

Kjerkegorov univerzum

(novi vodič do genija)

Johannes Sløk

Sa danskog preveo Vladan Čukvas 2006; © Vladan Čukvas 2006

Naslov originala „*Kierkegaards Univers – en ny guide til geniet*“ 1982

Sadržaj:

1. Korisnost vodiča
2. Pozadina
3. Čovjek i društvo
4. Neautentična stvarnost
5. Estetski čovjek
6. Etička egzistencija
7. Ponavljanje
8. Krivica
9. Živjeti religiozno
10. Hrišćanski paradoks
11. Politički značaj Hrišćanstva
12. Podražavanje

Korisnost vodiča

Kjerkegor je neugodno težak za čitanje; neugodno težak jer je u velikoj mjeri sam kriv za to; u svakom slučaju, na više različitih načina stvorio je poteškoće svojim čitaocima. Na prvom mjestu, to je sam jezik. Kjerkegor je superioran umjetnik jezičkog izražaja; u njegovim djelima nalaze se odlomci koji su jedinstveni u danskoj literaturi, lirički, ironični, patetični. Ali povremeno se s namjerom izražava zamršeno, te se značenje gubi u nepotrebno zapetljanim rečenicama; ili zna se isto tako izraziti vrlo sažeto, telegramski, „algebarski“, kako sam kaže; formulacija katkad poprima karakter rebusa; ili po neki put se potpuno izgubi u nekim sitnim detaljima, koristeći se u velikoj mjeri čitaočevim strpljenjem. Međutim, svemu tome nije kriva njegova nespretnost. To je skoro uvijek sračunato i namjereno. Kjerkegor pažljivo bira jezičku formu koja, po njegovom mišljenju, upravo odgovara onome što želi reći.

Kao drugo, Kjerkegor je bio veoma učen čovjek, načitan daleko izvan granica svoje struke. Sasvim prirodno, on se koristi svom tom učenošću, ali nesporno na takav način da ga čitalac može razumjeti samo ako je i sam u jednakoj mjeri načitan. Shodno tome, on pribavlja ilustrativne primjere ili navodi prosvećujuće citate. Sasvim očito, citati često djeluju pomalo nemarno. Sitće se utisak da se nije ni potrudio da pronađe navedeni primjer, već citira po sjećanju. To se, međutim, još i može podnijeti. Ono što je još gore je da se Kjerkegor često zadovoljava time da uputi ili aludira, ili pak na vrlo nejasan način nagovjesti, i tek tada uistinu postaje teško saznati šta je u biti to na što ukazuje, i još teže pojmiti šta uopšte želi reći s tim.

Njegova učenost utiče da s vremena na vrijeme njegov jezik bude eruditan. On je odrastao u filozofsko-teološkom pojmovnom svijetu, te mu stoga djeluje sasvim prirodno da se koristi mnogobrojnim izrazima i frazama takvog jezika. Ono što je tužno je da su ti izrazi toliko napredni u svojoj suptilnosti da ih mi ni danas ne možemo tek tako lako shvatiti. Dobavljeni su većim dijelom iz spekulativnih filozofskih sistema, koji su prilično udaljeni od onog što danas spada u prosječni misaoni posjed.

Ali za Kjerkegora nastaje u vezi s tim jedna posebna komplikacija. On se, zapravo, u svom mišljenju uopšte ne slaže s tim spekulativnim svijetom.

Njegovo mišljenje predstavlja obračun s tim svijetom, a to je naravno zbunjujuće i može dati povoda zabunama kada se odnosi polemički ratoborno prema filozofsko-teološkim shvatanjima, čijim se jezikom i sam koristi. Isto važi i na drugim poljima i na to ću se kasnije vratiti.

Međutim, to nije sve. Sada dolazi ono najproblematičnije. Moglo bi se, naime, tvrditi da je Kjerkegor u jednom određenom pogledu neiskren pisac, i čovjek se može upitati da li je on ikada napisao knjigu u kojoj je lično, i bez uzdržavanja ili skrivenih misli, odista mislio svaku riječ. Veći dio njegovog spisateljstva je ili anonimno, ili napisano od strane izmišljenih pisaca, pseudonima. Ostatak – tj. disertacija o pojmu ironije, takozvani okrepljujući¹ tekstovi i kratki tekstovi o spisateljstvu, od kojih je izdao samo jedno – objavljeni su s njegovim autorskim potpisom. „S. Kierkegaard“ stoji na naslovnoj strani. Ali i u vezi s njima takođe postoji izvjesna sumnja. Ne bi bilo neprihvatljivo tvrditi da je „S. Kierkegaard“ takođe na izvrnuti način pseudonim. U svakom slučaju, ne smije se olako prihvatiti da se ovdje sreće autentični Kjerkegor, i kad on jedan od spisa naziva „Direktno saopštenje, izvještaj za istoriju“, čovjek može biti sasvim siguran da mu je namjera falsifikovanje istorije.

Ali čemu služe sve te komplikacije i mistifikacije? Teško je reći, a i razlozi mogu biti mnogobrojni. Kao prvo, nalazimo se u periodu kasnog romanticizma, gdje je takva vrsta tajnovitosti vrlo omiljena. To je skoro kao neka konvencionalna literarna igra. U Kjerkegorovom slučaju, vrlo brzo se moglo znati da je on pisac, ali publika se pravila kao da to ne zna. Kada se Kjerkegor upustio u onu čuvenu polemiku protiv *Korsara*, to naizgled uopšte nije bio on već jedan od fiktivnih pisaca, Otac Taciturnus. A u *Korasru* Goldšmit je odgovarao napadajući, ne Kjerkegora, već Taciturnusa, mada su pridodate karikature trebale jasno predstavljati Kjerkegora.

Međutim, za Kjerkegora to nije bila samo literarna igra. U principu se to zamršeno skrivanje iza lažnih imena duguje jednoj filozofsko-pedagoškoj

¹ „Okrepljujući“ je prevod Slokove (Kjerkegorove takođe) riječi „*opbyggelig*“. „Okrepljujući spisi“ su u ranijim srpskim prevodima Kjerkegorovih dijela prevedeni i kao „Brevijari“. Riječ „*opbyggelig*“ koja se koristi na danskom doslovno znači nadgrađujući (*op-gore*; *bygge*-graditi+sufiks „*lig*“ koji tvori formu glagolskog pridjeva), ali funkcija i upotreba okrepljujućih spisa je homiletička, dakle prvenstveno prosvjećujuća u duhovno-religioznom smislu. Alternativno bi se i moglo prevesti sa prosvjećujući, ali ta riječ ima drugačije istorijske konotacije i mahom asocira na period prosvjetljenja okarakterisan razvojem naučne misli, a to nije onaj ciljani smisao, već upravo religiozno-duhovni razvoj, tj. religiozna nadgradnja kroz koju pojedinac prolazi. Stoga je bitno radi razumijevanja ostatka teksta imati u vidu da „okrepljujući“ prvenstveno znači „homiletički. *Op. Prev.*

metodi. On je tu metodu zvao „dijalektika saopštavanja“ i naučio ju je od Sokrata (ili Platona). Ideja same metode je bila u prvi mah da ako se želi nekoga povesti negdje, potrebno je otići po čovjeka tamo gdje se on nalazi. Pisac mora, drugim riječima, uzeti u obzir predušlove svojih čitalaca. Zbog toga je Kjerkegor morao da, kako sam tvrdi, nastupa estetski-literarno, jer se na tom mjestu nalazila njegova publika. Tek kasnije mogao je polako i kroz mnoštvo stadijuma odvesti je tamo gdje je od samog početka i ciljao: u religiozno.

Ali metoda je podrazumijevala da se istine koje se tiču ljudske egzistencije, etičko-religiozne istine, ni u kom slučaju ne mogu saopštiti direktno. Nije dovoljno samo ih saopštiti, ili na spoljni način saznati o njima, već je poenta da ih čovjek lično ostvari, da ih realizuje u svojoj vlastitoj egzistenciji. Čovjek ih mora steći kroz samodjelovanje, ili ih mora izabrati kao svoje, kao nešto iza čega sâm stoji. Radi toga nije potrebno ometati čitaoca ličnošću pisca, što upravo jeste slučaj ako pisac nije anonimn.

Taj odnos biva posebno ispoljen kad spisateljstvo nema jednog već veliki broj fiktivnih autora i izdavača, svaki sa svojom posebnom ličnošću. Kako se često pretpostavlja da ovi pisci poznaju jedan drugog i da zauzimaju stav prema djelima drugih pisaca, onda čitavo to stvaralaštvo postaje jedna dugačka diskusija, neprestano produbljivana, i sa sve većim brojem učesnika, te se čitaocu prepušta da sam odabere „čiju stranu će držati“. Čitalac, dakle, ne može prebaciti ništa na teret nečijeg autoriteta. Prinuđen je da sam zauzme stav.

Međutim, jedna druga stvar se javlja. Da je Kjerkegor bio unekoliko čudan, dosta mimo svih granica normalnog, nije nikakva tajna. Ja se ne bih upuštao u nekakvu psihološko-psihijatrijsku analizu, već bih samo u ovom kontekstu da ukažem na jednu osobenost u vezi s njegovim spoljašnjim nastupom, i posebno u vezi za njegovim stvaralaštvom kao piscem. Čini se da on nije mogao jednostavno postojati i ponašati se onako kakav jeste. Nedostajalo mu je spontanosti i neposrednosti; na neki način je uvijek igrao pozorišne uloge: morao je prvo izabrati ulogu, prurušiti se u zamišljenu ličnost i tek onda je mogao nastupati i pisati kao što bi ta ličnost učinila. Drugim riječima, bio je iz psiholoških razloga prinuđen na korišćenje pseudonima; sljedstveno tome morao je uvijek biti oprezn prema onome što piše. Takav pristup, međutim, nikada ne uliva pretjerano povjerenje.

To važi i za vrlo opširne zapise dnevnika i žurnala, koje je činio od rane mladosti pa sve do svoje smrti. Bio je neizmjerne vrijedan pisac. Ali Kjerkegorove zapise ne smijemo uvijek shvatati odveć ozbiljno, u svakom

slučaju ne nakon što smo prošli njegov početni period. Iako piše za sebe, on dodatno piše i za publiku, bilo da je to zamišljena publika ili stvarna, za koju je vrlo dobro znao da će se jednom naći: istraživači, budućnost, itd. Stoga je čak i u ovim zapisima opsjednut scenarisanjem vlastitog postojanja – kako bismo danas rekli – stvaranjem imidža. Prema tome, čitajući ove zapise, moramo neprestano imati na umu da se on u njima bavi stvarnom problematikom, ali i da je obuzet nastojanjem da se predstavi kao onaj koji je obradio te probleme na upravo taj način.

Taj nedostatak sposobnosti da neposredno bude onakav kakav jeste čini da, ne samo njegovo djelo, nego i on sam kao ličnost postane zagonetka. Kakva je on u suštini bio ličnost? Izjave ljudi koji su ga poznavali nisu nam od puno pomoći; odstupaju previše jedne od drugih i govore o svemu od zlobnosti do nježnosti. On je vjerovatno svakodnevno igrao svoje pozorišne uloge u kontaktima sa ljudima s kojima je imao posla, i istina je možda da je spajao najstrašnije suprotnosti, i da je morao upregnuti svoje ogromne duhovne sposobnosti da uspostavi ravnotežu između tih očajnih krajnosti – ali da mu naravno nikada nije uspjelo da u svoj bezazlenosti postane koliko-toliko normalan.

Ali može se reći da je to bila cijena koju je morao platiti da bi bio genije. Ta genijalnost, u koju on sam nikad ni jednog trenutka nije posumnjao, je za nas nepojmljiva, jer je ona bila velikih razmjera. On je bio jedan od nekoliko pisaca – u čitavoj evropskoj istoriji može se nabrojati njih 10-15 – koji su uistinu mislili na neki novi način, i od čije zaostavštine mi ostali živimo. Postoji nešto čudesno u takvom geniju; on je učinio on neshvatljivo, a mi ostali, manje ili više nadareni, normalni ljudi, nismo u stanju da shvatimo kako je u tome uspio.

Postoje, dakle, mnogi razlozi zašto je Kjerkegor, kako sam na početku ustvrdio, neugodno težak za čitanje. U snazi svoje originalne genijalnosti Kjerkegorovo spisateljsko stvaralaštvo je kao univerzum za sebe. Čovjek može pokušati da prodre u njega na razne načine, i naravno može pokušati da to učini na svoju ruku, ali kad se jednom dođe u nepoznatu zemlju, uvijek je pametno za početak zatražiti pomoć vodiča koji poznaje puteve i znamenitosti, dakle, jednu vrstu orijentacione introdukcije koja može olakšati daljnje kretanje.

To je, u svakom slučaju, ono što ova knjiga želi da bude. Ona se stoga ne obraća specialistima, i premda sam je naravno napisao na osnovu mog ličnog shvatanja, nije joj namjera da bude uvod u neku debatu. Ona se nudi

svima koji žele da prodru u kjerkegorovski misaoni svijet; na osnovu saznanja do kojih sam došao, nudim je kao jednu vrstu vodiča kroz taj volšebni svemir.

Pozadina

Mislilac je prirodno uvijek zavisn o vremenu i kulturi u kojoj živi. Zavisnost postoji u većoj ili manjoj mjeri. Kjerkegor je bio zavisn u veoma velikoj mjeri, i za razumijevanje njegove misli potrebno je upoznati kulturnu pozadinu iz koje je stvarao.

Kjerkegorov život trajao je 42 godine, od 1813 do 1855 i izuzev jednog kraćeg boravka u Gilelaje, još u vrijeme mladosti, jednog putovanja na zapadni Juland, i par posjeta Berlinu, Kjerkegor je cio život proveo u Kopenhagenu. Drugim riječima, kopenhaška kultura tog perioda dominira njegovom duhovnom pozadinom.

Buržoazija se uparvo tih godina definitivno učvrstila na vlasti u Danskoj i ne samo u prestonici zemlje. Nesrećno učešće Danske u Napoleonovim ratovima i državni bankrot stavili su u širem smislu tačku na jedan dugi period. Vrijeme autokratije je isticalo. Politički zahtjevi za demokratskim ustavom postajali su sve jači, osobito kod građanstva, koje je u ekonmskom pogledu bilo dominantno. A ovdje, kao i drugdje, ti su zahtjevi bili svjesno formulisani od strane akademske mladeži. To je bilo učinjeno sa blagom primjesom revolucionarnog duha, što je izazvalo izvjesnu uznemirenost u tadašnjem Kopenhagenu. Ali uprkos intervenciji državne vlasti, sve je proteklo mnogo mirnije nego u drugim zemljama Evrope, i bez tužnih incidenata. Veliki prevrat bio je na koncu učinjen ne uz barikade i pucnjavu oružja već uz nacionalne pjesme i slavljeničke govore. A dobrostojeće građanstvo i samostalni seljaci bili su ti koji su inkasirali svu dobit. Prost narod je ostao po strani, ostavši i dalje prost narod.

Kjerkegor je rođen u fazi jačanja građanstva. Premda je njegov otac bio porijeklom iz siromašnog Zapadnog Julanda, stekao je neizmjerio bogatstvo baveći se trgovinom, te Kjerkegor nikada nije ni znao za drugo osim bogate građanske kuće na Novom trgu u Kopenhagenu. Ali ta kuća nije bila jednostrana veličina. Otac, koji je potpuno dominirao u kući, bio je poznat spoj trgovačkog talenta i zapadnojulandskog, teškog pijetističkog duha. To je znalo dovoditi do religioznih konflikta i u svakom slučaju dom Kjerkegorovih bio je prožet dubokim osjećanjem krivice. Međutim, često ljudi, koji su podložni

dubokom osjećanju krivice, ne mogu sami da je razumiju; u nedoumici su gdje da je adresiraju; krivnja se mora osjećati jer su ,kako sami misle, skrivili - ali šta? Tako je bilo u porodici Kjerkegor. Priča o ocu koji se kao pastir popeo na uzvišenje i prokleo boga je vjerovatno svima poznata, ali takav jedan djetinjast čin ne može biti čitavo objašnjenje. Moralo je postojati još nešto.

Mnogi su bili zaokupljeni nagađanjem. Zadržavanje na činjenici da je stari sračunati trgovac uspio spasiti svoje veliko bogatstvo za vrijeme državnog bankrotstva je, na primjer, jedna od stvari. To je bilo učinjeno sa neospornim talentom, ali istovremeno sa takvim cinizmom da je bilo bliže nečasnosti i vjerovatno je značilo propast drugih trgovaca. Kako god da je bilo, to se ipak desilo vrlo kasno u njegovom životu, te nije moglo biti razlog za njegovu duboku religioznu savjesnost.

Možda je s više prava upućivano na njegov drugi brak. Nakon smrti svoje žene, koja je umrla u 38-oj godini, otac se nakon samo godinu dana oženio sa dvanaest godina mlađom kućnom upraviteljicom (Ana Sorenova Lund) jer je bila zatrudnila sa njim. To je naravno u ondašnje vrijeme i za jednog pijetistu bila vrlo neprijatna afera. Ali čini se da je i tada, duboko utonuo u osjećanje krivice i kajanja, ostao doslijedan svom načinu života, koji je nametao njegov cinično-bezdušni poslovni talenat. Pokušao je progurati bračni ugovor, koji je mladu suprugu stavio u vrlo lošu poziciju. Morao je biti prisiljen da joj ponudi bolje uslove!

Bilo je i drugih pokušaja nagađanja, naročito u smijeru seksualnog – posjete bordelima, sifilis i slično. Soren sam nije potpuno nevin u tim nagađanjima. Na nekim mjestima dao je neke vrlo mutne nagovještaje, koje, ako čovjek baš želi, može tumačiti na taj način; a osim toga, postarao se da takve glasine kruže i o njemu samom. Meni se čini da bi se trebalo manje nagađati o tome, jer u svakom slučaju radi se o beznačajnim epizodama. A to će i biti jedna od njegovih poenti, kako ćemo kasnije vidjeti, da se krivica uopšte ne može obrazložiti nečim drugim do samom sobom. Kjerkegorova zaostavština su misli takvog karaktera, a ne eventualne posjete bordelima.

Međutim, ostanimo za trenutak na toj ženi koja je bila druga supruga starog špekulanta i majka mnogobrojne djece. Ona, razumljivo, pripada slici cijele porodice, ali je teško tačno razjasniti kakva je zapravo njena uloga. Njena ličnost je zaogrnuta velom tajne. Vjerovatno je bila manje komplikovana osoba i bez nekog duhovnog obrazovanja vrijednog pomena, te zbog toga uskraćena mogućnosti da prati svog muža i svoje nadarene sinove u

njihovim suptilnim razgovorima. U svakom slučaju, upadljivo je da je Soren nigdje ne pominje. Otac je, kao što je poznato, imao izraženu ulogu u njegovom misaonom svijetu; on ga i pominje često, i njemu je posvetio svoje okrepljujuće spise. Ali o majci ni riječi. To se s druge strane ne smije pogrešno razumjeti. Iz drugog izvora znamo da ga je njena smrt veoma potresla i sve ukazuje na to da je bila topla i prijatna žena, i dobra mati. Ne može se dokumentovati, ali sasvim je izvjesno da je korisno uticala na svog najmlađeg čudnog sina.

Dom Kjerkegorovih je, dakle, bio dom pun suprotnosti i tajni, i takođe potresan tugom. Soren je bio najmlađe od sedmoro djece, rođen kad je otac imao 56 godina a mati 45, što je samo po sebi prilično sudbonosna pozicija u porodici. Osim toga, njegova starija braća i sestre umrli su relativno mladi, sa izuzetkom Pitera Kristijana Kjerkegora, koji je doživio starost. Posebno su godine 1832-34 bile tragične, jer su u toku tih par godina, osim majke i brata u Sjevernoj Americi, umrle i njegove dvije sestre kojima je bio jako privržen. One su umrle u trudničkoj postelji u 33. godini. Soren je bio ubijeden da neće preživjeti svoj 33. rođendan.

Ovi događaji su neizbježno bacili tamnu sjenu na dom na Novom trgu. Otac je, vjerovatno, doživljavao te mnoge smrtne slučajeve kao božiju kaznu za svoje grijeh. Sve u svemu, atmosfera u kući je pogodovala za turobne misli; naročito ako je čovjek od ranije bio sklon depresivnosti.

Možemo, dakle, zaključiti da je Kjerkegorova lična situacija mogla proizvesti dvije različite vrste stavova. Prvi stav proističe iz ekonomskog, političkog i socijalnog uspona građanstva i može se okarakterisati kao samosvjesni autoritet, sloboda i nezavisnost kroz koju takva pozicija dolazi do izražaja. Individua otkriva svoju samostalnost, svoju sposobnost za samoopredjeljenje i uopšte sebe kao ono doista vrijedno.

Drugi stav ima svoje ishodište u jednoj teškoj i zatvorenoj religioznosti. To je stav razmišljanja i samopročišćenja, ispunjen pojmovima kao krivnja, kajanje, ispaštanje, sumnja i iskušenje. Ova dva potpuno različita stava tijesno su isprepleteni u Kjerkegorovoj ličnosti i njegovom djelu.

Postoji međutim i treća crta Kjerkegorove lične pozadine kojoj moramo posvetiti malo pažnje. To su vladajuća duhovna strujanja s kojima on kao akademik nije mogao izbjeći dodir. To bi prvenstveno bila romantika i njemačka spekulativna filozofija, naročito Hegel. Prema Grundtvigu² i

² Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) čuveni Danski pjesnik, teolog, pisac, filozof, političar, sveštenik i biskup. Utemeljivač Grundtvigijanizma.

cjelokupnom gruntvigovskom pokretu Kjerkegor se odnosio odbojno i s nerazumijevanjem, tako da svijet ideja koji je pripadao tom pokretu nije imao značajniji uticaj na njega. Ali nešto slično može se reći i o Gruntvigovom odnosu prema Kjerkegoru. Kao ličnosti bili su sasvim različiti, pa nikakvo uzajamno razumijevanje nije ni bilo moguće, što je tragično jer je u stvarnosti postojala podudarnost u njihovim zadacima i postavkama problema.

Ali i sa romantizmom i spekulativnom filozofijom odnos je iznenađujući. Kjerkegor je bio pod jakim uticajem romantizma na više načina i njegova literatura vrvi od detalja koji su tipično romantičarski. U djelima beltrističkog karaktera, on gaji ljubav prema stilu dnevnika i pisma, što čitaocu daje osjećaj da može da zaviri u najprivatnije piščeve tajne. Za neke od knjiga se čak tvrdi da su rukopisi koji su pronađeni pod mističnim okolnostima: u tajnoj fioci ili metalnoj kutiji izvađenoj iz jezera. Likovi opisani u pričama obavijeni su velom romantike: nesrećno zaljubljeni, starac, dijete, usamljena djevojka. Ali sva ta romantičarska aparatura je kulisa, scena u kojoj on propovijeda ono suprotno, ono izraženo anti-romantičarsko: svakodnevno, konkretno, realističko. Ti romantični likovi koje izvodi na scenu su uvijek u nekom pogledu neuspješni ljudi, dok su oni ljudi koji su stvarno uspjeli postati pravi ljudi potpuno nemogući kao romantični likovi: tradicionalni čovjek, srećno oženjeni činovnik, sveštenik sa julandske pustopoljine itd.

Ja sam već ranije nagovjestio da Kjerkegor zauzima takav upečatljiv stav i prema spekulativnoj filozofiji. On je pod jakim uticajem spekulativne filozofije i koristi se njenim pojmovima, ali upravo u obračanu protiv iste. Nasuprot nje on postavlja ono konkretno, realističko, egzistencijalno, što u stvarnosti znači da postavlja temelje jednoj sasvim novoj vrsti filozofije.

Postoji razlog da se pomene i treće duhovno strujanje prema kojem se Kjerkegor odnosi na isti dijalektički način. To je pijetizam. U kući je upoznao pijetistički odnos i za čitavog svog života ne uspijeva se potpuno osloboditi od njega. Na primjer, pijetistički orijentisana homiletička literatura neprestano predstavlja njegovo štivo za čitanje, te stoga nije ni čudno da on gaji posebnu ljubav prema ključnim pojmovima koji se nalaze u cijeloj toj literaturi. On ih rado upotrebljava svuda u svom pisanju, kao da se to samo po sebi podrazumijeva. Ali ako čovjek na osnovu toga dozvoli sebi da povjeruje da je Kjerkegor pijetista, onda je dozvolio da bude nasamaren. Kod njega su ti pojmovi podvrgnuti izmjeni, i poprimaju često značenje, koje ih čini izravnim napadom na pijetizam, ili pak odbacivanje pijetizma.

Na svim mjestima – romantizam, spekulacija i pijetizam – on donosi nešto novo. Centralna riječ u tom novom je egzistencija i ako se želi prikazati etiketa Kjerkegorovom mišljenju, onda treba da se upotrijebi upravo ta riječ i mišljenje nazove egzistencijalističkim.

Sam taj stav je veoma blisko svojstven Kjerkegoru. On je pod snažnim uticajem lične situacije, ali na način da osjeća potpuno nesuglasje s njom. On se mora odnositi polemički prema njoj, razračunati se s njom, i upravo to polemičko kod njega je u drugom smislu značajan dio njegove situacije, ili bolje rečeno njegovih ličnih preduslova. To ima posljedice za njegovo djelo, ali i za njegovu ličnu sudbinu.

Iako Kjerkegorov životni put nije bio prožet dramatičnim događajima, tih nekoliko koji su se desili je sam izazvao. Kjerkegor je imao izraženu sklonost da nastupa provokativno i da sam dozove nesreću. Već njegov prvi nastup, još kao mladi student, bio je obilježen polemičnošću. Imao je nesuglasice sa Orlom Lehman i njegova prva knjiga je polemički obračun sa H.K. Andersenom – povodom njegovog romana „Samo svirač“, ali ovi prvi, pomalo arogantni pokušaji, nisu doveli do daljnjih sukoba.

Međutim, to je učinila tužna priča o vjeridbi i taj konflikt izazvao je uistinu on sam. Kjerkegor je, koristeći svoje sposobnosti da fascinira druge, iznudio zaruke sa sedamnaestgodišnjom Reginom Olsen, premda je znao da se između mlade djevojke i njenog učitelja, Fr. Šlegela, bila začela ljubav. To je bio čin očajanja sa njegove strane. Kjerkegor nije bio u stanju da održi ljubavnu vezu, još manje da zasnuje porodicu i živi normalan porodični život. Brzo je to uvidio i kada se Regina priklonila njemu, morao je na brutalan način da raskine zaruke.

U ono vrijeme i u tim krugovima to je bio skandal većih razmjera. Kjerkegor je skoro doslovno pobjegao u Berlin, nikada ne prebolivši tu aferu. Ona kao tema igra veliku ulogu u njegovom stvaralaštvu, a lično se nikada nije u stvarnosti oslobodio Regine. On se iznova i iznova vraća na taj slučaj; sreo je više puta u „malom“ Kopenhagenu, pokušao jednom čak i da dođe do neke vrste razumijevanja, ali je bivao odbijen od strane njenog oca i Šlegela, za kojeg se Regina bila udala. Na kraju joj je testamentom ostavio sve što je imao (što baš i nije bilo naročito puno) – kao da su bili vjenčani.

Sledeća dramatičnija epizoda bila je obračun sa P.L. Molerom, Goldšmitom i *Korsaren*-om i taj je obračun dobrim dijelom sam isprovocirao. To svakako nisu bili Moler i Goldšmit oni koji su željeli polemiku sa Kjerkegorom. Naprotiv, oni

su se čak divili njemu i njihov grijeh se sastojao u tome što su ga pohvalili! Ali pohvalili su ga u *Korsaru*, a *Korsar* je Kjerkegor smatrao za žutu štampu. Nemoguće je utvrditi šta je bio njegov stvarni motiv. Goldšmita je inače cijenio od ranije, ali s Molerom se nije mogao izmiriti. U svakom slučaju, natjerao je Goldšmita da prihvati okršaj i započne onaj poznati juriš na Kjerkegora i njegove pseudonime.

Karakteristično je da je Kjerkegor, bez obzira na prave motive, idealizovao svoj trud. Tvrdio je da je u službi uzvišenijih stvari, da se žrtvovao za druge, da je sprovodio jednu vrstu duhovne policijske pravičnosti. On jeste nesumnjivo sasvim iskreno mislio da stvari stoje tako, ali je isto tako nesumnjivo uživao u situaciji, u samom tom polemičkom napadu, ismijavanju i omalovažavanju svojih protivnika. Bio je neprevaziđen majstor u tim stvarima, a u Goldšmitu je pronašao takmaca s kojim je bilo vrijedno truda sukobiti se. Ali Kjerkegor se brižljivo postarao da za budućnost ostavi sliku sebe kao indigniranog moraliste i mučenika progonjenog od strane plebejstva.

Dio slike o Kjerkegoru je nesposobnost držanja distance. Kad je Goldšmit ponovo uzvratio i započeo svoju kampanju, Kjerkegor je postao bezgranično ogorčen. Nikada mu nije oprostio. Od tada ga je znao pominjati sa takvom mržnjom, skoro ispuhujući kroz nos od gnijeva i sa prezirom koji se činio neograničenim. To što je doprinijeo uništenju Molerove karijere i što je prinudio Goldšmita da proda časopis *Korsar*, nije ga uznemirilo.

Sukob oko *Korsara* je ispaao skoro kao generalna proba za onaj zaista fantastični okršaj „crkvena oluja“, koji se desio u njegovim poslednjim godinama života. A to je iznova bio jedan okršaj koji je sam pokrenuo. Niko ga nije izazvao, barem ne smišljeno, i niko nije ni izdaleka slutio šta se spremalo. Potpuno sam i bez nekog povoda, osim onog koji je sam izmislio, izazvao je čitavu grmljavinu – zavadio se ne samo sa sveštenstvom, već i sa prilično etabliranim društvom, građanstvom i duhovnom elitom, sa „postojećim“ kako ih je nazivao. Nikad nije viđena takva polemika, vođena sa tako nadmoćnim majstorstvom, ali i apsolutno razuzdana, bez uzdržavanja u upotrebi psovki i poruge. Time je demonstrirano u kojoj mjeri je osjećao da je bio u suprotnosti sa svojim vremenom, sa vladajućim mišljenjima i strujanjima.

Osim toga, ta polemika takođe predstavlja problem kako odrediti odnos između tog poslednjeg nastupa i stvarnog književnog stvaralaštva. Razlika u stilu, direktnom angažmanu i izboru riječi je frapantna. Još je teže

riješiti dvojbu da li veliki polemičar Kjerkegor misli isto što i Kjerkegor, koji je stvorio jedinstveno djelo.

Tom problemu ću se naknadno vratiti. Dozvolite mi sad da završim ovo razmatranja o njegovoj ličnoj situaciji, utvrđujući jednu osobitost vezanu sa Kjerkegorovim duhom, bez koje bi možda bilo teško razumjeti ga. A to je da je svoj život, u kojem nije bilo dramatičnih događaja do onih koje je sam stvorio, kroz neki unutrašnji smisao, kroz strastvenost i intezitet na koji je življen i na neki način insceniran, shvato sa najvišim stepenom ozbiljnosti. Za Kjerkegora je bilo nemoguće stvari uzeti olako. U njegovoj svijesti sve je popimalo ogromne proporcije. On nije bio u stanju učiniti najprostiju stvar, donijeti najbijedniju odluku bez beskrupuloznih razmatranja. Na izvjestan način ništa u njegovim očima nije bilo malo i ništa nije bilo van dometa ozbiljnosti, s kojom svaki pravi ljudski život mora biti u sprezi. To se može, ako čovjek želi, posmatrati iz psihijatrijskog ugla, ali Kjerkegorovo nemjerljivo životno djelo nije uopšte nastalo u snazi toga. A upravo to djelo je ono s čime ćemo se baviti ovdje.

Čovjek i društvo

Kjerkegorov zadatak se ne sastoji u osmišljavanju filozofskog sistema. U suštini on želi samo jednu stvar: da spozna ko je zaista on sam. Pošto je već bio tako čudno ustrojen i nije mogao jednostavno živjeti kao drugi ljudi, morao je zastati za trenutak i upitati se o suštini. A kako je naslijedio bogatstvo i nije se morao brinuti o sredstvima za život, mogao je posvetiti sav svoj život razmišljanju o tom problemu.

