

Kjerkegorov Univerzum – vodič kroz filozofski lavirint prepun religijskih zamki

Predstavljajući čitalačkoj publici *Kjerkegorov Univerzum*, nameću se dva jednostavna pitanja: „Zašto čitati *Kjerkegorov Univerzum* i zašto čitati Kjerkegora?“. Takva pitanja javljaju se često u vezi s komentatorskim djelima koja imaju za cilj da na jasniji, i prvenstveno pedagoški način, približe čitaocu određeno filozofsko štivo. A *Kjerkegorov Univerzum* je upravo jedan takav komentatorski ogled, načinjen od strane jednog od vrhunskih danskih poznavalaca Kjerkegorove misli. U ovoj knjizi čitaocu je na sažet i pregledan način predstavljen Kjerkegorov misaoni razvoj i sadržaj njegovih filozofskih razmatranja. To već dobrim dijelom daje odgovor na prvo pitanje, pogotovu onima koji žele da steknu prva poznanstva sa čuvenim danskim filozofom i utemeljivačem filozofske tradicije egzistencijalizma. Međutim, ja ću u ovome što slijedi pokušati da dam nešto podrobiniji odgovor na oba pitanja, trudeći se da ukažem na pojedine segmente Slokove analize, koji njegovom tumačenju daju poseban značaj. Počnimo od Kjerkegora.

Religiozna misao je ponovo u svom uzletu, u svojoj istorijskoj renesansi i njena relevantnost nije izgubila mnogo u vrijeme kada nauka i tehnologija nastoje da izvezu svoje misaone matrice u oblasti tradicionalno izvan domena svoje kompetencije. Ona osnovna egzistencijalna pitanja: „Šta čovjek da čini tu, u ovom datom trenutku?“, „Na koji način da se odnosi prema sebi i drugima?“, „Kako da definiše i ostvari svoj životni put?“, ostala su neodgovorena svakodnevnim pokušajima da se čovjeku odvuče pažnja visokoparno pobrojavajući novih sedam svjetskih čuda. U vrijeme kada se nauka neizostavno lomi u izolovane oblasti specijalizovanog istraživanja, kada se vrši nagomilavanje i fragmentacija ljudskog saznanja, kada su ladice i arhive prepune

spoznaja koje gube povezanost i sposobnost komunikacije, kada u tom zahuktalom i uhodanom mehanizmu neprestanog saznavanja čovjek s pravom upita: „Čemu sve to?“, najčešći odgovor je nelagodna ćutnja, jer se čovjek i sâm osjeća zatečen takvim pitanjem. Čak i kada nauka uspijeva razviti tehniku minucioznog skladištenja ogromne količine pojedinačnih saznanja, to uredno i pozamašno knjigovodstvo dometa uma, ta trofejima prenatrpana liceja kao da dodatno pritiska i tišti ionako krtu predožbu o smislenosti čitavog projekta. U nesnosnoj buci nadvikivanja, u grozničavoj pijačnoj atmosferi trgovine argumentima, tezama i teorijama, čini se kao da je jedno od osnovnih pitanja ostalo negdje neodgovoreno, zatureno, nadvikano i potisnuto. Šta čovjek da čini sa svim tim? Da li se nešto suštinski promijenilo posjedujući ili ne posjedujući nešto od tog nagomilavajućeg znanja? Da li je surogatna mudrost racionalnog umnožavanja i nadograđivanja riješila onu prostu i iskonsku teškoću ljudskog života – teškoću ostvarenje slobode?

Kako Kjerkegor napominje u *Bolest na smrt*, već je Sokrat uviđao da ljudska suština nije u mišljenju. Čovjek nije kartezijanski *kogito*. Čovjek je konkretnost djelanja i znati istinu, a ne ostvariti je, isto je kao i ne znati je. Baš kao što Sokrat kaže, znati šta je pravda, a ne postupati pravično, isto je kao i ne znati šta je pravda. Dakle, teorija bez egzistencije poništava samu teoriju i pretvara spoznajni akt u praznu ljušturu, a problem s kojim se današnji čovjek suočava je da mu upravo teorija nije kazala ono suštinsko o egzistenciji.

Ovakva refleksija, pod uslovom da se ozbiljno shvati, neminovno vodi u sferu egzistencijalističkog razmišljanja, kojem je religijska misao od svog nastanka nudila (počesto i nametala) odgovore. Naravno, egzistencijalistička misao pripada sferi ličnog, i ozbiljnost s kojom pojedinac misli o postojanju srazmjerna je ozbiljnosti s kojom shvata vlastiti čin postojanja. U svakom slučaju, razmišljati o postojanju u kontekstu kada saznanje ne realizuje ništa

od onog što tvrdi, kada, kako je Erih From svojevremeno formulisao, imati nije isto što i biti, onda postaje očito da egzistencijalistička misao i njena aktuelnost nisu stvar intelektualnog kaćiperstva, ili akademske hirovitosti, već prosta životna nužnost. Zato, čitati Kjerkegora nije stvar izbora, već stvar nužnosti, a to dvoje, izbor i nužnost, u ovom slučaju ostaju nerazdvojivi. Taj volšebni brak između čovjeka i njegovog života sklopljen na logičkoj suprotnosti, ta ironija življenja koja čovjeka *nužno* primorava da se odrekne *nužnosti*, nastavlja da se slatko podsmjehuje prometejskim mukama supružnika, koji su osuđeni jedno na drugo dok ih smrt ne rastavi.

Dalje, u vrijeme kada je svijet u zamijenu za velike ratove dobio niz malih, interventno-humanitarnih pokolja, kada se religija ispolitizirala i povratila svoju ujediniteljsko-razbijčku funkciju, funkciju koju joj je politika od sredine 16. vijeka sistematski nametala; upravo u takvo vrijeme i sama religijska misao prinuđena je na samosipitivanje zbog svog dalekosežnog značaja. Samim tim i pitanje: „Šta je smisao čitavog projekta“ rađa pitanje o valjanosti religioznog shvatanja ljudske egzistencije. Oba pitanja istovremeno otkrivaju usađenu ljudsku težnju za odgonetanjem tajne; težnju da se shvati ne samo pravilnost mehaničkog kretanja materije, već prvenstveno da se definiše cjelina postojanja kroz onaj element koji se u svakoj istrazi nameće kao prvi i posljednji – čovjek i njegov život. To je srž egzistencijalnog problema, na koji nas sam tok života i zbivanje obavezno vraća.

Upravo je religija i religijska misao ona koja se danas, sa izuzetkom jednog broja filozofa, bavi tim problemom. Iz tog razloga, religijska misao je vraćena iz sfere naučnog negiranja i odbacivanja na pijedestal ljudske muke. Takva istorijska situacija, u kojoj je progresivnost ljudskog intelekta raskrinkana kao zabluda intelektualne arogantnosti, daje temama kojima se direktno bavi Kjerkegor poseban značaj.

Zašto Johannes Slok i Kjerkegorov univerzum?

