

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Бојан С. Благојевић

**ПОЈЕДИНАЦ И ЗАЈЕДНИЦА У
КЈЕРКЕГОРОВОЈ МИСЛИ**

докторска дисертација

Београд, 2014

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Bojan S. Blagojević

Подаци о ментору и члановима комисије

Ментор:

др Миланко Говедарица, ванредни професор, Универзитет Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

Др Иван Младеновић, доцент, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Др Иван Вуковић, доцент, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Датум одбране:

Појединац и заједница у Кјеркегоровој мисли

Резиме: У раду смо поставили два главна циља: укључити се у дебату која се води око значаја појма заједнице у Кјеркегоровом делу, при чему заступамо тезу да заједница има конститутивни значај за формирање сопства, и изложити типологију односа појединца и заједнице на основу његових псеудонимних дела. У ту сврху, прво ћемо изложити концепцију заједнице која се може наћи у Кјеркегоровим делима. Будући да Кјеркегор сам не користи термин „заједница“ као технички термин, као интерпретативни оквир Кјеркегорове концепције заједнице користићемо Хабермасово (Habermas) и Матуштиково (Matuštik) тумачење и критику Кјеркегора. Теорије заједнице које дају Жан-Лик Нанси (Nancy) и Фердинанд Тенис (Tönnies) ће нам послужити да повучемо границу између Кјеркегорове концепције заједнице и постмодернистичких или антимодернистичких концепција. Затим ћемо се посветити појму појединца, презентованом преко концепције сопства коју Кјеркегор најразрађеније даје у свом делу *Болест на смрт*. Елаборирањем аспеката сопства и форми очајања које су на њима засноване ћемо прибавити други пол концептуалног оквира у који ће бити смештена наша анализа. Водећи се Тојнисеновом примедбом да форме очајања које Кјеркегор наводи представљају заправо стадијуме једног процеса у којем се појединац отуђује од свог сопства, идентификоваћемо различите форме очајања код појединаца у различитим егзистенцијалним сферама, и показати на који начин ти појединци поимају заједницу и учествују у њој (уколико су уопште у стању да то чине). Након постављања концептуалног оквира, окренућемо се интерпретацији псеудонимних дела. Први корак у интерпретацији је анализа естетског модуса егзистенције. Основно питање на које ћемо покушати да одговоримо је: да ли је могућа заједница естетских појединаца? Позиционирајући појединце које Кјеркегор описује у овој сфери егзистенције (Дон Жуан, Јоханес Заводник, модерна Антигона,...) унутар контекста који су нам претходна два поглавља прибавила, показаћемо да је естетски модус егзистенције паразитски, неостварив или пасиван, те да не може да функционише као принцип на којем би

једна одржива заједница могла да буде успостављена. Бавећи се етичким модусом егзистенције размотрићемо форме очајања које су могуће на том стадијуму, као и две основне теме којима се Кјеркегорови етички псеудоними баве: избор сопства као принцип делања и оправдања и брак као парадигму заједнице. Сопство је по први пут способно да формира заједницу на принципима по којима и само егзистира: брак, пријатељство, државу, човечанство. Међутим, оно и даље очајава. Иако прихвата све аспекте властитог сопства, оно „силу која га је поставила“ види само као одраз себе самог. Етичко сопство жели да буде самодовољно, очајнички жели да буде оно што јесте, до те мере да на прихвата ни да види разлику између свог става и става религиозности која истиче да у односу на Бога никада нисмо у праву. Посебну пажњу ћемо посветити критици Мекинтајерове тезе о „или-или“ као неразрешивом избору између несамерљивих позиција естетског и етичког појединца. Релативност етичке позиције ћемо демонстрирати у поглављу о религиозном појединцу, где ће бити повучене границе између религиозности А и религиозности Б, коју Кјеркегор сматра једином правом религиозношћу, чији први израз је представљен у лику Аврама. Религиозност А се састоји у пројектовању етичког плана на сферу трансценденције. Другим речима, овде се ради о позицији етичког појединца виђеној из перспективе „хумористе“, појединца који се налази на прелазу између етичког и религиозног. Хришћанска вера би била други тип религиозности, парадоксална религиозност или религиозност Б, која се карактерише прихватањем објекта вере као недоступног сазнању. Након тога ћемо представити и критиковати тезу Меролда Вестфала о постојању религиозности Ц. У међуигри ћемо изложити неке феминистичке интерпретације Кјеркегора, тј. места које заузима жена у његовој мисли. Показаћемо смо да његова позиција не мора бити схваћена као мизогина; може се видети као подстицај на еманципацију, али индивидуалну еманципацију жене (будући да је то једина еманципација у коју Кјеркегор верује). На примеру Томасине Гилембург, Јохане Хајберг и Девице Марије ћемо показати поштовање које Кјеркегор гаји према женама као индивидуама које упркос патријархалним заједницама остварују своје пројекте. Стандардним феминистичким интерпретацијама Кјеркегора, које његову филозофију виде као патријархалну и мизогину супротставићемо одбрану коју нуди

Ванда Ворен Бери, и поткрепити ту одбрану анализом дела *Криза у животу једне глумице*, које превиђају како феминистичка тумачења, тако и Ворен Беријева. Након тога, вратићемо се на анализу познијих Кјеркегорових дела у којима бива анализирана тема хришћанске љубави као темеља свих облика заједништва. Показаћемо карактеристике љубави према ближњем, Кјеркегорову критику преференцијалне љубави, као и то да љубав према ближњем не искључује облике преференцијалне љубави, већ их трансформише и оплемењује. Љубав према Богу, закључује Кјеркегор, на овом свету бива реализована само као љубав према ближњима. Уколико је наша анализа тачна, заједница игра кључну улогу у конституисању сопства на свим стадијумима егзистенције. Чак и након што је сопство конституисано, заједница није попут витгенштајновских лестви које можемо да одбацимо. Иако се из перспективе можда најчувенијег Кјеркегоровог псеудонимног аутора, Јоханеса де Силенција, аутора *Страха и дрхтања*, може чинити да је аутентично сопство осуђено да живи у изолацији, несхваћено од стране других људи, остала Кјеркегорова дела нам дају контекст из којег је могуће пружити интерпретацију која није антисоцијална.

У закључном поглављу ћемо, поред резимирања резултата нашег истраживања, представити сукобљене интерпретације карактера целокупног Кјеркегоровог дела које дају Брус Кирмсе и Мајкл Тили и показати како његов значај можемо видети само уколико га сагледамо као у целини полемичко.

Кључне речи: Кјеркегор, заједница, појединац, сопство, естетско, етичко, религиозно.

Научна област: Филозофија

Ужа научна област: Филозофија (Савремена филозофија)

УДК број: 1(4/9)“19”

The Individual and Community in Kierkegaard's Thought

Abstract: The paper has two main goals: to engage in an existing debate concerning the importance of community in Kierkegaard's work, by proposing that community has a constitutive role in formation of the self, and to expound a typology of relations between the individual and community based on Kierkegaard's pseudonymous authorship. To do that, we will start with the conception of community that can be found in Kierkegaard's works. Since Kierkegaard does not use the term „community“ as a technical term, we will use Habermas's and Matušík's interpretation and critique of Kierkegaard as a conceptual framework. Theories of community proposed by Jean-Luc Nancy and Ferdinand Tönnies will serve to draw a line between Kierkegaard's conception of community and postmodernistic or antimodernistic conceptions. After that, we will deal with the concept of the individual, presented through the concept of the self, that has its most elaborate description in *The Sickness Unto Death*. By elaborating the aspects of the self and forms of despair based on them, we will provide the other part of the conceptual framework needed for our analysis. Following Theunissen's suggestion that forms of despair that Kierkegaard talks about actually represent stages of a process through which the individual alienates himself from his own self, we will identify various forms of despair in individuals in various existential spheres, and point to how these individuals perceive community and participate in it (if they are capable of doing that). After setting the conceptual framework, we will turn to the interpretation of the pseudonymous works. The first step in our interpretation is the analysis of the esthetic mode of existence. The basic question we will try to answer is: can there be a community of esthetic individuals? By positioning individuals that Kierkegaard describes in this existence sphere (Don Juan, Johannes Seducer, modern Antigone,...) within the context provided by the previous chapters, we will show that the aesthetic mode of existence is parasitic, passive or unrealizable, and therefore cannot serve as a principle upon which a sustainable community could be formed. Dealing with the ethical mode of existence, we will consider forms of despair that are possible on that stage, as well as two basic topics that Kierkegaard's pseudonymous authors deal with: choice of the self as a principle of action and justification, and marriage as a paradigm of

community. The self is for the first time capable of forming a community based on the principles that itself exists upon: marriage, friendship, state, mankind. However, it still despairs. Although it accepts all aspects of its own self, it sees the „power that posited it“ only as a reflection of itself. The ethical self wants to be self-sufficient, desperately wants to be itself, to that point that it doesn't see the difference between its own stance and the religious one, that claims that in relation to God, we are always in the wrong. We will turn our attention to MacIntyre's thesis that „either/or“ is an insoluble choice between incommensurable positions of the aesthetic and the ethical individual. The relativity of the ethical position will be demonstrated in the chapter about the religious individual, where lines will be drawn between religiosity A and religiosity B, considered by Kierkegaard to be the only true religiosity, and presented through the character of Abraham. Religiosity A consists in projecting the ethical plane into the transcendent realm. In other words, this is the position of the ethical individual seen through the perspective of a „humorist“, i.e. an individual located between the ethical and the religious. Christian faith would belong to the second type of religiosity – paradoxal religiosity or religiosity B, characterized by accepting that the object of faith is inaccessible to knowledge. After that, we will present and criticize Merold Westphall's thesis that there exists a third type of religiosity in Kierkegaard – religiosity C. In the interlude, we will present some feminist interpretations of Kierkegaard, i.e. the place of women in his thought. We will show that his position need not be understood as misogynic; it can be seen also as an enticement to emancipation, albeit an individual emancipation of a woman (being that this is the only type of emancipation that Kierkegaard believes in). Using the examples of Thomasine Gyllembourg, Johanna Haiberg and Virgin Mary, we will point to the respect Kierkegaard has for women as individuals that have managed to realize their projects in spite of patriarchal communities they lived in. We will confront the standard feminist interpretations that see Kierkegaard's philosophy as patriarchal and misogynous, using the defense provided by Wanda Warren Berry, and further confirm that defense with an analysis of Kierkegaard's *Crisis in the Life of an Actress*, a work standardly overlooked by feminist interpretations, as well as Wanda Warren Berry. After the interlude, we return to the analysis of later Kierkegaard's works, dealing with the topic of Christian love as the foundation of all forms of community. We will show

the characteristics of the love for the neighbour, Kierkegaard's critique of preferential love, as well as the fact that the love for the neighbour does not exclude forms of preferential love, but only transforms and ennobles them. Love towards God is realized in this world only as love towards neighbours. If our analyses are correct, the community should play a crucial role in formation of the self in all spheres of existence. Even after the self is constituted, community is not like the Wittgensteinian ladder that we can throw away. Although from the perspective of Kierkegaard's probably most famous work, *Fear and Trembling*, it may seem that the authentic self is doomed to live in isolation, and incomprehensible to others, the remainder of Kierkegaard's works provide a context from which a non-antisocial interpretation is quite plausible.

In the final chapter, we will, in addition to the summary of our investigation, provide opposed interpretations of the character of the complete work of Kierkegaard, provided by Bruce Kirmmse and Michael Tilley, and show that we can comprehend the significance of Kierkegaard's work only if we consider it as entirely polemical.

Keywords: Kierkegaard, Community, Individual, Self, Esthetic, Ethical, Religious.

Scientific Field: Philosophy

Scientific Discipline: Philosophy (Contemporary Philosophy)

UDK: 1(4/9)“19”

САДРЖАЈ

Увод: повратак у пећину – о филозофима и заједници	1
1. Проблем заједнице	17
1.1. Нансијева „Разделовљена заједница“	51
1.2.. Кјеркегоровски идеал комуникативне заједнице	54
1.3.. Тенисова теорија <i>Gemeinschaft-a</i> и <i>Gesellschaft-a</i>	69
1.4.. „Непрепознатљиви“ појединац и заједница	79
2. Појединац: сопство и очајање	83
2.1. Очајање које не зна да је очајање, или очајавајуће незнање да се има сопство, и то вечно сопство	98
2.2. Очајање које је свесно тога да је очајање, које је дакле свесно тога да има сопство, у којем се налази нешто вечно, а затим или у очајању не жели да буде самим собом или у очајању жели да буде самим собом	101
а) У очајању не хтети бити самим собом – очајање слабости	105
а. Очајање због земаљског или неких земаљских ствари	106
β. Очајање за вечношћу или због самог себе	112
б) У очајању хтети бити самим собом: очајање пркоса	115
2.3..Очајање као грех	123
а) Грех очајавања због свог греха	130
б) Грех очајања за опроштајем грехова (саблазан)	131
в) Грех одбацивања хришћанства <i>modo ponendo</i> , проглашавањем хришћанства за неистину	132

3. Естетски појединац	135
3.1. Како изгледа бити заводник?	136
а) Дон Жуан: непосредни естета	138
б) Јоханес: рефлексивни заводник	149
3.2. Пасивна естетска егзистенција	162
3.2.1. Модерна Антигона и Најнесрећнији човек: сукоб прошлости и будућности	163
3.2.2. Силуете: женско очајање	167
а) Марија Бомарше	168
б) Дона Елвира	170
в) Маргарета	171
3.2.3. Емелина	172
3.3. Понављање	176
3.4. Да ли је могућа заједница естетских појединаца?	179
4. Етички појединац	184
4.1. Брак као парадигма заједнице на етичком стадијуму	185
4.2. Етички избор сопства	188
4.3. Кјеркегор и рационално оправдање моралности	197
4.3.1. <i>After Virtue</i> и <i>Или-или</i>	198
4.3.2. Структура сопства и оправдање моралности	204
4.3.3. Рационалност Кјеркегоровог оправдања моралности	206
4.4.	

5.3. Постоји ли религиозност Ц?	237
6. Interludium: Однос појединке и заједнице	243
7. Хришћанска етика: <i>Дела љубави</i>	257
8. Закључак: Треба ли бранити Кјеркегора?	267
Литература	275
Биографија аутора	282

Увод: повратак у пећину – о филозофима и заједници

Приступити филозофском разматрању било ког проблема Кјеркегорове (Kierkegaard) филозофије значи већ претпоставити да се о том проблему може рећи нешто одређено што са собом носи филозофску релевантност. У овом случају, то значи да смо прихватили да Кјеркегор иза мноштва ставова изражених у својим псеудонимним делима заиста заступа један одређени став (или, уколико свој став мења, да можемо показати начин на који се он мењао) о појединцу, његовој структури и његовом односу према заједници. Други проблем је показати да тај став носи филозофску релевантност. Прихватање тих претпоставки ћемо покушати да одбранимо у овом уводу, а након тога ћемо конкретније изложити основне хипотезе овог истраживања и начин на који ћемо покушати да их одбранимо. Посебну пажњу ћемо посветити првом делу проблема, јер сматрамо да је на други део много лакше дати позитиван одговор. Наиме, за филозофску релевантност Кјеркегорових ставова није од пресудне важности питање које је Кјеркегора пратило још од времена његовог стваралаштва: да ли можемо Кјеркегора сматрати филозофом? Јер, без обзира да ли ми сматрали Кјеркегора „парафилозофом“,¹ „неком врстом песника“,² религијским мислиоцем или пак филозофом, на основу његовог (мета)филозофског става да филозофија има ограничени домен важења,³ несумњиво је да његово дело заузима значајно место у филозофској традицији; не само да Кјеркегор реферира на ставове неких од најзначајнијих филозофа (Сократ [Socrates], Платон [Plato], Хегел [Hegel],...), већ се на његову мисао настављају (или је критикују) мислиоци које без сумње сматрамо значајним филозофима (Јасперс [Jaspers], Сартр [Sartre], Хајдегер [Heidegger], Адорно [Adorno], Хабермас [Habermas], Дерида [Derrida],...), узимајући за предмет своје критике управо појмове којима ћемо се бавити у овом истраживању: појединца и заједницу.

¹ Као што то чине Џејмс Колинс (Collins) и Аластер Ханеј (Hannay); види Alastair Hannay, *Kierkegaard*, (London & New York: Routledge, 1991), 9.

² види Louis Mackey, *Kierkegaard: a kind of Poet*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971)

³ Ово је став који такође износи Аластер Ханеј; види Hannay, *Kierkegaard*, 11-12.

Пут којим ћемо кренути у одбрани наше прве претпоставке ће делимично дати одговор и на питање због чега постоји тенденција да се Кјеркегору тако често одриче статус филозофа. Но, он треба првенствено да покаже да постоји Кјеркегоров став по питању појединца и заједнице који стоји како у основи његових потписаних, тако и у позадини његових псеудонимних дела. Тиме ће бити оповргнут став који износи Ханеј:

Заиста, оно што се обично сматра филозофским 'језгром' његовог дела састоји се из псеудонимних списа једног самозваног хумористе, што чак указује на то да Кјеркегор не жели да овај део његовог опуса схватимо озбиљно (...) Ово нам даје основу за порицање да је Кјеркегоров допринос филозофији био и филозофски допринос.⁴

Први корак у овом оповргавању ће бити показивање да се Кјеркегорово стваралаштво наставља на једну признату тенденцију у филозофији коју отпочиње већ Сократ. Затим ћемо показати да Кјеркегор свесно прати ту тенденцију, узимајући за узор свог стваралаштва управо Сократа. Коначно, показаћемо да Кјеркегорове интенције, експлициране у већем броју његових дела, имплицирају постојање једног одређеног става по питању појединца, његове структуре и односа према заједници, што ће оправдати и прихватање прве претпоставке коју смо поменули. Након тога, на крају увода, изложићемо структуру даљег истраживања категорија појединца и заједнице које ћемо подузети у овом раду.

У својој књизи *Умеће живљења*,⁵ Александар Нехамас [Nehamas] говори о две супротстављене концепције филозофије:

Једна од њих што је више могуће избегава лични стил и идиосинкратичност. Њен циљ је да уклони ту одређену личност која

⁴ Hannay, *Kierkegaard*, 11.

⁵ Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, (Berkeley: University of California Press, 1998)

нуди одговоре на филозофска питања, јер за једину битну ствар сматра квалитет одговора а не природу карактера онога који их нуди. Друга пак захтева стил и идиосинкратичност јер њени читаоци никада не смеју заборавити да су гледишта са којима се срећу управо гледишта одређеног типа личности и никога другог. Због тога је та филозофија изложена у једној самосвесној књижевној форми.⁶

Бавећи се првенствено другом концепцијом, Немахас анализира дела Монтења (Montaigne), Ничеа (Nietzsche) и Фукоа (Foucault), но као њене најславније представнике наводи и Паскала (Pascal), Шопенхауера (Schopenhauer), Витгенштајна (Wittgenstein), Емерсона (Emerson), Тороа (Thoreau) и Кјеркегора, а за родоначелника те концепције узима Сократа. Потпуно свестан да се већини ових мислилаца, баш као и Кјеркегору, често одриче статус филозофа, Немахас пружа објашњење због чега је то случај:

Већ дуго свака страна гаји сумње према овој другој. Систематска филозофија сматра за филозофе умећа живљења да су у најбољем случају „песници“ или књижевне фигуре, а у најгорем случају шарлатани који пишу за стармале тинејџере или, што изађе на исто, за професоре књижевности. Филозофи умећа живљења оптужују систематску филозофију да се на један обмањујући или самозаваравајући начин бави оним за шта сматра да је истинска филозофија. За њене присталице пак сматрају да су кукавице и сувопарни педанти који жуде за научном објективношћу јер нису у стању да створе дело које је уистину њихово сопствено, и служе се незаинтересованошћу и непристрасношћу да би замаскирали сопствену стерилност. И једни и други греше, из истог разлога. Оба гледишта превиђају чињеницу да сваки приступ представља легитимни историјски развој филозофије од њених почетака у

⁶ Nehamas, *The Art of Living*, 3.

класичној Грчкој; ниједан од ових приступа нема ексклузивно право на суштину филозофије (која ионако не постоји).⁷

Тако, сматра Нехамас, легитимни предмет филозофије није само оно што је од теоријског значаја за човека (попут проблема античке космологије), већ су то и питања која се тичу људског живота и начина на који га треба проживети, и код којих нагласак није на стицању сазнања, већ на његовој примени у нашем делању и оправдавању тог делања. Сократово питање „како треба живети“⁸ није мотивисано радозналешћу већ жељом за исправним животом. Сократ верује да филозофија може дати одговор на ово питање, понудити рационални критеријум за разликовање доброг и лошег живота, који ће (критеријум) затим бити довољан мотив човеку да прихвати добар начин живота. Аристотел прихвата ову концепцију када каже да предавања из етике не служе да бисмо стекли сазнање о врлини, већ да бисмо постали добри.⁹ Но, то не значи да је ова концепција нужно повезана са бављењем проблемима филозофије морала. Јасно је да бављење Кантовом етиком не обавезује човека да прихвати Кантова начела и приликом делања (или формулисања принципа свог делања). То је кључна разлика између две врсте филозофије о којима Нехамас говори: не сам предмет којим се бави, већ однос према том предмету.

Неки филозофи желе да нађу одговоре на општа и важна питања, укључујући ту и питања о етици и добром животу, не верујући притом да њихови одговори имају везе са тим какве особе ће постати. Други верују да општи погледи, када се организују на прави начин и примене у свакодневном животу, стварају прави тип особе. У случају чисте теорије, једино питање које је битно је да ли су одговори на наша питања тачни или нетачни. У случају теорије која утиче на живот, истина наших погледа и даље јесте битна, али

⁷ Nehamas, *The Art of Living*, 4.

⁸ Платон, *Држава*, 352d

⁹ Аристотел, *Никомахова етика*, 1103 b

оно што је значајно поред тога је и тип особе, врста сопства коју смо успели да конструишемо као резултат прихватања тих погледа.¹⁰

Овде долазимо до нечега што нам се на први поглед може учинити као парадокс: с једне стране, умеће живота јесте практичко умеће, и оно се мора спроводити тако што ће се живети на један одређен начин; с друге стране, да би постојала филозофија умећа живљења, то умеће се мора практиковати у писању, како би уопште могло служити као узор за друге. Како Нехамас примећује:

Сврха умећа живљења је, наравно, живљење. Али живот какав оно захтева јесте живот у великој мери посвећен писању. Оно што на крају остаје иза нас није наш пролазни живот, већ споменик који иза себе остављамо.¹¹

Но, писано дело не мора нужно бити у сагласности са животом који је аутор дела проживео. Аутори које Нехамас наводи у својим делима артикулишу један начин живота. Живот о којем они говоре не бива конституисан њиховим чиновима, већ њиховим списима, размишљањима о проблемима конструисања и вођења једног доброг или филозофског живота. Да ли онда читаоца треба да занима јесу ли ти аутори у својим животима успели да примене погледе изражене у списима? Нехамас сматра да не треба.

Питање да ли су заступници умећа живљења успешно примењивали своје ставове је од секундарног значаја и у већини случајева је немогуће дати одговор на њега. Ми желимо филозофију која се састоји од погледа који су у хармонији са делањем, са модусом живота оних који те погледе имају. Али главно питање ипак није да

¹⁰ Nehamas, *The Art of Living*, 2.

¹¹ Исто, 8.

ли је неко успео да живи на тај начин, што је ствар историјских чињеница, већ да ли неко сам за себе може конструисати тај начин живота. То се може учинити на два начина. Или можемо покушати да применимо концепцију неког другог на своје сопствене животе, и на тај начин можда живимо добро, али у деривативном смислу; или можемо формулисати своје сопствено умеће живљења. Али тешко је замислити да неко може формулисати своје умеће живљења без писања о томе, јер је тешко замислити да сложени погледи које такво умеће захтева могу бити изражени на неки други начин.¹²

Ово гледиште Нехамас брани тако што показује разлику између Сократа и других филозофа умећа живљења. Монтењ, Ниче и Фуко виде сопство као резултат, конструкт који настаје интегрисањем материјала који нам је дат случајно, преко специфичних околности у којима смо се налазили током нашег живота. Но, они нису спремни да признају за сопство сваки резултат тог процеса интеграције. Сопство би морало да укључује идиосинкратски карактер, специфични скуп карактеристика и начин живота којима би се једна особа разликовала од осталих људи.¹³ Како Нехамас показује, из дела ових аутора су нам познати многи догађаји са којима су морали да се суоче у процесу конструисања сопства. Можемо пратити развој тог сопства, његова колебања, тенденције које је оно одлучило да прати или напусти. Са Сократом ствари стоје сасвим другачије. Пре свега, Сократ није написао ништа, те његово умеће живљења није могло ни наћи свој израз у његовим делима. Поред тога, о Сократовом животу немамо јединствено сведочанство, већ хетерогене приказе од стране већег броја аутора, од којих за најзначајнијег обично сматрамо Платона. Које су консеквенце ових специфичности? Прво, сматра Нехамас, можемо сматрати да је у свим битним погледима Платонов Сократ заправо један фиктивни лик.

¹² Nehamas, *The Art of Living*, 8.

¹³ Исто, 6.

Тај целовити лик који нас сусреће у тим делима, а не неки мањи скуп његових карактеристика, јесте управо оно што је распалило машту читаве традиције коју је започео (...) Када се Сократ појављује у Платоновим делима, он се појављује *ready-made*: он је већ јединствен. (...) Он никада ни најмање не одступа од тока делања које је одабрао као најбоље, чак ни у часу своје смрти. У његовој причи нема ни Гетсиманског врта ни Маслинске горе.¹⁴

Како ово чини Сократа подесним да буде узор читавој традицији филозофа умећа живљења, па чак и оним мислиоцима који, попут Ничеа, према њему не испољавају никакве симпатије? Нехамас сматра да је разлог управо Сократова иронија, која се овде испољава у његовом ћутању, којим он обавија како свој живот, тако и свој карактер.¹⁵ „У њему видимо особу која је створила саму себе, а да никада никоме није показала како је то учинила“.¹⁶ Тако би узимање Сократа за узор значило да морамо створити сами себе на начин на који је он то учинио, а опет немати никакву садржајну представу онога што треба да опонашамо. Уколико на тај начин схватимо задатак конструисања сопства, онда, како тврди Нехамас, постаје небитно да ли је наш узор заиста у свом животу остварио образац који је изнео у својим делима. Битан остаје само задатак. Но, чак и ако нас интересује само задатак, независно од особе која нам износи могућа решења, наилазимо на нови проблем: филозофи умећа живљења су нам представљали сам тај задатак на начине који се принципијелно разликују. Нехамас прави класификацију задатака конструисања сопства.

1.

2.

дефиниције онога шта значи бити хришћанин“.²¹ Аналогија коју Кјеркегор види је двострука. Пре свега, он види сличност између Атине у време Сократа и Данске у његово време (тј. Европе на крају Модерне): „Наше доба веома подсећа на распад грчке државе; све и даље наставља да постоји, а опет нико у то не верује“.²² Улога Сократа се у таквом контексту састојала у разоткривању неверовања у традиционалне ауторитете (митове, пророчишта итд.), што је требало да резултира проналажењем нове основе на којој ће бити утемељена политичка заједница. Испитујући темељне појмове на којима почива заједница (као што су лепо {у античком смислу калокагатије}, врлина, праведност, побожност итд.), Сократ захтева да пружање рационалног оправдања буде нови услов за њихово прихватање. Први корак у том процесу представља признавање незнања: полагање од неког ауторитета некритички преузетог из традиције преко митова или пророчишта, и затим кретање у потрагу за непознатим критеријумом на основу којег тај ауторитет доноси одлуке, тј. прописе које заједница усваја. Тако Сократ креће од делфијског пророчанства и одлучује да испита на основу ког критеријума бог (Аполон) пресуђује да је Сократ најмудрији од свих смртника, не сумњајући притом у истинитост тог пророчанства.²³ Испитујући људе који важе за најмудрије у држави, Сократ заправо испитује појам мудрости који та заједница прихвата, да би коначно прихватио једино одређење тог појма које је успео да одбрани: мудрост као знање сопственог незнања. Овде ћемо оставити по страни многобројна тумачења Сократове ироније и усмерити се на оно што Кјеркегор узима као узор за сопствено стваралаштво, што би представљало други основ за аналогију коју он уочава. Како примећује Пол Минх (Muench), Кјеркегор свој задатак артикулише према обрасцу из *Одбране*:

²¹ Søren Kierkegaard, „My Task“ у *The Moment and Late Writings*, (Princeton: Princeton University Press, 1998), 341.

²² Søren Kierkegaard, *Either/Or, Part II*, (Princeton: Princeton University Press, 1987) 19. (Уп. С. Кјеркегор, *Или-или*, [Београд: Графос, 1989], 403)

²³ Платон, *Одбрана Сократова*, 20с-23с

Ово је текст који за њега драматизује сократски идеал: живот који је усмерен ка неговању сопства, док истовремено служимо као повод за наше суграђане да сами себе поближе испитају.²⁴

Шта је то што Кјеркегор жели да наведе своје суграђане да преиспитају? Која је то аналогија која повезује Кјеркегорово доба са Сократовом Атином? За која то уверења Кјеркегор сматра да бивају некритички прихваћена у његовом добу? Пре свега, то не могу да буду уверења која би имала искључиво теоретски значај, већ само она која обликују наше животе.

Кјеркегор тврди да са Сократом дели способност да људе учини свесним једне срамније и бешчасније форме незнања, којој се можемо одупрети само путем култивисања сопства и обраћањем веће пажње на њега. Главни резултат интеракције са једним Сократом или једним Кјеркегором састоји се у томе што саговорник увиђа да је самозадовољно умишљао да зна ствари које није у стању да одбрани при испитивању, или је мислио да живи на одређен начин који није у складу са његовим стварним животом. Такво стање се одликује самозапостављањем и недостатком истинске интелектуалне радозналости, јер ако неко мисли да живи онако како замишља, онда не сматра је неопходно никакво дубље самоиспитивање.²⁵

Уверења која утичу на начин на који водимо своје животе за Кјеркегора спадају у сферу етичког и религиозног. Као темељно уверење у тим сферама, на којем почивају сва остала, он узима уверење да смо хришћани, тј. да разумемо шта уопште значи бити хришћанин. То је управо уверење које Кјеркегор жели да

²⁴ Paul Muench, „Kierkegaard's Socratic Point of View,” у *A Companion to Socrates*, ed. Sara Abbel-Rappe et al. (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 390.

²⁵ Исто, 395.

проблематизује, и то на сократски начин. Као што је Сократ порицао да поседује знање о стварима које истражује, тако је и Кјеркегор порицао да је хришћанин:

Не називам себе хришћанином; не говорим о себи као о хришћанину
(...) Ја нисам хришћанин – а на несрећу, у стању сам да обелоданим да
то нису ни други – у ствари, он су то чак мање него ја, јер сами
умишљају да то јесу.²⁶

Разлог због којег је Кјеркегор сматрао да су његови савременици у заблуди по питању тога да ли су хришћани лежи у стратегији онога што Кјеркегор зове „хришћански свет“ (дан. Christentum, енг. Christendom), тј. у механизмима којима се оно служи како би уверило људе да су хришћани. Један од тих механизма производи оно што Кјеркегор назива естетском заблудом, и састоји се у чињеници да је хришћанство у то време било државна религија у Данској, те да је „бити Данац“ у исто време значило и „бити хришћанин“, и хришћанство је постало ствар рођења у једној одређеној средини. Други механизам производи тзв. спекулативну заблуду, која се састојала у ставу званичне теологије (која је у то време била хегелијанска) да је хришћанство адекватно обухваћено хегелијанским категоријалним апаратом, те да га људи могу схватити без остатка. Наравно, за Кјеркегора, на питање „зашто мислите да сте хришћанин?“, не би био прихватљив одговор „зато што за то имам потврду надлежног министарства“, као ни „зато што имам положен испит из хегелијанске теологије“, и он ће читаво своје стваралаштво усмерити на разбијање ових заблуда, било показујући шта све мора бити укључено у хришћанску веру, било осликавајући на које све начине можемо бити (само)заварани да смо хришћани. Тим трудом се Кјеркегор укључује у миленијумску традицију филозофа као „повратника у пећину“ који себи за задатак постављају да избеаве своје ближње из света илузија у којем су се из овог или оног разлога нашли. Џејкоб Хауланд (Howland) примећује да читава псеудонимна продукција Кјеркегора има за задатак да симулира дијалог са

²⁶ Kierkegaard, „My Task“, 340.

Сократом.²⁷ Као што данас нисмо сигурни да ли прави приказ Сократа имамо у делима Платона, Аристофана или Ксенофонта, и као што Сократови саговорници нису били сигурни да ли је његово незнање само варка, тако Кјеркегор покушава да иза псеудонима сакрије своје право мишљење. Његов читалац никада није сигуран да ли има посла са Кјеркегоровим ставом или ироничном позицијом. Та стратегија је осмишљена да би га натерала да се попут Сократових саговорника сам ангажује у проналажењу истине, уместо да чека да је пасивно прими.

Ако Кјеркегора посматрамо као „данског Сократа“, који са атинским филозофом дели не само намере, већ и методе, тешко ће нам бити да поверујемо у стереотипне приказе који га квалификују као архетипског и аполитичног индивидуалисту, или као ирационалисту који заузима истакнуто место у пост-хегелијанској традицији мисли која води од позног Шелинга (Schelling) до Хитлера (Hitler).²⁸ Насупрот таквој интерпретацији Кјеркегорове филозофије, постојале су и оне које је виде као значајан допринос разумевању друштвене димензије људског постојања. Будући да ће се овај рад укључити у полемику ове две линије интерпретације, даћемо кратак приказ ових сукобљених гледишта које можемо тематски сврстати у три групе..

У прву групу можемо уврстити она која се тичу Кјеркегоровог односа према цркви. Доналд Стер (Steere) сматра да Кјеркегорова друштвена етика показује отворено непријатељски став према свим облицима друштвености:

За Кјеркегора су група и свет увек зло, напад на љубав према ближњима. Овај аспект Кјеркегорове доктрине унутрашњости иде даље од пуке индеферентности према друштвеном поретку. Он не само да очајава над његовим напретком већ сматра да друштвени поредак неизбежно пркоси Богу.²⁹

²⁷ Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates – A Study in Philosophy and Faith*, (New York: Cambridge University Press, 2006), 8.

²⁸ Види Ђ. Лукач, *Разарање ума: пут ирационализма од Шелинга до Хитлера*, (Београд: Култура, 1966)

²⁹ Douglas V. Steere, „Introduction“ у S. Kierkegaard, *Works of Love*, (London: Oxford University Press, 1946), xiii

С друге стране, Волтер Лаури (Lowrie) сматра да је Кјеркегор веровао у „суштинску демократију“ међу људима, али да се она могла засновати само на религији. Његов напад на цркву није био и напад на све облике заједнице већ само реакција на њено дегенерисано стање.³⁰

У другу групу гледишта можемо убројати она која су се фокусирали на социјалну димензију Кјеркегорових текстова. Мајкл Плекон (Plekon) сматра да Кјеркегор развија једну антрополошку теологију, коју почиње истраживањем сопства, које је увек друштвено и историјски ситуирано. Због тога, сматра Плекон, ако желимо да разумемо Кјеркегора, морамо се бавити и његовим друштвеним и историјским контекстом.³¹ Џон Елрод сматра да из Кјеркегоровог тзв. „другог ауторства“ (делима написаним после 1846.год) произилази гледиште да „сопство не може да постоји нити да се сазна без другог“ и истиче да поред критике хришћанског света као религијски легитимисаног друштвеног поретка који подстиче егоистичке односе међу појединцима Кјеркегор као алтернативу презентује идеал несебичне љубави према ближњем.³² Брус Кирмсе (Kirmmse) сматра да Кјеркегоров напад на цркву представља напад не само на самодеификовани друштвени поредак, са циљем да се цркви одузме статус државне институције, већ и на револуционарну масовну политику и елитизам либералних струја у Данској у то време.³³ Стивен Крајтс (Crites) сматра да, упркос Кјеркегоровом уверењу да је религиозност с оне стране свих друштвених и етичких односа, вера мора имати свој егзистенцијални израз у емпиријском свету, те се стога не захтева антисоцијалност већ релативизација друштвеног.³⁴

У трећу групу гледишта можемо убројати она која Кјеркегора виде као представника или критичара једне одређене идеологије. Меролд Вестфал (Westphall) види Кјеркегоров индивидуализам као облик идеолошке критике

³⁰ Walter Lowrie. *Kierkegaard* (London and New York: Oxford University Press, 1938) 524-5.

³¹ Michael Plekon. „Kierkegaard the Theologian: The Roots of His Theology in *Works of Love*“, у *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, ed. George B. Connell et al. (Englewood Cliffs NJ: Humanities Press, 1992), 2-17.

³² John Elrod. *Kierkegaard and Christendom* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1981), 88.

³³ Bruce Kirmmse. *Kierkegaard in Golden Age Denmark* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), стр 278.

³⁴ Stephen Crites. *In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History* (Chambersburg: American Academy of Religion, 1972), 65.

равној Марксовој. Друштво које Кјеркегор критикује је аморално масовно друштво које може бити засновано како на капиталистичким, тако и на комунистичким принципима. Његова критика жели да подрије идолатрију установљеног поретка који спречава формирање аутентичних људских односа.³⁵ Микеле Николети, слично томе, тврди да Кјеркегоров индивидуализам представља облик отпора апсолутизацији државе.³⁶ С друге стране, марксистички критичари су у Кјеркегору видели архетипског представника буржоаске индивидуалистичке идеологије. Адорно описује Кјеркегорово инсистирање на унутрашњости као рефлектовање актуалне ситуираности његове мисли унутар буржоаске средине. Дајући историјско и социолошко објашњење његове мисли, Адорно тврди да друштвена реалност бива представљена у Кјеркегоровим делима само у модусу мистификације која маскира сопствену основу.³⁷ Маркузе (Marcuse) види Кјеркегора, уз Фојербаха (Feuerbach), као критичара Хегеловог покушаја да у оквиру једног филозофског система разуме сложену целину друштвених односа. Кјеркегоров индивидуализам и „антирационалистички напад на општости“ на тај начин доприноси идеолошкој ситуацији у којој се јављају милитантни покрети и ауторитарни напади на либералне тековине XX века.³⁸ Аластер Ханеј пак сматра да би Кјеркегор одобравао Октобарску револуцију, али би такође био згнушан њеним последицама.³⁹ Ханеј истиче значај друштвености у Кјеркегоровој мисли. Како је основна друштвена јединица за Кјеркегора интерперсонални однос, а не групно чланство, друштвеност мора првенствено бити етички, а не политички проблем. Пошто етику Кјеркегор сматра несводивом на антропологију, јасно је, сматра Ханеј, да овде имамо посла са темама које леже у позадини суштинских политичких расправа данашњице.⁴⁰ Коначно, Ванда Ворен Бери (Warren Berry) из феминистичке перспективе повезује Кјеркегорову

³⁵ Merold Westphall, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society* (Macon: Mercer University Press, 1987), 12.

³⁶ Michele Nicoletti, „Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr“ у Connell & Evans, *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, 183-95.

³⁷ Theodor Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 40-57.

³⁸ Herbert Marcuse, *Reason and revolution* (New York: Oxford University Press, 1941). Стр 262-6.

³⁹ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, 293.

⁴⁰ Исто, 278.

друштвену етику са конкретним питањем женских права и слобода. Упркос стандардном феминистичком гледишту које Кјеркегора сматра женомрсцем, Ворен Бери налази у његовом делу и критику патријархалног друштва и улоге коју је оно доделило женама.⁴¹

Како сам назив показује, у овом раду ћемо настојати да се укључимо у ову вишедеценијску расправу, и то на страни оних који сматрају да у Кјеркегоровом делу значајно место заузима проблем заједнице, и однос и место појединца у њој. Дакле, основна теза овог рада биће да припадност заједници има конститутивну улогу за Кјеркегоровиу концепцију сопства. Оригинални допринос рада ће се састојати у излагању феноменологије или типологије односа појединца и заједнице која се може наћи у ранијим Кјеркегоровим псеудонимним делима. У ту сврху, прво ћемо изложити концепцију заједнице која се може наћи у Кјеркегоровим делима (**поглавље 1**). Будући да Кјеркегор сам не користи термин „заједница“ као технички термин, као интерпретативни оквир Кјеркегорове концепције заједнице користићемо Хабермасово (Habermas) и Матуштиково (Matuštik) тумачење и критику Кјеркегора. Теорије заједнице које дају Жан-Лик Нанси (Nancy) и Фердинанд Тенис (Tönnies) ће нам послужити да повучемо границу између Кјеркегорове концепције заједнице и постмодернистичких или антимодернистичких концепција. Затим ћемо се посветити појму појединца, презентованом преко концепције сопства коју Кјеркегор најразрађеније даје у свом делу *Болест на смрт* (**поглавље 2**). Елаборирањем аспеката сопства и форми очајања које су на њима засноване ћемо прибавити други пол концептуалног оквира у који ће бити смештена. Водећи се Тојнисеновом примедбом да форме очајања које Кјеркегор наводи представљају заправо стадијуме једног процеса у којем се појединац отуђује од свог сопства, идентификоваћемо различите форме очајања код појединаца у различитим егзистенцијалним сферама, и показати на који начин ти појединци поимају заједницу и учествују у њој (уколико су уопште у стању да то чине). Након постављања концептуалног оквира, окренућемо се интерпретацији псеудонимних

⁴¹ W. Warren Berry, „The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard’s *Either/Or, Part One*“ у R. Perkins (ed), *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part One* (Macon: Mercer University Press, 1995), 201-28.

дела. Први корак у интерпретацији је анализа естетског модуса егзистенције **(поглавље 3)**. Основно питање на које ћемо покушати да одговоримо је: да ли је могућа заједница естетских појединаца? Позиционирајући појединце које Кјеркегор описује у овој сфери егзистенције (Дон Жуан, Јоханес Заводник, модерна Антигона,...) унутар контекста који су нам претходна два поглавља прибавила, показаћемо да је естетски модус егзистенције паразитски, да не може да функционише као принцип на којем би једна одржива заједница могла да буде успостављена. Бавећи се етичким модусом егзистенције **(поглавље 4.)** размотрићемо форме очајања које су могуће на том стадијуму, као и две основне теме којима се Кјеркегорови етички псеудоними баве: избор сопства као принцип делања и оправдања и брак као парадигму заједнице. Посебну пажњу ћемо посветити критици Мекинтајерове тезе о „или-или“ као неразрешивом избору између несамерљивих позиција естетског и етичког појединца. Релативност етичке позиције ћемо демонстрирати у поглављу о религиозном појединцу **(поглавље 5.)**, где ће бити повучене границе између религиозности А (коју заправо испољавају већ етички појединци) и религиозности Б, коју Кјеркегор сматра једином правом религиозношћу, чији први израз је представљен у лику Аврама. Затим ћемо направити екскурс, у којем ћемо се посветити питањем женске индивидуалности и места које она заузима у Кјеркегоровом делу **(поглавље 6.)**. Стандардним феминистичким интерпретацијама Кјеркегора, које његову филозофију виде као патријархалну и мизогину супротставићемо одбрану коју нуди Ванда Ворен Бери, и поткрепити ту одбрану анализом дела *Криза у животу једне глумице*, које превиђају како феминистичка тумачења, тако и Ворен Беријева. Након тога, вратићемо се на анализу познијих Кјеркегорових дела у којима бива анализирана тема хришћанске љубави као темеља свих облика заједништва **(поглавље 7.)**. У закључном поглављу ћемо, поред резимирања резултата нашег истраживања, представити сукобљене интерпретације карактера целокупног Кјеркегоровог дела које дају Брус Кирмсе и Мајкл Тили и показати како Кјеркегорово дело можемо видети као филозофски релевантно само уколико га сагледамо као у целини полемичко **(поглавље 8.)**.

1.

Најразрађенија опаска о заједници налази се у дневничком запису из 1846. године у којем Кјеркегор реферира на место из *Закључног ненаучног постскриптума за филозофске мрвице*.⁴

Дијалектика заједнице и друштва је следећа:

(1)

80). Његова трочлана подела је *Beziehung, Bezug, Einheit* [веза, однос, јединство]⁵

Коначно, у свом књижевном приказу романа *Два доба* који (приказ) Кјеркегор користи као свој манифест, он изриче још једну критику која је по свој прилици усмерена на у то време владајуће концепције заједнице и њихове претензије:

Тако је далеко од истине да ће наше доба бити спасено идејом друштвености, заједнице. Напротив, идеја која нам је потребна је скептицизам, нужан за прави развој појединачности, утолико што је сваки појединац или изгубљен или, ако је дисциплинован апстракцијом, налази себе у религиозном смислу.⁶

Дакле, можемо видети да Кјеркегор користи термин „заједница“ у два различита смисла: у првом, под заједницом можемо подразумевати и природне феномене, те можемо говорити о заједници органа у телу и заједници планета у сунчевом систему, затим заједницу између људи, попут заједнице љубавника или брачних партнера, и коначно заједницу између човека и бога, која представља темељ свих осталих облика људских заједница. У другом смислу, заједница је увек заједница људи и увек је супротстављена појединцу, било као изолованом ироничару или као особи која жели да се потпуно актуализује.

Будући да се Кјеркегор није бавио филозофијом природе, изоставићемо из наше анализе облике заједнице који се односе на органе, планете и слично. Но, да бисмо као предмет узели друге облике заједнице, морамо прво показати да се Кјеркегор њима уопште бавио. То неће бити тешко, јер се они управо у наведеним облицима налазе у већини Кјеркегорових дела: анализа љубавничких односа и одбрана брачне заједнице у *Или-или* (ове теме се понављају и у делу *Стадијуми на животном путу*), однос отац-син и бог-појединац у *Страху и дрхтању*, однос

⁵ CUP II, 89-90

⁶ S. Kierkegaard, *A Literary Review* (London: Penguin Books, 2006), 95

врста-појединац, тј. учешће појединца у човечанству у *Постскриптуму*, заједништво хришћанских верника у *Делима љубави* итд. Испоставља се да је проблем заједнице скоро подједнако присутан као и проблем појединца, чији значај у Кјеркегоровој филозофији није потребно посебно истицати, али да из неког разлога остаје нетематизован. Тај проблем примећује и Јирген Хабермас у излагању „Историјска свест и пост-традиционални идентитет: оријентисање Савезне Републике према Западу“⁷

Серен Кјеркегор, религиозни писац и мислилац који и данас инспирише наше мишљење далеко изван граница егзистенцијалне филозофије, био је савременик националних покрета. Али он уопште није говорио о колективним идентитетима; говорио је само о идентитетима појединца. У *Или-или* се фокусира на одлуку, донесену у самоћи, путем које појединац преузима одговорност за своју животну историју и 'постаје оно што постаје'.⁸

Но, тема Хабермасовог излагања се управо тицала проблема колективних идентитета, историјске свести једне нације, и то у тренутку кризе, тј. у тренутку у којем она може да донесе избор између већег броја понуђених интерпретација њене прошлости, улоге и места у свету, укључујући ту како тренутне политичке констелације, тако и пројекције за будућност. У том тренутку је Хабермас већ имао иза себе вишегодишње учешће у тзв. „историчарској дебати“ у којој се борио против ревизионизма који је на тренутке ишао и до криптичних позива на рехабилитовање нацистичког режима.⁹ Разлог због којег се у овом тренутку Хабермас позива на Кјеркегора лежи у радикалности Кјеркегоровог захтева за искреним избором којим појединац конституише своје сопство. Хабермас наводи

⁷ J. Habermas „Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West“ у *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, edited by S. W. Nichol森. (Cambridge: MIT Press, 1989). (у даљем тексту NC)

⁸ NC, 259-60.

⁹ Најрадикалнији заступници таквих ставова су били Ернст Нолте (Nolte), Андреас Хилгрубер (Hillgruber) и Михаел Штирмер (Stürmer). Види: NC, xiv-xxi

и интерпретира одломак из *Или-или* који описује тренутак таквог избора,¹⁰ очигледно намеравајући да такво искуство на неки начин повеже са задатком који је поставио пред себе.

Сваки појединац се сусреће са собом прво као са историјским производом контингентних животних околности, али тиме што „бира“ сам себе као тај производ он конституише сопство којем се то богатство конкретности његове животне историје у којој се он тек налазио, приписује као нешто за шта ће он ретроспективно сносити одговорност.¹¹

Веза коју Хабермас види између кјеркегоровског појединца у тренутку доношења етичког избора и тадашњег тренутка у Немачкој постаје јаснија након што наведе још један одломак, који описује још један битан аспект етичког избора:

Дански протестант инсистира на повезивању егзистенцијалне аутентичности и свести о греху: „Тек тада он бира себе етички, тек тада се сам покајао, тек тада он постаје конкретан“.¹²

Имајући стално пред очима Адорново питање „Шта значи рашчистити са прошлошћу?“¹³ Хабермас наглашава битну везу између реконструисања наше животне историје и кајања, као израза преузимања апсолутне одговорности за себе. Али како начинити корак између такве одговорности појединца пред

¹⁰ Реч је о одломку из другог тома *Или-или*, из поглавља „Равнотежа између естетике и етике у изграђивању личности“: „Сада он открива да то сопство које бира носи са собом бескрајну разноврсност, утолико што има неку историју, у којој препознаје идентичност са собом“ (*Either/Or II* (Princeton: Princeton University Press, 1987) [у даљем тексту Е/О II] 216; уп. С. Кјеркегор, *Или-или*, 576)

¹¹ NC, 260.

¹² NC, 260. Превод Кјеркегоровог одломка је на основу Е/О II, 248 (уп. *Или-или*, 605)

¹³ Т. Adorno, „What does coming to terms with the past mean?“, у *Bitburg in moral and political perspective*, edited by Geoffrey H. Harman. (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 114-129.

богом, о чему прича Кјеркегор, до једне колективне одговорности за историјске процесе какву би Хабермас по свој прилици желео да подстакне? Први корак је давање једног секуларизованог тумачења Кјеркегора, које у његовој мисли препознаје тражење алтернативе Хегеловом покушају конкретизације кантовске универзалне моралности у Држави враћањем на претпоставке саме кантовске етике.¹⁴ Други корак је признавање да Кјеркегоров појединац етичким избором постаје и грађанин, члан друштва: „Сопство које је овде циљ није само лично сопство, већ и друштвено, грађанско сопство.“¹⁵ За Кјеркегора, тек преласком из личне у грађанску сферу и поновним повратком у личну сферу сопство стиче своју апсолутност. Али Хабермас наглашава да се у грађанској сфери могу јавити опасности по реализацију те апсолутности, тј. да могу постојати варијанте те сфере које би ту реализацију могле потпомогнути или, обратно, успорити или чак онемогућити:

Можемо се запитати како животни контексти које интерсубјективно делимо морају бити структурирани да би не само оставили простора за развој тих захтевних личних идентитета, већ и да би пружили подршку таквим процесима самореализације. Какви би групни идентитети требало да буду да би били способни да допуњују и стабилизују ту мало вероватну и угрожену врсту ја-идентитета какву Кјеркегор оцртава? (...) Лако је видети да национализам не може послужити као комплементаран Кјеркегоровом етичком начину живота (...) Та ситуација добровољног сврставања у строј јесте потпуна супротност егзистенцијалног „или-или“ са којим Кјеркегор суочава сваког појединца.¹⁶

Аналогија између појединца и заједнице, односно, између појединачних и групних, колективних идентитета не може бити јака, и Хабермас то увиђа.

¹⁴ NC, нав.место

¹⁵ Е/О II, 262 (уп. *Или-или*, 619)

¹⁶ NC, 261

Насупрот дугој традицији упоређивања и прављења паралела између човека/појединца и државе (а која води од Платона до класичног утилитаризма), Хабермас сматра да између ова два влада тек однос комплементарности. Питање које га заокупља је: како структурирати једну заједницу и њене институције на тај начин да охрабрују и потпомажу врсту избора о којој говори Кјеркегор?

Пре свега, треба видети које су заправо одлике тог избора које сматрамо вредним, које бисмо желели да сачувамо и потпомогнемо. Хабермас не прихвата Кјеркегорову концепцију у потпуности. Оно што јој он првенствено замера је децизионизам, коју покушава да отклони видећи га само као хиперболу, начин да се нагласи аутономни и самосвесни карактер чина којим појединац преузима себе самог. Оно што је несумњива вредност кјеркегоровског етичког избора јесте бескомпромисни захтев за поштењем, искреношћу који се поставља пред сваког појединца. У преузимању властите историје и њеној реинтерпретацији прихватамо одговорност чак и за оне чинове за које не можемо бити сматрани одговорнима (нпр, за оно што смо починили у детињству, када још нисмо могли да се сматрамо морално урачунљивим и одговорним). Смештањем коначне моралне инстанце у самог појединца Кјеркегор жели да истакне да чак и процена другачијих, конкурентних приказа наше историје (које нам могу дати наши ближњи, породица или пријатељи) зависи у крајњој линији од нас самих. Мада постоји захтев да евентуалне разлике у тим приказима дођу до помирења (тј, како са нескривеном иронијом наводе Кјеркегорови естетски псеудонимни аутори: да дође до идентитета спољашњег и унутрашњег), те да се поклопе виђења животне историје једног појединца које нам дају тај појединац и различити извори из његове средине, тај захтев код Кјеркегора има у најбољем случају карактер регулативног идеала, који би се остварио тек када би искреност била реализована као општевладајући принцип.