Na taj način cjelokupno Kjerkegorovo mišljenje postaje veoma lično i u stvari veoma privatne prirode. On sam je bio svjestan toga. Znao je neprijatnu istinu da je bio izuzetak, ne samo da je bio jedinstven genije, već i da su mu nedostajali najosnovniji preduslovi da bi mogao živjeti kao obični ljudi. Stoga se nikada nije zamorio naglašavajući kako biti izuzetak i nije nešto izuzetno. Ali to ne znači da je on zbog privatne prirode svog mišljenja bio neizainteresovan za druge. Naprotiv! Shvatao je svoju situaciju kao da je bio od „uprave“ izabran da zarad drugih razmišlja o ljudskim prilikama. Za takvu svrhu bilo je vrlo značajno što je bio izuzetak, jer mu je to omogućilo da uoči stvari koje su drugi bili skloni da previde. Ta, upravo je izuzetak ono koje otkriva šta je normalno i opšte. Uloživši sve u razmišljanje da spozna ko je bio

on sam, rezultat je bio da je otkrio šta uopšte znači biti čovjek. A ta spoznaja mu nije prčinila veliko zadovoljstvo, jer je otkrio da je bio nepopravljiv izuzetak izopšten iz normalnog. Ali drugima bi takva spoznaja prčinila zadovoljstvo, jer bi mogli bolje da shvate uslove.

Različitim slikama je opsivao tu situaciju. Na primjer, gajba pomorandži. Kad se takva jedna gajba transportuje, vanjski sloj pomorandži će biti zgnječen i postati nejestiv, ali je taj vanjski sloj zaštitio ostatak, koji se onda na pijaci može prodati kao zdravo voće.

Motivisan činjenicom da nikad nije bio u stanju biti čovjek, Kjerkegor upravo želi ispitati šta to znači biti čovjek. Ali kako je bio genijalan, on pristupa tom poslu svojim osobenim manirom. Većina filozofa bi napisali disertaciju o ljudskom biću ili nešto slično. Kjerkegor to ne čini. Kao prvo djelo u svom stvaralaštvu on izdaje impresivnu knjigu u dva toma: „Ili-ili“, a zatim skoro bez daha nizaju se knjiga za knjigom. Nemoguće ih je rubrikovati na uobičajen način. Nisu belatristika niti filozofske analize, ili ironične postavke za tadašnje debate, a nisu ni okrepljujuće, kako se ta riječe inače shvata. One su pomalo od svega toga i još nešto više, ali su izmiješane jedna s drugom na nerazgovjetan način. Ja sam uvijek pomalo sažaljevaao njegove savremenike, kojima je na glavu sručen niz knjiga, a još u samom startu nisu imali šansu da razumiju o čemu se uopšte govori u njima.

Današnji čitalac je u boljoj poziciji. Ukrotio ih je, takoreći, i može u svakom slučaju shvatiti šta je Kjerkegor htio i zašto je sve to učinio na takav način. Osim onoga što sam već ranije primijetio u vezi sa pseudonima, suštinski smisao je da analiza čovjeka mora biti analiza faktičkog i konkretnog ljudskog života onako kako se on uistinu živi, a ne spekulativno određenje čovjeka uopšte. Ljudsko biće je uvijek konkretno, jedna određena individua, koja postoji i ne smije se pomiješati sa nekakvim apstraktnim pojmom. Iz tog Kjerkegorovog polazišta proizlazi i njegovo odbacivanje spekulativne filozofije.

Zato on i počinje doslovno razgledajući oko sebe i posmatrajući kako ljudi žive, koji su njihovi problemi i koje su teškoće u koje na poslijetku zapadaju. A on to čini duhovito, dubiozno, literarno, analitički, referativno, zajedljivo.

Ali ja ću sad da pokušam da učinim upravo ono što on ne čini. Pokušaću da na uobičajeni filozofski način objasnim kakvo je to u stvarnosti gledište od kojeg on polazi. Šta je fundamentalna tajna i poteškoća čovjeka? To je dvostrukost, napetost između dva pola koje treba izmiriti i dovesti u

ravnotežu. Čovjek je na jednoj strani individua, jedna određena osoba, nezamjenjiva sa drugima, jedinstvena, bez ravnog sebi, potpuno onakva kakva jeste. Ta misao je kod Kjerkegora presudna i neumitna; svaki čovjek je svijet za sebe; nikada nije postojao prije i nikada više neće biti u nekom drugom čovjeku; ne može se ponoviti niti zamijeniti s nekim drugim; zadatak čovjeka je da bude i ostane identičan sa samim sobom, a ne sa nečim drugim. Sa životinjama i biljkama je drugačije; pojedine ovce – ili bilo koja druga vrsta životinja – nisu individue, već primjerci. Jedna ovca se može zamijeniti sa drugom, nadomjestiti sa drugom, ponoviti se u nekoj drugoj. Pojedinačna ovca je jedna vrsta kopije vrste ili pojma ovce. A čovjek je individua. On je doslovno nezamjenjiv. On se može doduše zamijeniti u svojoj funkciji. Ako je neko činovnik u banci ili advokat, može se zamijeniti drugim činovnikom ili advokatom. U tom smislu niko nije neophodan. Ali kao individua, kao „ovaj“ određeni čovjek, svako je neponovljiv i nezamjenjiv. „Pitera moramo paziti; bacili su šablone, pa više nećemo imati ovakve kao on“ – tako je otprilike Nis Petersen na jednom mjestu izjavio i to je veoma precizno rečeno. Ljudi nisu kopije, skrojeni po nekom zajedničkom šablonu. „Oni“ je svaki put momentalno odbacilo šablone.

Ali to stvara jednu vrlo komplikovanu poteškoću. U određenom smislu ljudi jesu primjerci, kao i životinje, ljudi su primjerci ljudske vrste. Ljudi jesu svaki za sebe nezamjenjive individue, ali su istovremeno ipak svi jedno te isto: svi su ljudi, i kako to mogu biti? O ljudskoj vrsti Kjerkegor upotrebljava izraz „rod“ i kaže da je čovjek ujedno čovjek i cijeli rod. Svaki čovjek ponavlja „rod“, ali na svoj individualni način. Stoga je kultura nešto što se ne može naslijediti. Ako se neka životinjska vrsta, ovca npr., oplemeni, onda će se roditi oplemenjena ovca. Ali ako se ljudi pokrste (hrišćanizuju), neće se iz tog razloga roditi novi hrišćani. Svako mora početi iz početka i na taj način, kroz svoju vlastitu individualnost, proći čitav razvoj roda. Kako je to Darwin docnije formulisao: Stečene osobine se ne mogu prenijeti u naslijeđe.

Ovakav način razmišljanja nije lak, ali je veoma bitan. Dopustite da to kažem drugačije. Čovjek, ljudska vrsta, „rod“ ne postoje u stvarnosti. Nikad se ne sreće čovjek kao čovjek. Sreću se samo pojedini određeni ljudi, individue, ali svaki put kad se sreće neki određeni čovjek, sreće se zapravo i čovjek kao čovjek. Čovjek kao takav je svaki pojedini individualni čovjek, ali u svom pojedinačnom individualnom ljudskom (ob)liku. Otuda velike razlike između ljudi. Mogu biti visoki ili niski, debeli ili mršavi, ljubazni ili čangrizavi itd. u nedogled. Stoga ima smisla reći da je neko ljubazniji od nekoga, bolji drvodjelja

od nekog i slično. Ali nema smisla reći da je neko više čovjek nego neko drugi, jer su svi ljudi podjednako ljudi. I to je zadatak: izraziti ljudsko u sebi, odnosno realizovati ono opšte u čovjeku.

Ono individualno u čovjeku ne sastoji se, dakle, samo u tome što on nikada nije identičan sa drugim čovjekom, već je okarakterisan svojim mnogobrojnim posebnostima. To isto važi i za mnoge druge vrste, za sve vrste. Jedna pudlica nikada nije identična sa nekom drugom pudlicom i svaki vlasnik će potvrditi da razlikuje svog Totenhamera od ostalih Totenhamera na svijetu. Ono individualno u čovjeku je da u svojoj individualnoj jedinstvenosti mora da realizuje ono opšte ljudsko. Kasnije ću pojasniti šta to podrazmijeva.

Prvo moramo – očito – imati ono suprotno određenje. Ono kaže da je čovjek uvijek i unaprijed postavljen u društvo i da se time ne navodi samo njegovo boravište već i njegovo suštinsko određenje. Određenje onoga što čovjek jeste donosi se samim njegovim tvrđenjem šta je on, upravo tu, na tom mjestu, u dotičnom društvu. Ili društvo samo, svojom strukturom i načinom funkcionisanja, nameće čovjeku da bude čovjek na taj i takav način. To je naravno stara i prilično banalna istina da je čovjek ovisan o sredini u kojoj se nalazi. U tome se svi slažu. Nesuglasice nastaju kad treba pobliže odrediti karakter te ovisnosti. Kjerkegoru je jasno da odnos koji postoji između jedinke i društva nije spoljašnji. Individua nije čvrsta, razgraničena i u sebi utemeljena veličina, koja se na spoljni način slučajno nalazi u društvu, već je na intiman način i od samog početka vezana za društvo. Postoji jedinstvo jedinke i društva u smislu da se ne može uopšte govoriti o dvije veličine, individua i društvo, koje potom manje ili više imaju posla jedna s drugom, utiču i mijenjaju jedna drugu. Radije, riječ je o jedinstvu; mi ga nazivamo individua/društvo.

To mogu izraziti kazavši da ono šta je individua, ono što određuje jedinku, potiče od društva, a ono šta je društvo, može se ogledati u individui, tako da se ni jedna od „veličina“ ne može odrediti zasebno jedna od druge. Istina, vrlo je popularno praviti razliku između čovjekove urođene opremljenosti i sklonosti na jednoj strani, i uticaja okoline na drugoj strani; nasljeđe i sredina, kako se to obično kaže. To naravno nije sasvim ni pogrešno. Većina bi se složila da se čovjek rodi sa izvjesnom količinom nasljeđenih predispozicija, ali nepobitno je da spoljni, od društva uslovljen uticaj određuje šta će postati od njih, tj. koje od predispozicija će uživati napredak i na koji način će se konkretno razviti. Nasuprot tome čovjek je pod uticajem još od samog početka, ali taj uticaj se na zadržava samo na spoljašnjem. On se, tako

reći, internalizuje; odnosno, on se na takav način ugrađuje u ličnost, da se doživljava kao nešto iza čega sâm čovjek stoji. Ali to bi značilo da baš kao što je društvo formiralo jedniku, tako se i sâm društvo, iz upravo tog razloga, nalazi u jednici.

Ovdje se naravno mora razjasniti šta se misli pod pojmom društva, jer to može značiti više stvari. Društvo je vidljivo u svojoj vanjskoj materijalnoj strukturi, tj. zgrade, putevi, mostovi i slično. Infrastruktura društva, kaže se. Ali sve to, naravno, nije društvo, već njegovo materijalno obličje. Društvo je takođe ukupnost institucija u njemu: bolnice, škole, vjećnice, crkve, kasarne itd. Dakle, građevine i objekti koji dobivaju smisao kroz institucionalnu aktivnost za koju su i namijenjeni. Ali ni to nije ono stvarno u društvu; to je samo kanisanje i organizacija mnoštva funkcija društva. Društvo u unutarnjem smislu, o kojem je riječ u ovom kontekstu, jeste faktičko zajedništvo mnogih njegovih članova, sve obilje životnih shvatanja, kreacije ideala, vrijednosti, norme ponašanja, osjećanja za druge, vrjednovanje i stavovi spram drugih, sve ono što mi u zajedništvu stvaramo jedni od drugih i od sebe. U tom smislu društvo se samo po sebi ne nalazi nigdje. Ono se nalazi samo u svakom pojedinačnom čovjeku, u njegovoj svijesti i njegovom životnom izražaju. A to opet znači da se društvo nalazi u svakoj pojedinačnoj jedinki, ali svaki put na jedinkin individualni način, u tom određenom obliku.

Stoga u presudnom smislu moramo započeti sa ovim jedinstvom individua/društvo. Društvo je, kako ga Kjerkegor često naziva, ono „opšte“ ili „opšte ljudsko“, te stoga možemo reći da je polazna osnova opšte i individualno. Kada je ovo jedinstvo prisutno na autentičan način, onda je čovjek u istinskom smislu čovjek.

Neautentična³ stvarnost

Kjerkegor, međutim, tvrdi da jedinstvo individue i društva nikad nije u startu prisutno na autentičan način, odnosno da čovjek nikada od samog početka nije u pravom smislu čovjek. Ljudski preduslov jeste da je svako u banalnom smislu rođen kao čovjek, ali da to u stvarnosti znači da je rođen kao mogućnost da

³ „Neautentičnost“ je veoma važan pojam za razumijevanje kako Kjerkegorove poruke tako i Slokove interpretacije Kjerkegora. Oblik koji je formom bliži originalu danske riječi „*fortabthed*“ bi bio izvedenica „*izgubljenje*“ ili „*izgubljenost*“. Međutim, u prevodu je korišćen Hajdegerov pojam „neautentičnost“, što sasvim odgovara po smislu. *Op. prev.*

postane čovjek. Čovjek je čovjek tek onda kad je sam sebe učinio čovjekom i taj proces, koji je egzistencijalnog, etičkog i moralnog karaktera, zadatak je svakog čovjeka; taj zadatak se razlikuje od svih drugih po tome što je jednako težak i jednako lagan za svakoga. Da bi se riješio on ne iziskuje posebne osobine, koje su podjednako raspodjeljene među ljudima kao pamet, odlučnost, snagu volje i slično. On iziskuje jedino ono ljudsko, ono što je opšte za sve ljude.

U samom startu čovjek je dakle samo mogućnost; mogućnost da postane autentičan. Ali čovjek je od samog početka takođe i stvarnost, prilično banalno „taj“ čovjek, sa tim i takvim urođenim predispozicijama i mjestom u određenom društvu. On je jednovremeno stvaran i konkretan čovjek, ali i samo jedna egzistencijalna, etička i religiozna mogućnost da postane autentičan čovjek. Na koji način sad pobliže odrediti ovu faktički postojeću stvarnost prije nego ona bude pretočena u ostvarenu stvarnost?

Kjerkegor koristi mnoštvo riječi da opiše stvarnost. On zna govoriti o neposrednosti, nevinosti i još o mnogo čemu. Te riječi ne znače uvijek isto. Njima se pokušava opisati ista stvar, ali viđena iz različitih uglova. Od tog mnoštva riječi ja ću se ovdje držati jedne, koja u sebi sadrži vrjednovanje: *čovjekova neposredno data stvarnost je neautentična stvarnost*. Čovjek neposredno živi u neautentičnoj stvarnosti. Očito je da je upotrebom te riječi rečeno nešto više. Mogućnost po sebi nije istovjetna sa neautentičnom stvarnošću. Šta je to što čini da je neposredno data stvarnost neautentičnost postojanja? Odgovor bi trebalo da bude dat u onom što je do sada već rečeno, ali ja to mogu produbiti, uvodeći jedan drugi Kjerkegorov pojam, pojam jastva. Čovjek mora biti ono što jeste, mora biti svoje ja. Proces ostvarenja se sastoji od toga da čovjek već u startu jeste nešto određeno – određene sklonosti i određeni odnosi sredine – ali i da postaje određen tek kada se identifikuje sa tim unaprijed datim uslovima, kad sve te date elemente stvarnosti učini *svojim*.

Ako čovjek ne izvrši proces ostvarenja, izostaje njegovo ja; čovjek ne postaje identičan sa samim sobom, već se gubi u mnoštvu stvari koje on neposredno jeste; ili čovjek nikada ne postaje ništa drugo do ukupnost svega onoga što on neposredno jeste. Time se želi reći da čovjek postaje goli i nesvjesni proizvod svih unutrašnjih i vanjskih sila, koje određuju stvarni sadržaj tog konkretnog čovjeka. A to je ono s čime svaki čovjek počinje da postoji, on je šaraf u mašineriji prinuđen da funkcioniše onako kako ga mašinerija primorava. Međutim, čovjek nije tek tako i bez daljeg svjestan takve svoje situacije. Da bi se to uvidjelo, potrebna je refleksija. Stoga ljudi obično žive

srećno i opušteno, bivaju obuzeti životnim sitnicama, obrazuju se, postaju ovo ili ono, osnivaju porodicu i postaju pravi ljudi prema shvatanju vremena u kojem žive.

Ali biti neautentičan na takav način i ne znati to je golema samoobmana. Čovjek je u potpunosti uslovljen bezbrojnim faktorima, nasljeđem i sredinom (da se sad poslužim ovom kratkom, ali ne i baš najsrećnijom formulacijom). Međutim, sâm čovjek uobražava nešto sasvim drugo, naime, uobražava da je samovoljan – slobodan – da donosi svoje odluke i živi svoj život, da je gospodar nad sobom i nad vlastitim životom. U stvari, čovjek i donosi odluke od trenutka do trenutka, stara se o sebi i u vlastitom slučaju određuje tempo. Ponekad se naravno nađe u situaciji gdje ga okolnosti tjeraju da učini protivno svojoj želji, ali je ujedno i svjestan da je u toj situaciji bio primoran, što upravo dokazuje da je inače, u drugim situacijama, svoj gospodar i da sam gazduje.

Takav čovjek je onaj tipični, užurbani, ekstrovertni, samosvjesni i autoritativni građanin, upravo ona nezavisna i uspješna ideal-figura iz doba građanstva. Kjerkegor mu daje građanski naziv, ali sa primjesom u kojoj se naslućuje samoobmana, neautentičnost i uskogrudost. Naziva ga malograđaninom⁴.

Ovakav naziv se ne smije pogrešno shvatiti. U ondašnjoj danskoj literaturi pojavljuje se dosta izdanja jednog lika, kojeg je čovjek u iskušenju nazvati malograđaninom. Literatura romantizma i kasnog romantizma uživa da postavlja svoje romantične likove – mlade ljubavnike – nasuprot uštogljenih, neromantičnih građanskih porodica. Da pomenem ono čega se danas čovjek najbolje sjeća: Hostrupova komedija „Susjedi“, gdje upravo studenti iz „zamka misli“ izgledaju primamljivije spram kovača i njegove osrednje pameti.

Kjerkegor nema na umu jednu blago komičnu figuru kada priča o malograđaninu. To bi bilo odveć jeftino i površno. Kjerkegorovski malograđanin može biti izuzetno istaknuta ličnost, koja zauzima visoku poziciju u društvu, koja je veoma nadarena i koja se zanima za umjetnost i literaturu. On može biti bilo šta, jer se ne može spolja vidjeti da li je to što čovjek ima pred sobom malograđanin.

⁴ Riječ „spidsborger“ koju koristi Kjerkegor formom se ne podudara s našom riječi „malograđanin“, već bi doslovno zvučalo kao „špicograđanin“ (*spids-špic/vrh + borger-građanin*). U danskom se riječ „malograđanin“ tvori na isti način kao i u srpskom, dakle malo+građanin (*små+borger*). U svakom slučaju Kjerkegor tom pridjevu daje posebno određenje koje se po smislu podudara sa riječju „malograđanin“. *Op.prev.*

Ono malograđansko u malograđaninu se temelji na tome da je on u potpunosti, a ne znajući, produkt koji će društvo i kultura neizbježno načiniti od čovjeka i njemu datih preduslova. Malograđanin živi u iluziji da slobodno donosi svoje odluke, koje su anonimne sile zapravo već donijele za njega.

Ovdje želim da skrenem pažnju na poseban literarni značaj uloge koju malograđanin ima u Kjerkegorovoj literaturi. Kjerkegorova praksa je inače ne samo da oslika jedan mogući životni stav, već i da izmisli pseudonimnog pisca, koji zastupa životni stav i kojeg on potom oslikava ili analizira. Ovim ću se mnogo više pozabaviti. Ali u slučaju malograđanina, on čini izuzetak. Mada je malograđanin osnovni lik u kjerkegorskoj galeriji životnih stavova, Kjerkegor nikad nije izmislio pisca malograđanina i dao mu riječ. Fiktivni pisci sasvim drugačijeg kova objašnjavaju malograđanina, često s porugom i omalovažavanjem. Zašto? Vjerovatno jer malograđanin nije u stanju da sam objasni i oslika sebe kao malograđanina. On je malograđanin a da ni ne zna to. Ili moglo bi se reći da kad bi malograđanin odista mogao obrazložiti svoju malograđanštinu, onda bi iz samog tog razloga prestao da bude takav. Istog trenutka kad malograđanin otkrije da je malograđanin i šta to znači, on se preobražava u nešto savim drugo. On postaje estetski čovjek – u posebnom Kjerkegorovom značenju te riječi.

Da se vratimo malograđaninu. Ja sam privremeno ustanovio da je prva osobenost kod njega da ne može birati. To se naravno čini čudnim jer na prvi pogled djeluje da je on svakodnevno upravo zauzet biranjem. On živi punom snagom, prema svojim unaprijed datim preduslovima bavi se praktičnim životnim stvarima, hvata se u koštac sa izazovima i punom parom djela i donosi odluke. Ali sve to je samoobmana. Prikrivene sile, njegovi urođeni preduslovi i nesagledivi faktori iz okoline je ono što upravlja njegovim odlukama i postupcima.

U pozadini se u stvari javlja stara diskusija o slobodi volje. Volja i sloboda su pojmovi dalekosežnog značenja u Kjerkegorovom svijetu ideja i biće prilika da se o tome nešto podrobnije kaže. Ovdje se, međutim, ti pojmovi nalaze na jednom potpuno površnom i privremenom nivou, upravo na onom nivou na kojem se ona stara diskusija nalazi. Pitanje se obično postavlja ovako: Mora se priznati da je čovjek prisiljen da bira i djela od strane velikog broja faktora, sklonosti, želja, običaja, ranijih doživljaja, pritiska okoline itd. Ali zar ne postoji jedan mali ostatak gdje čovjek može slobodno da odlučuje, jedan djelić

slobodne volje, koja može donijeti odluku potpuno neovisno od svih drugih odlučujućih – determinantnih - faktora.

O tome se može dugo raspravljati, ali Kjerkegor to ne čini. U ovom slučaju on nije u nedoumici; postavljeno na takav način, pitanje je besmislica i sva priča o slobodi volje gubi smisao. Kada se gleda iz tog ugla i kad se problem formuliše na takav način, onda čovjek funkcioniše sa istom nužnošću kao i bilo koji drugi biološki organizam; ono što je karakteristično za čovjeka je da naučene reakcije i uslovljeni refleksi igraju daleko značajniju ulogu nego instiktivni mehanizmi, ali to ne pravi nikakvu razliku po pitanju slobodne volje.

Malograđanin, koji je ubijeđen da je svoj gospodar, je dakle u zabludi. On može donijeti samo onu odluku koju su anonimne sile već donijele. Ako se on kao poslovan čovjek odluči da otvori filijalu u Nestvedu, onda su to mehanizmi tržišta i zakoni tržišta koji upravljaju njim. Ako se odluči da otputuje preko ljetnog odmora u Španiju, onda je u tom izboru upravlján socijalnim pritiskom, koji mu govori da čovjek u njegovoj poziciji treba da ljetuje u Španiji. I tako svugdje, gdje izgleda kao da on donosi odluku i obavlja neku radnju. Svugdje je vođen opširnim kibernetičkim sistemom, čije postojanje ni ne naslućuje.

Malograđanin ne može početi sam da bira jer nema JA. On je administriran nadređenim moćima. U sred svoje autoritativnosti on je bez autoriteta. A ne smijemo zaboraviti da smo svi mi malograđani, ako nismo izvršili proces ostvarenja.

Ovim, međutim, priča o malograđaninu nije završena. To što je on jednostavno jedinstvo individue i društva utiče na jednu drugu vrstu neautentičnosti. Društvo je čisto istorijska veličina; ono se radikalno mijenja iz epohe u epohu, baš kao što postoje radikalne različitosti između postojećih društava širom svijeta. Nema mnogo sličnosti između nas ovdje i afganistanskih planinskih plemena, ili nekih drugih zajednica. To je činjenica, koja, kao što dobro znamo, izaziva najveće poteškoće u naše vrijeme kad su internacionalne povezanosti postale mnogobrojne i snažne. Takođe, nema mnogo sličnosti između nas i naših predaka iz vremena vikinga, a to nisu samo vanjske razlike, gradnja kuća, zanimanja i ishrana; razlika seže mnogo dublje, u samo shvatanje života i u stav prema životu.

Kad bi društvo bilo samo mjesto boravka, neka sredina u koju je čovjek upućen, onda to, iako bi izazivalo probleme, ne bi prouzrokovalo neautentičnost. Ali kad je čovjek jedinstvo individue i društva, onda je sumnja

neizbježna. U takvim okolnostima čini se da nema granice šta sve čovjek može biti, niti ima nešto što se može izdvojiti kao ono stalno, nepromjenjivo, „vječno“ u čovjeku. Ne može se unaprijed kazati šta je čovjek; potrebno je prvo raspitati se šta je – kako Kjerkegor kaže – „tržišna cijena čovjeka“ tu na dotičnom mjestu. U robovlasničkom društvu tržišna cijena čovjeka je neizmjerljivo mala. Stvari izgledaju drugačije danas, jer smo počeli da govorimo o ljudskim pravima i ljudskom dostojanstvu.

Čovjek je potčinjen istorijskom, tj. proizvoljnom, slučajnom. Stvarna sumnja u vezi s tim ne tiče se vanjskog – kako stanujemo, šta jedemo, da li smo seljaci ili fabrički radnici – već se tiče onog osnovnog; tiče se temelja življenja, shvatanja i odnosa prema životu. Ili izrazivši se Kjerkegorovim riječima: Ona stvarna sumnja tiče se etičkog, suprotnosti između dobra i zla. Upravo uz pomoć tih pojmova i onom nepomirljivom suprotnošću između njih mi se orijentišemo u životu i upravljamo u promjenjivim situacijama. Ali tako nešto je moguće samo uz uslov da pojmovi zaista važe. Ili može se reći da etička suprotnost između dobra i zla mora čisto logički postati apsolutno važeća. To je zahtjev, koji tu suprotnost čini etičkom – za razliku od konvencionalnih shvatanja lijepog ponašanja i pravnih regulativa ispravnog zakonskog postupanja. Etička suprotnost između dobrog i rđavog se ne može učiniti važećom ako se istovremeno prihvata da je to učinjeno tako što je ona na nekom mjestu usvojena. U tom slučaju suprotnost prestaje da bude etička i postaje konvencionalna.

Ali upravo to i jeste slučaj. Kad je ljudski život nerazdvojivo vezan za društvo, a društvo beznadežno podložno istorijskom mijenjanju, onda se sa etičkom suprotnošću između dobra i zla dešava kao i sa svim ostalim stvarima: Suprotnost mora slijediti istorijske promjene i sâma se vremenom mijenjati, što upravo i jeste slučaj. Čak i površno poznavanje istorije morala lako će otkriti raznolikost moralnih gledišta. A u današnje vrijeme promjene se dešavaju takvom brzinom, da ih možemo direktno posmatrati iz godine u godinu.

Takvo stanje stvari je bilo poznato Kjerkegoru ali ga nije pokolebalo. Pojmovi su poput izvora Nila: Oni se gube u mutnom. S tim on misli da sadržaj morala potpuno ovisi o istorijskom razvoju i da ne postoji ništa „vječno“, ništa van istorijsko i neodstupno u pojmovima dobrog i lošeg, prema kojima se mi u svakodnevnom životu upravljamo. Na tom mjestu mi postajemo objekat samoobmane, ili konstantujemo da malograđanin uobražava nešto što ne stoji.

Ono što je karakteristično za način na koji Kjerkegor razmišlja – ili argumentuje – je da svaki put forsira misao do krajnosti. U ovom slučaju bi se moglo umjerenije pristupiti poslu. Moglo bi se reći da iako od društva do društva postoje markantne razlike u sferi moralnih gledišta, ipak postoje i iznenađujuće sličnosti, koje se ne smiju previdjeti. Ne postoji, primjera radi, niti jedno društvo u kojem se etički ispravnim smatra ubistvo svojih sunarodnika. Stoga zasigurno postoji duboka i fundamentalna razlika između dobra i zla, koja je jednostavno data u životu i koju stoga slobodno možemo nazvati vječnom. Istorijske različitosti se tiču samo precizne formulacije pojmova ili njihove primjene u raznim aspektima života. Moglo bi se onda reći da su moralna shvatanja u pojedinostima relativna, ali da duboko u osnovi počivaju na čvrstim temeljima apsolutno važećih pojmova. Teškoće definisanja pojmova se mogu javiti, ali nije potpuno neprihvatljivo reći da je sve što unapređuje i očuvava život dobro, a sve što ga sakati i uništava loše.

Međutim, Kjerkegor nema milosti prema takvoj vrsti etičkog relativizma. On ne želi da spasi kontrast između dobra i zla pronalazeći neko nedirnuto jezgro koje uvijek i svugdje važi. On progona misao do kraja i zaustavlja se tek u nihilizmu. Ako se držimo samo sadržaja pojmova dobra i zla, onda je zaključak neizbježan. Bez obzira na to kako odredimo njihov sadržaj, oni i dalje imaju istorijske korijene i samim tim im nedostaje apsolutna punovažnost, koju posjeduju samo vanistorijski, vječni pojmovi. Etika nije u posjedu vječno važećih pojmova, kao što su matematičke i logičke istine.

Takvo stanje stvari povlači dalekosežne posljedice za našeg malograđanina. Etička suprotnost pojmova dobra i zla je nešto više od pukog regulisanja ljudske moralne gungule. Ona je presudan izraz određivanja vrijednosti življenja. To sa sobom povlači posledicu da kada se suprotnost proglasi nevažećom, onda život gubi sve vrijednosti, ciljeve i norme. Ništa u ljudskom životu ne zadržava značaj, svi napori bivaju jalovi i sve u životu postaje svejedno.

Posljedica toga je da malograđanin u stvarnosti postaje smiješan lik. S obzirom da je okrenut vanjskom i zauzet mnogobrojnim životnim zadacima, on je osoba koja se uvijek negdje žuri – ali biti užurban u svijetu u kojem ništa nema stvaran značaj je, naravno, smiješno. Ali ono komično u vezi sa malograđaninom leži mnogo dublje; to je sadržina same njegove definicije, jer je on u svim aspektima upleten u samoobmanu. On je čovjek koji uporno propušta da vidi ko je on sam. On je izvrnut naopačke i njegovo viđenje života

je potpuno suprotno onome šta život stvarno jeste. On misli da je to viđenje značajno; ono je beznačajano. On misli da je JA, koje samovoljno donosi odluke i djela; on u stvari nije ništa sâm po sebi, već konačni produkt igre bezimernih sila. On misli da život ima neki smisao i da se mogu postaviti ciljevi od značaja; život nema nikakav smisao, i svaki cilj, koji se postavi je prazna proizvoljnost i stoga ništavan. On misli da postoje apsolutne vrijednosti i vječno važeći pojmovi dobrog i lošeg; u stvarnosti to je ostvarenje kulture i kao takvo važeće samo u snazi konvencije.

U ovom smislu neposredno data stvarnost je neautentičnost. Ali to ne znači da se u njoj ne može živjeti. Naprotiv! Svi počinjemo da živimo u takvoj stvarnosti i Kjerkegor ne sumnja da većina nastavlja da živi u njoj do kraja života. Neki čak mogu biti srećni i živjeti zadovoljno u njoj i ako to zaista mogu, onda se od njih ne može ni zahtijevati nešto drugo. Drugim riječima, potpuno je dopustivo živjeti malograđanski s ljudskog i etičkog stanovišta, a to je stvar koju je bitno shvatiti.

Posmatrano iz određenog ugla, može se reći da je Kjerkegor strog moralni filozof. On uzdiže taj „idealni zahtjev“ sve više i više i na kraju dopušta da hrišćanski zahtjev čovjeku bude neljudski strog. Ali on je to sve na svoj poseban način. Etički zahtjev se ne može tek tako postaviti na osnovu nečeg drugog, eventualno nekog ideala s većim očekivanjima. On nije mračni pijetista, koji zahtijeva odricanje od ovog svijeta ili odricanje od životnih zadovoljstava; on nije pristalica isposničkog shvatanja života; on uopšte ne uživa u postavljanju zahtjeva radi samih zahtjeva ili zato što mu se ljudski ideal čini kao stroga moralna prefinjenost. Naprotiv! Kjerkegor je bio uživatelj života, ne samo privatno, već i iz filozofskog principa. Ključna riječ kod njega je „radost“. Pravi cilj u životu je moći živjeti s nepomućenim radovanju samom životu, moći prigrabiti život i uživati u njemu. U potpunosti, punim plućima, apsolutno i bezuslovno. U njegovim očima je moralista, koji dolazi sa uzdignutim kažiprstom i traži odricanje i bol namjesto radosti ličnost vrijedna prezira. Ako se to ne uvidi, onda se sve pogrešno shvata. Zato da ponovim još jednom: Prema Kjerkegorovom mišljenju radost i uživanje u životu svim čulima je najprirodnija stvar i istina koja slijedi sama po sebi.