Jedan od vjerovatno najpouzdanijih, ili barem najpošteniji način da se donese sud o nekom stručnom djelu je ocijenjujući sadržaj u odnosu na ambicije. Vrlo često je sâm autor svjestan rizičnosti pokušaja da upakuje slona u kutiju šibica, pa već na samom početku nastoji ocrtati granice svojih ambicija. Time autor svjesno bira svoju publiku, koja će shodno svojim očekivanjima i svom predznanju doživjeti djelo na ovaj ili onaj način. Kako sam Johannes Slok napominje, čitalačka publika koju bi *Kjerkegorov Univerzum* mogao zanimati ne mora se sastojati samo od filozofa ili teologa. Isto tako, ovo djelo nije pisano za publiku čije stručno i istraživačko interesovanje prevazilazi kratki, esejistički pregled glavnih crta Kjerkegorove misli. Zapravo, sasvim je izvjesno da ovakvo djelo niti formom niti ozbiljnošću neće zadovoljiti onaj dio intelektualnih stvaralaca, koji su i sami duboko zaronili u magični svijet Kjerkegorovih ideja i uspostavili intimnu vezu razumijevanja sa, možda, najznačajnijim danskim misliocem.

Međutim, uprkos relativno kraćem analitičkom dometu i nešto skromnijim ambicijama, analiza koju Slok iznosi u ovom kratkom djelu ne gubi ništa od svoje oštroumnosti. Moglo bi se tvrditi da upravo djelo ovakve vrste, koje zaokružuje jednu stvaralačku cjelinu, daje čitaocu perspektivu iz koje je mnogo lakše sagledati pojedinačne elemente Kjerkegorovog obimnog stvaralaštva. Čitaocu Platonove „Države“ će ovo možda asocirati na Platonov prijedlog, da se suština pravde može bolje saznati ako se stvar posmatra u većem formatu, gdje pojedinačni detalji postaju razumljivi i vidljivi upravo kao dijelovi jedne veće cjeline. Naravno, analogija je samo djelimična, ali u svakom slučaju, predstavljanje

osnovnih kontura čitavog idejnog pejzaža, znatno će olakšati uvod u pojedinačna razmatranja Kjerkegorovih dijela.

Sâm Kjerkegor, kako između ostalog tvrdi Slok, doživljavao je svoj književni i mislilački projekat kao jednu cjelinu, fragmentiranu na pedagoški način. Svako djelo u nizu predstavlja analizu jednog životnog stadijuma, u kojem se teži pronaći ono suštinsko egzistencijalno, što karakteriše upravo taj stadijum. Sam život je kretanje, tj. mogućnost kretanja. Samo postojanje je *rei* djelanja, mišljenja, saznanja i odnosa, koji se jedinki javlja kao ona nužnost izuzeta iz slijepe i mehaničke determinisanosti stvari. To je poraz kauzaliteta, ono Sartrovske ništavilo u kojem jednika uspostavlja kauzalitet kroz izbor. Samo kretanje jedinke je uslovljeno, ili bolje rečeno anatemisano promjenljivošću situacija u kojima je ona neprestano prinuđena da bira. Svaki izbor je izbor načina na koji čovjek *jeste* u datom trenutku, a promjenljivost situacije samo čini nužnost potvrde izbora još evidentnijom.

Takav izbor je i Kjerkegor-pisac činio, rušeći prepreke koje su mu nova saznanja postavljala. Kroz pisanje, on je neprestano u odnosu prema čitaocu. On je istovremeno u odnosu prema novom saznanju, koje je saznanje o čitaocu i njegovim uslovima razumijevnja. Stoga, čitav niz knjiga predstavlja tu pojedinačnu Kjerkegorovu borbu za egzistenciju, kako svoju, tako i čitaočevu. Borbu u kojoj teološko-egzistencijalno shvatanje življenja nastoji da prigrabi čitaoca i utemelji ga u svakom pojedinačnom trenutku njegovog postojanja.

Kjerkegor je, nesumnjivo, već imao gotovu viziju puta na koji se bio zaputio, i njegov izbor da knjige piše redoslijedom u kojem su objavljivane ne predstavlja slučajnost – hir izdavača, sticaj okolnosti i sl.. To je upravo onaj pedagoški element u njegovom pristupu, koji igra presudnu ulogu za samu strukturu cjelokupnog stvaralaštva. Drugim riječima, onaj put na koji učitelj želi da povede

učenika je put koji učitelj poznaje. On poznaje sve čudi predjela kroz koji se taj put probija, njegovo bezrazložno krivudanje, njegove prevoje, urvine i obeshrabrujuća bespuća. Učitelj posjeduje mapu puta, koju je, u stvari, sam izradio ucrtavši u nju svaku pojedinačnu etapu. Taj put je upravo ono gore pomenuto uspostavljanje kauzaliteta stvari i zbivanja tamo gdje kauzalitet nužno izostaje. To je ljudska egzistencija za čije ostvarenje je potrebno proći svaku pojedinačnu dionicu.

Samim tim, Kjerkegorovo stvaralaštvo se uvijek nudi kao cjelina, čiji dublji smisao je moguće doseći samo ako se prođe cio put. Svaki pojedinačni dio, svaka naizgled izolovana analiza čini zapravo jedan od egzistencijalnih zadataka, čije rješenje poprima puno značenje tek na kraju puta. Tek kada se u cjelosti sagleda taj neuračunljivi predio ljudskog postojanja, taj labirint kolebanja i nepredvidivosti, tek tada je moguće spoznati puni značaj svake pojedinačne lekcije i odrediti značenje svake topografske tačke ne mapi ljudskog života.

Kjerkegor, dakle, stvara baš onako kako misli tok egzistencije. Njegovo obraćanje čitaocu je njegovo samoostvarenje, koje je ujedno poziv da se sprovede jedno takvo istinsko ostvarenje življenja. Takvo stvaralačko putešestvo može, za onog koji se po prvi put obreo u pijačno živopisnoj atmosferi prepunoj likova, aluzija, ilustracija i nejasnih nagovještaja, stvoriti osjećaj vertiga i dezorijentisanosti, što nije ništa drugo nego stanje neautentičnog postojanja. Stoga je, u izvjesnom smislu, preporučljivo „prevariti“ učitelja i naći upute za konačna rješenja, kako bi se moglo sigurnije kretati kroz taj raskošni pejzaž ljudske čudi i njenog životnog bremena. A upravo Slok, izlažući siže cjelokupnog Kjerkegorovog stvaralaštva, otkriva čitaocu *Kjerkegorovog Univerzuma* ključne strukturalne elemente i njihovu uzajamnu povezanost, i na taj način omogućuje pristup odgonetanju osnovne ideje vodilje Kjerkegorovog

misaonog projekta. Proučiti ovu knjigu je kao naći ključ za dešifrovanje tajnog koda uz pomoć kojeg oni mutni i nejasni detalji Kjerkegorovog zbunjujućeg jezika postaju jasni i vidljivi