Хабермас се води овим идеалом искрености при решавању проблема кризе колективног идентитета. Користећи се Кјеркегоровим категоријама и метафорама, он покушава да покаже које од аналогича између појединца и једног колектива могу да се одрже. Прво, са самим чином избора Хабермас упоређује аутономни и

самосвесни карактер јавно спроведене дебате,¹⁷ која би својим интерсубјективним и јавним процесом аргументовања требало да отклони проблем децизионизма.¹⁸ Друго, Кјеркегорова метафора коју Хабермас користи је метафора уредника, тј. редактора.¹⁹

Једном када је појединац донео егзистенцијалну одлуку ко жели да буде, он преузима одговорност за одлуку о томе шта се надаље има сматрати битним у животној историји коју је преузео у моралном смислу – а шта не.²⁰

Хабермас сматра да је начин на који се одвија овај посао очигледан у јавном преношењу културе. Неке од традиција које баштинимо одлучујемо да наставимо, док друге напуштамо. У дебатама у којима се тај процес одвија један народ може постати свестан хетерогености и амбивалентности које су присутне у свакој традицији. Но, Хабермас се противи монополисању таквих дебата, односно ставу да такве одлуке треба препустити једној институцији или науци/струци. Тако он прави оштру разлику између историје као научне дисциплине, и јавне употребе те дисциплине, и противи се тенденцији нерелевантног прихватања примата експертског знања у питањима од јавног значаја. То је несумњиво став са којим би се и Кјеркегор сложио, делећи забринутост због пребацивања личне одговорности на професионална тела.

¹⁷ NC, 262.

¹⁸ Хабермас овде има на уму и поменути историчарски спор, који није вођен у стручним часописима, већ у јавном простору, у *Frankfurter Allgemeine Zeitung* и недељнику *Die Zeit*, тако да је, што је Хабермасу од суштинске важности, сваки аргумент могао бити јавно процењен и прихваћен или одбачен.

¹⁹ „(Е)тички појединац се усуђује да употреби израз да је он свој сопствени редактор, али је такође свестан да је одговоран; одговоран за себе у личном смислу, утолико што ће оно што он одабере имати пресудан утицај на њега самог; одговоран према поретку ствари у којем живи; одговоран према богу (...) У извесној мери, особа која живи етички укида разлику између случајног и битног, јер она сама прихвата одговорност за себе и све што јој припада као подједнако битно; али ова разлика се поново враћа, јер након што је то учинила, она поново прави разлику, али тако да прихвата битну одговорност за искључивање онога што је искључила као случајно “ Е/О II, стр 260-1. (уп. *Или-или*, 616-7)

²⁰ NC, стр, 263.

Коначно, Хабермас нуди концепцију уставног патриотизма као могућег оквира за подстицање кјеркегоровске искрене индивидуалности и као решење за кризу колективног идентитета. За разлику од национализма, уставни патриотизам не би био формиран око неке супстантивне норме, тј. једног привилегованог животног облика, већ око апстрактних процедура и принципа који би били усмерени на регулисање комуникације између различитих, подједнако привилегованих коегзистирајућих животних облика и колективних идентитета, који се преклапају међусобно, без потребе за неком *централном тачком* око које треба да се окупе и интегришу у један идентитет.²¹ Таква заједница би, по Хабермасу, била оквир у којем би појединац могао донети свој аутентични животни избор, јер му се не би наметали унапред привилеговани избори (или обратно, избори који су унапред искључени или чији је избор непожељан и кажњив).²²

Хабермасову интерпретацију Кјеркегора и питање о оптималној структури друштва за развој и подстицање искрене и аутентичне индивидуалности наставља Мартин Матуштик.²³ Његова основна намера је да покуша да превазиђе једностраности Хабермасове друштвене теорије и Кјеркегорове филозофије егзистенције:

Мој аргумент је да се егзистенцијална критика и друштвена критика међусобно допуњују и превазилазе своја респективна ограничења. Ставови кјеркегоровског критичара су експлицитно фокусирани на једну оријентацију која стоји у основи одређене друштвено-политичке критике, док је само имплицитно заинтересован да обликује економске и политичке институције. Искреност по питању мотива не гарантује да ћемо досегнути ниво материјалног делања; а ипак то делање не може да доведе

²¹ NC, 261-2.

²² Наравно, то не значи да ће неко моћи слободно да изабере каријеру убице или пљачкаша; овде је у питању избор који бива ограничен на основу неког партикуларног супстантивног критеријума, нпр. избор да се ступи у брак или имају деца да би се избегао „порез на нежење“.

²³ M. Matuštik. *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard and Havel* (New York-London: Guilford Press, 1993). (у даљем тексту: PI)

критичара до довољног нивоа трезвености у погледу онога што мотивише било коју еманципаторну теорију и акцију. Хабермасова критика системског искривљавања симболичких поредака је експлицитно друштвено-политичка и економска, али се само имплицитно бави начинима на који неки мотив доводи до саме материјалне критике. Дакле, критичар садашњег доба мора научити да се одупре апстраховању од политичког и економског живота, али ипак мора отелотворити радикалну искреност о критичкој теорији и акцији. „Егзистенцијално“ означава моменат у еманципаторној пракси који држи друштвено-политичку и економску конкретност (оно „шта“) теоретичара или активисте приковано за конкретност коју мотивишу начини (оно „како“) на које се неко упушта у материјални живот.²⁴

Питања која поставља Матуштик задиру дубље у Кјеркегорову мисао од Хабермасових. Он види Кјеркегоровог појединца као „кризног појединца“, који више не може бити одређен мотивима које му нуде традиције и културе у којима се затекао. Ради се о појединцу који се не хвата тек за било који излаз из „културне и идеолошке празнине“ у којој се налази, већ се суочава с њом, видећи је као прилику да се ухвати у коштац са проблемима мотивације који прожимају формирање људских идентитета. Матуштик је заговорник сталне егзистенцијалне револуције, која би представљала буђење људске одговорности и стални отпор тоталитаристичком затварању опција за формирање идентитета. Али он од свог егзистенцијалног критичара захтева и ангажман, заправо остварење онога што је по његовом мишљењу и Кјеркегоров програм, чији битан део је, по Матуштику, чинило управо разоткривање оних његових савременика који су оправдавали национализам апелујући на хришћанску моралну већину, коју је Кјеркегор називао „хришћански свет“. Но, Кјеркегор се није бавио истраживањем конкретне друштвене форме у коју би се могао успешно интегрисати његов појединац. Матуштик није задовољан Хабермасовим предложеним решењем тог недостатка у

²⁴ PI, ix

Данчевој филозофији, те нуди нову интеграцију ова два мислиоца. Сам Хабермасов изазов Кјеркегору позива на поновно промишљање категорије појединца унутар једне интерсубјективистичке теорије формирања идентитета. Циљ је да недостатни појам кризног појединца употпунимо на интерсубјективан начин и понудимо му место у оквиру регулативног заједничног идеала једне радикалне демократске републике.²⁵ Другим речима, Хабермас сматра да се кризни идентитет кјеркегоровског појединца може само друштвено разрешити. Ако је тако, следеће питање које нам се намеће је:

Ако је модерни појединац бескућник у културама које обликује традиција, какав би рационални облик живота могао да интегрише његов пост-традиционални кризни идентитет?²⁶

Матуштик сматра да је ова Хабермасова позиција и сама недостатна, те ће покушати да као коректив понуди једно и кјеркегоровско читање самог Хабермаса, тј, његове комуникативне етике:

Са Хабермасом ја питам која би врста групног идентитета могла друштвено интегрисати човека а да он не изгуби став кјеркегоровског појединца. Са Кјеркегором испитујем који модус егзистенције би могао да подржи и појединца и заједницу онако како су они замишљени у идеалу Хабермасове комуникативне етике.²⁷

Интегрисати ова два задатка свакако није лако, јер је сам Кјеркегор увек сумњичав према идеји успешно социјализованог грађанина, као и према држави која захтева да појединац своју моралну аутономију подреди њеним плановима и стратегијама. Његов појединац више не може бити интегрисан у друштво ни

²⁵ види РІ, xv

²⁶ Исто, 5

²⁷ Исто, xvi

путем непосредне културе нити преко неког светог ауторитета. Међутим, и он захтева неки интерсубјективни контекст, „друштвено и грађанско сопство“, не почиње никада као изоловани, атомистички субјект који са другима може тек накнадно ступити у однос по неком контрактуалистичком сценарију.

Кјеркегор нам може рећи више о човеку као „духу“ него што то могу Хегел или Хабермас, јер он почиње са једним интерсубјективно социјализованим појединцем, али истовремено наставља да сумња да индивидуација путем социјализације чини целокупну основу формације идентитета.²⁸

Кјеркегор не гаји ни класични, либерални поглед који почиње са деловима који нису ни у каквим односима, да би од њих направио целину, нити неку комунитаристичку опцију која почиње са херменеутичко-етичком целином која би заменила или водила наш радикални само-избор. Он се супротставља социјализованом појединцу зарад демаскирања идеологије која привилегује било који историјски специфични, класични или модерни животни облик.²⁹

Матуштик истиче Кјеркегорову намеру да избегне дихотомију субјективности и емотивизма с једне стране, и једнодимензионалности и безличног утапања у објективизам масовног друштва с друге.³⁰ Одлука која се налази пред појединцем, присвајање његове историје не сме бити обављена арбитрарно. Чин само-избора не сме бити маска за произвољност и емотивизам;³¹ тај чин претендује на окупљање једне расуте егзистенције (коју Кјеркегор назива естетском) под универзално становиште. То универзално бива

²⁸ РI, 9

²⁹ Исто, 11

³⁰ Исто, 12

³¹ Како то нпр. види Мекинтајер; види Alasdair MacIntyre. *After Virtue*. (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984), 39-43. Уп. Аласдер Мекинтајер. *Трагање за врлином*. (Београд: Плато, 2006) 58-63)

интернализовано као мој принцип делања, што резултира мојим прихватањем моралног становишта (што Кјеркегор назива скоком у етичко). У чему се састоји то универзално становиште? Управо у прихватању (Кјеркегор би рекао „понављању“) тих комунитарних извора мог идентитета (тј. оних који своје порекло имају у заједници у којој се налазим у тренутку буђења моје моралне урачунљивости) за које прихватање преузимам одговорност. То је концепција о којој говори и Хабермас када помиње Кјеркегорову метафору уредника/редактора: појединац преузима одговорност за одлуку о томе шта се надаље има сматрати битним у животној историји коју он морално преузима. То усвајање његовог личног (и друштвеног) животног пројекта постаје његов „принцип индивидуације“.³²

Хабермас пак сматра да разлог због којег овај темељни чин само-избора није довољан да разреши кризни идентитет Кјеркегоровог појединца лежи у његовом начелном монологизму, децизионизму и догматизму. Матуштик разматра валидност ових замерки, али претходно истичући по чему се начин на који их Хабермас конципира разликује од традиционалних приговора Кјеркегору.

Првенствено, под монологизмом Хабермас не подразумева стандардну концепцију која Кјеркегора види као антисоцијалног и антикомуникативног индивидуалисту.³³ Он је спреман да начелно прихвати Кјеркегоров став да само-избор захтева извесну критичку дистанцу у односу на херменеутички хоризонт традиционалног животног света чији смо део. Али за разлику од Кјеркегора, који ту дистанцу доводи до пароксизма, смешта је у радикалну издвојеност и самоћу у којој појединац тек може донети такву одлуку, Хабермас као коначног судију о „исправности“ једног таквог избора види једино јавни форум идеалне заједнице.³⁴ Монологичност Кјеркегоровог избора се састоји у немогућности конципирања једне заједнице која би била комплементарна таквом појединцу. Уместо таквој заједници и интерсубјективној комуникацији, Кјеркегор се окреће унутрашњости и комуникацији са потпуно другим (тј. богом). Чин само-избора заправо од једног већ социјализованог појединца чини инстанцу која је и способна и надлежна за

³² Р1, 12

³³ Исто, 15

³⁴ нав.место

критичко процењивање сваког животног облика, без потребе да се позива или обазире на било какав јавни форум или заједницу. Матушик се слаже да би тако схваћена Кјеркегорова концепција с правом била оптужена за монологизам, али предлаже једно другачије читање, које ћемо изложити нешто касније.

Оптужба за децизионизам пак своје корене делимично има у монологизму. Наиме, Хабермас сматра основу неког нашег избора децизионистичком уколико је наша воља обавезана неким позивањем на тврдње о исправности, добру итд. које немају оправдање, а оправдање је за Хабермаса рационално само уколико је колективно (будући да се тек унутар колектива формирају процедуре и стандарди за процењивање бољег аргумента). Међутим, ситуације које би Хабермас и Матушик хтели да дисквалификују тешко да описују стање појединца суоченог са само-избором, барем онако како га Кјеркегор описује.

Једно ја нуди другом тврдње за које би они неизбежно требало да сматрају да су истините, нормативно исправне, искрене понуде говорних чиновца. Овај други може да прихвати или одбаци те вредносне тврдње; може захтевати оправдање њихове вредности. Ова „да-не“ могућност оправдања представља тло за рационалну мотивацију нашег слагања. (...) Недискурзивне форме убеђивања другог крше реципрочне услове дискурса. Ако неко истакне вредносну тврдњу и покуша да друге убеди претњама, манипулацијом, неоправданом реториком, или позивањем на ауторитет или традицију, његов аргумент постаје упетљан у перформативну самопротивречност. Дискурс постаје искривљен асиметријама моћи.³⁵

Кјеркегор је подједнако заинтересован за отклањање наведених начина искривљавања дискурса. Он конструише читав штимунг који би окруживао појединца који бива суочен са само-избором, односно са тренутком скока у етичко. Ситуација осамљености је тако осмишљена да деконтекстуализује захтев

³⁵ PI, стр 16.

који се ставља пред појединца јер је Кјеркегор најнеповерљивији управо према контексту, који сматра извором тих недискурзивних форми убеђивања (манипулација, неоправданих или непроблематизованих ауторитетâ итд.). Али управо се овај тренутак, за који је Кјеркегор заслужио оптужбу за монолизам, не уклапа у формулу децизионизма какву нам представљају Хабермас и Матуштик.

Како се ова могућност [могућност оправдавања тврдњи – прим. Б.Б.] јавља не *in foro interno* једног ја или другог, већ пре унутар њихове симетричне и реципрочне еквидистанце у односу на потврђивање или одбацивање вредносних тврдњи, Хабермас може говорити о колективној формацији смисла и воље.³⁶

Стандардна ситуација коју Кјеркегор описује управо укључује само једног појединца. Утолико се елиминишу све асиметрије моћи о којима говоре Хабермас и Матуштик. Штавише, Кјеркегор тиме циља и на елиминацију ширег спектра утицаја на вољу појединца, јер првенствено има на уму своје читаоце, а не саговорнике. Након што је ситуацијом осамљености ослободио свог читаоца свих асиметрија моћи присутних у интерсубјективним комуникацијама, остаје му да елиминише евентуалне еквиваленте таквих асиметрија у односу читаоца и својих дела. Он користи псеудониме, често и већи број њих у истом делу, тако да се не може са сигурношћу тврдити иза којег од њих он стоји, па чак ни да ли уопште стоји иза иједног од њих. Тај метод „индиректне комуникације“ би требало да оствари Кјеркегорову намеру да пише „без ауторитета“ и остави појединцу могућност да сам процени вредност изречених ставова и аргумената. Овде се очигледно процена тих аргумената виши управо *in foro interno*, али то није најбитнија разлика између Хабермасове и Матуштикове парадигме децизионизма и Кјеркегорове ситуације само-избора. Наиме, ситуација само-избора није тек било која ситуација доношења одлуке или избора, већ она којом бирамо критеријуме којима ћемо уопште процењивати ставове и аргументе који нам се

³⁶РІ, 16.

износе (Кјеркегор би овде можда био и радикалнији, па рекао да овај избор пре свега укључује питање *да ли* ћемо примењивати икакве критеријуме као сталне приликом те процене; то би била основна разлика између естетског и етичког појединца о којој ће бити речи касније). За Кјеркегора, тек након што смо донели етички само-избор, и изабрали обичајност чије стандарде усвајамо као сопствене (овај корак сам Кјеркегор не експлицира), можемо говорити о ситуацији коју представљају Хабермас и Матуштик, и која би се тицала доношења појединачних одлука унутар система колективне рационалности. На том нивоу Кјеркегор и Хабермас не би имали значајних разликажења.

Дакле, проблем је следећи: да би оптужба за децизионизам стајала, само-избор би морао спадати у тип одлука за које је могуће дати рационално оправдање. Како је за Хабермаса рационалност увек колективна, Кјеркегор овде сигурно не испуњава тај критеријум, али на истом месту ће пасти чак и Кант, будући да и његова концепција практичког ума пати од истог монологизма. Ипак, то не значи да Кјеркегор (као и Кант) не нуди никакве покушаје рационалног оправдања етичког само-избора, за шта га оптужује Мекинтајер. Како ћемо касније покушати да покажемо, Кјеркегор темељи оправданост етичког само-избора на својој нормативној концепцији сопства, изложеној у *Болести на смрт*.³⁷

Трећа замерка коју Хабермас упућује Кјеркегору јесте непреводивост, која води у догматизам, и односи се на Кјеркегоров напад на традиционалне форме легитимисања хришћанске религије (који се може проширити на све религије које претендују да имају основ у божанском откровењу). Својом поделом на религиозност А и религиозност Б,³⁸ Кјеркегор разликује с једне стране оно што сматра пројекцијом етичке сфере на план трансценденције (што би била његова интерпретација кантовске етике, поготово постулатâ практичког ума), и с друге стране аутентичну религиозност, која не може имати никакве везе са институционалним формама и традиционалним метафизичким начинима њиховог оправдања. Отуд и Хабермасова оптужба, будући да он сматра да религијске тврдње морају или бити уклопиве у неку од вредносних сфера модерне (наука, морал и право, уметност) или им остаје да буду непреводиве на језик

³⁷Тиме ћемо се бавити у поглављу о етичком појединцу.

³⁸ СУР, 555-586.

модерности, и самим тим догматичне, недоступне критици и јавним начинима потврђивања и оповргавања.

Хришћански теолошки дискурси после Кјеркегора пате од кризе идентитета: или се морају приклонити „протестантском начину“ потпуног одвајања тврдњи вере од тврдњи разума; или морају изабрати пут „просвећеног католицизма“ који учествује у научном дискурсу у оној мери у којој јудео-хришћанска искуствена основа религијских дискурса остаје нетакнута; или морају, попут Хегела и одсекâ за религијске студије, демитологизовати религијски језик, и тиме с једне стране потпуно заобићи религијско искуство, или с друге стране, уништити његов интегритет. Овај последњи случај коначно заговара „методолошки атеизам.“³⁹

Ако треба да постоји разлика између експертског и лаичког знања у религијским питањима, тада, сматра Хабермас, она може да се заснива само на моделу научне, моралне или естетичке експертизе, односно, граница између религије и тих области се мора урушити, иначе ће се та разлика заснивати на догматским тврдњама, које се не могу проблематизовати, потврђивати или оспорити на дискурзиван начин. Кјеркегор такође оспорава ову разлику, али оставља простор да појединац може доносити одлуке засноване на вери. Будући да такве одлуке не може образложити нити бранити, ни ту није реч ни о каквом религијском дискурсу. Зато Хабермас предлаже „профанизацију“ Кјеркегоровог језика унутрашњости и вертикалности (тј, језика којим Кјеркегор прича о феномену вере), и превођење његовог „дуалистичког језика аисторијске трансценденције у историјско-друштвене животне светове и недуалистичко остварење дискурзивне, иманентно-хоризонталне трансценденцијеу једном етичко-херменеутичком контексту.“⁴⁰ За Хабермаса се „инхерентни телос језика“ састоји у постизању разумевања са другим по питању нечега из овог света, те би

³⁹ РІ, 13.

⁴⁰ РІ, 17. О једном таквом покушају заснивања хоризонталне трансценденције ће бити речи касније, приликом упоређивања Кјеркегорове концепције са Нансијевом (Nancy).

искази који почивају на вертикалној трансценденцији (тј. вери у онострано или натприродно) били бесмислени, и служили би само за нелегитимно наметање силе, што Хабермас жели да искључи из комуникације. Код Кјеркегора наилазимо на један двосмислени став по питању односа религиозности и комуникације: с једне, стране, у *Страху и дрхтању* он истиче да религиозност, пошто се заснива на сингуларном односу појединца и Апсолута, не може наћи свој израз у језику; не можемо се позивати на вертикалну трансценденцију у интерсубјективној комуникацији, те је стога ни користити као „нелегитимно наметање силе“. С друге стране, његове писане проповеди и хришћански говори би нас могли навести да помислимо супротно.⁴¹ Ипак, Хабермас признаје Кјеркегору да он не покушава да установи неку нову, религијску вредносну сферу поред постојећих сфера науке, морала и уметности, те да његово бављење кризом појединца на прагу модерне (како мотивацијском, тако и легитимацијском кризом) не помаже (нити има намеру да помогне) религијском дискурсу, већ му, напротив, отвара нове проблеме. Делећи став да треба проблематизовати како позитивну теологију, тако и хегелијанску синтезу друштвене етике и теизма, Хабермас и Кјеркегор се несумњиво слажу око следећег става.

Ниједна од постојећих друштвених целина није света; рационална колективна формација воље не може бити Хегелов бог који хода земљом, и ниједан консензус не може бити непогрешив и апсолутан.⁴²

Хоризонтална трансценденција о којој говори Хабермас премешта тежиште Кјеркегорове критике хегелијанске етичко-политичке концепције (и њеног споја са теологијом) са унутрашњег односа између појединца и бога на интерсубјективни однос појединца са другим појединцима у оквирима моралних и законских ограничења регулативног идеала заједнице.⁴³ Јавни форум ове идеалне

⁴¹ Детаљније ћемо се бавити овим проблемом у поглављу о религиозном појединцу.

⁴² RI, 17.

⁴³ RI, 18.

заједнице ће сада преузети кључну улогу чак и у процењивању „успешности“ појединчевог чина само-избора.

Али профани еквиваленти преокрећу смисао религијског оправдања у жељу да будемо признати пред форумом свих људи као они који јесмо и који желимо да будемо (...) Једном када је вертикална осовина молитве оборена у хоризонталну осовину међуљудске комуникације, појединац више не може да оправда своју емфатичку претензију на индивидуалност само путем реконструктивног присвајања своје животне историје; сада су ставови које други заузимају поводом тога ти који одређују да ли је ова реконструкција успела.⁴⁴

Наравно, да би чин само-избора укључио у изборе који почивају на вертикалној трансценденцији, Хабермасу је потребна интерпретација етичке егзистенције као нераздвојно повезане са религиозном, и он је и даје:

Неминовно је да се Кјеркегорово „или-или“ поставља у разговору осамљене душе са богом. Етички стадијум живота је само капија ка религиозном стадијуму, где се дијалог са собом показује само као маска иза које је сакривена молитва, дијалог са богом. Дакле, хришћанска свест о греху и протестантска глад за милошћу јесу истински подстицај за повратак животу који добија облик и кохерентност само у односу на оправдање једне незамењиве и јединствене егзистенције, које ће добити тек на Страшном суду.⁴⁵

Ова Кјеркегорова стратегија сада, по Хабермасу, оставља два решења: или ће се појединац сматрати апсолутним господаром свог идентитета (уколико се

⁴⁴ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking*. (Cambridge: MIT Press, 1992) стр-166-7.

⁴⁵ Исто, стр.165.

остане при тој „маски“ дијалога са самим собом) или се са идентитетом никада неће ни отпочети, јер нам сила која га једина може утемељити стално измиче, због своје потпуне другости. Та тешкоћа почињања и јесте основ свих проблема које Кјеркегор задаје позитивним теологијама; не можемо пронаћи никакав *Aufhebung* који би премостио јаз између *сећања* (на коме би се заснивала прва алтернатива) и *понављања* (односа појединца и трансценденције на којем Кјеркегор заснива могућност друге алтернативе). Хабермас одбацује обе алтернативе, постављајући уместо њих идеалну комуникациону заједницу као инстанцу на којој се сопство заснива.

Сопство етичког саморазумевања зависи од признања оних којима се оно обраћа, јер оно првобитно и ствара себе као одговор на захтеве другог. Због тога што ми други приписују урачунљивост, ја могу постепено себе да изградим у онога који сам постао живећи са другима. Ја, које ми изгледа као да ми је дато у мојој самосвести као оно што је само моје, не може бити одржано само путем мојих моћи, такорећи, само за мене – оно не „припада“ мени. Радије, ово Ја увек задржава интересубјективно језгро јер процес индивидуације из којег оно израста протиче кроз мрежу језички посредованих интеракција.⁴⁶

Матуштик сматра да решење које Хабермас нуди као „лек“ за кризног појединца о којем Кјеркегор говори није довољно. Тачно је да уставни патриотизам на којем почива радикална демократска република и који отеловљује начела сталне демократске револуције јесте нужни услов за интеграцију појединца која неће почивати на традиционалним начелима, али то није и довољни услов – за то је потребно оно што Матуштик назива „егзистенцијалном револуцијом“: буђење људске одговорности, духа и ума које нас доводи лице у лице са културном и идеолошком празнином.⁴⁷ Због тога Матуштик нуди једно

⁴⁶ Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, стр, 170.

⁴⁷ PI, vi

кјеркегоровско читање и корекцију Хабермаса. Његове сумње почињу са питањима: шта се дешава са кјеркегоровским појединцем када је он друштвено интегрисан у хабермасовски комуникативни модел? Да ли таква интерсубјективистичка концепција идентитета може да очува способност појединца да се одупре систему и трансцендира колектив којем првобитно припада? Да ли хабермасовски модел привилегује концепцију једног генерализованог или квази-трансценденталног другог над конкретним другим, до којег је Матуштику (и, по његовом мишљењу, Кјеркегору) стало? За Хабермаса је појединац *locus* идентитета који поседује компетенције за комуникацију, интерпретацију и критику. Такво одређење појединца, сматра Матуштик, јесте довољно широко да обухвати како традиционалне, тако и посттрадиционалне идентитете. Сваки појединац јесте целина, сваки израња из заједничког фонда комуникативних ресурса и представља једно укореењено, а не разрешено сопство. С друге стране, појединац никада није потпуно идентификован са својим животним светом, јер представља једну интерпретирајућу и критичку целину. Он користи ресурсе и структуре свог животног света како би успоставио дистанцу у односу на њега и на друге појединце, чак иако та дистанца никада није апсолутна. Као што, с једне стране, не постоји ниједан тоталитет који би могао ослободити појединца задатка само-избора, тако, с друге стране, не постоји никакав степен само-транспарентности који би појединцу могао да гарантује безризичност тог само-избора. Кјеркегор би се, по Матуштику, сложио са оваквом поставком. Како је већ речено, он је далеко он тога да заговара ирационалног, некомуникативног и некритичког индивидуалисту. Само-избор је увек нужно и друштвени чин – чак, један друштвено-критички чин појединца чији отпор императивима система и чија трансценденција тренутних културних и друштвених поставки се не може замислити без неког пројектованог идеала заједнице. Зато Матуштик поставља тезу да Кјеркегор не поставља само идеал идентитета појединца, већ и пројектује тип заједнице, тј. „животног облика“ који је погодан за одржавање тог идеала.

Иако предлажем да Хабермас испита Кјеркегоров идеал, по којем радикално искрени појединац у крајњој тачки пројектује једну

егзистенцијално комуницирајућу заједницу, сам овај предлог бива артикулисан са становишта Хабермасовог комуникативног обрта.⁴⁸

Да би поткрепио своју тврдњу да Кјеркегоров индивидуализам није ни некомуникативан ни ирационалан, Матуштик даје два примера. Први се тиче разумевања научне праксе.

Хипотезе пробијају границе конвенција заједнице. Појединачни истраживач, иако ограничен правилима и подацима научне заједнице, јесте често јединствени извор квалитативних промена у тој заједници (...) Можемо разумети Кјеркегове књижевне и филозофске портрете аналогно истраживачу који се налази на самим границама свог времена. То (...) чини Кјеркегора, са становишта научне креативности, сасвим рационалним.⁴⁹

Други пример се тиче политичког ангажмана Мартина Лутера Кинга (Martin Luther King Jr.).

Кинг наводи да су активисти попут пророка, Сократа, Исуса, Павла, Мартина Лутера, Абрахама Линколна, Томаса Џеферсона и других сви били екстремисти који су имали визију неког другог, праведнијег света. Супротстављајући се расистичком *status quo*-у Кинг себе назива екстремистом. Он се слаже да је борба афро-американаца домен који се може сматрати монологистичким, децизионистичким и непреводивим на безбедан дискурс белачког мејнстрима, који одбија да се пробуди из сопственог маргинализујућег догматског дремежа.⁵⁰

⁴⁸ PI, 84.

⁴⁹ Нав.место

⁵⁰ Нав.место

Но, чак и ако је показао да кјеркегоровске појединце у различитим сферама живота не бисмо сматрали ирационалнима, Матуштик тек треба да поткрепи своју тврдњу да тај појединац пројектује једну идеалну комуникативну заједницу, и да опише каква би та заједница могла бити. Он то и чини почев од критике Хабермасове интерпретације Кјеркегора. Алтернатива Хабермасовом превођењу Кјеркегорове вертикалне трансценденције у хоризонтални идеал заједнице подразумева читање Кјеркегорове критике менталитета гомиле као једне теорије комуникације, а затим реинтерпретирање Хабермасове концепције делиберативне демократије из добијеног егзистенцијалног модуса комуникације. Ако Кјеркегор уистину пројектује идеал једне поштено/искрено комуницирајуће заједнице, питање које се враћа Хабермасу (као допуна његовом поменутом питању упућеном Кјеркегору) јесте: који је то модус егзистенције чија пројекција заједнице укључује само необмањујуће, неауторитарне и отворене облике друштвеног живота?⁵¹

Први модус егзистенције који Матуштик искључује јесте онај који Кјеркегор назива естетским: живот особе неспособне за морално резонување, одређене друштвеним улогама, која још није одлучила да буде сопство. Дакле, први само-избор којим преузимамо сопство ме не суочава са питањем „*Шта* треба да будем?“ нити „*Зашто* треба да будем ово или оно?“, већ „*Да ли* треба да будем сопство?“ и „*Како* треба да будем сопство?“⁵²

Управо у овом питању „*како*“ Матуштик налази разлог због којег Хабермас погрешно разуме Кјеркегора.

Хабермасово читање Кјеркегора слаби једна категоријална грешка. Он погрешно поистовећује етичке процене доброг живота са једним егзистенцијалним *а приори*, или боље речено, са радикалним само-избором појединца као некога кога мотивише вредновање добра и зла.⁵³

⁵¹ Р1, 104.

⁵² Исто, 117-8.

⁵³ Исто, 97.

Узрок овог погрешног тумачења Матуштик види у Хабермасовом превиду темпоралног модуса комуникације. У егзистенцијалном модусу, једнакост саговорника бива одржана поштовањем за темпоралну егзистенцијалну актуалност учесника комуникације. Медијум хабермасовске комуникативне етике је оријентисаност саговорника на валидносне тврдње (енг. *validity claims*, нем. *Geltungsanspruch*), тј. на тврдње које траже наше прихватање или одбијање на основу оправдања које нам говорник нуди из неког домена валидности. Медијум егзистенцијалног модуса је став прихватања или одбијања у само-односу или односу са другим појединцем који постоји у времену. Дакле, егзистенцијални модус не може бити структурално дат. Док први модус може бити погодан за саопштавање чињеница унутар једне већ прихваћене научне парадигме, или преношење моралних исказа унутар већ прихваћеног система моралности, Матуштик под егзистенцијалним модусом подразумева оно што Кјеркегор назива „индиректном комуникацијом“. Док су услови комуникативне етике испуњени директно, путем симетрије и реципрочности, егзистенцијални модус се одвија индиректно, придржавајући се асиметричног односа савремених егзистирајућих појединаца.⁵⁴ Та је комуникација присутна само између појединаца суочених са само-избором, дакле, она може бити комуникација етичког и религиозног.⁵⁵ Она не може бити саопштена из трећег лица, лица посматрача, јер би тиме „етичко било саопштено неетично“, тј. тиме бисмо апстраховали од чина радикалног само-избора.

Да темељ аутентичног егзистирања не може бити ни директно комунитаристички ни трансценденталан, већ само темпоралан значи да 'етички не постоји никакав директан однос'⁵⁶

⁵⁴ Исто, 116.

⁵⁵ Матуштик се бави само комуникацијом етичког, док религиозно оставља по страни, будући да га интересује само начин на који се Кјеркегорова теорија комуникације супротставља стрепњи појединца и анонимности гомиле (види PI, 108.)

⁵⁶ PI, стр 117.

По Матуштику се Хабермасовски апстрактни, „трансцендентални“ учесници комуникације могу само хипотетички одвојити од традиције, што није довољно да гарантује друштвену интеграцију једног актуално постојећег искреног појединца. За тако нешто би било потребна радикална дистанца према свим историјским и друштвеним облицима живота.⁵⁷ Оно што појединац треба да изабере није ни нека одређена садржајна представа среће ни неки одређени *telos*, већ један одређени модус егзистенције и само-одношења. Само-избор представља позив свим супстантивним формама живота (ономе „шта“) да прођу кроз категорију једног индивидуалног модуса живота (онога „како“). Другим речима, Хабермасов модел неће моћи да распозна да ли једну одређену комуникативну праксу спроводи појединац који је њу изабрао посредством властитог само-избора (тј, Кјеркегор би рекао, „страствено је изабрао“) или то чини естетски појединац који је обавља равнодушно, без икаквог личног односа. Стога Матуштик предлаже допуну таквог модела:

Поред дистинкције између етичких и моралних питања, доброг и исправног, и њихове комунитаристичких и деонтичких домена, ја правим разлику и између хипотетичког дистанцирања које појединац спроводи из етичко-херменеутичких домена у морално-критичком дискурсу и егзистенцијалног дистанцирања којим се он служи при аутентичном чину само-избора.⁵⁸

Чин тог избора би омогућавао оно што Кјеркегор назива понављањем: што се више дистанцирам од традиције, то ћу конкретније моћи да заузмем своје место унутар ње. Ово дистанцирање је истовремено интензификација моје егзистенције, њиме постајем оно што сам већ био непосредно (чиновима рођења и социјализације у оквиру једне традиције), али како истиче Матуштик, сада то постајем на један децентрирани, посттрадиционални начин. Уколико не спроведем такво егзистенцијално дистанцирање (дакле, уколико останем на нивоу

⁵⁷PI, 118.

⁵⁸ Исто, 120.

хабермасовског хипотетичког дистанцирања), слобода коју одбијам да преузmem ми се „свети“, бацајући ме у „хистерију духа“, депресију о којој Кјеркегор говори у другом тому *Или-или*.⁵⁹ Једини излаз из депресије јесте аутентични само-избор, у којем се не питам ни који избор ће ми донети срећан живот, нити које вредности би требало да изаберем са моралне тачке гледишта (Хабермас управо поистовећује такве изборе са егзистенцијалним избором), већ питам *на који начин* би требало да бирам да бих уопште могао да доносим такве врсте избора.

Кјеркегорово или-или ми поставља апсолутни избор, али оно не чини да постанем Хегелов апсолутни дух. Ја нисам обавезан да донесем избор у апсолутном смислу ни у етичком нити у моралном вредносном домену као таквом. У њима је моја воља подвргнута комунално укоренењем или рационално мотивисаним стегама; стога, ја не могу да сазнам да ли обмањујем себе и другог, или да ли сам изабрао да будем оно што мислим и тврдим да јесам. Када би таква обавезност постојала, никада се не би могло десити да учествујем у формирању колективне воље, а да не успевам да постанем сопство.⁶⁰

Како смо видели, пошто Хабермас сматра да је једино мерило процене појединчевих одлука јавни дискурс, Кјеркегоров искрени „или-или“ избор бива оптужен за децизионизам. Матуштикова концепција показује да та оптужба подразумева да се егзистенцијални избор посматра као да припада нормативним доменима валидности (моралном и етичком домену), што је погрешно; наш избор тога *на који начин* ћемо постојати као темпорално егзистирајући појединци нема никакве везе са тиме које ћемо вредности изабрати. Оптужба да је тај радикални

⁵⁹ *Е/О II*, нав. издање, страна 188-90. У нашем преводу *Или-или* дански термин *tungsind* Табаковић преводи као „сета“, док у енглеском преводу Хонгови користе термин *depression*. Будући да расположење о којем Кјеркегор говори подразумева јачи интензитет него што би на то навео српски превод, одлучили смо се да по угледу на енглески превод, термин *tungsind* преводимо као „депресија“. (За ближу анализу овог појма види Gordon Marino, „Despair and Depression“ у, *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, edited by Edward Mooney (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 121-8.)

⁶⁰ PI, стр 122.

само-избор монолошки или децизионистички тада представља категоријалну грешку⁶¹.

Након што је показао недостатке Хабермасове концепције и наговестио да би Кјеркегоров или-или избор могао да надомести те недостатке, Матуштик се окреће детаљној анализи начина на који би Кјеркегорова позиција могла да учини тако нешто. Окрећући Хабермасово питање (како друштвено интегрисати модерног кризног појединца), Матуштик поставља противпитање за које сматра да би га Кјеркегор могао упутити Хабермасу: који је модус идентитета потребан да би се реализовао идеал комуникативне заједнице⁶²? Ако Хабермасов процедурални модел укључује појединце који су превише анонимни да би могли спречити како само-обману тако и могућност тоталитаристичких исхода, да ли се тачка отпора таквим опцијама може наћи у појединцу који искрено доноси свој егзистенцијални само-избор? Прво питање које би нам таква концепција наметнула је: да ли је (и како) могућа комуникација таквих појединаца, тј. да ли је могуће комуницирати егзистенцију? Матуштик сматра да одговор на то питање можемо добити анализом *Закључног ненаучног пост-скриптума за филозофске мрвице* у којем Кјеркегор, под псеудонимом Јоханес Климакус, излаже један од својих најпознатијих ставова: „истина је субјективност“.⁶³ Ако истину схватимо као процес усвајања и успостављања унутрашњег односа са њом, онда резултати „нису ништа друго него смеће којим не треба да оптерећујемо једни друге“.⁶⁴ У чему би онда требало да се састоји комуникација, уколико су садржај и резултати наших избора безначајни за друге, чак им представљају и терет? На то питање одговор даје Стивен Еванс (Evans):

Основна замисао је да може повући разлика између објективног знања које се може комуницирати директно од једне особе другој као „резултат“, и извесне врсте само-сазнања која се може саопштити само „на вешт начин“ (...) То само-сазнање се не стиче путем пуког

⁶¹ РI, 122.

⁶² Исто, 125.

⁶³ СUP, 189.

⁶⁴ Исто, 242.

скупљања што више информација о себи, поготово не оних информација код којих сопство гледамо из једне објективне перспективе трећег лица.⁶⁵

Другим речима, иако ја могу другом саопштити нпр. мој избор филозофије као животног позива, то саопштење би било безвредно, јер би оно преносило само резултат избора, а не и мој унутрашњи однос према том избору. Исто саопштење би могли подједнако да пренесу и појединац који се страствено определио за тај позив, и појединац који је до тог избора дошао бацањем новчића. Штавише, чак и саопштавање разлога због којих сам се определио за тај животни позив би по Кјеркегору спадало у објективне разлоге, јер би и оно било резултат мог самопосматрања. Али уколико смо у објективну комуникацију укључили и резултате интроспекције, шта нам онда остаје? Која је то врста „само-сазнања“ која би могла да се квалификује као поменута комуникација егзистенције? Овде очигледно није довољна Хабермасова дистинкција између посматрача и учесника у расправи (у наведеном примеру, та расправа би се могла тицати нпр. рационалности мојих аргумената за бављење филозофијом), те Матуштик уводи додатну категорију: Климакус мора наступати из перспективе егзистирајућег појединца,⁶⁶ коју Хабермас прескаче.

Да би могао положити рачун о комуникацији, појединац не сме бити сведен на објективне структуре лингвистичке интеракције (...) Ако комуникација треба да укључује људе, она мора проћи кроз радикално искрено размишљање. Али не постоји никакав кјеркегоровски кувар за отворене идентитете. Тешкоћа отпочињања је увек моја.⁶⁷

⁶⁵ C.Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, (Atlantic Highlands NJ: Humanities Press, 1983), 9.

⁶⁶ РI, 129.

⁶⁷ Исто, 129-30.

Позицију егзистирајућег појединца и „тешкоћу отпочињања“ са којом се он суочава можемо најбоље приказати на делу, у разумевању саме тврдње коју Климакус изриче: „истина је субјективност“. Како читалац може разумети ову тврдњу, како је може усвојити, шта би она уопште могла да значи? Матуштик наводи једно од значења: истински кјеркегоровски начин да некога подучавамо Кјеркегору јесте тај да *не* подучавамо, да користимо његове текстове само као *повод*, као фусноте за основни текст који је сам читалац.⁶⁸ Захтев који ће Климакусов текст упутити читаоцу је да отпочне разумевање себе као егзистирајућег појединца. Дефиниција истине као „објективне неизвесности које се чврсто држимо прихватајући ће са најстраственијом унутрашњошћу“⁶⁹ се не може проверити, верификовати нити оспорити са становишта трећег лица, објективног (а како смо видели, ни интроспективног) посматрача. Тек као субјективни егзистирајући појединац, читалац може потврдити или оспорити валидност Климакусове тврдње. „Климакусова истина лежи у свом индиректном али активном модусу субјективног прихватања тврдњи“⁷⁰. Да би се осигурао од заузимања апстрактне позиције трансценденталног субјекта или хегеловског апсолута, појединац мора пре процене садржаја било које тврдње постати свестан модуса у којем је прихвата, и свог положаја као темпоралног егзистирајућег појединца који бива суочен са избором између тих модуса.

Када разумем да разумевање укључује моје искуство и афирмацију моје способности да прихватам или одбијам тврдње, тада могу себе знати као конкретну само-активност. Када афирмишем да не могу порећи ову само-активност а да не постанем ходајући виц, тада афирмишем себе као конкретну само-активност. Самокритично мишљење значи да свако прихватање валидних тврдњи укључује ова два нивоа рефлексије: прва рефлексија захвата основе или разлоге који нам омогућавају да прихватамо или одбацимо неку валидну тврдњу коју је могуће критиковати;

⁶⁸ Исто, 130.

⁶⁹ СУР, 203.

⁷⁰ РІ, 131.

друга рефлексивна афирмација начина на који прихватимо ову тврдњу у темпоралном модусу субјективности као једна само-активност која је способна за искуство, разумевање и афирмацију. Ова друга рефлексивна квалификује оно „шта“ прве рефлексивне.⁷¹

Сада долазимо до кључног проблема. Чак и да је Климакусов читалац донео искрен само-избор, да ли ће он бити у стању да га саопшти? Ако имамо заједницу појединаца који су извршили своје аутентичне радикалне изборе, али нису у стању да то саопште једни другима, онда Кјеркегор не може дати никакав идеал комуникативне заједнице. Матуштик сматра да би то био случај ако би се појединац обраћао некој другости за коју немам никакву моћ рецептивности. Али непреводивост која нам се овде поставља као проблем важи само уколико посматрамо из угла Хабермасових валидних домена. Остаје питање, да ли постоји још неки ниво рецептивности, на којем би се егзистенцијални модус могао интерсубјективно језички комуницирати? Матуштик налази основу за постојање такве могућности у *Појму стрепње*. Псеудонимни аутор, Вигилиус Хауфниенсис истиче да се „дух односи према самоме себи и своме услову ... као стрепња“, а чак и у стању недужности, у којем је човек још увек одређен тек као сневашући дух, „недужност... може добро и радо да говори; утолико она у језику поседује израз за све што је духовно“.⁷² Преведећи тврдњу Хауфниенсиса на свој проблем, Матуштик спаја тврдњу о стрепњи (дефинисаној као „могућност да се може“⁷³) коју је могуће превести у језик и саопштити са ситуацијом темпорално егзистирајућег појединца и његовом могућношћу да заузме да-не став према самом модусу темпоралног егзистирања.

Чак и ако је успео да реши проблем комуникације егзистенције, Матуштику остаје проблем језика на којем би се та комуникација одвијала. Како заобићи „објективни“ језик, који је подесан за саопштавање објективних истина?

⁷¹ PI, 132.

⁷² Søren Kierkegaard. *The Concept of Anxiety*. (Princeton: Princeton University Press, , 1980), 41-47 (у даљем тексту СА) уп. Серен Кјеркегор. *Појам стрепње* (Београд: Плато, 2002), 39-43.

⁷³ СА, 41. (уп. *Појам стрепње*, 40)

Кјеркегор даје одговор на то питање, у једној од својих потписаних књига, *Дела љубави*:

Сав људски говор, чак и божански говор Светог Писма, о духовним стварима је суштински метафоричан [*overfort* - пренесени] говор ... у једном смислу, духовна особа и чулно-душевна особа казују исту ствар; а ипак је ту бесконачна разлика, јер ова потоња и не наслућује тајну метафоричних речи иако користи исте речи, али не у њиховом метафоричком смислу (...) Особа у којој је дух пробудио не напушта услед тога видљиви свет. Иако свесна себе као духа, она остаје у видљивом свету, као што остаје и у језику, осим што је њен језик метафорички језик.⁷⁴

Дакле, као што у само-избору ја преузимам оно сопство које сам стекао рођењем и социјализацијом, тако и мој обични језик доживљава трансформацију, и чином мог само-избора постаје метафорички језик. Комуникација између две особе о којима Кјеркегор говори се не може остварити у обичном језику, већ само преко разлике између садржине (онога „шта“) и модуса (онога „како“) њихове комуникације. Матуштик истиче корективни значај који ова дистинкција може имати за Хабермасову концепцију: анонимне структуре комуникативне етике се могу конкретизовати само уколико инкорпорирамо ову квалитативну разлику између два модуса комуникације у моралну употребу језика.⁷⁵

Кјеркегор не прибегава никаквим метафизичким гарантима да би осигурао комуникацију између два егзистирајућа појединца. Константно повлачећи дистинкцију између Платона и Сократа, он инсистира да комуникација представља сократски задатак, без икаквог уточишта у метафизици сећања (анамнезиса). Задатак индиректне комуникације је да ме извуче из „хипотетичко-метафизичког дремежа у егзистенцијалну драму“. ⁷⁶ Циљ се не састоји у

⁷⁴ S. Kierkegaard *Works of Love*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1995, 209.

⁷⁵ РI, 135.

⁷⁶ Исто, 136.

преношењу неког одређеног учења већ у преузимању одговорности за избор одређеног начина живота. Климакус инсистира на сократском односу са читаоцем, где аутор/учитељ није у поседу истине коју жели да пренесе, будући да је и сам темпорално егзистирајући појединац као и читалац. Матуштик такав однос назива са/временошћу или „интертемпоралношћу“, у којем појединци суделују у темпоралности, не предузимајући никакве спекулативне обрте којима би *sub specie aeternitatis* претендовали на поседовање знања и подучавање другог. Сваки од појединаца остаје првенствено отворени текст, за који овај други остаје само „фуснота“ која делује као подстицај на стални изазов новог само-читања и само-ауторства.⁷⁷ Притом, инсистира Матуштик, појединци нису равнодушни према том само-читању. Климакус инсистира на истини као „најстраственијем прихватању објективне неизвесности“, те је његов примаран задатак да саопшти такву страст – патос.

Патос ме учи (...) да не могу у недоглед одлагати тешкоћу отпочињања, до атемпоралног идеала комуникативне заједнице, а да не бих тим бесконачним регресом компромитован или путем обмане окренут од темпоралности.

(...)

Хабермасовом пројекту посттрадиционалних и постнационалних идентитета недостаје ова пажња усмерена на темпоралне границе људског стања (...) јер његова хоризонтална апропријација Кјеркегора не укључује позив на само-трансформацију. У ствари, ја могу да оправдам валидне тврдње а да ипак не знам како да их оправдам на радикално искрен начин.⁷⁸

Климакус исправља овај превид показујући начин на који појединац бива трансформисан путем патоса. Уместо захтева да се оправдају тврдње путем оправдања које припада већ одговарајућем домену валидности тих тврдњи, он

⁷⁷Р1, 137.

⁷⁸ Исто, 141

упућује појединцу захтев да се искрено егзистира који Матуштик назива „тоталним захтевом“.

Мој егзистенцијални захтев за одређеним начином живота постаје тоталан када се одвија у одређеном модусу, а не путем тоталитета доменâ валидности. Као овај егзистирајући појединац, ја нужно могу да упутим једино тотални захтев. Но, ни егзистенција ми не дâ да умакнем: ако треба да живим а не да тек останем хипотетички ангажован са другима око нечега у свету, онда сам позван да одговорим на тотални захтев који ми живот упућује. Овај захтев, који ми бива саопштен као одговор на мој факт егзистирања, укључује задатак удвостручавања (нпр, позив да отелотворим своју мисао у животу).⁷⁹

Поставља се питање: да ли и на који начин ми идеал комуникативне заједнице може помоћи да упутим, оправдам и друштвено интегришем овај захтев?⁸⁰ Матуштик истиче да овај захтев представља раскид са нашим друштвено конструисаним идентитетом. Сада нам никакав хабермасовски погрешиви консензуални идеал не може помоћи да оправдамо свој тотални захтев за искреним животом. Почетак комуникације је изгубио своју сигурност, гарантовану атемпоралним нормативним идеалом. Ниједан од саговорника не може дати закључну интерпретацију како свог тако и туђег идентитета, како почетка и претпоставки комуникације, тако ни њен циљ и процедура за његово постизање. Климакусова концепција комуникације и отворених идентитета саговорника показује да Хабермасов оптужба за догматичност и непреводивост не стоји. Стога, Матуштик сматра да је Хабермасов предлог да се Кјеркегоров језик вертикалности и унутрашњости преведе на језик хоризонталности и консензуса непотребан. Кјеркегоров језик вертикалности није језик позивања на супстантивна начела религије или идеала нације или расе. Између појединца и традиционалних форми легитимисања религије стоји сократско дистанцирање од

⁷⁹ РІ, 139-40.

⁸⁰ Исто, 140.

традиције, којим се одбија да се пружи било какво позитивно „стављање тачке“ на комуникацију са другим и интерпретирање свог или његовог идентитета.⁸¹

Међутим, Хабермас и Матуштик можда не користе термине „вертикалност“ и „хоризонталност“ у истом значењу. Вертикалност може означавати однос појединца према Богу, али и појединца према трансценденцији, какву год представу имали о њој. Хоризонталност би могла означавати однос појединца са другим појединцима, али и однос са иманенцијом, тј. са са појединцима са којима стојимо у реципрочном односу, па и са једним богом који не би био трансцендентан. Чини се да Хабермасова концепција обухвата оба значења, док са Матуштиком то не није сасвим јасно, будући да се он не бави комуникацијом између појединца и Бога. Он поистовећује вертикалност са унутрашњошћу и сматра да она означава „конкретну комуникацију под критичким идеалом потпуне другости насупрот процедурама консензуса које бивају пројектоване под идеалном бесконачног консензуса“.⁸² Како ћемо се у овом раду бавити Кјеркегоровом концепцијом односа како појединца према другим појединцима и према заједници људи, тако и његовог односа према Богу, требаће нам један додатак, корекција Матуштикове концепције, којим би се истакла разлика између ових односа. За однос између појединца и Бога задржаћемо Хабермасов термин „вертикалност“, док ћемо термином „хоризонталност“ називати однос појединца са другим појединцима/заједницом, при чему тај однос неће нужно карактерисати иманентност и реципрочност, као што је то случај код Хабермаса. За такву корекцију налазимо основ у делу Жан-Лик Нансија (Nancy), *Разделовљена заједница (Communauté désœuvrée)*.⁸³ Нанси описује заједницу међусобно трансцендентних појединаца, дакле, заједницу коју би у исто време карактерисали вертикалност и хоризонталност, али у различитим значењима. Таквој заједници Нанси приписује (или од ње захтева) исте одлике које Матуштик види у Климакусовом одређењу комуникације, и на основу којих ће конструисати оно што ће назвати „кјеркегоровским идеалом комуникативне заједнице“.

⁸¹ PI, 148.

⁸² Нав.место.

⁸³ J-L. Nancy, *The Inoperative community*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. (у даљем тексту IC)

1.1. Нансијева „Разделовљена заједница“

Нансијев приказ заједнице не говори о односу појединца и бога. Штавише, Нансијева теза је да нам бог, тема или питање о богу више не значе ништа.⁸⁴ Име „бог“ више не означава ништа божанско, престао је да се разликује од осталих имена, постало је заједничка именица која означава објекте које су разне културе сматрале светима. Та заједничка именица прераста у властиту, постаје *Бог* само онда када му се обратимо, у молитви или обожавању.

Шта значи 'мој Боже'? 'Мој Боже' говори да сам *ја* сам тај који може позвати Бога. Само глас неког ко је и сам сингуларан може позвати и именовати то друго сингуларно биће (...) то је интерпелатив: ти, овде, сада, улазиш у сингуларан однос са мнош.⁸⁵

Данас више нема молитве, нема призивања, нема богохуљења, сматра Нанси. Бог се повукао, а са њим је и вера нестала, јер, вели Нанси, вера „не припада ни унутрашњости, нити осећањима верника. Вера је у целини чин саприсуства усмерен ка спољашњости (*une comparaison a l'exterieur*)“.⁸⁶ Но, овај нестанак није нешто за шта можемо рећи да се одиграло недавно. Наша историја је почела тек одласком богова, вели Нанси. Знак њиховог одласка је управо заједница.⁸⁷ Тек њиховим одласком је она постала способна да буде ужасавајућа, да себе деификује. Међутим, оно што богови остављају својим одласком јесте изложеност људи. Као што су заједно били изложени богу, (јер бог, чак и у мојој молитви њему, јесте увек бог заједнице, бог неколицине макар они не припадали истом племену или народу),⁸⁸ сада су изложени једни другима, у истом модусу постојања, али без присуства бога.