Etički zahtjev, koji se pojavljuje i koji doista biva sve stroži i stroži da bi naposljetku postao neljudski strog, ima samo jednu svrhu: da čovjeku stvori uslov da bi mogao da se raduje životu ili eventualno da mu vrati taj uslov, ako ga je nekad ranije izgubio.

Zato moramo reći da je potpuno legitimno živjeti kao malograđanin. Kjerkegoru nije namjera da se pojavi kod malograđanina i da ga ukori, da mu održi predavanje kako čovjek sebi ne može dozvoliti da živi na takav način, da se mora trgnuti i popraviti se, da mora težiti nečem uzvišenijem i prefinjenijem. Uopšte ne! Naprotiv! U stvarnosti je, na osnovu datih uslova, potpuno ugodno biti malograđanin, ugodno do te mjere da cijela Kjerkegorova filozofija u krajnjoj instanci se bavi mogućnošću postizanja preduslova da bi se živjelo malograđanski. Ali uz naznaku da je to neautentičan život. Vidjećemo takođe da kad Kjerkegor pjesnički opisuje čovjeka, koji je izvršio proces ostvarenja i istinski postao čovjek, tada se dotični, gledano iz vana, ne razlikuje od malograđanina.

Etički zahtjev izvire iz dubine i ozbiljnosti s kojom čovjek shvata svoju egzistencijalnu situaciju. Mogli bismo reći da zahtjev nije u samom životu, kao dio njega, već se javlja tek kada se postavi problem kako „stupiti u život“. Zahtjev se nalazi u procesu postajanja čovjekom, ali za onog ko je to postao, pravom čovjeku, zahtjev je ispunjen i samim tim nestao. Ukoliko je, dakle, uopšte moguće doći dotle, u šta Kjerkegor, na kraju krajeva, sumnja.

Ali, moglo bi se upitati, čemu sva ta zbrka? Svi mi živimo kao malograđani, i ako je to, tako reći, u redu, zbog čega onda ne nastaviti tako? Što će nam Kjerkegorova filozofija, ako ona ne čini drugo osim da stvara teškoće?

Kjerkegorov odgovor je da živjeti kao malograđanin nije samo neautentičnost postojanja; to je očajanje. Mora se priznati da ova tvrdnja i nije sasvim očigledna. Možemo vrlo lako zamisliti malograđanina koji živi srećno i zadovoljno cijeli svoj život i nikada ne zapada u očajanje. Šta to onda treba da znači da je njegov život očajanje? Očito je da je riječ upotrebljena u posebnom značenju, dakle, nije po srijedi ono osjećanje koje svi poznajemo i koje svi nazivamo očajanjem; ono osjećanje koje nas obuzima kad sve krene naopako, kad nas zadesi katastrofa, kad nam se primiče nesreća, a ne vidimo izlaz niti spas. Šta onda znači ta riječ?

Teško je dati tačan odgovor na to pitanje. Međutim, misao je da je malograđanin, koji je prepušten svemu onome vanjskom nad kojim nema kontrolu – ili koji nije stekao sebe kao svoje JA – neizbježno vezan za vanjsko i ovisan o vanjskom. Njegov život se ne zasniva na njemu samom, već na vanjskim uslovima. Ako se pokažu kao zadovoljavajući, onda mu je lijepo i može se radovati životu, ali ako stvari krenu naopako, osjetiće povratne udarce nevolje, jer nema načina da ih izbjegne upravo zato što je ovisan o vanjskim

prilikama. Sljedstveno, on mora, bukvalno rečeno, očajavati. A živjeti u uslovima u kojim je čovjek zavisn o vanjskim prilikama, koje nisu pod njegovom kontrolom, znači živjeti u očajanju.

Kjerkegor to opisuje rekavši da malograđanin uvijek ima uslove izvan sebe. Tipično je za jednog malograđanina da mora graditi svoj život na nečemu određenom; on mora proglasiti nešto određeno za ono određeno na čemu se zasniva njegov život. Radi se o prilično opštepoznatom iskustvu na koje Kjerkegor upućuje ovdje. Mi ljudi smo takvi da gradimo život na nečemu, da postavljamo sebi ciljeve, koje treba dostići i ostvariti. Ako imamo neku izrazitu nadarenost, za fudbal, muziku ili poslovanje, onda to učinimo smislom života. Identifikujemo se s tim i doživljavamo sebe kao dobro plaćenog fudbalera, poznatog violinistu, uspješnog poslovnog čovjeka. A ako bismo otkrili da ne posjedujemo nikakav talenat, ond bi nas obuzelo beznađe i osjećali bi se bezvrijednim. Jer čovjek je vrijedan nečega tek onda kad se može istaći na nekom polju.

O takvim ljudima Kjerkegor kaže da zasnivaju svoju životnu vrijednost na razlikama. Time misli na ono po čemu se ljudi razlikuju jedan od drugog, na ono što je posebno za svakog pojedinačnog čovjeka. Ali šta se dešava sa čovjekom, koji nekom slučajnošću izgubi svoju istaknutu različitost? Ako fudbaler postane invalid, ako violinisti amputiraju kažiprst, trgovac bankrotira? Da, oni očajavaju. To što su izgubili, to je njihov život. Oni se onda moraju snalaziti u životu na druge načine, ali ostaju ogorčeni, ožalošćeni i utučeni. Dakle, hazardno je graditi život na razlikama.

Kjerkegor često govori o životnoj mudrosti. Prema njoj on nema pretjerano puno poštovanja. Ona jeste iskustvo, pamet i znanje o tome kako stvari funkcionišu u životu. Stoga njeni savjeti nikad ne govore kako riješiti teškoće, već kakao ih izbjeći ili zaobići, ili kako im se prilagoditi. A u ovakvoj nevolji kakvu smo sreli savjet te životne mudrosti je da nikada ne treba ulagati sve samo u jednu različitost. Potrebno je rasporediti svoj životni ulog na što više stvari, tako da uvijek ima nešto što ostaje ako bi neka od mogućnosti izmakla. Otprilike kao što mudar trgovac ulaže u mnoge poslove umjesto da sve usresredi na samo jednu stvar.

A to je upravo ono što većina nas čini. Mi nemamo jednu veliku nadu, već mnogo njih, i ako bi jedna iznevjerila, „druga nam namiguje“, kao što se izrazio jedan Norveški pjesnik, prema kojem Kjerkegor teško da bi imao imalo simpatija. Na taj način možemo proći kroz život sa manje ili više uspjeha,

a da ne pokleknemo pod teretom očajanja. A to je ono što važi za jednog malograđanina, dakle, za nas koji to svakako jesmo.

Estetski čovjek

Malograđanin je uvijek malograđanin, ni ne sluteći to. Malograđanin živi, kako smo konstatovali, u velikoj samoobmani. Šta se dešava, međutim, sa malograđaninom kad otkrije samoobmanu? On tada uistinu postaje očajan! Više ne očajava zbog nečeg konkretnog, nečeg žalosnog ili nekog neuspjeha – izgubljeni novac ili ljubav, izgubljena rukovodeća pozicija u partiji. On očajava jer je otkrio da je oduvijek negdje duboko u sebi očajavao, da je oduvijek u fundamentalnom smislu bio u očajanju. Sad više ne pomaže to što mu neka nova nada namiguje, jer je izgubio vjeru u nadu uopšte.

Može se postaviti pitanje šta je potrebno da bi jedan malograđanin otkrio svoj status malograđanina. Ali na to pitanje se ne može dati konkretan odgovor. To se može desiti iz mnogo razloga, ali se može desiti i bez nekog posebnog razloga. Mogućnost postoji u svakom trenutku, te bilo šta može biti spoljašnji i slučajni povod za kristalizaciju vidika. Ovdje se Kjerkegor ponovo poziva na nešto što, manje više, svi ljudi vjerovatno poznaju. Poziva se na to da čovjek može iznenada zastati u sred dnevne užurbanosti i sa nelagodnom jasnoćom uvidjeti da je sve to u biti ništa, da su sva nastojanja beskorisna sujeta, i da svi ciljevi tonu u nebitnost. Čovjek se može otresti takvog raspoloženja i ponovo nastaviti po starom, ili može istinski stati i preispitati svoj život. Iz tog preispitivanja mogu proisteći neočekivani rezultati.

U Kjerkegorovim očima autentični životni uslovi se javljaju upravo u jednom takvom trenutku. To su oni autentični uslovi koje sam ja ranije formulisao ovako: Čovjek je u početku samo gola mogućnost da postane čovjek. Ona neposredno data, prividna stvarnost ruši se u tom trenutku jasnoće; nameće se jedno osjećanje nedostatka stvarnosti, ništavila ili one mogućnosti, koja s obzirom da je mogućnost, još uvijek nije stvarnost, ali koja s druge strane nije ni čisto ništa. Drugim riječima, radi se o jednoj ključnoj situaciji, o onom samom kritičnom momentu kada se postavlja pitanje da li će individua izvršiti proces ostvarenja. Kjerkegor podvlači da je strepnja⁵ ono osjećanje koje u

⁵ Danska riječ "angst" je ovdje prevedena sa strepnja, ali kao što je poznato, ona ima ključnu ulogu u čitavoj Kjerkegorovoj, kasnije i Sartrevoj, egzistencijalnoj filozofiji. U modernoj psihološkoj literaturi

momentu očajanja spopada čovjeka. Predmet strepnje je upravo to: ništavilo, mogućnost koja ponovo postaje mogućnost autentične slobode.

Ja sam sa ovim primjedbama, međutim, malo požurio. Kjerkegor vrlo pažljivo, korak po korak, ocrtava ovaj razvoj i mi smo sada stigli tek do onog momenta ispunjenog strepnjom, kada malograđanin otkriva svoj status malograđanina i kada otkriva da je sve ono čime je u životu bio zaokupljen, u biti ništa; kada otkriva da je život praznina. Šta se dešava s njim, ako se ne riješi tog osjećanja i ne požuri nazad u svoju bezazlenu situaciju u kojoj je bio? Već sam rekao: On postaje estetski čovjek.

Kao što je već rečeno: Kjerkegor je težak pisac za razumjevanje. Šta podrazumjeva pod samim izrazom „estetski čovjek“? To zahtijeva posebno ispitivanje, jer Kjerkegor koristi pridjev „estetski“ (estetski čovjek) na više različitih načina.

„Estetski“ je grčka riječ; *aisthesis* znači osjet, tj. da uz pomoć čula čovjek opaža onaj spoljnji, čulni svijet. U 18. vijeku riječ je poprimila značenje⁶, koje joj danas obično pripisujemo, a to je da označava lijepo, možda posebice lijepo u umjetničkom smislu. U tom slučaju estetski čovjek je poznavao umjetnosti, čovjek, koji ima smisla za umjetničke vrijednosti ili u širem smislu, osoba kojoj je ljepota u životu ono dominantno.

Kod Kanta nalazimo vrlo specijalno određenje estetskog uživanja, dakle, uživanje, koje obuzima čovjeka kada ugleda lijepo, kako u prirodi tako i umjetnosti. Kant tvrdi da se takvo uživanje mora odrediti kao nezainteresovani užitek. Ovakvo određenje kod Kanta ima poseban, dubokosežan značaj, kojim se ja neću sada baviti. Ali zarad razumijevanja reći ću da je estetsko uživanje nezainteresovani užitek, jer ljepota ne zahtijeva nikakve napore. Ljepota je sama po sebi uređena; zato i jeste ljepota; dakle ne moramo se mučiti sa uređivanjem nečega što je lijepo; možemo se jednostavno prepustiti uživanju.

Ne smije se pogrešno shvatiti riječ „nezainteresovan“ u određivanju nezainteresovanog užitka. Ona ne znači da je čovjek nezainteresovan za lijepo na način kako se to obično shvata; čovjek je zapravo zainteresovan, ako je, dakle, pravi estetski čovjek. Riječ u stavri znači da nije potrebno aktivno se angažovati; dovoljno je samo uživati. Da to formulišem na banalan način: Ako se u pozorištu posmatra izvedba neke tragedije, onda je

riječ "angst" često se prevodi kao "anksioznost", što je možda najadekvatnije rješenje (u engleskim prevodima Sartreovih tekstova stoji "anguish"), ali mislim da bi riječ "strepnja" mogla poslužiti jednako dobro kao i "anksioznost". *Op.Prev.*

⁶ Vidi Alexander Goittlieb Baumgarten.

moguće jednostavno uživati u predstavi, jer se ne traži od gledaoca da se umiješa i pomogne unesrećenom. Čovjek je nezainteresovan u takvom smislu riječi.

U svojoj mnogostrukoj upotrebi riječi „estetsko“ Kjerkegor često na neodređen način cilja sva ta značenja. On dopušta da ona označava ono faktički dato, ono što se može uzeti i opipati i doslovno vidjeti očima, dakle, u takvom jednom kontekstu on stavlja naglasak na prvobitno značenje - ono čulno. Kada u vezi s tim govori o estetskom u čovjeku, on prvenstveno misli na ono što sam ja prethodno već obrazložio, dakle na sav sadržaj, koji sačinjava čovjekovu neposredno datu stvarnost, sve njegove posebne osobine i sklonosti, mjesto u društvu, drugim riječima, nasljeđe i sredina.

Ali i u takvoj upotrebi riječi „estetsko“ postoje sporedna značenja. Estetsko u čovjeku je ono neposredno dato, ali koje podrazumijeva ono uživajuće, lijepo, to je sama draž života. Zato se estetsko ne smije izgubiti iz vida; ne treba postati asket i odreći se svega. Ako neki stav prema životu ne može očuvati ili zadržati estetsko, onda je takav stav neopravdan.

Kada Kjerkegor, međutim, tvrdi da malograđanin, nakon što je prozreo svoj status malograđanina i zbog toga definitivno zapao u očaj, postaje estetski čovjek, onda on pridodaje nešto posebno i novo sadržaju te riječi. A upravo je to ono što moramo ispitati: Kakav je čovjek Kjerkegorov estetski čovjek?

Kjerkegor je izmislio čitavu skupinu estetskih ljudi. Oni se, mada anonimno, pojavljuju već u „Ili-Ili“⁷. Samo se jedan (zavodnik Johan) pominje po imenu dok se ostali u izvjesnoj mjeri distanciraju od Johana. On, Johan, malo pretjeruje. Ali ostali se ne imenuju; pominju se svi skupa oznakom „A“, koja ništa ne govori. Kasnije, u „Stadijumi na životnom putu“⁸ pominju se ponovo i tu dobijamo podrobnije podatke o njihovim imenima kao i o njima samima. Kako se da razumijeti, jedan od njih, Konstantin Konstantinus, je čak napisao knjigu, „Ponavljjanje“. Ali estetski ljudi tvore neku vrstu kluba ili bratstva, labavog i neobaveznog, jer su, sasvim jasno, individualisti.

Osim toga, očigledno je da članovi A-kluba u izvjesnom pogledu liče samom Kjerkegoru. Moraju biti dobrostojeći, jer ne rade ništa. Oni su grupa nezavisnih besposličara, koji su estetske duše u smislu da su poznavaoi

⁷ *Enten Eller*

⁸ *Stadier på Livets Vej*

literature, pozorišta i opere. Naročito obožavaju Mocarta. Ali kada ih nazivamo estetskim ljudima, značenje te riječi je drugačije i dublje.

Preduslov da bi mogli živjeti kao neovisni besposličari je, sasvim vidno, da su bogati. Ali oni to ipak ne čine iz tog razloga. Oni su besposličari iz principa. Oni su doskorašnji malograđani koji su prozreli sve iluzije. U biti i na koncu život je ništa; život je prazan i sve je beskonačno svejedno; ništa nije bolje niti gore od nečeg drugog. Prema tome, najsmješnije od svega je uzimati stvari zaozbiljno ili čak posvetiti se nečemu; samo malograđani čine takve stvari i upravo kroz mnoštvo ironičnih i satiričnih izliva ljudi estetske egzistencije ocrtava se tajna malograđanštine.

Ali upravo kroz te izlive postaje jasno otkuda estetskim ljudima takav naziv. Nazivaju se tako upravo zato što se u načelu ne predaju niti posvećuju čemu; oni su svjesno nezainteresovani. Kjerkegorovski estetski čovjek se odnosi spram života na način kako se drugi odnose prema pozorišnoj predstavi. Intelektualno rečeno, oni se zavale u fotelju i posmatraju život što se odigrava pred njima, i jednoglasno dolaze do zaključka da život nit je tragedija niti komedija; život je farsa, burleska, groteskni komad apsurdne dramatike bez glave i repa, bez povezanosti i smisla. Uzeti ga zaozbiljno, zakoračiti u život i angažovati se u nečemu je čista ludost.

Za Kjerkegora je bitno da demonstrira kako je u takvim okolnostima prosto logički nemoguće donijeti odluku. Vidjeli smo kakva je situacija u tom pogledu bila za malograđanina. On je bio umislio da može donositi odluke; on je to činio svakodnevno; ali to je bila iluzija, jer su u stvarnosti anonimne sile odlučivale u njegovo ime. Ali sa estetskim čovjekom stvari stoje drugačije. On je uvidio da je sve beznačajno. A to znači da je doslovce sve beznačajno - kako onda čovjek može izabrati jedno radije nego nešto drugo? Ako čovjek može jednako birati bilo šta, onda je uzaludno uopšte birati. Izbor ne vodi ničemu; izbor će biti pogodak u prazno.

Kjerkegor dopušta svojim estetskim piscima da iznesu mnoštvo burleskних opažanja o takvoj situaciji. Najpoznatije mjesto je ono jedinstveno „predavanje“ koje otkriva šta jedan estetski čovjek mora da shvati pod samim nazivom velikog djela: ili-ili. „Oženi se, kaže, i pokajaćeš se; nemoj se ženiti i opet ćeš se pokajati; bilo da se oženiš ili ne, pokajaćeš se u oba slučaja.“ On ovo može dugo obrtati, a može i nastaviti sa drugim mogućnostima. „Vjeruj djevojci i zažalićeš, nemoj joj vjerovati, opet ćeš zažaliti; objesi se i zažalićeš, nemoj se

objesiti, zažalićeš; bilo da se objesiš ili ne objesiš, zažalićeš i jedno i drugo.“ To je veoma zabavna izvedba ekvilibrističke logike, ili pseudo-logike.

Poenta u svemu tome je da logički izraz „ili-ili“ predstavlja takozvanu disjunkciju, predočavanje alternativnih mogućnosti, koja prisiljava da se čovjek odluči i izabere jednu od njih. U svakodnevnoj upotrebi to može izgledati sasvim bezazleno. Može se reći nekome: „Moraš putovati ili autobusom ili vozom“, ali dotični može izabrati nešto sasvim treće, unajmiti taksi ili ostati kod kuće. Ali stvar se može postaviti tako da postane dilema što Kjerkegor upravo i čini. Čovjek se ili oženi ili ne oženi. Ne postoji treća mogućnost i izbor se ne može izbjeći. A da li je čovjek izabrao jedno ili drugo donosi dalekosežne posljedice.

Ali šta radi Kjerkegorov estetski čovjek sa disjunkcijom, tj. dilemom? On je poništava, proglašava je nevažećom i on to čini tvrdeći da bez obzira na to šta čovjek izabere, posljedice nema. Ili bolje rečeno: Posljedice ostaju iste, bilo da se izabere ova ili ona mogućnost. A ta jedna te ista posljedica u oba slučaja je da će čovjek zažaliti svoj izbor. Ali ako su posljedice izbora iste, bilo da se bira jedna mogućnost ili njena suprotnost, onda to znači da je izbor iluzija, prazan gest. I kako je jedina posljedica da će čovjek zažaliti sam izbor, onda mudri zaključak glasi da ni ne treba birati. Što će čovjek, sasvim izvjesno, zažaliti!

Ako se držimo usvojenih logičkih oznaka, onda moramo reći da Kjerkegorov estetski čovjek pretvara „ili-ili“ iz disjunkcije u tautologiju; to više nije odvojenost dvaju različitih mogućnosti, već ukidanje svih razlika; pokazuje se da su one jedno te isto, one su tautološke mogućnosti.

Jedini stav prema životu koji odgovara takvom stanju stvari je ironija i takav stav zauzima estetski čovjek. Ironija je važan pojam u Kjerkegorovom svijetu pojmova. Kjerkegorova disputacija se bavila pojmom ironije s posebnim osvrtom na Sokrata, a osim toga bio je pod snažnim uticajem shvatanja ironije, koji je igrao značajnu ulogu kod njemačkih romantičara. Međutim, ironija može značiti više stvari i Kjerkegor je ne upotrebljava jednosmisleno.

Prvobitno, kod Grka, ironija je poseban, ne naročito pouzdan, način izražavanja, osobito kada se želi pretvarati da je čovjek neupućen u stvari koje zapravo odlično poznaje. Tako gledajući ironija je suprotnost hvalisavosti. Kod Sokrata je ironija ujedno dijalektičko-pedagoški metod i životna forma i upravo to jedinstvo jezičke i egzistencijalne kategorije je ono za šta se Kjerkegor zanima. Ironija je okarakterisana svojom negativnošću; u ironiji se čovjek drži

na odstojanju od nečega. Pitanje je, međutim, da li je ona čista negativnost ili možda sadrži pozitivan element, neko skriveno ili očekivano prihvatanje onoga od čega se čovjek upravo drži na odstojanju.

Za estetskog čovjeka ironija je čista negativnost. Nakon što je uvidio prazninu života, nemogućnost izbora i besciljnost svih radnji, on se jedino, i sasvim prirodno, može distancirati, tj. ironično reći: *ne, hvala*. A Kjerkegor mu dozvoljava da to upravo kaže na ironičan način. Kad se kjerkegorovski estetski čovjek lati pera, čitalac može s pravom očekivati vatromet ironije. Ako neko želi primjer toga, onda može na primjer pročitati kratki dio u „Ili-Ili“ ,koji se zove „Plodored“. Tu se anonimni estetski čovjek neobuzdano zabavlja.

Problem je, međutim, kako čovjek uopšte može postojati ako se samo negativno drži na odstojanju: Razumno je distancirati se od nečega da bi se izabralo nešto drugo. Distancirati se znači napustiti nešto, ali to ima smisla jedino ako se potom stigne negdje drugdje – a Kjerkegorov estetski čovjek upravo to ne čini. On se zadovoljava time što je rekao *ne*, iščlanjuje se iz društva (kako je danas postalo moderno reći), ali ne učlanjuje se ni u kakvo novo alternativno društvo. On uopšte ne želi bilo kakvo društvo. On lebdi u praznini i mada estetski ljudi stvaraju neku vrstu bratstva da bi mogli da pijanče zajedno, to bratstvo se ne smije pomiješati sa društvom. Estetski čovjek mrzi bilo kakav oblik kolektiva, on je individualista u veoma ekstremnoj formi.

On sam to izražava rekavši da nema nikakav stav. Naravno da nema, jer imajući stav, ono negativno je već nadvladano; čovjek se etablirao i sad može iskoristiti taj stav kao polaznu tačku za konkretan dalji život. Estetski čovjek je poput vrha koji može stajati usparvno samo dokle ga bičuju; on ne može tek tako da stoji; on doslovno nema ništa na čemu bi stajao i kada bičevanje prestane, on se mora srušiti.

Na taj način estetski čovjek se ironično udaljava od datog građanskog života. Ali to podrazumijeva da je i dalje na čudan način vezan za njega jer jedino se može definisati kao onaj ko se distancira od građanskog života. To znači da se proces oslobađanja koji on pokušava da izvrši ne može izvršiti, jer nema gdje da ode. Kao planeta prinuđena da kruži oko sunca, tako i estetski čovjek mora da kruži oko života koji ne želi.

Ali kako u takvim uslovima čovjeku prolazi vrijeme? Na jednoj strani ne želi da ima učešće u mnogobrojnim aktivnostima građanskog života, jer su one besciljne i smiješne; na drugoj strani nije pronašao alternativnu

životnu formu, kojoj bi se mogao posvetiti. Da li je on potpuno istrošen i lišen svake aktivnosti? Da li on samo apatično sjedi i zuri u plafon? Naravno ne: Niko to ne bi mogao izdržati, a posebno ne jedan od ovih ljudi estetske egzistencije, jer oni su očito veoma daroviti ljudi i u stvarnosti puni energije. Šta onda da radi estetski čovjek?

Jedini izlaz je da glumi; ili, kako sam više voli da se izrazi, on mora da od života načini maskenbal, jer za maskenbal se može prerušiti kako želi i igrati neku ulogu izabranu po vlastitoj želji – bez rizika da to jednom postane zbilja.

Zabavljajući se s ciljem da ubije vrijeme, estetski čovjek se pojavljuje u raznim ulogama, i njegova genijalnost se iskazuje u tome što svaku ulogu može igrati perfektno. Ali genijalnost se pokazuje i u tome što u svakom trenutku, ili u pravom trenutku, može prestati sa glumom, dakle prestati najednom i u potpunosti. Uloga ne smije imati posljedica niti se njeni efekti smiju naknadno osjećati, jer tada bi postala zbilja; a kako to estetski čovjek vidi, takva jedna ozbiljnost posljedica je lažna i smiješna. Nakon što je Zavodnik Johan obavio svoj posao i Kordelija se bezuslovno predala njemu, on momentalno i bez riječi prekida odnos. Kordelija nakon toga više ne postoji u njegovom svijetu, čak se ni u mislima ne bavi njome i ne bi ni u snu mogao osjećati nekakvu krivicu. Baš kao što glumac u nekoj drami, u kojoj je igrao negativca, nakon predstave nema grižu savjest.

Estetski čovjek može u ovakvim okolnostima birati uloge potpuno prema vlastitom nahođenju, eventualno se može voditi onim što trenutno želi. Međutim, karakteristično je da je njegov izbor uloga najčešće ovisan o ljudima koje slučajno sreće i s kojima je u kontaktu. Pred koketnom djevojkom on igra zavodnika. U susretu sa nekim časnim sveštenikom, on izigrava pobožnog vjernika. Ako se nađe u društvu poslovnih ljudi, mudruje o unosnim poslovima. Što bi se reklo, on nalazi zabavu u varanju. Ali to pokazuje i njegovu daljnju ovisnost o malograđanskom svijetu i njegovim poslovima. On jedino može igrati svoje igre unutar sistema aktivnosti, koje su sadržaj tog svijeta.

Očito je da je život estetskog čovjeka čisto magnovenje i bez koherentnosti. On nema životni tok u pravom smislu te riječi. Njegov život je bez kontinuiteta ili jednostavno rečeno, on je ništa. To je sasvim vjerovatno upravo ono što on želi, ali ujedno i ono tragično u njemu. Stoga je takođe tačno da je estetski čovjek to što jeste u smislu da traži uživanje u životu, da nastoji pokupiti šlag, pronaći radosti i izbjeći poteškoće. Ali ipak se ne može takav

čovjek definisati kao neko ko uživa život, jer se život na takav način uopšte ne može uživati.

Ono osnovno raspoloženje koje izbija na površinu svaki put kada se doživljava na tren prekine je dosada i potištenost. Estetski čovjek i jeste postao takav tako što je zaozbiljno očajavao. On je siguran plijen očajanja i samo za kratko polazi mu za rukom da drži očajanje podalje od sebe ili da ga prikrije baveći se nečim, a da to nikada ne postane stvarnost.

Ovdje bi se moglo postaviti pitanje da li je Kjerkegor uistinu mislio da čovjek može živjeti ovako. Zar to nije čisto teoretska konstrukcija, neka vrsta misaonog pokusa? Nije sasvim jasno šta bi Kjerkegor na to odgovorio. S jedne strane on to prikazuje kao realnu egzistencijalnu mogućnost. Nije teško zapaziti da su romantične predstave izvršile uticaj. U izvjesnom smislu to je onaj antigrađanski, boemski tip, koji stoji pred nama i Kjerkegorova zasluga je bila što je doveo ovakav tip ličnosti do krajnosti – baš kao što običava učiniti. S druge strane ima nešto prelazno u estetskom čovjeku. Pravo rečeno, nije ni zamišljeno da se čovjek zaustavi na estetskoj fazi egzistencije, da bude oduševljen i kaže da tako želi živjeti.

Možda je ispravno reći da lik estetskog čovjeka predstavlja stvarnu osudu malograđanskog življenja. Estetski čovjek jeste malograđanin koji je otkrio da je malograđanin, a osuda se sastoji u tome da u takvoj situaciji nema drugih mogućnosti osim krajnjeg očajavanja. Malograđanski način života ne nosi u sebi spas kada se razotkrije velika samoobmana. Na taj način estetski čovjek postaje taj koji postavlja problem ili sâm *jeste* problem. Ako se ne može iznaći rješenje za taj problem, ako se estetska faza egzistencije ne može prevazići, onda zaključak glasi da je nemoguće živjeti kao čovjek. U tom slučaju ljudsko postojanje je beznadežno neautentično.

Ali zar nema negdje u stotianam ispisanih stranica, u kojima pisci „estetičari“ vode riječ, nešto što bi možda moglo uputiti dalje, neka vezna tačka, koja bi mogla opravdati nadu da je ipak moguće u istinskom smislu postati čovjek? To nešto postoji, barem po mome mišljenju. Estetski čovjek je razvio smisao za pojam koji nedostaje u životu malograđanina i koji on veliča. To je strast.

Po ovom pitanju je Kjerkegor takođe pod uticajem romantizma. To sam već ranije na kratko pomenuo. Romantična polemika protiv čisto građanskog svijeta koristi upravo strast kao oružje za napad. Građanstvo je zatupljeno, osrednje pameti, tromo i bez snažnih osjećanja. Nasuprot tome pjesništvo romantizma postavlja strast kao istinski životni element. Kroz

strastvenost čovjek postiže stvari koje ga čine romantičnim idel-likom. „Sturm und Drang“ se to zove na njemačkom.

Ali tamo gdje je romantika prilično pubertetske naravi i površna, Kjerkegor razmišlja drugačije i dublje, i za njega je strast presudan pojam. Na samoj naslovnoj strani „Ili-Ili“ on postavlja kao moto citat engleskog pjesnika Janga⁹: „Jesu li strasti pagani duše? Razum jedino kršten?“ – i kad se Kjerkegor koristi motom, onda se može biti siguran da time izražava nešto temeljno. Možda se onda može iznijeti tvrdnja da ono što Kjerkegor u krajnju ruku nastoji u svom stvaralaštvu je da (po)krsti strasti. Što ne znači da se strasti moraju istaći kao nešto važno i centralno, već da se priznaju kao samo jezgro hrišćanstva.

Estetski čovjek je taj koji otkriva strast kao ono unutarnje i noseće u ljudskom životu. Bez strasti čovjek ne postaje ništa i zadatak svakog čovjeka je da se prepusti strastima. Ali estetski čovjek naravno nije u stanju da zgrabi strast; kod njega ona postaje divlja i nepokorna, kao prirodna katastrofa, vulkanska erupcija. Kod njega je strast naravno još uvijek pagan i njeno krštenje je izvan njegove moći. Ali estetski čovjek je spoznao nešto presudno u vezi sa strašću.

Strast je osnovna u smislu da prethodi razumu ili je primarna u odnosu na razum. Prvo postoji strast i ona potom mobiliše razum da bi dosegla svoje ciljeve. Estetski čovjek to ilustruje ukazujući na činjenicu da se strast, baš u snazi svoje primarnosti, odnosi protivrječno prema svom predmetu i prema svom razlogu.

Čisto apstraktno, ona se odnosi na sljedeći način: Strast mora nužno imati neki predmet, nešto određeno, što čovjek strasno želi. Sa istom nužnošću strast mora imati razlog zašto čovjek želi baš tu određenu stvar. Onda je za očekivati da su razlog i predmet ono što rasplamsava strast, ali ispostavlja se da je to zabuna.

Ne smije iznenaditi činjenica da estetski čovjek prvenstveno upotrebljava seksualnu strast kao primjer. Sa svojim oduševljenjem za Mocartove opere, „Don Žuan“, veliki ljubavnik, mora biti uzor. Ali pogledajte tog Don Žuana! On ne sreće jednog dana neku djevojku, koja kao predmet pobuđuje njegovu strast. Niti ta djevojka pobuđuje strast u njemu iz nekog posebnog razloga: jer je izvanredno i čudesno biće, jer ima posebno vatrene oči ili zbog neke druge naročite osobine koja draži. Uopšte ne, jer, kako saznajemo

⁹ “Are passions, then, the Pagans of the soul? Reason alone baptized?” Edward Young

iz Leporelovog spiska¹⁰, Don Žuan žudi za svakom ženom bez obzira na starost ili osobine. On od samog početka žudi za svim ženama.

