

Bog je nadiskustveno biće koje se stavilo u odnos s čovjekom. On je u određenom smislu težnja koju čovjek nastoji ispuniti. On je model kojem se kršćanin treba suobličiti, iako je uvijek svjestan beskonačne udaljenosti koja ga dijeli od krajnjeg cilja, tj. Boga.³⁵⁷ Vjernik ima dužnost nastojati biti što vjernija kopija svojeg uzora, a Bog od čovjeka zahtijeva samo jednu stvar, a to je da se oslobodi grijeha (neposluha prema Bogu). Grijeh možemo definirati kao neposlušnost. Čovjek koji je protiv istine, u kršćanskom smislu, je zapravo u grijehu, tj. u neistini, jer ako je Bog istina, biti protiv Boga znači biti u neistini.³⁵⁸ Da bi se čovjek mogao osloboditi od grijeha mora, ponajprije, biti svjestan činjenice da je u grijehu. A grijeh ga zarobljuje i čini ga izoliranim. Svijest o grijehu treba biti formirana, oblikovana (dakle, riječ je o procesu koji traje kroz vrijeme). Ona predstavlja početak kršćanskog egzistiranja ukoliko čovjek koji postane svjestan grijeha shvaća da je nužno da ga se oslobodi i shvaća da ga se ne može osloboditi sam.

Osim što je uzor, Bog je čovjeku i vrhovni autoritet. On je apsolutna garancija egzistencijalne istine, tj. istine izražene Kristovim egzistiranjem. Krist je svojim egzistiranjem

³⁵⁴ Usp. Di Stefano 1988., 21.

³⁵⁵ Usp. VK, 185.

³⁵⁶ Više o tome kako čovjek ostvaruje svoju egzistencijalnu istinu vidi u: Di Stefano 1988., 73–89.

³⁵⁷ Usp. FT, 51-52.

³⁵⁸ Usp. Spera 1996., 82.

pokazao/dokazao da je Bog istina; svjedočio je za istinu. Krist je ideal za čovjeka pa će kriterij ove istine ovisiti o njegovoj usklađenosti s idealom.

9.4. Nasljedovanje kršćanske istine

Ljudima koji vjeruju u Boga nije problem prihvatiti Krista kao Model. Oni smatraju da im je dužnost svojim životom pokazati da vjeruju u njega.³⁵⁹ Oni naprosto slijede Model.³⁶⁰ Kierkegaard govori o Kristu kao Modelu i o Kristu kao Milosti. Dakle, on je uzor koji treba slijediti, no da bi čovjek u tome uspio potrebna mu je Božja pomoć, tj. milost. A Bog čovjeku pomaže da ustraje u vjeri, dakle, daje mu milost. Prva milost se već očituje u tome da je Bog svog sina poslao ljudima.

No nije isto slijediti model kojeg imamo prilike vidjeti i prosuditi ili slijediti ga na temelju svjedočanstva. Oni koji se danas deklariraju kao vjernici na neki su način 'prisiljeni' prihvatiti tuđa svjedočanstva. Krist nije neposredno prisutan u njihovom životu i to mnogima predstavlja problem. Njihovo je kršćanstvo, stoga, utemeljeno na odluci o načinu života. A donošenje odluke tiče se, u prvom redu, naše volje. Boran Berčić smatra da religija i nije ništa drugo nego odluka o načinu života.³⁶¹ Kierkegaard bi se vjerojatno složio s ovim zaključkom, no za to ima specifično egzistencijalno objašnjenje.

Kršćanstvo je religija koja se kao i druge religije oslanja na tradiciju, nauk, religijske prakse i sve ostale elemente koji je čine baš tom religijom. No, ključan je model.

Sigurno je lakše slijediti model ili primjer koji je prisutan u našoj bližoj ili daljnjoj okolini. Onima koji su živjeli s Kristom nije bio problem slijediti ga. Tako su njegovi učenici (Kristovi suvremenici, zatim njegovi učenici, tj. apostoli) slijedili njegov primjer direktno. No, što je s današnjim vjernicima? Kako da ga oni slijede? Ovo pitanje zasigurno si postavljaju mnogi koji ne znaju na temelju čega bi se uopće odlučili (povjerovati ili ne povjerovati u Boga).³⁶² Oni se prema Kristu mogu odnositi jedino kroz bezuvjetnu poslušnost, dakle, smatrajući ga autoritetom i apsolutnom istinom. Mogu donijeti odluku da slijede njegov autoritet, a ako nam je netko autoritet, znači da ga u prvom redu doživljavamo kao osobu. Autoritet je dakle Krist – njegova osoba i život, a ne doktrina, niti znanje o njemu.

³⁵⁹ Usp. VK, 24.

³⁶⁰ Usp. Castoro, 2001., 129.

³⁶¹ Usp. Boran Berčić, *Filozofija*, sv. 2, Zagreb 2012., poglavlje o Bogu.

³⁶² Usp. FT, 63.

Možemo imati koliko god znanja hoćemo, no presudna je odluka. Vjerujem li ili ne vjerujem da je on primjer koji treba slijediti? To je ključno i tiče se čovjekove volje i pristanka na Božji 'poziv'.³⁶³

9.5. Suvremenost s Kristom

Krist se smatra posrednikom između Boga i ljudi. On je jedini čovjeku pokazao što zapravo znači biti čovjek. Također, pokazao mu je kakav on treba biti. Drugim riječima, dao je ljudima primjer. No, što je s ljudima koji danas moraju donijeti odluku o svojem religioznom opredjeljenju? Na koji način se oni mogu odnositi prema Kristu? Mogu li oni biti Kristovi suvremenici³⁶⁴ ili se prema njemu mogu odnositi jedino kao prema povijesnoj činjenici? O suvremenosti s Kristom Kierkegaard je pisao u svom djelu *Filozofijsko trunje*.³⁶⁵ Tamo govori i o učenicima iz druge ruke, tj. pita se mogu li uopće postojati učenici iz druge ruke?³⁶⁶ Biti suvremen s Kristom znači vjerovati u Krista. To je (jedini) način na koji se čovjek, tj. ljudi mogu odnositi prema Kristu. Dakle, putem vjere. A vjera se očituje u prihvaćanju paradoksa (koji kršćani prihvaćaju kao činjenicu da je Bog Krista utjelovio u liku sluge, tj. da je postao čovjekom) i uzdizanjem ljudske naravi.³⁶⁷

Suvremenost s Kristom Kierkegaard obrađuje i u djelu *Vježbanje u kršćanstvu*.³⁶⁸ Njegov je zaključak da svaki čovjek može biti suvremen s Kristom. Vjera (ali i Milost) jamac su odnosa s Bogom.

Bog je, prema Kierkegaardu, najvažnija činjenica. On smatra da je besmisleno pokušati ga dokazati.³⁶⁹ Jer, prvo, činjenice ne možemo dokazati, i drugo, Boga nije moguće dokazati. Kako će netko dokazati činjenicu? U nju se može samo vjerovati.

³⁶³ Usp. Penzo 2000., 30.

³⁶⁴ Usp. VK, 62.

³⁶⁵ Usp. FT, 63-79.

³⁶⁶ Usp. FT, 103-126.

³⁶⁷ Usp. Castoro 2001., 79.

³⁶⁸ Usp. VK, 61-65. Više o tome vidi u: Aleksandra Golubović, „Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije“, *Filozofska istraživanja*, 4 (2008), 28, 857-868.

³⁶⁹ Usp. FT, 44-50. Vidi također: Castoro 2001., 47.

9.6. Vjera je paradoks, apsurd, skandal³⁷⁰

Vjera, kaže Kierkegaard, predstavlja paradoks.³⁷¹ Što je paradoks?³⁷² Paradoks označava objekt vjere, odnosno činjenicu da se Bog utjelovio u Kristu. To da je Bog, tj. Krist, paradoks čovjek ne može razumjeti jer ne može razumjeti nešto što je kvalitativno različito od njega. Čovjek eventualno može razumjeti da ne može razumjeti i mora prihvatiti da ne može razumjeti. Također, mora prihvatiti da je 'ovaj čovjek', tj. Krist zapravo Bog. Vjerovanje u Krista je paradoks.³⁷³

Paradoks se sastoji i u tome da Bog predstavlja istinu, da je on temeljna istina kršćanske vjere. Paradoks predstavlja samu bit kršćanstva i kaže nam da je osoba važnija od doktrine (tj. da se doktrina temelji na osobi).³⁷⁴ Vjera je prihvaćanje vječnosti, tj. punine vremena. Za kršćane Isus Krist predstavlja vječnost koja je ušla u vrijeme; on je trenutak vječnosti koji je ušao u vrijeme. U tome se očituje paradoks vjere.

Prihvaćanje paradoksa nadilazi ljudske sposobnosti pa je čovjeku potrebna pomoć.³⁷⁵ Ta pomoć je Milost. Paradoks je i situacija u kojoj se o vječnom spasenju odlučuje u vremenu. Kršćanska vjera kao takva je paradoks. No, ne i za vjernika, za kojega paradoks predstavlja jamstvo i kriterij božanske istine.

Vjera je za neke ljude apsurd. To bi u prvom redu značilo da im je neshvatljivo, besmisleno i neprihvatljivo da se vjera sastoji u susretu dviju suprotstavljenih kvaliteta (tj. zvuči im suludo da je Krist ujedno i čovjek i Bog). Kierkegaard smatra da je vjera apsurd samo za ljude koji ne vjeruju. Za kršćane vjera ni u kom slučaju nije apsurd.³⁷⁶ To da je Bog istina nekim je ljudima skandalozno (možemo opet reći da im je neshvatljivo, šokantno i neprihvatljivo). Kierkegaard zato i ističe da je vjera, apsurd, paradoks i skandal.³⁷⁷ No, ona je sve to samo u očima nevjernika. Vjernici prihvaćaju da je Bog istina (i to apsurdna, skandalozna i paradoksalna istina). Vjeru možemo tretirati i kao svojevrsnu dijalektiku, u smislu da se čovjek koji vjeruje ne skandalizira, nego vjeruje protivno razumu.³⁷⁸ Na taj način

³⁷⁰ Više o tome vidi u djelima *Filozofijsko trunje*, *Strah i drhtanje* i *Vježbanje u kršćanstvu*.

³⁷¹ Usp. FT, 52-53.

³⁷² Usp. FT, 41-54.

³⁷³ Više o tome vidi u: Iiritano 1999., 127-180.

³⁷⁴ Usp. SD, 61.

³⁷⁵ Usp. SD, 69-70.

³⁷⁶ Usp. SD, 62-63.

³⁷⁷ Više o tome vidi u djelu *Vježbanje u kršćanstvu*. Usp. VK, 71-77.

³⁷⁸ Usp. Forte 1997., 39-54.

formira ili oblikuje svoju 'drugu narav' ili 'drugu osobnost'. Također, može se reći da je vjera borba između Božjeg i čovjekovog karaktera (dakle, nije riječ o borbi između ideja) u kojoj se čovjek odlučuje na poslušnost Bogu i gdje želi vjerovati u ono što se ne može razumjeti. Kršćani to tumače kao obraćenje. Vjera u tom smislu pokreće na djelovanje. Vjera je početak, što znači da najprije dolazi vjera, a onda djelovanje. Dakle, nakon što je čovjek povjerovao i preuzeo na sebe rizik vjerovanja, slijedi egzistiranje u vjeri. Kršćani, tj. vjernici prihvaćaju činjenicu da se Krista ne može spoznati direktno, nego samo indirektno, jer u suprotnom on ne bi bio paradoks, apsurd i skandal.

Boga se, dakle, ne može shvatiti. On nadilazi svaku ljudsku sposobnost shvaćanja, jer je Apsolut. Objekt vjere je apsurd ili paradoks koji se odnosi prema onome što se 'ne vidi i ne može razumijeti'. Kako bi čovjek, koji je toliko različit od Boga, njega mogao shvatiti? Može ga shvatiti samo ako mu se Bog obznani (očituje, objavi), tj. ako mu da znanje o sebi. A Bog mu ne treba dati samo znanje o sebi jer to nije dovoljno. Treba mu dati uvjet za shvaćanje istine. Zato se u Boga može samo vjerovati, to je jedini mogući pristup do njega. Vjera pretpostavlja apsolutno povjerenje u Boga kao istinu.³⁷⁹ Ona se temelji na Bogu kao autoritetu. Ako je Bog temeljna, apsolutna i vječna istina kršćanstva, gdje je tu čovjek, što je s njim? On je, čini se u neistini. Dakle, čovjek može jedino primiti istinu. On je ne posjeduje. Istina ne prebiva u njemu. No, da bi mogao primiti istinu najprije mora biti svjestan da je u neistini. Biti u neistini zapravo, prema kršćanskom tumačenju, znači biti u grijehu, a grijeh je u prvom redu ne vjerovanje. Ne vjerovati Bogu, prema kršćanskom 'rječniku' znači griješiti. Zašto? Jer je Bog istina. Svijest o grijehu tako predstavlja temelj kršćanske vjere i početak njegovog duhovnog života. Grijeh čovjeka izolira od Boga i zato je tako poguban. Ne samo da je onda čovjek izvan istine nego je i protiv nje. Zbog grijeha čovjek osjeća krivnju, a često zbog krivnje ponovno griješi i tako se nalazi u začaranom krugu ili očaju koji Kierkegaard interpretira kao bolest na smrt. Riječ je, naravno, o duhovnoj smrti koja je teža od prave smrti jer kada dođe do prave smrti čovjek zaista umre, a kod duhovne želi umrijeti, ali mu to ne uspijeva.

³⁷⁹ Usp. Forte 1997., 26.

X. EPISTEMOLOGIJA RELIGIJE KOD KIERKEGAARDA

10.1. Postavke Kierkegaardove epistemologije religije

Kierkegaard je zastupnik tzv. *kršćanskog egzistencijalizma* i kršćanske antropologije. To znači da promatra čovjeka s obzirom na njegovu religioznu dimenziju. Zapravo, tvrdi da se čovjek može potpuno ostvariti tek kao *religiozni Ja*. Na čemu se temelji čovjekova religioznost?

Temelji se na kršćanskoj religiji, tj. na odnosu s Bogom, koji se može ostvariti putem vjere i to vjere u Isusa Krista. Isus Krist je pokazao u čemu se sastoji biti čovjek. On je uzor, tj. Model koji čovjek treba slijediti. Treba postati sličan Bogu, tj. Isusu Kristu.

U suprotnom ne postoji model niti uzor kojeg bi se moglo i trebalo slijediti. Kada čovjek razmišlja o tome kakav treba postati i kako se ostvariti na najbolji mogući način, na pamet mu padaju određene karakteristike (svojstva ili karakterne crte) koje bi trebao imati, odnosno razviti. Dakle, razmišlja o idealima, tj. idealnim karakteristikama, što vodi u apstrakciju. Nedostatak takvog pristupa Kierkegaard vidi u nemogućnosti da se takva obilježja pripišu konkretno postojećem čovjeku. U stvarnosti ne postoji nitko kome možemo pripisati takve idealne karakteristike. Stoga je ovakav pristup neprimjeren, u prvom redu zato što se svodi isključivo na teoriju, a čovjekovo egzistiranje i život su konkretni (i nadilaze teoriju). Ovdje dolazi do izražaja Kierkegaardovo inzistiranje na stavu da čovjeka i njegovo egzistiranje ne možemo svesti na sistem. Ne postoji sistem egzistiranja. Čovjek treba konkretne primjere koje može nasljedovati. Navodeći apstraktna obilježja koja ne posjeduje nijedan konkretan čovjek ide se u apstrakciju koju Kierkegaard, iz prethodno navedenih razloga, nastoji izbjeći.

Isus Krist je taj konkretni primjer, uzor i Model.

Vjera je na neki način polazišna točka u čovjekovu nastojanju da postane ponajprije čovjek, a onda i kršćanin (jer postati kršćanin za Kierkegaarda znači ostvariti se u potpunosti kao čovjek).

Međutim, znači li to da su Kierkegaardova filozofija i njegova stajališta o religiji neracionalna? Rasprava o odnosu vjere i razuma ili preciznije, racionalnom utemeljenju vjere vodi se gotovo od pojave kršćanske religije. Disciplina koja se ovim problemom bavi isključivo s filozofskog aspekta je filozofija religije koja, među mnogim temama, istražuje i stavove koji su se o odnosu vjere i razuma formirali od početaka kršćanstva do danas. Neupitno je da se taj odnos u samim začecima kršćanstva smatrao spornim. Naime, već su prvi kršćani (tj. prvi interpretatori kršćanske religije) smatrali da razum ne može do kraja objasniti vjeru. Smatrali su da nije moguće pomiriti stavove teologije i filozofije kada je riječ o tumačenju (i shvaćanju) vjere i religijskih vjerovanja. Danas je interpretacija koja zastupa (ili podržava) međusobnu isključivost vjere i razuma donekle nadvladana, a mnogi filozofi ističu dodirne točke teologije i filozofije te pokušavaju pokazati kako nije tako da vjera i razum ne mogu ići zajedno.³⁸⁰ 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 koje glasi: *U kojoj mjeri istina dopušta da bude naučena?*³⁸¹ Pritom Kierkegaard, kao što ćemo vidjeti kasnije, misli na istinu (tj. Boga, jer on je za kršćane temeljna istina, kao i sve što je on rekao i činio) koja predstavlja konačni smisao čovjekova života (a koju čovjek može 'usvojiti' pomoću egzistencijalne odluke, tj. odluke o kojoj ovisi njegovo životno samoostvarenje). On se ustvari pita o tome možemo li vjeru svesti na istinu koja se može naučiti (tu istinu čovjek treba pretočiti u vlastiti život, tj. 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 (ili biti razlog zbog kojeg će netko povjerovati u Boga).