* * *

Publika koja ne poznaje jezik originala osuđena je da se u prvi mah uzda u Kjerkegorove zemljake kao tumače i poznavaoce njegove misli. Kako takvih tumača ima mnogo, sasvim prirodno nameće se pitanje kome od njih je vrijedno posvetiti posebnu pažnju. Da li su, na primjer, teolozi sposobni dati najiscrpniju analizu kojoj ne izmiče niti jedan aspekt cjelokupnog stvaralaštva, ili bi se možda prednost ipak trebala dati filozofima? Stvar nije nimalo olakšana ako znamo da postoje filozofi, koji egzistencijalizam smatraju ili opskurantizmom ili suptilnom, protestantizmu svojstvenom predikovanju, ali ni u kom slučaju pravom filozofijom. Vrijedno je prisjetiti se načina na koji je Karnap koristio Hajdigeru u svom napadu na metafiziku. Na drugoj strani, među filozofima kojima ljudska egzistencija predstavlja glavnu temu mogu se naći oni poput Ničea, čija je averzija i odbojnost prema religioznoj misli postala zaštitni znak. Međutim, ako ostavimo po strani one prve, mnogi bi se ipak složili da među svim onima koji se tradicionalno u filozofskim enciklopedijama svrstavaju u egzistencijaliste, postoji prepoznatljiva istančanost osjećaja za centralnu egzistencijalističku problematiku. To čini da upravo ti autori, ili autori sa sličnim predispozicijama, se uzajamno bolje razumiju i da su time automatski kvalifikovani da daju mjerodavna tumačenja tuđih mišljenja na teme koje ih i same zaokupljaju.

S druge strane, poznato je da je Soren Kjerkegor teolog i čitajući njegova glavna djela sasvim je jasno da se radi o autoru kome religioznost i hrišćanska istina čine okvir unutar kojeg se odvija cio misaoni proces. Hrišćanstvo je neugroziva istina, to je ona svetost

postojanja ka kojoj on teži i sve učinjeno predstavlja samosvjesnu žrtvu zarad postizanja autentičnosti kroz ostvarenje upravo te religiozne istine u svakodnevnom životu. Međutim, šta može jednom filozofu zvučati kao skandaloznija arogancija nego tvrdnja da je istina uhvaćena, saopštena, zazidana i zapečaćena u nekom unutrašnjem ubjeđenju, i da je kao takva nepojmljiva. Ako se to učini još na samom početku, onda neizbježno ostaje goraki okus u ustima proistekao iz spoznaje da je sve traganje bilo iluzija, varka, vješta igra skrivača. Na kraju krajeva, stavljati istinu izvan svakog mogućeg spoznajnog dometa čini da Kjerkegor bude samo djelimično filozofski interesantan.

O tome donekle svjedoči i način na koji Kjerkegor profilira filozofskim čitankama i tekstovima. Primjera radi, često su upravo od strane filozofa naglašavane njegove oštroumne analize pojma strepnje, a da se nikada nije podvlačila uloga strepnje za konstrukciju religiozne egzistencije, kao jedinog autentičnog oblika postojanja. On je najčešće serviran izbirljivoj filozofskoj publici u manjim dozama i veličan zarad otkrića, koja su po pravilu dekontekstualizirana i odvojena od ostatka stvaralačkog djela.

Teolozi su, s druge strane, skloni previdjeti, ili oprostiti Kjerkegoru lakoću s kojom on, prihvaćajući kontradikciju (hrišćanski paradoks), jednostavno suspenduje sve ono etičko, poništavajući ga u slatokrečivo opisanom hrišćanskom fanatizmu. Isto tako, skloni su previdjeti njegov površan odnos prema kontradikciji kao pramjeri ispravnog mišljenja. Primjera radi, Kjerkegor, nakon što je preskočio problem kontradikcije prigrlivši je kroz vjeru, nastavlja slobodno da kontrira sebi izvodeći tezu o pravoj hrišćanskoj, religioznosti (religioznosti B). Sama teza je utemeljena na temporalnosti, na istoricitetu hrišćanstva, ali mu to ne smeta da definiciju hrišćanske vjere (viteza vjere) pribavi u istorijski nehrišćanskom periodu (Abraham).

Za vjernike (možda i teologe) takva argumentacija predstavlja božansku istinu, koja se izdiže izvan granica logičkog mišljenja i koja se ne daje povinovati kategorijama uma. Sve u svemu, jedno psihičko stanje istinitosti, koje nema svoju osnovu u mišljenju već u postojanju. Za filozofe, pak, jedno takvo nehajno baratanje fundamentalnim pojmovima je u najmanju ruku neozbiljno.

Možda je ipak bespredmetno započinjti diskusiju o mjerodavnosti bilo teologa ili filozofa po pitanju tumačenja Kjerkegorovog spisateljstva. Da bi se donio sud o Kjerkegorovom mišljenju i da bi se njegovi argumenti podvrgli kritičkom ispitivanju, potrebno je prvo primaći im se, shvatiti ih, a kao što je rečeno, takav jedan proces osuđen je da otpočne već jednim datim tumačenjem. Ono što može zvučati ohrabrujuće je da mjerodavnost ne igra presudnu ulogu, jer baš kao što sâm Kjerkegor kaže, istina je subjektivna i niko ne može bit kompetentan da živi tuđi život. Živjeti tuđi život je opsjena, opasna iluzija, baš kao i uobrazilja da vješto žongliranje različitim društvenim *ja* predstavlja istinski život kada se „objektivno“ sagleda.

Shodno tome, pogrešno bi bilo tvrditi da se razmatranja i razmišljanja ponuđena čitaocu u Kjerkegorovim djelima moraju povinovati nekom univerzalnom, ispravnom tumačenju. Ona su poziv, ili bolje rečeno podsticaj čitaocu da se pokrene iz svog „dogmatskog drijemeža“ i da preispita čvrstinu tla na kojem gradi smisao svoje egzistencije.

To, međutim, ne mijenja činjenicu da je jedan takav introspektivni pokušaj težak i da je Kjerkegor mislilac, čije ideje nisu sasvim bliske nekome ko prvi put zatekne sebe u svom postojanju i počne misliti o svom životu kao o teškom i neriješenom zadatku. U takvim slučajevima javlja se potreba za kvalitetnim tumačenjima i objašnjenjima djela upravo onih mislilaca kakav je Kjerkegor, koji su

u svoj misaoni razvoj ugradili veliko iskustvo, energiju, vrijeme, brižljivost i genijalnost.

Moje je mišljenje da je Johanes Slok u knjizi *Kjerkegorov Univerzum* pružio jedno nadasve kvalitetno tumačenje, koje postavlja osnovu za dalji rad. Kvalitet djela se prvenstveno temelji na činjenici da je Slok povezoao bitne tačke i prividna odstupanja u jednu širu, smislenu cjelinu nošenu osnovnom idejom o egzistenciji, koja se ostvaruje u različitim stadijumima. Prema tome, Johanes Slok s pravom zavrjeđuje da bude uvršten u sami vrh onih lucidnih poznavalaca Kjerkegorove misli, čije oštre analize čine da uvod u Kjerkegorovo spisateljstvo bude prilično bezbolan.