Tajna je da je seksualna strast data unaprijed. Nije potrebna nikakva posebno divna djevojka da je pobudi. Kjerkegorov estetski čovjek to objašnjava tako što strast, unaprijed data, u stvarnosti za predmet ima neki apstraktni ideal-lik, koji ne postoji konkretno u stvarnom svijetu. Don Žuan voli ženu kao takvu, kao ženu uopšte, ideju žene. Ali ona se ne nalazi u svijetu; ona je čisto idealna pojava. Prema tome Don Žuanova erotska strast sama stvara svoj predmet. Kad on sretne ženu, bilo koju ženu, njegova strast pretvara ženu u predmet njegove strasti. I strast to čini ni iz kojeg drugog razloga do onog da je ona (žena) tu slučajno pri ruci. U njoj samoj nema ništa što bi bilo razlog da ona postane predmet strasti, ništa više od činjenice da je žena i da se nalazi tu na dohvat. Ona može biti bilo koja žena.

U tom smislu strast je stvaralačka. Strast strukturise svijet, daje mu sadržaj i kvalitet, čini ga značajnim i raznovrsnim. Ako se strast odstrani, svijet se pretvara u potpunu beznačajnost; sve razlike nestaju, sve postaje smiješno i besmisleno. Drugim riječima: Ako se strast odstrani, ostaje svijet malograđanina, gdje su svi ciljevi, sve težnje, napori i sva užurbanost zapravo prikrivanje praznine koja stoji iza.

Upravo na ovom mjestu u svijetu estetskog čovjeka može se naći vezna tačka za nove mogućnosti, nada da se ipak može postati čovjek. Ali samo nada. Estetski čovjek nije u stanju sam da nastavi dalje ili da pokaže na put kojim takvo nadanje može biti realizovano. Zbog čega on to ne može? Zato što je strast u njemu divlja i neukrotiva. U stvarnosti on ne zna za šta bi se strast mogla upotrijebiti. A razlog za to je što ne može da vidi da postoji nešto što se tiče čovjeka; nije postavljen neki cilj, koji je čovjek spreman da dosegne. Što se tiče samog pojma „cilj“, on za njega zna samo iz svijeta malograđanina, a tamo taj pojam zavrijeđuje podsmijeh. Jer u tom svijetu mogu se naći samo pojedinačni, konkretni, relativni i u biti beznačajni ciljevi.

Na neki način je čudno što estetski čovjek ne može nadoći na misao da bi trebalo postaviti neki glavni i apsolutni cilj za sve ljude. To je zapravo ta sljepoća, što je uzrok njegovog očajanja i stoga bi se čovjek mogao skoro spotaći o blisku misao da očajanje ima neko skriveno značenje i da ono u stvarnosti oglašava prisustvo toga nečega, čije odsustvo nalazi izraz u očajanju. Ono

¹⁰ U Mocartovoj operi "Don Žuan" Leporelo je sluga Don Žuanu, koji u operi izvodi ariju "Madamina, il catalogo è questo", u kojoj su pobrojane sve žene čija je srca Don Žuan osvojio.

negativno može nastati samo kroz svoj odnos prema pozitivnom. Može se reći: „Kako je ovdje mračno“ samo zato što postoji nešto što je svijetlo. Kad ne bi postojao pojam svjetla, ne bi se mogao naći ni pojam tame i samo činjenica da ovdje može biti govora o tami otkriva da u svijetu postoji i svjetlo – i da je stoga postojala mogućnost da ovdje bude svijetlo.

Ali Kjerkegor mora pažljivo spriječiti estetskog čovjeka na ovu pomisao. Kada bi (po)mislio takvu misao, onda više ne bi bio estetski čovjek. On bi tada bio na putu da postane čovjek etičke egzistencije. Kad Kjerkegor želi biti sasvim precizan, on tvrdi da postoji egzistencijalna mogućnost između estetske i etičke egzistencije. Tu egzistencijalnu mogućnost on naziva ironijom.

To može djelovati zbunjujuće. Ali ja ne mogu da učinim ništa po pitanju Kjerkegorovog nijansiranja značenja pojmovi, niti povodom toga što on u ovom kontekstu pojam ironije koristi na nešto raznovrstan način. Ja sam ukazao na to kada sam obrazlagao pojam ironije. Estetski čovjek je majstor ironije u čisto negativnom smislu. Sad je riječ o ironičnom stavu, u kojem ono pozitivno još nije izbilo na površinu, ali se naslućuje kao mogućnost. Ovakav čovjek je dakle drugačije izmiren sa životom. On nije izašao iz očajanja, ali naslućuje da se to može učiniti i on iščekuje. Spreman je da pođe naprijed kada sazna kako ono pozitivno može da potisne negativnost očajanja.

Ali ovaj oblik ironičnog stava je decidirano prelazna faza. U njemu se odvija prelaz iz estetskog u etičko. Majstor ironije, koji je saznao kako se to čini, prelazi u etičku egzistenciju.

Etička egzistencija

Kjerkegorovskih estetskih duša bilo je, kao prvo, cijelo jato; kao drugo, nismo mnogo saznali o njima. Pomenuta su pojedina imena i mogli smo razumjeti da su bili dobrostojeći dokoličari. Sa čovjekom etičkog stadijuma egzistencije je drugačije. On je jedna određena ličnost, zove se Vilhelm, po zanimanju je sudija u krivičnom sudu i inače je srećno oženjen otac. Njegovo spisateljstvo, drugi dio „Ili-Ili“ i drugi dio „Stadijumi na životnom putu“, predstavlja ga kao uljudnog, obrazovanog čovjeka, koji se dobro izražava, ali čiji jezik nije raskošan poput jezika estetičara. Kada treba da saopšti istinu, Vilhelm na uznemirujući način podsjeća na autentičnog malograđanina. Ali on to nije. On je čovjek etičke egzistencije.

Čovjek etičke egzistencije se postaje. Niko ne počinje u etičkoj egzistenciji. Već smo konstatovali: Svako je u početku malograđanin, i ako ne učini ništa po tom pitanju, ostaje malograđanin cio svoj život. Može se takođe naslutiti da je Vilhelm nekada bio estetski čovjek. On intimno poznaje šta jedan takav (estetski) čovjek zastupa, i ono što piše su zapravo pisma njegovom mladom prijatelju, estetskom čovjeku A, jednom od njih, kojeg odlično poznaje, može dati nekoliko dobrih savjeta. Ta on sâm vrlo dobro zna kako se sa estetskog stadijuma prelazi u etički; što će reći: kako se konačno postaje autentičan čovjek.

Vilhelmovi savjeti mladom estetskom prijatelju mogu u prvu ruku djelovati pomalo zapanjujuće. Estetski čovjek je, kako smo utvrdili, zaozbiljno zapao u očajanje. Vilhemov savjet se sastoji u tome da on ne treba samo živjeti u očajanju, već mora izabrati očajanje. To zvuči iznenađujuće. Kako izbor očajanja može pomoći u očajanju? Zar to nije kao preći sa žara u vatru? Kad čovjek izabere očajanje, onda bi se trebalo činiti kao da je zauvijek zarobljen u njemu.

Postoji naravno dobra poenta u ovakvom savjetu. Samo možda može biti teško ući joj u trag. U stvarnosti, radi se o veoma dubokoumnom funkcionalnom kontekstu i ja to najbolje mogu objasniti uzimajući Sokrata za analogiju. Kao što je poznato Sokrat je izjavljivao da je neznalica. To je bilo jedno veoma principijelno priznanje. Značenje toga nije bilo da je Sokrat nasuprot svih ostalih ljudi bio neznalica, već da su svi ljudi, uključujući i njega, bili neznalice i da se Sokrat u stvari isticao u odnosu na druge. Dok su drugi mislili da znaju nešto, Sokrat je bio jedini koji je znao da ništa ne zna.

Do sada je u redu, ali ono što iznenađuje je da je Sokrat smatrao svoje neznanje za veliku sreću. To mu je davalo sigurnost. Kad je, na primjer, stajao licem u lice sa smrću, objasnio je da nije znao šta je smrt, da li je smrt besano spavanje ili život koji se nastavlja u nekom drugom svijetu. On nema pojma o tome i *stoga* nema razloga da se plaši smrti.

Obično ljudi ne izvode takav zaključak. Ljudi se upravo plaše onoga nepoznatog. To se ne tiče samo smrti, straha od nepoznate zemlje iz koje se nijedan putnik nije vratio. To je ono, kako je Hamlet primijetio, što nas čini kukavicama.

Ali Sokratova argumentacija počiva na skoro čisto logičom zaključku, da kada je on, Sokrat, u neznanju, onda mora postojati i znanje. Kada sâm pojam znanja ne bi postojao, onda bi bilo besmisleno govoriti o neznanju. Riječ „neznanje“ bila bi besadržajna. Ali ta riječ nije besadržajna. Sokrat zna da

je neznalica, dakle mora postojati neko ko je znalac, ko posjeduje znanje. Taj drugi neko je bog. Na takav način opstoji najljepši odnos između Sokrata i boga. Bog posjeduje sve znanje, Sokrat je neznalica. Prema tome Sokrat može biti potpuno miran, jer može sve bezbjedno prepustiti bogu.

To je upravo ovakav misaoni model kojim se Vilhelm služi. Kad čovjek nije samo u očajanju, nego još i bira očajanje, onda mora postojati suprotan, pozitivni, pojam, i on mora postojati u nekom nadležstvu izvan čovjeka, u nadležstvu koje spada u neku drugu dimenziju, u dimenziju gdje je sve pozitivno, istinito, neprolazno i vječno. To nadležstvo je naravno bog.

Dozvolite mi da ovdje skrenem pažnju na nešto ne sasvim nebitno. Svi znaju da je Kjerkegor religiozan mislilac i pisac – tj, osnovna tema u njegovom mišljenju je ono religiozno. Ipak, tek sad, u ovoj prilično uznapredovaloj fazi njegove argumentacije, ono religiozno biva uključeno u debatu. Do sada se bog nije ni pominjao. To oslikava Kjerkegorov metod: premda kao religiozan mislilac on mora smatrati da je bog ono nadmoćno, apsolutno, sveodređujuće i opšteodržavajuće, on ne može u svom mišljenju krenuti od boga, jer tamo gdje mora da počne, u onom potpuno konkretnom i pojedinačnom, boga nema.

Pojam boga nije ni blizu onoga od čega je potrebno početi (što je spekulativna filozofija često pogrešno smatrala); to je naprotiv pojam na koji se u argumentaciji u jednom trenutku mora naići. I ako se ama baš nikad u argumentaciji na naiđe na pojam boga, onda on uopšte ni ne postoji – i tom slučaju može se koristiti samo kao neka vrsta pojma suvišnosti, kao neki prekobrojni luksuzni pojam, koji niti dodaje niti oduzima.

Želio bih da još jednom naglasim - to je nemjerljivo upečatljiv izraz Kjerkegorove egzistencijalno-filozofske misli. Tek onda kad čovjek strasno pokušava da pronade autentičnu osnovu svog postojanja pojam boga se javlja kao pojam koji se ne da previdjeti, jer jedino u odnosu prema tom pojmu egzistencija se uopšte može realizovati. U kriznoj situaciji egzistencije otkriva se da čovjek ne može shvatiti sebe kroz samog sebe, već da se kao čovjek odnosi prema nečemu stranom, prema bogu.

Preliminarno Kjerkegorova argumentacija izgleda ovako: Kada čovjek nije samo u očajanju nego i bira očajanje, onda on u istom trenu stoji u odnosu prema bogu. Očajanje je negativan pojam koji poprima smisao samo u odnosu prema odgovarajućem suprotnom pojmu. Očajanje se ne može zamisliti

izolovano od svoje suprotnosti; čovjek koji je izabrao sebe kao očajavajućeg, ne može se zamisliti odvojeno od svoje pozitivne suprotnosti, od boga.

Promjena formulacije, koju sam ovdje uveo nije beznačajna. Birati očajanje znači isto što izabrati sebe kao očajavajućeg. To je čovjek, ja, koji je očajan, i prema tome to sam ja sâm, koji sam izabran, kada sam izabrao očajanje. To je srž čitave stvari. Čovjek bira sebe upravo onakvog kakav jeste, očajan, i samim tim činom on bira boga.

Ovom kratkom formulacijom je u stvarnosti izložen čitav slučaj. Stoga moramo zastati za tren i ispitati šta ona povlači sa sobom. Ova formulacija otvara dalekosežne perspektive.

Ključna riječ je „izbor“. Konstatovali smo da je ona to na svoj način i bila sve vrijeme, ali do sada je ta riječ nekako uzmicala. Malograđanin je bio prezauzet biranjem; u raznolikim životnim situacijama javljalo se uvijek više mogućnosti za djelanje i naravno morala se izabrati neka od njih da bi se uopšte moglo djelati. A malograđanin je bio shvatanja da je u potpunosti bio u stanju da bira. Ali to je bila samoobmana. Malograđanin je od početka bio predan životu, zauzet raznim sitnim, praktičnim životnim stvarima, zarobljen mnogim životnim silama i funkcionalnim povezanostima. Kad je birao, to u stvari nije bio on koji slobodno bira; nevidljive sile donosile su odluke za njega i on je bio oruđe, kojim su te sile izvršavale svoje namjere. Ne postoji nešto kao slobodna volja u smislu slobode izbora mogućnosti (u uobičajenom filozofskom žargonu se to na latinskom kaže *liberum arbitrium*).

Estetski čovjek je u potpunosti prozreo i na svoj osobiti način formulisao principijelno uništenje mogućnosti biranja. Nije moguće birati, jer se ispostavlja da izbor nije nikakav izbor, već prazan gest, zamah u prazno. Izbor nema ništa za posljedicu ili kako se još može reći, izbor ima doslovno istu posljedicu neovisno šta čovjek izabere. Izbor je obesnažen i uzaludan. Prava mudrost je uopšte ne birati ili birati nasumice, prema nahodjenju, da bi se u sljedećem trenutku izabralo nešto drugo, ponovo sasvim proizvoljno. Dakle, birati samo prividno i time pretvoriti život iz stvarnosti u maskenbal.

Sad je međutim konačno uspjelo etičkoj egzistenciji da se „objavi“ ukazujući na mjesto izbora i na njegovu stvarnost. Čovjek mora izabrati sebe. Ali takav izbor ima neosporno jednu svojevrstnu strukturu te stoga moramo pobliže osmotriti o čemu se radi. Prva karakterističnost takvog izbora je da to nije izbor nečega; ne bira se između raznih mogućnosti; ne može se reći da se moglo izabrati nešto drugo. Čovjek bira sebe, ono određeno što jeste. Ne bira se

dakle šta čovjek želi biti, pisac, ratar ili slično; niti se čovjek odluči kakav će biti, vrijedan, dopadljiv ili moralan. Uopšte ne, jer čovjek bira ono što zapravo jeste, bira sebe. Ni ne postoje druge mogućnosti osim izabrati sebe i čovjek bira tu jedinu postojeću mogućnost.

Na prvi pogled čini se da je sve to izlišan proces. Kad faktički čovjek jeste nešto određeno, onda je prilično uzaludno birati to nešto određeno. To ne donosi nikakvu promjenu niti kakvo dejstvo. Zamislimo da sam zaista lijen; u tom slučaju značilo bi nešto ako odlučim da ubuduće budem malo energičniji; ali ako ja, koji sam lijen, izaberem sebe kao lijen, onda se ne dešava baš ništa; ja sam ono što sam oduvijek bio: lijen. Čemu onda sve to?

Ako razmišljamo na ovaj način, onda još nismo pojmlili šta proces biranja podrazumijeva. Birati je htjeti. To važi u svim situacijama; kad nešto biram, ja to želim (hoću); birati nešto a ne htjeti to isto je čisto logička protivrječnost. Izabrati sebe znači isto što i htjeti (željeti) sebe, a to donosi posljedice, ako čovjek doista želi.

Vilhelm najviše insistira na tome da se prilikom takvog izbora ne smije varati. Čovjek mora izabrati upravo ono što jeste. Svako bi došao u iskušenje da učini par izuzetaka. Može biti toliko toga što čovjek ne želi, kako u okolnostima življenja tako i u samom čovjeku kao osobi, nešto što bi najradije izostavio ili pred čim bi zatvorio oči ili s čim bi odbio da se poistovjeti. Ali nikakvi izgovori sada ne važe: Čovjek mora izabrati sebe, u cjelosti i baš onakvog kakav jeste. Čovjek prvo mora htjeti sebe, da bi onda bio ono što jeste.

Da podvučem, šta to npr. znači. Možemo lako u glavi predstaviti sebi čovjeka, koji ima neki nedostatak ili neku mračnu tačku, koju stvarno ne želi. Zamislimo da je alkoholičar. On očajava zbog toga i sad još izravno bira sebe kao alkoholičara, e to je previše. On bi, baš obratno, želio izabrati sebe kao nekog ko nije alkoholičar.

Ali to podrazumijeva da može postati ono što jeste, postati identičan sa sobom, kad se riješi tog glupog alkoholizma. On se bori, uzima antabus, prijavljuje se u društva za borbu protiv alkoholizma. Ali on to čini bezglavo, očajavajući. Ako nastupi recidiv, potpuno kolapsira. Pitanje je života da se on oslobodi svog bremena. To je upravo način na koji se malograđani bore protiv svojih požuda ili nesrećnih sklonosti.

Ako sad taj čovjek učini ono na šta ga sudija Vilhelm podstiče, izabere sebe sa alkoholizmom i svim tim, želi sebe upravo takvog, onda sve izgleda drugačije. On je sad ono što jeste, identičan sa sobom, takođe i kad se

napije. On može pokušati da se izvuče iz svega toga, da uzme antabus i sve to, ali ako se vrati piću, on ne očajava. Jer on je unaprijed izabrao sebe kao čovjeka koji je alkoholičar. Može se reći da je on izmiren sa sobom u svojoj bijednosti, te prema tome može učiniti mnogo da bi se oslobodio tog tereta, ali više nije pitanje života da se to učini.

Jako je važno shvatiti ovo gledište. Postojati na takav način, izmiren sa sobom, jer je čovjek odista i skroz rekao DA samom sebi, potpuno se smjestio u ono JA i onaj život, koji je, na kraju krajeva, jedina mogućnost koju ima; postojati tako znači postojati s velikim olakšanjem; a to je oblik života, koji je prema Kjerkegorovom mišljenju realizovana egzistencija, egzistencija u autentičnoj stvarnosti.

Pshihologija podsvjesnog u našem vijeku bi po ovom pitanju Kjerkegoru dala za pravo – nimalo čudno, jer je upravo psihologiju podsvjesnog Kjerkegor prekoncipirao svojim izuzetno oštroumnim analizama ljudi, kojima nije pošlo za rukom da realizuju ovaj proces i koji su zbog toga postali zatvoreni, dijabolični ili koji su, ako se koristimo jezikom psihologije, nastale neuroze i potiskivanja.

Put do mentalnog zdravlja znači prozrjeti sebe – postati sam sebi providan, kako kaže Kjerkegor – i potom htjeti sebe. Ali po Kjerkegoru radi se o nečemu više nego o samom mentalnom zdravlju; radi se naročito o tome da se ispuni etički zahtjev. Taj etički zahtjev se sastoji u hrabrosti da čovjek izabere sebe i da želi sebe.

Ono etičko sastoji se u tome da kad čovjek na takav način želi sebe, onda je preuzeo odgovornost za sebe; jedino tako može pojam odgovornosti doći na svijet. U malograđanskom svijetu se, doduše, takođe priča o odgovornosti. Dijelom se čovjek smatra odgovornim za ono što čini jer živi u iluziji da slobodno bira, a dijelom može čovjeku u životu biti nametnuta odgovornost ili sâm može prihvatiti odgovornost za nešto. Sve ovisi o poziciji koju zauzima u socijalnom kontekstu.

Ali kao što svi znamo to je vrlo sumnjiv oblik odgovornosti, umjeren, relativan, neodređen. Vrlo je lako pobjeći od odgovornosti, ne prihvatiti je ili je prebaciti na drugoga, što ljudi obično i čine. Zato je odgovornost u društvu jedna vrlo nepostojana tekućina koja brzo isparava.

Kad čovjek birajući sebe preuzme odgovornost za sebe, onda je to nešto sasvim drugo. Ta se odgovornost ne može relativizirati; ona je apsolutna i ništa ne izmiče njenoj kontroli. Odgovornost za sebe se može preuzeti jedino

ako se to učini bez ograničenja. Važno je biti načisto s tim. Čovjek u stvari i nije odgovoran za sebe; nema odgovornost za urođene predispozicije, sklonosti, položaj u društvu itd. Čovjek nije stvorio sebe.

Ali upravo je to ono što čovjek sad čini; postaje izvor sebe; preuzima sebe, baš kao da je stvorio sebe. To je onaj dalekosežni značaj izbora sebe, i isto tako značaj željenja sebe samim biranjem sebe, čime se preuzima apsolutna odgovornost za sebe. Ili, da ubacimo i taj pojam u sliku: kad čovjek na takav način želi sebe, onda postaje kriv za samog sebe, za ono što jeste.

Neko bi možda mogao biti skeptičan i reći da to sve nije ništa drugo do jedno veliko pretvaranje. Čovjek može eventualno prihvatiti da prihvatanje sebe pravi izvjesnu razliku i da je u svakom slučaju važno znati šta i ko čovjek uistinu jeste. Ali da to treba da znači da čovjek preuzima odgovornost za sebe, baš kao da je kriv za sebe ili kao da je stvorio sebe, to se ne može ozbiljno shvatiti; to je retoričko pretjerivanje. Činjenica je da čovjek nije stvorio sebe, pa samim tim nije ni kriv niti odgovoran za ono što jeste.

Zamjerke ovakve vrste se ne mogu odbaciti. Potpuno je legitimno imati ih, baš kao što je legitimno živjeti malograđanskim životom. Jedna od osnovnih poenti u Kjerkegorovom književnom stvaralaštvu je da on ni na jednom mjestu autoritativno i definitivno nije kazao šta je istinski život čovjeka. To je čak iskazano u nekim naslovima njegovih knjiga. U naslovu njegove prve knjige, „Ili-Ili“, kako smo već ranije vidjeli, krije se nekoliko dubokoumnih misli. Ali krije se i ona ključna misao da čitalac sam za sebe mora donijeti odluku da li će živjeti ovako ili onako. A kasniji spisi, koji su po svojoj strukturi nastavak „Ili-Ili“ (Stadijumi na životnom putu) moraju se razumjeti u istom pravcu. Ideja nije da svaki čovjek sukcesivno mora proći sve stadijume, već da mora izabrati na kojem od njih će graditi svoj život. Upravo je to ona egzistencijalna misao kod Kjerkegora. Ne može se unaprijed, objektivno ili spekulativno ili na nekoj facit-listi utvrditi šta to znači biti čovjek. To je ostavljeno svakome da sam sazna.

Kjerkegor, međutim, čini nešto drugo. On analizira uslove u vezi sa izborom ovakvog ili onakvog načina života i ako zamjerke koje bi se mogle iznijeti protiv etičkog shvatanja izbora stoje, onda se moraju prihvatiti uslovi koji su dati za malograđanski život. Onda čovjek živi na način koji utiče da čovjek nikada ne postane ono što jeste (ne postane svoje *ja*).

Za sudiju Vilhelma nema nikakve sumnje. Kad je izabrao sebe onakvog kakav stvarno jeste, izabrao da želi biti takav, onda ima punu

odgovornost za sebe. Ako je on, da se držimo primjera od ranije, alkoholičar, onda je sam kriv za to; on je to htio, izabrao i preuzeo odgovornost za to i ne može se pravdati da je po srijedi neka urođena naklonost ili da je njegov otac bio pijanica ili da je imao nesrećno djetinjstvo i rano zapao u loše društvo. Sve to može biti tačno gledajući objektivno, ali to mu nije od puno pomoći jer je izabrao da želi sebe i tad je to samo njegova odgovornost. On je onda odgovoran za ono šta će uraditi po tom pitanju (alokholizma) i šta god da uradi, on to radi bez očajavanja. Jer u tom izboru je izmirenje i olakšanje. Možda bi se moglo tvrditi da je on želeći sebe, bezuslovno oprostio sebi; ako ne uspije u svom nastojanju, nema veze.

U velikoj Kjerkegorovoj galeriji likova, sudija Vilhelm zastupa etičku životnu mogućnost. Kasnije će u njegovim djelima biti analizirane religiozne i hrišćanske životne mogućnosti. Stoga se mora imati u vidu da je i etička životna mogućnost takođe u ključnom aspektu religiozna – ali da se ona time ne pretvara u religioznu egzistenciju. Sve što je do sada rečeno o etičkoj egzistenciji ima smisla jedino zato što čovjek ne može tek tako, ako bi jednog dana poželio, izabrati sebe. U tom slučaju je sve odista zamajavanje i gluma. Jedan malograđanin ne može se tek tako, jednog nedeljnog poslijepodneva, preobraziti u čovjeka etičke egzistencije; proces preobraženja se može izvršiti samo u određenim uslovima. Čovjek mora biti doveden do krajnosti; mora prozrijeti bezgraničnu pustoš življenja; mora stići do onog ultimativnog stepena očajanja; drugim riječima, čovjek mora biti u estetskom stadijumu življenja.

Kada se kaže da čovjek mora biti upravo ono što jeste, onakav kakv jeste, onda to znači da mora izabrati sve ono konkretno što jeste, npr. da je pijanac. Ali to sve mora da bude ukorijenjeno u nečemu bezuslovnom. Čovjek mora izabrati sebe kao očajavajućeg, odnosno izabrati očajanje. Ako nema očajanja, ako čovjek ništa nije prozreo, onda uviđa da život i nije tako loša stvar; pa da, onda dolazi misao da očajanje ni ne treba izabrati. Čemu mu takav izbor? I tada ne dolazi do izbora, ili pak izbor postaje potpuno beznačajan.

Zašto je, međutim, očajanje toliko važno? Zato što kroz očajanje birajući sebe čovjek ujedno bira i boga. Prema tome, nisam ja taj koji čini da izbor bude presudan i da je u stanju da donese temeljne promjene u samoj osnovi života. To je bog koji to čini. Bog pravi razliku. Kad se Vilhelm uporno koristi formulacijom da čovjek bira sebe, želi sebe, preuzima sebe pod svoju odgovornost itd., moglo bi se lako pomisliti da je to sve nešto što čovjek sam može izvesti samo ako se jednog dana odluči da to učini. U tom slučaju sve

postaje mlaćenje prazne slame. Stoga se mora voditi računa da se sudija Vilhelm takođe zna izraziti drugačije, povremeno sa pjesničkim zanosom. On zna govoriti da u krajnjem trenutku čovjek može vidjeti nebo kako se otvara i prihvata njegovo JA rukom Najvećeg.

Kada sam se ranije izrazio rekavši da čovjek, birajući sebe, bira boga, to može biti pogrešno shvaćeno. Možda bi se to trebalo radije sročiti ovako: Kad čovjek izabere sebe i kad bog izabere čovjeka, onda je to jedno. Izabrati sebe i primiti sebe od božije ruke *je* jedno. Tada proces više nije zavaravanje. Potpuno je adekvatan izraz da ja želim sebe, jer to je bog koji to želi; i nije pretjerano da sam ja u izvjesnom smislu stvorio sebe, jer je bog, koji me je stvorio i dao mi – meni – mene, dao mi da to bude moje. I podesno je izraziti se da sad ja imam punu odgovornost za sebe, jer sam odgovoran bogu. Bog je u svakom pogledu instanca i ako se ta instanca u mislima odstrani, sve biva besmislica.

Ali, zar se ne bi moglo prigovoriti da je ovo žestoko religiozno? Zbog čega se tvrdi da to nije religiozna životna mogućnost, već etička? Šta je još potrebno da bi se živjelo religiozno? Ovo je dobra primjedba jer ukazuje na jedan odlučujući momenat. Bog ima jednu posve neobičnu ulogu u Kjerkegorovom misaonom svijetu. Ja sam se već ranije dotakao toga. Prva neobičnost je da bog postoji za čovjeka samo pod određenim uslovima. Ako čovjek živi kao malograđanin ili kao estetski čovjek, onda je bog nepostojeći. Lako se da zamisliti jedan malograđanin koji je „religiozan“. On sasvim odlučno tvrdi da vjeruje u boga, on ide redovno u crkvu, čak možda i moli večernju molitvu i njegov susjed će, malčice iziritiran, izjaviti da je on „svet“. Ali on je religiozan u malograđanskom maniru, a u maniru malograđanina čovjek može biti bilo šta, a da to u stvarnosti ne bude.

Bog postoji tek onda kada čovjek, u svom nastojanju da dosegne autentičnu egzistenciju, tako reći, naiđe na njega. Ali on tada već postoji na nadmoćan i presudan način jer se pojavljuje kao suprotnost onome što čovjek jeste, kao pozitivna instanca, koja objašnjava očajanje očajnika – i kroz objašnjenje iznosi je na svijet. Kroz taj izbor upoznaje se bog. Prema Kjerkegorovom mišljenju nemoguće je zamisliti autentičan ljudski život bez boga, jer bez boga svi pojmovi koji treba da učine ljudski život autentičnim – sloboda, izbor, odgovornost – izostaju.

Ali to je sve što on treba da čini. U ovoj prvoj poziciji bog ne biva ustanovljen kao nešto prema čemu se čovjek odnosi religiozno. To bi bila

strašna zabuna, koja bi proizvela ono potpuno suprotno namjerama, tj. čovjek bi propustio život, postao mističar, isposnik, monah i slično. Namjera je da čovjek ostane čovjek u životu, da se useli u sebe i da postoji u potpunosti i neuskraćeno, izvan dosega očajanja. Ono „religiozno“ se potpuno iscrpljuje kroz etički odnos prema postojanju.

O bogu i onoj specijalnoj funkciji koja proizlazi iz susreta s njim, Kjerkegor rado upotrebljava riječ „vječno“. On govori o „vječnom u čovjeku“ ili o „vječnoj svijesti“ i može biti teško ustanoviti šta tačno misli s tim. Vidjeli smo da se očajanje za čovjeka sastojalo u tome da je prepušten istoriji, promjenama, slučajnostima i relativnosti. Nije postojalo ništa vanistorijsko u čovjeku.

To vanistorijsko je sada pronađeno. To je bog. Bog, kojeg čovjek upoznaje kada bira sebe kao očajavajućeg. Bog je ono „vječno u čovjeku“, jer bog nije neka veličina ili neka ličnost izvan čovjeka, već ta instanca koja konačno čini čovjeka. Čovjekova „vječna svijest“ je svijest o bogu. Sve što već postoji ili je uvijek bilo dato je u bogu; sve ono što možda postaje vidljivo ili se naslućuje u određenom trenutku ili pod određenim okolnostima, ali koje u istom trenutku već postoji na način da je svoj preduslov. Bog je veliki primjer toga. Tek u izboru očajanja bog počinje biti za mene, ali on nastaje tada kao ono što je samo sebi preduslov, ono što već jeste, što je dakle „vječno“.

Ovaj model mišljenja je fundamentalan za Kjerkegora, i vidjećemo da se on služi njime u svim onim pojmovima koji su osnovni čovjeku.

Ali s tim nismo još gotovi. Ja sam suzio prikaz na čovjeka kao predmet; čovjeka kao pojedinca. Ali čovjek je jedinstvo jedinke i društva i stoga uopšte ne može postojati izvan društva. To je, kako se sjećamo, stvorilo probleme; društvo je takođe prepušteno istorijskom i samim tim relativnosti, što, kada se o tome konsenzualno promisli, vodi u nihilizam,.

Na koji način može čovjek preuzeti sebe pod vlastitu odgovornost i punovažnost u nekom nihilističkom društvu? Vjerovatno ne može, tako da u egzistencijalnom izboru, kada čovjek nastaje i društvo mora na neki način nastati – i baš kao i čovjek: nastati u svojoj punovažnosti.

Sjetimo se da je onaj kobni momenat bila suprotnost između dobra i zla. Zahtijevalo se da je ta suprotnost važeća ili da su sami pojmovi dobra i zla važeći. Ali izgledalo je nemoguće ispuniti upravo te zahtjeve – i onda je jad bio neizbježan. Etičko kao takvo je kolapsiralo i autentičan ljudski život je postao nemoguć.