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 (je li ona, prema mišljenju Kierkegaarda, utemeljena na razumu i treba li uopće biti utemeljena na razumu). O pojmu vjere kod Kierkegaarda pisao je, među ostalima, Giorgio Penzo. Primjećuje da Kierkegaard, kao i mnogi drugi filozofi, ide u potragu za istinom i smislom života. Ta Istina je Bog koji nadilazi čovjekove razumske sposobnosti.³⁸² A da bi čovjek došao do Boga potrebna mu je vjera. Međutim, to ne znači da je vjera protivna razumu. Većina teista se u tome slaže, no ostaje pitanje koliki stupanj racionalnosti

³⁸⁰ Ivan Devčić u djelu *Bog i filozofija* iscrpno analizira razvoj odnosa vjere i razuma kroz povijest. Iznosi stavove istaknutih filozofa, teologa i crkvenog učiteljstva. Vidi: Ivan Devčić, *Bog i filozofija*, Zagreb, 2003., 9–70.

³⁸¹ FT, 9.

³⁸² Penzo 2000., 22.

podrazumijeva vjera u Boga i kako se to uklapa u filozofiju religije, odnosno epistemologiju religije. Naime, sigurno je da se projekt čovjekova samoostvarenja ne odvija u suprotnosti s razumom, no pitanje je do koje točke razum prati vjeru. Pod epistemologijom religije podrazumijevamo čovjekove spoznajne mogućnosti kojima eventualno može 'zahvatiti' ('doživjeti', imati iskustvo) Boga te objasniti svoja religijska vjerovanja i stavove.

Što je istina i kako se do nje dolazi, pitanja su kojima Kierkegaard u djelu *Filozofijsko trunje* započinje raspravu o fenomenu vjere (njegov interes za istinu usmjeren je, međutim, na istinu kršćanstva, tj. Božju objavu).³⁸³ Cilj mu je saznati na koji način čovjek uopće dolazi u posjed istine (imajući na umu da njega interesira prvenstveno istina o Bogu), jer dolazak do istine osigurava na neki način 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?³⁸⁴

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, a može se reći da ni danas nije postignut opći konsenzus oko definicije znanja.³⁸⁵ Čini se da odgovor u prvom redu ovisi o tome koju vrstu znanja želimo definirati i koji su kriteriji relevantni za baš tu vrstu znanja. No, sigurno je da je znanje u uskoj vezi sa spoznajom i vjerovanjem. Jedna od suvremenih definicija znanja glasi:

*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 spoznavatelj u izravnom ili neizravnom odnosu. S obzirom na to da je izravnost stvar stupnja, znanje stvari prikladno je smatrati izravnim oblikom znanja, dok je znanje o stvarima neizravan oblik znanja. Prvo se često naziva 'spoznajom po poznavanju', budući da je subjekt u iskustvenom dodiru s odsječkom spoznajne zbilje, dok je potomje 'propozicionalno znanje', jer je ono što subjekt spoznaje istinit sud, odnosno propozicija o svijetu.*³⁸⁶

³⁸³ Usp. FT, 9.

³⁸⁴ Kierkegaard o ovoj temi promišlja u svoja dva najsystematičnija djela, *Filozofijskom trunju* i *Završnom neznanstvenom zaglavku*. Izvrsnu interpretaciju Kierkegaardove pozicije dao je Caputo iz 2007. (osobito u prvom i petom poglavlju).

³⁸⁵ Usp. Linda Zagzebski, Što je znanje?, u: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, Zagreb, 2004., 113–142.

³⁸⁶ Zagzebski 2004., 113.

Sličnu razliku imamo i kod vjere, primjerice: možemo razlikovati vjeru u Boga od 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*).³⁸⁷ Ako gore navedenu definiciju znanja želimo primijeniti npr. na Abrahamov slučaj o kojem je Kierkegaard pisao u djelu *Strah i drhtanje*³⁸⁸ i prema kojem se Bog Abrahamu objavio, proizlazi da tu nije bila riječ o vjeri, nego o znanju (iako se Bog Abrahamu priopćio na neizravan način, možemo govoriti da je Abraham imao religijsko iskustvo Boga) i eventualnom vjerovanju, odnosno povjerenju u Božji autoritet. Za Kierkegarda upravo vjera predstavlja jamstvo odnosa s Bogom, ona predstavlja jedini pravi pristup Bogu. Ono što se dogodilo Abrahamu bila je spoznaja po poznavanju (kako proizlazi iz gornje definicije znanja), jer je Abraham došao u izravni odnos s Bogom koji mu se objavio i naložio mu konkretni zadatak.

10.2. Religijsko vjerovanje u odnosu na istinu

U gornjem odlomku bavili smo se pojmom znanja i utvrdili da je teško pronaći zadovoljavajuću definiciju. Epistemolozima ona zasigurno predstavlja jedan od najvećih izazova. Sada ćemo analizirati religijska vjerovanja i vidjeti može li vjerovanje u Boga predstavljati temeljno vjerovanje (tj. istinu) koju ne treba dokazivati, a koja služi za dokazivanje drugih tvrdnji (istina) o Bogu. Pojmom, vrstama, opravdanjem vjerovanja te njihovim međusobnim odnosima bavi se teorija *fundacionalizma*.³⁸⁹ Klasični fundacionalizam obuhvaća dvije temeljne skupine vjerovanja: postoje naime ona vjerovanja koja trebaju potporu drugih i ona koja mogu podupirati druga, a sama ne trebaju potporu.³⁹⁰ Tako npr. vjerovanja koja dolaze iz našeg vlastitog neposrednog iskustva ne trebaju potporu drugih vjerovanja.

Nas zanimaju upravo ona vjerovanja koja ne trebaju potporu drugih i cilj nam je istražiti na koji način dolazi do njihovog 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, ako Bog postoji, opravdano je vjerovanje u njega) ili je moguće i neko drugo objašnjenje? Neka se, dakle, vjerovanja opravdavaju inferencijski (u

³⁸⁷ Više o dva načina shvaćanja pojma vjere vidi u: William L. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, Belmont, 2001., 74–91.

³⁸⁸ Usp. djelo *Strah i drhtanje*.

³⁸⁹ Usp. Jonathan Dancy, *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb, 2001., 59–70.

³⁹⁰ Usp. Dancy 2001., 59.

odnosu na nešto, na neka druga vjerovanja), a neka neinferencijski (bez pozivanja na drugo vjerovanje). Prema toj podjeli Kierkegaard bi, kada je riječ o vjerovanju u Boga, zastupao neinferencijsko vjerovanje zbog toga što je ono na neki način temeljno, a kao takvo može stajati bez potpore drugih vjerovanja.

Kierkegaard smatra da je vjerovanje u Boga neinferencijsko te da je Boga besmisleno dokazivati jer bez njega sve ostalo gubi smisao.³⁹¹ Dakle, polazište je vjera u Boga, no to ne znači da je čovjek u stanju racionalno je objasniti.³⁹² Pogledajmo sada u kakvoj su vezi vjera/vjerovanje i istina. Jedna od najstarijih teorija ili definicija istine (ona Aristotelova) kaže da je istina poklapanje uma i stvarnosti.³⁹³ Ako ponovno uzmemo za primjer Abrahamov slučaj, možemo zaključiti da je on došao u posjed istine o Bogu. Riječ je o korespondencijskoj teoriji istine.³⁹⁴ Abraham se našao u situaciji u kojoj je uspostavio odnos s Bogom i svjestan je (zna) da se to dogodilo (te možemo zaključiti kako je zaista došlo do poklapanja uma i stvarnosti).

10.3. Racionalno utemeljena vjera

Je li moguće racionalno dokazati Boga? Ima li to uopće smisla? Jesu li vjera i razum dvije stvarnosti koje u konačnici vode k istom cilju? Postoje li 'granice postavljene razumu' kada je u pitanju vjera (tj. dolazak do vjere, do istine/a vjere)? Ova i slična pitanja spadaju u domenu epistemologije religije koja se bavi filozofskim istraživanjem religijskih vjerovanja i religijskog znanja.³⁹⁵ Epistemologija religije bavi se pitanjima *teizma*. Teizam je *svaki filozofski ili religiozni nauk koji prihvaća postojanje Boga. Suprotan pojam je ateizam*.³⁹⁶ Teisti vjeruju da Bog postoji (te mu pripisuju određene atribute među kojima izdvajamo tri ključna: svemogućnost, sveznanje i savršenost), no postavlja se pitanje je li njihovo vjerovanje opravdano i mogu li doista dokazati da Bog u kojeg vjeruju zaista postoji (te da je takav kakvim ga oni opisuju), tj. mogu li pružiti neku vrstu evidencije (misli se na racionalnu evidenciju) koja bi potkrijepila njihovu vjeru. Ateisti su pak odlučili ili smatraju kako religiozna vjerovanja treba odbaciti jer nema čvrstih dokaza da Bog postoji. Postoje i oni koji

³⁹¹ Usp. FT, 44–50.

³⁹² Usp. P, 348.

³⁹³ Usp. Ivan Macan, *Filozofija spoznaje*, Zagreb, 1997., 35–37.

³⁹⁴ Usp. Macan 1997., 35–37.

³⁹⁵ Usp. Nicholas Wolterstorff, *Epistemologija religije*, u: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, Zagreb, 2004., 373–399.

³⁹⁶ Anto Mišić, *Rječnik filozofskih pojmova*, Split, 2000., 260.

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, s obzirom na to da ni jedni ni drugi ne uspijevaju pružiti čvrste dokaze. No, 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 vjerničkog stava? Navedena pitanja mučila su Kierkegaarda koji ih je, nekad eksplicitno, a nekad implicitno pokušavao analizirati u djelu *Filozofijsko trunje*. Što se tiče dokazivanja Boga njegov je stav jasan.

Ako naime Boga nema, onda ga je nemoguće dokazati, ali ako ga ima onda je glupost htjeti ga dokazivati; jer sam ja, 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.³⁹⁷

10.4. Vjerovanje i znanje u religiji

Vjera, odnosno vjerovanje i znanje usko su povezani. To osobito dolazi do izražaja u jednoj od klasičnih definicija znanja iz koje proizlazi da je znanje *opravdano istinito vjerovanje*.³⁹⁸ Vjerovanje predstavlja niži stupanj znanja i ono je usmjereno k znanju. Karakterizira ga određeni stupanj vjerojatnosti jer sadrži niži stupanj izvjesnosti.

Grci su isticali da se vjera odnosi prema nečemu što je vjerojatno (odatle grč. izraz *pistis*) i što je, ukoliko bismo znanje željeli stupnjevati, slabije od znanja (grč. *episteme*), dok kršćani tvrde da se vjera sastoji u povjerenju prema nečemu što je nevjerojatno. Dakle, u vjeri se čovjek odnosi prema Bogu koji je paradoks i u tom smislu je ona nadređena znanosti. Vjera je za Kierkegaarda najviša stvar.

³⁹⁷ FT, 44–45.

³⁹⁸ Usp. Dancy 2001., 33. Vidi također: Macan 1997., 27–28.

Znanje pak jamči izvjesnost. Vjerovanje nadalje podrazumijeva preuzimanje rizika pobijanja, u slučaju da se pokaže neistinitim ono u što je netko vjerovao, dok kod znanja taj rizik nije prisutan.

Što se tiče odnosa vjere i znanja u Kierkegaardovoj filozofiji bitno je imati na umu sljedeće: vjeru ni u kojem slučaju nije moguće svesti na znanje. Za Kierkegarda ona predstavlja mogućnost odnosa s Bogom. U tom smislu vjera ne označava spoznaju niti znanje o Bogu: ona predstavlja analitički neinferencijalni sud (te se, kao niti temeljni logički principi, ne poziva na druga vjerovanja). Razvija se kroz napredovanje u egzistiranju, a označava čin slobode (uz koji se veže voljni pristanak). Kierkegaard izričito tvrdi da *vjera nije spoznaja, nego akt slobode, izraz volje*.³⁹⁹ Uloga razuma, kada je riječ o vjeri, bila bi ta da omogući njeno racionalno opravdanje. No, ispitajmo najprije zašto razum nije sposoban (samostalno) doći do znanja o Bogu. Kierkegaard smatra da čovjek:

*(...) 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.*⁴⁰⁰

Možemo zaključiti da eventualno znanje o Bogu čovjek može dobiti samo od Boga, no pomoću vjere ipak može doći do neke vrste 'razumijevanja' božanske stvarnosti.

Interpretacijom pojma vjere Kierkegaard se bavio u više svojih djela (*Strah i drhtanje, Vježbanje u kršćanstvu* i dr.). Na najsystematičniji način je to, kako smo već isticali, učinio u *Filozofijskom trunju*. Bio je svjestan činjenice da je fenomen vjere kao i njegovo tumačenje ključno 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 između toga

³⁹⁹ Usp. FT, 94.

⁴⁰⁰ FT, 52.

da kažemo 'vjerujem da je to tako' i 'znam da je to tako'). Kada je riječ o interpretaciji vjere, tj. vjerovanja unutar religije (a posebice u Kierkegaardovim djelima) situacija je složenija. Vjera u Boga, kao što smo već upozoravali, ne može se svesti na znanje, što ne znači da je u suprotnosti s čovjekovim razumskim sposobnostima. Razum čini mogućim dolazak do vjere utoliko što on predstavlja polaznu točku, tj. temelj na koji se dalje nadovezuje čovjekova volja za samoostvarenjem. Razum, dakle, sudjeluje u čovjekovom postupnom napredovanju koje se odvija kroz stadije egzistiranja (Kierkegaard u svojim ranijim djelima razvija teoriju o tri temeljna stadija kroz koja se čovjek samoostvaruje: estetički, etički i religijski).⁴⁰¹

Međutim, jedna od 'bolesti' Kierkegaardova doba bila je beskrajno povjerenje u razum. To ga je povjerenje posebno smetalo, jer je smatrao da razum, usprkos mnogim prednostima, ipak nije u mogućnosti dati odgovore na sva pitanja i to posebice ona u kojima se pojavljuje neki problem egzistencijalne naravi kao npr. pitanje vjere kao osobnog stava određenog pojedinca. Ne postoji sistem koji bi zaokružio i potpuno objasnio egzistenciju, ni sistem (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, da želi spoznati Boga, no sam je 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.*⁴⁰²

Vjera pak predstavlja polaznu točku kao i vrhunac egzistiranja, ali svaki čovjek do nje dolazi na osoban i neponovljiv način (tu podrazumijevamo povjerenje u Boga kao najviši autoritet kojem svatko pristupa osobno⁴⁰³ jer ga shvaća kao Apsolut koji garantira njegovo krajnje potpuno samoostvarenje). Dakle, tendencija doba u kojem Kierkegaard živi je ta da se razum shvaća kao onaj koji se nalazi na najvišoj poziciji sveobuhvatnog pomirenja i razumijevanja svega. No, Kierkegaard dokazuje njegovu nemoć kada je riječ o spoznaji Boga te na prvo mjesto stavlja vjeru.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Sažeti prikaz temeljnih karakteristika svakog stadija vidi u: P, 426–431. Interpretacije pojedinih stadija vidi u: Hannay A., Gordon D. M. (ur.), 1998., 22–56.

⁴⁰² FT, 41–42.

⁴⁰³ FT, 70: Kierkegaard ističe da *predmet vjere nije nauka, nego učitelj*.

⁴⁰⁴ FT, 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 paradoksu 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*

10.5. Istina u antici i kršćanstvu

Razmatrajući problem odnosa vjere i razuma kroz povijest Kierkegaard se vraća na izvore – u antičko doba. Kao što je vjerovanje oslabljena razina znanja, odnosno može predstavljati (u najboljoj varijanti) nesigurno znanje, tako i vjera predstavlja nesigurnost s obzirom na razum. Razum ne može pružiti razloge koji bi predstavljali jamstvo sigurnosti vjere. Kierkegaard primjećuje da je već kod pogana prisutan stav prema kojem se vjera pokušava racionalizirati, tj. svesti na razum. 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 koje je nekome poklonjeno opravdano tek kada imamo dokaze koji potkrepljuju ono što smo stavom povjerenja prihvatili. Grcima je npr. pojam vjere (grč. *pistis*) označavao 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). Raspravljajući o pojmu istine iznosi stavove antičkih filozofa o uvjetima koji su potrebni da bi čovjek došao do istine. Uspoređuje način dolaska do istine u antici i kršćanstvu, da bi kasnije pobliže analizirao odnos vjere i spoznaje unutar kršćanske religije.⁴⁰⁵ Progovara o ulozi znanja kod 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 je ulogu za Grke imao učitelj. Također, progovara o 'mjestu' i značenju istine koja je krajnji rezultat znanja. Znanje se u to 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), a sada je, ulaskom u tijelo, sve zaboravila (svo 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.

Nepoznato ne postoji, jer već ovaj iskaz uključuje neki odnos. Ali što je onda ovo Nepoznato, jer reći da je to Bog za nas znači samo to da je nepoznato?

⁴⁰⁵ Usp. FT, 9–13.

Uloga učitelja bila je marginalizirana. Učitelj je za njih bio samo prilika da čovjek dođe do znanja, tj. pomagao mu je u dolaženju do znanja. Učitelj ne daje, tj. ne prenosi znanje jer se ono nalazi u svakom čovjeku (budući da svaki čovjek od početka posjeduje 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 povlačila; ona je dvojila ne pomoću spoznaje, nego pomoću volje (uskrata odobravanja).*⁴⁰⁶ Upravo je suzdržanost postala glavnim razlogom njihova neprihvatanja vjere. Njihova se poteškoća, prema Kierkegaardovom mišljenju, 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.*⁴⁰⁷

Isto tako skeptici nisu nijekali točnost opažanja i neposredne spoznaje, nego su ukazivali na problematičnost izvođenja zaključka.