Da se čitalac ovog pogovora ne bi uzdao samo u autoritet mog suda, u onome što slijedi izložiću par valjanih razlog za takvu tvrdnju.

* * *

Kjerkegor je knjige *Strah i Drhtanje* i *Bolest na smrt* smatrao svojim najznačajnijim djelima. Za knjigu *Strah i drhtanje* napisao je da je ona sama dovoljna za besmrtno spisateljsko ime. Obje knjige sadrže najbitnija Kjerkegorova razmatranja na temu strepnje, oćajanja, subjektivnosti, vjere – jednom rijećju, sadrže sve centralne pojmove Kjerkegorove filozofije. Međutim, upravo se u vezi sa ovim razmatranjima javljaju i ponajveće teškoće za Kjerkegora i za njegovog ćitaoca. Suspenzija etićkog, izjednaćavanje oćajanja s grijehom, definisanja duha kao sinteze, koja predstavlja kompleksnost refleksivnog odnosa prema samom odnosu i prema bogu kao onome što uspostavlja i mogućnost i aktualitet tog odnosa – sve to oznaćava prelaz iz racionalnog u iracionalno. To je, zapravo, prelaz iz iz pojmljivog u nepojmljivo i kao takvo predstavlja najveću prepreku za svakog ko se direktno suoćava s argumentima izloženim u tim razmatranjima. Upravo je tu pomoć novopećenim Kjerkegor-

entuzijastima najpotrebnija, a u maniru u kojem Slok pruža takvu neophodnu pomoć najbolje se ogleda kvalitet *Kjerkegorovog univerzuma*.

Ja ću u onome što slijedi izdvojiti nekoliko bitnih momenata u tim razmatranjima s namjerom da ukažem na ono problematično u njima, i ujedno na bolje dijelove Slokovog tumačenja.

Prvi momenat je tankoćutnost i preciznost s kojom Slok ukazuje na naizgled beznačajne, ali u stvari presudne razlike između egzistencijalnih stadijuma. Ključni momenat je epistemološke prirode, jer prelaz iz jednog stadijuma u drugi je ujedno prelaz iz jedne spoznaje u drugu, iz jednog stanja svijesti u drugi. Takav prelaz je okarakterisan epistemološkim kretanjem, koje mada naizgled nebitno, ipak konstituiše kvalitativan pomak. Slok odlično zapaža razlike unutar onog što su mnogi autori nazvali malograđanštinom, tj onim što prethodi etičkom stadijumu egzistencije. Vrlo često je u literaturi malograđanski čovjek poistovjećen sa čovjekom estetske egzistencije, ali Slokov nijansirani prikaz otkriva da samoj estetskoj egzistenciji prethodi kvalitativno drugačiji mentalni i spoznajni sklop. To je lik malograđanina, čija svijest o sebi još nije ni naslutila svu onu složenu i duboku egzistencijalnu problematiku.

Kako Slok primjećuje, takve suštinske, a lako previdive razlike, oslikane su upravo kroz pažljiv izbor Kjerkegorovskih likova. To je vidljivo već u djelu *Ili Ili*, koje oslikavajući ono što karakteriše svijest i perspektivu posmatranja svijeta svojstvenu pojedinim oblicima malograđanštine, upravo naglašava prelaz iz malograđanštine u viši oblik malograđanštine - u estetsku egzistenciju.

Argument koji stoji iza toga pojavljuje se ponovo u *Pojam strepnje*, kada se definiše ono što epistemološki čini kvalitativa

pomak iz stanje nevinosti u stanje spoznaje slobode. Taj prelaz predstavlja rađanje u ljudskoj svijesti kategorija dobra i zla, kao onog što neizostavno slijedi kroz ništavilo kauzaliteta utemeljenog u slobodi. Dakle, kvalitativni spoznajni pomak učinjen kroz svijest o slobodi (gubitak nevinosti) je po prirodi istovjetan sa onim koji razdvaja egzistencijalne moduse, kako unutar same malograđanštine, tako i kroz prelaz iz malograđanštine u estetsku egzistenciju, pa zatim u etičku, i na naposljetku u religiozno-hrišćansku.

Istovjetna dokazna struktura ponovo se javlja u knjizi *Bolest na smrt*, gdje Kjerkegor pažljivo razlikuje između tri različita oblika očajanja. Jedan od oblika, prvi, striktno govoreći i nije očajanje, jer agent nije svjestan takvog svog stanja. Taj očajanja nesvjesni čovjek je upravo onaj malograđanin prije nego što je postao estetski čovjek. To je jedan od onih, koji stoji u predvorju Danteovog pakla. Njegov stihijski i spoljnim okolnostima determinisan život potpuno je lišen individualnosti, te kao takav život nije kvalifikovan ni kao dobar ni kao rđav, jer da bi zavrijedio ijedan od tih atributa, potrebno je djelati kroz svijest o slobodi. Time Slok ukazuje na nijansirani spektar egzistencijalnih modusa, gdje svaka egzistencijalna kategorija ima svoju pod-kategoriju, obilježenu upravo nivoom svijesti o slobodi, ostvarenju, (ne)autentičnosti, očajanju itd.

U vezi s tim zapažanjima, Slok ukazuje i na ulogu strasti, koja na izvjestan način igra dvostruku ulogu. Na jednoj strani, ona je još jedna epistemološka akvizicija neophodna za kretanje i razvoj svijesti o autentičnosti egzistencije. Na drugoj strani, strast predstavlja izvor energije kojom se takvo egzistencijalno kretanje napaja. Dakle, strast premda iracionalna istovremeno je otkroveljska. Ona je ona pozitivna kontra sila očajanju.

Slično je i sa Kjerkegorovom analizom pojma očajanja. Nesporno je da analiza u *Bolest na smrt* sadrži snažnu i impresivnu oštrinu,

nadasve pronicljiv pogled u ono osnovno što se tiče svjesnog. Kako Kjerkegor tvrdi u ovom djelu, čovjek je duh, a duh je sebstvo, sinteza vječnog i vremenskog, beskonačnog i konačnog, slobode i nužnosti; sinteza je refleksivnost odnosa, koji se u svom odnosu odnosi prema samom sebi. U pozadini insistiranja na refleksivnosti odnose sinteze, (odnos u kojem se sebstvo/sinteza odnosi prema sebi) stoji refleksija o nužnosti da spoznaja mora imati odnos prema samoj sebi – nije dovoljno da čovjek samo zna (spozna neki objekat) već mora znati da zna. Dakle, nije dovoljan prosti odnos spoznajnog subjekta prema objektu, već je nužno i da taj odnos bude transparentan u samom subjektu. Tek tada se, kroz takav samosvjesni odnos, čovjek odista odnosi prema svijetu, odnoseći se prema svom odnosu prema svijetu, a očajanje je moguće samo kroz taj *samoodnoseći* (refleksivni) odnos.