⁸⁴ ИС, стр.112.

⁸⁵ Исто, 117.

⁸⁶ Исто, 140.

⁸⁷ Исто, стр, 143.

⁸⁸ Нав.место

И мисао нашег доба се окренула од теолошких мотива и тематикâ према проблему Другог, Бесконечно-другог итд. Оно што је остало од односа између појединца и бога јесте сингуларитет тог односа, као и сингуларитет чланова тог односа. Али о ком се односу заправо ради?

Првенствено, заједница није нешто што бива накнадно придодато појединачном сопству. „Заједничност“ (etre-en-commun) и „сопственост“ настају у исто време и коекстензивне су. Сопство се усваја и постоји баш тиме што бива изложено тој „заједничности“. Однос излагања према спољашњости припада најинтимнијој унутрашњости сопства.⁸⁹

С друге стране, овај однос спречава да се појму заједнице додели нека одређена суштина, која би се сматрала њеним „бесконачним идентитетом“⁹⁰. Управо тај недостатак је оно што чини заједницу – недопуштање да се буде апсорбован у једну заједничку супстанцу.

„Заједничност значи да се више нема, ни у ком облику, ни у ком емпиријском или идеалном месту, такав супстанцијални идентитет, и да се дели овај (нарцистички) 'недостатак идентитета.'“⁹¹

Другим речима, заједница се састоји у одбијању да се преузме било какав позитиван образац (отацбина, ум, бог, вођа итд.) као своја суштина, и заснивању на изложености њених чланова једних другима, као коначних бића. То подразумева и одбијање да се одреди суштина човека. Одредити суштину човека би значило учинити да човек човеку буде иманентан, што је по Нансију крајњи домет политичке теорије нашег доба, али подрива заједницу, која представља рашчињење метафизике апсолута и иманентизма. Заједница је тако неодвојива од питања extasis-а, односно преласка с-ону-страну тоталитета бића. Она је место тежње појединца ка другом.

⁸⁹ Нанси избегава изразе попут „конституише“, „инхерентно“ и сл., јер жели да представи однос који претходи процесима који су током филозофске традиције бивали означавани тим терминима.

⁹⁰ IS, стр XXXIX

⁹¹ Исто, XXXVIII

Смрт другог и немогућност успостављања заједнице са мртвим другим⁹² покреће мисао која се више не бави темама интерсубјективности и друштвеношћу. Смрт више не може бити оправдана или превазиђена (*aufgehoben*) од стране Државе или Историје. Немогуће је учинити ишта (*faire oeuvre*) с том смрћу, и саму ту немогућност називамо „заједница“.⁹³

Чланови заједнице нису субјекти који се могу збројати у тотализујуће *ми*, већ представљају несводиве другости, они су коначна, сингуларна бића. Конституише их оно што Нанси назива *дељење* (*partage*) - моје постојање изван мене, које ми заједница открива, представљајући ми моје рођење и моју смрт.⁹⁴ Наиме, начин на који се сингуларно биће јавља јесте на темељу мреже, испреплетености коначних сингуларности које су *друго* једна другој. Нема ничега *иза* те сингуларности. Она се јавља увек у простору, увек заједно са другим сингуларностима (тај однос Нанси назива са-појављивање – *com-parution*), у додиру са њима, увек у односу дељења и изложености. Уместо заједништва које би их скупило у један тоталитет, однос између њих је комуникација – говор који представља саму изложеност сингуларности. Али тај говор се одиграва на границама језика, измиче сваком означавању, не може се представити нити мислити. Дељење заједнице у којем увек већ учествујемо не може никада бити довршено, оно је принципијелно недовршиво, јер би његово довршење значило нестанак онога што је у дељењу учествовало.

Заједница, дакле, не може бити дело субјеката, не може бити производ или резултат делатности. Напротив, она је та која као искуство коначности конституише нас. Она се одиграва управо у процесу *разделовљења*. Заправо, заједница указује на немогућност заједнице.

Коначно, заједница заузима место које је некад заузимало *свето*. Нанси каже за заједницу да је она свето лишено светога. Она је стални отпор иманенцији, трансценденција која више нема значење светога.

⁹² У каснијим поглављима ћемо видети да је ово тачка у којој се Кјеркегор највише разликује како од Нансија, тако и од Матуштиковог читања Кјеркегора.

⁹³ IC, 15.

⁹⁴ Исто, стр, 26.

1.2.. Кјеркегоровски идеал комуникативне заједнице

Идеал заједнице који Матуштик ишчитава из Кјеркегора је подједнако радикалан као Нансијев. Иако Кјеркегор, у једном дневничком запису, препознаје да је циљ његове борбе донекле исти као циљ комуниста,⁹⁵ за које иначе има само речи критике, његова средства су радикално другачија: он се обраћа појединцу и не захтева од њега буђење повесне свести или организовано револуционарно делање, већ искреност у формирању личног идентитета. Тако формиран појединац ће затим бити инстанца критике како социополитичких и психолошких теорија људске егзистенције, тако и форми живота из којих те теорије произилазе.⁹⁶ Форме живота које Кјеркегор напада су, с једне стране, црква, а с друге академска заједница, медији и јавност. Критика цркве свакако јесте оно по чему је Кјеркегор најпознатији, и Хабермас износи своје оптужбе за монологизам и децизионизам управо на основу ње. Критика јавности и академске заједнице, сматра Матуштик, реферира на аргументе на које се ове оптужбе очигледно не односе. Уколико се покаже да те две врсте критика имају заједнички основ, онда ће се Хабермасове оптужбе недвосмислено показати као неосноване. Матуштик поново креће од *Пост-скриптума за филозофске мрвице* и Климакусове тврдње да „задатак није да се пређе од појединца до врсте, већ од појединца, кроз врсту (оно опште) да се достигне појединац“.⁹⁷ Ова тврдња, сматра Матуштик, потврђује максиму *unus noris omnes* – ако знаш једног (тј. себе), знаћеш их све.⁹⁸ Проласком кроз опште, појединац заиста постаје општи појединац, постаје разумљив свима и стиче способност разумевања свих осталих људи, он је истовремено и појединац и врста. Егзистенцијална комуникација такође почиње од појединца, пролази кроз врсту и завршава се са појединцем. Оно што чини да овакав став не буде схваћен као значајан у стандардним интерпретацијама Кјеркегора је Климакусова

⁹⁵ „Комунисти се овде и на другим местима боре за људска права. Добро, исто чиним и ја. Управо из тог разлога се борим против тираније страха од других људи.“ (нав. према G. Malantschuk, *The Controversial Kierkegaard*, (Waterloo, Ontario, Canada: Wilfried Laurier University Press, 1980), 10)

⁹⁶ PI, 155.

⁹⁷ CUP, 428.

⁹⁸ Кјеркегор потврђује ову максиму и у *Појму стрепње*, у скоро идентичној интерпретацији (види СА, 79; С. Кјеркегор *Појам стрепње*, нав. издање, 71)

концепција „скривене унутрашњости“. Његов „витез скривене унутрашњости“⁹⁹ треба да послужи као коректив, субверзија националне државе и њеног покушаја да се појединац учини коначним и да се сакрализују друштвени и морални тоталитет оличен у њеним институцијама.¹⁰⁰ На таквој унутрашњости ће почивати критика како цркве, тако и јавности и академске заједнице. Као примере за ту тезу, Матуштик наводи Кјеркегору критику монаштва, с једне стране, и бестрасног садашњег доба, с друге. Метод који користи у критици је сличан оном који користи Глаукон у другој књизи Платонове *Државе*,¹⁰¹ при конструисању идеалних типова савршено праведног и савршено неправедног човека: да бисмо били сигурни у наш искрен избор било ког позива, морамо се лишити свих спољашњих подстицаја. У заједници у којој је монаштво поштована пракса, не можемо никада са сигурношћу знати да ли наша страст искрено лежи у тој пракси или погодностима које уз њу придлазе. Штавише, као и Глаукон, Кјеркегор радикализује свој мисаони експеримент, и претпоставља да би се максимум унутрашњости достигао тек када би све друге околности ишле против избора нашег позива. Тек када би се на манастир гледало као на психијатријску установу, „унутрашњост апсолутног односа“ била би сачувана.

По мом мишљењу, кад бисте од манастира направили лудницу, у највећој могућој мери бисте се приближили спољашњости какву је имају сви остали. Тада спољашњост не одговара унутрашњости, како је био случај у средњем веку. Ја мислим барем ово: неказауздем било који положај на свету; тешко да ће се радити о неком значајном положају. И колико год да је тај положај рђав, ја ћу покушати да га истрпим. Али нека ме мимоиђе само ово – да ме искрено сматрају свецем. Ако би ме неко ругајући се назвао свецем, то би било нешто друго. Има у томе нешто; то би било охрабрујуће.¹⁰²

⁹⁹ СУР, 494

¹⁰⁰ РИ, 162.

¹⁰¹ Платон, *Држава*, 360e-362d

¹⁰² СУР, 416.

Овим радикалним контрастирањем спољашњих околности и унутрашњег односа, Климакус жели да нагласи да оно што је битно није колико је висок идеал у који вреујемо, већ са коликом страшћу верујемо у њега. Он није принципијелно ни против једног позива, на другом месту он наводи пример судског саветника, па чак и „играња карата у клубу“.¹⁰³ Његова примарна порука јесте једна: ако одређена живота форма не допушта продубљивање страствене унутрашњости, треба је подрити или напустити.

Да се овде ради о корективним, полемичким ставовима, и да у овим примерима ипак није изражен целокупан карактер „скривене унутрашњости“, показује Климакусова тврдња о њеном интересубјективном значају.

Етичко јесте и остаће највиши задатак сваког људског бића. Може се тражити од сваког приврженика учености да разуме себе у етичком смислу пре него што се посвети својој интелектуалној дисциплини, да настави да разуме себе у етичком смислу у свем свом труду, јер етичко јесте вечито узимање даха и усред осамљености измирујуће другарство са свим људским бићима.¹⁰⁴

Овде се не ради о концепцији етичког какво Кјеркегор описује у *Или-или*, већ о одговарању на потребу за једном „другом етиком“, коју помиње у уводу за *Појам стрепње*.¹⁰⁵ Оно није поштовање кантовског императива ума нити хегеловске обичајности, већ укључује категорију греха и појединца који је прошао кроз опште и сада му је надређен. Али постоји једно ретко место у *Пост-скриптуму* у којем Климакус наводи став за који Матуштик сматра да је израз Кјеркегоровог става који ће бити елабориран у каснијим делима.

Само у коначној квалификацији религијског, у парадоксално-религијском, врста постаје виша, па и тада само уз помоћ парадокса; а да би постао свестан парадокса, појединац мора имати

¹⁰³ СУР, 401, 405.

¹⁰⁴ Исто, 151-2.

¹⁰⁵ *Појам стрепње*, нав. издање, 21.

квалификацију религиозног која је у средини, да је појединац виши од врсте, иначе би се разлике сфера сјединиле и говорили бисмо о парадоксално-религијском на естетски начин.¹⁰⁶

Ако Кјеркегор допушта постојање заједнице која је виша од појединца, каква би то била заједница? Матуштик сматра да би заједница која комуницира у егзистенцијалном модусу могла бити сматрана равноправном са самим, радикално искреним појединцем.¹⁰⁷ За опис те заједнице окреће се другом делу које Кјеркегор потписује псеудонимом Анти-Климакус: *Увежбавање у хришћанству*.¹⁰⁸ За разлику од Климакусовог „витеза скривене унутрашњости“, Анти-Климакус сматра да појединац треба саопштити своју унутрашњост путем сопственог живота. Али, сматра Матуштик, Кјеркегор је свестан да таква комуникација не може бити реализована без претходног „увежбавања“. Оно ће укључивати вештину чињења савременим, јер „само је савременост актуалност за мене. Оно са чим ти истовремено живиш је актуалност за тебе.“¹⁰⁹ „Свака комуникација са другим се може одвијати само у савремености. Традиција не може да постане мени савремена на основу тога што је традиција или што поседује ауторитет, већ што ја улазим у однос савремености са њом. То је задатак који се поставља пред сваку генерацију. Ова херменеутичка поука показује да сваки чин комуникације и читања укључује и активни чин само-читања, који активира „опасну активност сећања на почетке“¹¹⁰. Открива се да је сваки поредак „постао божански, и бива сматран божанским, јер се заборавили његови почеци“¹¹¹. Ни појединци ни заједница не смеју себи дозволити луксуз заборављања својих почетака или сматрати да су у власти тих почетака. Заједничко искуство тог сећања Матуштик упоређује са удружењем људи који се лече од алкохолизма или неког другог облика зависности.

¹⁰⁶ СУР, 554, фуснота

¹⁰⁷ РИ, 167.

¹⁰⁸ S. Kierkegaard, *Practice in Christianity*, (Princeton NJ: Princeton University Press, 1991) (у даљем тексту РС)

¹⁰⁹ РС, 64.

¹¹⁰ РИ, 169.

¹¹¹ РС, 88.

„Анонимни зависник“ од дроге, национализма, фундаментализма или разних облика насиља почиње свој процес излечења не тиме што ће се заветовати некој другој светој традицији, већ управо посттрадиционално: почињем тиме што се активно повлачимо од претензије да имамо у потпуном поседу наше почетке и што се препуштамо сасвим другом модусу живота (...) Унутрашњи или вертикални идентитет треба одржати стално и унутар заједнице других који себе знају као зависнике.¹¹²

Излагање своје унутрашњости на видело са собом носи и ризике, будући да њим појединац ставља себе против установљеног (Кјеркегор ће чак рећи: деификованог) поретка. У другом одељку *Увежбавања у хришћанству*, који носи наслов „Благо ономе који се не саблазни о мене“, ¹¹³ Анти-Климакус разматра феномен Христа не као Богочовека, већ као појединца који се сукоби са установљеним поретком, тиме изазивајући саблазан. Такав појединац убрзо бива оптужен од стране поретка да себе сматра нечим вишим од људског бића, иако, каже Анти-Климакус, његова мисија јесте управо да покаже шта значи људско биће. Сваки појединац, свако људско биће без изузетка, има подједнак однос са Богом, подједнак приступ Богу, и побуњени појединац нема никакав повлашћен положај у том погледу. Али установљени поредак

неће трпети да се састоји од нечега тако необавезног попут мноштва или милиона појединаца, од којих свако има свој однос са Богом. Установљени поредак жели да буде тоталитет који не признаје ништа изнад себе, већ има под својом влашћу све појединце и суди сваком појединцу који се повиновао установљеном поретку.¹¹⁴

¹¹² РI, 171.

¹¹³ Наслов је узет из *Новог Завета*, Мат. 11:6

¹¹⁴ РС, 91.

Због тога поредак оптужује тог појединца за богохуљење. Однос са Богом бива замењен обичајима и традицијом, а страх од Бога страхом од људи. Тешкоћа отпочињања, оличена у чињеници да смо увек у процесу настајања, тј. је наша егзистенција битно темпорална, бива замењена кодексима деификованог установљеног поретка који „жели да се скраси и умишља да се сада налази у стању потпуног мира и сигурности“.¹¹⁵

„Зашто“, каже установљени поредак појединцу, „зашто желиш да мучиш себе тим силним критеријумом идеалности? Окрени се установљеном поретку, придружи се установљеном поретку, овде је критеријум. Ако си студент, онда можеш бити сигуран да је професор критеријум и истина. Ако си свештеник, онда је бискуп пут и живот. Ако си чиновник, онда је судски саветник циљ. *Ne quid nimis* (ничега сувише)! Установљени поредак је рационалан избор, и срећан си ако препустиш свештенству, саветима или чему год, да се постарају за твоје ствари“. „И за моје вечно блаженство?“ „Да, наравно, а ако (...) не можеш бити задовољан таквом сигурношћу и гаранцијама да установљени поредак јамчи за твоје вечно блаженство од сада надаље, онда задржи то за себе. Установљени поредак нема проблема са тим; уколико будеш ћутао о томе, биће ти добро баш као и осталима.“¹¹⁶

У овом одељку Анти-климакус јасно истиче значај разлике између скривене унутрашњости и унутрашњости која се манифестује. Сада се пред појединца поставља нови задатак: субверзија установљеног поретка, не само неговање сопствене унутрашњости, већ буђење исте страсти и код других појединаца. *Увезбавање у хришћанству* представља прво дело којим је Кјеркегор почео свој петогодишњи напад на данску државну цркву, али и на друге државне институције, како Матуштик и примећује. Придржавајући се метода индиректне комуникације, Анти-Климакус даје први израз идеала заједнице којем тежи:

¹¹⁵ РС, 88.

¹¹⁶ Исто, 90-1.

мноштво појединаца од којих свако има свој однос са Богом. Али тиме о односу између самих појединаца још увек није ништа речено. Анти-климакус почиње да конкретизује тај однос својим описом индиректне комуникације.

Индиректна комуникација може бити вештина комуникације путем удвостручавања комуницирања; та вештина се састоји у томе што онај ко саопштава постане нико, чисто објективна чињеница, и да се затим стално презентује спој квалитативних супротности. Ово је оно што псеудонимни аутори обично називају двоструком рефлексijом комуникације. На пример, индиректна комуникација је стављање досетке и озбиљности заједно на такав начин да њихов спој представља дијалектички чвор – а онда сам постати нико. Ако неко жели да има посла са оваквом комуникацијом, мораће сам да одвеже тај чвор.¹¹⁷

Поента индиректне комуникације је управо у овој последњој реченици. Тиме што се онај ко саопштава крије иза псеудонима, или постави једну тврдњу у контекст који спречава недвосмислено разумевање да ли ту тврдњу треба разумети озбиљно, или нам се она нуди као предмет подсмеха или ироније, реципијент мора сам да се укључи у процес тумачења, и то тако да сам мора да начини избор између супротстављених тумачења. „Противречност постављена испред неке особе (...) јесте огледало; док она формира суд о њој, оно што се налази у њој мора бити разоткривено“¹¹⁸. Индиректна комуникација пред особу поставља загонетку коју она мора да реши, и притом решавању бива подстакнута да сама буде увучена у процес тумачења. Анти-климакус овде говори о односу „супериорне“ особе која стоји у односу индиректне комуникације са особама које су инфериорне у односу на њу. Матуштик проширује тај однос на све особе у оквиру једне заједнице. То проширење не иде против духа Кјеркегорове филозофије, јер због чињенице да сви појединци поседују унутрашњост која може бити скривена (и која нам заправо никада није директно презентна), никада не

¹¹⁷ РС, 133.

¹¹⁸ Исто, 127.

можемо бити сигурни да заузимамо место „супериорне особе“ у датој комуникацији. Тако у Матуштиковој интерпретацији, у индиректној комуникацији увек имамо посла са особама које представљају загонетку једна другој.

Ниједна од њих не поседује другу и ниједна не стоји на чврстом културолошком тлу. Оне одржавају свој радикални егалитаризам не путем решавања загонетке већ тиме што остају загонетка једна за другу. Тиме се ова узајамност чува да не постане идолопоклонство или садомазохистичко первертирање реципрочности.¹¹⁹

Задатак такве комуникације је ослобађање реципијента од односа потчињености или дидактизације. Иако такви односи могу бити корисни при преношењу информација, објективних чињеница, Кјеркегора интересује етичко-религиозна комуникација, а она увек нужно укључује однос међу субјектима који егзистирају у времену. Чак и радикални облик индиректне комуникације, онај између Христа и људи, укључује овосветску, темпоралну егзистенцију Христа. Индиректност комуникације се ту налази у односу између онога ко нам саопштава и онога што нам се саопштава. Мада исказ „Ја сам Бог“ представља, по Анти-климакусу, директну комуникацију, чињеница да нам то саопштава егзистирајућа особа, човек попут осталих, чини ту комуникацију индиректном, и од нас захтева избор да ли ћемо му поверовати или не.¹²⁰ Индиректна комуникација стога захтева веру, која у свом еминентном смислу означава однос људи према Христу, али је и сам Анти-климакус користи да би означио и друге, „чисто људске ситуације“, попут односа између заљубљених или односа између мајеутичког учитеља и ученика.¹²¹ Ипак, постоји суштинска супротност између ова два случаја: Христ не може друкчије до да учини себе објектом вере, јер је његова божанска природа квалитативно различита од природе човека. Човек пак не сме да допусти

¹¹⁹ PI, 176.

¹²⁰ PC, 134.

¹²¹ Исто, 141-2.

да другим људима сам буде предмет вере.¹²² Индиректна комуникација ту има супротну функцију: да одбије ученика од учитеља, како учитељ не би постао идол или узор за формирање учениковог идентитета, што је од почетка требало да буде ствар учениковог избора и ризичне одлуке.

Матуштик наставља овом линијом, питајући се како би изгледала делатност оваквог мајеутичког појединца унутар кјеркегоровског идеала комуникативне заједнице. Анти-климакус нам даје наговештај: ако су у хришћанском свету сви хришћани у својој скривеној унутрашњости (или бар постоји могућност да је то случај), да ли је могуће на неки начин „пробити“ ту скривеност и сазнати како ствари заправо стоје, а притом не истицати претензије да имамо познавање људских „срца и бубрега“? Постоји један индиректни начин, а то је „исповедати Христа усред хришћанског света“,¹²³ али на тај начин да се другима призна статус искрених хришћана (искрених у унутрашњости, јер би спољашње испољавање такве вере повлачило почести и поштовање, што искрени хришћанин мора да избегне), док се себи тај статус одузима. Реакција људи на такво исповедање би, сматра Анти-климакус, откривала шта се налази у њиховој унутрашњости. Слично томе, сматра Матуштик, у савременим демократијама већина изгледа слободна и праведна, али не можемо по томе просудити да ли је она таква „по сопственом избору“.¹²⁴ Стога се okreћемо индиректним знацима:

Крсташ у име демократије и друштвени активиста се откривају у својим (не)праведним делима. Идентитет је перформативна категорија и избор је категорија делања: нашу потрагу за знаком не може задовољити ни поседовање чланске карте у једној демократији, ни боравак у ћелији у време револуције.¹²⁵

Какво би онда требало да буде то делање које би се захтевало од појединаца унутар идеалне заједнице? Пре свега, то је делање које се не би одвијало

¹²² РС, 143.

¹²³ Исто, 220.

¹²⁴ РІ, 177.

¹²⁵ Нав.место

анонимно, нити уз позивање не било какву „скривену унутрашњост“. Управо је скривена унутрашњост измишљена као изговор како би се избрисала разлика између пуких обожавалаца хришћанства (који би само декларативно хвалили поставке позитивне хришћанске вере, али у сопственим животима се не би њима водили) и имитатора Христа (који би тежили ономе што имитирају),¹²⁶ чиме се створила основа за феномен хришћанског света какав Кјеркегор критикује.

На овај начин, установљени хришћански свет је постао скупина онога што би се могло звати почасни хришћани, у истом смислу у којем говоримо о почасним докторима, који добијају дипломе без писања и одбране докторске дисертације. У скривеној унутрашњости, сви смо примили дипломе једни од других, као што се прима комплимент, и тако смо постали почасни хришћани у истом смислу – како би се неко могао наругати – у којем говоримо о „препорученим студентима“.¹²⁷

Исто тако, сматра Матуштик, може бити случај да у савременим демократијама једни другима додељујемо почасне идентитете и гласамо за оне лидере који потврђују наше индивидуалне и националне илузије о величини. Штавише, уколико не успемо да постанемо сопство, можемо сасвим добро проћи ако напишемо књигу о смрти сопства, те на основу ње добијемо награде, почести или позиве да држимо предавања по свету.¹²⁸ Али која је алтернатива томе? Кјеркегор даје одговор на то питање контрастирајући два облика заједнице, тј. „конгрегације“,¹²⁹ од којих прва представља препреку формирању заједнице искрених појединаца, јер свој идеал налази „у вечности“, где мирује, док насупрот томе, појединац обавља своју борбу у времену, раме уз раме, са другим

¹²⁶ РС, 252-3.

¹²⁷ Исто, 253. Ради се о пракси која је до 1805. год. постојала у Данској, да се на Универзитет приме студенти без улазног испита, на основу препоруке неког са академском титулом. (РС, 396, ф.134)

¹²⁸ РІ, 177-8.

¹²⁹ ¹²⁹ Матуштик преводи данску реч *Menighed* речју „community“, иако је њено првенствено значење „заједница верника“ (види А. Dru (ed.), *Journals 1853-55 by Søren Kierkegaard*, (Fontana Library, London, 1968), 45) тј. конгрегација. И у Хонговом преводу превод гласи „congregation“, те смо се овде определили за тај превод. По Матуштиковом тумачењу, овај термин би обухватао значење како религиозног скупа, тако и секуларне групе.

појединцима који чине то исто.¹³⁰ Кјеркегор напада овакву концепцију конгрегације јер њена апстрактна идеалност наводи појединца да одустане од задатка да пројектује и оствари идеал комуникативне заједнице почев од сопствене егзистенције, од темпоралности. Насупрот њој, постоји и „хришћанска конгрегација“ састављена од искрених појединаца.

У конгрегацији, појединац *јесте*; појединац је дијалектички пресудан као претпоставка за формирање *конгрегације*, и у *конгрегацији* је појединац у квалитативном смислу нешто пресудно и може у било ком тренутку постати виши од „конгрегације“, наиме, када „други“ отпадне од идеје.¹³¹

Кјеркегор овде означава први тип конгрегације стављајући га под наводнике, док хришћанску конгрегацију наводи у курзиву и у оригиналу. „Отпасти од идеје“ значи напустити егзистенцијални модус појединца у заједници, сматра Матуштик. Појединац који је виши од групе стиче тај статус својим идеалом заједнице. Он је гарант заједнице, пројектује њен идеал и представља „микрокосмос који квалитативно репродукује космос“.¹³²

Матуштик налази основу за своју даљу интерпретацију Кјеркегора у његовој „дијалектици заједнице“ коју смо навели на почетку овог поглавља. Заједница у којој су појединци нижи од односа у којем се налазе јесте она у којој посматрамо појединца само као примерак врсте. Заједница у којој су појединци виши од односа у којој се налазе је описана „хришћанска конгрегација“, у којој је појединац виши од конкретних етичких и религијских културних сфера једне заједнице, а опет „путем парадокса“ остаје једнак свим осталим појединцима у оквиру пројектованог идеала егзистенцијалне комуникативне заједнице. За сада остаје нетематизована заједница у којој су појединци једнаки у односу на однос у којем се налазе. Матуштик ту наводи односе љубави и правде. Односима љубави ћемо се бавити при анализи *Дела љубави* у једном од наредних поглавља. О ономе

¹³⁰ РС, 223.

¹³¹ Исто, 333.

¹³² Нав.место

што Матуштик подразумева под односима правде можемо стећи најбољу представу ако се окренемо Кјеркегоровом књижевном приказу романа *Два доба*. Користећи форму књижевног приказа како би поново избегао да директно преузме на себе улогу аутора, Кјеркегор излаже свој најелабориранији опис односа између појединца и политичких феномена.

Контрастирајући доба револуције и садашње доба,¹³³ Кјеркегор говори о три различита типа друштвених односа, и начину на који они подстичу или спутавају развој аутентичне индивидуалности.

Односи су овакви. Када се појединци (сваки појединачно) односе суштински и страствено према идеји, и поврх тога се скупа суштински односе према истој идеји, тај однос је савршен и нормалан. Тај однос издваја сваког појединачно и уједињује их у идеалном смислу (...) Ако се с друге стране, појединци *en masse* односе према идеји (то јест, без појединачног, унутрашњег издвајања), добијамо насиље, анархију, разулареност; али ако уопште нема идеје за појединце *en masse*, и никаквог појединачног унутрашњег издвајања, добијамо сировост.¹³⁴

У овом одељку Матуштик налази пресудну предност Кјеркегорове концепције у односу на Хабермасову. Јасно се може уочити троструки критеријум аутентичне индивидуалности која није анти-социјална и монолошка. То троструко „како“ се испољава у односу појединца према себи, затим према комуникацији, и коначно према идеји. Хабермасов модел оперише са једноставном реципрочношћу односа међу појединцима, али није способан да објасни како се појединци односе сами према себи као појединцима, како се односе једни према другима и према ономе што их спаја и раздваја у заједничкој идеји (која не мора буде супстантивни принцип).¹³⁵ Хабермас претпоставља такве појединце,

¹³³ Кјеркегор пише свој књижевни приказ годину дана пре револуционарне 1848. године. Доба револуције које описује је доба Француске буржоаске револуције, а „садашње доба“ је средина XIX века.

¹³⁴ S. Kierkegaard, *A literary Review*, 55 (у даљем тексту LR)

¹³⁵ PI, 235.

међутим, не тематизује начин на који се они могу развити, било кроз јавну дебату или кроз локалну културу (о чему говори Кјеркегор).¹³⁶ С друге стране, сматра Матуштик, модел презентован у књижевном приказу прецизно показује моменат који разликује егзистенцијалну од нивелишуће реципрочности.

Хармонија сфера је јединство сваке планете у односу према себи и према целини. Одстраните један од тих односа и настаје хаос. Али у свету појединаца, однос није једини конститутивни фактор, те стога постоје две форме. Одстраните однос према себи, и имамо збркани однос масе према идеји; али одстраните и ово, и имамо сировост. Људи се тада гурају и притискају, и тискају међу собом у јаловој спољашњости (...) Појединци се не окрећу у унутрашњости ка себи аод других, нити ка споља сложни око идеје, већ једни према другима у фрустрирајућој, сумњичавој, безосећајној нивелишућој реципрочности.¹³⁷

Нивелисање је апстрактни математички процес путем којег појединац свој избор предаје наиндивидуалном колективу, у оквиру којег има таман толико значаја као и сви остали. Суштинска одлика његових избора тада јесте да се они врше искључиво колективно, да није реч о колективу који би тек спроводио изборе који сваког појединац доноси сам за себе, појединачно. Вредност избора се тада пребацује са одлуке самог појединца на бројчаност колектива, којем појединац сада у сваком погледу припада, „као што слуга припада неком имању“.¹³⁸ Разлог што појединац одлучује да се препусти том „идолизованом позитивном принципу друштвености“ је страх од вечне одговорности коју појединац има пред богом и само „неустрашивост пред религиозношћу“ га може избавити из нивелисања.¹³⁹ Иако је модерно доба константно тежило нивелисању, сматра Кјеркегор, служећи се притом разним превратима и бунама, резултат није

¹³⁶ PI, 244.

¹³⁷ LR, 55-6.

¹³⁸ Исто, 76.

¹³⁹ Исто, 76-7.

могао да буде постигнут јер колектив није био довољно апстрактан, сваки од њих је у извесној мери ангажовао појединца као појединца, или је пак одржавао неки однос са идејом (као што је то случај са револуционарним добом). Но, са појавом штампе и јавности је и то коначно омогућено. Јавност је апстракција која се може јавити само у добу које је бестрасно и рефлексивно, сматра Кјеркегор.

У савремености реалног тренутка и реалне ситуације са реалним људима, међу којима је свако од њих нешто, постоји нека подршка појединцу. Али постојање јавности не сачињава никакву ситуацију и никакав скуп.¹⁴⁰

Кјеркегорова поента је једноставна: појединац доноси своје изборе у односу на свој контекст, његове одлуке могу носити тежину и ризик само уколико је на избор на неки начин принуђен нечим из ситуације у којој се налази. Штампа и јавност омогућавају радикалну деконтекстуализацију појединца, измештају га из сваке ситуације и представљају му све као потенцијални предмет о коме он може/треба донети свој суд. „Свако је добро информисан, сви знамо којим путем треба кренути, али нико њиме неће да крене“.¹⁴¹ Уместо делања, јавност подстиче на ћаскање, на брисање разлике између јавног и приватног, између онога што нас се тиче и онога што нас се не тиче. Расправа на агори или у парламенту, која би се водила око битних питања са којима је наша политичка заједница суочена уступају место ћеретању о свакој тривијалној актуелности коју нам штампа донесе. „Ћаскање стрепи од тренутка тишине која би празнину учинила обичном“.¹⁴² Како Матуштик примећује, Кјеркегорова критика нивелисања је усмерена на политичко: на онај тип заједништва који грађане и активисте претвара у пукe посматраче и гомили. Чак и револуционарни покрет из 1848. године не измиче Кјеркегоровој критици, јер решење питања једнакости оставља народу, што у доба које је обележено нивелисањем значи препустити то питање гомили. Кјеркегор ту није заговорник конзервативизма, како му се често

¹⁴⁰ LR, 81

¹⁴¹ Исто, 94.

¹⁴² Исто, 87.

приписује, сматра Брус Кирмсе (Kirmse), већ заступа могућност заједнице појединаца који су различитих оријентација, засновану на „прагматичком“ агностицизму у политици и модерној концепцији слободе појединца да сам доноси изборе.¹⁴³ Матуштик истиче да је заједници о којој Кјеркегор говори немогућ повратак у класично или револуционарно доба. Пошто не може „оживети“ вредности из прошлости, једини излаз јој је аутентична индивидуалност.

Мајкл Тили (Tilley), с друге стране, сматра да друштвени односи о којима Кјеркегор овде говори као „савршеним и нормалним“ представљају односе унутар клана, племена или нације.¹⁴⁴ Ова Тилијева тврдња је проблематична, па и тешко уклопива у његову сопствену интерпретацију како Кјеркегоровог књижевног приказа, тако и поменуте „дијалектике заједнице“ коју Кјеркегор наводи. Наиме, по Тилију, први облик заједнице о којем Кјеркегор говори у дијалектици односи се на стање у којем се појединац првобитно долази до свести, као члан породице или неког другог колективитета (или чак, сматра Тили, као део јавности). Када појединац први пут крене да разматра своје односе са другима, он увиђа да се већ налази у друштвеним односима који у односу на њега имају примат.¹⁴⁵ Овакав опис би пре одговарао односима унутар клана и племена него што би то био случај са описом „савршених и нормалних“ односа, који би претпостављали постојање аутентичних појединаца који су способни за индивидуални однос према идеји. Значајно је посветити се и Тилијевом опису другог типа заједнице које Кјеркегор даје у дијалектици, јер из њега можемо стећи представу о пореклу једне овакве интерпретације Кјеркегора. По Тилијевом тумачењу, такав тип заједнице отпочиње са постављањем једног субјективистичког егоистичног сопства које је усмерено на постизање корист за себе и своје (било да се ради о његовој породици, пријатељима итд.). У овој форми заједнице, свако је једнак, утолико што се свако сматра егоистичним рационалним делатником (или бар свако претпоставља да је свако други такав). Сопство се тако обликује према

¹⁴³ B. Kirmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, *Bloomington: Indiana University Press, 1990(, 278.

¹⁴⁴ M. Tilley, *Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought*, PhD Diss., University of Kentucky, 2008, 115.

другима, своје интересе и жеље оно обликује опонашајући друге. Интерпретација коју нам Тили пружа је заправо нешто измењени приказ природног стања какво нам пружају рани теоретичари друштвеног уговора, нарочито Хобс (Hobbes).¹⁴⁶ Заједница коју такви појединци праве још увек није јавност о којој говори Кјеркегор, јер се и она односи према некој идеји (макар та идеја била и пуко одржање појединаца у животу) и поседује личност (суверена) која може да ступи у однос према тој идеји. Али такође, та заједница није ни „савршена и нормална“ заједница, јер се појединци одричу ауторства својих чинова и преносе их на суверена. Супротност оваквих односа и односа изражених у првом облику заједнице о којем говори Кјеркегор најочљивија је у теорији коју излаже Фердинанд Тенис (Tönnies) у свом делу *Заједница и друштво*.¹⁴⁷ Стога ћемо укратко изложити његову концепцију а затим указати на начин на који је она утицала на Тилијеву интерпретацију Кјеркегора. Коначно, представићемо начин на који Кјеркегор сматра да се може разрешити проблем губљења појединца у јавности.

заједништва која могу постојати међу људима - прво назива *Gemeinschaft*, а друго *Gesellschaft*. Његов приказ је сличан контрактуалистичким приказима настанка људских заједница: замишљајући првобитно стање, описује се развој и прелазак из тог стања у стање које постоји сада. Но, за разлику од Хобса, у првобитном, природном стању људи нису у потенцијалном рату свих против свију, већ у потпуном јединству воља, у *Gemeinschaft*-у. Јединство воља се заснива на подсвесном, „вегетативном“ животу. Људи су од рођења повезани сродничким везама. У првој, крвној заједници, најснажније везе између чланова су везе између мајке и детета, мушкарца и жене, и браће и сестара. Ауторитет у таквој заједници потиче из старосне доби, физичке снаге и мудрости (очински ауторитет), и спроводи се на добробит подређених или у складу с њиховим вољама. Крвна заједница прераста у заједницу места коју одликује живот у непосредној близини са другима. Трећи облик *Gemeinschaft*-а је заједница духа, која настаје заједничким радом усмереним на исту сврху, обожавањем истих божанстава и светих места. Односи између чланова те заједнице могу бити сроднички, суседски и пријатељски. Поседовање заједничких сећања ствара у члановима заједнице осећања захвалности и оданости. У особи владара заједнице остаје очувана идеја очинског ауторитета из породице.

Живот у *Gemeinschaft*-у се одликује заједничким поседом и производњом добара за коришћење, а не за размену. Уметност је заснована на, како Тенис каже, некој врсти религијског осећаја, а опет, и религијско обожавање јесте уметничка форма.¹⁴⁹ Занати су такође у служби религије и представљају извесну врсту мистерије у коју се мора иницирати (Тенис чак наводи гилду као један од највиших израза живота у *Gemeinschaft*-у). Трудбеници истог заната се старају о заједничком наслеђу и попут клана имају посебно место у заједници.

Појединци, чланови *Gemeinschaft*-а, поседују способност коју Тенис назива „природна воља“. Она је укореењена како у прошлости, традицији своје заједнице, тако и у органској природи човека, и укључује елемент, како Тенис каже, *реалне неизбежности*,¹⁵⁰ који конституише *telos* припадника заједнице. Међутим, ова воља не може послужити као основа за моралност – врлине које припадају тој

¹⁴⁹ CCS, 49.

¹⁵⁰ Исто, 136.

вољи јесу енергичност (снага у одлучивању и делима), страст, храброст, стваралачка способност.¹⁵¹ Човек може на основу природне воље бити добар ковач или добар војник, и на основу тога заузимати истакнути положај у заједници, али не може на основу ње бити добар *човек*.¹⁵² Осећај дужности, пак, произилази из способности памћења, које скупља сва претходна искуства човека, све обавезе које је испуњавао, разлоге због којих их је требало испуњавати и исправност њиховог испуњавања. Сећање свих знања, искустава и мисли које је човек прикупио Тенис чак поистовећује са практичним умом и категоричким императивом.¹⁵³

Будући да је заснована на крвном сродству и близини, *Gemeinschaft* не може бити велика заједница. Њене карактеристичне форме су племе, село, гилда, паства (congregation), а њена основна јединица је домаћинство. Тенис чак додаје да је проучавање домаћинства заправо проучавање *Gemeinschaft*-а, као што је проучавање ћелије у ствари проучавање биолошког живота.¹⁵⁴ Насупрот томе, у већим заједницама превладавају другачији односи и везе међу појединцима, засновани на другачијим основама. Ти облици повезивања спадају у то што Тенис назива *Gesellschaft*.¹⁵⁵ За разлику од „органичне“ повезаности коју Тенис приписује *Gemeinschaft*-у, *Gesellschaft* се одликује „механичком“ повезаношћу. „У *Gemeinschaft*-у људи остају заједно упркос свега што их раздваја, у *Gesellschaft*-у

¹⁵¹ Нешто касније, Тенис ће рећи да је сама природна воља отеловљење уметничког духа, стваралачке делатности која се код човека очитује у мишљењу и говору (CCS, 146-8). То повезивање природне воље и уметничког духа може објаснити везу између религиозности и уметности у *Gemeinschaft*-у.

¹⁵² Уп. Мекинџајерову анализу врлина у херојским друштвима: А. McIntyre, *After Virtue*, стр.121-30.

¹⁵³ CCS, 129.

¹⁵⁴ Исто, 39.

¹⁵⁵ Иако се Тенис углавном користи историјским приказом да би показао развој *Gemeinschaft*-а и његов прелаз у *Gesellschaft*, он инсистира да та два појма представљају идеалне типове, аналитичке категорије које су нам потребне да бисмо усвојили и интерпретирали емпиријске податке. Заправо, наставља он, никада није постојала заједница која је била чисти облик *Gemeinschaft*-а или *Gesellschaft*-а; сваки појединац, институција, идеја итд. увек већ заузимају неко место у континууму између ова два појма. Такође, да би се одбранио од оптужби за анти-модернизам (које су му упућене због његове нескривене симпатије према врсти заједнице коју представља *Gemeinschaft*), Тенис наводи да дихотомије приказане у описима ове две врсте заједнице нису зависне од времена, епохе, и да ће институције које постоје у њима коезистирати у једној реалној заједници без обзира на њене историјске околности.

остају одвојени упркос свему што их уједињује“.¹⁵⁶ Нема никаквог „а priori“ јединства које ће се испољавати кроз делање појединца. Нема никакве наиндивидуалне творевине нити општег добра које може имати првенство над интересима појединца. Напротив, „свако се бори једино за себе и живи у стању напетости према свима осталима“.¹⁵⁷ Домаћинство је замењено тргом, јавна сфера је попрште „битака“ које појединци воде међу собом зарад остварења личних интереса. Интереси се задовољавају путем чинова размене, тј. давања и примања (Тенис чак каже да *Gesellschaft* није ништа друго до укупна сума свих односа размене), који имплицитно укључују „друштвену вољу“, тј. правила по којима се морају одвијати. За разлику од заједничке воље која постоји у *Gemeinschaft*-у, чији је основ у нерелектованом природном јединству њених чланова, друштвена воља претпоставља способност чланова *Gesellschaft*-а да објективно и рационално расуђују. Израз друштвене воље је конвенција, која замењује неупитност традиције. Конвенције се поштују јер су у општем интересу, и персонификоване су у личности судије, чије одлуке морају поштовати сви чланови *Gesellschaft*-а. Појединци изван ових конвенција или они који их не поштују се виде као непријатељи или потенцијална ратна опасност.

То је основ јединства *Gesellschaft*-а – формални оквир за коегзистенцију мноштва појединаца који не ступају међусобно ни у какве интимне односе. Сви природни односи између њих бивају замењени апстракцијама. Тенис даје опис две најеземпларније форме тих апстракција: новца и научног сазнања.

За разлику од *Gemeinschaft*-а, добра се у *Gesellschaft*-у производе не са првенственом намером употребе, већ размене. *Gesellschaft* је заједница заснована на тржишној размени, и у тој економској чињеници Тенис види највећи узрок нестанка присних веза које карактеришу *Gemeinschaft*. Трговац не мора бити грађанин ниједне одређене државе, члан ниједне одређене заједнице, он не користи новац да би дошао до добара која би употребио, већ обратно: он користи

¹⁵⁶ CCS, 52

¹⁵⁷ Нав.место. Не може се превидети сличност са Хобсовом концепцијом природног стања, у којем је свако у стању константног рата (или спремности за рат) са свима. Упадљива је, међутим, супротност са Хобсом: оно што Хобс сматра природним стањем, Тенис сматра тек одликом живота у једној врсти заједнице. Може се чак рећи да је Тенисов приказ много сличнији Русоовом (Rousseau), но Тенис ни на једном месту не реферира на француског мислиоца.

робу као валуту размене да би као коначни производ добио новац – робу која је по себи безвредна, а сву своју вредност добија од стране *Gesellschaft-a*.

Gesellschaft производи апстрактну верзију себе у виду *папирног новца*. То значи да је вредност инхерентно производ воље *Gesellschaft-a*. Јер *Gesellschaft* је једноставно отеловљење апстрактног ума – ако можемо замислити да је ум активан и да се служи вољом – и свако разумно биће учествује у њему путем своје сопствене мисли.¹⁵⁸

Научно сазнање настаје сличним процесом апстракције, која подводи различите врсте чулних података под категорије и појмове прихваћене унутар научне заједнице, која је повезана сличним везама као заједница трговаца.

Научни појмови су судови о пореклу и природи ствари, путем којих сложеним структурама чулних података бивају дата *имена*, која круже унутар света науке на исти начин на који добра круже у друштву. Она се сабирају у систем попут добара на тржишту. Најапстрактнија форма научног појма која више не означава ништа у реалном свету, попут појма атома или појма енергије, слична је новцу.¹⁵⁹

Насупрот природној вољи, појединци – чланови *Gesellschaft-a* поседују способност коју Тенис назива рационалном или арбитрарном вољом, тј. самовољом (*Kürwille*).¹⁶⁰ За разлику од природне воље, која се подудара са делањем које производи и иманентна му је, рационална воља се може одвојити од делања. Она је производ мишљења, интелектуалних процеса и не може служити

¹⁵⁸ CCS, 58.

¹⁵⁹ Нав.место.

¹⁶⁰ Под арбитрарношћу Тенис не подразумева да се одлуке доносе на основу пуке случајности, већ да та воља није садржински одређена никаквом традицијом нити било каквим ауторитетом изван ње.

као извор мотива, већ само као средство за прорачунавање и рационално доношење одлука, и хијерархизовање већ постојећих мотива у јединствене кохерентне системе. Тенис разлаже појам рационалне воље на три једноставне форме: промишљање или разматрање (слободно понашање уопште или чин бирања нечега), арбитрарни избор (избор усмерен према појединачним чиновима, који се може накнадно поништити) и давање оквира апстрактним појмовима (формулисање једноставних и сталних категорија на основу мноштва променљивих искустава). Дакле, рационална воља служи да би појединцу прибавила категорије (циљ, сврха, средство) који ће му служити као инструмент уз помоћ којег би разумео стварност и сналазио се у њој. Систем тих категорија Тенис назива *амбиција* и сматра је доминантним фактором који одређује начин на који ће се појединац односити према својим ближњима. Међутим, Тенис не експлицира да ли је амбиција специфична за сваког појединца, или сви субјекти поседују једнаку амбицију која се затим различито испољава у односу на њихов положај у друштву. Шта год био случај, избори које појединац сматра да је донео својом слободном вољом јесу у ствари избори његове амбиције, тј. прорачунате одлуке које за свој циљ имају искључиво његов појединачни интерес. Највиши облик рационалне воље је свест, и тек свесно биће може бити способно за хтење *највишег циља* – среће. Штавише, не само да може хтети срећу, већ је не може *не хтети*.

Замишљамо је као неко блиско будуће задовољство. Она није ствар слободе, не можемо је узети или оставити, зграбити је и искористити, или је сачувати ако пожелимо. То је пре нека туђинска, страна ствар, која можда припада некој туђинској вољи или туђинској слободи, која је нужно различита од наших чинова и дела.¹⁶¹

Но, пошто срећа лежи у будућности, наша способност предвиђања и промишљања је ограничена и неизвесна, а успех постизања среће у извесној мери

¹⁶¹ CCS, 120.

зависи од случаја. У оној мери у којој то зависи од нас, срећа као тај будући догађај се поима као објекат мисаоног процеса, чија реалност може бити проузрокована нашим делима. На тај начин човек, до тада сопствени господар, постаје обвезник свог будућег сопства. Његова слободна воља постаје ограничена у односу на њега самог, тј. његово будуће сопство. Но, ово није нешто што се радо прихвата:

Уистину, читаву ову идеју можемо схватити у њеном чистом облику само ако је та слободно изабрана *активност* представљена као жртва, коју приносимо са великим оклевањем и одвратношћу. *Једино* на овај начин може мисао једног (једино жељеног) циља, нпр. задовољства, добитка, среће, покренути човека да дела као да је реч о *добровољном* делању.¹⁶²

Слобода воље се, наставља Тенис, састоји управо у овом недостатку, немању слободе у односу на самог себе, без спољашњих притисака и присила који би саму слободу уништили.

У односу са другим људима, пак, појединац *Gesellschaft*-а нема таквог ограничења. Будући лишен свих присних веза које повезују чланове *Gemeinschaft*-а, он са њима није ни пријатељ ни непријатељ. Његов интерес се користи њима само као инструментима за постизање циљева. Најефикаснији начин да се то постигне је, по Тенису, успостављање контроле над људским умовима и њиховим ставовима путем нематеријалних и интелектуалних средстава – научним сазнањем. Тако жеђ за знањем представља израз жеље за статусом и моћи. Упркос томе, појединац мора *изгледати* моралан, добар и поштен како би остварио своје циљеве. *Учтиво* друштво поставља извесне границе бесрамној саможивости. Тако се самовољни појединац према другима понаша као трговац, себе види као хедонисту а ипак никуда не иде без своје маске.¹⁶³

¹⁶² CCS, 121

¹⁶³ Исто, 172. Види Мекинтајерову анализу естетичизма, А. McIntyre, *After Virtue*, 24-33.

Жеље и циљеви за које ће појединац *Gesellschaft*-а користити своје ближње су потенцијално неограничени. Будући да није ограничен неким наметнутим *telos*-ом, попут појединца *Gemeinschaft*-а, једино што поставља границе његовој слободи јесте његово сопствено делање.

До тог *тренутка* он би још увек могао (у својој имагинацији) оставити ту радњу неучињеном; али, док је чини, и делање и неделање истовремено ишчезавају из царства могућности. Јер (замишљена) могућност може бити уклоњена само тако што ће постати или испуњена стварност или немогућност.¹⁶⁴

Наравно, као што је случај и са *Gemeinschaft*-ом и *Gesellschaft*-ом, природну вољу и самовољу не треба да схватимо као реално постојеће супротности, већ као идеалне типове, моделе који нам помажу да разумемо или категоризујемо одређене емпиријске тенденције. Није могуће постојање једне врсте воље без друге: природна воља се мора изразити кроз самовољу, док је самовоља укореењена у природној. Ипак, између њих може постојати дубоки антагонизам. Самовоља ће покушати да се ослободи утицаја природне воље, а затим да њоме овлада или да је уништи. Најјучљивији начин на који она то чини је, сматра Тенис, помоћу *неутралних* научних појмова, попут појма људске природе или психолошке диспозиције. Основ људског понашања више неће бити осећање, срце или савест, већ самосвест, прорачунатост и амбиција.

Делатник рационалне воље види савест као пуки лавиринт предрасуда и намеран је да је одстрани. Али то може учинити само врхунски култивисано, мудро и просветљено биће. Само он може потпуно и радикално уништити савест у себи и одбацити веровања својих предака и свог народа, јер је разумео принципе који су им у основи. Такав човек ће знати како да крене у замењивање тих принципа боље заснованим, слободним и научним мишљењима о

¹⁶⁴ CCS,, 134.

томе шта је исправно и дозвољено, а шта забрањено и лажно. Биће одлучан и сматраће да је оправдано да своје делање уреди не према слепом и глупом осећању, већ једино према јасно схваћеним првим принципима. Такав слободно-бирајући индивидуалистички начин живота зовемо *ултра-самосвест* – слобода неограничене самовоље у њеном најекстремнијем изразу.¹⁶⁵

Тенис илуструје контраст између природне воље и самовоље уз помоћ три супротности: између жене и мушкарца, младог и зрелог човека и обичног народа и образованог човека. Док је прорачунатост на страни мушкарца, зрелог човека и образованог појединца, жена и млади човек су вођени осећањима, оним несвесним, „вегетативним“ животом. Док обични народ види суштину живота у интимног кругу породице и суседа, образовани човек се одваја како од њихових веровања, тако и од тих облика заједнице, формирајући нове друштвене кругове у којима владају правила конвенције.

Субјект самовоље више није „сопство“, попут субјекта природне воље. Он није члан неке веће јединице, чији односи ће му служити као прототип за сопствено конституисање. Он је *личност*, са чисто случајним механичким идентитетом. Самовоља поседује реалност и кохерентност само путем односа личности према последицама њених чинова. Појам особе је тек *фикција*, изум научне мисли како би се наметнуо ред сложеним односима моћи.

Приметна је симпатија с којом Тенис описује *Gemeinschaft* у односу на *Gessellschaft*, и та симпатија је узрок оптужби за антимодернизам које су му често упућиване. Ту исту симпатију Тили (с правом) види у начину на који Кјеркегор „савршене и нормалне“ друштвене односе, али му неоправдано приписује контрастирање тих односа са односима нивелисања, на начин на који то Тенис чини са *Gemeinschaft*-ом и *Gessellschaft*-ом. Оно што Тили покушава да учита у Кјеркегорову концепцију је романтичарска тежња супротстављања златног доба антике и модерности која је исцрпела све своје могућности.¹⁶⁶ Могли бисмо наћи

¹⁶⁵ Исто, 161.

¹⁶⁶ Поменимо само најпознатије заговорнике такве тезе, Шилера (Schiller) и Ничеа (Nietzsche).

поткрепљење за такво читање Кјеркегоровог књижевног приказа само уколико бисмо пар одељака читали одвојено од остатка дела, па чак и тада би та интерпретација изгледала натегнуто.