*Grčki skeptik nije nijekao točnost opažaja 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.*⁴⁰⁸

U kršćanstvu nije tako. Znanje se, prema kršćanskoj interpretaciji, ne nalazi oduvijek u čovjeku, nego je Bog taj koji ga daje čovjeku.

*Treba 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.*⁴⁰⁹

Uloga je učitelja u kršćanstvu presudna. Učitelj ovdje ne služi kao netko tko samo pomaže u dolaženju do znanja. Učitelj je taj koji daje uvjet za stjecanje znanja (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

⁴⁰⁶ FT, 93.

⁴⁰⁷ FT, 93.

⁴⁰⁸ FT, 93.

⁴⁰⁹ FT, 15.

istinu i uvjete za njezino razumijevanje nije običan učitelj. On je taj koji je 'stvorio' čovjeka, a to može, prema Kierkegaardu, 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.*⁴¹⁰

Dakle, Bog je čovjekov učitelj.

Vjera je prema gornjem (kršćanskom) objašnjenju prihvaćanje Boga koji daje istinu i uvjete za njezino razumijevanje (tj. Milost). A Grci, smatra Kierkegaard, odnosno pogani, nisu željeli dati voljni pristanak uz vjeru. Ako razum ne može potkrijepiti vjeru, a prema njihovom shvaćanju on to ne može, onda oni na nju ne pristaju. Iz povijesti znamo da su na sličan način zakazali i Židovi. Razum im je svjedočio o Mesiji kao političkom vođi (dakle, vjerovali su u dolazak Mesije ili Spasitelja), ali se nisu htjeli pokoriti Isusu Kristu jer on nije onakav kakvog su očekivali. Kierkegaard je u *Filozofijskom trunju* analizirao situaciju vezanu uz prihvaćanje vjere od strane Grka. Pitao se kako bi oni prihvatiti kršćanstvo koje nije gnostička religija po kojoj se čovjek spašava uz pomoć spoznaje, nego ono pretpostavlja vjeru u autoritet Boga i njegova dara (Milosti) koji se u vjeri prima i u uvidu razumije (npr. Abrahamov slučaj). Zaključuje da Grci nisu bili spremni na ključni korak, a to je voljna odluka.

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.*⁴¹¹

⁴¹⁰ FT, 15.

⁴¹¹ FT, 13.

Prema kršćanima, trenutak u kojem istina može doći u čovjeka je onaj u kojem mu je Bog objavi, ali ponavlja: 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.⁴¹²

Međutim, često 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 Abrahamu objavio, bilo je legitimno postaviti pitanje o Abrahamovoj moralnoj odgovornosti. Vjernik se pita je li Bog Abrahamu dao naredbu i uvjet da istu 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 istinu,⁴¹³ iako mu nedostaje razumijevanje ili potpuno razumijevanje iste. Ova vrsta povjerenja utemeljena je također na razumu. Etičko povjerenje u Boga, prema Kierkegaardovom mišljenju, zahtijeva čovjekov 'skok' u nesigurnost jer inače ga ne bismo nazivali i smatrali povjerenjem. Ako znam onda se ne prepuštam povjerenju, a 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.⁴¹⁴

No, sada se postavlja pitanje u kojoj je mjeri razum uključen u jedan ovakav čin etičkog povjerenja. Radi li se u Abrahamovom slučaju o razumnoj odluci da povjeruje u ono što mu je objavljeno i u to da je objavljeno upravo od strane Boga? Čovjek najčešće smatra da postoje razlozi zbog kojih on poklanja povjerenje Bogu jer inače to ne bi učinio. Tamo gdje razum očajava zbog izgubljenosti i nemogućnosti da pronađe rješenje, tj. istinu, javlja se vjera da bi ga učinila odlučnim. Možemo zaključiti da Kierkegaard opravdanim smatra uz epistemičko i moralno povjerenje koje vjernik iskazuje Bogu.⁴¹⁵

⁴¹² FT, 16: *Učitelj je dakle Bog koji daje uvjet i daje istinu.*

⁴¹³ Usp. FT, 19–20.

⁴¹⁴ FT, 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.*

⁴¹⁵ Više o tome vidi u: Caputo 2007., 44–56.

10.6. Vjera i subjektivnost

Kierkegaard razlikuje objektivnu od subjektivne istine kršćanstva. Tako, primjerice, problem utvrđivanja istine kršćanstva spada u domenu objektivnosti, dok se subjektivni problem tiče donošenja odluke za ili protiv kršćanstva.⁴¹⁶ Na više je mjesta u svojim djelima naglasio da vjera spada u domenu čovjekove subjektivnosti jer 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 s obzirom na to 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 je 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 kod Kierkegaarda označava slobodan odabir (jer vjera je izraz volje).⁴¹⁷ 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 i dovoljan. U jednom trenutku vjera, prema Kierkegaardovom mišljenju, napušta razum i nastavlja samostalno 'ići' do Boga. Kao što Kierkegaard primjećuje komentirajući Abrahamov slučaj u *Strahu i drhtanju: vjera počinje upravo tamo gdje razum prestaje*.⁴¹⁸

Da bismo što bolje mogli interpretirati Kierkegaardov stav o položaju razuma unutar vjere, trebamo se pozabaviti pitanjem je li čovjek u prvom redu razumsko ili voljno biće (daje li 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 danas svi pokušavaju krenuti od razuma, ali 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 bît, srž

⁴¹⁶ Usp. P, 141–142., 249.

⁴¹⁷ Usp. FT, 94.

⁴¹⁸ SD, 69–70.

religioznosti kao takve.⁴¹⁹ 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 objave⁴²⁰ 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 *Završnom neznanstvenom zaglavku* postavlja pitanja o tome kako se postaje kršćaninom i zaključuje da treba ostaviti sistem i spekulaciju i okrenuti se unutrašnjoj refleksiji, tj. subjektivnosti, jer je to jedini put do osobnog ostvarenja. Najteža prepreka objavljenoj religiji je vjerojatno činjenica da nema jamstva (nego se treba odlučiti). Objava se, prema Kierkegaardovom mišljenju, događa u trenutku kada Bog odluči da će čovjeku dati istinu i uvjet za njezino razumijevanje – sposobnost da je prepozna i slijedi. 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 Kierkegaardu, u trenutku, a čovjek treba imati volje i hrabrosti upustiti se u nesigurnost bez ikakva jamstva.⁴²¹

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.⁴²² 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 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.⁴²³ Vjera koja je pretvorena u znanje je poganska vjera i nema vrijednost ni intenzitet autentične vjere kakva je kršćanska (tj. objavljena).

⁴¹⁹ Kierkegaard razlikuje dvije temeljne vrste religioznosti: religioznosti A (naravna) i religioznosti B (objavljena). Više o tome vidi u: Hannay A., Gordon D. M. (ur.), 1998., 229–231.

⁴²⁰ Usp. P, 700–734.

⁴²¹ Usp. FT, 71.

⁴²² Usp. P, 250.

⁴²³ Usp. Adinolfi 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 virtuosno usavršavanje vlastitog Ja.⁴²⁴ Riječ je o vjeri koja je apsolutna, paradoksalna, patnička – ona koja nastaje pomoću svjesnosti čovjekove tragične uvjetovanosti i od duboke potrebe koju on ima za Bogom. Pritom je važno imati na umu da je za Kierkegaarda *kršćanstvo jedino konzistentno objašnjenje egzistencije*.⁴²⁵

Međutim, mnogo ljudi ne uspijeva doći do potpunog samoostvarenja ili se ne usuđuje povjerovati. To se događa jer je čovjek, prema Kierkegaardovom mišljenju, zloupotrijebio svoju slobodu počinivši grijeh (odbivši Božju ponudu, odnosno time što nije povjerovao)⁴²⁶ 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. Tako barem misli Kierkegaard. U području vjere to znači žrtvovanje, odricanje od samoga sebe, udaljavanje 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 volji Božjoj te vlastitu usmjeravati k istoj. 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 jest obraćenje, tj. ponovno rođenje čovjeka koje samo Bog može učiniti.⁴²⁷

10.7. Vjera je strast

Rekli smo na početku da je čovjekova egzistencija obilježena strašću za egzistiranjem.⁴²⁸ No, prije nego se upustimo u raspravu o strastima trebali bismo istaknuti koje značenje ili značenja joj točno pripisuje Kierkegaard. Strast za njega nije samo jedna od

⁴²⁴ Cornelio Fabro urednik je izdanja Kierkegaardovih *Dnevnika* (I–XII). Usp. D4, 99.

⁴²⁵ D5, 68.

⁴²⁶ Usp. FT, 14.

⁴²⁷ Usp. FT, 19–20.

⁴²⁸ Više o tome vidi u: Caputo 2007., 9–21.

emocija. Za njega je vjera, u prvom redu, strast⁴²⁹. 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.*⁴³⁰ Također, tvrdi da je vjera najviša strast u čovjeku.⁴³¹

Na drugom mjestu kaže:

*Vrhunac unutrašnjosti jednog subjekta, tj. egzistirajućeg subjekta je strast, strasti korespondira istina kao paradoks i činjenica što istina postaje paradoks je upravo utemeljena u odnosu prema egzistirajućem subjektu.*⁴³²

Ta strast ili vjera se razvija, a tek u religioznosti B dosiže svoj vrhunac. Međutim, Kierkegaard u svojim djelima spominje više vrsta strasti, npr. strast mišljenja, strast razuma i strast vjere. Pitamo se postoji li među njima neka veza?

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.*⁴³³

Najveći paradoks misli je željeti otkriti nešto što nadvisuje misao kao takvu. 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 da on ne postoji).⁴³⁴ 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

⁴²⁹ Više o tome vidi u: Hannay A., Gordon D. M. (ur.), 1998., 188–226.

⁴³⁰ SD, 88.

⁴³¹ SD, 161.

⁴³² P, 325.

⁴³³ FT, 41–42.

⁴³⁴ Usp. FT, 44–50.

postoji kriminalac, nego dokazuje da optuženi koji već postoji jest kriminalac, tj. da je počinio neko kriminalno djelo.⁴³⁵

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 njihovu interpretaciju religije, tj. religioznosti. Primjećuje da već Sokrat pretpostavlja (i vjeruje) da Bog postoji te si ga predočava kroz ideju svrhovitosti (Bog je za antike predstavljao ideju ostvarenja najviše čovjekove svrhe, no ipak, samo apstraktnu ideju). Kršćanima je, međutim, mnogo teže objasniti religioznost jer taj Bog u kojeg oni vjeruju egzistira zbiljski (Isus Krist) i uzeo je obličje čovjeka. On, tj. Isus Krist sam za sebe tvrdi da je Istina, no ljudski razum to ne može shvatiti. Razum ne može pojmiti nešto apsolutno različito od njega. Razum ne može znati da je Isus Krist istovremeno i Bog i čovjek 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.⁴³⁶

*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.*⁴³⁷

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 –

⁴³⁵ Usp. Fabro (ur.), 1978., 59–60.

⁴³⁶ Usp. Fabro (ur.), 1978., 65.

⁴³⁷ FT, 52.

*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.*⁴³⁸

Kierkegaard tvrdi da je vjera strast⁴³⁹ 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.*⁴⁴⁰ Ako je vjera strast, onda ona označava iskonsku težnju za samoostvarenjem (koju je Bog usadio u čovjeka). 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 k 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.⁴⁴¹ 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).

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. Isabella Adinolfi smatra da možemo reći kako je Kierkegaardova koncepcija vjere sljedeća: vjera je čovjekov izbor i istovremeno Božji dar; istovremeno predstavlja aktivnost i pasivnost, čin volje i milost.⁴⁴² Objektivno se problem vjere ne može riješiti niti se ona može objasniti na zadovoljavajući način, ali se rješava na subjektivnom planu, u terminima odluke. Čovjekov interes za 'drugi život' (koji predstavlja kvalitativno višu sferu egzistiranja) uvjetovan je Bogom jer pomisao na smrt tjera ga na donošenje odluke⁴⁴³ 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*

⁴³⁸ FT, 67.

⁴³⁹ Usp. FT, 67.

⁴⁴⁰ FT, 70.

⁴⁴¹ Usp. FT, 52–53.

⁴⁴² Usp. Adinolfi 2000., 69.

⁴⁴³ Usp. Adinolfi 2000., 71.

spoznaja; a nema spoznaje kojoj bi predmet bio apsurd da je ono vječno ono povijesno.⁴⁴⁴ Također, tvrdi da *zaključak vjere nije zaključak, nego odluka*,⁴⁴⁵ jer u konačnici: *vjera je osjetilo za postajanje*.⁴⁴⁶ Cornelio Fabro napominje kako vjera za Kierkegaarda predstavlja kršćansku kategoriju istine (Bog je istina, Istina je osoba ili Kierkegaardovim riječima: *predmet vjere nije nauk, nego učitelj*⁴⁴⁷) i kao takva suprotstavlja se znanosti i filozofiji koje sve žele demonstrirati i shvatiti. Objekt vjere je paradoks (to da se Bog pojavio u ljudskom obličju čovjek ne može shvatiti jer to nadilazi njegove razumske sposobnosti).⁴⁴⁸ 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 pažnju na važnost Kierkegaardova tumačenja subjektivne istine. Subjektivna istina označava odluku da se vjeruje beskrajnom strašću u ono što je objektivno nesigurno.⁴⁴⁹ 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.⁴⁵⁰ Takva vjera sa sobom nosi rizik, odluku da se oslonimo na ono što je nesigurno.⁴⁵¹ Kršćanin vjeruje u paradoks, u apsurd, u Boga koji u Kristu sjedinjuje suprotne kvalitete (vrijeme i vječnost). Ovaj paradoks ili apsurd može biti samo objekt vjere, jer apsurd se kao takav ne može spoznati.⁴⁵² Ljudski razum ima svoje granice i tamo se nalaze negativni pojmovi, tvrdi Kierkegaard,⁴⁵³ 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.

Neposredna spoznaja (misli se na spoznaju koja ostaje na razini objektivnosti) je istina koja treba imati završetak u vjeri. Vjera se, prema Kierkegaardovom mišljenju, tiče

⁴⁴⁴ FT, 70.

⁴⁴⁵ FT, 95.

⁴⁴⁶ FT, 95.

⁴⁴⁷ FT, 70.

⁴⁴⁸ 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. Usp. D12, 171–172.

⁴⁴⁹ Usp. Adinolfi 2000., 71.

⁴⁵⁰ Usp. FT, 63–64.

⁴⁵¹ Usp. P, 238.

⁴⁵² Usp. P, 331–332; vidi još: Adinolfi 2000., 72.

⁴⁵³ Usp. D7, 57.

egzistencije i predstavlja 'drugi moment' ('drugi put' ili drugi korak koji slijedi nakon neposredne spoznaje). Vjera je 'neposrednost na drugu snagu' ili na drugom, višem stupnju. Ona je odluka koja konstituira bit izvornog skoka slobode, a sloboda je pretpostavka odluke za Boga. Upravo zahvaljujući slobodi, aktualizira se autentično nadilaženje bitka. Svaki čin slobode je novost i to novost nastajanja. Temelj konačne slobode može biti samo božja svemogućnost. Kao što za Aristotela i sv. Tomu izbor posljednje svrhe predstavlja princip svakog drugog pojedinačnog izbora, tako i za Kierkegaarda Kraljevstvo Božje predstavlja jedinu nužnu stvar koja treba biti izabrana. Stvari su u životu ljudi postavljene tako da vrhunac ljudske slobode, tj. izbor Boga mora biti dostupan svakom čovjeku koji koristi razum. Pritom moramo razlikovati dva tipa religioznosti koje smo već ranije spominjali: religioznost A i religioznost B.⁴⁵⁴ Religioznost A je prirodna religioznost koja nije u stanju pobijediti sumnju, tjeskobu, grijeh itd. Tek je religioznost B ona pomoću koje se može postići spasenje i to pomoću vjere. 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 u suvremeno doba, smatra Kierkegaard, predstavlja egzistencijalni susret između čovjeka i Boga. Objekt vjere za Kierkegaarda je paradoks, apsurd (napominjemo da se ovdje ne radi o logičkom paradoksu ili logičkom apsurdu). Vjerski paradoks je drugačiji od logičkog. Ovdje se, prema Castoru, 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.⁴⁵⁵

Do istine kršćanstva, smatra Kierkegaard, dolazimo dvojakim putem: pomoću svjetla razuma s jedne i svjetla vjere s druge strane. Prvi doticaj vjere koji čovjek ima je onaj na razini svjedočanstva, bilo da se npr. radi o čitanju Biblije, bilo da svjedok vjere priopći ono u što vjeruje. Svjedočanstvo dalje iziskuje donošenje odluke za ili protiv vjere. Specifičnost daljnjeg procesa usvajanja vjere specifična je u odnosu na bilo koju drugu stvarnost. Onaj

⁴⁵⁴ Usp. P, 718–719.

⁴⁵⁵ Castoro 2001., 81.

kome se ovdje treba vjerovati je osoba, a ne nauk. Sjetimo se, ponovno, da se ne radi o povjerenju u bilo koju osobu, nego u Boga. Kierkegaard tvrdi da se paradoks vjere sastoji upravo u tome – razumjeti da se ne može razumjeti. No, uloga razuma je ključna u smislu da pojedinac razumskim sposobnostima dolazi u poziciju da bira povjerovati ili ne.

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

- 1) pretpostavljen je novi organ – vjera
- 2) nova pretpostavka – svijest o grijehu
- 3) novo rješenje – trenutak
- 4) novi učitelj – Bog u vremenu.⁴⁵⁶

Ponovno istaknimo kako se razlika između antičke⁴⁵⁷ i kršćanske vizije istine odnosi u prvom redu na osobu učitelja. Kod Grka je učitelj čovjek, a kod kršćana je učitelj Bog. *Biti istina, nijedan čovjek ne može; samo, jedino Čovjek-Bog je istina.*⁴⁵⁸ Samo je Bog istina; neposlušnost njemu znači biti u neistini pa čak i protiv istine, barem tako tvrdi Kierkegaard.⁴⁵⁹ 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.