Ovaj zahtjev o transparentnosti saznanja, o samosvjesnosti, nije formalni epistemološki zahtjev, već ono suštinsko što uslovljava mogućnost egzistencije. Što će reći, sebstvo definisano kao relacija relacije istovremeno određuje ono suštinsko egzistencijalno, koje nije nikakva inertna relacija spoznajnog subjekta prema objektu, nije misao, sposobnost teoretske spoznaje, niti um, koji sa svojim transcendentnim kategorijama predstavlja kontinuiranu sintezu percepcije i perspektivu iz koje se svijet posmatra. Sebstvo nije ni psihološka veličina, koja bi kao takva mogla postati predmet percepcije.

Naprotiv, egzistencija kao relacija relacije (*samoodnoseći* odnos) je živi i aktivni proces ostvarenja i samopotvrđivanja. Utvrđivanjem zakonitosti kojima je mišljenje podvrgnuto, još se ne ostvaruje ništa od onog što se misli ili dade misliti, jer zakonitost mišljenja ne može da ostvari ništa od onog što misli. Egzistencijalno ostvarenje operiše u prostoru metafizičkog ništavila; ono je atonomno i podvrgnuto isključivo svijesti o svojoj slobodi i

mogućnosti. Zato se i insistira na transparentnosti relacije, jer kroz nju čovjek istovremeno otkriva sebe, i u relaciji i izvan nje.

Dalje, očajanje je ne htjeti biti ono što čovjek jeste, ili očajnički htjeti biti ono što čovjek jeste, bit svoj. Međutim, u oba slučaja suština je ista. Čovjek u očajanju želi da se riješi sebe, jer upravo je neželjeno sebstvo - ono što čovjek jeste, a ne želi, ili nije, a želi da bude - ono u čemu se očajanje sastoji. Međutim, kao što je već rečeno, biti u očajanju, bježati od sebe, moguće je samo ako se suštinsko u čovjeku definiše upravo kao duh, sinteza, *samoodnosnost* odnosa.

Međutim, ova analiza, tj. ovaj argument, temelji se na još jednoj premisi, koja je za Kjerkegora presudna. Čovjek nije sam uspostavio svoj samoodnoseći odnos, čovjek nije sam sebi dao preduslove postojanja. Sintetički elementi, koje je nužno spojiti, i taj spoj ostvariti u konkretnoj individualnoj egzistenciji, je nešto što je čovjeku dato od boga. Taj treći, kreativni element, bog, se sada pojavljuje u tom samoodnosećem odnosu. A bog nije slučajno tu. On je za Kjerkegora ono što omogućuje da se duh realizuje i da se očajanje nadvlada, upravo tako što će samosvjesnost i samoodnosnost odnosa biti utemeljeni u odnosu prema bogu.

Isto tako, bog i individualizirajući odnos prema bogu otkriva čovjeku ono vječno u njemu, a vječno je onaj drugi elemenat u uređenom kontradiktornom paru, koji *uspavani duh* (kako ga Kjerkegor naziva u *Pojam strepnje*), da bi postao duh (da bi se probudio), mora da sintetiše s vremenskim, s temporalnim. Bez vječnog, koje čovjek otkriva u sebi kao ono božansko, bilo kakva svijest o očajanju nije moguća. Dakle, čitava egzistencijalistička antropopeja započinje u svijesti o bogu i u transparentnosti odnosa prema bogu. Kroz elemenat vječnosti, egzistencija postaje više od vremenske realizacije pojedinačnih, ograničenih ciljeva, kako je slučaj sa estetskom egzistencijom.

Tako otprilike glasi Kjerkegorov argument, i čitalac ne može ostati ravnodušan prema njegovom razlaganju, koje ukazuje na mogućnost očajanja kao nužnog preduslova postojanja. Ta nužnost očajanja kao preduslov postojanja otkriva ujedno i univerzalnost preduslova – svi su ljudi uvijek u očajanju. Dakle, bez obzira šta ko misli ili osjeća, istina je, tvrdi Kjerkegor, da su svi ljudi u očajanju.

Sad se, međutim, javlja problem. Ovako postavljen argument se čini ispravan, ali nije jasno zašto je čitalac prinuđen da prihvati premisu o bogu kao tvorcu preduslova ljudske egzistencije (sinteza, duh, sebstvo). Da li argument pretpostavlja da je čovjek pobožan, da je hrišćanin? Ako pretpostavlja, nije li on tada potpuno bezvrijedan i nerazumljiv za bezbožnike? To na prvi pogled oduzima snagu samom argumentu, jer se čini kao da on nije u stanju da sam otkrije i utemelji ono za šta argumentuje. Ako je, pak, slabost argumenta tako lako uočljiva, možda i nije posrijedi argumentovanje, već se možda radi o strukturisanju čitaočevog mišljenja prema obrascima hrišćansko-teoloških dogmi, po kojima ostatak razmatranja manje ili više slijedi i nesumnjivo odvodi još dublje u hrišćanstvo.

U svakom slučaju, bilo bi odveć oholo odbaciti takav, nazovimo ga ateistički, pokušaj kritičkog ispitivanja argumenta, rekavši da bezbožništvo nije ništa drugo do još jedan oblik očajanja. Ako se ipak insistira na tvrdnji da je premisa o bogu suvišna i zapravo smišljeno ubačena da bi se izveli željeni zaključci, onda ostaje nejasno šta argument zapravo tvrdi, odnosno dokazuje. Ostaje nejasno kolika je uistinu univerzalnost očajanja.

Kjerkegor je bio posve svjestan ovog problema jer između ostalog, *Bolest na smrt* je djelo, koje se može (i treba?) čitati kao kritika postojećeg društva, kritika modernizma, gdje razvoj nauke i socijalne svijesti rezultiraju u stvaranju bezlične konformističke mase, lišene istinske individualnosti. Moderno

društvo je uniformisani i homofonični kolektiv, kojem nedostaje dimenzija vječnosti, tj. dimenzija božanskog.

Ako je društvo, međutim, takvo da je u njemu ne samo individualnost izgubljena iza mnogobrojnih socijalnih krinki (persona), već je i sama osnova individualnosti (odnos prema bogu) odstranjena, kako je onda moguće očekivati da se individualnost rekonstruiše na temelju pobožnosti? Kako je moguće riješiti krizu individualnosti prepisujući lijek čije glavne sastojke niko ne poznaje? Pitanje se može postaviti i obratno, naime, kako može izgubljena svijest o individualnosti biti lijek za povrat pobožnosti i dimenzije vječnog?