Јавност је појам који се не би нипошто могао јавити у антици. Сам народ је морао *en masse, in corpore* да се појави на сцени на којој се дела, морао је да преузме одговорност за оно што је појединац међу њима учинио, а појединац је са своје стране тамо требало да се нађе тамо лично и, као тај одређени појединац, да се подвргне суду тог скупа, његовом одобравању или неодобравању.¹⁶⁷

Ако би нас овај одељак могао и натерати да помислимо да је Кјеркегор заиста мислио да је у антици био реализован „савршен и нормалан“ однос између појединаца, заједнице и идеје, наредни одељак нам показује да смо пренаглили с таквим закључком.

Док је у антици гомила појединаца постојала, такорећи, да би установила цену изврсног појединца, данас се монетарни стандард променио тако да у *једнакој мери* толико-и-толико људи чине једног појединца, тако да је остало само да погодимо прави број, и – имамо значај. У антици је појединац у гомили био безначајан – изврсни појединац је значао више од свих њих.¹⁶⁸

Контраст између антике и модерности стоји, али не осликава оно што Тили сматра да осликава. Кјеркегор је превише добро упознат са критиком демократије од Хераклита (Heraclitus) до Платона и Аристотела да би веровао да су односи у антици „савршени и нормални“. Изванредни појединац јесте оно што он опажа као предност антике у односу на нивелисану модерност, али тај изванредни

¹⁶⁷ LR, стр 81.

¹⁶⁸ Исто, 75.

појединац не налази своје место у гомили, не успева да на пресудан начин утиче на њене одлуке.

Такође, Кјеркегор „садашњем добу“ не супротставља у првом реду доба антике, како Тили тврди,¹⁶⁹ већ „доба револуције“, које се одиграло тек педесетак година раније. Оно што раздваја та два доба нису миленијуми културне декаденције (јер би то за Кјеркегора била тек још једна спољашња околност) већ присуство страсти. Због присуства страсти, у добу револуције ни штампа не успева да продукује „утвару јавности“, која је главни кривац за нивелисање.¹⁷⁰ Тек превелика рефлексивност и одсуство ризичног избора, које одликују садашње доба, дају потребне предуслове за развој облика нивелисања о којем Кјеркегор говори.

Међутим, чак ни Кјеркегор не сматра нити да су сви облици нивелисања лоши, нити да најгори облик нивелисања има искључиво негативне последице. Он управо у крајњим последицама таквог нивелисања види могућност његовог превазилажења и поновног буђења аутентичне индивидуалности. У наредном одељку ћемо, насупрот Тилију, показати како се његова концепција „савршених и нормалних“ односа поклапа са трећим обликом заједнице у којој говори у дијалектици – заједница у којој је појединац виши од односа.

1.4.. „Непрепознатљиви“ појединац и заједница

Упркос својој интерпретацији „савршеног и нормалног“ односа као односа унутар клана или племена, Тили признаје да Кјеркегор не сматра могућим да се супротставимо процесу нивелисања повратком некој ранијој епохи. Подсетимо се, описујући односе који карактеришу нивелисање, Кјеркегор каже да њих карактерише како нестанак односа појединца према самом себи, тако и нестанак односа према идеји. Пут према идеји је блокиран, сматра он, јер би јавност нивелисала сваки покушај успостављања идеје у коју сви припадници заједнице верују (то је управо оно што Матуштик сматра основом за успостављање разних националистичких и тоталитарних режима). Управо ова сумња у могућност

¹⁶⁹ Tilley, *Interpersonal Relations*. 117.

¹⁷⁰ LR, стр 81.

стварања нових идеологија, сматра Кјеркегор, јесте „скептицизам који је потребан да би се на прави начин поново јавио развој појединца“.¹⁷¹ Од троструког односа који је појединцу доступан у „савршеном и нормалном односу“ (однос са самим собом, са другима и са идејом), појединцу је остао још само један: однос са самим собом. Ако су сви остали појединци изгубили своју индивидуалност у апстракцији јавности, ако је пут ка идеји блокиран, појединац је стављен пред радикални избор: или ће одабрати ништавило или бога. Бог о којем се ради није бог ни црквене јавности (која је подједнако анонимна као секуларна јавност), ни бог старозаветних судија и пророка који им даје ауторитет да јавно суде читавом народу. Иако појединац који успоставља однос са богом стоји изнад свог односа са другим појединцима, овај виши положај не сме да буде уочен. Насупрот античком идеалу краља-филозофа који ће просвећивати народ одозго, оправдавајући свој положај увидом у свет идеја, Кјеркегоров појединац који се види као једини излаз из стања нивелисаности је непрепознатљив.¹⁷² Његову делатност Кјеркегор описује јако слично својој делатности као псеудонимног аутора.

Нико од непрепознатљивих се неће усудити да помаже директно, да говори директно, да подучава директно, да доноси одлуке на челу гомиле (уместо да помаже појединцима да крену ка одлуци, тамо где је он сам, помажући им на негативан начин) (...) они морају сами да направе скок, и бесконачна љубав Бога не треба да им буде дата из друге руке.¹⁷³

Дакле, Кјеркегор сматра да нивелисање, без обзира на све наведене лоше карактеристике, са собом носи и једну кључну предност: када дође до свог највећег интензитета, оно ће потпомогнути развој аутентичне индивидуалности. Овај однос појединца који је „непрепознатљив“ и који је у односу само са богом, а „против целог света“ поново подсећа на Климакусову скривену унутрашњост.

¹⁷¹ LR, стр 95.

¹⁷² Исто, 96.

¹⁷³ Исто, 97.

Али треба се сетити да је Кјеркегор писао књижевни приказ романа *Два доба* три године пре *Увежбавања у хришћанству*, у којем описује излазак из скривене унутрашњости, о чему је већ било речи.

Како би, коначно, требало да изгледа идеал заједнице који ће непрепознатљиви појединац пројектовати као циљ свог деловања? Кјеркегор, изненађујуће, каже да би ту заједницу одликовало – још једно нивелисање, али овог пута без нестајања индивидуалности. Он ту врсту нивелисања упоређује са нивелисањем које врши јавност.

Ова ситуација је најнижи облик нивелисања, јер нивелисање увек одговара заједничком фактору по питању којег су сви изједначени. Тако је и вечни живот једна врста нивелисања, а опет и није; јер заједнички фактор јесте у религиозном смислу тај да се буде у суштинском смислу човек.¹⁷⁴

Путем контраста можемо стећи представу о томе шта Кјеркегор подразумева под тиме „у суштинском смислу бити човек“: то укључује аутентичног појединца, који преузима одговорност за своје одлуке, коме не треба нека одређена идеја (народа, класе и сл.) која ће га ујединити са другим појединцима и који се према другим појединцима не односи посредством јавности, нити се од других појединаца потпуно одваја, већ који прихвата бригу и одговорност за развој њихове аутентичности, и у крајњој линији, вечног спасења. Како Матуштик примећује, и овде Кјеркегор има пред очима сократску фигуру: „Сократ није био неуспели платоновски херој. За Кјеркегора, он фигурира као непрепознатљиви вођа уз помоћ свог мучеништва“.¹⁷⁵ Његов идеал заједнице није скуп грађана међу којима свако зна где му је место у држави, и који посао се од њега очекује да обави. Он захтева заједницу грађана који преиспитују на агори, „заједницу оних који су се својевољно изместили изван друштва у уобичајеном смислу те речи“.¹⁷⁶

¹⁷⁴ LR, стр 86.

¹⁷⁵ PI, 245.

¹⁷⁶ PI, 258.

Концепција заједнице какву представља Кјеркегор (укључујући ту и Матуштикову интерпретацију кјеркегоровског идеала комуникативне заједнице) ће нам у наставку рада послужити као оквир за представљање и проблематизовање односа појединаца и заједнице представљених у његовим псеудонимним делима. Односи ће бити подељени на типове стандардне за Кјеркегорову мисао, тако да ћемо говорити о естетском, етичком и религиозном појединцу (и њиховим подтипovima) и врстама заједница које су или прећутно постављене као услови могућности јављања одређеног типа индивидуалности, или експлицитно супротстављене појединцу, као препрека развоју његове аутентичне индивидуалности.

2. Појединац: сопство и очајање

За разлику од појма заједнице, није потребно објашњавати значај који појам појединца има у Кјеркегоровој филозофији. Гинтер Фигал истиче да се централно питање Кјеркегорове филозофије може упоредити са насловом чувеног есеја Томаса Нејгела (Thomas Nagel), „Како изгледа бити слепи миш?“ („What is it like to be bat?“). Наиме, иако можемо знати доста тога о слепим мишевима, њихов начин постојања нам је потпуно стран.¹ Слично томе, имати знања о човеку као природном феномену, као нпр. предмету анатомије нам не даје одговор на питање које поставља Кјеркегор: „Како изгледа бити људско биће, појединац, овај јединствени, непоновљиви појединац?“² Будући да ниједан човек не може у овом смислу послужити као типични представник врсте (још једна разлика у односу на слепе мишеве), јасно је да не можемо говорити о неком научном одговору на ово питање. Ипак, Кјеркегор верује да се о овоме може рећи нешто опште. Након своје тзв. естетске продукције,³ у којој разни псеудонимни аутори, уредници и/или ликови сами, из првог лица, полажу рачун о свом животу, Кјеркегор мења приступ. Јоханес Климакус, Вигилиус Хауфниенсис и Анти-Климакус (псеудонимни аутори његових дијалектичких дела) су истраживачи људске природе, тј. онога што се може уопште рећи о индивидуалности. Али то није све на шта ти истраживачи претендују. Уколико се њихова истраживања не слажу са начином на који егзистирајући појединци виде своју индивидуалност (а те начине је Кјеркегор покушао да у извесној мери класификује у својим естетским делима),

¹ Günter Figal, „The Absolute particular: Individuality and Religion after Kierkegaard”, у *For a Philosophy of Freedom and Strife*, Albany: SUNY Press, 1998. 171.

² Овде смо у једној језичкој неприлици. „Изгледати“ не треба да има призвук привида у односу на истину. Смисао питања је „Како је то бити појединац?“, које тек накнадно бива подељено на питање „Како је то заиста бити појединац?“ (где се реч „заиста“ не односи на „бити“, насупротив неком „лажном бивању појединцем“) и „Како самом том појединцу (погрешно) изгледа бити (тај) појединац?“ У својим естетским делима (види наредну фусноту) Кјеркегор покушава да одговори на ово последње питање, док се дијалектичка продукција бави оним првим: шта уистину значи бити појединац.

³ Аластер Ханеј (Hannaу) дели Кјеркегорова псеудонимна дела на естетска и дијалектичка, у зависности од тога да ли им је намера да читаоце изведу из естетске или спекулативне заблуде да су хришћани; тако, у дела прве групе спадају *Или-или*, *Понављање*, *Страх и дрхтање*, *Стадијуми на животном путу*, а у другу *Филозофске мрвице*, *Закључни ненаучни пост-скрипtum*, *Појам стрепње* и *Болест на смрт* (А Hannaу, *Kierkegaard*, 54-89.)

онда свакако примат треба дати тим истраживањима. Зашто то мора бити случај? Фигал наводи разлоге због којих би пропало свако истраживање које би за своју почетну тачку имало искуство сопственог живота и индивидуалности:

(О)но што се појављује када неко спроводи такво једно истраживање и покушава да изолира (свој јединствени начин бивствовања) тако што ће испричати своју животну причу није ништа више од *слике* његовог живота. И што је јасније он поима, што је јасније осликава, то више заборавља њену мрачну, нужно мрачну страну, наиме то да покушава да конструише слику самога себе. Он заборавља да увек остаје други у односу на своју сопствену слику.⁴

Оно што је за Фигала од суштинске важности за индивидуалност није прича као скуп догађаја, није садржина једног живота, већ његово *одигравање* (које укључује и *одигравање сазнања* које стичемо о том животу). Наравно, можемо тематизовати то одигравање, можемо поставити питање о начину на који смо конструисали слику о себи, или испричали причу о себи, али то питање нужно остаје неодговорено, јер наша садашњост константно измиче, не бива обухваћена тим тематизовањем, она не представља крај нашег живота. Ми нисмо господари наше садашњости, па тако ни нас самих, закључује Фигал. Оно што Фигал пропушта да примети је стандардни недостатак свих наративних концепција сопства: поред садашњости, ми нисмо господари ни почетка ни краја наше приче, јер нам ниједан од њих није познат.

Која је онда предност истраживача индивидуалности? Пре свега, то је његова дистанца у односу на индивидуалност. Истраживање не креће од искуства властите индивидуалности, већ од „непристрасног, апстрактног одређења,⁵ вели Фигал. Појмовним истраживањем истраживач долази до категорија којима може

⁴ Figal, нав. дело, 172.

⁵ Исто, 173.

егзистирајућем појединцу саопштити извесне истине о његовој индивидуалности, које су њему самом недоступне уколико и сам не поседује те категорије.

То је управо Кјеркегорова намера у дијалектичким делима, посебно у последњем из те групе, *Болест на смрт*, у којем излаже структуру сопства и анализира феномен очајања, којим се човек разликује од свих осталих бића.⁶ Међутим, како Кјеркегор примећује, иако је очајање свеприсутни феномен, једини који могу на њега обратити пажњу јесу хришћани, и једино „излечење“ од очајања као „болести на смрт“ јесте могуће само путем хришћанске вере. Разлог томе лежи у структури сопства, која је темељ очајања. На самом почетку *Болести на смрт* Кјеркегор даје својучувену, па чак и озлоглашену дефиницију сопства:

Човек је дух. Али шта је дух? Дух је сопство. Али шта је сопство? Сопство је однос који се односи према себи, или одношење тог односа према самом себи у том односу; сопство није однос, већ одношење тог односа према самом себи. Човек је синтеза бесконачности и коначности, временитости и вечности, слободе и нужности, укратко, синтеза. Синтеза је однос између два чиниоца. С тог становишта човек још није сопство.

У односу између два чиниоца, однос је трећи чинилац као негативно јединство и оба чиниоца се односе према том односу и у односу према том односу; тако под одређењем душевног однос између душевног и телесног јесте један однос. Ако се, међутим, тај однос односи према самом себи, онда тај однос постаје трећи позитивни чинилац, и тада је то сопство.⁷

Након овог одређења следи пар параграфа која имају нејасан однос према одређењу сопства. Наиме, завршне речи претходног параграфа („и тада је то

⁶S. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1980 (у даљем тексту: SUD), 14-5 (уп. С. Кјеркегор, *Болест на смрт*, Плато, Београд, 2000. 43)

⁷ SUD, 13 (Уп. С.Кјеркегор, *Болест на смрт*, Плато, Београд, 2000. 41.)

сопство“) указују на то да нам је Кјеркегор дао потпуну дефиницију сопства. Међутим, оно што он надаље казује доводи ту потпуност у питање:

Такав однос који се односи према самом себи, сопство, мора бити постављен или од себе самог или кроз нешто друго.

Ако је тај однос који се односи према самом себи поставио неки други чинилац, онда је тај однос заиста трећи чинилац, али тај трећи чинилац је опет однос и односи се према ономе што је ту поставило читав однос.

Људско сопство је управо такав изведени, постављени однос, однос који се односи према самом себи и односећи се према самом себи односи се према нечему другом.⁸

Дакле, прво одређење сопства које Кјеркегор даје уопште и не помиње чињеницу постављености, док друго одређује људско сопство као битно *постављени* однос. Али због чега Кјеркегор раздваја ова два одређења? Зар није могао наставити одређење сопства без оних закључних речи („и тада је то сопство“)? Одговор, како ћемо касније сазнати, лежи у разликовању форми очајања. Како Кјеркегор наставља, чињеница постављености је битна јер једино она може послужити као основа за трочлану поделу очајања коју он врши још у наслову првог одељка:

Очајање је болест духа, сопства, и сходно томе може имати три облика: да човек у очајању није свестан да има сопство (што није очајање у строгом смислу); да човек у очајању неће да буде он сам; да човек у очајању хоће да буде он сам.⁹

⁸ SUD, 13 (Уп. С.Кјеркегор, *Болест на смрт*, Плато, Београд, 2000. 41.)

⁹ нав. место

Два облика очајања у строгом смислу су могућа једино ако имамо посла са дистинкцијом између сопства које је поставило само себе и сопства које је постављено кроз нешто друго. Сопство које је поставило само себе би могло једино штети у очајању да не буде оно само, да се реши самог себе. Но, ако је сопство постављено кроз нешто друго, оно поред тога може штети и да буде оно само, у смислу да буде разрешено постављености од стране нечег другог. Дакле, прво одређење сопства које Кјеркегор даје (назваћемо га сопство-1) може послужити као одређење сопства које је поставило само себе, док друго одређење (назваћемо га сопство-2) представља сопство постављено од стране нечег другог. Ако је сопство, како Кјеркегор тврди, постављено кроз нешто друго, онда „човек који у очајању неће да буде он сам“ јесте онај који тек неће да буде сопство-2, без икаквог одређења онога што хоће да буде уместо тога (чак није извесно да уопште мора штети да буде нешто), док „човек који у очајању хоће да буде он сам“ јесте човек који хоће да буде самопостављено сопство-1. Сада је видљив разлог због којег Кјеркегор прави такву дистинкцију између два одређења сопства: то очајничко хтење усмерено на сопство-1 јесте парадигма свеколиког очајања:

Чак је веома далеко од тога да тај други облик очајања (кад човек очајно хоће да буде самим собом) означава тек једну посебну врсту очајања да се, напротив, све очајање може у крајњој линији у њој наћи своје порекло и разрешити се.¹⁰

Међутим, Кјеркегор нешто касније допуњује ово одређење, показујући да између ове две форме очајања ипак влада дијалектички однос:

(У) очајању штети да се човек ослободи самог себе, то је формула сваког очајања. Тако да други облик очајања, у очајању штети да човек буде он сам, може своје порекло наћи у првом, у очајању не штети да буде он сам, као што смо претходно разрешили облик,

¹⁰ SUD, нав. издање. 14. (уп, С. Кјеркегор, *Болест на смрт*, нав.издање, стр.42.) Све очајање се, дакле, своди на неоствариво хтење да се буде апсолутни господар сопственог бивствовања, тј. бог.

очајнички не хтети да буде он сам, у облик очајнички хтети да буде он сам. (...) Сопство које он очајнички хоће да буде јесте сопство које он није; (...) тј, он хоће да отргне своје сопство од силе која је то сопство поставила.¹¹

Насупрот очајању које се у крајњој линији састоји у неоствареном односу између сопства и моћи која га је поставила, Кјеркегор даје формулу за излечење од очајања: „односећи се према самом себи и хотећи да буде самим собом, сопство транспарентно почива у моћи која га је поставила“.¹²

Дакле, „транспарентно почивати“ је одговарајући однос који сопство има са моћи која га је поставила. Насупрот томе, промашени однос који сопство-1 има према моћи који га је поставила чини да се оно „бесконечно рефлектује“ у себи, не могавши да сопственим снагама постигне тражену равнотежу и мир.¹³

Тек када говори о пореклу очајања, Кјеркегор први пут помиње бога као силу која поставља сопство. Очајање има свој извор у чињеници да је бог поставио однос који је сопство, а затим је тај однос „испустио из својих руку“, у којима се оно до тада налазимо у „правом односу“¹⁴. Тиме Кјеркегор сву кривицу за „болест“ очајања ставља на човека, на сопство, које је у сваком тренутку слободно да изабере однос у којем ће бити са богом, и одговорно је за свој избор.

¹¹ Исто, 20. Тојнисен (Theunissen) указује да дијалектички однос који Кјеркегор овде покушава да успостави између два облика очајања (и два одређења сопства) не функционише, јер погрешно претпоставља да одбијање да се буде сопство-2 нужно укључује хтење да се буде сопство-1. По Тојнисену, могућа је и трећа одлука - једноставно хтети да се не буде. Оно што Тојнисен не примећује јесте да суштина хтења да се буде сопство-1 лежи у хтењу да се буде апсолутни господар сопственог бивствовања, што укључује и одлуку да се престане да се бивствује. У хришћанском контексту из којег Кјеркегор говори, таква одлука није у нашој моћи, смрт није наш крај, тако да ни одлука да прекинемо свој живот не представља наше овладавање сопственим бивствовањем. Основни разлог овог Тојнисеновог превида је његова одлука да занемари други део *Болести на смрт* и аспект сопства пред богом. Ипак, Тојнисен је у праву када примећује да постоји изванредан редослед у „логичко-онтолошкој конструкцији неуспешне егзистенције: не желимо да будемо оно што смо као људска бића и стога желимо да будемо оно што нисмо као људска бића“ (Michael Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, (Princeton NJ: Princeton University Press, 2005). 35)

¹² SUD, 14

¹³ нав. место.

¹⁴ SUD, 16.

Али ако је тако, и ако се ради о структури заједничкој свим људима (јер све људе је створио бог), очајање мора бити универзална појава. И Кјеркегор то и потврђује:

(Н)иједан човек није никада живео изван хришћанског света, а да није очајан, и нико у хришћанском свету, уколико није истински хришћанин, и у оној мери у којој није то у потпуности, он је ипак очајан у извесном степену.¹⁵

Кјеркегор се тако дистанцира од оног што назива „вулгарни поглед на очајање“, који тај феномен види као јако редак. Његово одређење очајања, како примећује и Тојнисен, јесте један конструкт који укључује доста тога што се иначе не сматра очајањем, док с друге стране искључује доста тога што би спадало у уобичајено одређење очајања. Како онда Кјеркегор, удаљавајући се од једног општепризнатог значења феномена очајања, оправдава своје измењено значење? Којим се он феноменом заправо бави? Тојнисен сматра да Кјеркегор није дао никакво оправдање за овакву измену значења појма очајања јер се ослањао на (исправну) интуицију да је његово сопствено искуство искуство читаве епохе (тј. искуство хришћанске Европе с краја Модерне). Они који не желе да буду оно што су, наставља Тојнисен, јесу житељи те хришћанске Европе. *Болест на смрт* означава почетак једног новог периода у процесу саморазумевања човека. Први период у том процесу се одликовао постојањем једног супстанцијалног одређења човека и генералном вољношћу појединаца да то одређење прихвате као свој телос и остваре га; други период, пак, види самоостварење човека не као остварење једног унапред задатог одређења, већ развој властите индивидуалности, али се такође претпоставља да сваки појединац тежи ка остварењу властите индивидуалности, ка реализацији онога што он као појединац јесте. Коначно, у трећем периоду, самоостварење такође јесте развој индивидуалности, али овог пута „нико нема озбиљну вољу да уистину буде

¹⁵ SUD, 22

појединац који он јесте“.¹⁶ То је стање о којем говори *Болест на смрт*. Нема више вере ни у античко-средњеveковни наиндивидуални телос нити у раномодерну природну тенденцију ка саморазвоју индивидуалности; напротив, индивидуалност која се захтева не сме бити резултат неке природне тенденције. Тојнисен види овај губитак вере тек као индикатор једног универзалнијег губитка, губитка смисла који свој најрадикалнији израз налази у нихилизму.¹⁷ Очајање је и само једно нихилистичко искуство, једно тумачење нихилизма као историјски одређеног феномена, које нам омогућује да разумемо Кјеркегора, јер и сами имамо нихилистичка искуства.¹⁸ Вера коју Кјеркегор види као излаз из очајања не представља повратак предмодерним метафизичко-теолошким концепцијама које би губитак смисла надоместиле поновним наметањем неког супстанцијално одређеног телоса човека. Иако вера у бога за Кјеркегора представља веру у могућност да човек буде спасен из живота испражњеног од сваког смисла, она бива одређена само негативно, у односу на очајање, и не може представљати основ ни за какву позитивно одређену религијску догму. Сходно томе, и сопство које се налази у таквом једном односу вере може представљати само празно сопство, вели Тојнисен, понављајући тиме једну од најчешћих критика упућиваних Кјеркегору.¹⁹

До сада смо дошли до појма сопства на којем се може заснивати очајање, двојаког одређења очајања у односу на то сопство и тезе о универзалности очајања. Кјеркегор надаље анализира различите форме очајања. Саму анализу је могуће отпочети на више начина. Кјеркегор креће од фактора од којих је сачињено сопство као синтеза, затим наставља разматрајући очајање под одређењем свести, да би у другом делу *Болести на смрт* разматрао очајање под одређењем греха. Какав је међусобни однос ових корака у анализи? Јасно је да тек у одређењу очајања као греха оно добија свој потпун облик, јер се у анализу тек тада директно уводи његов однос према моћи која га је поставила; тек у том одређењу оно може бити разрешено. За други корак анализе, посматрање очајања

¹⁶ Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, 24.

¹⁷ Исто, 44.

¹⁸ Исто, 47.

¹⁹ Исто, 132, енднота 73

под одређењем свести, Кјеркегор пак каже да заправо представља прави почетак анализе:

Међутим, очајање се мора првенствено посматрати у категоријама свести; то да ли је очајање свесно или не чини квалитативну разлику између очајања и очајања. Имајући то у виду, све очајање посматрано као појам јесте свесно, али то не значи да особа за коју се, сходно том појму, може с правом рећи да је у очајању јесте тога свесна. Стога, свест је пресудна.²⁰

Но, уколико је то заиста случај, онда први корак анализе очајања, оно у којем се оно посматра не с обзиром на то да ли је свесно или не, већ само с обзиром на чиниоце синтезе представља тек неку врсту прелиминарне анализе, тј анализе „оруђа“ која су очајању на располагању. Да је то уистину тако, показује и Кјеркегорово наглашавање значаја свести за сопство (радије од наглашавања значаја било ког од чинилаца, или чак скупа свих чинилаца):

Уопште је свест, тј. самосвест, пресудна у погледу сопства. Што више свести, то више сопства; што више свести, то више воље; што више воље, то више сопства. Особа која уопште нема вољу није сопство; али што више воље има, то има и више самосвести.²¹

Овај одељак не разјашњава однос између сопства, воље и самосвести, једино је јасно да свест и вољу треба посматрати као нужне услове сопства. Што се тиче односа воље према очајању, он је већ присутан у самој дефиницији очајања: (не) *хтети* бити сопство које јесмо. Дакле, воља је инстанца која „одлучује“ о томе хоћемо ли остати у очајању или потражити излаз из њега. Да бисмо могли донети такву одлуку потребна је адекватна свест о очајању и начину изласка из њега. Но,

²⁰ SUD, 29.

²¹ нав. место

као што је речено, пре него што се упусти у такву анализу очајања под категоријом свести, Кјеркегор креће са својом прелиминарном анализом форми очајања у погледу чинилаца сопства као синтезе. Ту анализу он дели на два одељка, од којих је сваки подељен на још два: Очајање одређено коначношћу/бесконачношћу (где затим одвојено разматра очајање коначности и очајање бесконачности) и очајање одређено могућношћу/нужношћу (и одвојено разматрана очајања могућности и нужности).²² Прва ствар која упада у очи је недостатак трећег пара фактора који чине синтезу: временитости и вечности. Очајање вечности и временитости (које Кјеркегор касније назива „очајање због земаљског“) се налазе у одељку о очајању одређеном свешћу).²³ Зашто је то случај? Још нешто раније у тексту, Кјеркегор помиње вечно у вези са очајањем: „Очајање је карактеристика духа и односи се према вечном у човеку.“²⁴ Још увек нема ближег одређења шта би ово вечно могло бити, али је јасно да Кјеркегор пар вечност/временитост не ставља на исти ниво као друга два пара чинилаца синтезе. Фигал ово испушта из вида у својој интерпретацији ових категорија. Фигал види коначност (односно, сматра да је Кјеркегор види) као

посебну одређеност и ускост живота, оно што *јесмо* као неко са посебним карактеристикама, посебним пореклом или припадањем некој посебној генерацији, посебним талентима и ограничењима. Насупрот томе, бесконачност је је оно што нисмо, што је очигледно неограничени квантитет. Међутим, под одређеним околностима можемо бити оно што нисмо, и у том случају се не ради просто о бесконачности, већ о *могућности* (...) Наравно, с времена на време наилазимо на границе, јер не можемо бити све што желимо да будемо. Када то схватимо, деламо под одређењем *нужности*; одређени смо оним што јесте и како јесте. (...) Све што има почетак

²² SUD, 29-42.

²³ Исто, 50-67.

²⁴ Исто, 17.

и крај је „временито“. „Вечно“ је једноставно присуство које није подељено на прошлост, садашњост и будућност.²⁵

Поред очигледне немогућности овог тумачења временитости и вечности да објасни Кјеркегорово давање посебног места тим категоријама у анализи форми очајања, проблематично је и Фигалово тумачење односа коначности/бесконачности и могућности/нужности, јер их сагледава пре као различите степене конкретности него као различите модалитете, што ће сугерисати Кјеркегорова анализа.

Бавећи се очајањима коначности/бесконачности, Кјеркегор прво оцртава како би требало да изгледа исправан однос коначности и бесконачности као елемената сопства. Сопство не бивствује као унапред дата могућност, већ само у процесу постајања, тако што постаје сопство, односно, тако што у сваком тренутку испуњава свој задатак постајања онога што јесте (свесна синтеза) пред богом. То се остварује двоструким кретањем: бесконачним удаљавањем од себе (чиме се сопство чини бесконачним) и бесконачним враћањем себи (чиме се сопство чини коначним).²⁶ Будући да у оба случаја примат има бесконачност тог кретања, он креће са разматрањем очајања бесконачности, истичући да су оба елемента о којима је реч у дијалектичком односу у својој синтези, те да ниједан од њих не постоји засебно узев, иако су за потребе анализе одвојени. „Сопство је синтеза чији ограничавајући чинилац је коначност, а проширујући чинилац бесконачност.“²⁷ Међутим, за разлику од Фигаловог тумачења, по којем би бесконачност била проста неограниченост одређења које особа не поседује у својој унутарсветској егзистенцији, за Кјеркегора је медијум бесконачности фантазија,²⁸ која је повезана са осећањима, сазнањем и вољом. Фантазија је способност у којој су укоренење све остале способности, укључујући и

²⁵ Figal, нав.дело, 173-5.

²⁶ SUD, стр.29-30.

²⁷ Исто, 30.

²⁸ Фигал уопште не проблематизује извор те неограничености о којој говори, док је за Кјеркегора фантазија кључни моменат.

рефлексију, па и само сопство.²⁹ Фантазија чини да се сопство изгуби у бесконачности на три начина. Прво, помоћу фантастичних осећања, у којима се сопство удаљава од себе у „нељудском“ сентименталном повезивању са судбином неке апстракције (Кјеркегор наводи као пример човечанство као целину). Затим, помоћу фантастичког сазнања, у којем сопство нагомилава пуко спољашње сазнање, не стичући упоредо с тим више сазнања о себи самом (Кјеркегор такође назива такво фантастично сазнање „нељудским“). И коначно, фантастичном вољом, у којој настаје противречност између бесконачно велике намере и одлучности које сопство поседује, и бесконачно малог чина који се може обавити у садашњем тренутку.

Насупрот овом стоји очајање коначности, које се огледа у редукционизму и ускогрудости. Уместо да сопство тежи да постане оно само, јединствено и непоновљиво сопство пред богом, оно тежи да постане као „остали“, да целокупно своје одређење исцрпи у једнакости са свим осталима, да одстрани све своје незгодне специфичности, своје „сировости“, постајући тиме бројка, копија, која уместо властите индивидуалности сматра за највеће достигнуће стицање вештина које помажу да се што удобније животи у свету (тј. у модерном секуларном друштву).

Други пар очајања које Кјеркегор разматра су очајања одређена могућношћу и нужношћу, за које Кјеркегор наводи да су подједнако битна за постајање сопства самим собом као и бесконачност и коначност. Њих такође повезује дијалектичка веза, неодвојиви су од своје синтезе. И као на почетку претходног одељка, Кјеркегор прво оцртава исправан однос ова два чиниоца:

Сопство је *kata dynamin* подједнако могуће као и нужно, јер оно заиста јесте оно само, али има и задатак да постане оно само. Утолико што оно јесте оно само, оно је нужност, а утолико што има задатак да постане оно само, оно је могућност.³⁰

²⁹ Исто, 31

³⁰ SUD, стр.35

Будући да нужност представља почетну тачку постајања, и заправо тачку у којој се читав процес постајања одиграва, очајање могућности се састоји у бекству од те почетне тачке. Бесконачан број могућности се јавља пред сопством, на крају изгледа да је све могуће, и то је тренутак у којем се по Кјеркегору сопство претвара у фатаморгану. Јер, каже он, потребно је извесно време да би се свака могућност остварила, и тог времена је све мање, а сопство се не може одлучити да актуализује ниједну од својих могућности, јер није свесно да је и оно само нешто одређено, нека нужност, и није вољно покорити се тим ограничењима.

Очајање нужности је, напротив, резултат недостатка могућности. Основна могућност која таквом сопству недостаје јесте она крајња, да је богу све могуће, односно, недостаје му вера у ту могућност. Но, то није могућност као било која друга, то је темељна могућност која представља лек за све форме очајања. Због тога она постаје пресудна у ситуацијама када, „људски речено“ сва нада јесте изгубљена, односно када нема више разумних очекивања срећног исхода. Но, наводи Кјеркегор, чак и када се срећни исход деси у таквим околностима, увек зависи од страсти онога који верује да ли ће то приписати чуду, тј. божијој руци или не.³¹ Сопство којем недостаје могућност постаје детерминистичко, фаталистичко сопство, које сматра да је све у крајњој линији одређено нужношћу. На тај начин, брише се разлика између човека и животиња, вели Кјеркегор. Друга врста очајања нужности ствара малограђанско-буржоаско сопство, које уместо могућности признаје само вероватноћу, коначан број искустава која имамо мање или више шансе да доживимо.

Након што је завршио своју прелиминарну анализу, Кјеркегор се окреће очајању које је одређено свешћу. Сада је нагласак на самом сопству, целини сопства које очајава и на питању да ли је оно и на који начин свесно свог очајања. Поновимо, очајање свој извор има у чињеници да је бог створио сопство са наведеном структуром и затим га испустио из руку. Очајање, са свим својим

³¹ Узмимо пример пацијента са терминалним раком, од којег су одустали сви лекари. По Кјеркегору, разум је тај који ће констатовати да нема наде у излечење, док ће верник сматрати да је то можда случај „људски речено“, али да је богу и даље све могуће. Ако се излечење затим деси, разум ће врло лако класификовати тај случај у „медицинске феномене“ или дејство неког фактора који нам је тренутно непознат, али је је природан и начелно спознатљив. Верник ће своје излечење и даље приписивати чињеници да је богу све могуће. Кјеркегор то назива „добрим здрављем вере које разрешава противречности.“ (SUD, 40)

формама, јесте једна од реакција сопства на тај чин испуштености. Кјеркегор прави прву поделу очајања које је одређено свешћу на „очајање које не зна да је очајање или очајавајуће незнање да се има сопство и то вечно сопство,³² и „очајање које је свесно да је очајање и стога је свесно да има сопство у којем има нечег вечног и тада или у очајању не жели да буде оно само или у очајању жели да буде оно само.“³³

Ова промена перспективе, сагледавање феномена очајања са становишта очајног сопства доводи Кјеркегора у неприлику. Да не би порекао своју тврдњу о универзалности очајања, а да би истовремено говорио о првој врсти очајања, оној која није свесно да је очајање, он мора увести категорију „интензитета очајања“ која ће зависити од интензитета свести очајног сопства о сопственом очајању. Интензитет би зависио од количине труда, „лукавства и софистерије“ које сопство мора уложити како би покушало да прикрије чињеницу да је у очајању, или ако то не прикрива, како би се носило са својим очајањем. Како ће се постепено разоткривати, форме очајања о којима он говори и сопства која се налазе у тим очајањима разотривају једну слојевиту структуру у којој сопству постаје све теже да себи остане нетранспарентно. Како Аластер Ханеј примећује, *Болест на смрт* није прича о самооткривању сопства и његовом откривању истине, већ о начинима да се пут ка истини избегне.³⁴

Као први од тих начина наведено је немање свести да смо очајни и незнање да уопште имамо вечито сопство. Одмах се намеће питање: како је то уопште могуће? Као супротност том минимуму очајања, Кјеркегор наводи очајање ђавола:

Очајање ђавола је најинтензивније очајање, јер је ђаво чисти дух и утолико безусловљена свест и транспарентност; у ђаволу нема

³² SUD, 42-7

³³ Исто, 47-74.

³⁴ A. Hannay, „Kierkegaard and the Variety of Despair” in A. Hannay & G. Marino (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1998. 335.

никакве непознатости која би могла послужити као изговор или олакшавајућа околност.³⁵

Ако се сетимо првих реченица *Болести на смрт*: „Човек је дух? Али шта је дух? Дух је сопство“, можемо се запитати о разлици између човека и ђавола која чини да човек није сам себи транспарентан и да може заборавити чињеницу да је сопство, и то вечито сопство. Ђаво је „чисти дух“, да ли је у томе разлика од човека, који је одређен тек као „дух“? Али шта би то садржао дух, или шта би му се могло придодати што би га за разлику од чистог духа чинило нетранспарентним? Кјеркегор наводи да је то чулност, односно категорије „чулно-душевног“ које потискују духовно: „Сваки човек је духовно-телесна синтеза којој је намењено да буде дух.“³⁶ Али о каквом духу се овде ради? Не тек о синтези тела и душе, већ о духу као сопству о којем Кјеркегор говори, вечном сопству. Но, како он сам каже, знање о том сопству и знање о очајању постаје могуће тек у хришћанству. Као и све откривене религије, и хришћанство има свој историјски почетак, те тако мора одговарати на неугодна питања о оносветској судбини људи рођених пре објаве. Кјеркегор је свакако свестан тог проблема. Уколико је појава Христа била пресудна за схватање истине, онда не можемо поистовећивати бездуховност пагана који су живели пре Христа и бездуховност као појаву у хришћанском свету (тј. паганства у хришћанству). И Кјеркегор заиста прави јасну разлику: паганство пре хришћанства јесте лишено духа, али је оријентисано према духу, док бездуховност у хришћанском свету јесте последица отпадништва од духа, те се може назвати бездуховношћу у најстрожем смислу те речи. Ханеј сматра да Кјеркегор овде оставља простор за критику друштва које пружа велики број *ready-made* идентитета за оне који су преслаби да би били дух, као и мноштво других могућности за оне који би хтели да буду сопство-1.³⁷

Није сасвим јасно да ли ова форма очајања мора бити први одговор на чин божијег испуштања човека из руку, али свакако представља најчешћу форму очајања, и у извесном смислу, најудаљенију од остварења сопства, утолико што је

³⁵ SUD, 42.

³⁶ Исто, 43.

³⁷ A.Hannay, „Kierkegaard and the Variety of Despair“, 345.

свест предуслов тог остварења. Зато Кјеркегор сматра да је ово очајање најпогодније за почетак анализе:

(Д)а би досегли истину, морамо проћи кроз сваку негативност, јер је тачна стара легенда о разбијању магичних чини: читав комад се мора одиграти унатрашке или чини нису разбијене.³⁸

2.1. Очајање које не зна да је очајање, или очајавајуће незнање да се има сопство, и то вечно сопство

До сада је Кјеркегор описао структуру сопства и начине на које сопство може искористити одређене своје моменте (коначност/бесконачност и коначност/могућност) као оруђа „лукавства и софистерије“ којима оно прикрива своју праву структуру и спречава њену реализацију. Сада по први пут можемо видети стратегију очајања на делу.

У називу овог очајања имамо два различита одређења: да се ради о очајању које не зна да је очајање, и да се ради о незнању да се поседује (вечно) сопство. Нешто касније, говорећи о другом облику очајања, оном које је свесно да је очајање и да има (вечно) сопство, Кјеркегор прецизира о чему се заправо ради у овој свести, тј. шта она укључује:

Дакле, за свесно очајање је неопходна истинита представа о очајању. С друге стране, захтева се јасна представа о себи – то јест, уколико је уопште замислива истовременост јасноће и очајања.³⁹

Ова два захтева су заправо сводива на један, и Кјеркегор их дели и разматра одвојено само ради анализе. Наше схватање очајања иде упоредо са концепцијом коју имамо о сопству. Први степен, бездуховност, Кјеркегор дели на бездуховност

³⁸ SUD, 44. (Уп. *Болест на смрт*, 68-9)

³⁹ Исто, 47 (Уп. *Болест на смрт*, 72)

у паганству, и у ономе што назива „паганством у хришћанству“. Ни једно ни друго немају ни истиниту представу о томе шта је очајање, нити представу о томе шта је сопство. Паганство није ни могло имати истиниту представу о сопству, будући да још није примило услов за то, тј. откровење. Стога, оно још увек не зна да је дух, тј. вечито сопство пред богом. Паганско сопство живи и интерпретира себе само у категоријама чулног и чулно-духовног. Пошто због тога оно не може ни имати свест о очајању, па ни свест да се и оно само налази у очајању, оно ће наденути назив очајања једном сасвим ретком феномену у свету, стању од којег пате само неки, ретки појединци. Такво одређење Кјеркегор назива естетским, и сматра га неподесним јер очајање, као духовни феномен, спада у етичко-религиозну сферу.

Свака људска егзистенција која није свесна себе као духа или свесна себе пред богом као дух, свака људска егзистенција која не почива транспарентно у богу већ нејасно почива и стапа се са неком апстрактном општошћу (државом, нацијом итд.) или, у мраку по питању свог сопства, сматра своје способности само за покретне силе а да није дубоко свесна њиховог извора, сматра своје сопство, ако би оно требало да има интринсични смисао, за неку недефинљиву ствар – свака таква егзистенција, ма шта постизала, биле то и најзадивљујуће ствари, ма шта она објашњавала, било то чак и целокупно постојање, колико год интензивно уживала живот у естетском смислу – свака таква егзистенција је ипак у очајању.⁴⁰

Наравно, паганство није хомогена категорија, те се можемо с правом запитати шта Кјеркегор под њим подразумева. Једина ближа одредба коју он даје (поред помена категорија чулног и чулно-духовног, које нам и не казују превише), јесте став паганства према самоубиству.

⁴⁰ SUD, 46 (Уп. *Болест на смрт*, 70)

Паганину је недостајало духовно одређење сопства и стога је судио о *самоубиству* на тај начин; и исти тај паганин који је тако судио о самоубиству је морално строго судио о крађи, разврату итд. Недостајала му је тачка гледишта за самоубиство, недостајао му је однос са богом и сопство; у чисто паганском мишљењу, самоубиство је индиферентно, нешто што се оставља на вољу сваком појединцу, јер се не тиче никог другог. Ако би са тачке гледишта паганизма требало да укоримо самоубиство, морали бисмо да на дуг, заобилазни начин покажемо да самоубиство нарушава наше обавезе према другима. Мисао да је самоубиство у основи злочин према богу потпуно измиче паганину. Стога, не може се рећи да је самоубиство очајање, јер би таква примедбе била бесмислени *hysteron-proteron*; али би се могло рећи да је тај пагански начин суђења о самоубиству било очајање.⁴¹

Најзначајнији пропоненти оваквог става о самоубиству су свакако били стоици, те можемо с извесним правом претпоставити да њих Кјеркегор узима као своју парадигму паганства. Чулно-духовне категорије паганског сопства би се онда одражавале у идеалу живота у складу са природом, одређеном детерминистички, где би се једина слобода састојала у рационалном одабиру жеља и страсти. Чини се да и опис „паганства у хришћанству“ поткрепљује ову претпоставку, будући да Кјеркегор ту говори о натуралистичко схваћеном сопству, „природном човеку,⁴² тј. бићу чији једини начин постојања јесте временски (можемо га кантовски одредити и као феноменалног човека, који се исцрпљује у ономе што теоријско сазнање може рећи о њему и у). „Оруђе“ којим се очајање користи на овом стадијуму је свакако нужност (будући да се и стоички паганин и „природни човек“ целим својим бићем подвргавају природним законима) и бесконачност (путем којих долази до космополитских идентификација са целокупним човечанством – код стоика – или са државом или нацијом – код модерних „пагана у хришћанству“).

⁴¹ SUD, 46 (Уп. *Болест на смрт*, 70-1)

⁴² Исто, 45. (Уп. *Болест на смрт*, 69.)

Постоји начелно поклапање ове форме очајања са естетском сфером егзистенције (детаљније ћемо се бавити тим поклапањем у поглављу о естетском појединцу), које назначује и Ханеј.

Особа која још увек не удвиђа идеал слободе у његовом правом руху не може видети иза временског хоризонта и стога је „одређена“ контингентним временским циљевима; може се рећи да је делатност такве особе могућеадекватно објаснити чисто натуралистичким категоријама. Ово више није случај једном када се, након скока, етичке категорије појаве у свести те особе.⁴³

Уколико је то случај, онда би и слобода и етичке категорије требало да се појаве у наредној форми очајања.

2.2. Очајање које је свесно тога да је очајање, које је дакле свесно тога да има сопство, у којем се налази нешто вечно, а затим или у очајању не жели да буде самим собом или у очајању жели да буде самим собом

Помислили бисмо да на овом ступњу, коначно, имамо посла са сопством које је испунило поменута два захтева: истинито сазнање о очајању и јасно сазнање о свом сопству. Међутим, Кјеркегор нас одмах разуверава. Најављујући поделу ове форме очајања на подврсте, он истиче да је чак и тада реч само о идеалним типовима, које служе само као оријентир, без претензије да обухвате целину феномена очајања како се испољава у животима појединаца.

Стварни живот је превише сложен да би се тек тако истакли апстрактни контрасти попут оног између очајања која потпуно несвесно и очајања које је потпуно свесно. Јако често особа која очајава вероватно има нејасну идеју о свом стању, иако су и ту нијансе

⁴³ Hannay, *Kierkegaard*, нав. издање, 163.

небројене (...) У једном тренутку, он је готово сигуран да је у очајању; већ наредног тренутка му се чини да његово нерасположење има неки други узрок, нешто спољашње, и када би се само то променило, он више не би био у очајању (...) али он није, у дубљем смислу, јасно свестан онога што ради, колико је очајничко његово понашање итд. Заиста, у свем мраку и незнању постоји неки дијалектички узајамни утицај знања и воље, и у свом разумевању, та особа може грешити тиме што ће нагласити само знање или само вољу.⁴⁴

Овиме Кјеркегор не истиче само бескрајне варијетете које очајање може имати у „стварном животу“, већ се дотиче и мотива због којих се уопште служимо тактикама очајања. До сада смо само укратко рекли да је очајање реакција на то што нас је бог створио и испустио из руку, но оно није једина могућа реакција – можемо реаговати и вером, коју Кјеркегор дефинише само негативно, као „стање у којем уопште нема очајања.“⁴⁵ Шта онда одликује очајање? Најпре, то је жеља да будемо господар свог сопства, односно, бог. Међутим, да би сопство то извело, оно мора најпре да се убеди да тиме не пропусти ништа, да не постоји неки прави телос који оно тиме промашује. „Лукавство и софистерија“ очајања се састоје, како примећује Ханеј, у „нежељењу да уопште *постоји* нека адекватнија концепција [сопства – прим. Б.Б.], чак у одбијању да се уопште има представа неке такве концепције“.⁴⁶ Са једним ступњем очајања стога иде и концепција једног „фасадног сопства“ чија је сврха да обманом задржи појединца на том ступњу очајања. Међутим, та фасадна сопства нису свесно и намерно преузета на себе, ту у игру улази дијалектика о којој говори Кјеркегор. Наиме, да је жеља да се буде господар сопства једина покретачка снага коју имамо, једини разлог који бисмо имали за промену тог „фасадног сопства“ био би онај функционални, тј. усвојили бисмо ону концепцију сопства која нам омогућује боље сналажење у свету. Како Ханеј истиче, оваква концепција би могла да оправда само промене које би се одигравале код естетског појединца.

⁴⁴ SUD, стр.48 (Уп. *Болест на смрт*, 72-3)

⁴⁵ Исто, 49 (Уп. *Болест на смрт*, 73)

⁴⁶ Hannay, „Kierkegaard and the Variety of Despair“, 335.

Ништавило естетског погледа на свет би могло означавати узалудност естетског начина живота у његовим сопственим категоријама, његов неуспех, због неке унутрашње неконзистентности, да буде примењен у пракси. То укључује и увиђање да се оно у шта смо се упустили да бисмо постали или били ми сами, испоставило као „неистина“(...)

Док је сопство у *Или-или* показује као етичко сопство, видљиво у друштвеним улогама које је изабрало, *Болест на смрт* скреће пажњу на широк опсег ненамерно усвојених фасадних „сопстава“, која су таква да им естетика никада не би тежио јер би их пребрзо прозрео (...)

Контрола коју естетика жели да сачува је само онолика колика му је потребна да би сачувао узајамну игру света и људске природе која максимизује задовољство и избегавање бола (...)

Како постаје све очигледније да је естетски пројекат неодржив, естетика ће очајавати због тога што се нашао у ћорсокаку.⁴⁷

Ове различите мотивације које би могле натерати естетског појединца да промени своју концепцију сопства би се разрешиле или унутар естетске сфере или преласком у етичко. Недостаје објашњење форми очајања које су присутне код појединаца у етичкој сфери. Ханеј примећује да се концепција сопства у *Болести на смрт* мења у односу на ону коју судија Вилхелм даје у *Или-или*, утолико што се стандард за испуњавање пуне концепције сопства подиже.⁴⁸ Уместо налажења апсолута у самом сопству, сопство бива од самог почетка постављено од стране неке друге силе, и ова постављеност јесте његов конститутивни део. Да би се постало сопство, сада је нужно да се то учини пред богом. Концепција сопства коју нам Кјеркегор даје на почетку *Болести на смрт* нема претензије да буде само дескриптивна, већ је, како примећује и Ханеј, повезана и са представом сврхе, телоса, односно онога што сопство треба да буде. Дакле, поред мотива да се буде господар свог сопства, постоји и супротни мотив, да се актуализује телос који је

⁴⁷ Hannay, „Kierkegaard and the Variety of Despair“, 333-7

⁴⁸ Исто, 338.

дат у концепцији сопства пред богом. Тек у супротности према овом другом мотиву се овај први може назвати очајањем.

Шта се збива са очајањем сада када имамо свест о њему? Прва помисао би нам вероватно била да ће се очајање смањивати што сопство има више свести, јер ће се приближавати остваривању телоса. Кјеркегор тврди управо супротно:

Као што је раније примећено, ступањ свести појачава очајање. У оној мери у којој неко има истинитију концепцију очајања, ако још увек остаје у очајању, и у оној мери у којој има јаснију свест да се налази у очајању, у тој истој мери је његово очајање интензивније.⁴⁹

Како схватити овај одељак? Будући да је једино стање које је слободно од очајања вера, која би требало да буде стање остварености телоса нашег сопства, а коју Кјеркегор ближе одређује само негативно, преко очајања, питање је у каквом односу према вери, тј. према одсуству очајања, стоја та прогресија форми очајања коју Кјеркегор описује. Уколико напредујемо од несвесног очајања до потпуне свести да смо у очајању, и од незнања о очајању до истините представе тога што јесте очајање, Кјеркегор сматра да ће нам бити потребније све веће „лукавство и софистерија“ да бисмо конструисали концепцију сопства која би нас умирила. Али то лукавство је такође резултат те дијалектике сазнања и воље о којој говори Кјеркегор. Скривање и самог тог напора конструисања једне такве концепције јесте и само део игре. То све веће улагање у заваривање самог сопства представља пораст у интензитету очајања. Коначно, како смо већ напоменули, максимум очајања се достиже када више немамо ниједне опције за скривање и улазимо у отворен пркос према сили која нас је поставила, што Кјеркегор означава као очајање ђавола. Иако је то само екстремни идеални тип, и сам Кјеркегор напомиње да се у извесном смислу свако очајање може интерпретирати као очајање пркоса,⁵⁰ чији би план онда био да буде на делу а да не буде препознато

⁴⁹ SUD, 48 (Уп. *Болест на смрт*, 73)

⁵⁰ Иако Кјеркегор представља час очајање пркоса, час очајање слабости као темељну врсту очајања, на којој почива ова друга, на овом месту он указује да су то ипак дијалектички појмови, да нема једног без другог, те да је чак разлика међу њима само релативна. Међутим, овде се ради о

као такво. Прва „маска“ демонског очајања у том процесу била би већ описано очајање које није свесно да је очајање, односно, оно би на концепцију сопства пред богом прво реаговало поричући да уопште поседујемо такво сопство. Након што је та кринка разоткривена, оно креће са подметањем разних других концепција сопства и очајања. Суштинске разлике између очајања које је свесно да је очајање и очајања које тога није свесно не леже у истинитом сазнању које је одлика првог (или баш то још увек није случај), већ у препознавању да је очајање универзални феномен, а не нешто што се дешава ретким појединцима, и у присуству воље, тј. неког израза хтења да се не буде оно што јесмо или буде оно што нисмо. Тојнисен показује како тек у „аутентичном очајању“, тј. у очајању које је свесно да је очајање први пут имамо помен категорије да појединац жели или не жели да буде он сам.

Не бити свестан да се има сопство – то на нивоу на којем Кјеркегор почиње значи: чак и не почети са установљавањем себе у односу прихватања или одбијања нашег *Dasein*-а. Чин хтења се уопште не јавља, ни као позитивно хтење ни не-хтење као хтење у модусу негације.⁵¹

Кјеркегор прави поделу ове форме очајања на очајање слабости и очајање пркоса, при чему се ово прво дели на још две подврсте.