10.8. Kierkegaardova pozicija u odnosu na suvremenu epistemologiju religije

Možemo li u Kierkegaardovoj filozofiji pronaći dokaze za racionalno utemeljenje teizma? U današnjoj epistemologiji religije filozofi su najviše zaokupljeni pokušajem pronalaska evidencije koja će ići u prilog Božjem postojanju te opravdati vjeru u Boga (te

⁴⁵⁶ FT, 127.

⁴⁵⁷ Pod antičkom filozofijom (u ovom radu) mislimo na onu koja je prisutna od Sokrata do konca helenizma.

⁴⁵⁸ D9, 196.

⁴⁵⁹ FT, 15–16.

našu sliku o njemu). Spomenut ćemo samo neke važnije teorije kojima su filozofi kroz povijest pokušavali opravdati religijska vjerovanja. Riječ je o teorijama koje su u povijesti smatrane najuspješnijima. *Evidencijalizam* 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 opravdano, ono se treba pozivati na drugo racionalno vjerovanje (koje potkrepljuje istinitost prvog, npr. na pouzdanost našeg epistemičkog aparata i sl.). Neki čak smatraju da zahtjev za evidencijom treba toliko pooštriti te da nikome nikada (tj. ni u kakvim okolnostima) nije dozvoljeno vjerovati u nešto na temelju nedostatne evidencije. Složit ćemo se da je takav zahtjev pretjeran, jer ga se čovjek ne može držati uvijek i svugdje (neka vjerovanja poput spoznaja koje dolaze iz našeg osjetilnog iskustva prihvaćamo bez evidencije, zatim treba imati na umu da postoje različiti stupnjevi sigurnosti, da nismo uvijek u mogućnosti prikupiti evidenciju pa se oslanjamo na svjedočanstva kao izvore spoznaje, itd.). Čovjek nadalje ima epistemičku odgovornost kada odlučuje u što će ili u što neće povjerovati. Nisu problematična vjerovanja kao takva, nego činjenica da ona uglavnom ili često imaju za cilj neko djelovanje. Ako netko djeluje na temelju nedostatne evidencije, može doći do velikih gubitaka. Npr. ako netko odluči ignorirati kvar na vlastitom automobilu i pritom poveze susjeda na posao, time može dovesti u pitanje život dotične osobe (u slučaju da dođe do prometne nesreće s ozbiljnim posljedicama). No, ipak nije tako da svako vjerovanje nužno završava djelovanjem.

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 potpora drugih (racionalnih) vjerovanja.⁴⁶⁰ Tako dolazimo do sljedeće poznate teorije – klasičnog *fundacionalizma*. 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 bila bi temeljna vjerovanja. Tako npr. naša sjećanja, neposredna iskustvena spoznaja i sl. predstavljaju temeljna vjerovanja, ali i ona pobuđuju mnoge dvojbe. Pitamo se koliko su sigurna te možemo li se potpuno pouzdati u njih. Uz to valja biti vrlo pažljiv pri samom načinu formiranja vjerovanja. Fundacionalisti smatraju da su temeljna vjerovanja u odnosu s drugim vjerovanjima i da taj njihov odnos jamči istinitost i pouzdanost (te da jedino na taj način

⁴⁶⁰ 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.

dolazi do opravdanja vjerovanja). Također, pozivaju se na ispravnost čovjekova epistemičkog aparata (u normalnim okolnostima), iako se i tu javljaju mnoge poteškoće.⁴⁶¹ No, nitko do sada još nije uspio dokazati da je vjerovanje u Boga temeljno vjerovanje.

Problem se također javlja i zbog toga što se teisti i ateisti ne slažu oko toga što treba prihvatiti kao evidenciju (još uvijek se vodi rasprava o tome što sve spada u evidenciju, koji dokazi su prihvatljivi, koji ne i sl.).⁴⁶² Razliku između dvije vrste vjerovanja nalazimo i kod Tome Akvinskog. Za njega su temeljna vjerovanja ona do kojih dolazimo na neposredan način, tj. ona koja su samoevidentna (poput aksioma u matematici i logici). Do ostalih vjerovanja dolazimo na posredan način, tj. pozivajući se na temeljna (i tako nastaje znanost). Toma smatra 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. Vjerovanje na temelju svjedočanstva smatra izuzetno bitnim. Vjernik tako ima povjerenja u Boga koji jamči istinitost onoga što ljudima objavljuje. No, to još uvijek ne dokazuje da je vjerovanje u Boga racionalno, ističu neki. Toma zaključuje da je moguće doći do nekih istina o Bogu razumskim putem, no neke nisu dostupne ljudskom razumu te ih treba prihvatiti na temelju vjere.⁴⁶³ Toma tako razlikuje istine razuma od istina vjere. Kako do posljednjih čovjek ne može doći sam, utječe se vjeri. Smatra 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.⁴⁶⁴

Postoji još jedna teorija koja predlaže novi pristup navedenom problemu. Riječ je o teoriji koja se zove reformirana epistemologija, a poziva se na temeljna vjerovanja kojima nisu potrebna dokazivanja ni argumenti. Alvin Plantinga jedan je od zastupnika te teorije. Calvin je prije njega isticao da je priroda religije, ili ako hoćemo vjere, takva da nikakvo dokazivanje i argumentiranje nije od koristi. Bog je, prema njegovom mišljenju, u čovjeka usadio tendenciju i određenu vrstu razumijevanja božanske stvarnosti. Dakle, čovjeku je urođena dispozicija za vjerovanje u Boga, a eventualno nefunkcioniranje iste javlja se kao posljedica grijeha. Alvin Plantinga dublje razrađuje ovu teoriju te tvrdi da nedostatak evidencije ne upućuje na neracionalnost. Smatra da postoje posebni slučajevi u kojima čovjek može doći u neposredan kontakt s Bogom te da takvi slučajevi predstavljaju temeljna

⁴⁶¹ Više o tome vidi u: Plantinga 1983., 47–63.

⁴⁶² Sporovi oko evidencije su kompleksni i ovise o više faktora, no ateisti uglavnom traže dokaze koji bi bili znanstveni (tzv. materijalne dokaze).

⁴⁶³ Više o Tominim stajalištima vidi u: Plantinga 1983., 39–47.

⁴⁶⁴ Usp. Plantinga 1983., 16–93.

vjerovanja koja nisu popraćena evidencijom (ali im navedena situacija i okolnosti služe kao opravdanje).⁴⁶⁵ Od prethodno navedenih teorija ova je najbliža Kierkegaardovim stavovima. Slučaj Abraham svakako bi mogao biti uvršten među posebne slučajeve o kojima govori Plantinga.

Budući da Kierkegaarda smatraju iracionalistom (temelj filozofije ne nalazi u razumu), jasno je da će religiozno vjerovanje utemeljiti na vjeri i smatra to posve opravdanim (u današnjem rječniku rekli bismo racionalnim). Vjera u njegovoj interpretaciji označava bezuvjetno prihvaćanje Božje objave i rezultat je 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, onda to na neki način podrazumijeva da su i izjave o Bogu istinite. Kierkegaard smatra da je Bog istina i u tom smislu su i izjave koje on daje o sebi istinite. Međutim, sporno je ono što ljudi kažu o njemu, jer povijest ga ne može dokazati.⁴⁶⁶

Odnos vjere i razuma u Kierkegaardovoj filozofiji je, kao što smo vidjeli, složen. Vjera u Boga je za njega temeljno vjerovanje koje ne treba evidenciju. Ona se uostalom ostvaruje kroz strast za egzistiranjem (vjera je, sjetimo se, najveća čovjekova strast). Bog je čovjeku usadio vjeru kao oruđe koje mu omogućuje odnos s njime. Međutim, čovjek Boga ne može dokazati. Razum je tu nemoćan. U njega se samo može vjerovati i u tom smislu svaki čovjek ima pristup Bogu, samo ako to hoće. Abraham je npr. dobio uvjet i istinu od Boga, njegovo se povjerenje u Boga pokazalo doista opravdanim, no hoće li to navesti nekoga da povjeruje u Boga? Prema Kierkegaardovoj interpretaciji pojma vjere proizlazi, kao što smo pokazali, da je racionalno i potpuno opravdano vjerovati u Boga.

⁴⁶⁵ O teoriji reformirane epistemologije vidi u: Plantinga 1983., 63–93.

⁴⁶⁶ Detaljnije o tome na koji su način (kod Kierkegaarda) povezani vjera i razum vidi u: M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief*, New York, 2003., 39–57.

XI. RECEPCIJA KIERKEGAARDA U HRVATSKOJ

11.1. Hrvatski autori o Kierkegaardu

Naši autori bavili su se nekim aspektima Kierkegaardove filozofije. O njemu su pisali filozofi i teolozi, ističući ključne dijelove i pojmove iz Kierkegaardova života i filozofije.

Cilj je ovog poglavlja istražiti koliko su Kierkegaard i njegova filozofija spominjani i tematizirani u nas, tko se njima bavio (filozofi ili religiozni mislioci, odnosno teolozi), koje su teme bile najčešće zastupljene i kako su prihvaćene. Odmah moramo napomenuti da se u našim udžbenicima, enciklopedijama, leksikonima i povijestima filozofije Kierkegaard obrađuje uglavnom vrlo oskudno.

Neki hrvatski autori bavili su se isključivo temom egzistencijalizma, dok Kierkegaarda i ne spominju. Drugi pak, posebno neki kršćanski mislioci te katolički teolozi, izražavaju svoje stavove o filozofiji egzistencijalizma, ali i o njezinom prethodniku i svojevrsnom utemeljitelju.⁴⁶⁷

Spomenut ćemo samo neke od važnijih: Josip Kribl, Ivan Supek, Branko Bošnjak, Ozren Žunec, Vladimir Filipović, Nadežda Čaćinovič-Puhovski, Damir Buterin, Danko Grlić, Vanja Sutlić, Nevenka Vejnović, Božo Milanović, Tomislav Žigmanov, Marijan Cipra, Krunoslav Leko, Ante Kusić i Vjekoslav Bajsić.

⁴⁶⁷ Zanimljiv je stav Crkve, izražen u enciklici *Humani generis*. Iako je papa u svom pismu ocijenio egzistencijalizam kao negativno, tj. krivo učenje, egzistencijalizam ipak u nas ostavlja trag. Koji je razlog njegova neprihvatanja? Papa Pijo XII. u enciklici *Humani Generis* poručuje: *Ove krive evolucionističke tvrdnje, koje odbacuju sve, što je apsolutno, stalno, nepromjenjivo, pripravile su put novoj krivoj filozofiji, koja je, takmičeći se s 'idealizmom', 'imanentizmom', i 'pragmatizmom', dobila ime 'egzistencijalizam', budući da se brine samo za 'egzistenciju' pojedinca ostavivši po strani nepromjenjivu bitnost stvari* (Papa Pijo XII, 1951., 49). I ne samo to, enciklika ima za cilj upozoriti sve o nekim krivim mnijenjima, koja prijetu da potkopaju temelje katoličke nauke (Papa Pijo XII, 1951., 49). Crkva i sredinom 20. stoljeća donosi zaključak da je egzistencijalizam neprihvatljiv, što nije spriječilo neke katoličke filozofe i teologe da se afirmativno odnose prema filozofiji S. Kierkegaarda.

11.2. Hrvatski filozofi o Kierkegaardu

U *Zborniku radova* Filozofskog fakulteta u Zagrebu iz 1951. godine Marijan Tkalčić progovara o *egzistencijalizmu* kao aktualnoj filozofiji koja se osobito razvila kod Kierkegaarda, Heideggera i Sartrea. Tkalčić pokušava ocijeniti trenutačnu situaciju na polju filozofije. Srušio se mit o razumu kao onom koji će u okviru prirodnih znanosti donijeti rješenja za sve čovjekove probleme. *Idealizam* se sa svojom vizijom razuma koji je vječan i apsolutan udaljio od konkretnog života. Egzistencijalizam se ovdje pojavljuje kao novost (oživljavanje Kierkegaardove metafizike).⁴⁶⁸

Tkalčić smatra da Kierkegaard cjelokupnu životnu problematiku sintetizira na način: ili čovjek ili Bog. Možda zvuči pregrubo, ali smisao je u tome da se potpuno realizira čovjek kojemu je to i omogućeno zahvaljujući Bogu koji mu se daruje – i na taj način dolazi do susreta vremena s vječnošću. Čovjek je sinteza, odnos koji se odnosi prema trećemu. Postoji jedino pojedinac koji se odvaja od svijeta i povlači u sebe te se tako u odnosu prema sebi odnosi i prema Apsolutu, Bogu. Čovjek je ustvari izveden, odnosno postavljen odnos, i u toj činjenici nalazimo korijen očajanja. Čovjek je očajan ili zbog toga što se želi ostvariti mimo Boga, a to nije moguće (tj. ako se odvoji od Boga upitna je kvaliteta ostvarenja), ili je očajan zbog toga što ne prihvaća sebe onakvim kakav jest. Ovo je paradoks i njega treba strastveno živjeti. Umjesto Descartesovog: *Mislim, dakle jesam*, ovdje imamo: *Jesam, dakle mislim*.⁴⁶⁹ Tkalčić je ušao u dubioznu analizu čovjekova odnosa s Apsolutom, tj. Bogom i utvrdio kako se taj odnos ne može definirati niti objasniti pomoću filozofije idealizma te da filozofija egzistencijalizma zacrtava put k novom shvaćanju i vrednovanju čovjeka. Tkalčić je Kierkegaarda smatrao vrlo važnim filozofom o čemu svjedoči sljedeći odlomak:

*Kierkegaardovo glavno, a gotovo i jedino pitanje: problem izgubljena, smućena, prestrašena i očajna pojedinca, korijenom iščupana čovjeka – svjesna, da je u svom smrtnom času napušten i osamljen, nasuprot nečem višem, premoćnom, stranom – postaje osnovnim problemom egzistencijalističke filozofije, toga odraza unutrašnjeg protivurječja kapitalističkoga poretka i raspadanja građanske društvene svijesti.*⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Usp. Marijan Tkalčić, *Egzistencijalizam* (Kierkegaard, Heidegger, Sartre). *Zbornik radova Sveučilišta u Zagrebu*, Zagreb, 1951., 25–79.

⁴⁶⁹ Tkalčić 1951., 33.

⁴⁷⁰ Tkalčić 1951., 28.

Vanja Sutlić u svom članku o egzistencijalizmu iznosi prikaz triju autora: Kierkegaarda, Nietzschea i Jaspersa. Kierkegaarda smatra upravo začetnikom tog novog filozofskog pravca. Pod egzistencijom pak podrazumijeva ostvarenje vječne istine u životu svakog pojedinca, a koja se razvija u proturječju između božanskog i ljudskog. Ističe religioznu egzistenciju kao vrhunac čovjekova ostvarenja te detaljnije objašnjava na koji način ju je moguće postići. Zaključuje kako je Kierkegaard nedvojbeno utjecao na teologa Karla Bartha i na filozofe poput Karla Jaspersa i Martina Heideggera.⁴⁷¹

Danko Grlić vjerojatno je naš prvi autor koji je opsežnije pisao o Kierkegaardu.⁴⁷² On je i preveo jedno od Kierkegaardovih najčitanijih djela *Dnevnik zavodnika* (iz 1956.). Za to je djelo napisao i pogovor. Kierkegaarda shvaća kao onog koji u prvom redu traži smisao života i suprotstavlja se pretjeranom isticanju intelektualnog. Baveći se Kierkegaardom, ističe da će on postati vrlo utjecajan filozof koji će ostaviti duboki trag unutar europske pa i svjetske filozofske misli, što se kasnije pokazalo istinitim. Analizirao je i valorizirao pojedina Kierkegaardova djela, ističući ljepotu intimnih dnevnika koje je Danac vodio za života. Cijeni kod Kierkegaarda to što se njegova filozofija na neki način podudara s njegovim životom. Kada opisuje osnovne stadije koje svaki čovjek prolazi, Kierkegaard priznaje kako je svaki pojedini stadij obilježio određenu fazu i njegova života. Njegov *Dnevnik zavodnika* obuhvaća i opisuje estetički način egzistiranja do čijeg će negiranja doći u etičkom stadiju. Vrhunac čovjekova ostvarenja moguć je tek u religijskom stadiju. U estetičkom stadiju mogu se prepoznati i začeci Kierkegaardove subjektivističke filozofije. Kierkegaard odbacuje apstrakciju, sistem i sve drugo što čovjeka udaljava od konkretnog života. Poput Sokrata, i on je na javnim mjestima učio ljude etičkom životu i negodovao je zbog službene Crkve koja se jako udaljila od evanđelja i izgubila vrijednosti koje su je u počecima krasile. Kierkegaard je pobijao tezu da je spoznaja čovjekov najviši domet ističući da istina mora biti u uskoj vezi s pojedincem, tj. da je ona subjektivna. Ljudsku egzistenciju shvaća kao onu koja živi unutar paradoksa ljudskog i božanskog. Svoj prikaz Grlić završava zaključkom kako je Kierkegaard preteča i propovjednik novog smjera u povijesti filozofije koji traži 'spas pojedinca'.⁴⁷³

Vladimir Filipović je u osmu knjigu filozofske hrestomatije iz 1968. godine pod naslovom *Novija filozofija zapada* uvrstio i S. Kierkegaarda. Smatra ga prethodnikom glavnih filozofskih pravaca 20. stoljeća. Njegovu filozofiju drži iracionalističkom. U prvom redu

⁴⁷¹ Vanja Sutlić, Kierkegaard – Nietzsche – Jaspers, *Pogledi* 1953., 9–10., 686.