U toj neprilici Kjerkegor nudi pokušaj rješenja, koji je krajnje originalan, ali - mora se priznati – teško razumljiv. I stoga nije ga lako ni objasniti.

Koliko ja mogu da vidim, on pravi jednu vrlo genijalnu – u svakom slučaju neuobičajenu – razliku. On pravi razliku između same činjenice da mora postojati suprotnost između dobra i zla na jednoj strani, i na drugoj strani samog konkretnog sadržaja tih pojmova. Prvo predstavlja nemodifikovanu ozbiljnost etičkog izbora, a drugo predstavlja one stvarne, faktičke mogućnosti između kojih se bira u tom izboru.

Ono prvo, sama zbilja suprotnosti, biva uspostavljena kroz utemeljujući izbor u kojem čovjek istodobno bira sebe i bog bira čovjeka. Taj izbor čini da sam život bude ozbiljnost i suprotnost između dobra i zla. To je sad, za tog čovjeka, nemodifikovana ozbiljnost, to što on bira kroz suprotnost između dobra i zla. Ali u svemu tome ne nalazi se šta je sadržaj pojmova dobra i zla. Ovaj temeljni proces ne daje ono što se tehnički naziva materijalna etika. Proces nije umotao u precizne paragrafe da je to i to dobro, a suprotno od toga loše.

Dešava se nešto posve drugo. Baš kao što čovjek bira – ne nešto izuzteno ili osmišljeno, već ono što uistinu jeste, neovisno kako žalosno ili čudesno to izgleda, isto tako čovjek bira – ne neki božanski ili uzvišeni sistem dobrog i lošeg, već ono društvo, žalosno ili čudesno, u kojem se nalazi i time bira shvatanja dobra i zla koja vladaju u njemu.

Kroz snagu odnosa prema bogu ili kroz snagu činjenice da je bog nadležan ti se pojmovi pretvaraju od istorijskih, slučajnih, relativnih u punovažeće pojmove, koji su obavezujući i ujedno služe kao vodilje meni koji sam izvršio taj osnovni izbor. Svojom sposobnošću da se izrazi pregnantno i sažeto Kjerkegor dopušta „etičaru“ Vilhelmu da to formuliše ovako: Čovjek mora izabrati suprotnost između dobra i zla, prije nego što bira kroz tu suprotnost (između dobra i zla)¹¹.

Cijelo ovo razmišljanje se u krajnjoj liniji zasniva na određenom shvatanju istorije, dakle na filozofiji istorije, koju nažalost nije lako dokučiti. Jedan od mnogih pojmova, kojima se Kjerkegor služi je „poredak stvari“. Pojam nije jednoznačan. Poredak stvari je kao prvo oznaka jedne vrste vječnog, vanistorijskog, od boga datog uređenja – postojanja, ljudskog života, društva. Kao vječan i od boga stvoren, takav poredak je neugroziv i apsolutno važeći, ali

¹¹ „(između dobra i zla)“ nema u originalnom tekstu; ubačeno je naknadno radi pojašnjenja. *Op.prev.*

te iste osobine utiču da se on ne može javiti kao ono što jeste. Uvijek se mora javiti u nekom obliku. Zato „poredak stvari“ može označavati bilo koji oblik u kojem se ovaj poredak javlja. I ti oblici su različita faktička uređenja u promjenjivim istorijskim periodima. Čovjek je, dakle, primoran da živi u obliku koji je to uređenje preuzelo u onoj kulturnoj epohi kojoj pripada.

Možda bih mogao da ilustrujem mehanizam uz pomoć nečega sasvim drugog. Geometrijska figura „trougao“ može se definisati na primjer ovako: Tri prave linije koje sijeku jedna drugu. Ova definicija važi prirodno za bilo koji trougao, ali ona se sama po sebi se ne može naći nigdje u datom nam svijetu. Nemoguće je reći kako „trougao sam po sebi“ izgleda ili da on sam po sebi izgleda na neki određeni način. On mora poprimiti neki oblik i on zapravo može poprimiti nebrojeno mnogo oblika – pravougli, jednokraki, raznokraki itd. u beskonačnost. Svi oni su oblici „trougla kakv je on sam po sebi“ i svi su u jednakoj mjeri trouglovi. Besmisleno je kazati da je neki trougao više trougao nego neki drugi.

Analogno, i „poredak stvari“ mora poprimiti neki oblik, i on i poprima sve veći broj oblika u toku istorije; u biti je to ono što čini istoriju: neprestano smjenjujući oblici „poretka stvari“.

Teorijom ove vrste Kjerkegor misli da je ujedinio ono vječno i ono vremensko, postojanu punovažnost i istorijski relativizam. Sadržaj pojmova dobra i zla se mijenja kroz vrijeme, ali to ih ne čini nevažecim. Oni ne bivaju progutani od strane nihilizma. Oni su zapravo svaki put oblik one vječne, vanistorijske, božjom rukom stvorene protivnosti između dobra i zla. Ali ovdje, gdje nije riječ o geometrijskim figurama već o etici, potrebno je neko međuodređenje, a to je izbor. Kad čovjek bira sebe onakvog kakv jeste, on bira sebe u svom datom društvenom određenju i time se obavezuje da prihvata važecce pojmove dobra i zla. Time je etički život postao ozbiljnost. Ako se sad čovjek turdi da izabere ono dobro, onda živi autentičan ljudski život.

Za trenutak možemo stati i konstatovati da je to dakle ono što Kjerkegor podrazumijeva pod autentičnim ljudkim životom. Drugi su bili često skloni tvrditi suprotno – a za to je djelimično kriv sam Kjerkegor. Govorio je dosta o „pojedinu“, o usamljenom, o onome koji nije mogao da bude u gomili, a o Kjerkegorovom shvatanju hrišćanstva rečeno je da je to tipično hrišćanstvo pojedinca, bez smisla za parohijsko zajedništvo, koje je za Gruntviga bilo tako

značajno. Poprilično je potencirao „interiorizaciju“¹², zahtijevao je odumiranje od neposrednosti, život u rezignaciji i tvrdio da se odnos prema bogu ne može realizovati vani, u „svijetu“. Sve u svemu, možemo zaključiti da je Kjerkegorov ideal značio živjeti okrenuvši glavu od svijeta, biti zauzet unutrašnjim emocionalnim nemirima, jer samo u skrivenom životu duše s bogom čovjek istinski postoji.

Sva viđenja koja idu u ovom pravcu su, po mom mišljenju, kobne zabune. Ja ću docnije pokušati da pokažem šta Kjerkegor zapravo želi reći s gorepomenutim i sličnim izrazima. Ali ovdje, u slučaju sudije Vilhelma, Kjerkegor izlaže ideal ljudskog života od kojeg nikada kasnije neće odustati. On će ukazati na izvjestan broj poteškoća koje sudije Vilhelem nije otkrio, i one će zakomplikovati situaciju. Ali ideal ostaje: čovjek se treba vratiti stvarnom životu i stvarnom društvu, zajedništvu sa stvarnim ljudima s kojima je u raznovrsnim odnosima. Sve ono estetsko u čovjeku, onaj dati sadržaj, životna ljepota i radost, mora se očuvati i učiniti sigurnim kroz etički stav. Kjerkegor želi obični svakodnevni život, ali samo pod uslovom da je potpuno stvaran; taj život se mora otrgnuti od očajanja i dovesti u dimenziju izmirenja i olakšanja.

Upravo je to ono što se dešava prema sudijinim analizama. Kada se čovjek uselio u sebe i zakoračio u svoje vrijeme, sa bogom iza sebe kao opunovažujućom instancom, onda pred njim stoji spreman sav stvarni život i on može s radošću započeti da živi takav život. U istom trenutku kad čovjek postane ono što jeste, on zaodjeva svoj socijalni život. Tako to Vilhelm kaže. „Socijalno ja“ – jedinstvo estetskog i etičkog, jedinstvo pojedinca i društveno određene zajednice. I postići to znači – kako stoji u formulaciji – „realizovati ono opšte“.

Kroz pero sudije Vilhelma Kjerkegor izražava svoje nesrećno zaljubljenje u život, u sasvim običan ljudski život. On, koji je bolno znao da je beznadežan izuzetak, nije bio u stanju da realizuje ono opšte. Nije mogao osnovati porodicu (pokušaj je završio sa tragičnim ishodom), nije mogao da

¹² „Interiorizacija“ je prevod danske riječi „*inderliggørelse*“ (*inderlig*-unutarnji+*gørelse*-stvaranje/činjenje). Ova riječ je rođena dvoznačno, ali dva značenja ne stoje daleko jedno od drugog. „*Inderlig*“ znači unutarnji, ali i iskren, intenzivan u smislu osjećanja, (*inderlig*-iz sve duše, svim srcem) Osjećanja pripadaju sferi unutrašnjeg i ako uzmemo da za iskrenost ne postoji mjerilo izvan unutrašnje sfere ljudskog bića, onda je „interiorizacija“, u smislu stvaranja unutrašnjeg svijeta, ili prenošenja u unutrašnje, sasvim adekvatan prevod. Riječ koja se takođe nudi je „introverzija“, ali ona u nekim kontekstima ima pomalo negativan prizvuk u smislu otuđenja, potištenosti ili čak egotizma, pa se interiorizacija čini kao bolja solucija. Važno je napomenuti da način na koji Kjerkegor upotrebljava pojam nije identičan Ničeovoj upotrebi istog pojma. „*Oiskrenjenje*“ bi se moglo ponuditi kao riječ koja prvenstveno formom, a i nagoviještenim značenjem, odgovara danskoj riječi „*inderliggørelse*“. *Op.prev*

obavlja neki činovnički posao (bezuspješno je pokušao), nije se mogao družiti sa ljudima na normalan način (imao je tek nekoliko pravih prijatelja), kroz život se nosio samo uz pomoć svojih „razlika“: veliko bogatstvo i genijalnost. Ali koristio je oboje, bogatstvo i genijalnost, da veliča ono iz čega je bio isključen, obični ljudski život, sreću građanskog braka, blagoslov svakodnevnog rada, tihu radost što postoji u svijetu sa porodicom i prijateljima. Najviši životni cilj je ono sasvim obično, ono „opšte“, kaže Kjerkegor, svjesno okrenut protiv sve romantike, protiv cijelog spekulativnog idealizma, protiv bilo kakavog religioznog pijetizma.

Karakteristično je za Kjerkegora da dopušta sudiji Vilhelmu da izrazi ovo veličanje običnog života uz pomoć riječi „dužnost“. Ima nešto provokativno i neugodno u riječi dužnost, nešto strogo što pomućuje radost. Obavljati svoju dužnost shvata se kao suprotnost sljeđenju svojih želja, te to podrazumijeva, čini se, zahtjev za rezignaciju, zahtjev o odricanju od svega što čovjek uistinu želi. Vilhemova upotreba te riječi ima možda prizvuk mračnog i restriktivnog pijetističkog moralizma, a možda stoji i Kantovo nemodifikovano propovijedanje dužnosti. Ali Vilhelm s tom riječju misli nešto posve drugo, nešto radosno, što daje sigurnost i umirenje.

U Vilhelmovom tretmanu pojmova dužnost je principijelno daleko od toga da bude suprotnost naklonosti; ono što dužnost iziskuje ukazuje se kao istovjetno s onim čemu naklonost teži. U svojoj ukupnosti dužnost kaže da čovjek – radosno – treba živjeti običnim životom. Ili – da budemo sasvim precizni – opšteljudskim životom.

Ali u oslikavanju toga Vilhelm je tako bogat riječima, da to skoro graniči s glagoljivošću. To je očito zadatak koji mu leži na srcu i on neumorno, na iskren i detaljan način, obrazlaže kako život postaje divan kada čovjek rado čini što mu dužnost nalaže, čineći upravo one stvari koje u stvari i želi. Dužnost je svakog čovjeka da se oženi i osnuje porodicu. Dužnost je svakog čovjeka da ima posao, svoj poziv, svoj hljeb. Dužnost je svakog čovjeka da ima prijatelje – kako se to danas kaže – da funkcioniše u društvu.

Kjerkegor je sa velikom marljivošću to udesio tako da prema sadržaju to zvuči pretjerano malograđanski i anti-romantički. Ako se sudi samo na osnovu sadržaja, onda bi se čovjek zakleo da je to najuskogrudniji malograđanin, koji tako govori. Ono što treba da razdvoji etičku egzistenciju od malograđanske nije sadržaj; to je riječ dužnost.

Kako može riječ dužnost proizvesti takvu promjenu? To bez sumnje traži objašnjenje i možda je najočitiji primjer ljubav.

Estetsko u ljubavi je naravno sama strast koja obuzima, zaljubljenost, požuda i na koncu ispunjenje požude, orgazam. Estetski čovjek zna da to oslika i on to i čini, čega sam se ja ovlaš dotakao. Osobenost vezana za estetsko u strasti je njen neshvatljivi odnos prema svom predmetu, njena neobična bezrazložnost. Onaj koji voli estetski, on voli, ali ne može objasniti zašto, a još manje objasniti zašto on (ona) voli upravo tu određenu osobu među svim ostalim na svijetu.

Ali kako je strast požude takva, ona je takođe i nesigurna. Ako je bezrazložna, onda može ponovao da nestane bez posebnog razloga. Generalno iskustvo u narodu je: osjećanjima se ne može vjerovati; ona dolaze i nestaju, imaju neke svoje razloge i ćudljivosti. Estetički gledano požuda je zapravo uvijek egoistična. Čovjek se predaje požudi radi sebe; ljubav je u biti uvijek samoljublje i onaj drugi (ona druga), predmet požude, se upotrebljava – zloupotrebljava – zarad vlastitog užitka. Čovjek ne voli u stvarnosti onog drugog (onu drugu), već voli požudno naslađivanje onim drugim. Don Žuan je odličan primjer toga.

Ali kada je čovjek zakoračio u etičku egzistenciju, okolnosti su se izmijenile. Ženidba je postala dužnost i brak se razlikuje od čiste požude po obećanju. Ja uzimam onu koju volim za ženu obećavši joj ljubav ostatak života. To je promjena same ljubavi. Za razliku od one čiste ljubavi prema sebi, u kojoj čovjek voli požudno naslađivanje partnerom, sad je čovjek obuzet ljubavlju prema partneru. Više se ne radi o tome kakav užitak ja mogu dobiti od onog s kim sam, već koliki užitak ja mogu pružiti; to je ono što je sada postalo osnovna misao ljubavi. Voljeti *moju* ženu – to je postala moja – draga – dužnost.

Čovjek etičke egzistencije smatra veoma važnim da naglasi da se etičkom procedurom ne gubi ni djelić divnog, čudesnog i uzbudljivog u estetskom. Čarobna strast požude je sačuvana. Vilhelm voli svoju ženu ljubavlju koja je uvijek mlada i uvijek nova. Zato što on uistinu voli onog drugog, svoju ženu, on je izabrao da je voli i on je to obećao. Možda se može reći da riječ „voljeti“ sad više ne označava osjećanje, već stav. Osjećanja mogu iznevjeriti, ali stav i dalje čvrsto stoji – i može doprinijeti održanju osjećanja.

Na taj način pojam dužnosti čini svu razliku između estetskog i etičkog. To ne važi samo za ljubav, već za život u svim svojim raznovrsnostima. Ali naslućuje se da pojam dužnosti otvara mogućnost za jedan sasvim drugi

pojam, koji je jednako korijenit i uz to sudbonosan, naime pojam krivice. Na njega ćemo se vratiti kasnije.

Iza svega tog stoji, međutim, osnovni pojam - strast. Estetska egzistencija je otkrila strast kao ono najdublje u čovjeku; ali tada je ta strast bila divlja i neukrotiva; bila je neobuzdana jer nije imala neki određeni cilj. Taj cilj je dobila u etičkoj fazi egzistencije. Strast je sad shvaćena kao strastveno željenje sebe. Njen cilj je dospjeti u egzistenciju gdje je čovjek neokrnjen i potpuno prisutan i gdje su sve stvari, ljudi i odnosi, stvarne.

Uz to je postalo jasno da kad čovjek želi sebe, to ne znači da želi sebe u egocentričnoj samodovoljnosti. On želi svoje socijalno JA; u ljubavi čovjek ne voli sebe, već drugog, što je u stvarnosti jedini istinski način da voli sebe. Tako i drugdje, u prijateljstvu, na poslu, u obavljanju svog poziva. Čovjek se realizuje tako što postaje čovjek u društvu. Tako je prvo realizovao ono opšte, tj. realizovao sebe kao jedinstvo individue i društva.

Ovako otprilike Kjerkegor ocrta konture ideala življenja, egzistencije, koje u svom pojmu treba biti izmireno jedinstvo estetskog i etičkog. Ali ako se pomisli da je tim sve rečeno, onda se čovjek vara. Tek sad poteškoće počinju da se gomilaju. Postoji jedan pojam o kojem sudija Vilhelm nikada nije razmišljao, što je pomalo čudno imajući u vidu da je sudija. To je pojam krivice.

Ponavljanje

Da bi se ona lijepa životna mogućnost koju je sudac Vilhelm ocrtao mogla realizovati, ponavljanje mora biti moguće. Tako kaže Kjerkegor, a to liči na njega. Ponavljanje je jedna posve banalna i bezazlena riječ u jeziku; niko ne bi tvrdio da je izgovorivši tu riječ rekao nešto dubokoumno. Kjerkegor ipak uzima tu riječ i pretvara je u temeljni filozofski pojam uz čiju pomoć može da iskaže najbitnije stvari.

Ali ni to nije sve. On pretvara tu riječ u višeznačni pojam koji ne govori samo jednu već više stvari, i po svojoj iritirajućoj navici ne preza od toga da njom kaže više različitih stvari istovremeno, ili pak da ostavi u neizvjesnosti šta je precizno htjeo reći tom riječju u pojedinom slučaju. Kao pisac, on zna biti jednako težak kao što je nesumnjivo bio i kao čovjek.

Ali Kjerkegor, dakle, postavlja pitanje da li je ponavljanje moguće. Čak je napisao čitavu knjigu o tome nazvavši je jednostavno „Ponavljanje¹³“, i to je baš fino od njega, jer njome čitalac dobija odgovor na pitanje. Da, odgovor bi čitalac neosporno dobio da je u pitanju bilo koji drugi pisac, ali Kjerkegor ostaje doslijedan sebi. Knjiga je naravno pseudonimna. Napisao ju je neki estetski čovjek. Zove se Konstantin Konstantinus – konstantnije teško da može biti – i on je zreo estetski duh, ekonomski neovisan, sa izraženom potrebom za psihološkim eksperimentima i filozofskim razmatranjima, kao i sa ironičnom distancom prema čudnim životnim pojavama.

Ono izvrnuto je što upravo čovjek estetske egzistencije želi pisati o ponavljanju, jer po estetičkom gledanju na život, ponavljanje je loša navika. Prema estetskom čovjeku, u životu ne postoji nikakva povezanost, nikakav kontinuitet. Ako se uopšte teži nečemu, teži se uživanju, pikantnosti, iznenađenjima, uzbuđenjima. Ali ono pikantno se ne može ponoviti. Ono je pikantno samo prvi put. Sledeći put je već dosadno. Ono iznenađujuće iznenađuje samo prvi put. Ako se ponovi, onda više nije iznenađujuće. Vic je smiješan samo prvi put; ako čovjek neprestano ponavlja jedan te isti vic, onda on postaje nenaslan. Zato je Zavodnik Johan morao ostaviti Kordeliju, nakon što ju je zaveo; djevojka se ne može zavesti više puta; drugi put već više nije riječ o zavodačenju.

Estetski čovjek, dakle, ne može poželiti ponavljanje i on u biti ni ne vjeruje da je ono moguće. Prema tome, moglo bi se reći da Kjerkegor dopušta Konstantinu da napiše knjigu o temi koju on, Konstantin, ne može pojmiti. Takvom praksom se Kjerkegor često služi: izmišlja pisce koji pišu o temama koje nisu u stanju da razumiju; ali kojoj se eksperimentalno pokušavaju primaći i pojmiti je.

Što se tiče ponavljanja, to je pojam koji se s prihvatljivošću može primijeniti na etičku formu života. To bi, zapravo, trebalo da bude vidno na osnovu onog što sam već ranije rekao, jer etička egzistencija stavlja akcenat na kontinuitet, na to da se ostane vjeran onom istom. To je jasno u slučaju braka. Jedna djevojka se može samo jednom zavesti, ali ženu (suprugu) čovjek može voljeti iz dana u dan, a to se može izraziti rekavši da čovjek može živjeti u ponavljanju.

¹³ *Gjentagelsen*

Ono iznenađujuće kod Kjerkegora je što on veliča stvari koje bi iz romantičnog ugla posmatranja bile odbačene ili izložene protestu. Ali protestovati protiv onoga što se naziva svakodnevnom rutinom, kolotečinom, monotonijom, gdje dani nalikuju jedan drugom, je prilično uobičajeno; to je neizdrživo, što be se reklo. Ali Kjerkegor drugačije gleda na to; on to upravo veliča kao vrhunac ljudskog življenja; jedino što on to ne naziva kolotečinom i monotonijom, već ponavljanjem.

Ali čovjek mora biti u etičkom stadijumu da bi stvari gledao na taj način. Malograđaninu je život u biti jednoličan i neizdržljiv. On je prazan, on je ništa, i malograđanin je zauzet svim i svačim da bi popunio prazninu i odagnao dosadu. Estetski čovjek nastoji po svaku cijenu da spriječi da život postane nešto određeno, nešto što čvrsto stoji, jer po njegovom mišljenju takav određen život nikad ne bi mogao postati ništa drugo do životna kolotečina.

Čovjek etičke egzistencije je postao takav izabravši konkretni svakodnevni život; on ga želi; sa instancom iza sebe, vječnom moći, trenuci života su ispunjeni samom vječnošću, i on se u njima može opustiti, jer se trenuci u *ponavljanju* dešavaju iznova i iznova.

Na tom mjestu sukob između etičke i estetske egzistencije dolazi savim jasno do izražaja. Za estetskog čovjeka je takođe trenutak, trenutno postojeći trenutak, ono što se traži. Ali ne može svaki trenutak biti trenutak u tom smislu. To može biti samo onaj jedinstveni, neponovljivi, onaj neopisivi, moćni, očaravajući, uzbudljivi trenutak u kojem se doživljava ono čudesno. Svi ostali trenuci, oni svakodnevni i trivijalni, su nepodnošljivi. Zbog toga estetskom čovjeku vrijeme prolazi u traženju i stremljenju za neopisivim trenucima. On postoji u takvim trenucima. Ali takvi trenuci su nestalni. Ono čudesno se gubi i estetski čovjek tone nazad u oćajanje. Onaj moćni sadržaj se ne da ponoviti.

Etička egzistencija međutim želi trenutak, ali da naglasimo: svaki pojedini trenutak, onaj svakidašnji jednako kao i onaj neopisivi. Ono čudesno u trenutku ne proistiće iz njegovog eventualnog čudesnog sadržaja, već samo iz izbora tog trenutka. Čovjek je kao vremensko biće osuđen da živi u trenutku, u onom prolaznom trenutku. Ali prema etičkom viđenju, trenutak poprima sjaj vječnosti time što je izabran, prosto time što ga čovjek želi, jer jedino u snazi instance, vječne moći, čovjek uopšte u tom smislu može željeti trenutak. Kada se trenutak i ponavljanje udruže, kada svaki trenutak svakog trena bude

ponovljen u sledećem trenutku, onda su etička egzistencija, kontinuitet i povezanost etablirani.

Ako se shvati na ovakav način, onda je ponavljanje moguće – tvrdi čovjek etičke egzistencije. Ali ponavljanje kao pojam može imati sasvim drugo značenje i može označiti sasvim drugačiju funkciju te se tu javljaju poteškoće. Konstantinova knjiga sadrži jednu vrstu romana, fantaziju Kjerkegorove nesrećne priče o vjeridbi. Mladi čovjek mora raskinuti s voljenom jer se kroz odnos s njom probudila jedna ogromna poetska snaga u njemu; on je voli jako i bezuslovno; ona će zauvijek bit njegova muza; ali ona ne može biti njegova supruga stalno prisutna u prozaičnoj svakodnevnicu. On može pisati pjesme o njoj, ali ne i živjeti sa njom. Konstantin pokušava, kroz pomalo izvještačenu psihoterapiju, da stvari postavi tako da se ipak može vratiti njoj i osnovati srećan brak. On to naziva eksperimentom ponavljanja. Može li se prijašnji srećni odnos iznova zasnovati i na taj način ponoviti? Eksperiment naravno propada, i Konstantin uviđa da ponavljanje ne postoji.

To je neosporno jedan vrlo specijalan slučaj, i premda je to ozbiljno za one kojih se to tiče, ipak je teško sve to uzeti za ozbiljno. Ja stavljam na stranu činjenicu da je za samog Kjerkegora i njegov odnos prema Regini to bilo krajnje ozbiljno. On je u stvari i pokušao jednu vrstu ponavljanja, koje takođe nije uspjelo. Ali u knjizi „Ponavljanje“ to je u izvjesnoj mjeri estetska igra. Knjigu je, na kraju krajeva, napisao Konstantin. Ali to se ne smije krivo shvatiti. Stojimo na mjestu koje će donijeti presudne posljedice. Pa da pogledamo malo principijelnije na funkciju¹⁴.

Za početak mogu skrenuti pažnju na to da je etički čovjek ponavljanje malograđanina ali na višem planu, i ako zamislimo – što imamo pravo – da je to jedan određeni čovjek, koji je isprva bio malograđanin, nakon toga estetski čovjek, da bi naposljetku završio u etičkom stadijumu postojanja, onda imamo funkcionalnu povezanost, koju pojam o ponavljanju treba da iskaže.

Dotična osoba je počela u društvu, zauzeta svakojakim stvarima, ali na patvoran način, ne kao individua, već kao proizvod nesagledivog mnoštva okolnosti. Jednog dana ona to uviđa; prozire neistinost i prazninu – i postaje estetski čovjek. U ovom kontekstu to prvenstveno znači da se takva osoba,

¹⁴ U originalnom tekstu riječ „funkcija“ stoji u određenom obliku, kao da je već ranije pomenuta, ali nije jasno kad niti na šta se odnosi. Moguće je da se radi o funkciji neuspjelog „eksperimenta ponavljanja“ ili o ponavljanju kao što je objašnjenje u datom kontekstu, ali iz teksta se to ne vidi sasvim jasno. Prirodno bi bilo pitati se „čiju funkciju?“, ali gramatički oblik na danskom ne ukazuje jasno o čijoj ili kojoj funkciji je riječ. *Op.prev.*

estetski čovjek, povlači, ironično se distancira od čitave igre zavaravanja; odbija da više išta ima s tim, osim možda prividno.

Ali to znači isto što i izgubiti život. Život je za estetskog čovjeka izgubljen, a to što sad živi, teško da se može nazvati življenjem. Njegov osnovni postulat je bilo očajanje. O takvom čovjeku mora se postaviti prelomno pitanje o ponavljanju. Da li je ponavljanje za njega moguće? Da li može dobiti nazad život koji je izgubio, ali ne kakav je bio prije, u neautentičnom obliku? Da li ga može povratiti kao autentičan život, u kojem istinski može postojati?

Na to pitanje čovjek etičke egzistencije odgovara potvrdno, i čitavo njegovo spisateljstvo se sastoji u tome da pokaže kako se čovjek može nositi s tim. Što će reći, etičko postojanje je moguće samo kroz ponavljanje, i to u dva sasvim različita značenja te riječi, ali koja se moraju shvatiti tako da je ono drugo značenje preduslov da bi ono prvo moglo funkcionisati. Ali kao što je već ranije pomenuto, sudija je previdio nešto veoma suštinsko; previdio je krivicu. On, doduše, govori o krivici, čak štaviše govori dosta o njoj, ali on nije dovoljno duboko razumio pojam; on nije vidio da pojam leži u korijenu samog postojanja, i da je problem da li se čovjek ikada može uopšte riješiti njega, da li se može kajati tako da krivica nestane. Može se takođe reći da Vilhelm nikada nije postavio to pitanje. Kako se zapravo dešava da je čovjek uvijek u neautentičnom postojanju iz kojeg mora otpočeti? Može li se zamisliti da je bog stvorio čovjeka kao neautentično biće?

Ali pitanje krivice je jedno od najkomplikovanijih, tako da mu moramo pristupiti izuzetno oprezno i pažljivo. Za početak možemo ispitati šta se dešava sa čovjekom koji iz nekog razloga osjeća da je lišen života, jer je izgubio ono što je za njega bilo želja za životom. Da li je za takvog čovjeka ponavljanje moguće?

O tome je Kjerkegor napisao čiatvu knjigu, „Strah i drhtanje“ pod imenom pisca Johan de Silentio, čudno ime, koje u svakom slučaju ima veze sa tišinom. Uzgred, knjiga je objavljena isti dan kad i „Ponavljanje“, tako da te dvije knjige imaju mnogo zajedničkog; samo što Johan de Silentio nije čovjek estetske egzistencije. Njega radije treba odrediti kao čovjeka etičke egzistencije, koji se, za razliku od Vilhelma, zadržao na problemima proizvedenim krivicom. Uprkos svojoj etičkoj svijesti Johan vrlo dobro zna da se u životu mogu zbiti stvari koje remete mirnu samouravnoteženost etičkog življenja. Čovjeku se mogu dogoditi stvari koje se ne mogu izdržati i Johan analizira situaciju posluživši se brojem istorijskih i književnih primjera. Analogije sa mladim

pjesnikom iz „Ponavljanja“. Usredsredimo se ovdje na jedan od možda najjasnijih, primjera, naime. priču o Agamemnonu koji mora žrtvovati svoju kćer Ifigeniju boginji Artemidi.

Priča je u stvarnosti grčka legenda i Johan je zna iz Euripidove tragedije „Ifigenija u Aulu“, ali on se koristi njome zarad vlastitih ciljeva. To je priča o Grcima okupljenim i spreminim za plovidbu do Troje, a Agamemnon je vođa pohoda. Ali Artemida se naljutila, jer je jedan od njenih svetih jelena ubijen, i za osvetu ona okreće smijer vjetru, te flota ne može da zaplovi. Jedini način za izmirenje je da Agamemnon u čast Artemidi žrtvuje svoju kćer Ifigeniju.

Konflikt i pitanje, koje Johan postavlja, je šta Agamemnon treba da učini u takvoj situaciji. Može učiniti jednu od dvije stvari. Žrtvovati kćer da bi pohod uspio, ili obustaviti pohod i zadržati kćer. Kao čovjek etičke egzistencije, Johan mora postaviti pitanje koju od ove dvije mogućnosti je, etički gledano, ispravno izabrati, tj. šta je Agamemnonova dužnost.

Na stranu Agamemnonova osjećanja, poteškoća je u tome što je pred nama kolizija dužnosti. Agamemnonova dužnost kao oca je da voli svoju kćer, i tu dužnost ne može ispuniti tako što će je ubiti. Ali njegova dužnost kao grčkog vođe je da pohod uspije, a to neće postići ako ga obustavi.

To je strašno težak izbor. Ali gledano etički, to je prilično lako. Etički gledano, Agamemnon mora izvršiti dužnost koja je važnija, a to je naravno da kao vođa predvodi grčku vojsku. Tu obavezu ima prema cjelokupnom društvu na čijem čelu on stoji, dok se obaveza prema kćerci tiče samo nje. Prva obaveza je „opštija“ od druge te se stoga mora izabrati.

Ako Agamemnon posjeduje pravi etički format, on će sada izvršiti „kretanje“; on rezignira, odriče se kćeri, radosti i ljubavi, nježnosti i privrženosti. On rezignira beskonačno, tj. on neće sačuvati neku očajničku nadu da možda sve neće ispasti tako loše, da će se možda nešto desiti, jer dok ima života ima i nade, niti će se uzdati u neku sličnu priču. U rezignaciji je Ifigenija stvarno mrtva za njega, još prije nego ju je stvarno ubio.

U odnosu prema Ifigenij nema, dakle, nikakvog ponavljanja.

U sadržaju postoji naravno neizmijerna razlika, ali u samom principu moglo bi izgledati kao da Agamemnon čini isto što i estetski čovjek: rezignira, diže ruke, odbacuje Ifigeniju (život) od sebe. Ali to uopšte nije isto. Estetski čovjek raskida sa „opštim“; on istupa izvan cijelog življenja i ne priznaje više nikakve obične praktične ciljeve kao značajne, niti neku dužnost

kao obavezujuću. Agamemnon međutim ne raskida sa „opštim“, ne istupa van. Naprotiv, upravo iz obzira prema opštem on odustaje od kćerke i ubija je. Zato za njega nema nikakvog ponavljanja u odnosu prema Ifigeniji. Ali ima ponavljanja u odnosu na sam život. On žrtvuje ono najdraže što ima, ali postoji jasan cilj u tome. Cilj je upravo život u „opštem“, etički život, koji je dakle povratio.