а) У очајању не хтећи бити самим собом – очајање слабости

Пре него што дође до поделе на подврсте ове форме очајања, Кјеркегор наводи још једну разлику поводом очајања слабости и очајања пркоса – прво очајање он назива очајањем женствености, а друго очајањем мушкости. Иако он

слабости у једном специфичнијем смислу, док пркос, чини се, јесте само пркос према богу, и нема специфичнијих случајева (или их бар Кјеркегор не разматра експлицитно; покушаћемо да покажемо да постоје и врсте пркоса према моралним нормама, које се у крајњој линији могу свести на пркос према богу).

⁵¹ M. Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, 35.

истиче да се опет ради о идеалним типовима, невезаним за припадност једном полу, те и да мушкарци могу патити од очајања женствености и обратно, сам избор ових термина и његово оправдање тог избора „суштином жене“ настављају тенденцију која се протеже у Кјеркегоровим делима још од *Или-или*“. Но, не упуштајући се у феминистичке критике Кјеркегора,⁵² овде желимо само да истакнемо овакву поделу очајања, јер ћемо се на њу вратити у поглављу о естетском појединцу, где ћемо покушати да покажемо везу између ове форме очајања и начина естетске егзистенције који њој одговарају.

Очајање слабости Кјеркегор даље дели на две подврсте: Очајање због земаљских ствари и одређених земаљских ствари, и очајање над вечношћу или због самог себе.

а. Очајање због земаљског или неких земаљских ствари

Ову врсту очајања Кјеркегор означава као „чисту непосредност, али непосредност која садржи квантитативну рефлексију о себи.“⁵³ Затим, како то обично чини, он спроводи одвојену анализу момента непосредности и момента квантитативне рефлексије, поново у њиховом персонификованом виду – човеку непосредности и човеку који поседује рефлексију.

Човек непосредности је само апстракција, идеални тип којим Кјеркегор показује међуступањ између несвесног очајања и очајања посредованог рефлексијом. Његов опис почиње на сличан начин као опис сопства из претходне форме очајања:

Човек непосредности је одређен само душевно (уколико уопште може постојати непосредност без имало рефлексије); његово сопство, он сам,

⁵² О чему ће бити речи у каснијим поглављима

⁵³ SUD, 50 (Уп. *Болест на смрт*, 75)

јесте тек нешто што га прати унутар димензија временитости и световности.⁵⁴

Међутим, онда следи битна разлика: он има илузију да се у њему налази вечно, путем једне непосредне везе са „другим“ (to heteron).⁵⁵ За разлику од паганског и природног човека, непосредни човек сматра да има моменат вечности у себи, али пошто има сасвим погрешну представу о томе шта је тај вечни моменат, Кјеркегор то назива илузијом. Његов непосредни однос са „другим“ је потпуно пасиван, састоји се у примању утисака и опажању света у категоријама добре или лоше среће и судбине. Да је његово схватање вечног у себи само илузија, показује се чим он дође под „удар судбине“, тј. чим изгуби нешто (земаљско) до чега му је стало. Тада он идентификује то стање са очајањем. Пошто узрок тог стања лежи у спољашњој ствари, човек непосредности из њега може изаћи само путем спољашње интервенције. Уколико до тога не дође, он напушта своју жељу.

Ако нема спољашње помоћи, нешто друго се често дешава у стварном животу. Упркос свему, још увек има живота у овој особи, али она каже да „никада више неће бити иста.“ Она сада стиче нешто мало разумевања о животу, учи да опонаша друге, начин на који они воде своје животе, и наставља да живи тим начином живота. У хришћанском свету, он је хришћанин, иде у цркву сваке недеље, слуша пастора и разуме га, они се чак међусобно разумеју; он умире, пастор га испраћа у вечност за десет талира – али он није био сопство, нити је то постао.⁵⁶

Кјеркегор показује да, будући да човек непосредности заправо нема још увек свест о себи као вечном сопству (осим фантастичне илузије о томе), он је и

⁵⁴ SUD, 51 (Уп. *Болест на смрт*, 75)

⁵⁵ Нав. место

⁵⁶ SUD, 52 (Уп. *Болест на смрт*, 76)

даље одређен временским и спољашњим контингентностима, тако да напуштање његове жеље значи заправо и напуштање сопства које је том жељом одређено. Његово сопство је непожељно јер своју неостварену жељу види као оно што га судбински одређује, те се уместо тога жели бити неко друго сопство, тј. једноставно неко други, неки други емпиријски појединац, који је обдарен добром судбином, срећним околностима и испуњеним жељама (будући да се сопство не види као ништа друго до склоп ових спољашњих контингентних околности). Алистер Ханеј сматра да чак и овај израз (иако га Кјеркегор сматра најнижим очајањем) у себи садржи нетематизовану свест о чињеници да постоји простор између нас (спољашње, емпиријски одређених субјеката) и света, у који се може сместити сопство које би посредовало између овас два. Чак и сама жеља да тај простор попуни неко други по њему показује да тај простор ипак постоји и да је празан.⁵⁷

Други аспект ове форме очајања је оно што Кјеркегор назива „квантитативна рефлексija“. Сопство које поседује ову рефлексiju више није искључиво пасивно, одређено искључиво спољашношћу. Сада је и оно само способно да „изазове“ очајање, усмеравајући рефлексiju према себи. Међутим, Кјеркегор разликује квантитативну рефлексiju од бесконачне рефлексije, по томе што ова прва још увек не може доћи до свести о поседовању вечног сопства. Сам Кјеркегор није превише прецизан у одређивању крајњих домета квантитативне рефлексije (нити у давању принципијелног разлога због којег је тај домет баш толики).

Известан ступањ рефлексije је заиста присутан овде, и сходно томе известан ступањ размишљања о свом сопству. Са овим извесним ступњем рефлексije почиње чин одвајања којим сопство постаје свесно себе као суштински другачијег од свог окружења и спољашњих догађаја и њиховог утицаја на њега. Али то је само до извесног ступња.⁵⁸

⁵⁷ Hannay, *Kierkegaard*, 165.

⁵⁸ SUD, 54 (Уп. *Болест на смрт*, 78)

Дакле, постоје начелна ограничења квантитативне рефлексije. Она не може путем пуког повећања прећи у бесконачну рефлексiju, будући да Кјеркегор не види бесконачност као неограничени квантитет, већ као један квалитативно различити моменат, као што ни вечност не види као бесконачно дуго време, већ као сасвим другачији аспект сопства. Уз помоћ квантитативне рефлексije сопство поседује извесну „нејасну представу“ о томе да је оно вечно сопство (за јасну представу о томе би му била потребна бесконачна рефлексija) и спремно је да преузме такво сопство и за њега преузме одговорност, али бива одбијено једним другим моментом које сопство поседује – нужношћу.⁵⁹ Како Ханеј примећује, очајање слабости се испољава као неуспех сопства да прихвати позицију сопствене сингуларности,⁶⁰ појединац у овом очајању би желео да прихвати сопство које је вечно, али не и оно које поред тога поседује и неке непожељне карактеристике. „Јер као што ниједно људско тело није савршено, ниједно сопство није савршено.“⁶¹ Квантитативна рефлексija није довољна да би се појединац извукао из овог очајања.

(Т)ешкоћа на коју је наишао захтева потпуни раскид са непосредношћу, а он не поседује само-рефлексiju или етичку рефлексiju која је потребна за то. Он нема свест о сопству које се задобија бесконачном апстракцијом од сваке спољашњости, овом голом апстрактном сопству које, у поређењу са потпуно одевеним сопством непосредности, јесте први облик вечног сопства и покретач читавог процеса путем којег сопство постаје бесконачно одговорно за своје стварно сопство са свим својим тешкоћама и предностима.⁶²

⁵⁹ Тојнисен види основну разлику између бесконачне или квалитативне рефлексije и квантитативне у томе што ова прва потпуно поништава непосредност, док јој друга одузима чистоћу али је не може апсолутно укинути (види М. Theunissen „*Kierkegaard's Concept of Despair*“, 66)

⁶⁰ Hannay, „Kierkegaard and the Variety of Despair“, 340

⁶¹ SUD, 54 (Уп. *Болест на смрт*, 78)

⁶² Исто, 55 (Уп. *Болест на смрт*, 79)

Сада појединац у овом очајању, попут непосредног човека очекује да промена у његовом сопству наступи сама од себе, и уколико се то не деси, он прибегава истој стратегији као и непосредни човек – опонашању других људи. Међутим, разлика између њега и непосредног човека је у томе што он не жели да буде неко други. Он је свестан да су сва сопства која би могао преузети иста као његова, да пате од истих недостатака. Али он још увек тражи неку промену која би дошла споља, која не би потекла од њега.

Прихватајући коначно живот опонашања, под одређењима која су им придошла споља, појединци на овом ступњу очајања (дакле, и непосредни човек – за којег ни сам Кјеркегор није сигуран да ли постоји – и човек са квантитативном рефлексијом) наликују појединцима у стању бездуховности, тј. очајања које није свесно да је очајање. Стога ни Кјеркегор не може да одлучи које од њих спада у најраспрострањенији облик очајања (вероватно тој неодлучности доприноси и немогућност да се ти појединци, споља гледано, разликују). Ханеј примећује да овде остаје отворен простор за анализу категорије „објективног очајања“, аналогном „објективној стрепњи“ коју Кјеркегор тек успутно напомиње у *Појму стрепње*:

Бекство и избегавање имају много облика а само друштво нас богато снабдева *ready-made* идентитетима за оне који су преслаби да би били „дух“, као и приликама за оне који су решени да буду своја сопствена сопства. Могли бисмо понудити додатни коментар за *Болест на смрт* причом о „објективном очајању“ – као што Хауфниенсис говори о објективној стрепњи – о очајању као једној болести уклесаној у друштво.⁶³

Постоји ипак један други критеријум за прављење хијерархије на овом ступњу очајања, а то је темељна разлика која се тиче разлога због којег се очајава, наиме, да ли је то нека одређена земаљска ствар или је земаљско у целини.

⁶³ Hannay, „Kierkegaard and the Variety of Despair“, 345.

Кјеркегор не прави ту разлику до самог краја одељка у којем говори о овој форми очајања, да би затим у последњем пасусу истакао њену битност.

Када сопство у уобразиљи очајава са бесконачном страшћу због нечег што припада овом свету, његова бесконачна страст мења ту појединачну ствар, то нешто, у свет *in toto*; то јест, категорија тоталитета је инхерентна особи која очајава и припада јој. (...) Губитак или лишавање свих земљаских ствари је немогуће у стварности, јер је категорија тоталитета мисаона категорија. Сходно томе, сопство бесконачно увећава стварни губитак и онда очајава над земаљским *in toto*. Међутим, чим се ова дистинкција (између очајања због земаљског и због неке земаљске ствари) мора одржати у битном смислу, долази и до битног напретка у свести о сопству.⁶⁴

Дакле, када сопство очајава због земаљског у целини, оно у ствари не очајава због нечег спољашњег, већ због једног производа сопствене уобразиље, сопствене бесконачне страсти, иако ни само не мора да има јасну свест (и заправо је на овом ступњу и нема) да уопште поседује бесконачну страст и да је она та која је произвела предмет над којим управо очајава. Очајање због појединачне земаљске ствари остаје блиско бездуховности јер свој предмет има у спољашњости. Но, очајање због земаљског у целини, будући да свој предмет заправо нема у спољашњости, указује да свој извор има у једној другој инстанци. „Значај који се полаже у земаљско је позајмљен из вечног коме оно сада служи као замена.“⁶⁵ Као што из искуства не можемо извести појмове општости и нужности (да наставимо са аналогijом са Кантовом филозофијом), већ се морамо окренути трансценденталном истраживању нашег сазнајног апарата уколико желимо наћи објашњење могућности научног сазнања, тако сада имамо обрт од спољашњости ка самом сопству и категорији вечности, која је кључна за даљи развој форми очајања.

⁶⁴ SUD, 60 (Уп. *Болест на смрт*, 84)

⁶⁵ A. Hannay, *Kierkegaard*, 197.

β. Очајање за вечношћу или због самог себе

Увођењем ове форме очајања, Кјеркегор по први пут прави једну језичку дистинкцију коју посебно објашњава у подужој фусноти.⁶⁶

Стога је језички правилно рећи: очајавати *због* земаљског (као повода), очајање *завечношћу* али *због* самог себе. Јер ово је још један израз за повод за очајање, који је, према појму, увек очајање *за* вечношћу, док *оно због чега* очајавамо може бити јако различито. Очајавамо *због* онога што нас везује у очајању – због неке несреће, због земаљског, због неког великог губитка, итд. – али очајање је очајање *занечим* што нас, када се исправно схвати, ослобађа од очајања: вечности, спасења, наше сопствене снаге, итд. У погледу сопства, кажемо оба: очајавати *због* сопства и очајање *за* самим сопством јер је сопство двоструко дијалектично. И нејасноћа, поготово у свим нижим формама очајања и код скоро сваке особе која је у очајању, лежи у томе што она тако страствено и јасно види оно *због* чега очајава, али јој то *за* чим измиче. Услов за оздрављење је увек ова искупљујућа промена од *због* у *за*, и чисто филозофски гледано, могло би се поставити деликатно питање: да ли је могуће за некога да буде у очајању и истовремено буде потпуно свестан онога *за* чим је то очајање.⁶⁷

Већ је наглашено да је очајање због земаљског у целини заправо маскирано очајање за вечношћу. Сада Кјеркегор томе додаје тезу да је и очајање због појединачних земаљских ствари заправо очајање за вечношћу и због себе самог,

⁶⁶ Енглески превод прави дистинкцију „despair of eternity, over oneself“, немачки превод је „verzweiflung am Ewigen, über sich selbst“. Утолико је чудније што у нашем преводу та дистинкција остаје потпуно занемарена, те Табаковић преводи: „Очајање због вечности или због самог себе“, на том трагу остају и друга дела на нашем језику која се дотичу ове теме (види нпр. С. Мојсић, *Кјеркегоров мисаони пут*, (Панчево: Мали Немо, 2008) 238.) Овде смо се определили за превод „очајање за вечношћу“, свесни да то није најсрећније решење.

⁶⁷ SUD, 60-1, фуснота. (Уп. *Болест на смрт*, 84)

јер „је то заправо формула сваког очајања.“⁶⁸ Разлика се састоји само у свести појединца који очајава. Но, ова свест представља значајан напредак, јер сада очајање слабости постаје очајање *због* слабости. Шта то заправо значи? Пре свега, ово очајање и даље остаје под одређењем слабости, тј. њега обележава одбијање, не-хтење. Али сада оно што оно одбија није више нешто спољашње, већ сам чин не-хтења који је обележио претходну форму очајања. Сопство сада схвата да је придавање значаја земаљском био чин слабости, и да је та слабост била очајање. Оно сада јасно увиђа да су оно сама, његова природа, и земаљско потпуно одвојени, али схватајући да је свако очајање очајање за вечношћу и очајање због себе самог, оно истовремено улази у један круг рефлексije који га не ослобађа очајања, већ управо интензивира очајање.

Очајањем влада закон константне рефлексije. Желимо да се решимо самог себе као оног ко, од самог полетка, није желео да прихвати самог себе.⁶⁹

Дакле, сопство сада може бесконачно рефлектовати: оно не жели да прихвати своје сопство због тога што схвата да је оно било превише слабо да се одупре значају земаљског, што је било очајање, док је и то ново неприхватање опет слабост, те такође очајање, али сада због тога што сопство верује да је због своје претходне слабости изгубило и вечност и себе самог.⁷⁰ Појединац је дакле, на овом ступњу свестан да он има сопство, и то вечно сопство, али се његова слабост састоји у томе што верује да их је изгубило. Сада се више не чини да очајање долази споља, јасно је да оно свој извор има у самом сопству, али Кјеркегор прави разлику између ове врсте очајања и очајања пркоса по томе што ово очајање, иако и само активно, попут очајања пркоса, не долази директно из

⁶⁸ нав. место

⁶⁹ Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, 21.

⁷⁰ SUD, стр, 61 (Уп. *Болест на смрт*, 85)

сопства, већ „индиректно-директно“ из сопства, као нека врста контра-притиска, реакције на претходно очајање.⁷¹

Још једна битна разлика ове форме очајања у односу на претходне је у томе што оно због свог интензитета не може остати непримећено нити сакривено, тако да сопство не може лагодно умаћи од њега у заборав или бездуховност, те ни у живот опонашања, као у претходним ступњевима. Због тога се знатно ређе среће у свету, сматра Кјеркегор. Сопство на овом ступњу очајања може изабрати живот у осамљености, по пустињама и манастирима, али може и живети *incognito* заједници, у стању које Кјеркегор назива затвореност [дан. *Indesluttethed*]. Ово стање карактерише тензија између одбацивања сопства због његове слабости и љубави која се ипак осећа према свом сопству. Штавише, Кјеркегор у основи те слабости проналази понос: сопство жели да буде поносно на себе, али због неиспуњења властитих очекивања оно презире само себе и одбацује га. Понос, сматра Кјеркегор, једини може објаснити силни нагласак који оно сопство ставља на сопствену слабост и презир који она изазива. Исти презир то сопство осећа и према непосредности и свему што је спољашње и земаљско, као контрастав претходном ступњу очајања.

Овакву тензију сопство не може дуго издржати, и уколико оно не доживи неки преокрет који ће га усмерити ка вери, завршиће или у интензивирању очајања, или ће се избити из своје затворености и покушати да се врати у непосредност.

У потоњем случају, особа у овој врсти очајања ће се бацити у вртлог живота, можда у разоноду великих подухвата; постаће немирни дух чији живот ће свакако оставити траг, немирни дух који жели да заборави, а када му унутрашња бука постане прејака, мораће да прибегне снажним мерама (...) Или ће потражити заборав у чулности, можда у развратном животу; у очајању ће хтети да се врати у непосредност, али увек са свешћу о сопству које не жели да буде. У првом случају, ако је очајање појачано, оно постаје пркос, и сада

⁷¹ Исто, 62 (Уп. *Болест на смрт*, 85)

постаје јасно колико се неистине налазило у целој причи о слабости – постаје јасно како је дијалектички тачно да је први израз пркоса управо ово очајање због његове слабости.⁷²

Како истиче и Алистер Ханеј, сопству је немогућ успешни повратак са ступња више, транспарентније свести на ступњеве ниже, мрачније. Једном када смо стекли свест о бесконачном сопству, сваки такав покушај би укључивао свесну и намерну дволичност и самозаваравање. Он сматра да би оваквом сопству одговарала особа А, први псеудонимни аутор *Или-или*.⁷³

Дакле, ако сопство које очајава не дође до спасоносног преокрета ка вери, и не ода се развратном животу покушавајући да поврати непосредност, оно ће интензивирати своју затвореност, што може резултирати или самоубиством, или очајањем пркоса (или прецизније речено, отвореним очајањем пркоса, будући да је оно све време било у основи и очајања слабости).

б) У очајању хтети бити самим собом: очајање пркоса

Након форми очајања у којима се не поседује свест о очајању и у којима сопство не жели да буде оно само, дошли смо до форме у којој сопство испољава вољу, хтеће да буде оно само. Како смо већ назначили на почетку поглавља, ради се о вољи сопства да буде разрешено сваке везе са силом која га је поставила, било путем отвореног пркоса или немања знања о постојању такве силе.

Кјеркегор наводи да сопство долази до таквог хтења путем рефлексije; сопство које пати од очајања слабости постаје свесно разлога због којег не жели да буде оно само, постаје свесно да је у његовој основи лежао пркос, који сада избија на отворено. Коначно се открива да у основи сваког очајања лежи делање, чин рефлексije и воље. Можемо одвојено размотрити делове израза „(не) хтети бити оно што јесмо“, слично начину на који Кјеркегор то чини. „Оно што јесмо“ би се тицало, такорећи, објективног објекта нашег хтења, и ту би се радило о ономе што бисмо означили као сопство-1 и сопство-2. До сада смо имали

⁷² SUD, 65-6 (Уп. *Болест на смрт*, 89)

⁷³ A. Hannay, *Kierkegaard*, 199.

различите начине одбијања да се буде сопство – било да се ради само о једној од тих концепција, или о обе. У очајању бездуховности, оном које је несвесно да је очајање немамо чак и знање о томе да имамо сопство, па не можемо имати ни хтење, а не-хтење се читава само у одсуству хтења, не у одбијању. У очајању непосредног човека већ постоји не-хтење као одбијање да будемо емпиријско сопство које се налази у тим-и-тим околностима (дакле, хтење које греша чак и по питању свог објекта), и први траг хтења: хтење да се буде неко други, али ово хтење није примарно већ је резултат не-хтења, и представља прво немогуће хтење. Код сопства са квантитативном рефлексijом већ постоји извесна аутономија хтења у односу на не-хтење: сопство хоће да преузме одговорност за себе, али још увек није способно за то, те се хтење повлачи пред не-хтењем, одбијањем да се буде ово емпиријско сопство са тим-и-тим одликама. Не-хтење непосредног човека и човека са квантитативном рефлексijом се коначно испољава у једном невољном пристајању уз владајуће обичаје времена, рачунцијском прихватању понуђених опција. По први пут се на овом ступњу јавља способност сопства да тотализује – да од неке земаљске ствари конструише земаљско као целину. Тојнисен сматра да Кјеркегор користи израз „земаљско“ као замењив са изразом „временито“, ⁷⁴ што би објаснило изостанак тог термина у анализи очајања под одређењем свести. Временито/вечно као један конститутивни пар у структури сопства нису до сада добили своје место у анализи форма очајања (осим укратко, поводом наведене фусноте која говори о дистинкцији између очајања вечности и очајања због сопства). Уколико сада „земаљско“ заменимо појмом „временито“, можемо добити представу о томе шта би било очајање временитости: немање сазнања о томе да поседујемо вечност у сопству или пак погрешно сазнање о томе, тј. опажање себе као искључиво временито биће или неспособност да ту временитост превладамо (што би била стања бездуховности, непосредности и квантитативне рефлексije). На следећем ступњу очајања смо већ са друге стране квалитативног скока: сопство је свесно да поседује вечност, дакле поседује се адекватнији објект хтења, но хтење опет изостаје јер није задовољно својим ранијим не-хтењем. Вечно сопство не жели ништа имати са временитим сопством због његове срамне прошлости која се не може изменити. Коначно, постајући

⁷⁴ М. Theunissen, нав.дело, 78.

свесно да његово не-хтење лежи укорењено у његовом (поново немогућем) хтењу да буде потпуни господар своје прошлости и себе самог, сопство коначно преузима потпуно аутономно хтење себе самог, хтење које не прихвата да буде одређено датостима, већ које хоће да створи самог себе према свом нахођењу, *ex nihilo*. Очајање пркоса је очајање „уз помоћ вечног, очајничка злоупотреба вечног у сопству у сврху хтења да оно буде оно што јесте.“⁷⁵ Кјеркегор ову тачку означава као прекретницу: сопство мора одлучити шта ће учинити са вечним у себи.

Очајање које је прилаз вери такође настаје уз помоћ вечног; уз помоћ вечног сопство има храбрости да изгуби само себе да би се поново задобило. Овде, међутим, оно нема вољу да почне са губљењем самог себе већ хоће да буде оно само.⁷⁶

Сопство које долази до овог очајања поседује све што је поседује сопство које очајава из слабости: свесно је да поседује вечно, тј, како га Кјеркегор сада назива, „бесконечно“ сопство. Свесно је да га не одређује ништа спољашње, да је оно само узрок свих својих чинова, свесно је тога шта је то очајање и да се налази у стању очајања. Али је његово сопство остало апстрактно, лишено свих конкретних земаљских одлика које је на претходном ступњу одбацило, лишено своје прошлости, својих ранијих избора донесених из слабости, због које је се и одрекло. Овакво сопство, које Кјеркегор назива „најапстрактнијом могућношћу сопства“, одсечено од било какве везе са силом која га је поставила и од било какве представе да таква сила уопште постоји – то је сопство које оно хоће да буде. Почевши од оваквог сопства, од негације сваког одређења, оно може конструисати шта год пожели, може коначно остварити жељу да буде господар самог себе, одређујући које одлике ће поседовати, а које неће. Ипак, да се не би стекла нека фантастична представа о овом сопству као неком натприродном или бестелесном бићу, Кјеркегор додаје:

⁷⁵ SUD, 67 (Уп. Болест на смрт, 90)

⁷⁶ нав.место (Уп. Болест на смрт, 90-1)

Његово конкретно сопство или његова конкретност свакако поседује нужност и ограничења, оно јесте управо ово одређено биће са његовим природним способностима, предиспозицијама итд, у овим специфичним конкретним односима итд. Али уз помоћ бесконачне форме, негативног сопства, он жели најпре да сам преобрази све то, како би из тога скројио сопство како жели, и на тај начин он хоће да буде самим собом (...) он не жели да преузме свје сопство, не жели да своју дато сопство види као задатак – он сам жели да конструише своје сопство.⁷⁷

Стивен Данинг (Dunning) сматра да ова форма очајања представља *Aufhebung* очајања бездуховности и очајања слабости.⁷⁸ Сетимо се да смо ставове које Кјеркегор сматра карактеристичним за бездуховност нашли у филозофији стоика (став према самоубиству, одређењу и месту човека у свету итд.). Сада, говорећи о овој, најинтензивнијој форми очајања, Кјеркегор сматра да јој се може дати једно опште име: стоицизам. Оно што је било присутно под одређењем бездуховности сада, под категоријом вечног и бесконачног сопства, добија сасвим нови изглед. Човек који се води разумом да би направио селекцију међу својим жељама и страстима, како га не би ометале у вођењу живота који је најсрећнији, неће се сматрати очајничким уколико се посматра само у контексту једне природе којом влада исти *logos* који поседује и он сам, и уколико ни сам бог не оперише по другим принципима. Међутим, по Кјеркегору, ако посматрамо таквог човека под духовним одређењима, он ће се испоставити као сопство које жели да буде неприкосновени господар себе самог, који жели да има контролу како над спољашњим околностима, тако и над свим својим склоностима, како би их прихватио и одбацивао према сопственом нахођењу, коначно претендујући да има власт и над сопственим животом, користећи га само као извор благостања (ово последње свакако асоцира и на Кантову критику морала заснованог на еудајмонистичим принципима; али, док Кант сматра да је самоубиство из

⁷⁷ SUD, 68 (Уп. *Болест на смрт*, 91)

⁷⁸ S. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A structural Analysis of the Theory of Stages*, (Princeton NJ, Princeton University Press, 1985). 224

стоичких принципа неморално јер нарушава самосврховитост човекове личности, Кјеркегор сматра да се ради о једном још страшнијем злочину, према богу).

Да би прецизније описао ову врсту очајања и показао, како каже, да се свако очајање у крајњој линији своди на формулу „хтети бити самим собом“, Кјеркегор прави дистинкцију између активног и пасивног сопства и излаже начине на које се они односе према самом себи.

За активно сопство је карактеристично стварање имагинарних конструкција којима оно заклања чињеницу да се налази пред богом. Међутим, те имагинарне конструкције не могу имати вредност по себи; вредност им се тек може придати тако што ће неко „обраћати пажњу“ на њих. У случају сопства пред богом, та пажња долази од бога, док је ово очајничко сопство лишено те инстанце и мора себе удвајати како би надоместило тај недостатак и својим конструкцијама и подухватима прибавило „озбиљност“. Но, Кјеркегор истиче да ово удвајање коначно не доводи ни до какве промене у самом сопству, оно не може путем удвајања да прида на значају себи, јер и то удвајање само јесте имагинарно, оно је тек још једна од његових конструкција. За значај је, по Кјеркегору, потребно нешто стално, једна постојана тачка коју ово сопство не може наћи у себи.

У сваком тренутку оно може сасвим арбитрарно да почне испочетка, и без обзира колико дуго оно следи једну идеју, читаво то делање остаје у оквиру једне хипотезе. Сопство је тако далеко од тога да са успехом постане оно само да постаје све очигледна чињеница да је оно једно хипотетичко сопство (...) Све ове имагинарно конструисане врлине чине да сопство изгледа сјајно; попут оријенталне поезије, оне нас фасцинирају на тренутак; таква самоконтрола, таква непомућеност, таква атараксија итд. се практично граничи са бајковитим.⁷⁹

Дакле, ако сопство одлучи да потпуно промени свој идентитет којег се држало читавог живота, оно то може учинити. Ако одлучи да задржи тај идентитет, могуће му је и то. Али на чему Кјеркегор заснива свој став да ово

⁷⁹ SUD, 69 (Уп. *Болест на смрт*, стр.92-3)

заправо није начин на који би сопство требало да функционише, да све одлуке нису арбитрарне, да се не могу доносити бацањем новчића или опозивати притиском „reset“ дугмета, као у видео игри? Да ли сопство има дужност да одабере један идентитет, или да своју датост узме као свој задатак (што су опције које Кјеркегор већ помиње раније, али само узгредно), и према коме има ту дужност? Или се ради о консеквенцијалистичком аргументу, те ће сопство задесити неке непожељне последице уколико остане у очајању? Да би дао одговор на ово питање, Кјеркегору је потребна још једна премиса коју ће увести касније, када буде разматрао очајање под одредбом греха.⁸⁰

Можемо се запитати сада, које су улоге хтења и вечности у очајању пркоса? Да ли можемо из одређења очајања пркоса добити одређенију представу о чему се заправо ради код појмова хтења и вечности? Ако се сетимо да је прва свест о вечности произашла као рефлексивна чина тотализовања земаљских ствари у земаљско као целину, можемо поставити тезу да се одређење вечности, или бар једна његова улога састоји у тотализовању. Погледом на раније форме очајања и односе не-хтења и хтења које је произилазило из овог првог (или бар било на неки начин њему подређено), уочавамо да не-хтењем Кјеркегор не означава само оно одбијање или неспособност да се буде сопство у његовом пуном одређењу. Не-хтење бива израз којим се означава пасивистички став према животним датостима. Хтење, насупрот томе, чак и када је неаутономно или немогуће, увек смера ка трансцендирању датости: од фантастичног хтења да се буде неко други, тј. да се имају друге околности, преко немоћног хтења да се сопство ослободи својих непожељних карактеристика, до пркосног хтења да се ослободи слабости из прошлости. Хтење означава отпор према очајању нужности и коначности, док не-хтење означава њихово прихватање, одбијање или немоћ да се сопство послужи могућношћу или бесконачношћу да би се од њих ослободило. Међутим, у потенцираном облику очајања пркоса долази до битног обрта. Ако схватимо сопство као оно које се налази пред богом, онда се оно налази у нужном односу према њему. Сада сопство мора прихватити ту нужност, мора сву могућност, којом је до тада располагало да би се из очајања избавило, препустити сили која

⁸⁰ SUD, 75-131 (Уп. *Болест на смрт*, стр 99-148) О тој премиси ћемо говорити на наредним страницама.

га је поставила. „Сопство мора бити сломљено да би постало оно само.“⁸¹ Уместо тога, оно своје хтење усмерава још једном ка трансцендирању датости у којој се нашло. Као што се ослобођало ранијих стања одређености, сопство би се сада желело ослободити и своје постављености, као једне контингенције. Међутим, ова постављеност није контингентна и овај однос није могуће трансцендирати. Због тога сопство злоупотребљава вечност коју поседује, односно њену моћ тотализовања, да би се конструисало једну самодовољност у коју би се учаурило. У томе би се састојало „очајање вечности“, супротно поменутом очајању временитости.

Пасивно сопство на овом ступњу очајања и даље наставља да жели да буде самим собом. Али имагинарна конструкција коју оно ствара не успева да прекрије неке непожељне одлике конкретног сопства са којим се почиње, а за које се сад негативно сопство везује. За разлику од ранијег ступња очајања, где сопство неће да буде самим собом и одбија да преузме конкретно сопство са таквим одликама, овде сопство преузима себе као „крст“ који треба да понесе. Тај „крст“ сопство престаје да посматра под категоријом временитости, не сматра се да се ради о неким одликама које ће саме од себе нестати (што је такође једна од карактеристика ранијих ступњева очајања коју смо већ поменули). Уместо тога, вечно али негативно сопство сада посматра одредбе свог конкретног временитог сопства под категоријом вечности: не само да оно више не верује да се тих одлика може ослободити сопственом делатношћу, оно одбија да верује да се њих може ослободити и спољашњом (тј. божијом) помоћу. Стога оно прихвата те одлике не само као акциденције, већ као оно што је од суштинског значаја за сопство, оно што одређује његову сингуларност. Одрећи се њих или бити ослобођен њих сада постаје неприхватљиво за њега, јер би то за њега значило одрећи се свог сопства, самог себе. Тако пасивно сопство (пасивно јер оно није аутор одлика, већ их само прихвата као датост) остаје сопство које и даље хоће да буде самим собом.

На овом месту Кјеркегор истиче разлику између ове врсте очајања и резигнације, која ће бити значајна за касније поглавље о религиозном појединцу.

⁸¹ Исто, 65 (Уп. *Болест на смрт* 88)

Много тога у свету што се назива резигнацијом јесте заправо јенда врста очајања; у очајању хтети да се буде апстрактно сопство, у очајању хтети учинити да вечно буде довољно, и тиме бити у стању да се пркоси или игнорише трпљење у вечном и временском. Дијалектика резигнације се суштински састоји у овоме: хтети да се буде вечно сопство и онда, у погледу нечег одређеног од чега сопство трпи, не хтети бити самим собом, тешити се мишљу да ће то нестати у вечности и на тај начин правдати што га нисмо прихватили у времену. Иако трпимо од тога, сопство и даље неће признати да је то део сопства, то јест, сопство се неће у вери понизити под тиме. Резигнација виђена као очајање се стога суштински разликује од очајања у којем се не жели бити самим собом, јер у том очајању заправо хоћемо бити самим собом, али са изузетком нечег одређеног у погледу чега сопство не жели бити самим собом.⁸²

Пасивно сопство које жели да буде самим собом, насупрот резигнацији, прихвата своју непожељну одлику, али не мењајући њен непожељни карактер; оно од ње чини основ за осуду целокупног постојања и истрајава у тој осуди, не прихватајући могућност да чак ни снагом апсурда (што ће битан моменат за разрешење резигнације) буде ње ослобођен. Додуше, Кјеркегор истиче да то сопство може постати свесно да постоји могућност спаса, али та свест само појачава интензитет његовог очајања, чинећи од њега *демонско* очајање, које је свесно тога да очајава пред лицем бога. Сада се његово очајање састоји у одбијању помоћи, уколико та помоћ не долази под његовим властитим условима. Сопство сада жели да задржи привилеговани положај који му та нежељена одлика даје: будући да није добио помоћ онда када је тражило, сада одбија сваку врсту помоћи, уместо тога осуђујући и читаво постојање и бога као кривца за његову несавршеност, за агонију коју преживљава због ње. Сада идентификује своје сопство са том агонијом и одликом која ју је изазвала, представљајући себе као

⁸² SUD, фуснота, 69 (Уп. *Болест на смрт*, фуснота, стр 94)

жртву неправде, која оправдава његов демонски гнев и придаје му супериорност над осталим људима.

Како се ова врста очајања испољава у стварности? Првенствено, тврди Кјеркегор, у делима „стварних песника“, који својим песмама посуђују свој „демонски идеалитет“.⁸³ Међутим, осим тих дела, немогуће је по спољашњости појединца закључити да ли се он налази у оваквом очајању, јер је оно такође ствар „затворености“, попут раније форме очајања из слабости.

Што очајање постаје духовније, то оно са више пажње, и уз демонску лукавост, чува себе у затворености, и са више пажње неутрализује спољашњости, чинећи их што је могуће више безначајним и неважним (...) Што је духовније, то му је више стало да обитава под једном спољашњошћу под којом никоме не би пало на памет да је тражи.⁸⁴

Будући да најинтензивније очајање на овом ступњу, демонско очајање, не жели ни да заборави силу која га је поставила, нити да се отргне из тог односа, већ управо да остане у том односу, из чисте кивности, да се наметне тој сили, да је надвлада, имајући притом јасну и интензивну свест о каквом се односу и каквој сили ради, Кјеркегор се коначно окреће анализи очајања у категоријама самог тог односа, и из тих категорија извлачи основу за своју нормативну концепцију сопства. Сада се, дакле, очајање посматра као грех, а главна одредба очајања није ни аспект сопства који служи као „оруђе“ очајања, нити хтење или не-хтење сопства да буде самим собом, већ „одређење: пред богом“.

2.3..Очајање као грех

Грех је; *пред богом или са представом бога очајнички не хтети бити самим собом или очајнички хтети бити самим собом.* Грех је тако или

⁸³ SUD, 72 (Уп. Болест на смрт, 95)

⁸⁴ Исто, 73 (Уп. Болест на смрт, 96)

интензивирана слабост или интензивирани пркос: грех је дакле интензивирано очајање.⁸⁵

Иако одређење очајања као греха представља крајњи ступањ градације изложене у првом одељку *Болести на смрт*, оно представља квалитативни скок у односу на све претходно изложене ступњеве. Наиме, очајање почев од онога у коме нисмо свесни да имамо властито вечно сопство, до онога у којем смо свесни да поседујемо вечно сопство, али из слабости одбијамо да будемо то сопство, или из пркоса желимо да будемо то сопство без односа са силом која нас је поставила, одвија се у категоријама оног што Кјеркегор сада назива *људско сопство*, насупротив категорији очајања које је одређено као грех, која се пак одвија у категоријама *теолошког сопства*.⁸⁶ Основна разлика између ова два сопства јесте њихов критеријум и мера, односно, како сматра Стивен Еванс, разлика је у „сили која их је поставила“.⁸⁷ Насупрот ставу већине интерпретатора да Кјеркегор под том силом увек подразумева Бога, Еванс сматра да то важи само у случају теолошког сопства. Бог јесте онтолошки темељ сопства, али сопство не мора нужно стајати у свесној релацији према њему. „Бог, који је конституисао људско сопство као релацију, сада га такорећи испушта из руку“.⁸⁸ Будући да сопство мора имати релациону структуру, оно сада мора бирати у односу на шта ће се конституисати.

Иако људска сопства не могу да престану да буду релациона – увек их дефинише однос са неким другим – сопство може свесно утемељити свој идентитет у многим другим врстама другог. Нема онтолошке слободе од Бога, али има етичке слободе (...) Сопство је темељно друштвени феномен; ја не могу сам постати сопство и свако сопство бива обликовано односима са осталим сопствима: у почетку са

⁸⁵ Исто, 77 (Уп., *Болест на смрт*, 99)

⁸⁶ Исто, стр 79 (уп. *Болест на смрт*, 101)

⁸⁷ С. Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2006), 263-75.

⁸⁸ SUD, 16 (уп. *Болест на смрт*, стр 44.)

родитељима и другим старатељима, а временом и са идеалима сопства који су отеловљени у језику и институцијама једног друштва.⁸⁹

Разлика коју Еванс прави између „онтолошке“ и „етичке“ слободе у односу на Бога не значи да је Бог значајан само као онтолошки темељ сопства. Напротив. Бог је његов највиши етички задатак. Испустивши сопство из својих руку, Бог даје сопству могућност избора: хоће ли као своје мерило узети „човека“, тј. људске творевине (морал, државу, идеологију,...) или ће прихватити свој етички задатак и изабрати да егзистира као сопство пред Богом. Наравно, да би могао да начини тај избор, мора имати знање о Богу. Начин на који Анти-Климакус говори о том знању на први поглед изгледа недоследан. Како Робертс (Roberts) примећује, Кјеркегор с једне стране одређује очајање као грех утолико што се оно одвија пред Богом или са представом о Богу, док с друге у првом одељку *Болести на смрт* говори о формама очајања у којима постоји свест да нас је створио бог и да имамо одговорност да ту свест изразимо у свом односу према себи.⁹⁰ Такође, истиче Робертс, Кјеркегор наводи Сократа, иако је паганин, као пример појединца који стоји у односу према Богу.⁹¹ Робертс нуди интерпретацију која може отклонити оно што се испрва чини као некохерентност ових Кјеркегорових тврдњи. Наиме, тврди он, у првом одељку *Болести на смрт* имамо посла са оним што Кјеркегор у *Пост-скриптуму* назива религиозношћу А, а у другом са религиозношћу Б.⁹² Религиозност А може бити присутна у паганском свету као и међу припадницима хришћанског света, и од религиозности Б, специфичне само за аутентично хришћанство, разликује се по свом односу према парадоксу: за прву се проблем парадокса уопште и не поставља, док је за другу конститутиван. Да би истакао разлику те две концепције у односу на грех, Кјеркегор у *Болести на смрт* своју концепцију супротставља оно што назива сократовском концепцијом греха.

⁸⁹ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self*, 271-2.

⁹⁰ Robert .C.Roberts, „The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of *The Sickness Unto Death*“, у *International Kierkegaard Commentary to The Sickness Unto Death*, edited by Robert L.Perkins, (Macon: Mercer University Press, 1987) 137.

⁹¹ SUD, 99 (уп. *Болест на смрт*, 119-20)

⁹² СУР, стр 555-6. Овде ћемо само у кратким цртама описати карактеристике ове две врсте религиозности. Детаљније ћемо се посветити њиховим разликама у погављу о религиозном појединцу

Грех дефинисан као незнање⁹³ претпоставља један првенствено „дијалектичан“ однос према истини, тј, однос знања, а не воље. Сократова позиција нас тада ставља пред битно питање: како смо дошли у стање греха/незнања, да ли смо га сами скривили?

(Д)а ли је то примарно незнање, да ли је то стање некога ко није знао и стога није до сада био способан да сазна ишта о истини, или је то резултат, незнање које је уследило? Ако је потоње случај, тада се грех мора налазити негде другде, а не у незнању. Мора се налазити у настојањима човека да помрачи своје знање (...) Да ли је човек био потпуно свестан шта чини онда када је почео да помрачује своје знање? Ако није био потпуно свестан, онда је његово знање било већ донекле помрачено пре него што је почео то да ради, и тада се питање изнова поставља. Ако се пак претпоставља да је био потпуно свестан шта чини када је почео да помрачује своје знање, онда грех (чак иако је незнање, утолико што је реч о резултирајућем незнању) није у знању, већ у вољи.⁹⁴

Дакле, Кјеркегор види сократску концепцију греха као незнање које се односи на неку истину која нам је сазнатљива, или коју смо некад знали (ово друго је концепција коју Кјеркегор заступа, повезујући Сократову максиму са Платоновим учењем о сећању). Излазак из стања греха је онда тек питање стицања знања. Сократ не разматра проблем воље јер изгледа да сматра да знање о којем је реч има већ довољну мотивациону снагу да оног ко га поседује детерминише да исправно дела. Воља пак за Кјеркегора нема првенствену улогу да човека изведе из стања греха, већ напротив, у њој лежи основ људске грешности, пркос.⁹⁵

⁹³ Појам греха је овде узет у прилично широком значењу и ослања се на Сократову дефиницију врлине као знања, из чега произилази став да људи греше из незнања.

⁹⁴ SUD, стр 88 (уп. *Болест на смрт*, 110)

⁹⁵ Исто, 90 (уп. *Болест на смрт*, 111)

Интелектуалност Грка је била превише срећна, превише наивна, превише естетска, превише иронична, превише духовита, превише грешна, да би схватила да би ико могао са знањем да не чини добро, или да са знањем онога шта је исправно, ради оно што је погрешно. Грчки ум поставља један интелектуални категорички императив.⁹⁶

Референца на категорички императив показује да Кјеркегор сличан суд доноси и о Кантовој филозофији морала (која је такође случај религиозности А), по којој нам је преко представе моралног закона и формуле категоричког императива у сваком тренутку доступна „етичка истина“ о томе како би требало да поступамо, као и средства потребна за излазак из греха.⁹⁷ Битна разлика између Сократове и Кантове концепције греха лежи у улози воље коју Кант признаје. Уколико направимо корекцију Сократове позиције, тиме што ћемо у њу укључити категорију воље, онда нам она може послужити као полазна тачка за разбијање естетске илузије да смо хришћани, сматра Кјеркегор. Коригована сократска позиција би нам тада указивала да „разумети и разумети јесу две различите ствари“. Прво разумевање би се односило на „естетски однос“ према истини, тј. ситуацију у којој разумемо истину, али не одлучујемо да обликујемо свој живот према њој. Друго разумевање би се односило на разумевање истине, и обликовање живота према њој. Наравно, Кјеркегор овде говори о „етичкој истини“, тј. о одговорима на питање „како треба да се живи“, које очекујемо од филозофије и религије. „Естетски однос“ према таквим истинама би се састојао у претварању таквих одговора у ред пуких чињеница, које нас не обавезују ни на какво делање. Такав би по Кјеркегору био однос спекулативне филозофије, за коју Кјеркегор сматра да није хришћанска, већ паганска, и у оквиру које појам греха не може имати своје право одређење.⁹⁸

Које су онда претпоставке правог одређења греха, и где он лежи? Кјеркегор истиче да оне леже управо у разлици између религиозности А и религиозности Б: прихватању парадокса и могућности саблазни.

⁹⁶ Исто, 90 (уп. *Болест на смрт*, 111)

⁹⁷ Имануел Кант, *Критика практичког ума*, (Београд: Плато, 2004), 35-6.

⁹⁸ SUD, 93 (уп. *Болест на смрт*, 114)

Могућност саблазни овде лежи у томе да људско биће има ову реалност: да се као *појединачно* људско биће особа налази директно пред Богом и следствено томе, као королариј, да се њен грех тиче Бога.⁹⁹

Чињеница да се у овом односу с једне стране налази не читав људски род, чак ни појединац као припадник људског рода, већ појединац *као појединац*, а са друге стране Бог, и то не као искључиво транцендентан, вечни и свемогући творац света, већ и као Бог у времену, као отеловљени Бог који је патио и умро за искупљење грехова тог појединца представља кључну разлику између хришћанства и свих других паганских етичко-религиозних концепција, сматра Кјеркегор. Док се детаљним излагањем парадокса хришћанства бави у *Пост-скриптуму*, у *Болести на смрт* Кјеркегор излаже концепцију саблазни као кључне претпоставке појма греха. Наиме, саблазан је психолошка реакција на теолошки феномен парадокса; појединац је саблажњен јер је хришћанство превише високо за њега, и то у двоструком смислу: у смислу директног односа са Богом, и у смислу етичког захтева који се пред појединца поставља.¹⁰⁰ Саблазан је први знак да смо приступили греху на прави начин. Уколико на парадокс реагујемо нпр. спекулативним посредовањем, незаинтересованошћу или поетизовањем, онда се не налазимо у одговарајућој „граматици греха“.¹⁰¹ Тек са могућношћу саблазни улазимо у хришћанство и имамо прави појам о греху.

За разлику од сократског појма греха, који је дефинисан негативно, као одсуство знања, хришћански појам греха је позитиван. Али шта Кјеркегор подразумева под тим? Како смо већ видели, грех лежи у вољи. Хришћанство нуди, путем открочења, доктрину о људској природи која је структурирана тако да пре самог познавања добра и зла поседује тенденцију ка пркосног одбијању добра. Иако је појединац довољно слободан да би био одговоран за своје поступке, пркос не спада у домен његовог избора већ је склоност детерминисана људском природом. Када каже да је грех позиција, Кјеркегор под тим подразумева

⁹⁹ SUD, 83 (уп. *Болест на смрт*, 105)

¹⁰⁰ Исто, 85 (уп. *Болест на смрт*, 105)

¹⁰¹ Roberts, „The Grammar of Sin“, 151

да он потиче од нас; он није нешто што нам се дешава, већ нешто што ми чинимо, свесно бирајући ту постојећу склоност ка пркосу.¹⁰²

Имајући све ово на уму, јасно је да Кјеркегор даје строго ограничен контекст у којем грех може да има своје право значење. Тај контекст се пре свега тиче хришћанског света, тј. ограничен је на период после објаве хришћанства. Затим, он захтева свесно бирање пркоса, тј. одбијања да се буде сопство пред богом, уз присуство адекватне представе о богу. Такво одређење наводи на помисао да је грех изузетно редак у свету. То је тачно, сматра Кјеркегор, али само у једном одређеном смислу. Већина људи у хришћанском свету се заиста налази у толико равнодушном стању, да се тешко може за њих рећи да су у греху. Али то је стање које су сами скривили.

Да ли се то нешто што се тек тако деси човеку? Не, за то је он крив. Нико се не рађа лишен духа, и ма колико њих понело са собом у смрт ову бездуховност као једини исход свог живота, живот за то није крив.¹⁰³

Управо ово стање је мета Кјеркегорове беспштедне критике. Бездуховност о којој је реч бива свакодневно учвршћивана праксом данске државне цркве, сматра Кјеркегор, која питање спасења људи девалвира у питање очувања поретка и отварања нових радних места за пасторе.¹⁰⁴ Човек тако бива уверен од стране армије професионалних спасилаца душе да је његово спасење загарантовано чињеницом да је уписан у матичне књиге и да има заступнике који ће се заложити да му се опрости и то нешто грехова које је починио. Ствари стоје сасвим другачије, сматра Кјеркегор. Појединачни грехови су само израз чињенице да је појединац константно у стању греха, да сваки тренутак који не проведе као сопство пред лицем Бога представља такорећи нови грех, тиме што служи настављању греха. Тако конципиран грех допушта само три односа према њему.

¹⁰²SUD, 155-7.

¹⁰³ Исто, 102 (уп. *Болест на смрт*, стр 122)

¹⁰⁴Види: Серен Кјеркегор, „Да је „хришћански свет“ једна огромна илузија“ у *Осврт на моје дело*, (Београд: Графос, 1985), 21-5.

Први је поменута бездуховност, која уопште не примећује да се налази у стању греха. Друга је позиција верника, и то је прва принципијелна позиција, која схвата да „нико не може два господара служити“¹⁰⁵ и да остајање у вери захтева „бесконачну унутрашњу самоконзистентност“,“¹⁰⁶ континуираност вере коју може нарушити и један једини грех. Трећа позиција је подједнако осетљива као прва, будући да се такође заснива на унутрашњој конзистентности, али је сада у питању конзистентност греха. То је позиција демонског, које почива на континуитету зла.

Пут од позиције бездуховности до позиције демонског води преко три ступња, при чему се свест о греху интензивира. Први ступањ је грех очајавања због свога греха; други ступањ је грех очајавања за опроштајем грехова, и коначни ступањ је грех одбацивања хришћанства *modo ponendo*, проглашавања хришћанства за неистину.

а) Грех очајавања због свог греха

Кјеркегор описује ову врсту греха као први корак у настојању да се истраје у греху. Грешник постаје свестан да је својим грехом одсечен од првобитног стања, и очајава над изгубљеним односом са Богом. Сматрајући да стање греха представља прекид који онемогућава кајање, он подлеже „демонској затворености у самог себе“.¹⁰⁷ Како примећује Џејмс Марш (James L. Marsh), на овом ступњу је присутна дијалектика очајања слаборости и пркоса: очајник иза фасаде слаборости (тј. пасивног односа према очајању) крије пркосно (тј. активно) истрајавање у стању греха.

Очајавање због свог греха може узети пасивну форму када кажем „Никада нећу себи опростити овај чин“. Такав исказ, који често пролази као израз дубине и озбиљности, у ствари крије јако површан и

¹⁰⁵Мат. 6:24

¹⁰⁶SUD, стр 107 (уп. *Болест на смрт*, 126)

¹⁰⁷Исто, 109 (уп. *Болест на смрт*, 129)

неозбиљан приступ животу. Иако тврдим да сам озбиљан, у ствари то нисам јер хоћу да истрајем у свом греху.¹⁰⁸

Кјеркегор истиче да одбијање могућности кајања и милости у ствари представља мистификаторски чин који крије да је очајник већ кришом преузео на себе улогу Бога, као онога ко има моћ давања опроштаја. Прошлост у којој се одвио чин сагрешења постаје одређујући фактор његовог сопства, а грех постаје трауматични догађај конститутиван за његов идентитет, који не може ни да рашчини нити да га се одрекне.

б) Грех очајања за опроштајем грехова (саблазан)

Док прва врста греха представља један монолог грешника, који на себе преузима улогу Бога, ова се врста греха одвија директно пред Христом, и представља одговор на опроштај греха који он нуди. Одговор се поново може поделити на очајање слабости и очајање пркоса. Очајање слабости је саблажњено и не усуђује се да верује у опроштај; очајање пркоса је саблажњено и не жели да верује.¹⁰⁹ Међутим, у односу на први одељак *Болести на смрт*, овде очајање слабости и пркоса имају супротан израз. Очајање пркоса је у првом одељку хтело да буде самим собом; овде оно не жели да буде оно што јесте – грешник – тиме што жели да се реши опроштаја грехова. Очајање слабости у првом одељку није хтело да буде самим собом; овде оно жели да буде оно што јесте – грешник – али на тај начин на му је опроштај немогућ. Дакле, видимо да напредовање кроз форме греха представља напредовање у свесном пркосу, тј. од пасивности ка активности. Док је очајање слабости окренуто ка претходној форми очајања (немогућности опроштаја), дотле је очајање пркоса окренуто ка наредној форми, очајању порицања хришћанства. Оно што је заједничко обема формама греха јесте директно одбијање опроштаја, подстакнуто кроз саблазан.