⁴⁷² Danko Grlić, *Dnevnik zavodnika*, Zagreb, 1956.

⁴⁷³ Grlić 1956.

tumači Kierkegaardovu odbojnost prema svakoj vrsti spekulacije i svakom mogućem sistemu. Posebno oštro suprotstavlja Hegelovu filozofiju Kierkegaardovoj.

Upravo dovodeći u pitanje svaku spekulaciju i ističući pojedinačnu i konkretnu egzistenciju, Danac je, prema Filipovićevom mišljenju, zacrtao put filozofiji egzistencije. Filozofija za Kierkegaarda nije spekulacija, nego vodilja, odluka, a time i akcija, jer istini se čovjek može samo približavati, a nikada je neće sa sigurnošću postići.⁴⁷⁴ S druge strane, toj se istini približava pojedinac, dok masa, prema Kierkegaardu, uopće nema pristup istini (ona se istini i ne približava). Ljudska egzistencija je paradoksalna – sastavljena istovremeno od slobode i grijeha. Istina je pak subjektivna jer, kako smo već vidjeli, nema objektivne istine. Filipović dalje izlaže Kierkegaardovu teoriju o tri stadija čovjekovog mogućeg samoostvarenja: estetičkom⁴⁷⁵, etičkom i religijskom te opisuje karakteristike svakog pojedinog. Objašnjava i način na koji se, 'skokovito', prelazi iz jednoga stadija u drugi.

Najviši stadij koji čovjek može postići svakako je religijski. U tumačenju tog stadija Filipović tvrdi:

*Strah je neposredni i tajanstveni doticaj vremenitosti i vječnosti, čovjeka i boga. Strah i smrtonosna bolest, kojom svaka egzistencija živi i neminovno završava, putovi su koji Kierkegaarda vode nužno do jednog religioznog završnog stava.*⁴⁷⁶

Prema ovim Filipovićevim riječima proizlazi da je čovjek zbog straha i bolesti prisiljen prikloniti se Bogu, što je prilično problematična interpretacija.

Filipović je gotovo fasciniran Kierkegaardom:

*Svakako taj Danac predstavlja jednu od najmarkantnijih i najkarakterističnijih ličnosti prošloga stoljeća. Danas se nijedan filozof prošloga stoljeća toliko ne citira i ne uzima kao izvor novih ideja koliko upravo Kierkegaard.*⁴⁷⁷

Svoj prikaz Danca u hrestomatiji Filipović završava riječima:

Kierkegaard je svojom filozofijom, kojom je kao antitezom neposredno vezan uz klasično razdoblje evropskog idealizma dao u dijalektičkom razvoju svjetske filozofske misli

⁴⁷⁴ Usp. Vladimir Filipović, *Novija filozofija zapada*, Zagreb, 1968., 33.

⁴⁷⁵ Prema Filipoviću: estetski stadij

⁴⁷⁶ Filipović 1968., 35.

⁴⁷⁷ Filipović 1968., 32.

značajan prilog te konačno zadao teme koje je tek filozofija XX. stoljeća nastavila razrađivati. Egzistencijalizam kao antiteza panlogizmu imade u Kierkegaardu svoga začetnika i trajnog učitelja.⁴⁷⁸

Danilo Pejović u djelu *Sistem i egzistencija* (iz 1970.) uzima u razmatranje danskog mislioca. Odmah na početku daje svoju ocjenu Kierkegaarda:

*U liku danskog mislioca Soerena Kierkegaarda suvremeni Zapad nalazi jedan od svojih bitnih izvora i nadahnuća. Kierkegaard je prvi strastveno uzviknuo: 'Čovjek egzistira!' i time izrazio raspoloženje cijela sloja svojih građanskih suvremenika. Taj povik i danas odjekuje u stvaranju suvremene filozofije egzistencije.*⁴⁷⁹

U istom tonu Pejović nastavlja:

*Pored Hegela, Marxa i Nietzschea, i on spada među one rijetke duhove prošlog stoljeća koji su svojim stvaranjem bitno i neposredno odredili horizont današnjice i duboko utjecali na formiranje ne samo smjerova suvremene filozofije, nego i duhovnih tabora uopće. Uz ova imena i njegovo se spominje sve češće, a rasprave o značenju i dometu njegova djela postaju sve življe što više odmičemo od vremena u kojemu je stvarao.*⁴⁸⁰

Kierkegaard je, navodi Pejović, svoj interes usredotočio na egzistenciju osamljenog pojedinca koji očajava zbog svoje sudbine i ne vidi izlaz. Govori o tome kako je za Kierkegaarda prava istina uvijek subjektivna, tj. progovara o egzistentnoj istini. Pejović objašnjava temeljne pojmove Kierkegaardove filozofije: ili-ili, tjeskoba, očaj, religijski stadij, skok, itd. Također, smatra važnim spomenuti Kierkegaardov odnos prema kršćanstvu svoga vremena, tj. prema danskoj Crkvi. Na kraju zaključuje komentarom:

*Dok je on u svoje doba ostao gotovo nepoznat, Kierkegaardove je misli u naše vrijeme aktualizirala ne samo filozofija egzistencije nego i protestantska dijalektička teologija.*⁴⁸¹

Ivan Supek spominje Kierkegaarda u djelu *Filozofija, znanost i humanizam* iz 1991. godine, kada raspravlja o temi „Korijeni egzistencijalističke filozofije”.⁴⁸² Tom prilikom nas informativno upoznaje s nekim dijelovima Kierkegaardove filozofije. Bilježi da ga smatraju

⁴⁷⁸ Filipović 1968., 40.

⁴⁷⁹ Danilo Pejović, *Sistem i egzistencija*, Zagreb, 1970., 88.

⁴⁸⁰ Pejović 1970., 88.

⁴⁸¹ Pejović 1970., 101.

⁴⁸² Ivan Supek, *Filozofija, znanost i humanizam*, Zagreb, 1991.

'ocem egzistencijalizma'. Ističe jedan od ključnih pojmova Kierkegaardove filozofije – tjeskobu, tj. činjenicu da čovjek bačen u svijet ili odbačen od Boga ostaje ispunjen tjeskobom. Upravo će tjeskoba postati jedan od glavnih pojmova egzistencijalizma. Spominje Kierkegaarda kao filozofa koji je prvi istaknuo prednost egzistencije nad esencijom. Filozofija egzistencijalizma na nov način pristupa razumu (u razdoblju koje je prethodilo bila je karakteristična pretjerana vjera u razum i njegove sposobnosti). Egzistencijalisti u razumu vide samo površni fenomen, a apsurd za njih predstavlja dokaz istine. Kierkegaard je također govorio o direktnom odnosu s Bogom i tu su vidljivi korijeni njegovog protestantizma. Supek ističe da se kod Kierkegaarda pojavljuju ideje ništavila i grijeha vezane uz čovjekovu egzistenciju, a koji će kasnije postati vodeći motivi Jaspersove filozofije. Također, spominje Kierkegaardov interes za ono slučajno i izvanredno, a ne samo opće.

Egzistencija i ništavilo, slučaj i avantura, uzaludnost i apsurd glavne su teme egzistencijalističkog 'buđenja' (to su poticaji čovjeku da preuzme brigu i odgovornost za vlastito ostvarenje i da se ne zadovolji općenitim, apstraktnim rješenjima). Također, ističe kako je za Kierkegaarda vjera paradoks, nešto što nadilazi čovjekove razumske sposobnosti i to stoga što je utemeljena na objavi Boga koji nije dostupan čovjekovu razumu.

Status razuma se bitno promijenio jer egzistencijalisti smatraju da je glavni čovjekov pokretač iracionalna stvarnost (volja, strast itd.).

Branko Bošnjak u djelu *Smisao filozofske egzistencije* posvećuje veliku pozornost upravo Kierkegaardu. Opisuje ga kao filozofa koji posjeduje veliku moć duha koju angažira u borbi sa službenim kršćanstvom. Kierkegaard, smatra Bošnjak, želi postići promjenu (u sferi egzistiranja) kod svakog čovjeka, a u smislu poticanja religioznosti koja bi zaživjela u prvobitnom evanđeoskom smislu. Možemo reći da je on izgradio svojevrsnu filozofiju religioznog egzistencijalizma unutar koje glavne kategorije pripadaju pojmovima: strah, drhtanje, tjeskoba, očajanje i izgubljenost. Život shvaća kao sukob u donošenju odluke ili-ili. Kierkegaard čak za sebe tvrdi da je loša kopija originalnog izdanja vlastitog sebe. Smatra kako svaki čovjek proizvodi mogućnost koju ne može jednostavno udaljiti od sebe. Osobno je tražio izlaz u paradoksalnom religioznom sadržaju. Kierkegaard živi u uvjerenju koje je itekako u skladu sa stavom službene Crkve, a to je da je Bog prva i jedina apsolutna točka ljudskog postojanja.

Kod Kierkegarda možemo pronaći stav da se čovjekov život uglavnom odvija kroz tri temeljna načina egzistiranja. Svatko bira onaj stadij kojeg smatra sukladnim sadržaju svog mišljenja i bitka. Religijski stadij Kierkegaard naziva ultimatimumom za čovjeka koji želi najviši cilj. Spominje i Abrahamov slučaj te njegovu dijalektiku vjerovanja prema kojoj je trebao izabrati ili etiku ili religiju. Apsurd ne leži u granicama razuma, nego se postiže vjerovanjem, a pravu vjeru ima samo onaj tko se boji Boga i neprestano drhti. Kierkegaard prikazuje očajanje i beznade kao vrstu bolesti na smrt. Beznade je jedna vrsta doživljavanja umiranja, ali bez mogućnosti da se zaista umre i to je zapravo i problem jer čovjek želi, a ne može umrijeti, želi se osloboditi sebe jer nije zadovoljan sobom. Kierkegaard misli da čovjek uopće ne bi mogao biti beznadan i očajavati da u njemu nema ničega, tj. on pretpostavlja da u čovjeku postoji nekakva 'klica vječnosti'.

Čovjek se sastoji od esencije i egzistencije. U esenciji je dan razlog, sadržaj, put i cilj, no egzistencija predstavlja slijed svega toga, ona čini mogućim konačno čovjekovo ostvarenje.⁴⁸³ Da bi čovjek došao do religioznosti, treba prije doći do srdžbe ili ljutnje, a zatim tu ljutnju shvaćenu kao neizvjesnost treba prevladati i primiti religiozni sadržaj kao istinu (dijalektička napetost). Bît religioznosti je u ponavljanju. Svaki pojedinac treba ponoviti 'sudbinu Spasitelja' jer kršćanstvo nije učenje, nego komunikacija egzistencije.

Bošnjak je Kierkegarda smatrao veoma važnim i utjecajnim filozofom. Njegov zaključni komentar glasi:

*Kierkegaard je osigurao svoje mjesto u razvoju svjetskih ideja. On je fenomen jednog zbivanja koje je u sebi nosilo mnogo proturječnosti. Kierkegaard ostaje nosilac i svjedok jednog htijenja koje je u 19. stoljeću ispoljilo različite tendencije u rješavanju smisla čovjekove egzistencije.*⁴⁸⁴

Bošnjak je skraćenu interpretaciju ključnih teza Kierkegardove filozofije izložio u djelu *Filozofija i kršćanstvo*. Bošnjak smatra da Kierkegarda treba smjestiti među istaknute mislioce novijeg doba. On ga vidi kao religioznog individualistu kojemu je glavni cilj vratiti čovjeka izvornom, evandeoskom kršćanstvu. Bošnjak zatim govori o nekim bitnim odrednicama Kierkegardova života koje su kasnije imale velik utjecaj na njegovo djelo. Nakon toga Bošnjak piše kratke prikaze Kierkegardovih glavnih djela: *Ili-ili*, *Strah i drhtanje*, *Bolest na smrt* i *Vježbanje u kršćanstvu*. Svoj prikaz Kierkegarda zaključuje mišlju

⁴⁸³ Branko Bošnjak, *Smisao filozofske egzistencije*, Zagreb, 1981., 121.

⁴⁸⁴ Bošnjak 1981., 132–133.

da je on nositelj i svjedok htijenja koje je u 19. stoljeću izrazilo različite tendencije u rješavanju smisla čovjekove egzistencije.⁴⁸⁵

I Damir Buterin pisao je o Kierkegaardu.⁴⁸⁶ Ističe razliku između Hegelove i Kierkegaardove filozofske koncepcije (Hegelova filozofija je apstraktna, sterilna, dok je Kierkegaardova konkretna, životna). Buterin izlaže Kierkegaardovu teoriju jastva u kojoj je došlo do krize čovjekova identiteta. Odgovor na ovaj problem ne može se naći u Hegelovoj apsolutnoj spoznaji. Odgovor nalazimo kod Danca koji ima zanimljiv pristup čovjekovu ostvarenju koje se događa kroz tzv. 'egzistencijalni apsolut'. Dakle, čovjekov opstanak treba postati novo polazište filozofije. Kierkegaardov apsolut nije, za razliku od Hegelova, apstraktni princip ni objektivirani univerzalni ego, nego je to osobni Bog koji je prisutan u srcu vjernika. Kierkegaardova ontologija jastva utemeljena je na Bogu kao duhu, ali kroz samoostvarivanje sebe kao duha. Istina se tada mjeri prema jačini vlastitog subjektivnog života i slobodnog skoka u vjeru.

*U Kierkegaardovoj shemi, jedino pojedinac koji stavlja na kocku vlastiti opstanak radi opstanka u apsolutu može imati uvid u istinu kroz svoju svjesnost Boga kao subjektiviteta.*⁴⁸⁷

Ostvarenje vlastite osobe uključuje opasnost gubljenja samoga sebe.

*Istinsko jastvo u Apsolutu, u Bogu, pretpostavlja da pojedinac uvijek djeluje s vjerom, ali bez jamstva uspjeha. Upravo ovo čini slobodu zastrašujućom.*⁴⁸⁸

Uspostavlja se nova vizija Apsoluta kao apsurdna u kojoj Kierkegaard ne odbacuje razum do kraja, nego naglašava potrebu za nekom drugom vrstom razumijevanja. Vjera u Boga je, smatra Buterin, apsolutna ontološka 'praznina' koja teži prema ispunjenju u Bogu.⁴⁸⁹

Buterin u zaključku daje svoju ocjenu Kierkegaarda:

*Kierkegaardovo prihvaćanje vjere u Boga, koji je istovremeno Apsolut i absurd, navlastito je znakovito za tijek zapadne filozofske misli. Njegova analiza jastva i njegova apsurdnog odnosa prema Bogu pokazuje da s ljudskim opstankom nešto nije kako treba,*⁴⁹⁰ te

⁴⁸⁵ Branko Bošnjak, *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb, 1988., 247. (1. izdanje 1966.)

⁴⁸⁶ Damir Buterin, Apsolut i Kierkegaardovo poimanje jastva, *Filozofska istraživanja* 62 (3/1996.)

⁴⁸⁷ Buterin 1996., 691.

⁴⁸⁸ Buterin 1996., 692.

⁴⁸⁹ Buterin 1996., 697.

⁴⁹⁰ Buterin 1996., 697.

nastavlja: *Kierkegaardova je pozicija u filozofskoj tradiciji velika upravo zato jer je neodrediva.*⁴⁹¹

Buterin ponovno 1998. godine u svojoj knjizi *Nietzsche: otkrivanje zablude* interpretira Kierkegarda smatrajući ga Nietzscheovim kršćanskim prethodnikom. U tom prikazu ističe Kierkegardovu posebnost u odnosu na ostale egzistencijalističke filozofe. Spominje njegovo novo shvaćanje egzistencije i kršćanstva. Egzistencija se, prema Kierkegardu, može na najbolji način ostvariti u religijskom stadiju egzistiranja i to putem slobode izbora. *Kierkegardovo poimanje jastva utemeljeno je u Bogu kao duhu kroz ostvarivanje sebe kao duha.*⁴⁹² *Istinsko jastvo u Bogu pretpostavlja da pojedinac uvijek djeluje s vjerom, ali bez jamstva uspjeha.*⁴⁹³

Buterin detaljno analizira ključne pojmove vezane uz religijski stadij kao što su: jastvo, vjera, očaj, apsolut, subjektivni mislioc te ulogu razuma. On uočava ono na čemu Kierkegardu trebamo biti najviše zahvalni:

*Na koncu, Kierkegaardova je glavna filozofska zasluga što je naglasio da postavljati pitanja nije dovoljno. On je zahtijevao odlučno djelovanje. Ali kako je moguće djelovanje u vacuumu? Kierkegardov je odgovor zaglušujući, ali nejasan: putem apsurdna, obuhvaćanjem paradoksa.*⁴⁹⁴

Filozof Tomislav Žigmanov u članku pod naslovom *Nastanak ličnosti u Kierkegardovu djelu 'Ponavljanje'* posvetio se Kierkegardovu ponovnom otkrivanju tematike razvoja čovjekove osobnosti⁴⁹⁵. Svrha je ovog članka izraziti Kierkegardov stav da se život sastoji od ponavljanja. Ponavljanje je u grčkoj filozofiji označavalo sjećanje. No, prema Kierkegardovoj interpretaciji, kršćanstvo ima drugačiju viziju ponavljanja – ono što je već bilo ponovit će se u budućnosti. Samo u ponavljanju događa se pravo, aktivno i djelotvorno suočavanje čovjeka s općim i vječnim. Bît ponavljanja sastoji se u borbi između pojedinačnog i općeg, a posljedica je ponovno zadobivanje vlastitog Ja.

⁴⁹¹ Buterin 1996., 698.

⁴⁹² Damir Buterin, *Nietzsche: otkrivanje zablude*, Zagreb, 1998., 59.

⁴⁹³ Buterin 1998., 61.