Da stvari stoje tako može se vidjeti iz toga da Agamemnon može da *govori* (sjetimo se da ime pisaca, Johan de Silentio ima neke veze sa ćutanjem, sa onom situacijom u kojoj čovjek nije više u stanju da govori jer ne može više biti razumljen). Agamemnon može da govori jer ga svi razumiju; svi se mogu okupiti oko njega u sažaljenju za njegovu tragičnu situaciju, ali istovremeno s priznanjem da je morao da postupi kao što je učinio. Čak i Ifigenija može razumjeti i prihvatiti njegov izbor, bez obzira na to kako pogubno to može biti za nju.

Kjerkegorova analiza priče o Agamemnonu treba da, između ostalog, demonstrira da u etičkom, idealnom življenju mogu nastati tragične komplikacije, a da etičko iz tog razloga ne bude rastočeno. Iako Agamemnonova tragedija naravno predstavlja jednu jako neuobičajenu, vanrednu situaciju, ona može u manjoj mjeri biti primjer šta se dešava svima nama. Ko se nije našao u konfliktu gdje je prisiljen da se odriče, da rezignira?

Iz obzira prema onom što slijedi, prinuđen sam formulirati poentu Kjerkegorove, nešto tvrdoglave, upotrebe jezika. Priča o Agamemnonu ilustruje postojanje teleološke suspenzije etičke zapovijesti. Voljeti, paziti i žrtvovati se za svoju kćer je etička zapovijest. Ali situacija u kojoj se Agamemnon nalazi tjera ga da suspenduje tu zapovijest, dakle, da je obesnaži u toj situaciji. On i dalje voli svoju kćer, ali mora se odnositi prema njoj baš kao da je mrzi: mora je ubiti. Ali ova suspenzija je teleološka, tj, postoji određeni cilj s njom. Ona je iznuđena od više zapovijesti, i time čini da se etičko kao takvo održi.

Analiza priče nije prema tome uzdrmala etički model sudije Vilhelma. Ali ovakve analize nisu u stvarnosti vršene radi njih samih. Njihov pravi cilj je da pripreme teren za analizu jednog sasvim drugog primjera, takođe uzetog iz literature, a to je priča o Abrahamu u prvoj Mojsijevoj knjizi, koji je od boga dobio zapovijest da žrtvuje sina Isaka.

Ta priča je stvarna tema ove knjige, koju je Johan de Silentio napisao i koji, kao što je bio slučaj i sa Konstantinom, ni sam ne razumije ono o

čemu piše. Agamemnona može razumjeti, kako sam kaže, ali Abrahama ne. On ne razumije situaciju niti Abrahamov postupak.

Na prvi pogled stiče se utisak da se i Agamemnon i Abraham nalaze u istoj tragičnoj situaciji: obojici je od boga naređeno da žrtvuju svoju voljenu djecu, i obojica izvršavaju to strašno naređenje. Ali upravo zato što je situacija naizgled ista, presudna razlika odmah upada u oči. Ono sasvim posebno u Abrahamovoj situaciji je da ne postoji nikakav racionalan razlog za žrtvovanje Isaka. Bog ne navodi neki motiv ili svrhu; on samo izdaje svoju naredbu. Dok je Agamemnonov postupak obrazložljiv i sasvim razumljiv, Abrahamov postupak je, racionalno posmatrano, potpuno besmislen.

Kao prvo, to utiče da Abraham bude ćutljiv (još se sjećamo značenja imena pisca); on ne može da objasni svoj postupak ni svojoj ženi Sari ni starom slugi, a ni sinu Isaku. Svako bi ga upitao za svrhu tog čina, ali nikakve svrhe nema, i prema tome niko ne bi mogao ni razumjeti Abrahama, već bi morao izjaviti da je potpuno poludio.

Kao drugo situacija povlači sa sobom raskid sa čitavim etički uređenim životom, sa „opštim“. U stvarnosti Abraham ne ubija samo sina Isaka, već čitav život, sav smisao i razum. Ubivši sina a da ne navede neku svrsishodnost u tome on ujedno na izvjestan način ubija sam pojam svrhe. Kad on može da učini tako nešto, onda nema više nikakve svrhe na svijetu. Ono etičko biva ubijeno. U Kjerkegorovom žargonu kaže se da se Abraham može „spasiti“ – izbjeći osudu da je patološki ubica - jedino ako se dâ „teleološka suspenzija etičkog“.

U Agamemnonovom slučaju jedna određena etička zapovijest bila je suspendovana zarad neke druge, više etičke zapovijesti. Ali u Abrahamovom slučaju ne postoji takva viša etička zapovijest. Zato u njegovom slučaju nije riječ o suspenziji neke određene etičke zapovijesti, već o suspenziji etičkog kao takvog. I pitanje je, naravno, da li jedna takva suspenzija može biti „teleološka“, da li može imati neku svrhu. U slučaju da može, onda zasigurno nije posredi neka etička svrha. Nemoguće je u svrhu nečeg etičkog poništiti etičko uopšte. Ako uopšte ima nekakve svrhe u njegovom činu, onda ona nije etičkog karaktera, i mora biti viša nego sve ono na šta etičko može da ukaže.

Odgovor proističe iz same priče. Svrha je religiozna. Bog je taj koji zapovijeda žrtvovanje; on ne navodi nikakvu etičku svrhu; on jednostavno tako zapovijeda – a zapovijest podrazumijeva da Abraham, etički gledano, postaje zločinac. Može li religioznost da funkcioniše na takav način? Da li može neko iz

čisto religioznog razloga počiniti zločin i time razoriti čitav etički uređen život, život u društvu?

Ako se sjetimo da je po Kjerkegorovom mišljenju čovjek jedinstvo individue i društva, onda razumijemo da pitanje, koje on ovdje postavlja, dovodi u strašnu sumnju samu ljudsku egzistenciju. Ako čovjek ne može živjeti mirno u društvu, u društvenom poretku i etičkom sistemu, onda ne može uopšte da živi; čovjek živi jedino u zajednici sa društvom.

Ali moramo se sjetiti i jedne druge stvari. Kjerkegorovo pitanje nije izraz apstraktne tvorevine mašte. U toku istorije ljudi su često ne samo tvrdili, već i praktikovali teleološku suspenziju etičkog – iako se nisu koristili ovom specijalnom formulacijom da to izraze. Nema potrebe da idemo u pojedinosti; svi imamo određeno znanje o užasnim zločinima počinjenim iz isključivo religioznih razloga; i što je još zanimljivije u vezi sa Kjerkegorom, poznato nam je da su mnogi napustili svoj dom, porodice i socijalni kontekst i otišli da žive kao samotnjaci, ili se eventualno zamonašili. Moglo bi se pomisliti da bi osoba poput Kjerkegora učinila nešto slično, ali on to ne čini.

Ali sa pomenutim pitanjem Kjerkegor je postavio dilemu. S jedne strane autentično življenje je jedino moguće u jedinstvu sa etički uređenim društvom. S druge strane, religiozno je nadređena sila, i bog postavlja apsolutan zahtjev. Kako pomiriti ove dvije istine koje naizgled protivriječe jedna drugoj? Ili: kako živjeti religiozno u svijetu?

Ključna riječ je vjera. To ne čudi, jer se sad nalazimo u sferi religioznog, i Abraham je upravo istican kao otac vjere. Dakle, Abraham je vjerovao. Ali šta to znači? Prema Johanovoj analizi Abraham je isprva učinio isto što i Agamemnon: on je izvršio „kretanje“ rezignacije. Kad je bog od njega zatražio Isaka, on se odmah povinovao božijem zahtjevu. On i jeste pobožan. Ali to znači da on diže ruke od Isaka, rezignira ga, uviđa da je Isak izgubljen i da on sam mora zariti nož u njega. I Abraham naravno rezignira „beskonačno“, tj. on ne živi sa očajničkom nadom da će se možda nešto desiti, da će se bog predomisлити ili tako nešto. Isak je izgubljen, gotov.

Ali to nije vjera: To znači rezignirati, i to je takođe učinio i Agamemnon. Tek sad se po Johanovom mišljenju dešava čudesno i neshvatljivo: nakon što je beskonačno rezignirao, Abraham čini suprotno „kretanje“. On vjeruje. Prelomna tačka postaje sad šta je u biti to u šta on vjeruje. Moglo bio se na primjer zamisliti da on vjeruje u nešto veoma religiozno: da će nekada, u vječnosti, ponovo sresti Isaka ili da će mu bog kao

nagradu za njegovu безусловnu poslušnost podariti vječnu blaženost u nebeskoj raskoši, kada ovaj bijedni zemaljski život prođe, ili nešto u tom smislu.

Ali Johan to odbacuje. Abraham ni u kojem slučaju ne misli na tako nešto, jer misliti tako ne bi značilo vjerovati. Vjera je uvijek „za ovaj život“, kako se jasno kaže i to je vrijedno da se pomene. Religijska riječ „vjera“ ne označava udaljavanje od datog, postojećeg, vremenskog života. Sasvim suprotno. Ona označava kretanje nazad prema datom, postojećem, vremenskom životu. Kretati se od onog datog znači rezignirati, ali vjera je potpuno suprotno od toga; vjera znači dobiti nazad ono, što je čovjek u rezignaciji izgubio. Vjera je, drugim riječima, istinsko ponavljanje. Abraham kroz vjeru dobija nazad ne samo Isaka, već ponovo čitav život.

Ako sve ovo, međutim, nije čisto pretvaranje, ako Johan doista misli to što govori, zar onda on ne lupeta? Abraham jeste rezignirao „beskonačno“; uvidio je da nema nikakve nade i stoga se ni ne nada; on je odustao. Nakon toga čini se nemoguće reći „ipak“. Ali to je ono što se dešava; tvrdi se da Abraham „ipak“ vjeruje i vjeruje za ovaj život, vjeruje u ponavljanje, vjeruje da Isak ipak nije izgubljen. Kako je već rečeno: Ako sve ovo nije pretvaranje, onda Johan lupeta.

Johan to na neki način sâm priznaje; on ne razumije Abrahamov postupak. Ali on može pojmovno ustvrditi šta je to, što racionalno utiče da vjera izgleda kao lupetanje, jer to potpada pod samu njenu definiciju: vjera je vjera samo ako je „vjera kroz snagu apsurdnog“. Vjera se nalazi s onu stranu cjelokupne racionalnosti i razumnosti. Vjera je ono što „preuzima“ kad razum dosegne svoje granice.

Ali mora se insistirati: Ova vjera na osnovi apsurdnog, šta je njen predmet? Kad čovjek vjeruje „kroz snagu apsurdnog“, u šta on, sasvim tačno, vjeruje? Odgovor djeluje sasvim banalan: Vjernik vjeruje u boga! Ali banalnost se gubi, ako se uvidi da riječ „bog“ više ne znači isto što je značila do sada.

Moglo bi se isto tako tvrditi da sudija Vilhelm vjeruje u boga: Ali to bi značilo izraziti se banalno, jer Vilhelm uopšte nije vjerovao; ne prema definiciji vjere Johana de Silentija; on nije vjerovao kroz snagu apsurdnog, već na bazi duboke racionalnosti, koju je čak bilo moguće formulirati kao čist logički dokaz. Bog u kojeg je on vjerovao nije postavljao beskonačan zahtjev, on je samo bio nadležni organ, koji je čovjeku podarila autentičan život tako što je opunovažio suprotnost između dobra i zla u datom društvu, dakle, učinio važećim sam etički sistem. Vilhelmov bog u osnovi nije bio ništa drugo do

ovaploćenje etičkog. Takav bog prirodno ne može dati povoda za suspenziju etičkog. Vilhelm ne bi bio u stanju da shvati Abrahamovu poziciju i zato je Johan de Silentio u stvarnosti Vilhelm, koji je uočio tu poziciju i stoga je mora analizirati – ali nije u stanju da je pojmi.

Bog u kojeg Abraham vjeruje ne nalazi se u, već izvan ili iznad etičkog poretka, iznad „opšteg“. U bogu ne postoji racionalnost, što Kjerkegor izražava govoreći da je pojam o bogu pojam o nepojmljivom. Zato od boga čovjek može očekivati bilo šta, ili radije: od boga se može očekivati neočekivano. Da bi iskazao sve što se ne da iskazati na neki adekvatan ili izravan način, Kjerkegor bira s velikom preciznošću riječ „mogućnost“. *Vjera vjeruje da je za boga sve moguće; ili bog je jednostavno mogućnost.*

Ono apsurdno, na bazi čega se vjeruje, je ovaj bog, koji je nepojmljiv, od kojeg se može očekivati neočekivano, jer je on jednostavno mogućnost. I da bi se izbjeglo da krivim razumijevanjem to postane banalnost: Ona mogućnost koja je bog, je ona mogućnost koja postoji kada više nema drugih mogućnosti. Ili da to sve kažemo drugim riječima, ona religiozna ili hrišćanska nada je nada koja živi kada više nema mogućnosti za nadu.

Kjerkegor je o tome napisao *okrepljujući govor*; u stvarnosti je napisao mnogo okrepljujućih govora o tome, ali posebno jedan ima direktno za temu nadu vjere nasuprot mnoštvu ljudskih nadanja. Kad se inače nadamo, moraju postojati dvije stvari: Kao prvo moramo moći reći šta je to čemu se nadamo. Da će biti sunčano u nedelju, da ćemo dobiti na lotu, da će djevojka pristati. Ponekad ne možemo reći sasvim precizno, ali možemo navesti otprilike: da će doći bolja vremena, da će stvari krenuti na bolje. Kao drugo moramo moći navesti na čemu zasnivamo nadanje: vremenska prognoza je dobra, kupili smo deset loto tiketa, djevojka se smješka. Ako nemamo barem jedan razlog, onda se uopšte ne nadamo. Ako nisam kupio ni jedan loto tiket, onda nije ni moguće nadati se da ću dobiti premiju na lotu. Stoga i imamo više nego jednu nadu; imamo ih mnogo; naš život je prepun nadanja, neke se ispune, neke ne, i tako preživljavamo – možda – razočarenja.

Sa religioznom nadom je drugačije. Nemoguće je u religioznoj nadi navesti makar i s najmanjom sigurnošću čemu se tačno nadamo. A to izražavamo govoreći da se nadamo u boga – a bog je ono nepojmljivo, od kojeg se može očekivati neočekivano. Šta je to neočekivano, ne može se razborito reći; onda to ne bi više ni bilo neočekivano. Niti se može navesti neki razlog za religioznu nadu, što Kjerkegor kaže koristeći riječ apsurdno; o apsurdnom ne

možemo reći drugo osim da uputimo na boga – ono apsurdno, da je za boga sve moguće.

Sa ovim pojmovima, koji blisko pripadaju jedni drugima – bog kao nepojmljivo, vjera kroz snagu apsurdnog, prosto mogućnost, nada u neočekivano – religiozno je navedeno kao nova, viša, posebno odvojena dimenzija života. Ali mora se i dalje ostati na tome da ova dimenzija ni na koji način ne smije zamijeniti, doći na mjesto ili konkurisati etičkom životu u datom društvenom poretku. Bilo bi sasvim prirodno pomisliti tako nešto, jer je religiozno često tako bivalo određeno. Ali Kjerkegor to ne čini. Za njega je religiozno samo tu da omogući živjeti običan život, iz dana u dan, na onom mjestu u društvu koje je čovjeku dodijeljeno. Zauzvrat njegovo je ubjeđenje da je samo na osnovu religioznog moguće živjeti na takav način.

Mora se pitati za razlog ove tvrdnje. Dosad je religiozno bilo navedeno samo kao objašnjenje zašto je Abraham postupio na taj način, rezignirao u pogledu Isaka i istovremeno kroz vjeru bio s njim – i stoga ga rado primio kad se bog umiješao i spasio ga. To je možda izuzetno genijalno tumačenje te stare priče. Ali priča, međutim, još nije besmislica. Sve se to doima kao neobična igra zavaravanja od strane boga. Prvo zahtijeva od Abrahama da ubije svog sina, a kada se pokaže da je Abraham poslušan, on opoziva svoju naredbu. Čemu sve to treba da služi? To je bilo „iskušenje“, reklo bi se. Ali to ne pomaže mnogo jer je „iskušenje“ sam po sebi religijski pojam i nema mnogo smisla obrazlagati religiozno uz pomoć religijskih pojmova. Onda bi se mogli ukloniti svi ti religijski pojmovi i držati se samo onog stvarnog ljudskog života. Što će reći da se moramo vratiti sudiji Vilhelmu i pustiti priču o Abrahamu da bude ono što jeste: jedna stara priča.

Ili to mogu reći ovako: Priznajmo da Johan de Silentio ima pravo u svom tumačenju, da Abraham dobija nazad Isaka kroz svoju vjeru i sve to. Ali šta se to sve nas tiče? Abraham je bio jedan jako poseban slučaj. Mi ne dobijamo direktno od boga naredbe da žrtvujemo svoje sinove, ili da počinimo neke druge strašne i apsurdne stvari, pa kako nam onda Abraham može biti uzor? Može samo na osnovu pojma koji sam pomenuo nekoliko puta, ali čije sam razmatranje stalno odgađao, a to je pojam krivice.

Krivica

Krivica je jako složen pojam. Ujedno je i centralni pojam u judaizmu, hrišćanstvu i muhamedanizmu. Grci su takođe spekulisali o njemu, ali nikada se nisu u potpunosti složili oko njegovog značenja. Postoje svi mogući razlozi da se taj pojam ispita, jer je on za Kjerkegora morao biti pojam koji je na presudan način pružio osnovu religioznom.

Ali Kjerkegor je vrlo dobro znao da se taj pojam mogao naći na različitim nivoima, te da se, dakle, mogao shvatiti na sasvim površan način. U malograđanskom pogledu na svijet, pojam krivice je, strogo uzevši, nemoguć, a kad ipak biva upotrijebljen, to se čini na veoma banalan način. Malograđanin misli da može biti kriv za nešto i da stoga može skriviti ako prekrši važeće odredbe. Njegov prekršaj može biti nešto loše, ali on se može iskupiti, ispraviti pogrešku, platiti kaznu, eventualno, ako je učinio nešto veoma loše, odležati zatvorsku kaznu. Time je krivica otklonjena, i on može nastaviti tamo gdje je stao. Sve je to u potpunosti iluzorno, baš kao što je i život malograđanina uopšte uzevši iluzija. Kada je to prozreo i postao estetski čovjek, on isto tako odlučno razara riječ „krivica“; tako nešto je glupost.

Kod Vilhelma, pak, sve postaje ozbiljnost, pa i takođe krivica. Ali ona nije ozbiljna u dovoljnoj mjeri, jer nastavlja da bude nešto pojedinačno i određeno. U etičkoj egzistenciji čovjek je uistinu kriv za nešto i zato može navući krivicu na sebe. Čovjek želi sebe, te stoga stvarno želi ono što želi. Pojmovi dobra i zla su postali važeći, i prema tome čovjek postaje kriv kada bira zlo. To je etička ozbiljnost, i šta da se radi s njom?

Na to je lako odgovoriti. Ono loše koje je čovjek učinio, može se popraviti. A ako je šteta takve prirode da se ne može tek tako ispraviti, onda se čovjek barem može kajati, jer ko bi uskratio oprost pokajniku. Krivica je poput čarobne melodije o kojoj govori narodno vjerovanje: ona začara čovjeka; ali ako se melodija odsvira unazad bez greške, onda se čarolija poništava i čovjek postaje slobodan.

Poenta ovakvog shvatanja života je da čovjek ne počinje s krivicom, i prema tome u svom biću nije kriv. Baš kao i u pogledu tjelesnog zdravlja, čovjek je zdrav dok se ne razboli i ponovo biva zdrav kada je izliječio bolest, tako i u etičkom smislu. Čovjek je u suštini bez krivice. Čovjek može navući krivicu nekim određenim djelom koje je počinio i tada je naravno kriv. Ali ne u apsolutnom smislu; samo u tom određenom pogledu. A kada čovjek uvidi

pogrešku, kada okaje svoju krivnju i dobije oprostaj, onda je krivica nestala i čovjek je ponovo ono što je u svom biću, bez krivice.

Sva ova određenja su vrlo razumna i to funkcioniraju prilično dobro u životu. Ali čovjek može dospjeti u situaciju gdje mora odbiti da prihvati krivicu, gdje je mora ljutito odbaciti. Ili bilo koja situacija krivice u životu može postati takva, ako joj se pristupi sa dovoljno energije. Razlog je veoma dubok i Kjerkegor ga je mogao naučiti od Sokrata. Tajna je da nijedan čovjek ne može željeti zlo potpuno svjestan da je to što želi zlo. Čovjek može htjeti i svjesno izabrati nešto što je u stvarnosti loše, ali samo zato što – pogrešno – smatra da je to što želi dobro. Čovjek može biti kriv za neko nedjelo, ali mora odbaciti da je tim činom skrivio, jer je bio u uvjerenju da njegovo djelo u svakom slučaju nije bilo loše, možda čak i dobro. Zato čovjek odbacuje krivnju i izvinjava se. I dalje, prema Sokratu, s punim pravom, jer nije htijenje bilo zlonamjerno, već je saznanje omašilo.

Kad čovjek najednom otkrije da je postao krivac i da ga svi nazivaju krivcem ne shvatajući kako se to odesilo, to je za Kjerkegora situacija sa perspektivama koje još više navode na razmišljanje. Čovjek je činio ono što je u svakom momentu smatrao ispravnim, ipak otkriva u jednom trenutku svog djelanja da je postao kriv. Kako se to moglo desiti?

Takva je situacija za mladog pjesnika u „Ponavljanju“ i za Kvidama u „Kriv?- Nije- kriv?“ U oba slučaja radi se o priči o zarukama, po ugledu na vlastitu Kjerkegorovu priču, pa je sve veoma lične prirode. Kvidam je religiozno nastrojen, dok je pjesnik u „Ponavljanju“ bio skoro naklonjen estetskom u smislu da je bio pjesnik. Ali obojica su ozbiljni ljudi, koji ne žele da olako shvate život ili da bježe od nečega. Ali ipak nijedan od njih dvojice ne može preuzeti krivicu na sebe. Pjesnik je ogorčen i bijesan, i Kjerkegor je u pismima, koje je napisao pjesnik, dao najvatreniji izraz pobune protiv tvrdnje o krivici. Krivica je nešto, u šta je on na prevaru uvučen, i on odbija da je prihvati.

Teškoće sa pojmom krivice zadiru u problem njegovog uspostavljanja kao čisto etičkog pojma. To djeluje tako očito, jer krivica je u stvari – takođe – etički pojam. Ali ako bi važio samo kao etički pojam, onda pojam krivice uopšte ne važi. Krivica je, naime, pojam koji pripada etičkom, ali koji otvara perspektivu religioznoj dimenziji, i tek kada je pojam krivice postavljen u relaciju prema religioznom, njime je ovladano – ali dakle: religiozno ovladano.

Kjerkegor, naravno, o tome govori naveliko i naširoko, dopuštajući potpuno različitim piscima da učestvuju u analizama.

Kako sam u onome što je maločas rečeno bio malčice nepravedan prema Vilhelmu, onda bih rado da otpočnem s njim. On, naime, nije sasvim lišen sluha za to da pojam krivice ima neke veze sa religioznim. Samo on nije u stanju da to sam kaže. Zato Kjerkegor izmišlja jednog novog pisca koji stoji iza Vilhelma, njegovog starog druga sa studija, koji je postao sveštenik negdje u Julandskim bespućima – u stilu Blišera, kojem se Kjerkegor veoma divio. On je poslao Vilhelmu prediku, koju treba držati tek sljedeće godine, ali koja je već napisana. Njena tema je: *Ono okrepljujuće*, koje leži u misli da smo pred bogom *uvijek* u krivu.

To zvuči čudno. Na koji način biti u krivu pred bogom može biti okrepljujuće? Čovjek bi pomislio da je baš obratno, da to tišti. Šta je razlog da bi krivica pred bogom bila okrepljujuća? To je ljubav! Beskrajna ljubav prema bogu čini da čovjek neprestano želi da je u krivu pred bogom. U tome se sastoji hrišćanska radost i spokojstvo; čovjek je izmiren sa sobom i svojim životom; bez obzira na to šta da se desi, čovjek ne može za to prebacivati bogu, jer pred bogom čovjek je uvijek u krivu.

Beskrajna ljubav prema bogu! To je strast, to je ono što čovjek u suštini svoga biće i jeste. Ona je isprva imala oblik Don Žuanske neobuzdane, bezrazložne, bespredmetne požude; potom je preuzela oblik Vilhelmove etičke ljubavi prema drugim ljudima, prema supruzi. Sad je strast dostigla svoj konačni cilj, religioznu ljubav prema bogu. A sjećamo se da bog nije neka osoba koju možemo voljeti u tom smislu; bog je ono nepojmljivo, vječno, ključna riječ u religioznoj dimenziji.

Ljubav prema bogu je religiozni izraz beskonačnosti strasti, onog vječnog u njoj i u tom obliku je ljubavna strast čovjekov odnos s one strane etičkog i opšteg prema dimenziji religioznog, gdje je sve u smislu racionalnosti nepojmljivo.

Ali biti u „krivu pred bogom“ je parafraziranje pojma krivice i anonimni julandski sveštenik je u svojoj predici taj pojam postavio na mjesto. Ono stvarno i osnovno u krivici leži u tome da je krivica uvijek pred bogom. Do sad se nije moglo biti na čisto sa pojmom krivice, zato što je pojam boga bio izostavljen iz razmatranja. Krivica je bila posmatrana kao odnos između dvije strane, između mene i nekog drugog o koga sam se ogriješio. Ali u odnosu prema drugome, ja nikada nemam apsolutno pravo; ja sam djelimično u pravu,

djelimično u krivu i nemoguće je odrediti u kojoj mjeri. To je iskustvo koje smo svi stekli i koje izražavamo frazom da je krivica na obje strane; i u stvarnoj krizi između dvije osobe nemoguće je uvijek u potpunosti ustanoviti ko je kriv za šta.

Kjerkegor izvodi zaključak iz ovog iskustva: U čisto etičkom životu, u odnosu između ljudi, krivica je u krajnjoj mjeri nemoguć pojam. Kad, međutim, nije samo riječ o odnosu između dvoje, već troje, kada je bog, drugim riječima, zamišljen u tom odnosu, onda je krivica etablirana. Ali ne kao krivica prema onom drugom, već prema bogu, dakle, ne kao etički već kao religijski pojam.

Što naravno ne znači da se onaj prema kome je čovjek kriv izostavlja iz razmatranja. Religiozno ne znači da se čovjek sad umjesto prema onom drugom odnosi prema bogu – i time vrlo lagodno zaboravlja da je i onaj drugi takođe tu. Religiozno ne zamjenjuje niti potiskuje etičko. Ono ga, naprotiv, obrazlaže i podupire.

Pred bogom sam uvijek apsolutno kriv – i stoga se moram riješiti samopravičnosti i prihvatiti krivicu prema drugom čovjeku. Ljubav prema bogu, kao što je poznato, nije sama; uz nju je i ljubav prema bližnjem; i one ne stoje kao dva različita predmeta ljubavi ili dvije različite vrste ljubavi, tako da bih mogao ostvariti jednu, ali ne i drugu. Ako ne ostvarim jednu od njih, onda nisam ostvario nijednu. Ili, ljubav prema bogu je preduslov da bih mogao voljeti bližnjega istinskom ljubavlju.

Ali Kjerkegor ima nešto drugo da kaže o ovom slučaju. Jer i nije baš sasvim lako shvatiti kako taj komplikovani pojam krivice može biti etabliran. Pisac Johan Klimakus, autor „Filozofskih mrvica“¹⁵ i „Završnih nenaučnih pogovora“, koji je malo više filozofski nastrojen, pokušava da razjasni odnos uvodeći jedan novi pojam, a to je „vječno blaženstvo“. E, pa sad, blago rečeno, to i nije baš nov pojam; u hrišćanstvu se oduvijek govorilo o vječnom blaženstvu kao cilju svih pobožnih stremljenja; ali Kjerkegor naravno upotrebljava pojam na svoj način.

To postaje vidljivo tako što (premda se Klimakus služi pojmom vječnog blaženstva) upitan šta to uopšte znači, on bi morao priznati da odista nema pojma. A razlog za to nije što je Klimakus glup i neznalica, već stvari sa vječnim blaženstvom stoje tako da niko ne zna šta je to. To je praktično dio definicije vječnog blaženstva da niko ništa ne zna o tome. I to je, u stvari, sasvim

¹⁵ *Filosofske Smuler*

u redu. Vječno blaženstvo je isključivo religijski pojam, a pokazalo se da je osobenost svih religijskih pojmova da su nepojmljivi. Baš kao što je pojam boga pojam o nepojmljivom, religiozna nada nada koja ostaje kada više nema nikakve nade, religiozna mogućnost, mogućnost koja se pomalja kada viš nema nikakvih mogućnosti i religiozna vjera je uvijek vjera kroz snagu apsurdnog.

Ali ako se ne može reći bilo šta o vječnom blaženstvu, onda se ni uz pomoć pojma ne može uopšte ništa reći. Radi se o tome da iako se ne može reći ništa o tome šta je vječno blaženstvo, može se ipak reći na koji način se ono može postići. Ono se može postići bezuslovnim žrtvovanjem svega! S vječnim blaženstvom ne može se cjenkati i pogađati, ono se mora kupiti za najvišu cijenu. Vječno blaženstvo je apsolutna svrha života i nužno je odnositi se apsolutno prema toj svrsi. Poput čovjeka u parabeli koji je prodao sve da bi kupio skupocjenu perlu.

Vječno blaženstvo pripada očevidno strasti. Kad je strast „krštena“, onda je ona ljubav prema bogu, a ljubav prema bogu je nužno beskrajna. Ako se bog voli konačno ili ograničeno, onda je on pretvoren u lažnog boga. Konačni cilj beskrajne strasti je vječno blaženstvo, a ono se nalazi u vječnoj dimenziji religioznosti, gdje je sve nepojmljivo.

Vječno blaženstvo kao krajnji cilj strasti uspostavlja pojam krivice. Uvijek postoji ta krivica u životu između ljudi, iritirajuća etička krivica, koju je nemoguće sasvim ščepati, ali koja je ipak tu; mi je navlačimo na sebe u većoj ili manjoj mjeri, veću ili manju krivicu, i premda je ne možemo propisno pojmiti, ne možemo ni tek tako negirati njenu prisutnost. Kada se te dvije stvari spoje u razmišljanju – glupa djelimična krivica i vječno blaženstvo kao krajnji cilj strasti – onda dolazi do promjene. Etička krivica postaje religiozna krivica, što joj odmah daje beskonačne razmjere.

Umjesto da bude veća ili manja krivica, ona postaje apsolutna; umjesto da bude nešto za šta sam ja djelom kriv, postaje nešto za šta sam ja beskrajno i zauvijek kriv. Umjesto da bude nešto u vezi s čime ja mogu učiniti nešto, kajati se npr., ona postaje nešto u čemu sam ja zarobljen i u čemu nikakva instanca mi više ne može pomoći. Krivica, i ona najmanja, postaje beskrajna, jer neopozivo čini nemogućim da dostignem krajnji cilj strasti, vječno blaženstvo.

Ali Kjerkegor ima i trećeg pisca, koji ima nekoliko važnijih napomena o krivici. To je majstor psihološke analize Vigilije Hanijensis („kopenhaški noćni čuvar“) sa knjigom o pojmu strepnje. U stvarnosti, Vigilije pokušava da se primakne dogmatskom učenju o nasljednom grijehu, ali on to

čini svojom epohalnom analizom strepnje kroz psihologiju podsvjesnog. Razlog za to je što je krivica nešto što čovjek navuče na sebe nekim svojim postupkom; stoga se moraju prvo istražiti uslovi za djelanje.

To je onaj stari problem mogućnosti izbora, koji se ispituje nanovo, i kada Vigilije pod lupom posmatra taj problem javljaju se zastrašujuće stvari. Doslovno. Strepnja se javlja, strepnja od ništavila ili od mogućnosti, koja još nije nešto, ali nije ni jednostavno ništa; strepnja od samog toga da čovjek može nešto. Strepnja obuhvata svaki izbor i svaku radnju, jer u njoj nastaje stvarnost, a mogućnost nestaje, i ja koji biram i djelam sam – upravo – krivac.