¹⁰⁸ James L. Marsh, „Kierkegaard’s Double Dialectic of Despair and Sin“, у *International Kierkegaard Commentary to The Sickness Unto Death*, edited by Robert L. Perkins (Macon: Mercer University Press, 1987), стр.78

¹⁰⁹ SUD, стр, 113 (уп. *Болест на смрт*, 132)

Када грешник очајава за опроштајем грехова, то је скоро као да је дошао до Бога и рекао му „Не, нема опроштаја грехова, то је немогуће“ (...) Да би то „не“, које жели да се рве са Богом, могло да се чује, човек мора да се што више удаљи од Бога. Најувредљивија дрскост према Богу је могућа само са највеће удаљености. (...) Очајавање за опроштајем грехова се у естетско-метафизичком смислу поштује као знак дубоке природе.¹¹⁰

У извесном смислу се овај моменат може сматрати почетном тачком за развој свих осталих облика очајања, узетих под одређењем греха. Једини други моменат који би имао подједнаки значај би можда био онај у којем нас Бог „испушта из руку“, али се он не односи ни на који временски тренутак у егзистенцији појединца, већ пре представља његов „трансцендентални“ услов. Тренутак суочавања са хришћанским откровењем, у којем нам богочовек нуди опроштај грехова јесте тренутак када бирамо између вере и саблазни. И док ће саблазан која нађе свој израз у очајању слабости кренути у смеру форми очајања које смо већ описали, друга, пркосна форма ће кренути у активно, отворено порицање хришћанства, што представља крајњу форму греха о којој Кјеркегор говори.

в) Грех одбацивања хришћанства *modo ponendo*, проглашавањем хришћанства за неистину

У овој, најинтензивнијој форми очајања, човек креће у одлучну офанзиву против Бога, сматра Кјеркегор. У тој офанзиви можемо разликовати три стадијума.

Први се састоји у одбијању да се заузме став по питању божанске природе Христа. Сопство у очајању не верује у божанску природу Христа, али не доноси коначну одлуку по питању тога. Ово остављање тог питања отвореним чини,

¹¹⁰SUD, стр, 114 (уп. *Болест на смрт*, 133)

сматра Кјеркегор, да већина људи не препозна да је ово такође вид саблазни и греха. Али ако се има у виду оно „ти треба“ које хришћанство носи, саблазан постаје видљивија. Не ради се о опредељивању по питању било које проверљиве чињенице, о којој можемо привремено суспендовати суд. Само божанство Христа чини да он има право да захтева од особе да донесе свој суд.¹¹¹

Друга форма саблазни је негативна: она увиђа да не може игнорисати Христа, као ова прва, али се налази парализована парадоксом, немоћна да донесе суд. Иако признаје да је питање о божанској природи Христа најзначајније питање од свих, човек остаје растрзан одлуком.

Коначно, најактивније форма саблазни је грех против Светог Духа, тј. активно порицање истине хришћанства, што се може чинити на више начина. Хришћанство се може потпуно порећи, како историјско постојање Христа, тако и његова тврдња да је онај који је тврдио да јесте. Затим, може се порећи да је Христ уистину постао човек, и уместо тога тврдити да је он био само *привидно*, као што је случај у докетизму. Коначно, може се порећи његова божанска природа, па тврдити да је он био само човек, што Кјеркегор назива „рационалистичким схватањем“.¹¹² Оно што је заједничко свим овим ставовима је порицање свих категорија које иду са порицањем Христа као богочовека: греха, опроштаја итд.

На крају Кјеркегор још једном потенцира да супротност греху није врлина, како је случај у паганству (где се опет ради о другачијој концепцији греха), већ вера, која представља „однос сопства према себи и хтење да буде оно само, почивајући транспарентно у сили која га је поставила“.¹¹³

У наредним поглављима ћемо изложити различите модусе егзистенције које отеловљују ликови представљени у естетским псеудонимним дијалозима, и лоцирати их како у топологији очајања, тако и у категоријама заједнице које смо представили у претходном поглављу. Иако се као стандардни „редослед“ стадијума наводи добро познати естетско-етичко-религиозно, (због чега смо се и

¹¹¹SUD, 130 (уп. *Болест на смрт*, 146)

¹¹²Исто, 131 (уп. *Болест на смрт*, 147)

¹¹³Нав.место

ми одлучили на тај редослед излагања), анализа очајања као греха, посебно њеног претпоследњег облика (очајања за опроштајем грехова) показује да можемо очекивати да овај редослед буде доведен у питање.

3. ЕСТЕТСКИ ПОЈЕДИНАЦ

У овом поглављу ћемо се бавити приказом ликова који се налазе у естетској сфери егзистенције. То ће првенствено бити ликови из првог дела *Или-или* - ликови Дон Жуана, Јоханеса заводника, модерне Антигоне, затим девојака које су постале жртве заводника (Марија Бомарше, Елвира, Маргарета), најнесрећнијег човека, Емелине – али и сами псеудонимни аутори: особа А и Виктор Еремита; поред њих, посветићемо се и ликовима из дела *Понављање и Стадијуми на животном путу*, која служе као својеврстан „appendix“ приказу естетског начина живота. Покушаћемо да покажемо како је естетски начин живота заправо одговор, тј. низ одговора на шопенхауеровски проблемдосаде, чије филозофско порекло Кјеркегор скрива како би га својим читаоцима презентовао као животни, лични проблем са којим се суочава свако од њих и избегао како евентуални отпор, тако и неаутентично прихватање које би при излагању овог проблема могло изазвати позивање на академски ауторитет.

Истовремено, покушаћемо да у овој сфери препознамо форме очајања изложене у претходном поглављу, начине на који оне постоје „у кретању“.

Конечно, бавићемо се проблемом односа ових појединаца и заједница у којима се они налазе, као и питањем могућности заједнице која би била састављена искључиво од естетских појединаца. Будући да естетски стадијум није хомоген, не очекујемо једнозначан одговор на ово питање. Штавише, можемо претпоставити да ће и сама категорија естетског појединца бити до извесне мере доведена у питање, утолико што ће се неки од начина такве егзистенције испоставити неостваривим, док ће други бити разоткривени као облик свесне обмане, те би могли пре бити сматрани за етичке или демонске појединце. Уколико је то случај, позабавићемо се Кјеркегоровим критеријумом за разликовање ове две сфере и појединаца који припадају њима.

3.1.

тематизујемо сам тај чин конструисања, он остаје мрачан и недоступан, спречавајући појединца да овлада самим собом и својом садашњошћу.³

Чини се да нас је ово истраживање одвело у ћорсокак. Међутим, Фигал тврди да се излаз назире управо тамо где га најмање очекујемо. Наиме, оно што је појединачно у животу сваке особе, оно што нам измиче у нашим животним причама јесте управо одигравање наших живота. И ма колико да смо мало у стању да кажемо о њему, он служи као основа за опште знање о појединачности, знање какво поседује истраживач и које му даје предност над самим егзистирајућим појединцем. Ово објашњава не само како истраживач појединачности може знати више о њој од самог појединца који не би поседовао те појмове, већ и како је истраживач у стању да саопшти своје знање појединцима и да им разјасни њихову сопствену појединачност, „чинећи их свеснима нестанка њихових живота као целине у том одигравању.“⁴ Управо ово Фигал види као Кјеркегоров основни програм, и *Болест на смрт* као његову најбољу артикулацију.

Да ли нам ови Фигалови увиди могу помоћи да дамо одговор на наше првобитно питање: како изгледа бити заводник? Прво, морамо се запитати да ли је 'бити заводник' нешто попут 'бити појединац', или је више као нпр. 'бити професор филозофије' или 'бити пастор'. Очигледно, бити заводник не захтева јединственост појединачности, нити начин бивствовања који је немогуће опонашати. Да бисмо открили шта 'бити заводник' заправо укључује, представићемо две врсте заводника које Кјеркегор (тј, особа А, његов псеудонимни аутор) у *Или-или*: Дон Жуана и Јоханеса заводника. Притом ћемо користити два дневника који су представљени у *Или-или*: „Диапсалмата“ и „Дневник заводника“, повезати их са представљеним типовима заводника и заступати тезу да заправо ниједан од њих не спада у категорију естетских појединаца.

³Уп. напомену 4 у другом поглављу и даље.

⁴ Figal, нав. дело, стр 173.

а) Дон Жуан: непосредни естетска

Луис Меки сматра да читаво Кјеркегорово стваралаштво прожимају мотиви изгубљене невиности, непосредности за коју се не сећамо да смо је поседовали, већ само да смо је изгубили, узалудне потраге за њом и њеног парадоксалног поновног задобијања.

Девичанство, како духа тако и телам никада не волимо док га не изгубимо, а тада га никако – осим уз помоћ чуда – не можемо повратити. Тако су Кјеркегорове „сфере егзистенције“ – естетски, етички и религиозни начин живота – одређене кружењем сећања, боли и чежњи које артикулишу његов унутрашњи живот (...) Сви Кјеркегорови списи лamentsирају за непосредношћу безнадежно изгубљеном у рефлексiji, за младошћу никад недоживљеном, које се сећамо у немоћи вечите старости.⁵

Непосредност је прва тема списа особе А, аутора првог тома *Или-или*. У првом есеју (ако се изузму „Дијапсалмата“, који, према речима Виктора Еремита, псеудонимног уредника овог дела, представљају „увертуру“ за списе особе А, и којима ћемо се посветити у наставку овог поглавља)⁶ „Непосредно еротски стадијуми или музичко-еротско“, он испитује могућност непосредне естетске егзистенције. Обично се под естетском егзистенцијом подразумева живот проведен у потрази за задовољствима, живот по хедонистичком начелу. Марк Тејлор (Mark C. Taylor) примећује да је такво тумачење једнострано, да запоставља други пол естетске егзистенције, који је посвећен теоретском посматрању и спекулацији.⁷ Он с правом примећује да естетско има два пола: непосредност и рефлексiju, али не уочава категорију која их уједињује. Тејлор

⁵L. Mackey, „The Poetry of Inwardness“ у *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, edited by Josiah Thompson (Garden City, NY: Anchor Books, 1972), 3-4.

⁶*E/O I*, 8 (уп. *Или-или*, 12)

⁷M. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Self and Time*, (Princeton NJ: Princeton University Press, 1975), 127.

сматра да је „најфундаменталнија карактеристика естетског стадијума егзистенције одсуство одлуке“.⁸ Иако његов став јесте тачан (ако под одлуком подразумевамо, као Тејлор, „самосвесну употребу воље“⁹), он нам не говори ништа о мотивацији и оправдању које естетски појединац даје за свој начин живота. Будући да се један начин живота, или сфера егзистенције не састоји само у делању или (не)доношењу одлука и избора, већ и излагању и оправдању тог делања, избора и одлука, Тејлоров приказ суштине естетске егзистенције остаје непотпун. Но, основни мотив естетског појединца није тешко наћи – особа А га излаже у поглављу „Плодоред“:

(П)олазим од основног принципа да су сви људи досадни (...) Овај основни принцип у најјачем степену поседује одбојну снагу која је увек потребна негацији, која је заправо принцип кретања (...) Досада је корен свег зла. Веома је чудно да досада која има тако мирну и сталожену природу може имати такву способност да стави у кретање. Ефекат који досада изазива је апсолутно чаробан, али тај ефекат није привлачан већ одбојан.¹⁰

Особа А досаду види као толико свеобухватно расположење да од ње не чини само свој лични принцип, већ је пројектује и на целокупно постојање света.

Пошто досада напредује и пошто је досада корен свег зла, није ни чудо да свет иде уназад, да се зло шири. Тај феномен можемо уочити и на самом почетку света. Боговима је било досадно, и стога су створили људски род. Адаму је било досадно пошто је био сам, и стога је створена Ева (...) затим су се Адам и Ева заједно досађивали; онда су се Адам и Ева и Каин и Авељ досађивали *en*

⁸Исто, 128. Италик и у оригиналу.

⁹Исто, 130.

¹⁰Е/О I, стр 285. (уп. *Или-или*, 243.)

famille. Након тога, популација света се увећала и нације су се досађивале *en masse*.¹¹

Прву дистинкцију међу појединцима особа А прави управо у односу на категорију досаде: једне људе зовео досаднима по томе што досађују другима, а друге по томе што се досађују. Прва група људи су „плебејци“, гомила, већина људи, који су „на овај или онај начин имају много посла на овом свету“¹², док у другу групу спадају „изабрани, племенити“, који су супериорни у односу на прву групу и у стању су да забављају њих, па и припаднике сопствене групе. Јасно је да Кјеркеготр овде не мисли првенствено на економску и социјалну разлику између две групе, већ пре на разлику у духу (чак у опису друге групе појединаца можемо препознати симптоме депресије). Тек када поред досаде уведе и категорију доколице, назире се могућност коју описује Мекинтајер, да је опис који даје особа А везан за „средине у којима се проблем уживања јавља у контексту доколице, у којима су велике суме новца створиле извесну друштвену дистанцу према нужности рада“.¹³ Богати естетa који пати од досаде и поседује значајна материјална средства трага за средствима која ће га избавити од досаде, и налази та средства у другим људима, чијим понашањем манипулише како би задовољио своје жеље.¹⁴ Ако је овај Мекинтајеров приказ тачан, како ће особа А оправдати своје поступке? Управо тако што досаду поставља за највиши принцип који нас покреће путем апсолутног одбијања.

Досада је демонски пантеизам. Она постаје само зло ако човек истраје у њој; међутим, чим се поништи, она постаје истински пантеизам. Али она бива поништена само тиме што се забављамо – *ergo*, човек треба да се забавља (...) Ако је досада, ако је раније

¹¹Исто, 286.

¹²Е/О I, 288 (уп. *Или-или*, 246.)

¹³А. MacIntyre, *After Virtue*, 25 (уп. А. Мекинтајер, *Трагање за врлином*, 40)

¹⁴Исто, 24 (уп. *Трагање за врлином*, 39)

речено, корен свег зла, има ли шта природније од захтева да је савладамо?¹⁵

Како можемо савладати досаду? Можемо добити одговор на то питање ако погледамо у структуру досаде, коју Кјеркегор не експлицира, али се по решењима које за њу нуди може претпоставити да преузима од Шопенхауера. Наиме, по Шопенхауеру, ми живимо своје животе у једном бескрајном кругу жеље (патње), испуњења жеље (кратких периода задовољства) и досаде.¹⁶ Питање је: како побећи из тог круга? Особа А нам даје мноштво могућих решења у првом тому *Или-или*, а први од тих одговора је сам лик Дон Жуана. Како он успева да умакне из овог круга? Једноставно: као непосредни заводник, он није способан за рефлексију. Рефлексија је та која по Шопенхауеру претвара жељу у патњу, јер смо свесни да та жеља означава неки недостатак. Поред тога, и досада захтева рефлексију, и то на два различита начина: прво, као свест да немамо ниједну жељу, а друго, као свест да смо заробљени у овом кругу понављања, осуђени га изнова непрестано одигравамо. Дакле, први начин да се умакне досади је живот непосредован рефлексијом. Али, како примећује Меки, непосредност никада није тамо где је тражимо, јер је питање о непосредности већ један чин рефлексије чиме непосредност бива уништена.¹⁷ Иако особа А жели да постоји непосредно, он је свестан да је људском бићу немогуће да живи на тај начин. Изложићемо његов приказ непосредног естетског стадијума, дат у поглављу „Непосредно еротски стадијуми или музичко-еротско“, и показати шта је то што онемогућава овај начин живота.

Особа А користи три лика из Моцартових опера за илустрацију три момента непосредног естетског стадијума. То су паж из опере *Фигаро*, Папагено из *Чаробне фруле* и Дон Жуан из истоимене опере. Међутим, како особа А одмах истиче, једино „независно постојање“ има трећи моменат, док прва два представљају тек његове „предикате“.

¹⁵Е/О I, стр 290-1 (уп. *Или-или*, 247-8)

¹⁶Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 338-349.

¹⁷Mackey, „The Poetry of Inwardness“, 5.

Али надасве, не треба мислити о њима као о особама које поседују различите нивое свести, пошто чак ни последњи стадијум није још увек постигао свест; све време се бавим само непосредношћу у њеној потпуној непосредности.¹⁸

Одакле кренути када описујемо непосредног естету? Шта остаје човеку када му одузмемо рефлексiju, како замишљамо да би могла изгледати таква егзистенција, када би била могућа? Два примера која се обично узимају за опис такве егзистенције су животиња и дете (у раном узрасту, пре него што постане способно за рефлексiju). Животињска егзистенција би била она која је потпуно одређена нагонима. Њена активност је усмерена на просто задовољавање нагона – глади, жеђи, полног нагона. Она је најједноставнији израз шопенхауревског кружења између жеље и задовољења, али са изостанком досаде. Слично томе, дете почиње свој развој „вођено природном жељом, трагајући за задовољством и избегавајући бол“.¹⁹ Тејлор упоређује развој жеље кроз подстадијуме непосредно естетског са Фројдовом (Freud) теоријом развоја личности код детета. Тако би први подстадијум, оличен у пажу из *Фигара* одговарао оралном стадијуму: жеља и предмет жеље код пажа још нису диференцирани, налазе се „у андрогином јединству жеље“,²⁰ као што у оралном стадијуму нема разлике између детета и света. Жеља је још увек у „уснулом стању“, не креће се, и још увек није жеља у строгом смислу те речи.

На другом подстадијуму, који представља Папагено из *Чаробне фруле*, жеља је пробуђена и активно тражи свој предмет. Јединство жеље и објекта је растурено, али тражећи начин да поврати то јединство и поново дође у посед свог објекта, жеља открива постојање мноштва објеката. Кјеркегор истиче да жеља ни на овом стадијуму није жеља у строгом смислу, јер није жеља *једног одређеног* објекта. Тејлор повезује овај подстадијум са периодом у коме дете почиње да разликује себе од тока чулних утисака које прима из света.²¹ За разлику од првог

¹⁸Е/О I, 74 (уп. *Или-или*, 67)

¹⁹Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, 132.

²⁰Е/О I, 77 (уп. *Или-или*, 70)

²¹Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, 138.

подстадијума, у којем је жеља окарактерисана као „сањање“, овде она има карактер „трагања“.

Тек на трећем стадијуму жеља постаје жеља, добија свој конкретни објект. Дон Жуан представља синтезу претходна два стадијума.

Први стадијум је у идеалном смислу желео једну ствар; други је желео појединачно у категорији мноштва; трећи стадијум је јединство ова два. У појединачном, жеља има свој апсолутни објект; она жели појединачно у апсолутном смислу (...) На овом стадијуму, дакле, жеља је апсолутно аутентична, победничка, тријумфална, неодољива и демонска.²²

Винсент МекКарти (McCarthy) опажа да је теорија жеље коју представља особа А неуведљива утолико што покушава да именује истински објект жеље. Интерпретирајући Кјеркегора са лакановске позиције, он сматра да је поента читавог дела *Или-или* да укаже на недостижност објекта жеље.

Указивањем на Дон Жуана и променљиву природу објекта жеље, особа А наглашава једну значајну карактеристику теорије жеље. Његова теорија признаје аспект апсолутног у жељи и приказује Дон Жуанов покушај да замени један појединачан апсолут „правим“ апсолутом. Пошто појединачан апсолут није уистину апсолут, не би требало да нас изненади што његова жеља никад не бива задовољена, и што све што он уместо тога може да уради јесте да премести фокус своје жеље на неко друго појединачно. Али Дон Жуан је, као пример трећег стадијума, у исто време и пример недовршености теорије жеље у „Непосредно еротским стадијумима“. Јер оно што недостаје у теорији јесте *задовољење жеље* тиме што ће жеља задобити свој објект. Наравно, ово

²²Е/О I, 85 (уп. *Или-или*, 77)

недостаје у читавом *Или-или*, како у теорији, тако и у пракси, што на сасвим одговарајући начин показује ову поенту.²³

Пре него што се окренемо начину на који Кјеркегор презентује лик Дон Жуана, погледајмо причу о Дон Жуану онако како је испричана пре Кјеркегора. Овај заводник се први пут појављује у драми Тирса де Молине *Севилски заводник и камени гост*²⁴, написаној 1630. године. Молина је био католички монах и његова драма је требало да послужи као опомена. У њој је Дон Жуан описан као човек који не преза ни од чега: он заводи, чини прељубе, лаже и чак прибегава насиљу и убиству када му је то потребно. То је начин на који је Дон Жуан описан и у Молијеровој драми *Дон Жуан или гозба са статуом*, као и у Моцартовој опери *Дон Ђовани*. Међутим, Бајрон даје сасвим другачији приказ чувеног заводника: Дон Жуан је приказан не као заводник, већ као младић кога лако заведе многобројне жене. За разлику од демонског заводника који лута земљом и искварује и обешчашћује жене, овај Дон Жуан је само пион у универзалној игри завођења, чија правила није у стању да измени.

Који од ових модела користи Кјеркегор у свом приказу Дон Жуана? На први поглед, чини се очигледним да би требало да се ослони на Моцартов приказ, јер за своју анализу користи управо његову оперу *Дон Ђовани*. У тој анализи, он реферира на Дон Жуана као „израз демонског које је одређено као чулно“.²⁵ Но, ова концепција чулности је могућа тек у Средњем веку, у хришћанском свету, у којем је чулност надвладана, али још увек не и осуђена од стране духа: „Када се чулност манифестује као оно што мора бити искључено (...) она поприма овај облик, и она јесте демонско у естетској индиферентности.“²⁶ Међутим, Кјеркегорова критика молијеровског Дон Жуана (који је најсличнији оном из Моцартове опере) показује нешто друго. Представљени лик Дон Жуана је, према Кјеркегору, некохерентан: „Његово понашање није нимало витешко: ми га не

²³ V. McCarthy, „Narcissism and Desire in Kierkegaard’s *Either/Or*, Part One“ у *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part I*, edited by Robert L.Perkins (Macon: Mercer University Press, 1995), 67.

²⁴Тирсо Де Молина, *Севилски заводник и камени гост*, (Београд: Паидеиа; 2002)

²⁵Е/О I, стр.90 (уп. *Или-или*, 81)

²⁶ нав.место

видимо како са мачем у руци пробија пут кроз животне тешкоће“; уместо тога, видимо „силецију, обичног женскарроша који се не плаши да употреби песнице.“²⁷ У наредном одељку, Кјеркегор тврди да га не занима расправа о томе да ли је таква Молијерова комична интерпретација Дон Жуана тачна или не, већ само „идеална интерпретација и значај који музика има за њу.“²⁸ Можемо се запитати шта Кјеркегор подразумева под том идеалном интерпретацијом, које су те суштинске карактеристике Дон Жуана које занимају Кјеркегора, једном када оставимо на страну насиље и чак убиство (које се у Моцартовој опери дешава ван сцене). Јесу ли оне можда ближе Бајроновом приказу? Кјеркегор одбацује и ову опцију, првенствено због тога што језик није адекватни медијум за изражавање непосредности, за коју он сматра да је суштина Дон Жуана. Изгледа да Кјеркегор не успева да примети да Бајронов Дон Жуан нема никакав план да заводи, није његова жеља та која је заводљива, већ сам недостатак жеље, његова потпуна индиферентност. Уместо тога, Кјеркегор га препознаје као рефлексивног Дон Жуана, чије „завођење је *tour de force* у којем свака мала епизода има свој посебни значај.“²⁹ Тек у односу на овај приказ рефлексивног заводника почињу да се појављују прве специфичне одлике Дон Жуана, тј. његове „идеалне интерпретације“. Првенствено, Дон Жуан није заводник у строгом смислу те речи. Кјеркегор га зове варалицом, заснивајући разлику између тог појма и појма заводника на присуству и одсуству свести:

Бити заводник увек захтева извесну рефлексију и свест, а чим су оне присутне, може се говорити о вештини и махинацијама и суптилним лукавствима. Дон Ђованију недостаје ова свест. Стога, он не заводи.³⁰

Представимо, дакле, прво у кратким цртама карактеристике рефлексивног заводника. Он је прави заводник, за њега естетски интерес лежи на оном *како*, тј.

²⁷ Исто, 110 (Уп. *Или-или*, 99)

²⁸ Е/О I, 110 (Уп. *Или-или*, 99)

²⁹ Исто, 108 (Уп. *Или-или*, 97)

³⁰ Исто, 98 (Уп. *„Или-или“*, 89)

на методу завођења. Он заводи само једну девојку, и његова моћ је говор, тј. лаж.³¹ Он претходно планира своје завођење, спроводи свој план у дело, свестан је последица својих чинова и касније рефлектује о њима.

Насупрот томе, музички заводник, Дон Ђовани, спроводи своју обману непосредно, без претходног планирања, без рефлектовања о својим чиновима, без кајања. Моћ којом он заводи је жеља.

„Он жели и наставља да жели и ужива у задовољењу жеље. Њему недостаје времена да би био заводник, време у којем би унапред сковао свој план и време након тога у којем би постао свестан тог чина.“³²

Дон Жуан је описан како увек изнова жели и ужива задовољење жеље. Његова основна одлика је недостатак способности да се трансцендира тренутак, да се сећа својих претходних завођења и постане свестан тог сталног кружења коме не може умаћи. Процес завођења је једноставан: он види девојку, он је пожели, он јој приђе, али без намере да је остави након што је заведе. Након што је задовољио своју жељу, он се сместа упућује ка задовољењу своје следеће жеље. Али, свако његово завођење је као прво.

Замислимо, као пример, младића коме је испуњена жеља да буде Дон Жуан. Шта би све то подразумевало? Замислимо га након што је завео већ приличан број девојака. Шта би било потребно да му то не досади? Донжуановско завођење је, на крају крајева, процес који се никада не мења. Дакле, оно што би му било потребно је да заборави свако своје претходно завођење, то јест, потребно му је да буде неспособан да се сећа, или пак способност да свако ново завођење види као ново, до тада непроживљено искуство. Овом другом способношћу одликује се други тип заводника, рефлексивни, док је прва способност, способност заборављања, одлика непосредног заводника. Зато Дон Жуан стално уз себе има Лепорела, свог помоћника, да се стара о „књиговодству“, тј. да записује подвиге и

³¹ Исто, 99 (Уп. *Или-или*, 90)

³² Е/О I, 99 (Уп. *Или-или*, 90)

да исприча причу о Дон Жуану, јер је овај сам неспособан да то уради. Онда, како изгледа бити Дон Жуан? Има ли одговора на ово питање?

Да бисмо покушали да дамо одговор, окренућемо се почетном поглављу првог тома *Или-или*, „Диапсалмата“. Виктор Еремита, псеудонимни уредник *Или-или*, каже следеће о том поглављу у свом „Предговору“:

Организовање хартија особе А није било тако лако. Зато сам препустио случају да одреди редослед – то јест, оставио сам у оном редоследу у којем сам их и нашао, не могавши, наравно, да одредим да ли тај редослед има хронолошку вредност или идеални значај. Наведене цедуље су лежале разбацане у прегради, и стога сам ја био принуђен да им одредим место. Ставио сам их на почетак, јер ми се чинило да се најбоље могу видети као прелиминарни погледи на оно што је кохерентније развијено у већим чланцима.³³

Али која је улога ових „прелиминарних погледа“? Кјеркегор нам даје одговор у свој приказу увертире за *Дон Ђованија*. Оно што он (тј. особа А) каже за увертиру је јако слично Еремитином опису „Диапсалмата“:³⁴

Ова увертира није никаква мешавина тема; она није лавиринтско преплитање асоцијација идеја; она је сажета, одређена, јако структурирана и, пре свега, прожета суштином читаве опере (...) она је пре пророчанство у односу на оперу.³⁵

³³Е/О I, 7-8 (Уп. *Или-или*, 12)

³⁴Кјеркегор структурира *Или-или* по угледу на Моцартовог *Дон Ђованија*. Полазећи од тезе да је музика најбољи медиј за изражавање непосредности, јер се у њој поклапају форма и садржај, он покушава да напише дело које не би само својом садржином изражавало естетску егзистенцију, већ би то чинило и по форми. Детаљнија анализа тог Кјеркегоровог литерарног експеримента излази изван оквира овог рада.

³⁵ Исто, 126-7 (Уп. *Или-или*, 113)

Читава улога увертире је да изазове неко расположење, да обезбеди „дубоки поглед у композитора и душевни однос који он има са својом музиком.“³⁶ Како нам аутор „Диапсалмата“ обезбеђује овај „дубоки поглед“ у себе? Једноставно, тако што прича о себи:

Радије бих био свињар на Амагеру, да ме разумеју свиње, него да будем песник, да не не разумеју људи.

Кажем за своју тугу оно што Енглеz каже за своју кућу: Моја туга *is my castle*.

Осећам се онако како се шахиста ваљда осећа када му противник каже: не смеш да помериш ту фигуру. итд.

Ипак, ово поглавље изгледа управо као „лабиринтско преплитање асоцијација идеја“, а Кјеркегор, по нашој интерпретацији, тврди да оно то није. Оно је наводно сажето, одређено, и јако структурирано. Где можемо наћи ову структуру? Она свакако није очигледна.

Замислимо један обични дневник. Ако исцепамо његове странице и поређамо их произвољним редоследом, његова некохерентност би била очигледна, и могли бисмо да са мањом или већом прецизношћу вратимо странице у прави редослед користећи референце дате у самом дневнику (дати, планови, сећања итд.). Али претпоставимо да нема таквих референци. Претпоставимо да сваки дневнички унос може да стоји за себе, потпуно индиферентан према свим осталим уносима. Управо то је случај са „Диапсалмата“. Имамо једну збрку дневничких уноса без икаквог датума и без икаквог реферирања међу њима. Како ово можемо повезати са Дон Жуаном? Узмимо Лепорелово „књиговодство“, исцепајмо његове странице и поређајмо их у произвољан редослед, и имаћемо пред собом исту ствар. Сваки од његових освајачких подухвата можемо подједнако лако бити први и хиљаду и трећи. Међутим, постоји нешто што може уништити ту индиферентност. Кјеркегор тврди да се Дон Жуан боји Елвире, јер је

³⁶ Исто, 126-7 (Уп. *Или-или*, 113)

она била заведена. Свака девојка која је била заведена представља опасност за њега. Зашто је то случај? По Кјеркегору, завођењем су оне добиле свест која Дон Жуану недостаје. Оне уносе временски поредак, хронологију, а то је једина ствар која може уништити Дон Жуана и његову непосредност жеље. Дакле, онај ко жели бити Дон Жуан мора се одрећи ових способности – рефлексије, свести, сећања, чак и моћи говора, тј. његове „моћи речи“. Да ли је могуће учинити то а не одрећи ће људскости? Према Кјеркегору, није; због тога он тврди да је Дон Жуан нешто мање од појединца. Иако је могуће дати један спољашњи приказ Дон Жуана, као што је могуће научницима да причају о слепим мишевима, немогуће је дати одговор на питање „Како изгледа бити Дон Жуан?“; такав одговор не постоји, јер њему недостају категорије које су неопходне за то.

Но, нас још увек мучи Шопенхауеров проблем досаде. Сада знамо да је немогуће остварити естетски идеал Дон Жуана, и морамо наћи друге начине да умакнемо вечитом враћању круга досаде, задовољења и досаде. Оно што нам треба је нека новина, нешто што би нас убедило да сада доживљавамо нешто што је потпуно различито од свега што смо до сада доживели. Другим речима, ако не можемо живети један идеал презентован у уметничком делу (какав је Дон Жуан), онда можемо од нашег живота направити уметност.

Пошто јединство форме и садржине у једном довршеном уметничком делу искључују могућност било какве *дефинитивне* критичке анализе, ниједно разумевање дела никада није коначно; али управо из тог разлога, могућности за његово разумевање су бесконачне.³⁷

б) Јоханес: рефлексивни заводник

На основу наведеног принципа своју стратегију заснива други тип заводника, рефлексивни заводник, који је представљен у последњем поглављу

³⁷Mackey, „The Poetry of Inwardness“, 8.

првог тома *Или-или*, „Дневник заводника“. Иако је описан у у првом тому *Или-или*, и по стандардним интерпретацијама се убраја у естетске појединце, покушаћемо да покажемо да постоји основ да лик рефлексивног заводника има одлике појединца на етичком стадијуму. Најпре, у „Непосредним еротским стадијумима“, ³⁸ особа А сматра да прави заводник (кога описује Ахим фон Армин) потпада под етичке категорије. Поврх тога, А у свом уводу за „Дневник заводника“ пише о Јоханесу заводнику (који је пример рефлексивног заводника):

Чим је стварност изгубила свој значај као стимулација, он је био разоружан, и у томе је лежало зло у њему. Био је свестан тога у сваком тренутку стимулације, и зло је лежало у тој свести.³⁹

Особа А није једина која даје овакву процену заводника. Приказ који Виктор Еремита даје у „Предговору“ за *Или-или* је сличан овоме. Он осећа немир док уређује хартије које је нашао, осећа демонски поглед заводника на себи, као да он сам обавља прљав посао уместо заводника. Обојица (и Еремита и особа А) сматрају да Јоханес јесте рефлексивни заводник, комплеметарни двојник Дон Жуана, но нико од њих не осећа радост због тог увида, иако би Јоханес био реализација идеала заводника, представљеног у Дон Жуану. Напротив, особа А осуђује дела заводника (иако све што зна о њима јесте само оно што је прочитао у „Дневнику“ који му је тајно узео). Он види Јоханеса као „поквареног човека“, који води друге, поготово девојке, на криви пут. Али како он то чини и због чега? Мотивација је и даље иста: избегавање досаде. Будући да, као што смо увидели, није могућ живот у непосредности, да смо осуђени на рефлексiju, и да најбоље што можемо јесте да свој живот учинимо интересантним тиме што ћемо од њега направити једно уметничко дело (тј, како би Кјеркегор рекао, тако што ћемо га „поетизовати“), Јоханес мора тај принцип конкретизовати у властитом животу. Прво, њему у сваком тренутку мора бити доступна могућност бесконачне реинтерпретације свог живота, што он може постићи само уколико се одрекне

³⁸Е/О I, 45-135 (Уп. *Или-или*, 43-121)

³⁹Е/О I, 306 (Уп. *Или-или*, 261. У нашем преводу недостаје последња реченица овог одељка.)

доношења одлука, јер га свака донесена одлука, свако опредељење између алтернатива тиме што искључује ону алтернативу која није одабрана. Али то не значи да се он треба определити за недељање, јер и оно само представља ограничење. Стога, примећује Меки, такав живот захтева изузетну умешност.

Тајна уживања је нити не радити ништа нити радити нешто свом својом снагом. Тајна је радити *све* на тај начин да ригорозно *избегавамо сваку посвећеност*. Уметност живљења није ни немогуће самоодрицање нити разблудно саморасипање, већ најпрецизнија самодисциплина.⁴⁰

Савети за избегавање досаде које Јоханес спроводи у дело експлицира особа А у „Плодореду“, поглављу које претходи „Дневнику заводника“:

Чувај се, дакле, *пријатељства* (...) Никада не ступај у *брак*. (...) Човек се увек мора чувати да не живи тако да зависи од других. (...) Штавише, путем брака човек упада у јако опасан континуитет обичаја (...) Не прихватај никада неки *позив*. Ако човек то учини, онда постаје исто што и свако други, ситни точкић у машини политичког тела (...) ипак човек треба придати велику важност свим тежњама које су у складу са бесциљношћу (...) од суштинске је важности имати контролу над својим расположењима (...) човек увек треба унапред предвидети расположење. Пре него што ме обузме неко расположење, треба да знам његов ефекат на мене и могући ефекат који ће имати на друге (...) Читава тајна је у арбитрарности. Обично се верује да да не постоји вештина арбитрарности, а опет је потребно дубоко изучавање да би човек био арбитраран на тај начин да се сам у њој не изгуби већ да ужива у њој

⁴⁰Mackey, „The Poerty of Inwardness“, 10-11.

(...) Случајност изван човека одговара арбитрарности унутар њега.
Зато увек треба да има отворене очи за случајност.⁴¹

Појединац на тај начин стиче потпуну контролу, како над спољашњим ситуацијама (пошто се не може десити ништа што би имало битан утицај на њега), тако и над својим расположењима и емоцијама. Ипак, особа А признаје у „плодореду“ да нико не може имати апсолутну контролу над својим расположењима, већ само моћ да их предвиди и да манипулише утисцима које би у тим расположењима могао да остави на друге. Одломци из „Дијапсалмата“ и поглавље „Најнесрећнији човек“ показују наличје такве егзистенције: напуштеност, депресију и опседнутост смрћу. Како Луис Меки примећује:

Судбина, у својој двострукој улози случаја и нужности, а нарочито смрт, неизбежна по свом исходу а нестално по избору времена, места и начина, конституишу апсолутну фрустрацију естетске слободе. Једини дар који се не може одбити је смрт. Самоубиство не помаже: естетска се не би могао конзистентно убити ако не би могао да преживи како би уживао у том догађају.⁴²

Оваква расположења су потпуно одсутна из читавог „Дневника заводника“, као да је Јоханес стекао способност да овлада својим расположењима. Међутим, постоји једна кратка референца у дневнику у којој се Јоханес жали на један кваран зуб, секутић који је поцрнео.⁴³ Наизглед тривијална опаска указује на то да заводник ипак није у власти најбитније претпоставке свог успеха: времена. Колико год он покушавао да оствари идеал Дон Жуана, међу њима остаје једна суштинска разлика: Дон Жуан је идеални тип, док Јоханес постоји само у категоријама временитости и пропадљивости.

⁴¹Е/О I 295-300 (уп. *Или-или*, 252-6)

⁴²Mackey, „The Poetry of Inwardness“, 14.

⁴³Е/О I, стр. 427 (уп. *Или-или*, 371)

Стога Јоханесова активност нема за свој медијум стварно већ имагинарно, односно сферу могућих интерпретација, рефлексија на спољашње или унутрашње датости. Иако не може утицати на то да ли ће се и када заљубити, он може посматрати ту заљубљеност и себе у стању заљубљености, и експериментисати с њима. На тај начин може сваку заљубљеност поетизовати на тај начин да она буде различита у односу на све претходне, чиме ће избећи понављање и могуће јављање досаде.

Како је лепо бити заљубљен; како је интересантно знати да си заљубљен. У томе, видиш, лежи разлика (...) Ако ми је пошло за руком да поново пробудим немир еротске љубави, онда свакако желим да видим колико дуго она може бити одржана. Негујем ову љубав онако како нисам ни своју прву.⁴⁴

Уместо да буде потпуно обузет заљубљеношћу, Јоханес је претвара у један интересантни предмет рефлексије. Заљубљеност нема никакву другу вредност, сем те чињенице да је интересантна (тј. да поседује способност да спасава од досаде). Исти статус имају и друге особе: не улазећи у дубље односе са њима, заводник их користи као статисте или споредне ликове у драмама које сам пише, режира и поставља на сцену. Како примећује Стивен Данинг, заводник нема посла са другима као таквима, већ са оним што је он од њих направио. За разлику од опере, која је идеални медијум за изражавање непосредности, овакав облик рефлектоване естетске егзистенције свој најбољи израз налази у форми дневника, комуникације особе саме са собом, која за свој материјал узима спољашње околности трансформисане унутрашњом креативном активношћу. „Нема никога ко је у позицији да исправи па чак и да одговори писцу дневника. Његов језик је стога такорећи приватни језик – што ће рећи, уопште није језик.“⁴⁵ Ипак, његов дневник није монолог. Како примећује Бредли Дјуи (Dewey), „Дневник заводника“ приказује Јоханеса као подељено сопство. Једно је оно сопство које доживљава искуство, друго је оно које посматра; друго сопство кује планове, прво

⁴⁴Е/О I, 334 (Уп. „Или-или“, 285-6)

⁴⁵Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*, 57.

их дисциплиновано спроводи, да би опет друго могло да ужива у сећању на авантуру завођења.⁴⁶ На тај начин, сматра Дјуи, захтеви које рефлексивни заводник мора да испуни стварају непремостив јаз не само између њега и других људи, већ стварају и расцеп унутар самог сопства заводника.⁴⁷ Дјуи чак сматра да два сопства живе у два различита света: прво сопство живи у свету у којем сви живимо, „свету чврстих столова, стварних људи који раде обичне ствари“⁴⁸, док друго сопство користи тај свет само као извор естетских дражи од којих може добити задовољство. Прво сопство може уживати у лепоти девојке, друго сопство ће у том искуству тражити интересантно, основну категорију естетског.⁴⁹

Како изгледа његова стратегија завођења, у чему се оно састоји? Циљ завођења је постати објект жеље заведене девојке. Данинг истиче обмањивање као суштинску црту завођења.

„Дневник заводника“ (...) представља визију савршене обмане. (...) Сваки његов чин према њој је срачунат и да је обмане и да учини да она опажа појаве као по себи обмањивачке у односу на стварност (...) он верује да ће „савршено естетско понашање“ увек резултирати тим е што ће једна страна обмањивати другу (...) она опажа своју обману активно, јер верује да је својом слободном вољом раскинула веридбу.⁵⁰

Меки пак сматра да је завођење својеврстан *poiesis*, којим Јоханес (по сопственом приказу) од девојке ствара жену, слободну, самосвесну и зрелу.⁵¹

⁴⁶Bradley R.Dewey, „Seven Seducers: A Typology of Interpretations of the Aesthetic Stage in Kierkegaard's 'The Seducer's Diary'“, у *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part I*, edited by Robert L.Perkins. стр.163.

⁴⁷Dewey, „Seven Seducers“. 184-5. У *Понављању*, делу које Кјеркегор пише одмах након *Или-или*, постоји сличан однос доживљавања и посматрања, али сада представљен не у једној истој особи, већ у личности Константина Констанцијуса, псеудонимног аутора *Понављања*, и заљубљеног младића који му се поверава. О томе ће бити речи нешто касније.

⁴⁸Исто, 186.

⁴⁹Mackey, „The Poetry of Inwardness“, 19.

⁵⁰Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*, 53-5.

⁵¹Mackey, „The Poetry of Inwardness“, 19-20.

Бодријар (Baudrillard) наступа из супротне позиције, сматрајући да Јоханес процесом завођења жели да уништи једину предност коју Корделија има у односу на њега - заводљивост која произилази из њене невиности, непосредности.⁵²

Дјуи подиже стратегију и интенцију Јоханеса на ниво епохалног метафизичког принципа, сматрајући да у његовом лику можемо наћи израз „кризе модерности“.

Пре него што је Ниче изјавио да је бог мртав, Кјеркегор се директно суочио с тим питањем у „Дневнику“. Јоханес је израз „модерне“ свести која себе види на светској позорници без бога. Како Јоханес реагује на то? (...) Он одмерава позорницу на којој нема бога и сам преузима божанску улогу. Могли бисмо рећи да пркоси богу, када би било бога коме би се могло пркосити. Он ће изумети сопствени смисао, сопствена правила, сам ће просуђивати сопствене чиновне. (...) Али шта ће радити са својим животом, тај Јоханес који би да постане бог? Суочен је са једним проблемом: живот је фрагментиран, растура се како се планови руше, а напори бивају узалудни. Јоханес жуди за идеалом, тражи да исправи грубу стварност, да контролише животне процесе тако да његови успеси буду осигурани. Укратко, он жели да створи ред из хаоса. Није то неубичајен циљ за једног бога.⁵³

Може се чинити чудним да Јоханес, појединац на естетском стадијуму може заузети једну такву улогу, или бити отеловљење једног таквог принципа. Разлог томе јесу стандардне интерпретације Кјеркегорових стадијума по којима је естетски стадијим несумњиво „најнижи“, тј. препоставља да појединци на њему имају најмање развијено сопство. Пут од естетског до религиозног би по тим интерпретацијама био „пут нагоре“, на којем би се стицали све већи степени самосвести, самоодређења и слободе. Дјуи сматра да би теорију стадијума требало одвојити од теорије о развоју сопства. Ако из „Дневника“ можемо стећи

⁵²Жан Бодријар, *О завођењу*, (Подгорица: Октоих, 2001). стр.116-120

⁵³Dewey, „Seven Seducers“, 192-3.

представу о Јоханесу, то свакако не би била представа плитке особе без духа, која се игра са могућностима и тричаријама, каже Дјуи. Његово сопство бисмо пре могли упоредити са јако развијеним пркосним сопством, који одбија да буде одређеним својим физичким датостима и конвенционалним стегама. Уместо тога, он испољава нагон да сам себе створи, да сам да своје одређење на основу фантастичног самоопажања, да се свесно супротстави богу и заузме његово место. То се нимало не уклапа у стандардну слику естетског појединца као оног ко јесте непосредно то што јесте. Дјуи оцртава сасвим другачији профил Јоханеса као неког ко је имао увид у све егзистенцијалне могућности и сам донео свој озбиљни избор да буде заводник, имајући у виду природу и ризике естетског живота, његове предности и недостатке.⁵⁴

Међутим, слика коју о Јоханесу даје особа А је сасвим другачија. За разлику од Јоханеса, који своју причу излаже само поетизовано и само из свог угла, особа А има увид и у перспективу Корделије, будући да је њен повереник. Из њеног угла, како Меки примећује, баш зато што је Јоханес желео да буде њен бог, тиме је постао њен ђаво. У њеним писмима Јоханесу се смењују збуњеност, увређена невиност, патос, самосажалење и ужас.⁵⁵ Она је час уверена у Јоханесову љубав према њој, час не верује да се међу њима икада ишта одиграло, да би одмах потом веровала да је била само жртва обмане.⁵⁶ Но, то није случајна збуњеност, то је срачуната последица стратегије завођења, коју Јоханес спроводи тако у девојци буди оно што назива „многласном рефлексijом“. Коментаришући цео процес завођења који Јоханес детаљно описује у свом дневнику, особа А примећује:

Он ју је тако развио у естетском смислу да она више не слуша скрушено само један глас, већ је у стању да чује мноштво гласова истовремено (...) она заборавља кривицу и грех (...) она не види злочинца у њему, али не види ни племениту особу – она га осећа само естетски.⁵⁷

⁵⁴ Dewey, „Seven Seducers“, 167-8.

⁵⁵ Mackey, „The Poetry of Inwardness“, 20.

⁵⁶ E/O I, 312-3.

⁵⁷ Исто, I, 309 (Уп. *Или-или*, 263-4)

Читава ова прича о једном завођењу, овај дневник је, по причи особе А, делимично дело фикције – није писан у индикативу већ у конјунктиву.⁵⁸ Јоханес је себи поставио задатак да живи поетично, а дневник му служи као нека врста прескрипције пре него описа његовог стварног живота. Дневник му говори: ако желиш да умакнеш досади, овако треба да делаш, овако треба да видиш свет и себе у њему. Но, особа А поставља једно значајно питање:

Али како њему изгледају све те ствари, како изгледају у његовој глави? Баш као што је друге завео на криви пут, тако ће, мислим, на крају и он сам залутати (...) Не могу замислити веће мучење од сплеткарошког ума који губи нит и усмерава сву своју оштроумност против самог себе док се савест буди и покушава да пронађе неки спасоносни излаз из ове збуњености.⁵⁹

Дакле, особа А мисли да начин на који би Јоханес презентовао свој случај није искрен, или бар није тачан (ако оставимо на страну питање самозаваравања). С друге стране, заводник сам говори у своје име, он сам даје одговор на питање „како изгледа бити рефлексивни заводник?“. Имамо два конкурентна приказа: један који нам је дао Јоханес, други који нам је дала особа А. За који од њих ћемо сматрати да даје прави одговор на питање „Како изгледа бити заводник“? Да ли овде постоји привилеговани наратор? Кјеркегор очигледно мисли да постоји. Како Фигал примећује, потребне су нам адекватне категорије да бисмо се могли одговорити на ово питање. Није очигледно да су те категорије доступне Јоханесу, али исто важи и за особу А и за Виктора Еремиту. Ко ме се, дакле, требамо обратити? Михаел Тојнисен у поменутом делу *Kierkegaard's concept of despair* алудира на идеју да теорија егзистенцијалних сфера у ствари представља стадијуме процеса путем којег се сопство отуђује од своје праве структуре, која је представљена у *Болести на смрт*, иако уз сумњу да се та идеја може

⁵⁸Исто, 304 (Уп. *Или-или*, 260)

⁵⁹Исто, 308 (Уп. *Или-или*, 263)

демонстрирати. Основна тешкоћа код ове демонстрације би била разлика у наративним формама; тачније, у питању да ли је једна прича испричана у првом или трећем лицу. Тако Анти-Климакус, причајући причу о очајању из трећег лица, говори о неаутентичном очајању, тј. о очајању које није свесно да поседује сопство.⁶⁰ Он даје и пример таквог стања:

Ако је човек наводно срећан, замишља за себе да је срећан, иако је посматран у светлу истине несрећан, он је најчешће јако далеко од жеље да буде истргнут из свог стања грешке.⁶¹

По свој прилици, Јоханес заводник се налази у таквом стању очајања, али нам у свом приказу из првог лица он не представља ствари на тај начин, због тога што се налази у том стању грешке. Сада је питање: да ли он зна да је у стању грешке? Према особи А, Јоханес није намеравао да објави свој дневник, он не служи да би своју причу испричао другима, те његова намера не може да буде да обмане друге. Да ли је онда у питању лукавство и софистерија које он примењује да би сакрио од самог себе чињеницу да је он дух, како то истиче Анти-Климакус? Тада бисмо могли да се запитамо, да ли би можда свака прича о нашим животима била управо то, лукавство и софистерија усперена против концепције сопства као духа, или, како то Фигал каже: „свака животна прича би морала бити једна презентација неког одређеног случаја очајања“.⁶² У чему би се могла састојати самообмана Јоханеса? Првенствено, треба напоменути могуће тактике којима се естетски начин егзистенције може служити како би заробио појединце и одржао их на том ступњу. Иако Дјуи даје један скоро херојски приказ Јоханеса, он је свестан тих тактика, као и чињенице да Јоханес можда њихова жртва а да тога није свестан. Као што постоји једна „природна тежња“ духа ка напредовању, тако постоји и мрачни аспект сопства, његова грешност која ће на све начине спречавати његов развој.

⁶⁰SUD, 42.

⁶¹ Исто, 43.

⁶² G.Figal, нав.дело, 178.

Естетски стадијум има извесне аспекте који теже за вежу особу за њега, да развију дубоку зависност, да произведу промене у стању свести које чак могу бити непоправљиве (...) Временом је Јоханес постао завистан од све јачих егзотичних дражи. Сада ништа друго не може задовољити његову жудњу (...) чини се да је неким демонским обртом заводника-естету почела да контролише његова сопствена потреба да контролише, да њиме манипулише његова жеља да манипулише другима, да га је заувек од остатка људске заједнице одсекла сама естетска дистанца без које више не може да живи.⁶³

МекКарти уочава још један аспект егзистенције заводника који њему самом остаје неприметан. Наиме, оно што покреће Јоханеса није идеја коју он има о Корделији, већ идеја коју има о себи као заводнику, та слика је објект његове жеље, па чак и то само као одраз његове дубље жеље да поврати себе.⁶⁴ Међутим, као што је случај и са Дон Жуаном, ни овде жеља не налази своје задовољење.

Његова идентификација објекта жеље је још увек очигледно погрешна идентификација. И он сам и Корделија су незадовољавајуће замене за објекат. Али замене за шта? (...) Даља анализа естетске егзистенције у Кјеркегоровом делу ће разјаснити, бар у *Болести на смрт*, да се проблем особе А и Јоханеса окрећу око Изгубљеног Објекта који је Бог и од кога су они одсечени грехом.⁶⁵

Окренимо се сада приказу који особа А даје. Шта је то што чини да он има овакав став према Јоханесу иако овај представља реализацију естетских идеала

⁶³Dewey, „Seven Seducers“, стр.181-4.

⁶⁴McCarthy, „Narcissism and Desire“, 69. Тема поновног задобијања себе на сличан начин бива обрађена и у наредном Кјеркегоровом делу, већ поменутом *Понављању*.

⁶⁵Исто, 70-1.

истакнутих у есејима чији је аутор управо особа А?⁶⁶ Према Мекију, особа А по први пут бива суочена са спољашњим углом гледања једне егзистирајуће особе – Корделије. Иако у свом есеју „Силуете“ он даје приказ заведених жена из Моцартовог *Дон Ђованија*, и Гетеових *Фауста* и *Клавиха*, тај приказ за њега нема никаквог другог значаја сем естетског, будући да заведене жене гледа само као књижевне ликове, о којима опет тек он може да говори, док је Корделија способна да говори (и пише) из првог лица. По први пут особа А бива суочена са приказом који о себи, из првог лица, дају и заводник и заведена жена.

Јоханес себе види као уметника, као човека који поетизује девојке. За Корделију он је м’бра са којом је легла, на пропаст своје душе. За особу А, Јоханес је *оно што је он сам, гледан споља*. Демонство заводника је меланхолична невиност естете, гледана с друге стране, стране односа са другим људима са којима је он, хтео-не хтео, повезан и које, хтео-не хтео, увлачи у вртлог сопствене конфузије. Особа А, која зна и Јоханеса и Корделију, стиче ово двоструко знање о себи и грозну мудрост коју оно са собом носи: мудрост страха и савести рођене у страху.⁶⁷

Виктор Еремита претпоставља да је особа А сама аутор „Дневника заводника“, да се ради о његовом искуству, али у поетизованој форми, тј. о песничком извођењу крајњих консеквенци естетског става. Мање је битно како схватимо однос између особе А и Јоханеса у овом смислу, битније је, сматра Меки, лоцирање Јоханеса као идеалне *terminus ad quiet* тачке естетског стадијума, чији подједнако идеални *terminus ad quo* представља Дон Жуан. Егзистенција

⁶⁶Ради се првенствено о есејима „Непосредно-еротски стадијуми“, „Силуете“ и „Плодоред“ из првог дела *Или-или*. Сами есеји су структурирани по шопенхауерском моделу: жеља (есеј „Непосредно-еротско“), задовољење (есеј „Силуете“), досада (есеј „Плодоред“). „Дневник заводника“ би требало да представља одговор на ту структуру, тј. приказ живота који би успео да савлада проблем досаде.