⁴⁹⁴ Buterin 1998., 68.

⁴⁹⁵ Žigmanov, *Nastanak ličnosti u Kierkegardovu djelu Ponavljanje*, Scopus 2 (2/1997.), 76–90.

Žigmanov smatra da važnost problemu ponavljanja daje tek Kierkegaard. On ga prvi put eksplicitno postavlja kao problem u novijoj filozofiji. Sljedeći odlomak, prema Žigmanovom mišljenju, izražava bît ponavljanja:

Izvući sada iz zaborava problematiku izuzetka, kao i njegovu osebujnu vrst postojanja, te dokučiti način odnošenja pojedinačnog s općim, postavlja se, dakle, kao osnovna zadaća 'Ponavljanja'.⁴⁹⁶

Marijan Cipra u zajedničkom članku s Katarinom Cipra prikazuje Kierkegaarda kao filozofa kršćanske egzistencije. Istražuju različite mogućnosti čovjekova ostvarivanja i zaključuju da je religiozno egzistiranje vrhunac koji čovjek može postići jer je u religijskom stadiju čovjek razapet između vječnosti i vremena.⁴⁹⁷ Izbor između različitih mogućnosti omogućava čovjeku slobodu, a sloboda označava tjeskobu, strah i beznade. Tjeskoba nije vezana uz neki pojedinačni stadij egzistiranja (estetički⁴⁹⁸, etički ili religijski), već se radi o tjeskobi neodlučnosti između svega toga, osjećaju krivnje koji se može prevladati odlukom. Egzistirati znači ono vječno uozbiljiti u vremenu, jer je čovjek upravo sinteza vremena i vječnosti.⁴⁹⁹ Ona se ostvaruje pomoću subjektivne odluke, tj. prisvajanjem unutrašnjosti. Svaka generacija na taj put k ostvarenju kreće, prema Ciprinom shvaćanju Kierkegaarda, ispočetka.

Krunoslav Leko u svom članku o Kierkegaardu (iz 1968.) izlaže metodu danskog filozofa. Kierkegaard se služi ironijom kao i Sokrat. Leko ukazuje na sličnosti između Kierkegaarda i antičkog filozofa. Čovjek je u Kierkegaardovoj interpretaciji nešto više u odnosu na puku egzistenciju. *Ex-sisto* označava onoga koji stoji izvan sebe. *Ex-sisto egzistencije za Kierkegaarda jest vjerovanje.*⁵⁰⁰ Filozofija, u tom smislu, ima ulogu pripravljačice, ona označava dionicu koja vodi do 'vrata' vjere. Vjera je odluka, ili-ili, a čovjek je u-stajanje između vremena i vječnosti.⁵⁰¹ Neuravnotežena sinteza koju nazivamo čovjekom izaziva očaj iz kojeg je jedini izlaz vjera. Leko se bavio ključnim pojmovima Kierkegaardove filozofije, s naglaskom na onim koji predstavljaju poteškoće pri čovjekovom ostvarenju (npr. paradoks, vjera, strah, drhtanje, tjeskoba i očajanje). Leko smatra da je Kierkegaard svojom filozofijom navodio druge na razmišljanje, o čemu svjedoči sljedeći odlomak:

⁴⁹⁶ Tomislav Žigmanov, Nastanak ličnosti u Kierkegaardovu djelu *Ponavljanje*, *Scopus* 2 (2/1997.), 78.

⁴⁹⁷ Marijan i Katarina Cipra, S. Kierkegaard – filozof kršćanske egzistencije, *Marulić* 26, (4/1993.), 544.

⁴⁹⁸ Prema Cipri: estetski

⁴⁹⁹ Cipra 1993., 545.

⁵⁰⁰ Krunoslav Leko, Søren Kierkegaard, *Crkva u Svijetu* 3 (6/1968.), 50.

⁵⁰¹ Leko 1968., 51.

Smatran je tumaralom i besposličarom, no to je samo privid sračunat na stjecanje reputacije da bi mogao druge 'činiti pažljivim'. 'Trijumfirati znači u smislu beskonačnosti isto što u smislu konačnosti znači patiti.' Čitavim njegovim djelom i životom vlada ovakva dvoiličnost. Iz navedenih razloga nazvan je 'danskim Sokratom'.⁵⁰²

Ozren Žunec je u filozofskoj hrestomatiji iz 1996. godine (*Suvremena filozofija I*) obradio, između ostalih autora, i Kierkegaarda. U svom prikazu dosta prostora je posvetio Kierkegaardovoj biografiji smatrajući je izuzetno važnom za razumijevanje njegovih djela. Objašnjava na koji način su podijeljena njegova djela te ističe glavnu ideju, tj. fokusiranje na pojedinca i kršćanstvo. Svaki čovjek, pa tako i sam Kierkegaard, prolazi kroz neke temeljne životne stadije: estetički⁵⁰³, etički i religijski. Kasnije će detaljnije objasniti koje su glavne karakteristike svakog pojedinog. Žunec zatim objašnjava Dančevu kritiku kršćanstva koja je usmjerena na povratak k prvotnim evanđeoskim vrijednostima. Temeljni pojmovi kršćanstva – strepnja, strah, smrtna bolest, očaj – predstavljaju i temeljne egzistencijalne pojmove. Religijski stadij je svakako vrhunac samoostvarenja koje pojedinac može postići te mu posvećuje najveći prostor. Dalje komentira svoje viđenje Kierkegaarda riječima:

Kierkegaard, upravo u svom odboju od spekulativne filozofije i raznih oblika panlogističkih sustava, predstavlja, kao što će njegova recepcija pokazati, jednu od osnovnih stepenica razvoja filozofije u XIX. i XX. stoljeću.⁵⁰⁴

Kierkegaard je i kršćanstvo i egzistenciju protumačio na potpuno nov način. Čovjek je, prema Kierkegaardu, sastavljen od paradoksa, a to znači od dvije dimenzije – vječnosti i vremena. Model koji čovjeku pokazuje što znači biti čovjek je Krist. *Krist, ono vječno koje je postalo u vremenitosti i povijesti paradigma je čovjekova postojanja.*⁵⁰⁵ Žunec objašnjava Kierkegaardovu koncepciju vjere i kaže da je vjera apsurd. Vjera izlazi iz okvira ljudskog razuma, ona predstavlja povjerenje u Boga i najviši princip koji je dostupan samo na razini apsurdna. Žunec, između ostalog, tvrdi da sve što vrijedi za kršćanstvo, vrijedi i za egzistenciju. Svaka egzistencija otvorena je za samoostvarenje, a ono se može dogoditi u trenutku koji predstavlja dodir vremena s vječnošću. Ističe vrijednost pojma ponavljanja prema kojem svaki pojedinac prolazi put samoostvarenja koji je pokazao Krist. Ono označava i ponovno zadobivanje sebe samoga (kao što se to dogodilo Jobu i Abrahamu). Potpuno

⁵⁰² Leko 1968., 49.

⁵⁰³ Prema Žunecu: estetski

⁵⁰⁴ Ozren Žunec, *Suvremena filozofija* (sv. 2), Zagreb, 1996., 157.

⁵⁰⁵ Žunec 1996., 160.

zadobivanje samoga sebe moguće je samo kroz kušnju vjere, a to se događa upravo kroz ponavljanje. Iz stadija u stadij prelazi se pomoću skoka koji predstavlja skok u nepoznato, odnosno rizik koji svaki pojedinac treba preuzeti. Žunec zaključuje svoj prikaz komentarom o Kierkegaardovoj recepciji u nas:

U Hrvatskoj Kierkegaard nije imao gotovo nikakva odjeka, o čemu svjedoči izuzetno mali broj radova kao i činjenica da je od cijelog njegova opusa na hrvatski jezik prevedeno svega nekoliko desetina stranica iz Ili-ili pod naslovom Dnevnik zavodnika, koje pogotovo istrgnute iz konteksta cjeline djela, nemaju nikakvu filozofsku vrijednost.⁵⁰⁶

11.3. Hrvatski teolozi o Kierkegaardu

Josip Kribl bavio se egzistencijalizmom općenito te egzistencijalističkim stavom prema čovjeku u društvu i posebno prema Crkvi. Kierkegaard je bio protestant, no želio je prijeći na katolicizam. Često je istupao protiv Crkve i to, kako je on naziva, 'državne crkve'. Državna crkva je za njega svaka crkva koja se udaljila od izvornog kršćanstva i izvornih kršćanskih vrijednosti. Stav da je pojedinac istina izražava aksiom Kierkegaardove filozofije. Tim stavom Kierkegaard želi poručiti da je svatko odgovoran za vlastito ostvarenje te da istina mnoštva nikada nije istina egzistencijalnog individuuma. Pri tom nije naravno zaboravio na ulogu zajednice, tj. na činjenicu da je čovjek, u prvom redu, društveno biće. Kribl u svojem članku pod naslovom „Kako egzistencijalizam gleda na čovjeka u društvu“ zaključuje:

Kierkegaard je u svojoj egzistencijalnoj filozofiji nalazio sebe, pojedinca u jedinstvu s Bogom putem slobode – to je njegova zajednica. To se vidi u izboru slobode kojim se Bog objavio čovjeku u njegovoj vjeri, a jednako tako čovjek Bogu. Sve što je izvan toga ne poprima značenje izravne komunikacije, izravnog zajedništva između pojedinaca. U tom se Kierkegaard razlikuje od ostalih naših auktora. Sigurno je tomu podloga njegova filozofska reakcija na Hegela, ali nije isključeno, već vrlo simptomatično da je takvu gledanju mnogo doprinomio i njegov temperament koji je teško nalazio vezu s ljudima s kojima bi se razumio.⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Žunec 1996., 179.

⁵⁰⁷ Josip Kribl, „Kako egzistencijalizam gleda na čovjeka u društvu“, *Crkva u Svijetu* 7 (2/1972.), 152.

U članku „Kršćanstvo 'institucionalističke' i 'duhovne' Crkve“ Kribl je izložio tematiku vezanu uz Kierkegaardovo tumačenje kršćanstva i uloge Crkve. Kribl ispravno primjećuje:

*Kierkegaard je postavio vrhunce kršćanstva. On je dobro teoretizirao, bilo o drugima, bilo o sebi, ali kad je to trebalo zasvjedočiti, nije tako lako išlo.*⁵⁰⁸

Tumačenje Kierkegaardovog shvaćanja slobode Kribl iznosi u članku „Refleksije nad poimanjem egzistencijalne slobode“. Svi 'pravi' aspekti slobode prema mišljenju Kierkegarda, Berdjajeva, Jaspersa i Marcela, utemeljeni su na egzistencijalnoj slobodi.⁵⁰⁹

*Egzistencijalna sloboda proizlazi iz čovjekova bitka, iz njegove naravi. Zbog toga će nam Kierkegaard reći da je pronalaženje 'slobodnog ja' nešto što dobiva daleko značajniji naglasak i od Božje svemogućnosti, koja bi bila sputavanje slobodnog 'ja', a da se ne govori o predestinaciji, koja mu u tom smislu izgleda posve besmislena.*⁵¹⁰ Kribl dalje piše o temama koje su zajedničke gore spomenutim filozofima kao što su granične situacije: npr. tjeskoba, očaj, nada, zatim o odnosu prema duhu i duši, slobodi i grijehu, slobodi i transcendentalnoj stvarnosti, stavu prema Kristu i kršćanstvu te o egzistencijalnom pojedincu.

Kribl također ističe važnost Krista koji je pokazao čovjeku na koji način se istina nalazi u pojedincu. Izdvaja tzv. 'egzistencijalnu komunikaciju' koja obilježava odnos čovjeka s Bogom.⁵¹¹ Kribl također progovara o temi slobode koja je ključna za egzistencijalno religiozno ostvarenje. I vjera je svojevrsan izraz slobode volje, dok, s druge strane, predstavlja i anticipaciju vječnosti.⁵¹² Sloboda je bitna jer čovjek jednostavno teži k Bogu, a potpuno religiozno ostvarenje može biti samo ono koje je ostvareno u slobodi. Kribl smatra da Kierkegaard zastupa tezu o nekoj vrsti 'nužne slobode' koja pripada religijskom stadiju.

*Rečeno je da se u egzistencijalnoj slobodi nužno bira, nužno izabire. Za Kierkegarda to nužno izabrano je kršćanska doživljenost zbilje u kojoj je Bog središte svega. On mora izabrati strastveno u konkretnoj doživljenosti egzistencijalne slobode.*⁵¹³ Članak u kojem se bavi temom slobode Kribl završava pitanjem: *Nema li egzistencijalna filozofija danas svoj 'silni udio' u kršćanskim gledanjima, mislima i praktičnim nastupima u pitanju Crkve i*

⁵⁰⁸ Josip Kribl, „Kršćanstvo 'institucionalističke' i 'duhovne' Crkve“, *Crkva u Svijetu* 4 (3/1969.), 277.

⁵⁰⁹ Josip Kribl, Refleksije nad poimanjem egzistencijalne slobode, *Bogoslovska smotra* 41, (4/1971.), 391.

⁵¹⁰ Kribl 1971., 391.

⁵¹¹ Kribl 1972., 152.

⁵¹² Josip Kribl, Egzistencijalna sloboda i transcendentalna zbilja u filozofiji S. Kierkegarda i N. Berdjajeva, *Crkva u Svijetu* 9 (1/1974.), 33.

⁵¹³ Kribl 1971., 392.

*kršćanstva? Nisu li toliki istupi temeljeni na poimanju slobode filozofije egzistencijalizma, ali bez valjane egzistencijalne doživljenosti slobode?*⁵¹⁴

Ante Kusić progovara o viziji Kierkegaardove egzistencijalne antropologije. Prema toj koncepciji istina nije u razumu, nego u strastvenom otvaranju prema Nepoznatom.⁵¹⁵ Iz te istine proizići će čovjekovo djelovanje, a istina je sam Bog čijoj slici čovjek treba nalikovati.

*Moramo se stoga vratiti 'egzistencijalnom mišljenju', gdje čovjek filozofira iz unutarnjosti svoje vlastite 'egzistencije', a ne iz 'općih' pojmovnih kategorija čistog razuma.*⁵¹⁶

Egzistencijalno mišljenje, koje se ovdje promovira, sastoji se od strasti i ljubavi. U religijskoj sferi dolazi do predanja Bogu. Pritom tjeskobu možemo definirati kao pripremu za ulazak u religioznu sferu, jer je ona saznanje o vlastitoj ograničenosti pred Neizrecivim. Vjera je, u tom smislu, paradoks jer pojedinac u sebi nosi klicu Vječnosti, a živi u vremenu u kojem njegovu egzistenciju obilježava nemogućnost pomirenja ovih dviju stvarnosti. Zbog toga on uvijek ostaje u situaciji trajnog biranja.⁵¹⁷ Vjera se kod Kierkegaarda, smatra Kusić, nalazi u trajnoj napetosti između zatvorenosti u vlastite granice i otvorenosti za transcendenciju. Izbor predstavlja skok, istovremeno i rizik i promašaj, i u tom smislu – grijeh.⁵¹⁸ 'Bolest na smrt' od koje boluje kršćanin prouzrokovana je, smatra Kusić, tom istom paradoksalnošću gdje živjeti znači izabirati, a izabirati znači grijешiti. Pojedince se, smatra Kusić, želi potaknuti da učini Boga normativom svog ponašanja jer vjera nije komuniciranje učenja, nego egzistencije, dok je sredstvo komuniciranja s učenicom ljubav po kojoj među njima nestaju razlike i postepeno dolazi do usklađivanja.⁵¹⁹ Kusić osobito cijeni Kierkegaarda zbog činjenice da je njegova filozofija bila usklađena s njegovim životom:

Tako prema Kierkegaardovom shvaćanju, protivno shvaćanjima u duhu institucionaliziranih kršćanskih crkava, svaki čovjek kao Pojedinac 'iz konačnosti ukazuje na Beskonačnost', 'iz vremena u Vječnost', 'iz usvijetne imanencije na Transcendenciju', te on kao Pojedinac mora 'u miru svog unutarnjeg Samstva' i u 'jasnom stajanju pred Bogom' stvoriti vlastitu 'odluku i preuzeti za nju odgovornost'. Jedan aspekt takva 'preuzimanja

⁵¹⁴ Kribl 1971., 400.

⁵¹⁵ Ante Kusić, *Suvremena misao – izazov vjeri*, Duvno, 1982., 124.

⁵¹⁶ Kusić 1982., 124.

⁵¹⁷ Kusić 1982., 125.

⁵¹⁸ Kusić 1982., 126.

⁵¹⁹ Usp. Kusić 1982., 126–127.

*odgovornosti' možemo otkriti i u ličnoj odluci Kierkegaarda, kad napada liberalnu protestantsku dansku crkvu, jer je od kršćanstva kao religije križa napravila karikaturu.*⁵²⁰

Vjekoslav Bajsić u svojoj knjizi *Filozofija i teologija u vremenu* iz 1999. godine raspravlja o nekim spornim problemima između filozofije i religije (kasnije i teologije). Njegov je stav da religija nudi, a filozofija samo pokušava dati odgovor na pitanje ljudske egzistencije.⁵²¹

U svom prikazu filozofije druge polovice 19. stoljeća Bajsić interpretira filozofiju života i spominje njezina dva reprezentativna predstavnika: Kierkegaarda i Nietzschea. Smatra da je Kierkegaard u prvom redu religiozni mislilac koji se bori za oslobođenje od sustava, apstrakcije, teorije, a u korist konkretnog pojedinca i kvalitativno unapređenje njegove egzistencije. Bajsić, također smatra da će Kierkegaardova filozofija imati značajan utjecaj na tzv. egzistencijalnu filozofiju.⁵²²

⁵²⁰ Kusić 1982., 127.