Ono stvarno zastrašujuće međutim nije strepnja. Ispostavlja se da je strah, na kraju krajeva, spasiteljskog karaktera, jer uz pomoć vjere on odgaja čovjeka da počiva u providenju, u bogu. Ono zastrašujuće je neobična protivrječnost u pojmu krivice, jedna neobična zamka, koja se jezički ispoljava u klasičnoj dogmi o nasljednom grijehu. Jer kako se uopšte može govoriti o nasljednom grijehu?

Ako se insistira da je nasljedni grijeh nasljeđen, onda je nemoguće da sam ja kriv za njega; čovjek nije kriv za ono što nasljeđuje bilo da se radi o spoljašnjem nasljeđu, novac i slično, ili o tjelesnim osobenostima, koje je naslijedio od roditelja i rodbine. Ako je grijeh nasljedni grijeh, onda on nije krivica, moja krivica, onda je on zla sudbina, koja se nezasluzeno sručila na nečiju (moju) glavu. I obratno: ako je grijeh moja krivica, onda ona ne može biti nešto što sam ja naslijedio. Krivica je nešto što sam ja lično počinio. Ali u tom slučaju sve što smo utvrdili ranije važi: krivica nije nešto što suštinski pripada čovjeku; ona je samo ono pojedinačno i određeno i samo djelimično; u pravom i suštinskom smislu – osim ovog određenog slučaja – ja sam bez krivice. I ta krivica onda nikako da se valjano ščepa. Ona bježi od mene u hiljadama izvinjenja.

Čini se da je čovjek zarobljen u dilemi: ili je grijeh zla sudbina, za koju odista nije kriv, ili je krivica nešto u krajnjoj mjeri prilično nebitno, što se uvijek može ne prihvatiti. Dogma o nasljednom grijehu svejedno zadržava oba gledišta. Krivica je poput sudbine, u smislu da mi pripada suštinski; ja sam zarobljen u njoj. A ipak je moja, u smislu da sam ja kriv za nju; ona upravo nije sudbina nego krivica.

Pokušavajući da demonstrira na koji način nastoji zadržati oba ova protivna stanovišta, Vigilije dolazi – naravno - do onog poznatog mehanizma. Sa pojmom krivice je isto kao i sa pojmom boga, i kao sa, uostalom, svim

ostalim religijskim pojmovima: čovjek ne može jednostavno započeti u njima i učiniti ih potom predmetom sistematske spekulacije. Čovjek mora doći do njih ili naići na njih u jednom trenutku svog životnog razvoja. Ali u istom trenu pokazuje se da ih nije moguće objasniti ili obrazložiti okolnostima koje su uticale da se pojave. Oni ukazuju preko tih okolnosti i na poslijetku postaje jasno da se mogu objasniti samo samim sobom. U tome se sastoji njihova vječnost, njihov vanistorijski karakter.

Krivica je nešto što čovjek skrivi u nekoj određenoj prilici i povodom nekog određenog čina. Ali ako čovjek želi krivicu ostaviti tu, ako bi pokušao da je shvati ili obrazloži onim što karakteriše tu određenu priliku i čin, onda postaje nemoguće pojmiti krivicu. Krivica postaje čudna nemogućnost. Krivica postaje stvarna tek kada čovjek otkrije da mora početi u njoj, da je krivica već bila tu kad sam je ja navukao, da se mora obrazložiti samom (njom) sobom i stoga je oduvijek bila tamo gdje sam ja. To je bio taj mehanizam koji su stari iskazali dogmatskim pojmom o nasljednom grijehu.

Ja sam inače bio odlučio da u ovoj knjizi ne citiram Kjerkegora, ali ovom prilikom ću napraviti izuzetak. Na samom kraju knjige Vigilije kaže:

„Onaj ko samo kroz konačnost upoznaje svoju krivicu, izgubljen je u konačnom i pitanje, da li je čovjek kriv, ne daje se konačno razriješiti, osim na neki vanjski, pravni, sasvim nepotpun način. Onaj, ko će upoznati svoju krivicu samo u analogiji s policijom i višim sudovima, nikad neće shvatiti da je kriv; jer ako je čovjek kriv, onda je beskrajno kriv.“

Beskrajno i vječno su pridjevi koji opisuju sve pojmove sfere religioznog. U običnom racionalnom smislu oni se ne daju pojmiti, jer shvatiti nešto racionalno, znači shvatiti to kroz preduslove same te stvari, a religijski pojmovi ne pretpostavljaju ništa drugo osim same sebe. Zauzvrat je sam čovjek preduslov za istinsko shvatanje svega ostalog.

Živjeti religiozno

Sada smo u prilici da načinimo kombinaciju koja prema Kjerkegorovom mnijenju označava religiozno življenje u svijetu. Ostavili smo onu poznatu analizu Abrahamove situacije. Abraham je bio otac vjerovanja. On se našao u krizi kada više nije bilo nikakve mogućnosti ili nade. Bog je tražio Isaka i Isak je bio izgubljen. Abraham je to uvidio, i stoga je beskonačno rezignirao prema Isaku. Ali potom je učinio ono čudesno. Vjerovao je - kroz

snagu apsurdnog. Zadržao je nadu, premda više nije bilo nikakve nade, mogućnost takođe premda više nije bilo nikakve mogućnosti. On je vjerovao bogu, koji je jednostavno sama mogućnost. Ali sve to je apsurdno, bog, nadanje, mogućnost, te je stoga takvo vjerovanje proboj kroz dati racionalni svijet i uspostavljanje odnosa prema religioznom svijetu, gdje je sve gledano očima razuma nerazumljivo. I prema tome, odnos prema religioznom svijetu upravo nije racionalan, ne zasniva se na razumu, već na vjeri, koja se pojavljuje tek onda kada je razum dosegao svoje granice.

Da izbjegnemo zabunu: vjera kroz snagu apsurdnog nije isto što i vjera u iracionalno. Kjerkegor se na bavi vjerom u iracionalno. Ako se želi biti sasvim precizan, onda se može reći da Kjerkegor ne vjeruje *ni u šta*. Vjera nije saznanje, pretpostavka ili mišljenje o nečemu. Niti se kaže vjera u apsurdno, već vjera kroz snagu apsurdnog (u snazi apsurdnog). Strogo uzevši, vjera ni nema neki predmet u uobičajenom smislu. Dakako se može reći: vjera u boga – ali bog je nepojmljiv i prema tome nikakav predmet koji u tom smislu može biti predmet nekog intelektualnog procesa. Trebalo bi radije kazati: vjera na osnovu boga. Vjera označava stav ili odnos, način postojanja, vrstu egzistencije.

Zato je pogrešno pitati šta je to u šta Abraham u biti vjeruje. Abrahamovo vjerovanje kroz snagu apsurdnog znači da je Abraham sve vrijeme uz Isaka, da živi sa njim kao otac sa sinom, da je on, nakon što je u rezignaciji „beskrajno“ napustio Isaka, istovremeno kroz vjeru (u vjeri) zajedno sa njim, kao da ne prijeti ama baš nikakva opasnost. Vjera je značila ponavljanje, značila da je on, nakon što je izgubio Isaka, odmah ga ponovo dobio nazad. Odmah! On nije dobio Isaka nazad kad se bog umiješao, zaustavio čin žrtvovanja i dozvolio Abrahamu da umjesto sina žrtvuje ovna. Uopšta ne. On je dobio Isaka odmah; dok oni putuju zajedno, dugim putem do planine-žrtvišta, Abraham je umiren i uz Isaka, baš kao da se radi o nekom bezazlenom putovnju u posjetu rodbini. Na kraju, kada se bog umiješao, pokazalo se da postoji spokojnost u religioznom življenju, u vjeri baziranoj na apsurdnom; pokazalo se da je bog, kada su sve racionalne mogućnosti iščezle, prosto ona apsurdna mogućnost.

Postoji možda razlog da se još jednom ponovi da Kjerkegor ovo shvata kao religiozno življenje. Sadržina religioznog života je faktički ljudski život – ne unutarnji život mistične meditacije, ne pobožni život u iščekivanju vječnog blaženstva – uprkos što Kjerkegor to zna reći i o unutarnjem životu u duhovnom pogledu i o iščekivanju vječnog blaženstva. Poenta je da sve ono što

se podrazumijeva pod „religioznim“ je po Kjerkegorovom mišljenju potpuno promašeno, ako iz svega toga na kraju ne proizlazi stvarno dati ljudski život. Religiozno nije sama sadržina religioznog života, već ono na osnovu čega čovjek živi običnim životom ispunjenim običnim sadržajem.

Zaustavimo se za trenutak na problemu kako Abraham može biti uzor religiozne egzistencije nama ostalima. Ta neobična priča, u koju je upleten Abraham kad treba žrtvovati svog sina, je odista veoma neobična; možemo je čitati kao zanimljivu bajku iz davnina, ali nemoguće nam je da se poistovjetimo sa Abrahamom, ne samo iz razloga što nismo dobili tu strašnu naredbu od boga, već zato što si ne možemo predstaviti smislenost u tome da bog izdaje takve vrste zapovijedi. Osim u bajkama.

Mora postojati neki pojam koji čini da se možemo identifikovati sa Abrahamom, ili koji otkriva da se na čudan način nalazimo upravo u istoj situaciji kao Abraham. E, pa sad, taj pojam smo pronašli. To je krivica, ali krivica tek kada je shvaćena religiozno i time postala beskrajna.

Moramo insistirati na razlici između krivice kao etičkog i kao religioznog fenomena. Kao etički fenomen, njom je, kako smo vidjeli, neobično teško ovladati; čisto etički gledano, pitanje o nečijoj krivici se ne da riješiti. Uz to svojstveno je za krivicu kao etičku pojavu, da se ona procjenjuje na osnovu sadržaja i veličine (ne)djela. Čovjek može skriviti malo; to činimo svi mi svakodnevno da bismo se potom učtivo izvinuli jedni drugima; bude nam žao i ispravimo pogrešku. To po pravilu funkcionira fino. Ali možemo, neki od nas, počiniti tako strašnu krivicu, tako užasnu, da nije dovoljno jednostavno reći „oprostite“! Šta onda da radimo? Da li se možemo kajanjem riješiti krivice? Postoji li mogućnost da se krene dalje? U takvoj situaciji može se postaviti pitanje o ponavljanju.

Kjerkegor, naravno, ima u vidu tu vrstu situacija. On ih ilustruje mnogo puta. Za njega je to problem veoma privatne prirode, te rado koristi priče o zaručenju ili zaljubljenju, kada se upušta u analize. Ja sam već pomenuo dvije od tih priča: mladi pjesnik iz „Ponavljanja“ i Kvidam (mudrac) iz „Stadijumi na životnom putu“. Posebno je, možda, zanimljiv vodenjak, pozajmljen iz narodnog spjeva „Aneta i vodenjak“, u „Strah i drhtanje“. Kjerkegor po svom običaju prepravlja spjev. Anete je nevina djevojka – u ondašnjem Kopenhagenu bilo je veoma važno da su mlade djevojke „nevine“! To što je čovjek vodenjak bajkovito simboliše da je on zavodnik, dakle onaj potpuno cinični zavodnik poput Johana Zavodnika. Onda se dešava ono

zastrašujuće, vodenjak počinje da voli Anete, a ne samo da žudi za njom. On ne želi da je zavede, već da je vjenča, ali kako može to sa svojom prošlošću, sa svojom krivicom?

Većini nas danas ne bi vjerovatno bilo jako teško dati odgovor na to pitanje; ako Anete ima, osim „nevinosti“, i drugih osobina vrijednih divljenja, mogli bismo onda lako zamisliti srećan ishod priče. Ali prinuđeni smo da ovdje prihvatimo ondašnje moralne norme; u protivnom ne shvatamo šta Kjerkegor želi da kaže. Problem vodenjaka je da je njegova krivica u etičkom pogledu tako golema, da on jednostavno ne može da oženi Anetu; to bi značilo „osramotiti“ je. On može umjesto toga da izabere pokajanje, ali u tom slučaju ne može da dobije Anetu. Dubina i nepremostivost kajanja bi to spriječili. Vodenjaka je etička krivica dovela u situaciju poput one Abrahamove: on mora rezignirati svoju najveću želju.

Osim ako vodenjak postane religiozan. U tom slučaju on ne bi birao između kajanja i Anete, već bi izabrao i kajanje i Anetu; on bi, kao Abraham, ujedno beskrajno rezignirao i istodobno spokojno posjedovao. I, ne smijemo zaboraviti, ne u nadanju da će Anete imati razumijevanja i oprostiti mu, već u religioznoj nadi na bazi apsurdnog.

Ovdje, dakle, imamo jednu vrstu Abraham-konflikta. Čovjek je navukao na sebe jednu tako ogromnu krivicu, da ga ona spriječava da živi etičkim životom koji želi. Etički posmatrano, moguća je samo budućnost očajanja, i pitanje ja da li se dotični usudi pristupiti slučaju religiozno, da li se usudi vjerovati kroz snagu apsurdnog, na bazi boga kao proste mogućnosti.

Mada je vodenjakom demonstrirano da čovjek kroz etičku krivicu može dospjeti u situaciju poput Abrahamove, pitanje religiozne egzistencije još nije odgovoreno na zadovoljavajući način. Vodenjak je takođe poseban slučaj. Mali broj ljudi su zavodnici u apsolutno ciničnom stilu, kako izraz „vodenjak“ treba da naznači.

Zato moramo preduzeti sljedeći presudni korak; moramo etičku krivicu učiniti religioznom, jer kada krivica bude shvaćena religiozno, onda ona postaje beskrajna. Religiozna krivica se ne ocjenjuje na osnovu svoje sadržine; u religioznom smislu ne govori se o malim ili velikim krivicama, jer kao religiozna krivica, svaka krivica je beskrajna. Odnos religiozne strasti prema pojmu vječnog blaženstva izaziva tu promjenu, te je time čovjek i najmanjom krivicom izgubio svoj cilj i svoju budućnost.

Moram podsjetiti na tok svega ovoga. Prvo otkriće je bilo da čovjek ne znajući živi neautentičnim životom. Estetskog čovjeka je to učinilo očajnim, ali Vilhelm je znao za metodu: čovjek ne treba biti jednostavno očajan, već treba izabrati očajanje, ili izabrati sebe kao očajavajućeg. Jer time je čovjek izabrao „vječnu moć“ koja konstituiše etičku stvarnost, koja je sad postala važeća i u kojoj je čovjek mogao mirno živjeti.

Ali Vilhelm je previdio nešto. On je previdio pitanje kako je čovjek uistinu mogao uvijek od početka živjeti neautentično. Da li je možda bog stvorio čovjeka da živi tako, ili možda postoji drugo objašnjenje zapanjujuće činjenice, da je čovjek uvijek unaprijed neautentičan.

Može se reći da je Vilhelm previdio religioznu dimenziju krivice. Mislio je da je krivica etički fenomen s kojim čovjek može izaći na kraj. Moglo se, npr. kajati. Ali sada je beskonačnost i prvobitnost krivice razotkrivena. Pojam krivice je uvršten među religijske pojmove, a to će reći da je to doslovno krivica: to je moja krivica što od početka živim u neautentičnosti. Krivica nije neka određena krivica, koju ja u nekom trenutku mogu navući. Krivica je postala grijeh, nasljedni grijeh, totalna neautentičnost mog bića, koje me je zapalo kao zla sudbina, a ujedno za šta moram snositi krivicu.

I onda smo stigli tamo gdje Kjerkegor želi da dođemo. Abraham kao otac vjere može postati uzor za nas, jer smo kroz totalitet religiozne krivice osuđeni na neautentičan život, u kojem definitivno bivamo uskraćeni za krajnji cilj naše strasti, vječno blaženstvo. Da li postoji religiozni izlaz iz takve situacije? Možemo li kao Abraham izgubiti najviši cilj i istovremeno biti uz njega svakog trena i živjeti spokojno s njim? Može li nam vjera na bazi apsurdnog pomoći da živimo religiozno u svijetu? Ako može, kakva je onda struktura i kakvi su uslovi za takav život? To su pitanja koja se sad moraju odgovoriti.

Svako je i dalje slobodan da tvrdi da su sve ovo nestvarni problemi i smišljeni pojmovi, i da je najbolje zaboraviti sve i živjeti opuštено i radosno, zaokupljen realnim životnim zadaćama. U tom slučaju čovjek jedino mora uvidjeti da se takvim izborom vraća nazad malograđanskom životu. Kjerkegor se ne bavi dokazivanjem nečega. On ne izvodi racionalni dokaz da je „pravilnije“ živjeti ovim nego onim načinom života. On prosto analizira šta to znači živjeti na takav i takav način, i u samom procesu analiziranja problemi iskrsavaju i pojmovi bivaju definisani.

Živjeti religiozno implicira jednu dvojakost. Čovjek mora istovremeno živjeti u dva različita odnosa. Moramo to tako izraziti; Kjerkegor to

sam tako izražava; ali izražava to pomalo zbunjujuće, te se čovjek mora napregnuti da to pravilno shvati. Čovjek mora živjeti istovremeno u odnosu prema svijetu i u odnosu prema bogu. „Svijet“ znači ono dato postojanje u svom jedinstvu estetskog i etičkog. Živjeti u svijetu znači realizovati svoje biće kao individua/društvo.

Odnos prema bogu, ono odista religiozno u religioznoj egzistenciji je, međutim, odnos drugačije naravi. Bog nije nešto prema čemu bi se trebalo moći odnositi kao što se odnosi prema poslu, porodici, društvu. To je kardinalna tačka za Kjerkegora i ja sam se ranije toga dotakao, ali želio bih ovdje reći nešto više o tome.

Kakva bi bila posljedica ako bi odnos prema bogu i odnos prema svijetu bio odnos u istom smislu, ili istovjetne strukture. Neizbježno bi se desilo da bi ta dva odnosa bili u nekoj vrsti konkurencije. Čovjek bi se morao djelimično odnositi prema bogu, djelimično prema svijetu, što bi neizostavno značilo da bi oba odnosa bili djelimični. U takvim okolnostima čovjek bi se našao u bojažljivim razmatranjima koliko s pravom treba dati bogu, a koliko „caru“?

Tako je to išlo iznova i iznova, kad su ljudi postajali religiozni. Kad bi postali veoma religiozni, morali su, prirodno, dati bogu što više. Postajali su isposnici, vršili beskrajne religiozne vježbe, nosili košulje od krzna, šibali se svakog petka, zatvarali se u manastire i provodili vrijeme u molitvama i pobožnim razmišljanjima. Ali njihova neprestana duhovna sumnja je bila da ma koliko se trudili, nisu mogli dati bogu sve. Morali su piti, jesti, kupati se izjutra – osim ako nisu izostavljali ovo posljednje; tu i tamo bilo je smatrano veoma pobožnim biti prljav.

U većini slučajeva ljudi nisu išli u ovakve krajnosti. Ali istorija je prepuna žučnih rasprava o tome gdje treba da budu granice između religioznog i svjetovnog, da bi se ravnoteža očuvala na pravi način. Konačno rješenje naravno nikada nije postignuto, jer je cijeli problem postavljen pogrešno.

Odnos prema bogu uopšte se ne nalazi u svijetu. To je čista intimnost. Tako kaže Kjerkegor, i čovjek može s pravom biti ljut na njega, jer takva jedna formulacija ne može izbjeći da bude pogrešno shvaćena. Kao da je odnos prema bogu psihologiziran ili na pijetetičan način sentimentaliziran do zaludenosti i osjetljivosti u unutrašnjosti duše. Tu riječ Kjerkegor i donosi iz pijetizma, ali je upotrbljava za nešto posve drugačije.

Intimnost odnosa prema bogu znači da odnos ne može doći do izražaja u svijetu na neki konkretan način. Ne može poprimiti svoje posebno obličje. U tom slučaju zasigurno ne bi više bio odnos prema bogu; to bi bio jedan veoma čudan odnosa prema svijetu: Odnos prema bogu nije dio odnosa prema svijetu, niti je u rivalstvu sa odnosima prema svijetu; već odnos prema bogu je ono što podupire i legitimira odnos prema svijetu.

Najbitniji inventar religiozne dimenzije je beskrajna krivica, vječno blaženstvo i bog kao čista mogućnost. Između ovih pojmova odigrava se suštinska ljudska drama, ili je možda pravilnije reći da je napetost između njih ljudska suština i čovjek kao čovjek je spašen tek kada je u stanju da održi tu napetost u istinskoj ravnoteži.

Vječno blaženstvo je krajnji cilj strasti. Potrebno je sjetiti se onoga na šta sam ranije skrenuo pažnju, naime da se vječno blaženstvo ne može opisati na osnovu svoje sadržine, već samo na osnovu načina na koji se stiče; tj. ono se može odrediti samo kao ono prema čemu strast beskrajno stremi. Zapravo je zapanjujuće da je Kjerkegor u stanju da se drži ovog određenja. U sasvim uobičajenom religioznom smislu Kjerkegor je lično bio ubijeden u besmrtnost duše, vječni život nakon smrti i blaženstvo kao sadržaj vječnog življenja. Ali to nije bilo ono što ga je interesovalo. Predmet njegovog interesovanja je bio, kao što je već puno puta rečeno, ovozemaljski stvarni život i misao o vječnom blaženstvu je postala zanimljiva tek kada je čovjek živio ovaj život pod njenim uslovima.

Misao o vječnom blaženstvu je, naime, neophodna; ona nužno pripada strasti kao konačnom cilju, definitivnom u smislu da se strast i njen cilj ne mogu zamisliti podvojeno, već se moraju direktno definisati jedno kroz drugo. Strast nije drugo do odnos prema vječnom blaženstvu, a vječno blaženstvo sama strast. Stoga se misao o vječnom blaženstvu ne duguje nekom posebnom religioznom ubjedenju, već samo tome da čovjek nije pogriješio među mnogim stvarima prema kojima se strast takođe privremeno i relativno može odnositi. Slast ljubavne požude, npr. Strastvena težnja za vječnim blaženstvom je čovjekovo strastveno stremljenje da u potpunosti postane, da bude prisutan u stvarnosti, stvaran, realizovan, kompletan. To je ono čemu čovjek stremi u svakom stremljenju i samo u toj strasti čovjek *jeste*.

Beskrajna krivica je definitivno izopštenje iz vječnog blaženstva i definitivna zapalost u neautentično postojanje. Krivica postaje religiozna i dakle pretočena u grijeh, tj. ona je postala uslov življenja; čovjek je u svom biću

pretvoren u neautentičnost. To treba shvatiti posve konkretno, jer se tu nalazi objašnjenje očajanja što se veže za ljudski život, očajanje u kojem svi počinjemo i čiji izraz je bio malograđanin. Mi smo kao ljudi otuđeni od postojanja, koje u stvarnosti nema nikakav smisao niti cilj kojem stremimo; bez obzira koliko se trudimo, nikada nikakvim stremljenjem ne nalazimo izlaz iz nesigurnosti, iz mnogobrojnih opasnosti koje vrebaju, patnji koje nas muče, tuge koja nas čeka i na kraju smrti, čije žrtve ćemo zasigurno postati. Život je prazan, besadržajna larva i sujetan čin. U nama nema ništa „vječno“, mi smo samo vremenska bića što iščezavaju i budu zaboravljena. Kjerkegor to zna oslikati sa tako poetskim intezitetom, da ne ostavlja mjesta za sumnju: To je njegov stvarni problem. Grijeh nije samo jedna teološka dogma, već tištajući i nelagodan sud ljudske zagonetne neautentičnosti.

To je Abrahamova situacija, ne kao neki izuzetak, zla kob koja pogađa neki tragični lik, već kao generalni uslov života. Izopštenost iz „vječnog blaženstva“. I tu više nema nikakve nade, nikakve mogućnosti da nekim zalaganjem popravimo ono uništeno postojanje. Moguće je, naravno, predati se uobičajenim religioznim razmatranjima. Može se uvidjeti da sreća nije data ovdje na zemlji; ovdje moramo pokorno pognuti glavu i prihvatiti životne patnje; moramo od života načiniti jedno dugo ispaštanje, hodočašće, vrijeme za kajanje i pročišćenje. I onda jednom, kada je život konačno gotov, naći ćemo, uz božju milost, u onostranom blaženstvu mir, koji smo ovdje na zemlji izgubili.

Tako bi se moglo reći. Mnogi i jesu tako rekli. Ali Kjerkegor nije jedan od tih. Za njega je religiozno jedna nova strast ili strast u novom obličju, „krštena“ strast, vjera kroz snagu aspurdnog, beskonačna ljubav prema bogu. Religiozno premašuje, sa Abrahamom kao uzorom, cijeli raspon datog života i drži čvrsto u vjeri da je bog prosto mogućnost. Sve neautentično postojanje je vraćeno kroz strast vjere, postajući potpuno novo kao u osvitu stvaranja. Grijeh je nestao i to se u uobičajenom religijskom žargonu naziva oprostom. I to je to.

Ali kako se to ispoljava? To je sve čista intimnost, i da iskoristim jednu od Kjerkegorovih riječi za to: To je inkomenzurabilno sa svijetom, tj. ne poprima nikakav oblik. Ali baš to čini njegov značaj totalnim i to postaje na svoj način vidljivo svukuda, naime u načinu na koji se čovjek odnosi prema svijetu. Treba naglasiti da je upravo to poenta. Sadržina života se nije ni najmanje izmijenila; ali stav prema sadržaju je radikalno nov, a religiozno se sastoji upravo u izmjeni stava.

Kjerkegor analizira ono posebno u religioznom životnom stavu na više načina. On to čini, npr, uz pomoć pojma vremena i u tom kontekstu uz pomoć pojma istorije. To sam već ranije pomenuo. Vidjeli smo da riječ „vječno“ igra značajnu ulogu, direktno kao stalna oznaka religijskih pojmova i čovjekov problem je da stekne to vječno, da stekne „vječnu svijest“ ili da ujedini vječnost sa vremenošću. Ako vječno izostane, život postaje pust i neutješan, besadržajna larva.

Ali sa vječnim se ne misli na bezgranični tok vremena, niti bezgranični nastavak života nakon smrti. U odnosu prema vremenu vječno je kao zaustavljeno vrijeme, ono uvijek postojeće, dakle, kvalifikacija datog trenutka. Tako je Vilhelm mislio o tome, ali on je mislio da je moguće biti potpuno i „vječno“ prisutan u datom trenutku samo ako se to izabere ili želi. Ali ta mogućnost je bila srušena kada je krivica shvaćena kao beskrajna. Jer pobožniku taj dati trenutak biva vječan, kada ga on u beskrajnoj strasti vjere primi od boga kao nešto začuđujuće i neočekivano, kao božansku mogućnost. U tome se nalazi stvaralačka misao. Stvaranje znači proizvodnju *ništa*, koje niko nije mogao očekivati niti mu se nadati, a koje se dešava mada ne postoji nikakva mogućnost da se desi. Stvaranje je prema tome neprestano stvaranje, stvaranje svakog trenutka. Nastupanje sljedećeg trenutka nije sljedstveno, već zapanjujuće. Kada živi religiozno, čovjek živi u neprestanom iščuđivanju životu, što biva dat iznova i iznova.

Presudno u svemu tome je da čovjek sad može biti potpuno prisutan u tom prolaznom sad, u svakom trenutku življenja. Ta prisutnost, ta jednovremenost sa samim sobom je nadvladavanje onog što je inače prokletstvo življenja: nemir, rasijanost, briga, očajanje zbog iščezlog, strepnja od dolazećeg, opterećujuće breme da čovjek sam mora nositi svoje postojanje. Na taj način ujedinjenje vječnog sa vremenom u postojećem trenutku je nastanak vječnog blaženstva u sred života, nastanak ispunjenja i upotpunjenja.

Ovdje ću ponovo dati riječ Kjerkegoru iz jednog okrepljujućeg govora o ljljanu na livadi i ptici na nebu. Od njih se može naučiti ćutnja, poslušnost i radost. Kao što je ranije rečeno, radost je ključna riječ za Kjerkegora kada se radi o religioznom, o prisustvu vječnog blaženstva, i stoga on kaže svojim slušaocima. „Šta je radost ili šta je biti radostan? To je uistinu biti prisutan u sebi; a to biti uistinu u sebi prisutan je ono „danas“, *biti* danas, istinito *biti danas*. I u istoj mjeri u kojoj je istinitije da si ti danas, u istoj mjeri u kojoj si prisutniji u sebi danas, u istoj mjeri nesrećni sutrašnji dan *nije* (ne

postoji) za tebe. Radost je ono sveprisutno vrijeme sa posebnim naglaskom na *sveprisutno vrijeme*. Zato je bog blažen, on koji vječno kaže danas, on koji je vječno i beskrajno prisutan u sebi bivajući (postojeći) danas.“

Ja sam sa ciljem naveo ovaj citat iz jednog okrepljujućeg govora. Želio bih da istaknem čitavo to okrepljujuće spisateljstvo, koje je često nezasluzeno bilo u sjeni pseudonimnog književnog stvaralaštva. U tim okrepljujućim govorima Kjerkegor se izražava direktno i usmjereno, možda malo preopširno za ukus našeg vremena, ali bez onog učenog i filozofskog aparata, koji inače može učiniti razumijevanje teškim. I kroz okrepljujuće pisanje on nastavlja da formuliše svoje najiskrenije shvatanje religioznog života.

Zato se posebno u okrepljujućim govorima može naći tema koja je saobrazna sa naglašavanjem trenutka kroz pojam vremena. Ono očajavajuće u životu su brige i patnje, a upravo su brige i patnje ono što religiozni život prevazilazi kroz vjeru, kroz prisutnost blaženstva, kroz radost. Ne tako da religiozno učini da sve to nestane, uopšte ne; već tako da se čovjeku da mogućnost da zauzme sasvim drugačiji stav prema njima.

Ja mislim da se glavna Kjerkegorova misao može formulirati na sljedeći način. Prethodno religioznom, sve je u životu jednoznačno, i čovjek nije u nedoumici kako da sudi o stvarima. Zubobolja je zubobolja, strepnja je strepnja, ništost je ništost. Prethodno religioznom nemoguće je reći o patnji da ona raduje. Mogu se naći razlozi za utjehu: da je moglo biti mnogo gore, da će sutra biti bolje, da možda ima nešto čemu se u prkos svemu može radovati, kao što se inače u životu tješimo i tješimo jedni druge. Ali neautentičnost znači i da nismo svjesni onog šta stvari neosporno jesu – te onda moramo vidjeti šta nam valja činiti.

Ali sa religioznim dolazi do dvostrukog određenja. Stvari su i dalje ono što jesu, patnje su i dalje patnje. Ali su uz to i još nešto drugo. One nisu ono od čije smo prave prirode otuđeni, već ono što nam je od boga dato. To je ono posebno shvatanje stvaranja: život onakav kakav je podaren mi je od boga; zato i dalje važi sud da je život apsolutno i nemodifikovano dobar.

U okrepljujućim govorima iznenađujuće često se govori o radosnom, i treba napomenuti, o radosnom u stvarima koje se neposredno čine protivnim radosti. Čitav niz govora je skupljen pod zajedničkim naslovom „Atmosfera u sukobu patnji“, a druga zbirka se izravno naziva „Jevanđelje patnji“; naslov začuđuje; jevanđelje znači „dobra vijest“ i kako sad patnje mogu biti dobra vijest? Dozvolite da ukažem na nešto drugo. Kjerkegor ima nekoliko

omiljenih tekstova o kojima je napisao ne jednu, već više okrepljujućih govora. Jedan od tekstova je mjesto iz Jakobovog pisma: svaki dobar i savršen dar je odozgo.

U Kjerkegorovom tumačenju teksta značenje očito nije da u životu bivaju date i dobre i loše stvari, i da zato treba religiozno reći da loše stvari potiču iz „svijeta“, a dobre „odozgo“, od boga. Značenje je sasvim drukčije. Same stvari, po sadržaju i u stvarnosti, možemo doživjeti čas kao loše, čas kao dobre. Ali ako nam nedostaje religiozna tačka posmatranja, onda su sve stvari loše, jer smo otuđeni od njih, predati na milost njihovoj slučajnosti, nestalnosti i nesigurnosti. Ali kroz religiozno, kroz odnos vjere prema bogu, sve stvari, i dobre i loše, postaju jednako dobre, jer sve dolaze od „oca svjetlosti“. To je ono što se misli riječju „dobar“: da je od boga dato.