Kjerkegor daje odgovor na to pitanje razrađujući pojam očajanja. Očajanje je ona sveprisutna, univerzalna kategorija postojanja. To je egzistencijalni modus, koji ima svoje ishodište u samom preduslovu sebstva, i ako se, kako to Kjerkegor čini, očajanje tako koncipirano nužno poveže sa grijehom, onda je moguće da se svijest od individualnosti spasi. Kroz svoje samoostvarenje duh spaja vječno sa vremenskim. To pretpostavlja svijest o vječnom u sebi, a ta svijest je svijest o bogu. Ogriješiti se o boga (ono vječno) implicira vječnost krivice, a to je upravo grijeh. I kako Kjerkegor poistovjećuje grijeh sa očajanjem, onda očajanje služi upravo da nam otkrije svijest o vječnom, o grešnosti i o bogu. Dakle, dijagnosticirajući očajanje, i potom ukazujući na intimnu vezu očajanja sa grijehom, upućuje se na boga, kao onaj konstitutivni elemenat za preduslov duha. Kada je to sve uspostavljeno, onda je rekonstrukcija individualnosti moguća. Jer individualnost je individualni odnos čovjeka prema bogu, u kojem se cijeli sadržaj ljudskog djelanja premiješta u domen ličnog. Ali kako se argument o mogućnosti restauracije narušene individualnosti zasniva na percepciji očajanja, onda je neophodno da se očajanje može sasvim jasno manifestovati. Nužno je da postoji mogućnost fenomenološkog pristupa takvom egzistencijalnom

modus, ili barem nekom od njegovih, makar i blažih oblika, da bismo mogli uopšte shvatiti u čemu se sastoji kriza individualnosti. Ta mogućnost pristupa je još bitnija da bismo mogli shvatiti da jedini izlaz iz te krize je povrat religioznosti kao esencijalno individualnog odnosa.

Međutim, kako argument glasi, očajanje je moguće samo ako već prethodno postoji religiozna svijest – svijest o bogu. U estetskoj fazi čovjek očajava, ali ne potpuno, jer svijest o vječnom (bogu) još nije u potpunosti razvijena u njemu. Ne zaboravimo da Kjerkegor razlikuje između tri oblika očajanja, koja su sva univerzalna i moguća samo kroz odnos prema bogu, što sugerira da je izvjesna mjera pobožnosti preduslov da bi se pobožnost obnovila i okrijepila. A taj pobožni odnos, odnos čiste individualnosti, je dodatno otežan poistovjećivanjem očajanja sa učenjem o nasljednom grijehu. Očajanje i grijeh se ovdje javljaju kao gotovo koekstenzivni pojmovi, a svijest o njima moguća je upravo kroz otkrovenje onog vječnog u nama, a to je bog.

Time se vraćamo na ono prvobitno određenje sebstva (duha) kao onog što sintetizuje vječnost s vremenošću, upravo kroz svijest o nasljednom grijehu i grijehu (očajanju) kao egzistencijalnom modusu. Grijeh nije diskontinuitet, tj., kako Slok objašnjava, grijeh nije krivica za neko počinjeno djelo, koja se može ispraviti plaćajući kaznu ili nudeći izvinjenje. Grijeh je nužnost odgovornog, ličnog i prvenstveno kontinuiranog djelanja u skladu sa božijim propisima. Otkriće nužnosti kontinuiranog djelanja je upravo otkrovenje ili spoznaja vječnosti u nama, koja čini preduslov individualnosti i duha – autentične egzistencije. Tako se krug sačinjen od očajanja, duha (sebstva), boga, sinteze, grijeha i individualnosti zatvra u smislenu cjelinu.

Međutim, problem ostaje, kako probiti taj krug. Gdje se nalaze otvori, koji nam omogućuju da prodremo u njih, a da nismo

prethodno uslovljeni već nekom svješču o egzistencijalnoj cjelini zasnovanoj na bogu i transparentnosti odnosa prema bogu?

Dalje. U *Bolest na smrt* Kjerkegor iznosi tvrdnje da svijest o sebstvu i svijest o bogu uslovljavaju jedna drugu. Intenzifikacija jedne proizvodi intenzifikaciju druge. Što je razvijeniji pojam o bogu, utoliko više sebstva. On isto tako tvrdi da je očajanje intenzivirano u skladu sa većom sviješču o sebstvu. Kjerkegor iz ovih tvrdnji i iz tvrdnje o sprezi očajanja i sebstva izvodi zaključak (što između ostalog i Slok naglašava reaktivši da je izbor očajanje korak ka autentičnosti – vidi poglavlje *Etička egzistencija*), da što je čovjek očajniji (što je očajanje intenzivnije) to je čovjek bliži i sebi i bogu. Infinitnost očajanja je ultimativna bliskost bogu. Međutim, takav zaključak ne slijedi logički.

Ako te tvrdnje formulišemo na sljedeći način

A = intenzifikacija samosvijesti (svijesti o sebstvu);

B = intenzifikacija očajanja;

C = intenzifikacija svijesti o bogu,

onda slijedi da Kjerkegor tvrdi sljedeće

$A \leftrightarrow C$

$A \rightarrow B$

$B \rightarrow C$

Međutim, u interpretaciji

A	B	C
netačno	tačno	netačno

premise su tačne, a zaključak netačan, što otkriva logičku invalidnost argumenta.

Osim toga, ako se, kako Kjerkegor čini, grijeh poistovjeti s očajanjem, onda ispada da je intenziviranje očajanja put u demonsku grešnost. Međutim, u tom slučaju teško je uvidjeti na koji način maksimizacija grešnosti (demonizacija) približava čovjeka bogu. Apsolutna

grešnost je apsolutno očajanje, i kao takva nalazi se s onu stranu spasenja, vječnog blaženstva i autentične egzistencije.

Uvođenje razmatranja o naslijednom grijehu je još jedno dodatno otežavanje ionako komplikovane materije, i nije ni čudo što je Kjerkegor odlučio da ukloni sve aluzije na učenje o naslijednom grijehu, koje su postojale u originalnoj verziji drugog poglavlja u *Bolest na smrt*. U dodatku on napominje, da ono što je bilo rečeno o grijehu ne odnosi se na učenje o naslijednom grijehu.

Šta sad da se radi? Da li da čovjek slijedi Kjerkegora, ili da odbaci argument zbog sumnjive pretpostavke o unaprijed datoj religioznosti? Pitanje naravno nije samo stvar epistemološke zrelosti ili ubjeđenja, već stvar izbora. Pred čitaocem je još jednom postavljena dilema *ili ili*, izbor u kojem ono što se čini ispravno prema kriterijumu diskursivne zakonitosti, ili zakonitosti logičkog mišljenja, ne mora da bude ispravan izbor. To je upravo ono čime Kjerkegor neprestano progona svoje čitaoce, suočavajući ih sa stvarnošću konkretnog življenja i tjerajući ih da s maksimalnom ozbiljnošću prionu na razmišljanje o suštinskim ljudskim temama. A centralna tema je očajanje zbog nemogućnosti da čovjek bude *svoj*, da bude ono što jeste na autentičan način. Bez obzira da li je u krajnjoj instanci bog ili čovjek sam dao sebi preduslov, upravo ovo suočavanje otkriva da je čovjek na kraju prinuđen da se okrene sebi u potrazi za uzrokom svog trenutnog stanja. Tu se oslikava sva dubina Kjerkegorovog mišljenja iz koje odjekuje eho poziva da se prestane s bježanjem.