⁵²¹ Vjekoslav Bajsić, *Filozofija i teologija u vremenu*, Zagreb, 1999., 67.

⁵²² Godine 2005. obranila sam doktorsku disertaciju o Kierkegaardu pod naslovom *Religiozno egzistiranje kao vrhunac egzistiranja kod Kierkegaarda*. Središnja tema rada vezana je uz religijski stadij egzistiranja koji, ukoliko ga pojedinac ostvari, predstavlja čovjekovo potpuno ostvarenje. Pokušala sam obraniti stav da je Kierkegaard bio tzv. 'slabi' egzistencijalista. Pod 'slabim' egzistencijalizmom mislimo na Kierkegaardov 'zacrtni' prijedlog čovjekova potpunog ostvarenja (svaki pojedinac slobodno odlučuje kako će se ostvariti, ali najviši cilj je, prema Kierkegaardu, svakako Bog). Kierkegaard je ispravno primijetio kako većina ljudi egzistira u nekom od stadija; estetičkom, etičkom ili religijskom. Oni koji žive religioznim načinom života zasigurno su u manjini. No, religiozni način života je, prema Kierkegaardu, jedini autentični i ujedno predstavlja jedan mogući stupanj ostvarenja više – koji teisti mogu ostvariti u odnosu na ateiste. Možemo zaključiti kako u Kierkegaardovoj filozofiji možemo pronaći neku vrstu 'egzistencijalnog dokaza' za Boga, u kojem tzv. 'egzistencijalna kuća' predstavlja precizan plan čovjekovog potpunog i autentičnog ostvarenja.

ZAKLJUČAK

Kierkegaard je filozof koji je dao obrise nove antropologije. Polazište njegove filozofije je reakcija na njegove prethodnike, osobito Hegela. Nije bio zadovoljan postojećim interpretacijama čovjeka stoga predlaže svoju verziju antropologije. Započeo je s utvrđivanjem postojećeg stanja i došao do zaključka da nije problem u stjecanju znanja o čovjeku, nego o egzistiranju. Znanosti se, primjerice, zaustavljaju na apstraktnom i tako gube iz vida konkretnog čovjeka. Općenito govoreći, pitanjima iz područja egzistencije, etike i religije treba pristupiti na novi način. Stoga Kierkegaard predlaže egzistencijalni pristup. Čovjeka treba, u prvom redu, gledati kao egzistenciju, kao konkretno biće koje se pita o svojem postojanju, tj. o smislu i ciljevima egzistiranja. Čovjek je, nadalje i društveno biće što se očituje kroz etički stadij egzistiranja. Kierkegaard smatra da je najvažnije od svega to što je čovjek religiozno biće koje svoje potpuno ostvarenje postiže tek u religijskom stadiju u kojem ulazi u odnos s Bogom.

U prvom poglavlju, koje predstavlja svojevrsni uvod u tematiku, nastojali smo navesti razloge zbog kojih se uopće bavimo promišljanjima o čovjeku kod Kierkegaarda. U drugom smo prikazali isprepletenost života i djela ovog danskog filozofa. U trećem smo prikazali Kierkegaardova filozofska i religijska polazišta. U četvrtom smo analizirali temeljne tekstove u kojima Danac ocrta obrise svoje antropologije, navodeći ponajprije poteškoće s kojima se čovjek njegova vremena suočava. U petom smo poglavlju opisali čovjekovu ontološku konstituciju na koju se nadovezuje tzv. egzistencijalna razina, koju smo detaljnije analizirali u šestom poglavlju. U sedmom poglavlju prikazali smo kako čovjek funkcionira u etičkom stadiju, koje su karakteristike i nedostaci osobe koja se nalazi u etičkom stadiju egzistiranja. U osmom poglavlju donosimo opis čovjeka koji egzistira u tzv. etičko-religijskom stadiju. U devetom poglavlju napokon slijedi prikaz religioznog ostvarenja, koje, prema Kierkegaardu, predstavlja puninu čovječstva. U desetom poglavlju bavili smo se epistemologijom religije koju Kierkegaard zastupa, uključujući i analizu njegove pozicije unutar suvremene epistemologije religije, a u posljednjem, jedanaestom poglavlju prikazujemo hrvatske autore koji su se bavili Kierkegaardom i njegovom egzistencijalističkom filozofijom.

Ono što bi dalje trebalo učiniti je kritika Kierkegaardove pozicije s obzirom na promišljanja čovjeka i mogućnost opravdanja njegove pozicije. Kierkegaard se, naime, nije bavio problematikom vrednovanja etičkih teorija i pristupa. Koju od glavnih etičkih teorija on

zastupa, etiku vrlina, etiku dužnosti ili konsekvencijalističku etiku? Odgovor na to pitanje nećemo naći u njegovim djelima. Očito je bio pod utjecajem etike vrlina, no nigdje je sustavno ne razrađuje. On pretpostavlja da je etika, barem na bazičnoj razini, prisutna u životu društva kojem određena osoba pripada. No, njegova pozicija je vrlo slabo argumentirana.

Također, ne vodi 'strogu' filozofsku raspravu o smislu života, iako tvrdi da je čovjek religiozno biće, tj. da bi odnos s Bogom trebao biti krajnji cilj svakog čovjeka. Možemo zaključiti da je Kierkegaard u svojoj filozofiji krenuo od jedne postavke, tj. od teze da Bog postoji. Ako Bog postoji, onda je zaista moguće da sve što Kierkegaard tvrdi ima pokriće. No, mnogi kritičari zamjerili bi mu da pretpostavlja ono što tek treba dokazati i da je, stoga, njegova cjelokupna 'egzistencijalistička' filozofija upitna. No, činjenica je da je Kierkegaard bio jedna od ključnih figura suvremene filozofije i da je njegov doprinos filozofiji izniman. Njegova je zasluga u tome što je potaknuo ponovno preispitivanje o čovjeku, istaknuo posebnost rasprave o egzistencijalnim, etičkim i religijskim temama i pokušao pokazati da je religiozan čovjek krajnje čovjekovo ostvarenje. Koliko je u tome uspio, prosudit ćete sami.

BIBLIOGRAFIJA

Izvorna djela: (primarna literatura – s kraticama)

- KIERKEGAARD S. 1984. *Oeuvres Completes I*, Paris: Editions de L'orante
- KIERKEGAARD S. 1995. *Briciole di filosofia* (ur. FABRO C.) Opere II, Casale Monferrato: Piemme (B)
- KIERKEGAARD S. 1980. *Diario I–XII*, Brescia: Morcelliana (D1–12.)
- KIERKEGAARD S. 1989. *Enten - Eller. Un frammento di vita V*, Milano: Adelphi (EE)
- KIERKEGAARD S. 1995. *Il concetto dell'angoscia* (ur. FABRO C.) Opere I, Casale Monferrato: Piemme (C d A)
- KIERKEGAARD S. 1995. *La malattia mortale* (ur. FABRO C.) Opere III, Casale Monferrato: Piemme (MM)
- KIERKEGAARD S. 1995. *Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'* (ur. FABRO C.) Opere II, Casale Monferrato: Piemme (P)
- KIERKEGAARD S. 1972. *Timore et tremore* (ur. FABRO C.) Milano: Rizzoli (TT)
- KIERKEGAARD S. 2001. *In vino veritas*, Roma – Bari: Laterza
- KIERKEGAARD S. 1998. *Filozofijsko trunje*, Zagreb: Demetra (FT)
- KIERKEGAARD S. 2000. *Strah i drhtanje*, Split: Verbum (SD)
- KIERKEGAARD S. 2007. *Vježbanje u kršćanstvu*, Split: Verbum (VK)
- KIERKEGAARD S. 1974. *Bolest na smrt*, Beograd: Ideje (BS)
- KIERKEGAARD S. [KJERKEGOR S.] 1980. *Ponavljjanje*, Beograd: Grafos
- KIERKEGAARD S. 1986. *Brevijar*, Beograd: Grafos
- KIERKEGAARD S. 1982. *Knjiga o Adleru*, Beograd: Grafos
- KIERKEGAARD S. 1973. *Peccato, perdono, misericordia*, Torino: Gribaudi
- KIERKEGAARD S. 1995. *Sulla mia attività di scrittore* (ur. FABRO C.) Opere I, Casale Monferrato: Piemme (MAS)
- KIERKEGAARD S. 1995. *Il punto di vista della mia attività di scrittore* (ur. FABRO C.) Opere I, Casale Monferrato: Piemme (PV)
- KIERKEGAARD S. 1995. *Esercizio del cristianesimo* (ur. FABRO C.) Opere III, Casale Monferrato: Piemme (EC)
- KIERKEGAARD S. 1995. *Vangelo delle sofferenze* (ur. FABRO C.) Opere III, Casale Monferrato: Piemme (VS)

- KIERKEGAARD S. 1995. *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei* (ur. FABRO C.) Opere III, Casale Monferrato: Piemme
- KIERKEGAARD S. 1995. *L'immutabilità di Dio* (ur. FABRO C.) Opere III, Casale Monferrato: Piemme
- KIERKEGAARD S. 2000. *La ripetizione*, Milano: BUR (classici)

Sekundarna literatura:

- ABBAGNANO N. 1993. *Storia della filosofia III*, Torino: Utet
- ADINOLFI I. 2000. *Il cerchio spezzato*, Roma: Citta Nuova
- ADINOLFI I. (ur.) 2000. *Leggere oggi Kierkegaard*, Roma: Citta Nuova
- ADINOLFI I. (ur.) 2002. *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia: Morcelliana
- ADORNO T. W. 1962. *Kierkegaard – La costituzione dell'estetico*, Milano: Longanesi
- AIKEN D. W. 1993. „The Decline from Authority: Kierkegaard on Intellectual sin”, *Int. philos. Quart.* 33, 21–35.
- AVERY DULLES S. J. 2000. „Reason, Philosophy and the Grounding of Faith: A Reflection on 'Fides et Ratio'”, *Int. philos. Quart.* 40, 479–490.
- BACCARINI E. 1996. „Esistenza ed etica. Letture ebraiche di Kierkegaard”, *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Brescia: Morcelliana, 131–138.
- BADROV B. 1997. *Sabrana djela* (sv. 2), Livno–Sarajevo: Franjevački samostan Gorica, Franjevačka teologija Sarajevo
- BAJSIĆ V. 1999. *Filozofija i teologija u vremenu*, Zagreb: KS
- BARTH K. 1999. „Kierkegaard oggi”, *Humanitas*, 980–985.
- BAUSOLA A. 1985. *La libertà*, Brescia: La Scuola
- BEAUFRET J. 1977. *Uvod u filozofije egzistencije*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
- BEINOMUGISHA A. J. A. 1996. *The concept of religious singularity in Kierkegaard*, Romae: Pontificia Universitas Urbaniana
- BERČIĆ B. 2012. *Filozofija* (sv. I), Zagreb: Ibis
- BERČIĆ B. 2012. *Filozofija* (sv. II), Zagreb: Ibis
- BONGARDT M. 1995. *Der widerstand der Freiheit*, Frankfurt: Knecht
- BORSO D. 1994. „Due note Kierkegaardiane”, *Rivista di storia della filosofia* 3, 547–558.
- BOŠNJAK B. 1981. *Smisao filozofske egzistencije*, Zagreb: ŠK
- BOŠNJAK B. 1988. *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb: Stvarnost

- BURKLE H. 2000. *Čovjek traži Boga*, Zagreb: KS
- BUTERIN D. 1996. „Apsolut i Kierkegaardovo poimanje jastva”, *Filozofska istraživanja*, 683–698.
- BUTERIN D. 1998. *Nietzsche: otkrivanje zablude*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo
- CAPUTO J. D., 2007. *How to Read Kierkegaard*, New York: W. W. Norton & Company
- CASTORO E. 2001. *Esistenza in preghiera sulle orme di Kierkegaard*, Casale Monferrato: Piemme
- CIPRA K. i M. 1993. „S. Kierkegaard – filozof kršćanske egzistencije”, *Marulić* 4, 544–548.
- COLE J. P. 1971. *The problematic self in Kierkegaard and Freud*, New Haven and London: Yale University Press
- COLLINS J. 1954. *The mind of Kierkegaard*, London: Secker and Warburg
- CONTRI G. B. 1995. „Kierkegaard. Il Vangelo della sofferenza. Dolor diabolicus”, *Il Nuovo Areopago* 2, 59–70.
- CORNATI D. 1998. „La filosofia del peccato originale da Kant a Kierkegaard”, *La scuola cattolica* 3–4, 407–432.
- ĆURIĆ J. 2003. „Istina u ljudskome znanju i kršćanskom vjerovanju”, *Filozofska istraživanja* 23, 881–891.
- ČULJAK Z. (ur.), 2003. *Vjerovanje, opravdanje i znanje*, Zagreb: Ibis
- DAL PRA M. 1976. *Storia della filosofia IX, La filosofia contemporanea: L'ottocento*, Milano: S.p.A., 169–176.
- DANCY J. 2001. *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Biblioteka Filozofija
- DAVIS W. C. 1992. „Kierkegaard on the transformation of the individual in conversion”, *Religious studies* 2, 145–162.
- DAVIES B. 1998. *Uvod u filozofiju religije*, Zagreb: Biblioteka Scopus
- DE FINANCE J. 1990. *Esistenza e libertà*, Citta del Vaticano: Libreria editrice Vaticana
- DEVČIĆ I. 1998. *Pred Bogom blizim i dalekim*, Zagreb: Filozofski niz
- DEVČIĆ I. 2003. *Bog i filozofija*, Zagreb: KS
- DI STEFANO T. 1988. *Il paradigma della verità esistenziale*, Perugia: Galeno
- DI STEFANO T. 1996. „Il ruolo dell'etica nella struttura dell'esistenza secondo S. Kierkegaard”, *Antonianum*, 105–113.
- DOOLEY M. 1995. „Murder on Moriah a paradoxical representation”, *Philos. today* 39, 67–82.
- DUPRE L. 2000. „Philosophy and the Natural Desire for God: An Historical Reflection”, *Int. philos. Quart.* 40, 141–148.

- FABER B. 1998. *La contraddizione sofferente*, Padova: Il Poligrafo
- FABRO C. 1943. *Introduzione all'Esistenzialismo*, Milano: Vita e Pensiero
- FABRO C. 1945. *Problemi di esistenzialismo*, Roma: A. V. E.
- FABRO C. 1989. „Kierkegaard e la Chiesa in Danimarca” (ur. PIZZUTI G. M.) *Nuovi studi Kierkegaardiani*, Potenza: Centro italiano di studi Kierkegaardiani, 117–123.
- FABRO C. (ur.) 1978. *Il problema della fede*, Brescia: La Scuola
- FAZIO M. 1996. „Il singolo kierkegaardiano: una sintesi in divenire”, *Acta philosophica*, 221–250.
- FERREIRA M. J. 1994. „The point outside the world: Kierkegaard and Wittgenstein on nonsense, paradox and religion”, *Religious studies* 1, 29–44.
- FILIPOVIĆ V. 1968. *Novija filozofija zapada*, Zagreb: Matica hrvatska
- FISCHER N. 2001. *Čovjek traži Boga*, Zagreb: KS
- FRANCHI A. 1990. „Kierkegaard irrazionalista? Filosofi e filosofie nella interpretazione del pensatore danese”, *Sapienza*, 271–291.
- FORTE B. 1997. *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Brescia: Morcelliana
- GALLINO G. 1994. „Kierkegaard: la seduzione, l'interiorità, l'ironia”, *Filosofia* 45, 291–328.
- GALLINO G. 1994. „Kierkegaard e l'ironia socratica”, *Filosofia* 45, 143–161.
- GARDINER P. 1996. *Kierkegaard*, New York: Oxford University Press
- GILSON E. 1988. *L'essere e l'essenza*, Milano: Massimo
- GOICOECHEA D. 1999. „The moment of responsibility (Derrida and Kierkegaard)”, *Philos. today* 43, 211–225.
- GOLUBOVIĆ A. 2008. „Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegarda“, *Obnovljeni život*, 63, 257-273.
- GOLUBOVIĆ A. 2008. „Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegardov doprinos tumačenju kršćanske religije“, *Filozofska istraživanja*, 28, 857-868.
- GOLUBOVIĆ A. 2008. „Recepcija Kierkegarda u Hrvatskoj“, *Filozofska istraživanja*, 28, 253-270.
- GOLUBOVIĆ A. 2010. „Kierkegardova epistemologija religije (odnos vjere i razuma)“, *Obnovljeni život*, 65, 239-262.
- GRECO J. i SOSA E. (ur.), *Epistemologija*, Zagreb: Jesenski i Turk
- GRLIĆ D. 1956. *Dnevnik zavodnika*, Zagreb: Mladost
- Grupa autora. 1998. *Kierkegaard: A Critical Reader* (ur. REE J. i CHAMBERLAIN J.), Massachusetts (USA): Blackwell Publishers

- Grupa autora. 1989. *Filozofija u susret Teologiji*, Zagreb: Filozofski niz
- Grupa autora. 1996. *Filosofia e teologia del paradosso* (ur. NICOLETTIE M. i PENZO G.), Trento: Morcelliana
- Grupa autora. 1974. *Povijest svjetske književnosti V* (ur. ŽMEGAČ V.), Zagreb: Mladost
- Grupa autora. 1996. *Ragione filosofica e fede cristiana*, Soveria Mannelli: Rubbettino
- Grupa autora. 1998. *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (ur. HANNAY A. i GORDON D. M.), Cambridge: Cambridge University Press
- HALL R. L. 1994. „Transcending the Human: A Kierkegaardian Reading of Martha Nussbaum”, *Int. philos. Quart.* 34, 361–373.
- HUBER C. 1999. *Vegliate dunque*, Assisi: Cittadella
- IMPARA P. 2000. *Kierkegaard interprete dell'ironia socratica*, Roma: Armando
- IIRITANO M. 1999. *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard*, Soveria Mannelli: Rubbettino
- IIRITANO M. 1997. „Il paradosso kierkegaardiano come 'emergenza' storica ed esistenziale”, *Aquinas* 3, 499–507.
- IMBROSCIANO A. 1993. „Kierkegaard's 'Individual'”, *Int. philos. Quart.* 33, 443–448.
- KIRMMSE B. H. 1996. *Encounters with Kierkegaard*, New Jersey: Princeton University Press
- KRIBL J. 1974. *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji Sorena Kierkegarda, Nikolaja Berdjajeva, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela*, Zagreb: Josip Kribl
- KRIBL J. 1971. „Refleksije nad poimanjem egzistencijalne slobode”, *BS* 4, 391–400.
- KRIBL J. 1974. „Egzistencijalna sloboda i transcendentalna zbilja u filozofiji S. Kierkegarda i N. Berdjajeva”, *C u S* 1, 31–37.
- KRIBL J. 1972. „Kako egzistencijalizam gleda na čovjeka u društvu”, *C u S* 2, 141–158.
- KRIBL J. 1969. „Kršćanstvo 'institucionalističke' i duhovne Crkve”, *C u S* 3, 276–281.
- KUSIĆ A. 1982. *Suvremena misao – izazov vjeri*, Duvno: List Marija, Sveta baština – Duvno
- LAMANNA E. P. 1967. *Storia della filosofia, Filosofia del novecento* 2, Firenze: Felice Le Monnier
- LAMANNA E. P. 1967. *Storia della filosofia, Filosofia dell'Ottocento* 1, Firenze: Felice Le Monnier, 157–162.
- LA SPISA M. 1982. *La comunicazione della singolarità*, Palermo: Herbita
- LEKO K. 1968. „Soeren Kierkegaard”, *C u S* 3, 48–59.
- LOWITH K. 1997. „Kierkegaard e Nietzsche, ovvero il superamento filosofico e teologico del nichilismo”, *Humanitas*, 228–247.