⁶⁷Maskey, „The Poetry of Inwardness“, 22.

естетског појединца би тада била разапета између сећања на животињску невиност и кошмара о демонској егзистенцији.⁶⁸

Као што смо већ поменули, Дон Жуан је књижевни лик који не поседује способност рефлексije, то је „немогући појединац“, идеал непосредности. Какво место ће пак Јоханес заводник наћи у оквиру категорија појединца и заједнице које смо описали у претходним поглављима? Како је Дјуи приметио, он не спада у неразвијена сопства, она која немају свест о томе да су сопство. Ако прихватимо одређење које је Дјуи дао, онда ћемо моћи Јоханеса да лоцирамо у највишу врсту очајања, оно које пориче истинитост хришћанства. Његови заводнички подухвати одвијају се у оквиру хришћанског света, тј, након открочења, а његова жеља да сам буде господар свог идентитета и да сам просуђује своје поступке га смешта у очајање пркоса. Аспекти сопства којима се служи у свом очајању јесу могућност и бесконачност, којима се користи јер не жели да буде одређено коначно сопство. Ипак, најинтересантнији је његов однос према заједници. Да би био успешан заводник, Јоханес мора бити врло добро упућен у обичаје заједнице у којој се налази, у ритуале удварања и очекивана понашања мушкараца и жена. Све наведено ће му послужити у формирању стратегије манипулисања и обмане.

Остаје питање, како лоцирати особу А? Како Виктор Еремита напомиње, остаје неизвесно да ли је његов саговорник, судија Вилхелм, заступник етичке егзистенције, успео да га наговори на скок у етички стадијум. Не знамо ни да ли је његово искуство са Јоханесом и Корделијом променило његове погледе на естетски начин егзистирања, јер је по речима Виктора Еремите, псеудонимног уреника *Или.или*, редослед списка особе А случајан, те је могуће да је то искуство остало без већих последица на његове ставове и начин живота. Предмет осталих његових есеја није он сам, већ различити видови егзистенције који такође спадају у естетске, и које ћемо обрадити у наредним поглављима.

⁶⁸ Исто, 24.

3.2.

3.2.1.

тајном, и „она посвећује свој живот жаљењу због очеве и властите судбине“.⁷² Једино што је може ослободити од те судбине је поверавање тајне некоме. Међутим, она се на то никада не одлучује. За Едипова живота, није му поверавала тајну јер је била у недоумици да ли он сам за њу зна. Након Едипове смрти, није могла да повери тајну да не би укаљала сећање које народ има на владара, и притом „обесмислила патњу коју је до тада истрпела“.⁷³ Затим, Кјеркегор уводи драмски сукоб: Антигона се заљубљује. Поред љубави према оцу, она добија још један снажан одређујући чинилац: љубав према драгом. У чему се састоји сукоб? Да би се остварио однос са вољеним, Антигона мора да подели тајну са њим, мора данегира оно што је до сада детерминисало, супстантивни фактор свог идентитета. Али какав ће ефекат имати та тајна на њен однос са вољеним? Антигона може да реализује свој однос са њим само тиме што ће га унесрећити; чак, може се десити да дељење тајне онемогући њихов однос. Прошлост којом је она одређена је спречава да реализује однос у будућности.

Наредни лик којег особа А описује додатно потенцира овај противречни однос прошлости и будућности. То је лик најнесрећнијег човека. Реферирајући на Хегелов концепт несрећне свести, која своју суштину има изван себе,⁷⁴ особа А излаже концепцију најнесрећнијег човека, као онога ко је увек одсутан самом себи.

Несрећан човек је онај ко је увек одсутан из самог себе, никад присутан у себи. Али у том одсуствовању, човек очигледно може бити или у прошлости или у будућности (...) то су индивидуе које се надају или се сећају (...) Међутим, ми идемо још даље и замислићемо једну комбинацију оба описана типа (...) Једина могућа комбинација је она у којој је сећање то што човека спречава да буде присутан у

⁷²Исто, 158. (уп. *Или-или*, 139)

⁷³С. Holler, „Tragedy in the Context of Kierkegaard's *Either/Or*“, у *International Kierkegaard Commentary Either/Or, Part I*, edited by Robert L. Perkins (Macon: Mercer University Press, 1995) 138.

⁷⁴Г.В.Ф.Хегел, *Феноменологија духа*, Београд: БИГЗ, 1974, 126

свом надању, и нада јесте то што га спречава да постане присутан у свом сећању.⁷⁵

Џон Хер (John E. Nare) сматра да најнесрећнији човек заузима позицију између Дон Жуана и Јоханеса заводника, и да „сећање“ и „нада“ представљају његову немогућност да оствари иједан од та два идеала. Он на тај начин постаје „прототип естетске егзистенције, доведен до највишег врха свести“.⁷⁶ Тумачећи Кјеркегорове изразе „бити у прошлости“ и „бити у будућности“ као „бити задовољан начином на који су се наше посвећености реализовале у прошлости или ће бити реализоване у будућности“, он повезује ситуацију најнесрећнијег човека (и, по његовом мишљењу, естетског појединца уопште) са стратегијом за избегавање досаде коју особа А предлаже у „Плодореду“. Кључна ствар у тој стратегији је контрола коју имамо над оним чега се сећамо и што заборављамо. Сећање је описано као стратегија поетизовања искуства, која нам даје бесконачну могућност реинтерпретирања сопствене прошлости (у том смислу, каже особа А, „сећати се и заборавити је једно исто“).⁷⁷ Сећање је, сматра Хер, оруђе којим се дистанцирамо од искуства и спречавамо га нам превише *значи*, да будемо превише везани за њега. Нада је пак препрека способности сећања. „Особа која се насукла јер је пловила пребрзо ношена ветром наде сећаће се на тај начин да никада неће моћи да заборави“.⁷⁸ Док би сећање било дисциплиновано самозатварање и самоограничавање на област коју можемо држати под нашом контролом, нада би била супротан моменат: отварање према свету и неизвесним могућностима које нам он нуди, очекујући (најчешће изневерено) да ћемо у њему наћи искуства која ће нам пружити задовољство, или бар бег од досаде. Губитак контроле који нада носи са собом носе велики проблем за естетског појединца.

⁷⁵Е/О I, 222-5. (уп. *Или-или*, 191-4)

⁷⁶J.E.Nare, „The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaard’s *Either/Or*“, у *International Kierkegaard Commentary: Either/Or Part I*, edited by Robert L. Perkins (Macon: Mercer University Press, 1995) 96.

⁷⁷Е/О I, 292-5 (уп. *Или-или*, 249-51)

⁷⁸Исто, 293 (уп. *Или-или*, 251)

Невоља са надом, како је естетa види, јесте у томе што нас она превише повезује са нашим искуством, тако да одржавање дистанце која се захтева постаје претешко. Елиминисање наде, међутим, носирадикалне последице по питању ствари којима је безбедно посветитисе. Ако желимо да доживимо свет без наде, неопходно је избегавати сва уплитања у пријатељства или брак или позив. (...) Парадокс је у томе да уколико успе да одржи дистанцу и одржи контролу, он губи приступ квалитету искуства која је контрола требало да му осигура. (...) Питање за естету је да ли *бесциљност* има ресурсе да нам да ту врсту задовољства.⁷⁹

Проблем најнесрећенијег човека би се тада састојао у томе да мора да поседује наду да би очува интересантно у свом животу, али га нада спречава да сећањем контролише своје искуство.

Поред ове интерпретације, можемо наслутити још једну, метафизичку димензију овог сукоба. Естетски сукоб принципа сећања и наде представља први израз сукоба платонског принципа анамнесиса, по којем човек има своје одређење унапред дато, смештено у прошлости које можемо да се сетимо или не, и хришћанског принципа наде, који људско одређење ставља у димензију будућности, у област избора и самоопредељења. Таква интерпретација би повезивала модерну Антигону и најнесрећнијег човека, потенцирајући у овом потоњем две опречне могућности и вољу која је парализована између њих, без моћи да се определи и дела.

Очајање које карактерише оба лика представљена у овом поглављу јесте очајање затворености. Као што Антигона не може тајну да повери никоме (и у тајновитости види одређење свог идентитета), тако и најнесрећнији човек не може да изрази свој положај у језику (што је тема која ће Кјеркегора стално пратити, и проблем који ће се постављати пред појединце на сим стадијумима).

⁷⁹Hare, „The Unhappiest One“, 100-1.

Он обично ужива част да га сматрају човеком здраве памети, а ипак зна да ако би хтео објаснити само једном човеку како стоје ствари са њим, био би проглашен лудим.⁸⁰

Очајање којим се модерна Антигона служи јесте очајање коначности и нужности, затварајући се у свет предвидљивих могућности (ако саопшти тајну, онда ће нужно из тога следити да ће упропастити сећање на оца, или унесрећити вољеног и онемогућити однос са њим). Упркос својој тајни, она остаје члан заједнице, поштује обичаје који у њој важе, али у њој не налази места за своју „скривену унутрашњост“, немогуће јој је да успостави значајне односе унутар ње.

Најнесрећнији човек би у Херовој интерпретацији спадао у сопство које није свесно да поседује вечно сопство, тј. у форму очајања које не зна да је очајање. Он своју позицију види као изузетну, не препознајући да је очајање свеprisутан феномен. Међутим, уколико овом тумачењу додамо и метафизичку димензију, онда добијамо сасвим другачију слику: човека који греша јер не може да се определи између хришћанства и детерминизма који нуди учење о анамнесису. Могли бисмо реконструисати и његов „пад“ у естетско, мотивисано бегом од неподношљиве позиције интензивiranог греха саблазни.

И Антигона и најнесрећнији човек спадају у пасивне форме очајања, јер ниједно од њих не одлучује да дела и да само да своје одређење. Антигона је парализована сукобом између љубави према оцу и љубави према драгом, док најнесрећнијег човека од делања дели сукоб сећања и наде.

3.2.2.

спољашња невидљивост. За разлику од радости, која тежи испољавању, туга је затворена (термин који Кјеркегор овде користи је *Indesluttet*, исти онај којим описује очајање затворености) и константно је у кретању, што је чини неподобном за уметничко приказивање. Особа А разликује рефлексивну тугу од објективне туге. Потоња за свој узрок има неку недвосмислену објективну околност која непосредно узрокује тугу, док друга настаје тако што извесна неодређеност у објективној ситуацији активира делатност субјективности.

Рефлексивну тугу може изазвати делом субјективни квалитет појединца, а делом објективна туга или повод за тугу. (...) То се дешава свугде где сама објективна туга није довршена, када оставља сумњу, која год да је њена природа. Овде се одједном појављује велико мноштво за мисао, утолико веће што је богатији живот особе и њено искуство или склоност да своју оштроумност упосли оваквим имагинарним конструкцијама.⁸¹

Повод који ће Кјеркегор испитивати јесте обмана, јер она у субјективности изазива сумњу која је потребна за јављање рефлексивне туге. Наиме, особа никада није сасвим сигурна да ли је заиста била жртва обмане, и та несигурност ће ставити њену рефлексију у погон, терати је да увек изнова реинтерпретира ситуацију. Наравно, обмана се не може тичати тривијалности, већ „читавог унутрашњег живота особе, најунутрашњијег језгра њеног живота“,⁸² што је у овом случају љубав.

а) Марија Бомарше

Заведена девојка из Гетеовог *Клавиха* представља развој првог момента рефлексивне туге: искуство обмане ставља рефлексију у погон и она „тражи свој

⁸¹Е/О I, 171 (уп. *Или-или*, 150)

⁸²Исто, 172 (уп. *Или-или*, 151)

објект“, односно испитује да ли је реч о обмани. Обмана представља „објективну неизвесност“ коју рефлексија не може да разреши, а страст љубави (која чини сржбића жене, како вели особа А) чини немогућим да се преко тог питања просто пређе. Ова два момента – објективна неизвесност и страствена субјективност, тј. унутрашњост – ће чинити и дефиницију истине и вере коју ће Кјеркегор касније експлицирати у *Пост-скриптуму*. Феномени код којих Кјеркегор препознаје ова два момента ће бити предмет његове анализе кроз читаво његово стваралаштво, и реакција појединаца на те феномене ће одређивати њихово место у оквиру стадијума егзистенције. Оно на чему Кјеркегор инсистира од почетка јесте да они представљају парадокс који се не може разрешити у мишљењу, тј. рефлексији.

Овај пут мишљења је бесконачан и не завршава се док га појединац арбитрарно не прекине тако што ће афирмисати нешто друго, путем детерминације воље; али појединац тиме ступа под етичке квалификације и не занима нас у естетском смислу. Одлуком он стиче оно што не може стећи на путу рефлексије: крај, мир.⁸³

Други моменат битан за овај лик је то што обмана није везана за сферу стварности, већ могућности. Веридба коју Клавихо раскида јесте тек могућност једног односа, а не сам однос, тако да рефлексија још увек кружи између прошлости и будућности, „преображавајући уништену могућност у једну нову могућност“.⁸⁴

Коначно, трећи моменат је раскидање веза са другима, из два разлога: прво, да би се избегло лично понижење; друго, пошто Марија и даље има високо мишљење о драгану, да би избегла да слуша о њему као о варалици.⁸⁵ Као у случају Антигоне, туга се подноси у самоћи. Међутим, пошто се предмет туге налази у сфери могућности (а код Антигоне у сфери стварности), избор на који не

⁸³Е/О I, стр. 179-80 (уп. *Или-или*, 157-8)

⁸⁴ Исто, 180 (уп. *Или-или*, 158)

⁸⁵ Иако ни други из околине не знају да ли се уистину ради о обмани (моменат објективне неизвесности је и код њих присутан), Марију од њих дели страствена љубав, други неопходан моменат парадокса. Тако парадокс изостаје у начину на који други опажају ситуацију, и Марију од њих дели управо њена страствена субјективност.

може да се одлучи није између прошлости и будућности, већ између две интерпретације прошлости, од којих је једна у сукобу са будућношћу, а друга не. Селективне реинтерпретације и константна преиспитивања прошлости не могу доћи до коначног резултата који би резултирао одлуком, стављањем тачке на читаву ситуацију и „окретањем новог листа“.

То се не може догодити јер је воља стално у служби рефлексивне, која даље енергију тренутној страсти (...) Воља мора бити потпуно непристрасна, мора почивати у моћи сопственог хтења; само тада можемо говорити о почетку. Ако се ово деси, онда она свакако може почети, али онда потпуно испада из наше сфере интересовања, тада је радо препуштамо моралистима.⁸⁶

б) Дона Елвира

Жртва Дон Жуановог завођења нема посла са објективно неизвесном ситуацијом – јасно је да је до обмане дошло, у шта оно константно бива поново уверена док прати Дон Жуана у потрази за осветом. На тај начин она непосредном тугом бива сачувана од константног кружења рефлексивне туге; она нема потребу да нађе свој објект, јер га константно има пред очима. Али она не може да настави са својом будућношћу, јер се та будућност већ десила. Пре завођења, Елвира је била калуђерица, васпитана у манастиру; да би поново стекла ту могућност, она мора да прође кроз очајање, што јој је неподношљиво.

Овде постају видљиве две могућности - или ући у етичко-религиозне категорије или очувати љубав према Дон Жуану. Ако учини прво, више нас не интересује; може слободно прећи у неки дом за посрнуле жене или где год јој воља. Али ће јој ово вероватно бити тешко, јер да би то било могуће, мора претходно очајавати; једном је познавала

⁸⁶Е/О I, 188 (уп. *Или-или*, 165)

религиозност, а други пут ће морати да испуни велике захтеве. Уопште узев, опасно је петљати се са религиозним; оно је љубоморно и не допушта да му се ругају.⁸⁷

Њено везивање за своју љубав према Дон Жуану постаје њена одбрана од очајања, и то је сада парадокс за који њена рефлексивност постаје везана. Чак и након његове смрти, она остаје везана за сећање на њега, али сада рефлексивност мора наћи израз за то сећање.

Заборавити га, ето то желим (...) Не, мрзећу га, само тако могу наћи мир и нешто што ће ме окупирати (...) Али зар нисам његов дужник тиме што га мрзим? (...) Не, хоћу да будем поносна што ме је волео, био је већи од богова и хоћу да га поштујем тиме што ћу се претворити у ништавило.⁸⁸

Ова свест да се цела ствар одвија пред богом и да особа за своју референтну тачку уместо бога узима нешто друго, пред чим се својеволјно претвара у ништа, доводи нас до крајње тачке пасивног очајања, у лику Маргарете.

в) Маргарета

Заведена девојка из *Фауста* је, као и Елвира, у почетку посвећена вери. Но, Фаустово завођење нема за сврху да је изведе из вере. Напротив, иако је Фауст архетипска персонификација сумње, његова мисија постаје да очува њену „невину једноставност“. Стога је он, уместо сумње, обогаћује „читавим накитом непосредног веровања“, тј. износи јој у позитивној форми све садржаје у које он сумња. У том процесу изграђивања он постаје њен предмет вере, „бог, а не

⁸⁷Исто, 198 (уп. *Или-или*, 173)

⁸⁸Е/О I, 202-3 (уп. *Или-или*, 176-79)

човек“.⁸⁹Онда се Фауст повлачи и Маргарета сама открива сумњу у сав садржај вере који је од њега добила. За разлику од Марије и Елвире, које имају независну егзистенцију у односу на своје заводнике, Фауст је Маргарету од стања непосредности изградио у биће које целокупан свој идентитет дугује њему: од почетка њиховог односа она се опажала као ништавило. У тренутку када се буди њена рефлексивност, она открива да, за разлику од Елвире, која има чему да се врати али очајање је у томе спречава, она нема никакво постојање пре Фауста коме би се вратила. У непосредност је немогуће вратити се, а читаву сопствену рефлексивност дугује њему. Обмана није само предмет њене рефлексивности, срж њеног бића; обмана *јесте* цело њено биће.

Зар кал може да захтева неко право од грнчара? Шта сам ја била?

Ништа! Глина у његовим рукама, ребро од којег ме је створио.⁹⁰

Наведене односе сопства према догађају за који оно сматра да је од кључног значаја за његово формирање карактерише немогућност делања, немогућност трансцендирања тог односа. Сопство бива фиксирано рефлексивност из које не може изаћи, служећи се очајањем могућности и бесконачности (у случају Марије Бомарше)или очајањем нужности (Дона Елвира и Маргарета). Њихова форма очајања је очајање слабости, које Кјеркегор назива женским очајањем, о чему се детаљније бити речи у поглављу о појединци и заједници.

3.2.3.

своје унутрашње жеље“,⁹¹ и који на тај начин испољава активни однос, делатно мењање своје средине (и свог сопства, иако Данинг не обраћа посебну пажњу на тај моменат), покушаћемо да покажемо да је њен вид егзистенције примарно пасиван и реактиван.

Особа А нам на самом почетку приказа комедије *Прва љубав* даје кључ за разумевање не само лика Емелине, већ и других естетских појединаца (Јоханеса заводника, младића из *Понављања*).

Чувај се, младићу, и не иди често у сластичарне и ресторане, јер тамо уредници плету своје мреже. И када уоче невиног младог човека како казује све што му је на срцу, непромишљено, без представе о томе да ли оно што каже има неку вредност или не, већ тек радујући се том току речи, слушајући како му лупа срце док говори, како лупа у његовим речима – тада му прилази једна мрачна прилика, и та прилика је уредник. Он има оштро уво; он може одмах учити да ли ће оно што се казује добро изгледати када буде објављено или не. Тада он искушава младића; показује му да је неодговорно тако расипати своје бисере; обећава му новац, моћ, утицај, чак и успех код лепшег пола.⁹²

Феномен који особа А овде описује је појављивање разлике између жеља првог и другог реда. Док су ликови које је описао до овог тренутка (Дон Жуан, Антигона, силуете, најнесрећнији човек) способни само за жеље првог реда, и у односу на њих остају у пасивном положају, по први пут се сада јавља способност за модификовање тих жеља, за активно сопство. Већ смо говорили о начину на који Јоханес заводник користи ту способност „подељеног сопства“, и о њеној улози у спровођењу тактике „плодоред“. У лику Емелине, особа А описује прво јављање способности „уређивања“ сопственог живота. Она је још увек битно ограничена околностима у којима се јавља. Емелина је одрасла читајући романе „очувана од животне стварности... без нарочитог познавања света и није избегла

⁹¹Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*, 50.

⁹²Е/О I, 245-6 (уп. *Или-или*, 212)

да се сама не уплете у клопку сентименталности“.⁹³ Начин на која она ствара представу о себи произилази из садржине романâ, и њена рефлексија ће се кретати само у тим оквирима.

Последица васпитања читањем романа може бити двострука. Или појединац све више и више тоне у илузију или се ње ослобађа и губи веру у илузију, али стиче веру у мистификацију. У илузији, појединац је скривен од себе; у мистификацији, он је скривен од других – али оба стања су последице васпитања читањем романа. Девојка ће вероватније упасти у илузију, и тако је песник поступио са Емилином, и у том погледу њен живот је срећан.⁹⁴

Дакле, особа А сматра да „читање романа“ делује пресудно за формирање две врсте идентитета. Први је женски и карактерише га пасивни однос, „упадање у илузију“, тј. сматрање да правила романа важе и у „животној стварности“. Други је мушки и карактерише га активни однос, тј. „мистификација“, што је заправо стратегија којом се служи рефлексивни заводник.⁹⁵ Он увиђа који су механизми који су на делу у једном роману, али њима не подлеже, већ одлучује да се њима послужи у своју корист. Наравно, да би заводник могао да се послужи том стратегијом у „животној стварности“, мора постојати јака аналогија између правила једног књижевног жанра (у овом случају романа) и правила која функционишу унутар једног друштва, али особа А тај однос не проблематизује.

Илузија у којој се Емилина налази јесте: „прва љубав је истинска љубав и само једном се воли“.⁹⁶ У наведеној комедији, она је као дете била заљубљена у свог рођака Шарла, кога није видела годинама и коме се заклела на верност. Нови удварач Ренвил се претвара да је Шарл и осваја њену љубав. Шарл се појављује, разоткрива превару, али се испоставља да се у међувремену оженио, и Емилина

⁹³Исто, 249 (уп. *Или-или*, 215)

⁹⁴Е/О I, 250 (уп. *Или-или*, 216)

⁹⁵Постоји и један мушки међутип (кога представља Шарл, лик из исте комедије), који живи у илузији да је способан да мистификује.

⁹⁶Е/О I, 254 (уп. *Или-или*, 219)

прихвата Ренвилу просидбу, притом наглашавајући да тиме остаје верна првој љубави, будући да се у Ренвила заљубила док је мислила да је он Шарл.

Запитајмо се како би Антигона и жене из поглавља „Силуете“ реаговале на овакав заплет. Будући да се њихова прва и једина љубав већ одиграла, и да је спречена реализација те љубави, оне би остале парализоване очајањем нужности и коначности. Емелина, пак, има другачији приступ. Иако још увек неспособна да трансцендира супстантивни оквир који је добила из романа (став да је прва љубав једина љубав), неспособна да преформулише принцип на основу којег ће живети, она ипак може да реинтерпретира сопствено искуство тако да се оно срећно уклопи у тај принцип.

Став да је прва љубав истинска љубав је веома еластичан и може човеку бити од помоћи на више начина. Ако нисмо толико срећни да добијемо оно што желимо, још увек имамо сласт прве љубави. Ако смо толико несрећни да неколико пута волимо, сваки пут је ипак прва љубав. Другим речима, овај став је софистички став (...) Човек воли више пута и сваки пут пориче ваљаност претходних искустава и тако ипак инсистира на исправности става да се воли само једном.⁹⁷

Но, Емелинин чин реинтерпретације није унутрашњи, приватни чин, примећује особа А. Уместо у монолозима, њена сањарења о Шарлу, љубавне реминисценције, чак и коначни чин реинтерпретације, који кулминира у реплици „Била је то заблуда, заменила сам прошлост будућношћу“, ⁹⁸ одигравају се искључиво у дијалозима и ситуацијама које не иницира она, већ мушки ликови: њен отац, Шарл, Ренвил. Како примећује Ванда Ворен Бери, Емелина је „жртва романтизованог патријархата“, ⁹⁹ који заправо чини оквир унутар којег она може да обавља своје реинтерпретације. У односу на сам оквир, на патријархат, она остаје пасивна. За разлику од других женских ликова описаних у овом поглављу,

⁹⁷Е/О I, 254 (уп. *Или-или*, 219)

⁹⁸Исто, 255 (уп. *Или-или*, 220)

⁹⁹W. Warren Berry, „The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard’s *Either/Or*, Part One“, 219. Детаљније ћемо се посветити тој теми у поглављу о односу појединке и заједнице.

Емелина нема пасиван став према својим жељама првог реда, али њена моћ да према тим жељама заузима активан став, да их реинтерпретира, остаје одређена њеним местом у оквиру патријархалног система. Очајања којима се она служи су тако очајање могућности (у односу на жеље првог реда) и коначности (у односу на жеље другог реда).

3.3.

песничка, да њен предмет није девојка већ идеја. Младић стога раскида са девојком, али без објашњења. Споља гледано, ситуација је истоветна као у „Дневнику заводника“, али код младића се јавља категорија која није присутна код Јоханеса: кривица. Попут Антигоне, младић верује да не може остварити однос са девојком због своје меланхоличне песничке природе (што је форма очајања нужности), што му чини недоступном општост коју би реализовао ступањем у брак са девојком. Другим речима, једини начин на који би он могао остварити општост (и свој телос, по хегелијанском становишту) јесте путем жртвовања, тј. унесрећивања девојке. Он одбија да жртвује њену срећу, и оставља је. Но, сада следи проблем оправдања тог чина.

Ипак признати јој како стоје ствари би је, бојао се, дубоко повредило. То би било као рећи да је некако постала мање савршена, да ју је прерастао, да му више не требају лестве помоћу којих се попео до ове висине. Чиме би то резултирало? Она би знала да никада не би волео ниједну другу. Постала би његова уцвелења удовица која живи само у својим сећањима на њега и њихову везу. Није могао да јој призна, превише ју је ценио.¹⁰¹

Као излаз из те ситуације, Константин препоручује младићу да симулира везу са другом женом, тј. да споља понови ситуацију описану „са унутрашње стране“ у „Дневнику заводника“. Уместо тога, младић нестаје, и из непознатог места шаље неколико писама Константину у којима говори о својој трансформацији. Први преображај кроз који он пролази је прелазак у опште (тј, превладавање очајања нужности):

Чиним све што је у мојој моћи да претворим себе у супруга. Седим и поткресујем се, скидам све што је несамерљиво да бих постао самерљив.¹⁰²

¹⁰¹Søren Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 9

¹⁰²Исто, стр.70.

Будући да је његов одлазак понављање Клавиховог поступка према Марији Бомарше, младић очекује да ће, уколико успе да савлада своју меланхоличну песнику природу, након његовог повратка његов однос са девојком бити остварив. Међутим, његов прелазак у етичко доноси са собом и нову процену Констанцијусове личности, која скоро да представља понављање речи које особа А изговара о Јоханесу заводнику, приписујући му „демонску моћ“.

А опет, понекад ми се чини да си поремећен. Није ли то нека врста душевне болести, подвргнути сваку страст, сваки покрет срца, свако расположење, хладној дисциплини рефлексije! Није ли нека врста душевне болести бити такав, више идеја него особа, не као други људи – савитљив, милостив, изгубљен и проклет? Није ли то нека врста поремећености, никада не спавати, увек бити свестан, никада сањив, никада уснути?¹⁰³

С друге стране, Константин Констанцијус је ироничар, чији је једини задатак да помогне младићу. Како примећује Грегор Маланчук (Malantschuk), ироничари и хумористи јесу нарочито погодни за превођење појединаца са једног стадијума на други, будући да и сами стоје између два стадијума (естетског-етичког и етичког-религиозног).¹⁰⁴ Констанцијусова стратегија помоћи се састоји у изазивању стрепње путем давања ироничних савета који би младића очигледно довели у стање демонског очајања.¹⁰⁵ Иако сам не може да упути младића на религиозни стадијум (услед очајања нужности), он је свестан да постоји један излаз из младићеве ситуације преко вере у апсурд. За разлику од античке и модерне филозофије и њихових појмова сећања и посредовања, који остају у иманентности (тј, не омогућавају младићу да превазиђе своју меланхоличну природу), старозаветна прича о Јову приказује управо једну потрагу за

¹⁰³S. Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, 52.

¹⁰⁴ Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, (Princeton: Princeton University Press, 1971), 230.

¹⁰⁵Исто, 231.

трансценденцијом сличну младићевој. Тумачећи Јовове невоље као искушење, које коначно показује да бога не треба процењивати етичким категоријама, младић долази до вере да његово изузеће из општости наћи оправдање и да ће он поново задобити непосредност која ће му омогућити остварење брака (тј, поновно задобијање општости), а од које га је одељивала меланхолична природа. Међутим, битна разлика између Јова и младића јесте кривица, и прва верзија *Понављања* је као свој закључак требало да постави немогућност понављања услед кривице. Међутим, Кјеркегор одлучује да измени завршетак након што је и сам добио вест о веридби Регине Олсен.¹⁰⁶ Младић добија вест о удаји девојке, и понављање доживљава не као повратак непосредности, већ као ослобођење од кривице, поновно задобијање себе самог.¹⁰⁷

Како Данинг примећује, тешко је поверовати да се овде заиста ради о аутентичном понављању, будући да оно није изазвано ничим унутрашњим, већ једном спољашњом околношћу. Такође, уколико се младићево понављање упореди са Јововим, пре ће се уочити супротност: док Јов поново задобија и етичко, младић остаје изван сфере општег. Зато Констанцијус и сматра да младић постаје тек песнички изузетак, а не религиозни, он је „прелаз ка заиста аристократским изузетцима, религијским изузетцима“.¹⁰⁸ Он успева да заузме тек место песничке егзистенције, која представља прелаз ка концепцији очајања виђеног под категоријом греха.

3.4.

егзистенције етички, или могу с њим равноправно коегзистирати, па чак и сами конституисати заједницу која ће се састојати искључиво од естетских појединаца?

Први лик кога можемо искључити из разматрања јесте Дон Жуан, будући да не представља појединца, већ персонификацију жеље. Најнесрећнији човек је такође пре идеални тип него појединац који може реално егзистирати. Затим, жене представљане у поглављу „Силуете“, будући да воде пасивну егзистенцију, да њихов начин постојања јесте реактивни, проузрокован деловањем неког другог, не могу учествовати у формирању заједнице, већ само функционисати у оквиру унапред задатих правила. Исти случај је, како смо видели, и са Емилином и Антигоном. Дакле, ако постоји могућност формирања заједнице естетских појединаца, она може бити реализована само од стране активних појединаца, а једини пример који нам преостаје је Јоханес заводник.¹⁰⁹ Ако може постојати заједница заводника, онда то мора бити заједница у којој би завођење било принцип, и у којој би појединци могли да се реализују као заводници. Да ли је таква заједница могућа? Да бисмо на то питање одговорили, прво морамо испитати претпоставке успешности заводникових подухвата. Како смо већ напоменули, заводничко оружје је мистификација. Он је упознао правила по којима функционише заједница, и њима се користи да би остварио свој циљ. Да би то учинио, он мора сакрити чињеницу да је заводник, мора се служити обманом. Дакле, уколико би улазио у заједницу са другим заводницима, он у њу не сме ући *као* заводник, тј. не може засновати заједницу на принципима којима се и сам служи. Попут Кантовог примера са кршењем обећања, његова максима би била самопоражавајућа уколико би се претворила у општеважећи принцип.¹¹⁰ Заводници би били попут манипулативних појединаца у Тенисовом *Gessellschaft*-у, који нису повезани присним искреним везама са својим ближњима, већ паразитирају на вредностима које су преузете из *Gemeinschaft*-а. Једина опција која преостаје заводницима јесте прављење савеза сличних разбојничкој дружини

¹⁰⁹ Младић из *Понављања* се уклапа у схему естетске егзистенције једино на самом почетку дела, пре него што постане свестан своје поетске меланхоличне природе. Тада он почиње да осећа етичку обавезу према девојци и стрепњу због немогућности да реализује општост, чиме излази из оквира естетског. Константин Константијус, пак, јесте посматрач и саветодавац, „дух помоћник“, а не и делатник.

¹¹⁰ И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, (Београд: Дерета, 2008), 30

из прве књиге *Државе*,¹¹¹ али и тада принципи на којима би морала да почива та заједница уколико би требало да буде функционална (јавност и поверење) не би били принципи којима би се заводници водили при самим подухватима завођења.

Теренс Ирвин (Irwin) поставља питање да ли естетска егзистенција мора бити манипулативна, како је представљена у лику заводника (за којег Ирвин сматра да заузима посебан положај у односу на све друге ликове естетских појединаца, и да представља парадигму естетског појединца). Будући да естетски појединци постављају своје циљеве на основу својих страсти и склоности, зар не би било могуће да они буду одређени алтруизмом као склоношћу да чинимо добро ближњима?

Било би нелегитимно с Кјеркегорове стране инсинуирати да ће свако ко заузме естетски став нужно заузети прорачунати и манипулативни став попут Јоханесовог. Његов приказ би се лакше могао применити на већи број случајева да је показао да можемо пронаћи исти основни став код људи са племенитим и великодушним осећањима, попут Кантовог 'филантропа' (...) Када би се естетски став могао наћи само код себичних и манипулативних људи као што је Јоханес, то не би било нарочито корисно за оно на шта Кјеркегор циља. Тако уска концепција естетског става оставља велики број отворених опција пре него што уопште дођемо до етичке перспективе. Стога не би било јасно зашто бисмо избор између естетског и етичког посматрали као „или-или“ избор¹¹²

Да ли би такви естетски појединци могли да конституишу заједницу? У њиховом случају би био решен проблем манипулације, али остаје проблем који примећује Кант у свом примеру са филантропом: алтруистичка осећања и склоности не могу никада служити као основа за морал, односно за принципе који

¹¹¹ Платон, *Држава*, 351d

¹¹² Terrence Irwin, *The Development of Ethics*, vol. III, (Oxford: Oxford University Press, 2008). 295.

ће имати опште и нужно важење.¹¹³ Уколико је делање таквих појединаца мотивисано искључиво осећањима и склоностима, онда је оно подложно промени која се налази изван контроле појединца. Стога би заједница алтруистичних естетских појединаца била у константној опасности да сваки од њених чланова тајно постане манипулативни појединац, тј. недостајао би елемент поверења, неопходан за конституисање заједнице.

Ипак, како Ирвин примећује, суштина естетског става се не налази у овој пасивности у односу на своје циљеве. Иако се чини да је Јоханесу свеједно какве циљеве бирају други људи, да ли су они филантропи или садисти, успех његових планова зависи од његовог односа према свом будућем сопству. Његова стратегија константно укључује избор између дугорочног циља и нпр. одустајања због неке тренутне препреке или задовољства.

(Кјеркегор) не објашњава како естетски делатник доноси изборе везане за своје будуће сопство (...) (П)о њему естетски делатник свесно прави планове за своје будуће сопство и сматра то свесно планирање исправним начином вођења свог живота. Делатници који су затворени за поседице по њихова будућа сопства не би мислили о себи као о (нпр.) заводницима, и не би доносили планове под том идејом. У овом смислу, естетски делатник није у потпуности одређен склоностима.¹¹⁴

Естетски појединац је у стању да себе разликује од својих склоности и циљева на које га оне мотивишу. Његови планови и избори везани за уређивање и остваривање тих циљева не бивају константно мењани (јер иначе ниједан циљ не би био остварен), већ имају своје место у мрежи избора и планова које он доноси за свој живот. Међутим, овај избор (да доносимо планове за живот, а не за појединачне жеље) није резултат неке склоности. Размишљајући о својим садашњим склоностима и предвиђајући будуће, естетски појединац је свестан да ни једне ни друге нису оно што чини његову суштину. Оно што је заједничка црта

¹¹³ Кант, *Заснивање метафизике морала*, 23.

¹¹⁴ Irwin, *The Development of Ethics*, vol. III, 297.

између садашњег сопства и будућих сопстава, сматра Ирвин, јесте рационални „пројектант“ (што одговара концепцији уредника) који за себе сматра да је власник сваке склоности коју искуси. Циљеви које формулишемо и којима тежимо, дакле, нису усмерени на пролазно сопство које доживљава у тренутку, већ на рационално, планирајуће сопство, и у односу на њега бивају уређени.¹¹⁵ Са рефлексивном о оваквом сопству и питањима везаним за циљеве и начин живота који су одговарајући за њега улазимо у област добра и зла, тј. у етички модус егзистенције, који ће бити изложен у наредном поглављу.

¹¹⁵ Исто, 299.

4.

4.1.

тренутку, на чулној лепоти или привлачности, она сама по себи не може имати трајност потребну за брак, нити се брак сме засновати на уживању у таквој лепоти, јер бисмо тиме такође сводили другу особу на средство.

Остаје остворено питање да ли та непосредна, прва љубав, путем примања у неку вишу, концентричну непосредност бива спасена од тог скептицизма, тако да брачна љубав не мора да подрива све лепе наде прве љубави, него да брачна љубав сама буде прва љубав додатком одређења које јој неће ништа одузимати, већ је само оплеменити.⁴

Ту вишу инстанцу судија налази у хришћанству, као религиозности која се налази с оне стране рефлексije. Карстен Харис (Harries) примећује да се значај овог одласка иза рефлексije састоји у отклањању случајности, на које рефлексija константно указује. Судија је потпуно свестан чињенице да је љубав увек у извесном смислу нешто случајно: могао сам да волим неког другог. Такође, сваки разлог за брак се може подвргнути сличном испитивању: никада не могу дати ваљан разлог за то што сам у брак ушао са овом особом, а не неком другом. Да би брачна љубав одржала јединственост коју романтична љубав приписује свом објекту, није довољна само етичка трансформација. Потребно је да се брачном церемонијом брак постави као однос пред Богом, што је израз чињенице да брачни пар није самодовољан, да једна особа никада не може бити све другој особи, нити може од друге особе очекивати да њој буде.⁵ Континуалним прихватањем те чињенице брачна љубав стиче своју историју, чиме се разликује од романтичне љубави, која увек зависи од тренутка. Но, то не значи да тренутак бива уништен, да понављањем прелази у монотонију, како то мисли особа А. Посматран споља и са апстрактног естетског становишта, брак губи своју суштинску одлику: „У браку, напротив, унутрашња страна је главна ствар на коју не можемо указати нити је показивати; али израз за то јесте управо љубав.“⁶

⁴ Е/О II, 29-30 (уп, *Или-или*, 412-3.)

⁵ Karsten Harries, *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, (Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2010), 118-9.

⁶ Е/О II, 152. (уп, *Или-или*, 520.)

Монотонија и навика, сматра судија, не могу се односити на нешто што је добро. Оне могу означавати само нешто што није слободно, и уколико се јаве у браку, задатак је да се оне превазиђу.⁷ Управо тај моменат представља кључну разлику између естетског и етичког појединца: оно што ће естетска посматрати као датост, због које се може очајавати или напустити једна љубав, етичар ће видети као задатак, као изазов који треба савладати да би се испунила дужност да се воли. Љубав се тако не види само као осећање, чије ћемо присуство или одсуство констатовати, већ и као предмет дужности да се очува њено трајање у времену. „Брачна љубав има, дакле, свог непријатеља у времену, своју победу у времену, своју вечност у времену“.⁸ Да бисмо могли имати једну овакву дужност, потребна нам је слобода. Али о каквој слободи је реч? Харис описује две концепције слободе које су супротстављене у случају естетског и етичког појединца. Естетска тежи да се рефлексивном и иронијом ослободи од стега заједнице, од бога, природе, тако да се његова слобода може одредити само негативно. Његова слобода је слобода од избора до којих му је стало. Етички појединац, с друге стране, своју слободу види као слободу од потребе.⁹ Он не улази у брак из потребе, већ из слободне одлуке. Одлука коју он доноси јесте одлука до које му је стало, донета са пуном свешћу о могућности да поступи и другачије. Да би особа која ступа у брак етичком одлуком била свесна тешкоћа и искушења кроз које ће пролазити, потребно јој је естетско образовање, сматра Харис. Сваки облик заједништва коме се посветимо може имати нашу искрену посвећеност само уколико нас естетско образовање претходно удаљи од непосредног односа са њиме.

Образовање нас, попут особе А, позива да се играмо са могућностима (...) То је либерално образовање, образовање које ослобађа, које баца сумњу на већину ствари које узимамо здраво за готово. Због тога нам треба либерално образовање, а не само образовање које нас обучава за одређену професију. Непосредни утицај који на нас најпре и најчешће врше породица, држава, друштво мора бити доведен у питање уколико

⁷ Е/О II 127 (уп. *Или-или*, 498.)

⁸ Исто, 139 (уп. *Или-или*, 508)

⁹ К. Harries, *Between Nihilism and Faith*, 132.

треба да се аутентично посветимо њима или било чему другом. Само особа која је дистанцирана у односу на оно чему се посвећује, може се истински томе посветити.¹⁰

Ипак, признаје судија Вилхелм, постоје случајеви у којима нам ово образовање може донети сазнање да ступање у брак не би била добра одлука. Штавише, из његових речи се може закључити да он сматра да је то случај са особом А (мада се у његовом опису највише може препознати случај самог Кјеркегора). Тако, када је „индивидуалан живот сувише компликован да се не може открити“, или „историја твог унутрашњег развика садржи нешто неизрециво“, тада је савет судије, „немој се никада женити“.¹¹ Разлог за такав савет је етичке природе, и не лежи у повлађивању идиосинкратичностима таквог појединца, већ у одговорности према супрузи која би морала да у браку трпи последице такве природе. Такав пак заштитнички однос према женама ћемо анализирати у посебном поглављу. Сада морати поставити питање: какво би морало бити етичко сопство да би било способно за концепцију брака какву представља судија Вилхелм. Та концепција је изложена у његовом наредном есеју, „Равнотежа између етике и естетике у изградњи личности“.

4.2.

сопствене појединачности и свог друштвеног и природног окружења.¹² Но, опис „човека гомиле“ Тејлор у већој мери заснива на одељцима из *Болести на смрт* него из самог текста *Или-или*, и тај модус егзистенције он сврстава у естетску егзистенцију, будући да у њему нису присутне одлике онога што ће судија нешто касније назвати „етичким избором“. Ако погледамо начин на који судија говори о том модусу, видећемо да Тејлор није у праву, те да би се „човек гомиле“ био етички аналогон првим ликовима презентованим у првом тому *Или-или*.

Оно што је тужно при посматрању људских живота, јесте то да многи живе своје животе у тихој изгубљености; они надживљују сами себе, не у смислу да се садржај њихових живота успешно одвија и да га сада поседују у том одвијању, већ да живе такорећи далеко од себе и нестају као сенке. Њихове бесмртне душе се развејавају, и не узнемирује их прича о њеној бесмртности, јер су се распали већ и пре своје смрти. Они не живе естетски, али ни етика им се још није показала у својој целовитости; нити су је заправо одбили, и стога они нису ни у греху, осим утолико што је грех да се буде ни једно ни друго.¹³

За разлику од детаљног приказа ликова естетâ које нам даје особа А, судија само један пасус посвећује овом модусу егзистенције. Његове главне теме јесу приказ естетске егзистенције са становишта етичке, приказ етичког избора, и коначно, приказ „етичког јунака“ и начина на који се он носи са ситуацијама које су описане у „Плодореду“ (позив, брак и пријатељство).

Оно што судија види као највећи недостатак естетског начина егзистенције јесте губитак кохезивне силе личности.¹⁴ Његов живот је распаднут на тренутке у којима он бива одређен чиниоцима који су потпуно ван његове моћи. Ти чиниоци могу бити лепота, здравље, богатство, углед, таленат итд. Естетâ спроводи своје

¹² M.Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, 145.

¹³ Е/О II, 168-9 (уп. *Или-или*, 533)

¹⁴ Исто, 160 (уп. *Или-или*, 526)

начело да „живот треба уживати“¹⁵ користећи се оним чиниоцима који су му на располагању. Судија има два приговора против оваквог начина живота: прво, будући да нам ти чиниоци нису на располагању, живот испуњен уживањем нам је веома ретко доступан; друго, чак и ако замислимо појединца коме су сви ови чиниоци на располагању (пример који узима је Нерон), увидећемо да његов живот неће бити испуњен уживањима, већ отупелашћу („Само у тренутку уживања он налази мир. Спаљује пола Рима, али његова мука остаје иста. Ускоро га такве ствари више не забављају.“¹⁶). Иако и даље вођен жељама, појединац долази до открића да у њиховом задовољењу он више не налази уживање. У оба наведена случаја појединац долази до преломног тренутка: депресије.

Шта је, дакле, депресија? Она је хистерија духа. У животу особе наступи тренутак када је непосредност, тако рећи, зрела, и када је духу потребан један виши облик, када жели да обухвати себе као дух. Као непосредни дух, особа је повезана са целокупним земаљским животом, а сада дух хоће да се сабере из те расутости, и да се преобликује у себи.¹⁷

Став судије је да било који облик естетске егзистенције мора завршити у депресији, да она није изузетак, тек последица неиспуњених жеља. Напротив, она је прво јављање очајања, које је и до тада било присутно, али га је појединац тек сада постао свестан. Једини начин изласка из очајања, тврди судија, јесте свесни избор очајања. Другим речима, појединац постаје свестан да оно на чему је до сада заснивао свој живот никада није имало вредност, и да једину вредност свему у његовом животу може придати он сам „у свом вечитом важењу“.¹⁸ Шта то заправо значи? Судија даје одређење таквог сопства у контрасту са естетским сопством.

¹⁵ Е/О II, 180 (уп, *Или-или*, стр, 544) Дакле, ради се о етичкој интерпретацији начела естетске егзистенције.

¹⁶ Исто, 185 (уп, *Или-или*, 551)

¹⁷ Исто, 188-9 (уп. *Или-или*, стр, 552)

¹⁸ Исто, 211 (уп. *Или-или*, 572)

Естетски појединац је описан како константно “лебди над самим собом”.¹⁹ Он опажа разлику између свог сопства и мноштва склоности, расположења, ситуација које му постављају животне циљеве и покрећу на делање, он може да успостави дистанцу у односу на њих. Али он сам не може да их изабере, јер их сматра датостима. Ирвин чак сматра да естетски појединац не препознаје своју способност да изабере да следи или одбије ову или ону склоност.²⁰ Тешко би било одбранити такву тврдњу, имајући у виду савете које особа А даје у „Плодореду“. Харисов опис естетског појединца је веродостојнији, будући да узима у обзир чињеницу да је естетика ипак суочен са избором између понуђених опција: да ли ће следити склоност X или склоност Y, и да ли ће његов избор бити арбитраран или ће моћи да понуди неки критеријум за њега.²¹ Естетика тежи арбитрарности, јер би га критеријум обавезивао да у сличним случајевима доноси сличне изборе, што би по његовом мишљењу представљало ограничење његове слободе. Очување такве концепције слободе захтева виђење света као бесмисленог; особа А не верује у постојање трансцендентног оправдања света, али не прихвата ни коначност и нужност избора који су саставни део људске ситуације.²² Стога он одлучује да остане „с ове стране“ избора, тиме што обезвређује сам чин бирања. Свеједно је за коју алтернативу се одлучимо, кајаћемо се.²³

За разлику од тога, етички појединац инсистира на пресудном значају избора. У чему се састоји тај избор? Погледајмо како судија описује етичког појединца у тренутку избора. Појединац у том тренутку преузима управо оне ствари које естетски појединац одбија. Пре свега, своју коначност, која се читава у његовим талентима, склоностима, ситуацији, положају у заједници итд. Но, преузимајући све своје одлике (своју „естетику“, како то судија назива), он неким од њих мора дати предност, направити разлику између онога што ће сматрати својим битним одликама, и онога што ће сматрати акциденталним. Он тиме постаје

¹⁹ Е/О II, 199 (уп. *Или-или*, 561)

²⁰ Irwin, *Development of Ethics*, 301.

²¹ Harries, *Between Nihilism and Faith*, 138.

²² Исто, 142.

²³ Е/О I, 38 (уп. *Или-или*, стр. 38)

свој сопствени уредник, али је исто тако свестан да је одговоран, одговоран за себе лично, утолико што ће оно што изабере имати пресудан утицај на њега, одговоран поретку ствари у којем живи, одговоран Богу.²⁴

Чин избора и воља код етичког појединца замењују арбитарност естетике. Но, да би одговорио на примедбе естетике да етички живот представља досаду и ограничење слободе која је присутна на естетском стадијуму, судија мора показати да естетика заиста бива очувана у етичком начину живота, и да се слобода не састоји у ономе што особа А сматра. О првом проблему је већ било речи у одељку о браку, и вратићемо му се још једном нешто касније, у приказу лика „етичког јунака“. Сада се морамо окретнути етичкој концепцији слободе. Судија Вилхелм наводи да оно што се заправо бира у етичком избору, сопство у свом вечитом важењу, јесте слобода.²⁵ То је у првој линији наша слобода од склоности и жеља: у доносу на њих више нисмо пуки реципијенти већ делатници, можемо изабрати којима од њих ћемо придати важност, које ћемо следити а које одбацити. Инстанца којом то чинимо је воља, која се у доношењу одлука води критеријумима, које мора оправдати пред заједницом и богом. Тек из те перспективе има смисла говорити о избору између добра и зла, те судија и истиче да први избор, избор етичког није избор између добра и зла, већ избор који тек утемељује њихову могућност. Добро и зло могу бити тек предмети воље. „Добро постоји зато што га хоћу, а иначе уопште не постоји. То је израз слободе, а исто је случај и са злом – оно постоји само утолико што га хоћу“.²⁶ Терминологија коју судија користи је Кантова; то је још видљивије у његовом излагању дужности као начина на који се етички појединац односи према самом себи.

Грешка је у томе што се појединац доводи у спољашњи однос према дужности (...) Чудно је да реч „дужност“ може навести човека да помисли на неки спољашњи однос, пошто сама реч указује на

²⁴ Е/О II, стр, 260 (уп, *Или-или*, 616)

²⁵ Исто, стр 214 (уп, *Или-или*, 574) Хтеће овде узимамо у значењу чина воље, за разлику од жеље, која је чин склоности.

²⁶ Исто, 224 (уп, *Или-или*, 584)

унутрашњи; јер оно што сам дужан да чиним, не као овај појединац са акциденталним карактеристикама, већ у складу са мојим истинским бићем, сигурно стоји у најинтимнијем односу са мном.²⁷

Ирвин указује да би став да етички живот, као живот заснован на дужностима, изражава слободу, захтевао кантовско оправдање да би могао да се одржи. Судија не експлицира такав аргумент, али он очито стоји у позадини његове концепције слободе. За разлику од Ирвинове интерпретације судијине концепције слободе као суштински рационалистичке, али са неизговореном аргументацијом, Мекинтајер сматра да се ради о волунтаристичкој концепцији етике, која естети не може понудити никакве разлоге да пређе на етички стадијум (о томе ће бити речи у наредном одељку).

Замењујући жеље дужностима, етички појединац такође замењује естетско обиље неодлучивих могућности својим *задатком*. Основни задатак етичара је, насупротив естетском инсистирању на својим идиосинкратичностима, да постане општи појединац.²⁸ Но, то се не чини апстраховањем од својих акциденталних квалитета, већ њиховим задржавањем и „оплењивањем“, тиме што оне пролазе кроз етички избор. На тај начин бива очувана естетика у човеку, сматра судија. И не само то, вели судија. Етички појединац мора успети да у свом животу обједини захтеве сва три стадијума.

До сада си већ увидео да у свом животу етички појединац пролази кроз стадијуме које смо претходно изложили као одвојене стадијуме. Он хоће да у свом животу развије личне, грађанске и религијске врлине, и његов живот се одвија тако што он константно прелази из једног стадијума у други. Чим особа мисли да је неки од тих стадијума неадекватан и усуди се да се једнострано концентрише на њега, он сам није изабрао етички.²⁹

²⁷ Е/О II, 254 (уп, *Или-или*, стр, 611)

²⁸ Исто, 261 (уп, *Или-или*, 617)

²⁹ Исто, 262 (уп, *Или-или*, 618)

Како се испољава ово јединство свих стадијума у етичком појединцу? Видели смо на који начин судија сматра да естетика бива очувана. Како се развијају „грађанске врлине“? Првенствено, сопство својим етичком избором прихвата себе као производ своје средине, свог положаја у заједници. Бирајући себе на тај начин, он ту сложену „конкретну стварност“ бира као своју, преузимајући из ње конкретну садржину свог задатка.³⁰ Но, то није једини извор његовог задатка. Постати општи појединац не значи само постати грађанин једне државе и поштовати једну обичајност. То значи постати део човечанства и поштовати закон који је једнак за све. Постати пак део човечанства за судију не значи само учествовати у заједници са свим својим савременицима, већ и преузети читаву историју човечанства као своју, чином који он назива „кајање“.³¹ Тек преко љубави према богу (чији је израз кајање) човек може успоставити свој однос према свим осталим људима и према оном вечном у самом себи. Етички и религиозни стадијум тако долазе до срећног слагања.