Tokom cijelog života Kjerkegor kroz mnoge govore utiskuje čitaocima u svijest tu poruku. Religiozno znači dobiti život na dar, i prema tome primiti ga s pokornošću i radošću, bezbrižno i spokojno. Na religioznom planu je to ono isto što je Vilhelm propovijedao na etičkom planu. Za njega se tajna sastojala u tome da čovjek izabere „sebe“ i time želi svoj život. Religiozno uzevši tajana se sastoji da se čovjek primi „sebe“ kao bažiji dar, odozgo, i potom da živi u radosti. U oba slučaja je bitno da se može suditi o stvarima, a ne samo neautentično postojati u njima. Vilhelm i religiozni čovjek (vjernik) naliče jedan drugom u tome što su izmireni sa sobom i sa životom. Zato u vanjskom smislu obojica nalikuju jedan drugome po tome što ih se ne može razlikovati od veselog i ka spoljašnosti okrenutog malograđanina. Ni religiozno niti etičko se ne može uočiti u nečemu specijalnom ili vidljivom.

Da se religiozno može živjeti u radosti stoji neovisno od okolnosti koje direktno ili „estetski“ gledano mogu ispasti dobre ili loše. Ali Kjerkegor je sklon da to prikaže kada se okolnosti razvijaju loše, kad nastupe patnje, brige, žalosti, proganjanja i smrt. Sve to zajedno je okrepljujuće i radosno. To se ne duguje nekom njegovom mračnom viđenju života, niti pak mišljenju da su patnje nešto posebno vrijedno hvale. Naprotiv! Njegova ideja je da su čak i u takvim okolnostima radost i blaženost prisutne, jer kroz strast vjere čovjek ih može primiti kao božiji poklon.

Isto važi i kada sve izgleda dobro. Blaženstvo i radost su i tada prisutni. Jedino može djelovati pomalo suvišno i pretjerano objašnjavati da kada sve izgleda dobro, da je onda i radost prisutna; zato je to rijetko tema njegovih govora, ali ipak jeste nekoliko puta. Poenta je da kada je sve u

njaboljem redu, onda je zapravo riječ o dvije različite vrste radosti koje se ne smju pobrkati. Sasvim je prirodno da je čovjek radostan kada mu sve ide po želji; Kjerkegoru ne pada na pamet da čovjeka liši takve radosti, jer ona je prirodna. Ali ona je „esteska“ i time različita od religiozne radosti. Religiozna radost se sastoji u tome da se ono, što je u „estetskom“ pogledu radosno, primi kao dar iz božije ruke. Tek onda čovjek može istinski – neuznemiren i bez strepnje – neposredno se radovati onom radosnom. Autentična radost je uvijek religiozna, i tek na bazi nje „estetska“ radost postaje radost, postaje spokojna.

Vjernik ne može ništa učiniti izvan odnosa prema bogu. Religiozna napetost između beskrajne krivice, vječnog blaženstva i boga kao proste mogućnosti održava se u strasti vjere; samo na taj način je uspostavljen onaj umirujući odnos koji utiče da čovjek može živjeti spokojno iz trena u tren. Klimakus u „Pogovoru“ prikazuje kako vjernik koz strastvenu vjeru u boga kao mogućnost uspijeva da uradi nešto posve bezazleno kao odlazak na izlet. Kjerkegor voli da stvari tjera u krajnost i ako se religiozno ne tiče nečeg poput izleta u šumu, onda se ne tiče ničega.

Klimakus uopotrebljava onu poznatu formulaciju da se u religioznom smislu radi o „odumiranju od neposrednosti“. Ta formulacija je načinila veliku štetu. Često se upućivalo na nju i govorilo kako se tu može vidjeti da je Kjerkegor mračni potiskivač želje za životom i životne radosti, da zahtijeva od ljudi da se odreknu prirodnog života i spontanog oduševljenja. Na svoj način to i jeste dobrim dijelom tačno Ali on je na nekoliko stotina stranica analizirao šta proističe iz prirodnog samoizražaja života. Iz njega proističe malograđanština i kada čovjek posmatra radosne zagovornike prirodnog životnog razvoja, javlja se sklonost da se Kjerkegoru dâ za pravo; svi oni imaju trivijalne crte karaktera malograđanina.

Ja bih zato naglasio da po Kjerkegorovom mišljenju treba, dakle, odumrijeti od neposrednosti. Ne treba, barem po Klimakusu, odumrijeti od ovozemaljskog ili datog života. Sasvim protivno svemu tome – kako se Kjerkegor izražava – potrebno je steći novu neposrednost. Svi pojmovi o posrednosti, misaonosti su posrednički (medijatorni)¹⁶ pojmovi; oni označavaju „kretanje“, prelaz, a nikada konačno stanje u kojem se živi. Oni su prolazna faza za ono što je istinski cilj, autentično religiozno stanje, ono stanje koje je on u okrepljujućem govoru o ljljanu i ptici formulisao kao biti prisutan u sebi

¹⁶„(medijatorni)“ nema u originalnom tekstu. *Op.prev.*

bivajući danas. Ali stanje koje on inače zna formulirati na razne načine. Karakteristično je za Kjerkegora kao jezičkog genija sa ogromnom maštom, da se nikada nije zarobio u neku krutu formulaciju, koju neprestano ponavlja poput neke bajalice.

Moram preduprijediti još jednu moguću zabunu. Moglo bi se o Kjerkegorovom određenju religioznog reći da je tipičan primjer socijalne pasivnosti religioznog čovjeka. Nešto u stilu onog «opijum za narod», dakle, religiozni čovjek prihvata svoje okolnosti onakve kave jesu, bez pomisli na protest i bez impulsa za reforme ili pokušaje revolucionarnih promjena. To je istina veoma čudno reći za Kjerkegora koji je bio tako polemičan, koji je osjećao duboko neslaganje sa svojim vremenom, i čiji je život završio sa strašnim napadom na crkvu, društvo i „ono postojeće“.

Zabuna je potpuna koliko je to moguće. To što religiozna pozicija znači spokoj, ne znači da donosi sa sobom pasivnost i ponizno prihvatanje svih uslova. To znači upravo suprotno, da se u takvoj poziciji stvarna situacija može kritički razmotriti. Postignuta je sigurnost u životu, koja se, zato što je religiozna, ne može remetiti ili uznemiriti nečim iz života, i tek sa takvom sigurnošću iza sebe čovjek se može dati na djelanje. Djelati se može bez očajanja jer stvari više nisu zavisne od uspjeha akcije; ništa ne ovisi o čovjeku, već o bogu: stoga čovjek može djelati bez straha od ishoda akcije; čovjek djela samo u pokornosti pred bogom od kojeg zavisi ishod. Za Kjerkegora u sve većoj mjeri postaje poenta hrišćanstva da ono poziva na akciju, u stvarnosti na revolucionarnu akciju, koja cilja da preoblikuje čitavo postojanje. Ono hrišćansko je ujedno veliko ospokojenje i veliki protest, polemički okrenut protiv sveg ljudskog jada.

Kao religiozna ta se pozicija nalazi na višem nivou nego Vilhelmova etička pozicija; ali mehanizam je istovjetan. Za Vilhelma je bilo značajno izabrati sebe tačno onakvog kakv čovjek jeste, željeti sebe i sa svojim manama i porocima. Tek kada je čovjek na takav način želio (htjeo) sebe, onda je preuzeo odgovornost za ono što jeste, ali željeti (htjeti) sebe nije isto što i željeti da 5=7; to znači, naprotiv, da čovjek preuzima odgovornost za ono što čini, takođe ako se oslobodi svojih poroka. Ali sad to može učiniti a da ne očajava, jer ništa više ne zavisi o uspjehu pokušaja, već o tome da li je pokušao. Kjerkegor i etički i religiozno naznačava poziciju koja prvi put ozbiljno omogućava djelanje.

Tu crtu aktivnosti u religioznom i etičkom životnom stavu možemo s pravom nazvati nastojanje (težnja). Čovjek nastoji da se poboljša, da ispuni svoj životni cilj, da upravlja svojom odgovornošću i sl. I tajna je da je to nastojanje sada postalo razjašnjeno i u sebi ospokojeno. Ono više ne ovisi u tako očajnoj mjeri od rezultata. Hrišćanski posmatrano takva vrsta nastojanja je nešto što se najmilostivije dopušta, jer čovjek je odveć loš da bi bio savršen, te stoga ni nema nešto senzacionalno u tome što je vrijedno pohvale. Bez obzira koliko su nečija nastojanja uspješna, glupo je početi se hvalisati. Kjerkegor, sve u svemu, nije prijatelj moralizma.

Kada priča o nastojanju Kjerkegor u većini slučajeva misli na nešto posve drugo. Nije u pitanju moralističko nastojanje da se čovjek popravi ili da svijet učini boljim; u pitanju je religiozno nastojanje (težnja), o čemu Kjerkegor se često koristi izrazom: beskonačna težnja. Nužnost beskonačnog nastojanja proističe iz činjenice da čovjek postoji, tj. da je vezan za vrijeme. Prema Kjerkegorovom shvatanju vremena to zapravo znači da je čovjek suštinski okrenut prema budućnosti, dolazećem, mogućnostima – ili mogućnosti. Zahtjev vremenski određene egzistencije prema čovjeku je da mora ščepati svoju budućnost, ostvariti se u njoj, dati joj obličje, ili kako se to već da formulisati.

Ali čini se da to protivrječi svemu što smo do sad utvrdili: ideal je počivati ospokojen u trenutku, u sadašnjosti, u onom prisutnom „danas“. I etički i religiozno onaj izabrani ili podareni, kvalifikovani trenutak je jedinstvo vječnosti i vremena. Kako usaglasiti takvu priču sa onim da je čovjek suštinski okrenut prema budućnosti, prema dolazećem? Pa da, to se može usaglasiti upravo kroz beskonačno nastojanje. Trenutak je ono nestalno, prolazno, koje čovjek u sljedećem trenutku mora ostaviti iza sebe. Sve što u bitnoj mjeri ima veze sa čovjekom u njegovoj osobini bića koje postoji u vremenu, posjeduje sljedstveno jednu osobitost u sebi da se ne može okončati, ne može se završiti s nekim rezultatom. Monogo toga u životu se može završiti sa nekim rezultatom. Ono nastojanje, o kojem sam maločas govorio, moralno nastojanje da se postigne neki rezultat, biva naravno okončano kada je taj rezultat postignut. Čovjek, uopšte uzevši, može steći nešto i potom to imati. Čovjek može steći neku vještinu, i onda je ima, može kupiti kuću i onda je posjedovati, ne mora je kupiti još jednom.

Ali sa samim životom čovjek nikda nije gotov prije nego sam život bude gotov, te bilo koji zadatak koji se tiče samog života čovjek ne može riješiti jednom za svagda. Kjerkegor je pun prezira za ljude koji misle da su riješili

životni zadatak i da se sad moraju baviti nekim drugim stvarima da im prođe vrijeme. Posebno je njegov prezir bio usmjeren na spekulativne tendencije, koje su bile dominantne u njegovo vrijeme i prema kojim čovjek nije mogao ostati na vjeri, već se moralo „ići dalje“ u spekulativno poimanje vjere, u spekulativni sistem.

U beskončnom nastojanju čovjek ne teži nečemu određenom, čovjek se ne kreće prema nekom, eventualno dalekom, cilju od kojeg se ne može dalje; može se samo doći na isto. U stvarnosti je ideja o beskonačnom stremljenju oživljavanje stare ideje o ponavljanju. Time je krug završen. Živjeti religiozno je živjeti u beskrajnom ponavljanju strastvenog odnosa vjere prema bogu, koji je prosta mogućnost.

Hrišćanski paradoks

Bog se oglasio u određenom trenutku u u Isusu iz Nazareta, dole u Izraelu. Ako se, prema Kjerkegorovoj metodi, čitav slučaj pomno razmotri, onda je ta izjava cjelokupan sadržaj hrišćanstva. Zbog toga je hrišćanstvo nešto sasvim posebno u svijetu religija. Za početak možemo razmotriti tu činjenicu.

Kjerkegor nije više zainteresovan za istoriju religije. Ne ustručava se čak ni da iskaže izvjestan prezir prema onima koji jesu, Gruntvig npr., a posebno Hegel. Prezir se ne odnosi na sâmo naučno istraživanje – na razne vrste nauke o religiji, već na konfuziju pojmova, koja nastaje kada se misli da se na osnovu istorije religije može dokazati nešto u vezi sa religioznom istinom. Ili tačnije: ako čovjek misli da je hrišćanska istina dokazana ili učinjena vjerovatnom razvojem istorije svijeta.

Kada se Kjerkegor ipak koristi jednom vrstom religijsko-istorijske argumentacije, on to ne čini da bi dokazao bilo šta, već zarad analize osobene strukture hrišćanstva i on to ne čini unoseći u analizu sav mogući materijal istorije religije, već postavljajući hrišćanstvo nasuprot djelimično „greciteta“, djelimično judaizma. „Grecitet“ je omiljeni Kjerkegorov izraz i on se ne smije shvatiti u suženom značenju kao da upućuje na grčku religiju, već kao grčko shvatanje života, koje najsnažnije dolazi do izražaja kod Platona, Aristotela i kod Stoika. Često govori samo o „paganstvu“, ali u biti misli na isto: životno shvatanje formulisano posebno od strane filozofa.

Od mnogih gledišta, uz pomoć kojih Kjerkegor određuje odnos između ove tri duhovne sile (kako ću ih ja nazvati) uoptreba pojma vremena je

vjerovatno najinteresantnija: Grci – kaže on – mahom stoje u odnosu prema istoriji. Tu posebno misli na Platonovo učenje o prisjećanju, anamneza, ali gledište pokriva, po njegovom mišljenju, više od Platonove filozofije. Misao je da Grci smatraju da imaju istinu iza sebe kao neko neugrozivo polazište. Sa prošlošću se ne misli na neki trenutak u istoriji, već na vječni preduslov svih vremena. Prema istini se ne treba kretati ili doći u nju; nju se ima iza sebe kao sigurno vlasništvo u koje se uvijek može pribjeći. Sljedstveno tome, vrijeme, istorija ne igra značajnu ulogu za njih, jer istina ne pripada vremenu; ona je vječna, vanistorijska: Što znači da oni ni ne očekju nešto od istorije; nisu okrenuti budućnosti u iščekivanju da će ona donijeti nešto presudno, neko oslobođenje ili otkrovenje, ili spasenje.

Sa judaizmom je sasvim suprotno. Za judaizam je vrijeme sve, a vrijeme je esencijalna budućnost. Jevreji žive u čistom iščekivanju, jer „istinu“ oni nemaju iza sebe, već pred sobom; ona je nešto što će jednom doći i sve su čežnje i snovi usmjereni prema tom događaju. To su naravno mesijanska iščekivanja, sve ono što je strpano u odrednice eshatologija, apokaliptika – dakle učenje o posljednjim vremenima, krajnji dan, svjetski sud itd. – to je sve na šta Kjerkegor misli svojim određenjem jevrejskog shvatanja vremena.

Sa hrišćanstvom situacija biva dodatno zakomplikovana, jer ono na iznenađujući način kombinuje grčka i jevrejska gledišta. Baš kao u judaizmu, u hrišćanstvu je čovjek suštinski usmjeren na budućnost. Čovjek očekuje ono dolazeće, spasenje, otkrovenje istine – naime u povratku Isusovom – ili u stavu beskrajnog nastojanja. Ali to čovjek čini samo na osnovu jednog preduslova, koji pripada prošlosti i prema kojem se čovjek mora dodatno odnositi, a to je Isusov život na zemlji u vrijeme početka našeg računanja vremena. Na taj način čovjek ima istinu iza sebe, ali ne na način na koji su grci smatrali, kao vječni preduslov, već kao istorijski događaj u vremenu. S druge strane taj istorijski preduslov nije jednostavno neki istorijski događaj u prošlosti, kao što su to svi drugi istorijski događaji. To je događaj koji ne dozvoljava da bude utopljen u istoriji i koji zbog toga nikada ne može postati prošli – ili ako se posmatra kao prošli, onda je postao nezanimljiv. Kjerkegor izražava taj upečatljivi odnos uz pomoć pojma istovremenosti. Čovjek mora biti istovremen sa tim odavno prošlim istorijskim događajem, ili taj događaj ima osobenost da je ujedno odavno završen, a ipak neprestano sadašnji, i u tom svom statusu sadašnjeg nalazi se istina. U hrišćanstvu je izvršena sinteza vremenskih kategorija, budućnosti, prošlosti i sadašnjosti – upravo u ovom redoslijedu.

Svako iole oštrouman može fabrikovati ovakav redosljed. Ali ono što se traži je objašnjenje načina na koji je moguće operisati sa budućnošću, prošlošću i sadašnnošću; ili traži se argumentacija za to da jedan događaj može ujedno biti izuzetno prošli, naglašeno sadašnji, a ipak se očekivati u budućnosti. Kjerkegorov argument je da se taj posebni istorijski događaj razlikuje od svih drugih po tome što se uopšte ne može zbiti. To je istorijski događaj koji uopšte ne može biti istorijski. Ako bi se pomislilo da je to protivriječnost, onda je čovjek sasvim u pravu; to i treba biti protivriječnost; to je hrišćanski paradoks i bez njega, sve u svemu, ni nema hrišćanstva.

Pred nama je zaoštavanje religioznog paradoksa uopšte. Po Kjerkegorovom mišljenju religiozni paradoks je egzistencijalni uslov, jer je on lično ubijeden da je jedino moguće živjeti religiozno. Osim ako čovjek nema ništa protiv da bude malograđanin. Religiozni paradoks je, kako se sjećamo, da čovjek može živjeti na osnovu vjere zasnovane na apsurdnom i ključna riječ je bila bog kao prosto mogućnost koja preostaje kada nema više nikakvih mogućnosti, kao nada koja postoji kada više nema nikakve nade. Ideja iza svega toga je, u stvari, da je život čudo i da se on svakog trena dešava kao nešto što niko nije očekivao da bi se moglo desiti. Život je nemogućnost koja ipak postaje stvarna.

Prelaz sa religioznog na ono specifično hrišćansko je dodatno zaoštavanje te paradoksalnosti. Živjeti religiozno je krajnje što čovjek može postići, ali zato i jeste ono što čovjek može postići. Poslednja mogućnost za čovjek je da živi u ovoj paradoksalnosti. U hrišćanstvu se pretpostavlja da čovjek za to nije ni kadar, da je to očajan i neizvodiv pokušaj. I sâmo hrišćanstvo postaje propovijedanje da je bog učinio što čovjek nije mogao. Bog je postao ono što ne može postati: postao je čovjek.

To je događaj koji je izmijenio sve. Izraženo u jeziku teologije to znači da je dogma o inkarnaciji, učenje da je bog postao čovjek, čisto hrišćanstvo, te je stoga sasvim svojstveno Kjerkegoru da u centralnim zapisima, gdje analizira prelaz iz religioznog u hrišćansko – naime dva Klimakusova djela, „Filozofske mrvice“ i „Završni, nenaučni pogovor“ – da on u ovim zapisima potpuno objedinjuje analize o iskazu da je bog(!)¹⁷ postao čovjek; iz tog iskaza Klimakus pokušava da izrazi sadržinu hrišćanstva.

¹⁷ «(!) « stoji u originalnom tekstu. *Op.prev.*

Presudna posljedica je dovoljno vidljiva. Sve druge religije ili drugi oblici filozofskog shvatanja života su čovjekovi pokušaji da tumači dato postojanje. Postojanje je tu, uslovi egzistencije su dati, tako reći, od početka stvaranja. Oni se ne moraju proizvesti ili promijeniti; njih, međutim, treba odgonetnuti da bi čovjek mogao prigrabiti svoj život i postati čovjek prema vlastitom određenju čovjeka.

Hrišćanstvo, međutim, jedino među svima nije jedno takvo tumačenje niti odgonetavanje; ono nije čovjekov pokušaj da se uđe u trag sebi ili svojim životnim uslovima. Hrišćanstvo je jedan događaj, božije uplitanje, nakon kojeg je sve postalo novo, uslovi promijenjeni; stečeni su novi uslovi za zadatak egzistiranja kao čovjek. Kjerkegor to kaže rekavši da hrišćanstvo nije učenje već egzistencijalno saopštenje. Ali sam taj presudni izraz (egzistencijalno saopštenje) je po običaju nešto nejasno ili dvosmisleno. Saopštenje može biti nešto čisto intelektualno, neka informacija ili objašnjenje; ali egzistencijalno saopštenje nije saopštenje o egzistenciji, nešto što se daje na znanje. To je nešto više od toga. Egzistencijalno saopštenje proizvodi onu egzistenciju koju „saopštava“, odnosno, „saopštavajući“ mi egzistenciju ono mi dodjeljuje egzistenciju u jednom događaju. U hrišćanskom egzistencijalnom saopštenju egzistencija nastaje, kako u istorijskom smislu, u ondašnjem događaju sa Isusom, tako i za mene lično, kada pojmem i stoga prigrabim hrišćansko saopštenje egzistencije.

U stvarnosti je sve to hrišćansko izdanje osnovne Kjerkegorove egzistencijalno-filozofske misli. Njegova ključna riječ je „reduplikacija“, ali on i riječju „intimnost“ izražava da sve što se tiče čovjeka u njegovj egzistenciji nije dovoljno znati, poznavati ili moći govoriti o tome; presudno je da li je čovjek to prisvojio, učinio svojim, tako da je to postalo lična relanost u njegovom životu. Kjerkegor ima oštro oko za prvu mogućnost. Čovjek može znati cijelom „duhovnom potpunosti“, iskazati to što zna prilično tačno, ali kao neku glasinu, tiradu, trabunjanje. Ali postojati na takav način je oblik ludila i iz njega se ne može izaći tako što će čovjek saznati nešto više. Ono što nedostaje nije uopšte znanje, već egzistencija, reduplikacija, intimnost. Saopštenje etičkog stoga nije puko intelektualno saopštenje, već poticaj procesu interiorizacije, koji pretvara istinu iz pukog nabiranja u ličnu istinu. Onako kao je to Sokrat praktikovao svojom „vještinom porađanja“.

Ono posebno u hrišćanskom egzistencijalnom saopštenju je da je čovjeku u stvarnosti direktno saopšteno nešto, da je dobio novu informaciju.

Kjerkegor tretira razliku između čisto etičkog ili etičko-religioznog egzistencijalnog saopštenja i hrišćanskog dopuštajući Klimakusu da analizira razliku između Sokrata i Isusa kao učitelja. Sokrat je saopštio onu etičku ili etičko-religioznu egzistenciju, ali kako u biti nije saopštio ništa drugo do ono što je svaki čovjek kao čovjek bio sposoban da shvati o sebi – jer sadržaj saopštenja nije bio ništa drugo nego opšti uslov življenja – on i nije, čisto objektivno, saopštio ništa novo. Svaki čovjek je bio u posjedu uslova da shvati istinu o ljudskom životu. Sljedstveno se Sokratovo učenje sastojalo samo u tome da pomogne ljudima da prenesu u sferu unutrašnjeg ili reduplikuju, tj. lično ostvare ono što su unaprijed znali. On nije saopštio ništa novo – i tvrdio je zato da nikad nikoga nije ničemu naučio.

Klimakus to formuliše u iskazu koji je postao slavan: „Subjektivnost je istina“. To je međutim jedna formula koje je često bila pogrešno shvaćena, te se mora naglasiti da ona u stvarnosti ima dvojako značenje. Kao prvo, ona kaže da što se tiče zadatka življenja autentičnim ili pravim ljudskim životom, svaki čovjek ima u sebi preduslove za to. Sve znanje – o stvarima, svijetu, vanjskom – je objektivno; ono je nužno doneseno izvana, posmatranjem ili učenjem. Ali egzistencijalno znanje čovjek ima u sebi, ono je subjektivno, one se ne može saopštiti drugima, njega čovjek mora otkriti.

Kao drugo, formula kaže da egzistencijalno značenje koje čovjek na taj način posjeduje u sebi mora takođe sam – subjektivno – ostvariti. Nije dovoljno znati ga kao glasine, „čaršijske priče“, nabrajalice.

Kad, međutim, pređemo sa Sokrata na Isusa, sa etičko-religioznog na hrišćansko-egzistencijalno saopštenje, dolazi do promjene u toj formuli. Ona se mora direktno zamijentiti sa svojom suprotnošću, jer sad važi da je subjektivnost neistina. Ne pretpostavlja se više da čovjek posjeduje istinu o egzistenciji; ono što čovjek posjeduje u sebi je neistina. To je tvrdnja koja je u stvarnosti formulacija dogme o nasljednom grijehu, samo sa malo više filozofskog prizvuka, dakle dogma da je svaki čovjek ne samo krivac, već grešnik, i kao takav je izgubio mogućnost da ostvari autentičnu egzistenciju.

Stoga Isus mora donijeti nešto novo, mora donijeti istinu. Paradoksalna poteškoća je što istina koju on donosi nije objektivna istina, istina o svijetu, stvarima, vanjskim prilikama. Istina koju on donosi je, naprotiv, subjektivna, istina o čovjekovim egzistencijalnim uslovima. Isus donosi istinu koja se upravo ne može *donijeti*. To je očito šema kojoj i dalje moramo pribjegavati, paradoksalno protuvrjeđe da se dešava ono što se ne može desiti.

Posledica toga je da se Isus ne može zadovoljiti donošenjem istine. Ona je postala paradoksalna i prema tome čovjek je ne može shvatiti niti uhvatiti¹⁸. Isusu mora učiniti nešto više. Istovremeno donoseći istinu, on mora donijeti i uslov da čovjek može razumjeti da je to istina. Tako se Klimakus izrazio u prvom spisu, i to je malo zakukuljeno, ali radi se o tome da je Klimakus u tom spisu utuvio sebi u glavu da čisto teoretski mora iskonstruisati šta hrišćanstvo mora biti; sasvim precizno: šta mora biti (slučaj)¹⁹ ako Sokrat nije u pravu. Ali sasvim je jasno da se pod „uslovima“ podrazumijeva vjera, i time je radikalna razlika između hrišćanstva i svih drugih religioznih gledišta navedena. Vjera je religiozna mogućnost da se bude potpuno prisutan u datom životu, u datom trenutku, i vjera je krajnja ljudska mogućnost. Sad ona biva proglašena za nemogućnost. Ona se mora donijeti spolja, od Isusa ili od boga kroz Isusa. Tako mora biti. Bog je mogućnost koja se javlja kada više ne postoji nikakva mogućnost, ali u hrišćanstvu je ova religiozna mogućnost paradoksalnosti ekskluzivno vezana za lik Isusa.

Kroz ovaj mehanizam vjere tvrdnja da je subjektivnost istina očuvana je kao važeća takođe i unutar hrišćanstva, naime u njenom drugom značenju. Istina se mora ostvariti subjektivno, mora se preobraziti iz glasina i naklapanja u ličnu stvarnost. Čovjek mora, drugim riječima, shvatiti da za hrišćanstvo važe obje tvrdnje, da je subjektivnost neistina i da je istina, ali naravno svaka u svom značenju.

Da ne bismo krivo shvatili sve ovo, potrebno je insistirati da riječ „vjera“ ne znači u prvom redu vjeru u nešto, neku pretpostavku ili slično. To ona doduše i znači, vjera u Isusa kao samog boga, vjera u božiji oprost itd. Čovjek može sasvim slobodno imati „vjeru u“, npr. vjeru da je Isus božiji sin, a ipak ni u najmanjoj mjeri ne biti vjernik. Tek kada je vjera interiorizovana, onda je postala vjera, jer se riječju vjera naznačava odnos.

Šta treba proizaći iz cijelog procesa je očigledno ono isto u sva tri oblika životnog stava: etičkog, religioznog i hrišćanskog, a u dva posljednja to se izražava istom riječju: vjera. Samo što su u slučaju hrišćanstva sve stvari zaoštrene. Otkriveno je da čovjek nije samo kriv za ovo ili ono, već da je grešan. Ljudska neautentičnost se ne može jače iskazati, jer kao grijeh ona je definitivna i beznadežna. Čovjek nije uopšte čovjek, čovjek je predan silama; to je u Novom

¹⁸ Danski jezik, slično kao i srpski, dozvoljava igru riječi „shvatiti“ i „uhvatiti“ (be-gribe/gribe), čime se autor poslužio na ovom mjestu. *Op.prev.*

¹⁹ «(slučaj)» ne stoji u originalnom tekstu. *Op.prev.*

zavjetu izraženo kroz mitske figure satane i demona, koji mogu zaposjesti čovjeka i koji su preuzeli vlast nad svijetom. Kjerkegor takođe upotrebljava pojam demonski i često s njim označava stanje čovjeka koji je doživio brodolom u svom pokušaju da stekne svoje istinsko *ja*, i koji je sad završio u „zatvorenosti u sebi“ i prkosu. Ali u stvarnosti u svakom čovjeku koji još nije postao „transparentan“ u potpunom preuzimanju sebe pod svoju odgovornost postoji ono demonsko. Neautentičnost je prvenstveno predatost anonimnim silama, koje pretvaraju čovjeka u djelić neke mašinerije; u malograđanina, drukčije rečeno. Tu neautentičnost egzistencije hrišćanstvo proglašava posljedicom grijeha i čovjek joj se ne može ni na koji način oteti. Svi religiozni i etički pokušaji su beskorisni. Hrišćanstvo bi stoga moglo aplaudirati marksističkoj tvrdnji da je religija opijum koji treba da učini da čovjek zaboravi ili prihvati svoje neautentično stanje. Ali hrišćanstvo bi dodalo, ono hrišćanstvo, koje nije religija u tom smislu.

Ali bog se, dakle, oglasio kroz Isusa. I u vjeri je čovjek, umiren i izmiren, momentalno prisutan u životu, koji je inače bio isključiva neautentičnost. Vjera u toj funkciji nije „vjera u“, već sam spokoj i izmirenje, ili odnos prema životu, koji proizlazi iz spokoja i izmirenja. Hrišćanin može reći izmirenje, jer je to oprost, čišćenje od grijeha snagom Isusa i snagom njegove izmirujuće smrti. „Vjerovati u“ je indentično sa radosnim življenjem u svom svijetu, izmiren sa sobom i svojim uslovima. Što dakle nije – ove moguće zabune! – istovjetno sa pokornom pasivnošću s kojom je marksistička izjava polemicala. Naprotiv: živjeti na taj način, hrišćanski izmiren sa sobom u svom svijetu, je jedino istinsko polazište za djelovanje i uticanje na svijet.

Tu i tamo diskutuje se o tom da li je hrišćanstvo religija ili anti-religija. Po Kjerkegorovom shvatanju hrišćanstvo se izdvaja od ostalih religija time što predstavlja jednu realnost, jedan istorijski događaj paradoksalnog karaktera, božansku prekratnicu u istoriji, koja je stvorila sasvim nove uslove da bi se živjelo kao čovjek.

Ostale religije su, međutim, ljudske tvorevine. Takve religije postoje samo dokle postoji neko ko ih prihvata. One ne postoje same po sebi, već samo na osnovu prihvatanja. Grčka religija je postojala u vrijeme dok su antički Grci vjerovali u nju. Sad više niko ne vjeruje u nju i stoga su Zeus, Apolon i dionizijske misterije nestale kao stvarnost i samo su još nešto čime se bave razni istraživači.

Hrišćanstvo, međutim, nije ovisno o tome da li ga neko prihvata ili ne. Ono postoji samo po sebi, kao božije uplitanje u jedan istorijski događaj i uspostavljanje novih uslova za ljudski život. Zato se mora reći da je Zeus u ljudskoj moći, jer njegovo postojanje u stvarnosti zavisi od ljudi i njihovog prihvatanja ili vjerovanja. Isus, međutim, nije u ljudskoj moći, jer on jeste sam po sebi u svom vječnom značenju, potpuno nezavisan od ljudskog vjerovanja ili prihvatanja. Sasvim je suprotno s ljudima koji su u njegovoj moći, jer samo snagom vjere u Isusa čovjek može živjeti u svom svijetu na autentičan način.

Politički značaj hrišćanstva

Da svaka religija, pa i hrišćanstvo, ima jedan stvarni društveni i politički značaj, trebalo bi da bude vidljivo iz ovog što je do sada rečeno. Kada je, osim malograđanskog života, jedino moguće živjeti kao čovjek na temelju religioznog, onda je religiozno to što određuje šta znači živjeti u svijetu kao čovjek. To je gola činjenica i u to se možemo uvjeriti posmatrajući bilo koju religiju, hinduizam, islam itd. Ali nema potrebe da se u to ulazi dublje, jer sve ove istorijske činjenice ne zanimaju pretjerano Kjerkegora.

Ono što njega zanima je