- MACAN I. 1997. *Filozofija spoznaje*, Zagreb: Filozofski niz
- MAESTRE J. M. B. 1998. „Kierkegaard y el escandalo moderno ante la Fe”, *Folia Humanistica* 26, 351–357.
- MALDAME J. M. 2003. „Znanost i vjera, složeni odnosi”, *Filozofska istraživanja* 23, 853–865.
- McDONALD, W. 2005. „Søren Kierkegaard“, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/kierkega/> (Preuzeto: 19.11.2013.)
- McDONALD, W. 2012. „Søren Kierkegaard“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/kierkegaard/> (Preuzeto: 19.11.2013.)
- MELCHIORRE V. 1988. *Saggi su Kierkegaard*, Genova: Casa Editrice Marietti S.p.A.
- MIŠIĆ A. 2000. *Rječnik filozofskih pojmova*, Split: Verbum
- MODICA G. 1996. „La dialettica della libertà in Stirner e in Kierkegaard”, *Annuario filosofico* 12, 271–294.
- MOLLO G. 1992. „Estetica ed etica in Kierkegaard”, *Per la filosofia* 9, 52–61.
- MONDIN B. 1996. „La teologia esistenziale di S. Kierkegaard”, *Sapienza*, 397–416.
- MUCK O. 1985. *Teologia filosofica*, Brescia: Queriniana
- NEPI P. 1996. „Dallo stadio etico al paradosso”, *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Brescia: Morcelliana, 161–168.
- NDRECA A. 2000. *Mediazione o paradosso?*, Pavia: Bonomi
- PENZO G. 2000. *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova: Messaggero
- PELICAN J. 1950. *From Luther to Kierkegaard*, Missouri: Concordia Publishing House Saint Louis
- PAPA PIJO XII. 1951. „Enciklika 'Humani Generis'“, *Vjesnik biskupije đakovačke*, 49–56.
- PEJOVIĆ D. 1970. *Sistem i egzistencija*, Zagreb: Zora
- PETERSON M., HASKER W., REICHENBACH B., BASINGER D. (ur.) 2003. *Reason & Religious Belief*, New York: Oxford University Press
- PIZZUTI G. M. 1991. „Gli pseudonimi di Kierkegaard”, *Annuario filosofico*, 369–393.
- PIZZUTI G. M. 1995. „Anti - Climacus. Dialettica e struttura dell'ultimo pseudonimo di Kierkegaard”, *Annuario filosofico*, 225–270.
- PIZZUTI G. M. 1989. „Esemplarità di Abramo”, (ur. PIZZUTI G. M.) *Nuovi studi Kierkegaardiani*, Potenza: Centro italiano di studi Kierkegaardiani, 23–52.
- PLANTINGA A., WOLTERSTORFF N. (ur.) 1983. *Faith and Rationality*, London: Undp

- PLANTINGA A. 1983. „Reason and Belief in God“ (ur. PLANTINGA A., WOLTERSTORFF N.), *Faith and Rationality*, London: Undp, 16–93.
- POSSENTI V. 2002. „Kierkegaard e Dostojevskij. Nella filosofia futura“, *Il religioso in Kierkegaard* (ur. ADINOLFI I.), Brescia: Morcelliana, 71–101.
- PRINI P. 1985. „Kierkegaard e la filosofia come giornale intimo“, *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Brescia: Morcelliana, 5–38.
- PRINI P. 1989. *Storia dell'esistenzialismo*, Roma: Studium
- PROSSER B. T. 1999. „Chary about having to Do with ‘The Others?: The Possibility of Community in Kierkegaard’s Thought“, *Int. philos. Quart.* 39, 413–427.
- RAGUŽ I. 2003. „Homo – Experimentum Coram Deo“, *Filozofska istraživanja* 23, 915–929.
- REGINA U. 1995. „Søren Kierkegaard: Il felice incontro di ragione e paradosso“, *Con-tratto*, 293–331.
- REGINA U. 1999. „Oltre la modernità ripercorrendo la via esistenziale da Kierkegaard al secondo Heidegger“, *Acta Philosophica*, 223–250.
- REINHARDT K. F. 1952. *The existentialist revolt*, Milwaukee: The Bruce publishing company
- RICCA P. 1996. „Lutero e Kierkegaard“, *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Brescia: Morcelliana, 161–168.
- RICOEUR P. 1985. *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Brescia: Morcelliana
- RIZZACASA A. 1976. *L'esistenza nelle filosofie esistenziali*, Roma: Citta Nuova
- ROWE W. 2001. *Philosophy of Religion. An Introduction*, Belmont: Wadsworth
- RUDD A. 1997. *Kierkegaard and the limits of the ethical*, New York: Oxford
- SEVERINO E. 1988. *La filosofia contemporanea*, Milano: Rizzoli
- SFRISO M. 1997. „Cristianesimo e Cristianita in Søren Kierkegaard“, *Citta di vita* 1, 297–309.
- SFRISO M. 1998. „La filosofia dell'esistenza di Kierkegaard e la crisi della soggettività“, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 275–292.
- SINI A. M. 1989. „L'itinerario fondamentale della libertà in Søren Kierkegaard“ (ur. PIZZUTI G. M.), *Nuovi studi Kierkegaardiani*, Potenza: Centro italiano di studi Kierkegaardiani, 53–79.
- SMITH J. K A. 1998. „Alterity, Transcendence, and the Violence of the concept: Kierkegaard and Heidegger“, *International Philosophical Quarterly* 4, 369–381.
- SPERA S. 1996. *Introduzione a Kierkegaard*, Bari: Laterza
- SUPEK I. 1991. *Filozofija, znanost i humanizam*, Zagreb: ŠK

- SUTLIĆ V. 1953. „Kierkegaard – Nietzsche – Jaspers“, *Pogledi* 9–10, 1953, 683–693.
- TANJIĆ Ž. 2003. „Quid est veritas?“, *Filozofska istraživanja* 23, 867–880.
- TEPLIĆ K. 1980. *Kjerkegor*, Beograd: Grafos
- TKALČIĆ M. 1951. „Egzistencijalizam (Kierkegaard, Heidegger, Sartre)“, *Zbornik radova Sveučilišta u Zagrebu*, Zagreb: Nakladni zavod Hrvatske, 25–79.
- TORRALBA R. F. 1994. „Santo Tomas y Kierkegaard ante el dilema Abrahamico“, *Pensamiento*, 75–94.
- TRAVAR D. 1999. „Racionalnost u religiji“, *Radovi* 15, 23–28.
- VANNI ROVIGHI S. 1993. *Elementi di filosofia I*, Brescia: La Scuola
- WATKIN J. 1992. „The criteria of etical-religious authority: Kierkegaard and Adolph Adler“, *Acme* 1, 27–40.
- WESTPHAL M. 1994. „Kierkegaard and the Anxiety of Authorship“, *Int. philos. Quart.* 34, 5–22.
- WESTON M. 1992. „Philosophy and Religion in the Thought of Kierkegaard“, *Philosophy, Religion and the Spiritual Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 9–29.
- WOLTERSTORFF N. 2004. „Epistemologija religije“ (ur. GRECO J. i SOSA E.), *Epistemologija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 373–399.
- ZAGZEBSKI L. 2004. „Što je znanje?“ (ur. GRECO J. i SOSA E.), *Epistemologija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 113–142.
- ZARONE G. 1997. „Itinerarium in fidem Pascal – Agostino – Kierkegaard“, *Filosofia e teologia*, 527–544.
- ŽIGMANOV T. 1997. „Nastanak ličnosti u Kierkegaardovom djelu 'Ponavljjanje'“, *Scopus*, 76–90.
- ŽUNEC O. 1996. *Suvremena filozofija* (sv. 2), Zagreb: Školska knjiga

KAZALO POJMOVA

A

antropologija 2, 3, 16
 egzistencijalistička 18, 38
 kršćanska 24, 61, 110
Apsolut 70, 95
apsolutna istina 105
apsolutni čovjekov Ja 70, 71, 94
 unutar etičkog stadija 95
 unutar religijskog stadija 95
ateisti 114
ateizam 114
autentičan način egzistiranja 59, 65

B

beskonačnost 55, 56
beznađe 53, 54, 83, 97
biografija Kierkegaarda 3, 17

Č

čovjek 38
 biće kontradikcije 55
 definicija 83
 duhovni 46
 egzistencijalna dimenzija 64
 elementi 9, 45, 52, 140
 i ponavljanje 102
 i sloboda 57
 i izbor etičke egzistencije 80
 kao apstraktno biće 18
 kao biće odluke 52
 kao biće izbora 52
 kao biće mogućnosti 50
 kao biće slobode 51
 kao biće strasti 49
 kao društveno biće 38
 kao egzistencijalna kuća 43
 kao kontradiktorno/dijalektičko biće 58
 kao sinteza 46, 55, 59, 62, 82
 Kierkegaardova doba 38
 ontološka dimenzija 11, 49
 ostvarenje 20
 pojedinač 38
 povijesni 42, 46
 prirodni 42, 46
 razine 26

s egzistencijalne točke gledišta 40
 u etičko-religijskom stadiju 90
 u etičkom stadiju 82
 u religijskom stadiju 101
 usmjeren ka konačnom ostvarenju 71
čovjekova
 egzistencija 9, 53
 obilježja 8
 subjektivnost 81

D

definicija čovjeka 83
dijalektička metoda indirektno
komunikacije 5
direktna komunikacija 7
donošenje odluka 52
društvena dimenzija čovjeka 38
društvene norme 87
duhovna kriza 75
duhovni čovjek 46
duhovnost 75, 90

E

egzistencija 9, 15, 22, 78, 101, 140
 i ništavilo 139
 i subjektivnost 81
 načini egzistencije 20, 59
 ljudska 22, 102
 pojedinačna 9
 savršena 104
egzistencijalisti 139
egzistencijalistička antropologija 18, 38
egzistencijalistički pristup 1, 49
egzistencijalizam 14, 82
 kršćanski 19
 religijski 27
 religiozni 10
 teološki 27
egzistencijalna
 filozofija 14, 148
 istina 26, 27
 kuća 44, 45
 razina čovjeka 11, 26, 64
 vizija života 40
egzistencijalne odluke 79, 122

egzistencijalni

apsolut 141

aspekt osobnosti 64

paradoks 129

pristup 17

skok 72

egzistiranje 9, 28, 38, 39, 44, 65

eksperimentalna teologija 30

elementi čovjeka 9, 45, 52, 140

epistemologija religije 130

esencija 9, 140

esteta 20, 25, 51, 61, 67

estetički stadij egzistiranja 51, 67

etičar 25, 51, 61, 68, 83, 86

etička egzistencija 69, 80

etički stadij egzistiranja 34, 68

etičko-religijski stadij 90, 95

etika 20, 84, 86

eutifronova dilema 92

evidencija 131

evidencijalizam 131

F

filozof

egzistencije 29

spekulativni 29

filozofija 23, 27

egzistencijalizma 139

egzistencije 14

religije 16

života 35, 148

fundacionalisti 131

fundacionalizam 113, 131

G

grijev 59, 61, 109

I

idealni čovjek 35

indirektna metoda komunikacije 7

iskustvo 22

istina

u antici 118

u kršćanstvu 105, 118

izbor 52

K

Kierkegaard 14

antropologija 3, 16

biblijski događaji 93, 98, 121

biografija 3, 17

definicija čovjeka 83

dijalektika 56

duhovnost 90

egzistencijalistički pristup 1, 49

egzistencijalizam 1, 14

egzistencijalna vizija života 40

egzistiranje 28, 38

filozofija 23, 27, 35, 137

interes za čovjeka 1, 14, 15, 101

komunikacija s publikom 7, 85

kršćanska religija 77

kršćanstvo 30

načini egzistiranja 21

nove filozofske kategorije 30

odnos s danskom crkvom 31

odnos s filozofima i teolozima 34

odnos s kršćanstvom 31

odnos s ocem 11

odnos sa zaručnicom 12

odnos sa znanosti 41

odnos vjere i znanja 116

promišljanja o čovjeku 1, 16, 83, 101

pseudonimi 6

subjektivnost 79, 99

tumačenje kršćanstva 130

komunikacija 6, 85

kontradiktorni elementi čovjeka 45, 52, 56

kritike 1, 15, 32

kriza 73

duhovna 75

filozofije 76

moralna 76

sociološka 74

vrednota 76

kršćanin 33, 47, 78

kršćanska

antropologija 19, 24, 110

egzistencija 27

interpretacija čovječstva 59

istina 99

religija 77, 101

kršćanski egzistencijalizam 19, 59, 110

kršćanskost 76

kršćanstvo 30, 31, 101, 130

LJ

ljudska egzistencija 22, 102, 137

M

metoda majeutike 85

Model 106, 110

mogućnosti 50, 60

čovjekova ostvarenja 20

egzistiranja 15

i religiozna ostvarenja 50

prelaska iz stadija u stadij 72

moral 77

moralna kriza 76

N

načini egzistiranja 6, 9, 15, 20, 59

neautentičan način egzistiranja 59

neizravna komunikacija 85

nesvjesno beznađe 28

norme 87

nova antropologija 22

nove filozofske kategorije 30

nužan dio čovjeka 57

O

objekt vjere 109, 128

objektivni pristup istini kršćanstva 77

obraćenje 102

očaj 53, 54, 74

odnos Kierkegaarda

s danskom crkvom 31

s filozofima i teolozima 34

s kršćanstvom 31

s ocem 11

sa zaručnicom 12

vjere i razuma 133

vjere i znanja 116

znanosti i antropologije 39

ontološka dimenzija čovjeka 49

ontološka (metafizička) razina čovjeka 26

ontološka razina osobnosti 64

P

paradoks 21, 108, 129

pojedinač 57, 84

autentični 65

elementi 57

i subjektivnost 79

kao mogući apsolut 64

u estetičkom stadiju 66

u etičkom stadiju 68

u religijskom stadiju 70

ponavljanje 13, 102

povijesni čovjek 42, 46

prirodni čovjek 42, 46

pristupi istini kršćanstva 77

problem ponavljanja 13

pseudonimi 6

R

razum 16, 111

reformirana epistemologija 132

religija 101

religijski

egzistencijalizam 27

stadij 21, 27, 45, 49, 51, 70, 101

religijsko vjerovanje 113

religiozna dimenzija egzistiranja 3, 20

religiozni

čovjek 16

egzistencijalizam 10

pojedinač 25

religiozno

egzistiranje 3, 10, 90

ostvarenje čovjeka 3, 51

religioznost A 35, 99, 126, 129

religioznost B 35, 45, 63, 90, 99, 126, 129

S

savršen model 104

savršena egzistencija 104

sinteza 55

kontadiktornih elemenata 55, 82

sloboda 51, 57

sociološka kriza 74

spekulativni filozof 29

stadiji

egzistiranja 39

estetički 51, 66

etički 34, 68

religijski 21, 27, 45, 49, 51, 70, 101

života 78, 137

strah od egzistiranja 44

strast 49, 53, 125
subjektivna istina 86, 128
subjektivnost 79, 81, 99, 122
suvremenost 27
 s Kristom 107

T

teisti 114
teizam 114
teologija 16
teološki egzistencijalizam 27
teološki Ja 96
teorija o univerzalnoj bolesti 28
tjeskoba 54, 139
transcendencija 40

U

učitelj 119
univerzalna bolest 28

V

vječni Ja 98
vjera 108, 110, 114, 118, 127
 i strast 124
 i subjektivnost 122
vjerovanje 115
vlastita egzistencija 79
vlastito Ja 55
vrlina 86
vrste
 autentičnog egzistiranja 65
 egzistiranja 65
 duhovnosti 90
 očaja 74
 religioznosti 99

Z

zaborav čovjeka 41
zakon života većine 39
znanje 112, 115, 118
 u religiji 115
znanosti 39
 i antropologija 39
 i Kierkegaard 41