Vraćajući se na Sloka, neophodno je napomenuti da su razmatranja ovakve vrste na veoma elegantan i neposredan način obrađena u njegovoj knjizi. Razmatranja o pojmu krivice, grijeha, očajanja, strepnje, suspenzije etičkog, argumenti na kojima ta razmatranja počivaju su zasigurno centralni dijelovi Kjerkegorovog stvaralaštva i ujedno zauzimaju centralno mjesto u *Kjerkegorovom*

univerzumu. Oni čine esenciju Kjerkegorove poruke i najvrjedniji dio njegove misaone zaostavštine. A upravo su jedna od najtežih za razumjeti, i razlog zašto sam naveo upravo te primjere je što se u vezi s njima javlja dosta nedoumica i poteškoća „tehničke“ prirode.

Ono što je za čitaoca *Kjerkegorovog Univerzuma* važno je da se upravo na ovom mjestu, obrađujući ovu centralnu i najtežu temu u Kjerkegorovom spisateljstvu, kvalitet Slokovog tumačenja najjasnije ispoljava. Osvrćući se ovdje na ove primjere, nije mi bio cilj da ponudim još jednu varijaciju na osnovnu temu, niti da prepričam ono što je čitalac već pročitao, tj. da pojasnim ono čime se Slok već deteljno pozabavio. Cilj mi je bio da kroz ove primjere ukažem na teškoće, koje se javljaju u vezi sa različitim pokušajima da se probavi problematika ljudske egzistencije, i da na taj način naglasim značaj i posebnu vrijednost Slokove knjige.

Dakle, čitajući pregled cjeline Kjerkegorovog stvaralaštva, pojedinačni dijelovi dobijaju puni smisao, mada, treba ponoviti, pojedina djela, baš kao i pojedini stadijumi ljudskog puta, počivaju na čvrstom tlu egzistencijalnog utemeljenja. Ono što je dodatni kavalitet *Kjerkegorovog Univerzuma*, je jednostavnost načina na koji Slok izlaže sve ove tehničke probleme u argumentovanju.

* * *

Sagledati *opera omnia* prije nego što se čovjek se upusti u analizu pojedinačnih dijelova, svakako predstavlja olakšanje, te je stoga i preporučljivo. Međutim, ovdje je važno biti na oprezu. Kjerkegor, kao što između ostalog i Slok izlaže u svojim čestim osvrtima na njegovo mišljenje, ne smatra da je svako pojedinačno djelo izdvojeno iz cijeline lišeno potpunosti, ili pak smisla. Slok je više puta naglasio Kjerkegorov stav da bilo koji egzistencijalni stadijum nije sam po sebi manje vrijedan. Prevažodni cilj je izanalizirati različite životne stavove, različite egzistencijalne moduse i uputiti na ono

karakteristično što se tiče njihove različitosti. Osim toga, utvrditi kvalitativnu razliku između pojedinih stadijuma nije isto što tvrditi da je neki od njih bolji ili poželjniji. Takva tvrdnja bi navela na pomisao da Kjerkegor ima već unaprijed definisan aršin po kojem sudi o kvalitetu nekog (svakog) pojedinačnog života. On to sasvim sigurno i ima, to je ono krajnje u koje on cilja – ono religiozno, hrišćansko.

Međutim, pogrešno je uzeti stvari tako olako, kako bi čovjek čitajući njegovo djelo u cijelosti bio sklon da učini. Svaki pojedinačni stadijum stiče svoj nenarušivi kredibilitet upravo kroz snagu izbora. Posmatrajući stvari tako, sasvim je jasno da svaki pojedinačni egzistencijalni oblik ima svoje egzistencijalno pravo, ako je utemeljen u samoj egzistenciji, u izboru. Stoga i svako Kjerkegorovo djelo na svoj način počiva čvrsto u sebi.

Ipak, čitajući Kjerkegora u odlomcima uočavaju se određeni filozofski problemi, koji daju drugačiju sliku o snazi i validnosti njegovih razmišljanja. Mnoge od tih problema apologeti njegove filozofije rješavaju upravo ukazujući na funkcionalnost samih problema za čitavu cjelinu.

Čitajući, na primjer, *Ili Ili* i suprostavljajući estetske likove liku sudca Vilhelma, čovjek stiče utisak da je Kjerkegor riješio jedan od najvećih problema, koje od davnina muče mnoge etičke teorije – problem motivacije. Na jedan težak, ali istovremeno elegantan način, Kjerkegor utemeljuje esencijalne etičke elemente, etički izbor i etički čin, nadahnjujući ih onom istom strašću kojom se život napaja, pretvarajući time samu egzistenciju u etički čin.

Međutim, kod njega uvijek postoji ono „ali“, onaj nagovještaj nečeg daljeg, višeg, neke nedokučene daljine. Tako, na čitaočevo veliko iznenađenje ili čak razočarenje, ono što utemeljuje etički akt u njegovoj konkretnosti, ono što ga realizuje kroz djelo je upravo ono

isto što ga poništava. Abrahamov izbor je žrtvovanje Isaka, čime etičko biva suspendovano.

U spisima pod naslovom *Okrepljujući govori u različitim duhovima*, u prvom poglavlju Kjerkegor razvija metafiziku morala definišući modalitet *dobrog* kao jedinstvo. Dobro je suprotno mnoštvu, dobro je jedno, nedjeljivo, i ako čovjek želi jedno on zapravo želi dobro; i obratno, željeti dobro je željeti jedno. Svako htijenje ili svako željenje, koje za objekat ima neko mnoštvo, je dvoličnost, jer mnoštvo upućuje na uslovnost dobra, a dobro, pošto je jedno, ne može biti ničim uslovljeno. Time dobro stiče univerzalnost neophodnu da bi bilo temeljni princip etičkog suda, koji je racionalan i medijativan. Kako se u *Strah i Drhtanje* etičko na momente javlja kao ono božansko, tj. bog je univerzalnost etičke zapovijedi i opštevažecog etičkog zakona, čitalac je, zadržavajući se u etičkoj fazi postojanja, sklon da boga vidi kao ono univerzalno i na takav način poistovjeti ga sa mislenim i pojmljivim.

Međutim, izvršavajući suspenziju etičkog, univerzalno se isto tako poništava, i biva zamijenjeno subjektivnim, ličnim, koje utemeljuje jednu novu vrstu odnosa, jednu novu istinu – subjektivnu istinu. Nakon suspenzije, bog više nije ideja i univerzalnost, jer je univerzalnost poništena kroz suspenziju. Bog više nije nosilac etičkog kao nečeg medijativnog, nečeg što se može utemeljiti u mišljenju. On je sada nosilac etičkog kroz subjektivni odnos predane poslušnosti, kroz vjeru, koja utemeljuje jedan novi, religiozni, oblik egzistencije.

Isprva, dakle, stiče se utisak da Kjerkegor razvija jednu etiku, koja podsjeća na Kantovu. Kant je takođe insistirao na bezuslovnosti i jedinstvu dobrog – dobro je očišćeno od instrumentalnosti, dobro je ono što čovjek želi, ne radi nečeg drugog, već radi njega samog. Kant je isto tako insistirao na univerzalnosti moralnih zakona. Ali onda najednom, Agamemnon žrtvuje Ifigeniju;

odnosi se prema njoj kao prema sredstvu, i time poništava tu naizgled metafizički utemeljenu vezu. A to autor knjige *Strah i drhtanje*, kako sâm više puta ponavlja, može da razumije. Etičko je, dakle, poraženo, i čitalac s pravom ostaje zbunjen.

Tek daljnje kretanje, beskonačna rezigancija i ponovno dobivanje nazada svega onog čega se čovjek jednom za svagda odrekao, daju toj suspenziji jednu novu inteligibilnu dimenziju, koja, nužno je napomenuti, sve više gubi vezu sa inteligibilnošću.

Naravno, moguće je pokušati spasiti poništavanje etičkog i tvrditi da etičko kao takvo nije poništeno kroz suspenziju, već da je legitimirajuća instanca, univerzalno, zamijenjeno sa novom legitimirajućom instancom, bogom. Etičko nastavlja da bude univerzalno, kroz božansku univerzalnost, ali sada je, promjenom odnosa prema bogu (taj odnos postaje subjektivan), sam odnos prema etičkom takođe poprima subjektivan karakter, ne gubeći pri tom ništa od svoje univerzalnosti i opštevažnosti. A to je upravo ono što utemeljuje etičko i što ga realizuje, jer samo onda kada je određeni čin izvršen lično, kada je motivisan svjesnim izborom, tek onda on poprima punu etičku vrijednost. Tako je, moglo bi se tvrditi, obezbijedena motivacija za etičko djelanje.

Međutim, sad se javlja jedna nova opasnost. U toj gluhoj intimnosti odnosa prema bogu, u tom unutrašnjem glasu, koji samo Abraham čuje, postoji vidna opasnost da se etičko rastoči u proizvoljnosti tumačenja božije poruke. Osim toga, može li se uopšte govoriti o etici, koja je selektivne i ograničene vrijednosti, koja subjektivizuje ono univerzalno i time ga skrnavi?

Istina je možda da Kjerkegor svjesno koristi etičko da bi dočarao jezu i ozbiljnost religioznog. Poništavajući estetsko (Agamemnonovu ljubav prema kćerci) kroz ubistvo djeteta (simbolički možda najvišeg oblika estetske sebične ljubavi) on, pravdajući taj čin etičkim, uzdiže etičko na još viši nivo. Međutim, u slučaju Abrahama, i etičko i

estetsko bivaju poništeni, i ako se to novo poništenje može opravdati vjerom, onda vjera predstavlja kvalitativno drugačiji egzistencijalni oblik. To je oblik apsolutne individualnosti, gdje istinski postoje samo čovjek i bog u neposrednom odnosu. Sve ostalo, etičko, koje se tiče društva i estetsko, koje se tiče trenutnog nagona posesivnosti, je odstranjeno. Dakle, moglo bi se misliti da Kjerkegor ni ne cilja pravu etičku teoriju, još manje metafiziku dobrog, već sva razmatranja imaju svoju funkciju utemeljenja religiozne (hrišćanske) egzistencije. Stoga nije ni čudno što etičko kod Kjerkegora pati od inkonherentnosti – ono je samo prelazna egzistencijalna faza.

Čitajući, dakle, Kjerkegora u odlomcima nameće se pitanje da li on uistinu, kako Slok tvrdi, poštuje svaki egzistencijalni modus ukoliko je utemeljen u izboru. Isto tako, nameće se i pitanje da li je cjelina smislenija od pojedinačnog stadijuma. Da li čovjek stiče nešto više odbacujući ono već stečeno i utemeljeno? Da li uistinu gubi nešto od slobode, sebstva i autentičnosti odbijajući da okonča egzistencijalno kretanje u religioznosti?

Ovakva razmatranja bi se sasvim sigurno mogla nastaviti i zavrjeđuju više pažnje, ali ovdje ostaje samo da se naglasi da je veoma važno ozbiljno misliti o problemu egzistencije i suočiti se sa izazovom koji ona postavlja pred svakoga. Kjerkegorova filozofija predstavlja izuzetno vrijedan i srčan pokušaj da se pronikne u ono suštinsko životno, i bilo bi neoprezno reći da je ona moderna ili savremena, jer ono čime se ona bavi ne gubi ništa od svoje aktuelnosti u bilo kojem istorijskom kontekstu. Stoga je svaki pokušaj da se priđe Kjerkegoru isto tako važan i bez obzira na izvjesna ograničenja, *Kjerkegorov Univerzum* zasigurno zaslužuje budnu pažnju čitalačke publike.

Za kraj, bilo bi poželjno otkloniti još jednu prividnu manjkavost *Kjerkegorovog Univerzuma*. Slok je svoju knjigu o Kjerkegoru započeo biografskim podacima i mogao bi se steći dojam

da neke od tih biografskih činjenica vezanih za njegovo djetinjstvo, porodicu, ulogu oca, pijetizam, ljubavnu vezu sa Reginom Olsen, imaju eksplikativnu funkciju. Ako je to slučaj, onda se čitalac s pravom može zapitati da li je posrijedi krpljenje rupa u hermenautičkim krugovima uz pomoć psihologizama i *ad hominem* argumenata tamo gdje sam argument dat u tekstu nije dovoljan. Ovakva bojazan čini da se Slokovo izlaganje uzme sa izvjesnom dozom skepse i da se o Kjerkegorovoj filozofiji sudi kao o nekoj ispovijedi, ličnom iskazu ili rekonstrukciji psihičkih stanja.

Ovaj problem nas ponovo vraća na koncepciju knjige, koja je osmišljena kao uvod u cjelinu sa svim osnovnim i bitnim naznakama, putokazima, smjernicama itd. Kjerkegor je pisac koji se na jedan čudan način (čudan jer se krio iza pseudonima) ne stidi svoje subjektivnosti i ne smatra da njegova subjektivnost umanjuje snagu njegovih tvrdnji. Jedan način da se priđe Kjerkegoru je upravo da se prihvati njegova subjektivnost, da se shvati intimnost poziva i da se prihvati izazov, koji je čitaocu upućem u prvom licu. Gledano na takav način, biografija o Kjerkegoru ne oduzima ništa od oštroumnosti njegovih razmišljanja, baš kao što ni čtaočeva razmišljanja na temu smisla življenja ne gube na snazi zbog biografskog podatka da se u jednom trenutku svog života ozbiljno zamislio i zapitao o suštini svoje egzistencije. Upravo je ta intimna zaokupljenost problemom življenja ono što otvara mogućnost međusobnog razumijevanja između čitaoca i autora teksta. Stoga Slokova analiza nije narušena *ad hoc* hipotezama baziranim na psihologizmima, već jasno ocrtava putanju jednog misaonog procesa lične prirode, koji zadire u ono univerzalno ljudsko.

Vladan Cukvas
Cand. Mag. Filozofije
2009