Када би стварно постојао сукоб између љубави према богу и љубави према људима, према којима нам је сам усадио љубав у срца, тешко да бисмо могли замислити ишта ужасније.³²

Начин на који се сви стадијуми усклађују у животу појединца судија показује на примеру свог „етичког јунака“. Споља гледано, он ни по чему није посебан: није завео хиљаду жена, није од свог живота направио уметничко дело. „Дозволи да будемо сасвим прозаични. Тај човек треба да живи, треба да се облачи, укратко, треба да егзистира.“³³ Но, оно у чему се налази суштина етике у његовој личности јесте његова унутрашњост: мотиви његових избора и страст с којом их он обавља. Као што смо навели, судија наводи три примера његових животних избора: позив, брак и пријатељство. За разлику од савета особе А из „Плодореда“, судија наводи аргументе у прилог прихватања позива. По етичком

³⁰ Е/О II, 251 (уп. *Или-или*, 608)

³¹ Исто, 216 (уп. *Или-или*, 577)

³² Исто, 245 (уп. *Или-или*, 603)

³³ Исто, 277 (уп. *Или-или*, 631)

схватању, дужност је сваког човека да ради да би живео. Прва предност таквог става у односу на савете естетике је у његовој општости: док реализација естетског става претпоставља имућност. што је, како каже судија, срећна околност, али реткост која не зависи од нас, наведена дужност „се налази у складу са стварношћу, објашњава у њој нешто опште“.³⁴ Друга предност је што тај етички став „схвата човека према његовом савршенству, види га у његовој истинској лепоти“.³⁵ Лепота о којој је реч се односи на актуализацију човека, на његову могућност да сам буде сопствено провиђење (насупротив божанском провиђењу, које се брине о љљанима у пољу и Адаму и Еви у рају).³⁶ Етички човек преузима своју имовинску ситуацију, своје таленте и жеље као делове своје естетике, и у складу са задатком који му је дат као део „разумног поретка ствари“, он бира свој позив, који представља спој појединачног и општег: појединачног јер сваки човек, у складу са својом естетиком, има свој специфични позив, а општег јер имањем позива прихвата објективно мерило које „донекле одређује шта треба да чини“.³⁷ Стандарди који одређују постигнућа појединца га повезују са другим људима. Тек у односу са њима он добија оцену свог рада, своје корисности па чак и генијалности.

Слично стоји ствар и са браком. Док сâм избор партнера зависи од наше естетике, судија инсистира да критеријуми избора ипак не могу бити спољашњи, тј. да не постоји естетска одлика особе која би њу могла квалификовати за предмет наше љубави. Ипак, као што смо већ рекли, иако је дужност ући у брак, етичар не може захтевати да појединац то испуни по сваку цену: „додуше, тај који се не жени не греша, осим ако је сам због тога крив“.³⁸

Трећи однос који судија разматра јесте пријатељство. У дужности да се има пријатељ он види израз дужности сваког човека да постане отворен.³⁹ За разлику од тежње естетике да своје мотиве сакрије како би могао да манипулише другима, етички појединац има дужност да објави своје циљеве и мотиве. Уколико пак то

³⁴ Е/О II, 287 (уп. *Или-или*, 641)

³⁵ нав.место

³⁶ Исто, 282 (уп. *Или-или*, 636)

³⁷ Исто, 294 (уп. *Или-или*, 647)

³⁸ Исто, 302 (уп. *Или-или*, 654)

³⁹ Исто, 322 (уп. *Или-или*, 673)

не учини, Свето писмо казује да ће бити кажњен када се све разоткрије на Страшном суду.⁴⁰ Та откривеност је претпоставка сваке политичке заједнице, сматра судија реферирајући на Аристотела.

Како је Аристотел схватао пријатељство? Зар га он није учинио полазном тачком читавом етичког начина живота, јер са пријатељством, каже он, појмови о ономе што је праведно бивају тако проширени да се своде на исту ствар. Тако он заснива појам праведности на идеји пријатељства. У извесном смислу, његова категорија је тиме супериорнија у односу на модерну, која праведност заснива на апстрактно-категоричком; он је заснива на друштвеном.⁴¹

Категорија пријатељства коју судија описује је прилично рестриктивна: она захтева да пријатељи поседују исти поглед на живот, што значи да је немогуће да етичар и естета буду пријатељи (што одмах наводи да поставимо питање: какав је однос судије Вилхелма и особе А). Штавише, естетa не би морао да брине да ли ће успети да спроведе у дело савет из „Плодоредa“ да избегава пријатељства, јер по судији он не би ни био способан за пријатељство, пошто оно не може бити засновано на „нејасним осећањима и неодређеним симпатијама“, већ на „свесном, позитивном погледу на живот“, ⁴² чиме се искључују заједништва налик естетском друштву Симпаранекроменои, о којем прича особа А, или разбојничкој заједници из *Државе*.

Да ли овај опис „етичког јунака“ заиста приказује разлоге који би естетског појединца убедили да промени свој начин живота и начини скок у етичко. Како смо видели, Ирвин сматра да би избор етичког захтевао кантовску аргументацију. Постоје и друге интерпретације, које сматрају да етичко, осим чина избора, естети нема шта да понуди као разлог. Једна од таквих интерпретација је она коју Аласдер Мекинтајер даје у својој књизи *After Virtue*. У наредном одељку ћемо дати приказ те интерпретације и покушати да покажемо њене недостатке.

⁴⁰ Е/О II, 322 (уп, *Или-или*, 673)

⁴¹ Нав.место

⁴² Исто, 319 (уп, *Или-или*, 670)

4.3. Кјеркегор и рационално оправдање моралности

У свом делу *After Virtue* Аласдер Мекинџајер поставља тезу да су неразрешивост данашњих моралних расправа и доминација емотивизма у метаетици резултати слома просветитељског пројекта рационалног оправдања морала. Као „трећи пут“ између моралности која се позива на универзалне критеријуме (попут кантовског позивања на ум) и оне која се позива на индивидуалне (нпр. на осећања или ставове говорника), Мекинџајер нуди контекстуалистичку *етику врлина*, која се заснива на „специфичној интерпретацији аристотеловске традиције и функционалном појму добра“⁴³.

Нећемо се бавити проценом да ли Мекинџајер с правом негативно вреднује овакав развој етике – за тако нешто би било потребно разматрати Мекинџајерово гледиште да не може постојати никакав појам добра изван једне традиције и „задатака“ које та традиција прописује својим баштиницима. Наша пажња биће усмерена на део његове критике просветитељског пројекта рационалног оправдања морала. Наиме, након приказа покушаја утемељења морала које нам дају филозофи просветитељства, попут Хјума (Hume), Дидроа (Diderot) и Канта, Мекинџајер посвећује пажњу Кјеркегоровом делу *Или-или*, у коме је, по Мекинџајеру, по први пут било изражено модерно становиште које „опажа моралну расправу у категоријама конфронтације између инкомпатибилних и несамерљивих моралних премиса, а морални ангажман као израз избора без критеријума између таквих премиса, и то једне врсте избора за који се не може дати никакво рационално оправдање“.⁴⁴ Такво разумевање дела *Или-или* ће Мекинџајера понукати да нешто даље у књизи изложи тезу да „Кјеркегор више уопште не покушава да *оправда* морал“⁴⁵. У овом поглављу ћемо покушати да покажемо да је та Мекинџајерова теза неодржива. Да бисмо то показали, представићемо основне црте Мекинџајеровог тумачења Кјеркегора, аргументовати против тога из самог текста *Или-или*, а затим из структуре сопства

⁴³ Е. Тугендхат, „Етичко протупросветитељство: Хегел и Ритерова школа; *After Virtue* Аласдера Мекинџајера“ у *Предавања о етици*, (Загреб: Наклада Јесенски и Турк, , 2003), 181.

⁴⁴ А. MacIntyre, *After Virtue*, (у даљем тексту: AV), 39.

⁴⁵ Исто, стр.52.

коју смо презентовали у ранијем поглављу покушати да одбранимо тезу да Кјеркегор не одустаје од покушаја рационалног оправдавања морала.

4.3.1. *After Virtue* и *Или-или*

Своју интерпретацију *Или-или* Мекинтајер започиње уочавањем три централне особине овог дела. Прва је веза између начина презентације књиге и њене централне тезе: „аутори“ књиге су особа А, особа Б и њихов издавач Виктор Еремита. Особа А излаже и заступа естетски начин живота, чија суштина, како је Мекинтајер види, јесте „покушај да се сопство изгуби у непосредности садашњег искуства“⁴⁶. Насупрот томе, особа Б заступа етички начин живота, који се одликује преузимањем обавеза кроз време и повезаношћу садашњости са прошлошћу и будућношћу (као парадигму етичког Кјеркегор узима брак). Како процењивати разлоге који се могу изложити у прилог било којег од ових начина живота? По Мекинтајеру, да би један разлог био убедљив за неку особу, она већ мора прихватити начин живота који тај разлог подржава. Другим речима, домен важења једног разлога је сама позиција коју он брани – ван те позиције он је безвредан. Иако признаје да је тешко утврдити Кјеркегорово становиште, Мекинтајер је најсклонији томе да га препозна у тези особе Б да ће „свако ко се суочава са избором етичког и естетског, у ствари, изабрати етичко; јер ће енергија, страст озбиљног избора такорећи пренети особу која бира у етичко“⁴⁷. Ово је по Мекинтајеру погрешан став, јер се може начинити и озбиљан и страствен естетски избор – његов пример су млади људи који су преживели масакре Првог светског рата и након тога одлучили да им никада више ниједна ствар неће ништа значити.

Друга особина *Или-или* је дубока унутрашња неконзистентност између појма радикалног избора и појма етичког. Наиме, ако етичко треба да има било какав ауторитет, оно мора бити поткрепљено (по могућству, што бољим) разлозима.

⁴⁶ AV, стр.40.

⁴⁷ Исто, стр.41.

Избор етичког треба да буде утемељен на разлозима, а крајњи разлог који нам Кјеркегор даје јесте сам чин избора.

Трећа особина је конзервативан и традиционални карактер етичког како га Кјеркегор представља. Једном када учинимо радикални избор на који нас наговарају особа Б и, по Мекинтајеру, сам Кјеркегор, нема дилеме око тога које етичке принципе треба изабрати – то су они принципи које је Кјеркегор „примио“ у току свог лутеранског васпитања: држање обећања, говорење истине, добронамерност итд. Дакле, вели Мекинтајер, „Кјеркегор пружа ново практичко и филозофско утемељење за један старији и наслеђени начин живота“⁴⁸.

Покушаћемо да покажемо да су ове три централне особине *Или-или* резултат Мекинтајерове погрешне претпоставке да се *Или-или* може узети независно од осталих Кјеркегорових дела. Аргументи које Мекинтајер наводи за ову претпоставку нису веома убедљиви – он Кјеркегоровој накнадној интерпретацији својих списа супротставља текст и псеудониме из *Или-или* као најбоља сведочанства о етичким ставовима које је Кјеркегор имао у то време (ради се о 1842. години). Ово би био легитиман поступак када би већ наведена Мекинтајерова интерпретација структуре *Или-или* могла заиста наћи поткрепљење у самом тексту. Но, то није случај – поред псеудонима које Мекинтајер наводи (особа А, особа Б и Виктор Еремита), *Или-или* има још два аутора: Јоханеса заводника, који пише „Дневник заводника“ и пастора са Јитланда који је аутор „Ултиматума“, завршног поглавља књиге. Сада је већ теже одржива Мекинтајерова теза да је у *Или-или* реч о томе да особа А заступа естетски, особа Б етички начин живота, док Виктор Еремита као издавач који се уздржава од суда заступа став да је немогуће окончати ову расправу будући да су полазне премисе дискусаната несамерљиве. Када би било тако, која би била улога ова два псеудонима која Мекинтајер намерно изоставља? Шта нам казује структура *Или-или* када одлучимо да изађемо из *back yard*-а из којег је Мекинтајер избацио два Кјеркегорова псеудонима која се нису могла уклопити у његову интерпретацију? Пре свега, појављује се и трећи, религиозни начин живота који се за сада одликује

⁴⁸ AV, 43

само водећом мишљу да у односу на Бога никада нисмо у праву⁴⁹. Наравно, може се рећи да то није битан моменат, јер расправа између изложених позиција и даље остаје неразрешива, а премисе несамерљиве. Тај приговор је на месту, али значај увођења религиозне позиције треба тражити на другом месту: док етички појединац поставља самог себе, па и добро и зло⁵⁰, религиозни појединац има свој ауторитет изван себе. То је исти сукоб који се наставља у *Страху и дрхтању*, делу које Кјеркегор издаје годину дана након *Или-или*. По Мекинтајеру, у то време се његова карактеризација етичког радикално изменила⁵¹. То је наизглед тачно: док је етичко у *Или-или* представљено као радикални избор којим појединац бира себе као сопство, у *Страху и дрхтању* је оно представљено као скуп друштвено установљених норми које претендују на универзално важење. Да није реч о промени карактеризације етичког коју нам Кјеркегор даје можемо показати преко карактеризације естетског из *Или-или*. Пре свега ваља указати на Мекинтајерово погрешно разумевање суштине естетског. У примеру са младићима из Првог светског рата који страствено бирају естетски начин живота Мекинтајер промашује срж естетског. Естетски појединац не би могао доживети тако потресно искуство на основу кога би доносио резолуције које претендују на целоживотно важење, за њега је сваки тренутак таман толико битан да може у сваком тренутку да га заборави и крене испочетка, не базирајући се на претходно донесене резолуције. Разлог због којег Мекинтајер прави ову грешку је управо његова редукција структуре *Или-или* на прост сукоб естетско-етичко.

Првенствено, естетско није хомогена категорија. Три парадигме (различитих подстадијума) естетског јесу Дон Жуан, Јоханес Заводник и сама особа А. Дон Жуан је парадигма непосредног естете и, што није небитно, једина од свих парадигми која и у самом делу фигурира као измишљени лик, лик из једног уметничког дела. Како Луис Меки (Maskey) примећује⁵², Дон Жуан представља „ламент за непосредношћу, безнадежно изгубљеној у рефлексији“⁵³. Особа А пишући о Дон Жуану лamentsира над немогућношћу да се у стварности реализује

⁴⁹ Е/О II, 339

⁵⁰ Исто, 224.

⁵¹ AV, 40.

⁵² Maskey, „The Poetry of Inwardness“, стр.1-102.

⁵³ Исто, 4.

најчистија идеја естетског коју изражава Дон Жуан. Попут Бенџија из Фокнеровог (Faulkner) *The Sound and the Fury*, који плаче за ливадам за коју се не сећа да ју је имао, већ само да ју је изгубио, особа А, тзв. „рефлексивни естет“ покушава да никад поседовану, али увек већ изгубљену невиност естетског става замени другим облицима естетске егзистенције, попут поетизовања властитог живота, односно да „када већ не може непосредност учинити својим животом, учини свој живот уметничким делом“⁵⁴. Он избегава обавезе, не уноси страст ни у један подухват у који се упушта, не доноси одлуке које имају трајно важење, ... Другим речима, он живи попут Мекинџајерових естета. Али овде долази до битног разлика између приказа естетског становишта и Мекинџајеровог тумачења: на сцену ступа Јоханес заводник, односно његов дневник чији приређивач је особа А. Јоханес се руководи истим „начелима“ као и особа А: не везујући се ни за шта трајно, он планира завођење девојке, заводи је, вери се с њом, раскида веридбу а затим је обешчашћује и оставља. Али уколико његова дела не треба процењивати етичким мерилима, већ искључиво естетским, откуд то да особа А, такође естет, за њега може рећи ствари попут „лукава душа тог поквареног човека“⁵⁵, „болестан човек пренапетог мозга“, за кога „стварност нема довољно дражи, осим, у најбољу руку, тренутно“, или коначно „у томе се налазило зло у њему“⁵⁶. Овакве оцене би се пре могле очекивати из пера особе Б, и то озбиљно угрожава Мекинџајерову тезу о несамерљивости премиса естетске и етичке позиције. Оно о чему се заправо ради је нека врста „еволуције“ у схватању естетског става, односно у самосхватању естетског појединца. Кјеркегор полази од непосредног естетског и немогућности да се оно постигне, да би дошао до крајњих консеквенци поетизовања живота, где естет умишља да естетско схватање живота не достаје да би описао све феномене са којима се сусреће – попут са којим се особа А сусреће је савест, категорија која припада етичком. Може се учинити да је изненадна појава савести овде заправо Кјеркегоров *deus ex machina*, али такав приговор претпоставља да естетски стадијум претходи етичком, што може бити тачно у емпиријском смислу, али не и у трансценденталном. Налик Канту, код кога се

⁵⁴ Maskey, нав. дело, 8.

⁵⁵ Е/О I, 303.

⁵⁶ Исто, 306.

категорички императив поставља *a priori*, тако да је сваки наш неморални чин заправо чин непоковања моралном закону, у *Или-или* постоје места на основу којих се може закључити да је свако заузимање естетског става пре одбијање да се преузме одговорност за властито сопство него „природно стање“ од којег се напредује ка етичком. Особа Б каже:

„особа која ту бира естетско, пошто му се етичко постало видљиво, не живи естетски, јер греша, и налази се под етичким одређењима, чак иако се његов живот може означити као неетичан“⁵⁷.

Иако су Кјеркегорови примери углавном емпиријски, њега не интересује антропологија ни емпиријски тренутак у коме нека особа може постати способна за морално расуђивање – оно што он жели да укаже је да једном када се тај тренутак деси, та особа више не може да учини себе неспособном, тако да сви њени покушаји да живи под естетским категоријама не могу избећи и етичко вредновање – она се такорећи налази у стању „самоскривљене неетичности“. Дакле, сукоб између естетског и етичког није, као што то мисли Мекинџајер, сукоб између два сукобљена начина живота, већ се може видети или као сукоб између етичког и одбијања етичког (које није етички индиферентно) или као педагошки однос између особе која је постала способна за етичко и оне која још није „сазрела“ за етичко. Наравно, овим се не жели рећи да Мекинџајерова прва примедба везана за *Или-или* не важи на једном другом нивоу: једном када смо се определили за етичко, остаје нам избор супстанцијалних етичких принципа. Кјеркегор, како Мекинџајер примећује, у *Или-или* неупитно прихвата принципе властите моралне традиције. Но, овде се више не ради о оптужби да Кјеркегор уопште не покушава да оправда *морал* као такав, већ само једну наслеђену обичајност.

Вратимо се сада на проблематичну Мекинџајерову тезу да се Кјеркегорова карактеризација етичког у *Страху и дрхтању* мења у односу на *Или-или*. Ако на излагање етичког става применимо сличан поступак који смо применили на

⁵⁷E/O I, 168.

излагање естетског, где би „Ултиматум“ имао улогу аналогну оној коју за естетско има „Дневник заводника“, приметимо да се схватање етичког (па и односа према конкретним етичким принципима или моралним традицијама које смо наследили) мења већ у *Или-или*. Наиме, особа Б, која у поглављу "Равнотежа између естетског и етичког у изграђивању личности као етички задатак поставља постизање општости"⁵⁸, у поглављу "Ултиматум" прослеђује особи А писмо пастора са Јитланда у којем су већ присутна два момента која ће Кјеркегор разрадити у *Страху и дрхтању*: мисао да постоје ситуације које су инхерентно непоновљиве, тј. на које се не могу применити захтеви етичког и мисао да се на Бога не могу применити категорије ума, тј. моралног расуђивања. Попут особе А, особа Б мења своје схватање етичког од прихватања кантовског теста моралности путем стављања у форму општости и нужности до уочавања да свака култура која себе сматра хришћанском прихвата да постоје изузеци од овог правила, односно, како Кјеркегор формулише проблем у *Страху и дрхтању*, да постоји телеолошка суспензија етичког. Другим речима, Кјеркегор скреће пажњу на недоследност у хришћанској филозофској мисли која остаје непризната у Кантовој и Хегеловој филозофији. Резултат тог непризнавања је јаз између хришћанства (Christianity) и оног што Кјеркегор назива „хришћанским светом“ (Christendom), а што се одликује тзв. естетском заблудом да смо хришћани самим чином крштења или припадања некој Цркви (у тадашњој Данској се то није могло избећи, будући да је Црква била државна институција чији су чланови били сви грађани) и спекулативном заблудом да се хришћанство може адекватно представити категоријама хегелијанске филозофије. Како се упућивање на ту недоследност може наћи од првог Кјеркегоровог дела до ретроспективног објашњења целокупне продукције, изложене у *Осврту на моје дело*, тешко је одбранити Мекинтајерово неповерење према том објашњењу и његово изоловано посматрање *Или-или*.

⁵⁸Е/О II, 255-7.

4.3.2. Структура сопства и оправдање моралности

У претходном поглављу смо покушали да покажемо да Мекинтајер није у праву када као тему *Или-или* види као неразрешив сукоб између естетског и етичког начина живота и Кјеркегорово одустајање да уопште понуди неко оправдање моралности, као и да не постоји јаз између Кјеркегоровог схватања етичког у *Или-или* и каснијим делима. Тиме смо дали легитимност позивању на каснија Кјеркегорова дела у приказу онога за шта мислимо да је његов покушај оправдања морала. Ту је пре свега реч о приказу структуре сопства коју Кјеркегор даје у делу *Болест на смрт*.

Како смо показали у одељку о сопству и очајању, Кјеркегор, анализирајући форме очајања као дистинктивно људског феномена, налази узрок очајања у неадекватном односу које сопство има према себи. Сопство је однос који укључује више чинилаца: „човек је синтеза бесконачности и коначности, пролазности и вечности, слободе и нужности,⁵⁹ он се као синтеза с једне стране односи према самом себи, а с друге стране према „моћи која га је поставила“⁶⁰. Дакле, сопство је „однос који се односи према самом себи и односећи се према самом себи односи се према неком другом“⁶¹. Где је место моралности у овако представљеној структури сопства? Најлакше ћемо га пронаћи ако се укратко подсетимо како изгледа Кјеркегорова „мапа“ облика очајања. Пре свега, Кјеркегор даје две могуће поделе очајања: прва је подела очајања „виђеног под одређењем свести“, док се друга тиче момената синтезе властитог ја, тј. сопства. По првој можемо разликовати:

а) „очајање које не зна да је очајање или очајничко незнање о томе да се има властито ја“⁶²,

б) очајање у коме смо свесни да имамо властито ја, али не желимо да будемо самим собом (односно, не желимо да имамо аутентично властито ја),

⁵⁹ С. Кјеркегор, *Болест на смрт*, 41.

⁶⁰ Исто, 42.

⁶¹ Нав.место.

⁶² Исто, 67.

в) очајање у коме смо свесни да имамо властито ја, и желимо да будемо самим собом, али разрешени односа са „моћи која нас је поставила“,

По другој подели можемо разликовати:

- а) очајање бесконачности
- б) очајање коначности
- в) очајање могућности и
- г) очајање нужности

Уколико се сетимо Тојнисенове примедбе да форме очајања које Кјеркегор наводи представљају заправо стадијуме једног процеса у којем се појединац отуђује од свог сопства,⁶³ у очајању које не зна да има властито ја можемо лако препознати одлике естетског појединца. И ту можемо почети са скицирањем места моралности: она је неопходна да би се избегла ова врста очајања. Заправо, иако моралност сама није довољна да би нас избавила од свих облика очајања (за то је неопходна вера), моралност има незаменљиву улогу у избављивању од неколико врста очајања. Прво је очајање које смо већ споменули: свест о томе да поседујемо властито ја је неопходно да бисмо отпочели „процес ослобађања“ од очајања уопште. Стога, прелазак са естетског на етички стадијум није мотивисан, како Мекинтајер сматра наводећи другу централну одлику *Или-или*, простим позивањем на „радикални избор“ између естетског и етичког, већ, како и сам касније увиђа, позивањем на „очајање које је свачији негативни Примарни Покретач“⁶⁴. Свеприсутност очајања, што је теза коју Кјеркегор заступа у *Болести на смрт*⁶⁵ обезбеђује заједнички контекст који омогућава дијалог између различитих стадијума.

Очајање које не зна да је очајање није једино које може бити превазиђено уз помоћ етичког. У очајању бесконачности човеково сопство постаје апстрактно: „Личност тако води један фантастичан живот у апстрактном чињењу бесконачним

⁶³ Theunissen, *Kierkegaard's concept of Despair*, 17.

⁶⁴ Alasdair. MacIntyre, „Once more on Kierkegaard“, у *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, John Davenport et al. (Chicago and La Salle: Open Court, 2001), 346.

⁶⁵ Кјеркегор, *Болест на смрт*, 49-54.

или у апстрактној изолацији⁶⁶. Везивање за једну заједницу, њену обичајност и пристајање да властито сопство подведемо под општост, под један заједнички *телос* спречава нас да упаднемо у ову врсту очајања (мада без те способности апстракције ово везивање изазива супротну врсту очајања – очајање коначности). Сличан је случај са очајањем могућности:

„Ако сада могућност претекне нужност, тако да властито ја утекне од самог себе у могућности, тако да нема никакве нужности куда треба да се врати, тада је то баш очајање могућности, али оно не може да се покрене с места и не може доћи ни до каквог места, јер нужност јер управо то место⁶⁷.

Ово је теза са којом би се вероватно и Мекинтајер сложио – без полазне тачке у некој традицији нема ни упуштања у дијалог са било којом другом традицијом; без етичког којим смо везани са једном заједницом нема ни могућности процењивања или прихватања других обичајности, па ни – а то је оно што је Кјеркегору битно – ичега што би превазилазило сваку обичајност, па и саму сферу етичког.

4.3.3. Рационалност Кјеркегоровог оправдања моралности

Оправдање моралности, тј. етичког код Кјеркегора није директно – будући да етичко сâмо није довољно да нас ослободи очајања, можемо се позивати на њега само као нужан корак који води коначном ослобођењу од очајања. Међутим, етичко није попут витгенштајновских лестви које можемо одбацити једном када смо се попели – етичко је константан моменат сопства, и не престаје да важи чак и у ситуацијама када бива телеолошки суспендовано. Припадање једној

⁶⁶ Кјеркегор, *Болест на смрт*, 57.

⁶⁷ Исто, 61.

заједници, прихватање њене традиције, вредности, обичајности је суштинска одлика људског сопства уколико оно треба да је аутентично. Наравно, оваквом оправдању моралности могу се упутити даљи приговори, али Мекинтајерова теза није да Кјеркегор не успева да рационално оправда моралност, већ да он то уопште и не покушава. Питање је сада, да ли је његово оправдање рационално? Дотадашњи покушаји оправдавања моралности су се заснивали на позивању на човеково сопство које било схваћено или на натуралистички (чак физиолошки) начин, позивањем на жеље и страсти, као што је то случај са Дидроом и Хјумом, или на идеалистички начин, попут Канта, позивањем на практички ум. Кјеркегор се својом концепцијом сопства наставља на ову другу, кантијанску линију и у крајњој линији схвата моралност као неопходан степен ка једном универзално пожељном телосу – ослобођењу од очајања. Ако је моралност, као кључна за задобијање властитог ја, неопходна за постизање тог циља, за очекивати је од једног рационалног делатника да њене захтеве сматра мотивишућим, па и обавезујућим.

4.4.

Бога никад нисмо у праву“.⁶⁹ Шта заправо значи да у односу на бога никад нисмо у праву, и зашто би та мисао била поучна?

Пастор креће своје излагање местом из Јеванђеља по Луки, у којем Исус предвиђа разарање Јерусалима.⁷⁰ Пропаст града која је унапред одлучена и „спасење које је скривено“ од његових становника, било да су они праведни или не, доводе у питање принципе које судија Вилхелм излаже у својим списима.

Али разарање Јерусалима је била казна, и сручила се на невинне подједнако снажно као и на криве. Стога не желиш да се узнемираваш размишљајући о оваквим стварима, јер си у стању да разумеш да човека могу задесити ужаси и патње, да такве ствари падају подједнако на добре као и на зле, попут кише, али да ово треба да буде казна... А опет, Свето писмо га управо тако представља.⁷¹

На први поглед се може чинити да се овде ради о традиционалном проблему теодицеје, о питању „зашто се лоше ствари дешавају добрим људима“, међутим то није случај. Ако је судијина позиција кантовска, он би на такво питање могао да одговори врло једноставно: зато што наша срећа, као и подударње наше врлине и среће у највишем добру, нису загарантовани у овом животу, већ тек у наредном. Оно што томе служи као гарант јесте Бог, и због тога га практички ум мора нужно постулирати. Међутим, овде имамо случај да управо Бог интервенише у овом свету, и то тако што кажњава не само криве већ и невинне. То је представа коју кантовска етика никако не може инкорпорирати. Бог је света воља и не мора делати у складу са моралним законом. Биће које кажњава невинне особе не може бити Бог. Сада се налазимо пред још једним „или-или“ избором: или ћемо одбацити Свето писмо као истинско откровење Бога, или ћемо одбацити кантовску етику. Никакав компромис нам није од помоћи, вели пастор. Не можемо се позивати на то да је овај божји поступак изузетак. С једне стране, то би

⁶⁹ Е/О II, 339 (уп, *Или-или*, 685)

⁷⁰ Лука, 19: 41-48

⁷¹ Е/О II, стр 343-4 (уп, *Или-или*, 687)

значило нарушавање универзалног карактера моралног закона, тако да кантовска етика не би могла да прихвати такво решење. С друге стране, ни верник тиме не би био задовољан.

Да ли ћемо објаснити необјашњиво тиме што ћемо рећи да се десило само једном на свету? Или зар није управо то оно што је необјашњиво – чињеница да се то десило? И зар та чињеница, да се то десило, нема моћ да и све остало учини необјашњивим, чак и оно што је објашњиво? Ако се иједном десило на свету да је људски положај био суштински другачији од онога какав је иначе, какву сигурност имамо да се то не може поновити, какву сигурност да то није истина, а да је оно што се редовно дешава неистина? Или истина бива доказана тиме што се она најчешће дешава?⁷²

Сукоб између ове две позиције ће се наставити у делима које Кјеркегор објављује након *Или-или*: реч је о *Понављању* и *Страху и дрхтању*. На једној страни у том сукобу ћемо увек имати кантовску етику универзалних норми, а на другој страни Бога који се у ту етику никако не може уклопити. Које би могло бити разрешење таквог сукоба? Пастор наводи мисао водиљу: не смеш се спорити са Богом. Не смеш желети да будеш у праву у односу на Бога.⁷³ Шта значи бити у праву? Карстен Харис примећује да „бити у праву по питању нечега“ значи разумети то нешто, бити у стању да овладамо нечим. Тако морамо моћи да разумемо и овладамо природом или самим собом да бисмо могли да будемо у праву по питању њих. Међутим, истиче он, очигледно је да људи у начелу нису господари стварности, па чак ни самих себе. Стога, не можемо претендовати да то да будемо у праву по питању тога.⁷⁴ Али опет остаје питање, како једна таква мисао може бити поучна? Обично сматрамо да смо извукли поуку када по питању нечега нисмо били у праву, а сада јесмо. Али овде се ради о идеји да у односу на

⁷² Е/О II, стр 343 (уп, *Или-или*, 687)

⁷³ Исто, 344 (уп, *Или-или*, 688)

⁷⁴ К. Harries, *Between Nihilism and Faith*, 155.

Бога *никада* нисмо у праву. Пастор даје објашњење истичући да постоји један одређени тип ситуације када желимо да нисмо у праву. Наиме, за разлику од уобичајене жеље да будемо у праву по питању нечега чиме себи прибављамо неку корист или утеху, у односу према вољеној особи можемо наћи мир управо у жељи да нисмо у праву.

Ако би особа која је објект твоје љубави учинила теби неку неправду, зар није истина да би те болело, да би темељно испитао све, али да би тада рекао: 'сигурно знам да сам у праву; ова мисао ће ме умирити'. Ах, ако би је волео, то те не би умирило; истражио би све. Не би био у стању да опазиш ишта друго осим тога да она није у праву, а опет би те та извесност узнемирала. Желео би да можеш да не будеш у праву; покушао би да нађеш нешто што би могло говорити у њену одбрану, а ако не би то нашао, умирио би се само у мисли да ниси у праву.⁷⁵

Будући да је Бог бесконачни објект човекове љубави, сматра пастор, из те љубави произилази наша жеља да у односу на њега никада нисмо у праву. Да би била поучна, та мисао не сме следити као конклузија из става да је Бог увек у праву. Харис управо пропушта овај моменат који пастор наглашава. Он сматра да веровање да никада нисмо у праву претпоставља веровање да постоји начин на који се бива у праву, иако нам тај начин остаје принципијелно неразумљив. Признати да нисмо у праву пред Богом би онда значило не тражити од њега да нам оправда своје поступке.⁷⁶ Харис овде описује ситуацију Јова, који подиже глас против Бога због недаћа које су га, упркос његовом праведном животу, снашле. Бог се појављује у свој својој сили, и практично присиљује Јова да верује да је он увек у праву. Из те чињенице Јов закључује да он сам никада није у праву у односу на Бога. Пастор сматра да из оваквог сазнања ништа поучно не би произилазило. Напротив. „Ако признаш да је Бог увек у праву, стојиш изван Бога,

⁷⁵ Е/О II, стр 347-8 (уп, *Или-или*, стр 690-1)

⁷⁶ К. Harries, *Between Nihilism and Faith*, 164-6.

исто као и када, као закључак, признаш и да ти никада ниси у праву“.⁷⁷ Слика коју пастор жели да супротстави овој је новозаветна слика Христа који се одриче силе којом ће натерати људе да верују у њега. Једини начин да будемо поучени је путем љубави, сматра пастор, а никако путем силе (била то божија сила или сила логичких аргумената). Једино путем такве љубави можемо слободно прихватити да нисмо у праву.

Како смо видели, етички појединац верује да је измакао очајању. Он естетског појединца види као онога који не опажа да поседује вечно сопство. Прихватајући како моменте коначности, временитости и нужности, тако и моменте бесконачности, вечности и слободе, етичко сопство ступа у однос са силом која га је поставила, али однос са том силом стаје проблематичан. Како ћемо видети у наредном поглављу, етички појединац остаје у опасности да Бога види само као пројекцију сопственог ума у сферу трансценденције. Самоувереност његовог погледа на свет га чак спречава да уочи разлику између сопственог погледа на свет и погледа који излаже пастор у „Ултиматуму“.

Затим, иако судија Вилхелм описује само појединца који је након свог етичког избора изабрао добро, можемо замислити и онога који је изабрао зло. Шта би било потребно за такав избор? Пре свега, знање о томе што бирамо. Са етичког становишта, не може се бити зао случајно. Зао појединац мора бити морално урачунљив, и мора одлучити да дела из принципа који је супротстављен нормама обичајности. У крајњој линији, пошто у тренутку етичког избора човек ступа у однос и са Богом, зли појединац се мора отворено успротивити и Богу. Његово очајање се нужно мора видети под одређењем греха.

Теономни карактер етичког начина живота и његов сукоб са концепцијом изложеном у „Ултиматуму“ ће свој израз наћи и на религиозном стадијуму, који ћемо представити у наредном поглављу.

⁷⁷ Е/О II, стр 350. (уп, *Или-или*, 693)

5.

Може ли вечна свест имати историјску полазну тачку; да ли нам таква ствар може представљати само предмет историјског интересовања; да ли човек може градити вечну срећу на историјском сазнању?²

У *Мрвицама*, Кјеркегор контрастира два модела „вечне свести“, сократски и хришћански. Сократски модел карактерише доктрина анамнезе, тј. сећања, путем којег појединац који постоји у времену долази до сазнања вечних истина. Тренутак у којем се одиграва сећање је случајан и небитан за сам однос појединца према вечности. Насупрот томе, за хришћански модел је тренутак од пресудног значаја, јер се у њему не дешава сусрет појединца са вечношћу, већ са „вечношћу у времену“, тј. са инкарнацијом Христа. Питање које Климакус поставља тада постаје: како се на нечему што се битно одиграва у времену може засновати моје вечно блаженство? У *Пост-скриптуму* он наставља испитивање хришћанског модела, и то са два одвојена становишта: објективног и субјективног. Док објективно испитује „истину хришћанства“, субјективно се тиче „односа појединца према хришћанству“.³ Истина хришћанства би се тичала историјских чињеница хришћанске религије и цркве и спекулативно-дијалектичке интерпретације хришћанства од стране данских хегелијанаца (првенствено Мартенсена). Разматрање односа појединца према хришћанству би пак представљало наставак питања из *Мрвица*. Вођен мотоом „Боље добро обешен него лоше ожењен“,⁴ Климакус истиче да је боље бити и хумориста, тј. признати да још увек нисмо хришћани, него заснивати своју веру на објективним чињеницама хришћанства. Будући да се и религиозност А и религиозност Б заснивају на субјективном односу појединца према вечној истини, изложићемо специфичности и разлике сваке од њих.

Климакусова дефиниција вере јесте истовремено и његова дефиниција субјективне истине, тј. истине која се темељи не на објективној чињеници, већ на субјективном односу према њој (односно, не на ономе „шта“ већ на ономе „како“ у том односу). Будући да по њему истина једне објективне чињенице може бити

² Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, стр 83.

³ СУР, 17.

⁴ Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, 84

само апроксимација, наш однос према њој ће бити однос усвајања те чињенице као истините или неистините. Али овде се не ради о чињеници према којој можемо бити индиферентни: реч је о нашем вечном блаженству. Стога, усвајање те чињенице као истините или неистините нећемо одређивати бацањем новчића; у то ће бити укључена наша страст, тј. ступамо у унутрашњи однос према њој.

Објективна неизвесност, које се чврсто придржавамо кроз усвајање са најстраственијом унутрашњошћу, јесте истина (...) Али дефиниција истине коју смо навели је подједнако добар израз вере.⁵

Ова дефиниција вере обухвата оба типа религиозности. Климакус сматра да религиозност А није специфично хришћанска религиозност. Поред паганске религиозности, она се може односити и на једну одређену врсту хришћанске религиозности. Размотрићемо прво концепцију паганске религиозности.

Узимајући Сократа као парадигматичан пример паганске религиозности, Климакус наглашава управо моменат страствене унутрашњости. Сократско незнање представља свест о објективној неизвесности истине. Сократ, као егзистирајући појединац не може са сигурношћу знати да ли се умом заиста може сетити вечних истина. Једино што је њему остало јесте веровање, односно „усвајање са најстраственијом унутрашњошћу“. Страст је могућа само уз свест да и даље имамо посла са објективном неизвесношћу, и то не таквом која би се могла разрешити уз стицање додатних сазнања. Имамо посла са принципијелном неразрешивошћу, са чињеницом која не може бити ни на који начин доказана или оповргнута. Сократова ситуација представља парадокс, сматра Климакус. Но, парадокс не лежи у самојечној истини, нити у егзистирајућем појединцу, већ тек у њиховом односу. Како један појединац који постоји у времену долази у контакт са идејом која је вечна? Како Климакус истиче, предност Сократа над Платоном јесте у томе што одбија да уточиште нађе у спекулативној филозофији, инсистира

⁵ СУР, 203-4.

на незнању, тј. неизвесности која произилази из његове временске егзистенције, те истину доказује само субјективно: тако што даје свој живот за њу.⁶

Идеалан кандидат за приказивање религиозности А у хришћанском свету је филозоф кога Кјеркегор готово никад не помиње: Кант. Ханеј примећује да је Кјеркегор по свој прилици јако ценио Кантово пребацивање религијских питања из домена теоријског у домен практичког ума.⁷ Тиме он инсистира на принципијелној немогућности да се да одговор на питање о постојању бога реферирајући на искуство, тј. на просторно-временске феномене. Међутим, статус који бог тиме добија, као постулат практичког ума или идеал моралног савршенства осуђује Кантову филозофију да остане на нивоу религиозности А. Будући да је бог чисти ум, и да у свом делању нужно поштује морални закон, између њега и човека нема оне бесконачне квалитативне разлике о којој се говори у хришћанској догматици. Сваку божју заповест можемо проверити тестом категоричког императива, а путеви божји нам могу бити чудни само утолико што он поседује *the big picture*, већу количину информација од нас. Стога, указује Климакус, таква концепција бога више наликује стоичкој, или некој сличној паганској концепцији него хришћанској. Иако Кантов бог остаје трансцендентан у односу на теоријски ум, он тај статус нема посматран са становишта практичког ума.

Дакле, сматра Климакус, религиозност А, чак и уколико претендује на то да је хришћанска, мора нужно бити паганска. Њу карактерише иманентизам, и за једину своју претпоставку она има универзалну људску природу.⁸ Због тога код ње изостају категорије апсурда и саблазни које су карактеристичне за хришћанство. Ипак, она је нужан корак на путу до религиозности Б.

Религиозност А мора бити присутна у појединцу пре него што се уопште може говорити о томе да он постаје свестан дијалектике која се налази у религиозности Б. Када се појединац, у најодлучнијем изразу

⁶ Исто, 205-6.

⁷ Hannay, *Kierkegaard*, 55-6.

⁸ CUP, 559.

егзистенцијалне страсти односи према вечном блаженству, тек тада можемо говорити како он постаје свестан начина на који га дијалектика на другом месту баца у страст апсурда.⁹

Који је то нови моменат у религиозности Б који омогућава јављање категорије апсурда и саблазни?

5.2. Религиозност Б

За разлику од сократског модела презентованог у *Мрвицама*, хришћански модел истине укључује двоструки парадокс. Сократ је као егзистирајући појединац сам могао да ступи у однос са вечном истином. Али хришћанину је тај однос онемогућен грехом. Стање у којем се налази Климакус назива неистина, и карактерише га како временско егзистирање, тако и неадекватност његових сазнајних способности за ступање у однос са вечном истином (оно што Климакус назива „условом“ за сазнање истине). Будући да му ум сада није довољан за сазнање истине, потребно му је откровење, и то не откровење саме вечности (јер му је грехом пут ка њој блокиран), већ откровење вечности у времену. То је управо моменат којим се хришћанство разликује од свих осталих религија, сматра Климакус. Појава Бога у времену јесте сама по себи парадокс; однос егзистирајућег појединца са том вечношћу у времену је удвостручење парадокса. За разлику од Сократове ситуације, у којој постоји само проблем одношења временски егзистирајућег појединца са вечном истином (што би била ситуација аналогна хегеловској „несрећној свести“¹⁰), у случају хришћанске вере немамо само принципијелну објективну неизвесност истине, већ управо „извесност да је она, објективно посматрано, апсурдна и управо ова апсурност, држана чврсто са страшћу унутрашњости, јесте вера“.¹¹ Дакле, парадоксална дијалектика

⁹ Исто, 556-7.

¹⁰ Хегел, *Феноменологија духа*, 126-140 стр.

¹¹ СУР, 210.

хришћанске религиозности, тј. религиозности Б би се састојала у томе што своје вечно блаженство заснивамо не само на нечему што постоји у времену, на једној историјској чињеници, већ на апсурдној историјској чињеници, на чињеници која објективно гледано не може бити истинита. Уколико тражимо доказ за нашу веру тако што ћемо трагати за документом о постојању историјске личности по имену Исус, која је разапета тада-и-тада, чак и уколико би нам тај доказ заиста био са сигурношћу предочен (а Климакус сумња чак и у такав ниво поузданости објективног сазнања), тада бисмо били „лоше ожењени“, рекао би аутор *Пост-скриптума*, јер предмет хришћанске вере не може добити ту врсту потврде или оповргавања. Религиозност Б, дакле, није задатак за мишљење, није нешто што би се требало спознати или инкорпорирати у један спекулативни систем, већ је „егзистенцијална комуникација“, страствени однос чији је једини циљ да буде *impetus* нове страсти.¹² Оно што се ту саопштава није садржај, те стога не може бити саопштено директно.

Човек се не припрема да постане свестан хришћанства тако што чита књиге или светско-историјска истраживања, већ тако што зарони у егзистирање. Све друго прелиминарно проучавање је *eo ipso* везано за неки неспоразум, јер је хришћанство егзистенцијална комуникација. Оно одбија разум. Тешкоћа није у томе да се разуме шта је хришћанство већ постати и бити хришћанин.¹³

Лик помоћу којег Кјеркегор излаже парадоксалну религиозност јесте Аврам, приказан у *Страху и дрхтању*. Како Мајкл Тили примећује, можда је најбоље разумети то дело као покушај да се изрази карактер и живот верника (the person of faith). Кјеркегор се одлучује, под псеудонимом Јоханес де Силенцио, да уместо приказа природе и карактера вере, презентује једног појединца, Аврама, као

¹² СУР, 559.

¹³ Исто, 560.

пример вере. Дакле, само дело се пре може видети као истраживање *појединца* него неког одређеног појма.¹⁴

5.2.1. Витез вере

Страх и дрхтање се обично тумачи као израз става да божије заповести имају приоритет у односу на моралне обавезе, попут дужности према породици или држави. Међутим, де Силенцио поред лика Аврама представља још неколико ликова који доводе у питање овакву интерпретацију. То су четири алтернативне верзије Аврама, затим „световни витез вере“, витез бесконачне резигнације и трагични херој. Сваки од њих де Силенцио користи да би контрастирањем истакао битне аспекте вере, тј. витеза вере. Стога ћемо прво почети са излагањем тих ликова.

а) У првом случају који де Силенцио наводи, Аврам саопштава Исаку да ће га жртвовати. Упркос „благом погледу“ и „охрабрујућим речима“ Аврама, Исак не разуме смисао тог жртвовања и креће да моли за свој живот, те Аврам мења приступ и преузима одговорност за свој чин на себе.

„Глупи дечаче, мислиш ли ти да сам ја твој отац? Ја сам један идолопоклонитељ! Мислиш ли да је ово божија заповест? Не, то је хир моје жеље!“ Тада Исак задрхта и повика пун стрепње: „Боже на небесима, сажали се на мене, Боже Аврамов, смилуј ми се; на земљи ја немам никаквог оца, Ти онда буди мој отац!“ А Аврам нечујно прозбори за себе: „Госпoде на небесима, хвалим ти се, свагда је боље да он верује да сам нечовек, него да изгуби веру у Тебе.“¹⁵

¹⁴ M. Tilley, *Interpersonal Relationships and Community*, 55.

¹⁵ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling/Repetition*, (Princeton: Princeton University Press, 1983), 10 (у даљем тексту FT); Упореди Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, (Београд: Плато, 2002), 155. (у даљем тексту СД)

Дакле, у првој верзији Аврам верује да ће морати да жртвује свог сина, али не верује да ће га добити назад у овом животу (што, као што ћемо видети, верује „прави“ Аврам из де Силенциове верзије библијске приче). Први Аврам се већ одрекао Исака и сада је за њега најбитније питање: како жртвовати Исака, а да притом не нашкоди његовој вери у Бога. Његово решење је: преузети одговорност за жртвовање на себе. Исак не сме да верује како је Бог у стању да тражи ту жртву од Аврама. Како примећује Липит, ова обмана доводи у питање Аврамову веру, јер он њоме наводи Исака на погрешан пут. Бог *јесте* тај који је тражио жртву, и Исак остаје да верује у „погрешног“ Бога.¹⁶ Како видимо већ на првом примеру, иако је божија заповест стављена изнад моралне дужности, Кјеркегор не сматра да је то довољно да би се квалификовало као „вера“.

б) Друга верзија приче је знатно краћа. Аврам скрива своју верзију од Исака, жртвује овна уместо њега, али будући да га се већ одрекао, он не успева да поново успостави везу са њиме. Аврам „није могао да заборави да му је Бог заповедио да уради тако нешто. Исак је као и некоћ цвао, али Аврамове очи се замрачише, и он не угледа више никакве радости“.¹⁷ Ни други Аврам није веровао да ће добити Исака назад у овом животу. Он се коначности и живота већ одрекао, и није способан да поново успостави однос са њима.

в) Трећа верзија је кратка као и друга. Аврам овде криви себе због тога што је уопште био спреман да жртвује Исака.

(У)спут се бацао лицем на земљу и молио Бога да му опрости његов грех, што је хтео да жртвује Исака, што је као отац заборавио своју дужност према сину (...) Није могао да схвати да је био грех бити вољан жртвовати Богу своје оно најмилије што је имао, оно због чега би сам радо дао свој живот више пута; а ако је то био грех, ако он Исака није волео на тај начин, он онда није могао да разуме да му све то може бити опроштено.¹⁸

¹⁶ John Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, (London and New York: Routledge, 2003), 23-4.

¹⁷ FT, стр, 12 (уп, СД, 156)

¹⁸ Исто, 13 (уп, СД, 157)

Аврамова грешка је у томе што инсистира на томе да разуме Бога, да тумачи његове намере у складу са могућностима сопственог разума. Он би могао да разуме да је божија заповест била искушење којем је требало да одоли. Али ако он није одолео том искушењу, онда се ради о греху који је толико страشان да он не може да разуме да такав грех може бити опроштен. Његово неразумевање га спречава да остане у односу са Богом и да поново успостави однос са Исаком.

г) У четвртој верзији, Аврам у одсудном тренутку губи веру и Исак примећује његово очајање. Перспектива из које ова верзија приче бива изнесена се мења у односу на раније верзије. Сада је Исак тај који губи веру, и који ћути о томе, не износећи никоме оно што је видео на Морији.

Могу се приметити два момента присутна у свим изнесеним верзијама приче. Прво, Аврам је у свим верзијама спреман да жртвује Исака, и друго, ниједан од Аврама из тих верзија не успева да оствари идеал „правог“ Аврама из де Силенциове верзије библијске приче. У наведеним верзијама се њихова немогућност да остваре идеал вере читава у њиховој немогућности да одрже однос са Богом и/или Исаком. Дакле, порука *Страх и дрхтања* свакако не може бити да при сукобу етичких дужности и божјих заповести увек треба изабрати божију заповест. Како Липит истиче, у најмању руку је битно и *како* ћемо послушати ту заповест.¹⁹ Но, ако се вера не састоји у пукој послушности Богу, и ако се не своди на уверење да Бог постоји (јер ни у једној од верзија Аврамове приче се не доводи у питање да изречена заповест јесте заповест Бога), шта се онда под њом подразумева?

Свој први приказ витеза вере де Силенцио износи у контрасту према приказу витеза „бесконачне резигнације“. Будући да, како он каже, резигнација претходи вери, прво ћемо дати приказ витеза резигнације.

Како примећује Тили, витеза бесконачне резигнације карактеришу три битна момента: 1) да му је дубоко стало до неког појединачног овосветског објекта, који тиме за њега постаје „читав свет“; 2) да брига за тај објект представља конститутиван фактор његовог идентитета, тј. уколико би брига за тај објект престала, да он у некој битном смислу не би више био иста та особа; 3) да он

¹⁹ Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, 30.

схвати да његова жеља за тим објектом не може бити остварена на овом свету, те да усмери ту жељу ка „вечном“.²⁰ Дакле, његова жеља не бива напуштена; он само прихвата да не постоји начин да она буде остварена на овом свету. Али како он долази до тог закључка о неостваривости жеље? Одговор је – разумом. И због тога нам је витез бесконачне резигнације разумљив. Једном када проценимо и прихватимо да је наша жеља неостварива, сматра Ханеј, тиме прихватамо и да би било „апсурдно“ да верујемо другачије. Реч „апсурдно“ Ханеј узима у прилично проблематичном значењу, будући да она не означава оно што је логички немогуће, већ, како каже, „нешто попут 'људски немогуће'“,²¹ без даљег разматрања да ли би се ту радило о немогућности заснованој на биолошким, културним, технолошким или другим факторима. Сам де Силенцио у примеру са Аврамом говори управо о логичкој немогућности: да (гледано са становишта бесконачне резигнације) Исак буде убијен и да остане у животу.

Липит истиче још два битна момента бесконачне резигнације. Први моменат је самодовољност: сваки човек је способан да изведе покрет бесконачне резигнације. Други моменат је разумљивост. Јасно нам је због чега бисмо се одлучили на тај корак. Без обзира што се тиме одричемо нечега што нам је од велике важности, резигнација са собом доноси извесну утеху и мир. Извлачећи предмет своје жеље из овог света и смештајући га у трансценденцију (Липит примећује да де Силенцио не објашњава којим механизмом остварујемо такво премештање), особа стиче извесну стоичку равнодушност, имуност на разочарења, али по цену обезвређивања овог света.²²

Каква је веза између бесконачне резигнације и вере? Де Силенцио каже за веру да она претпоставља резигнацију као „последњи стадијум пре вере“, и да представља „двоструко кретање“.²³ Чини се да је резигнација први део тог кретања. Какав би онда био однос ове две врсте кретања, и у чему би се састојао други део?

²⁰ Tilley, *Intrrpersonal Relationships and Community*, 63.

²¹ Hannay, *Kierkegaard*, 74.

²² Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, стр 47-8.

²³ FT, 36-7. (уп, СД, стр.186-7.)

Прва одлика витеза вере коју нам де Силенцио даје се не односи на случај Аврама, већ на неприметног, „свакодневног“ витеза вере. Уколико је резигнација „кретање бесконачности“, тј. покрет којим предмет своје жеље измештамо из овог, коначног света у бесконачни, вера представља „кретање коначности“, којим своју жељу и бригу враћам у оквире овога света. Али за разлику од првог кретања, које је уочљиво, па чак и препознатљиво, кретање коначности остаје у унутрашњости, те стога постаје немогуће распознати витеза вере од „порезника“ или „буржоаског филистинца“. ²⁴ Будући да је сада де Силенцију одузета могућност да буде посматрач такве особе, он постаје само творевина његове маште, и само у том погледу он може имати привилегован увид у унутрашњост витеза вере.

(К)ада га човек не би познавао, било би му немогуће да га разликује од остатка гомиле (...) Поподне одлази у шетњу кроз шуму. Ужива у свему што види, људској вреви, новим омнибусима, морском теснацу. Када га човек сретне на путу за Штрандвејен, помислио би да је нека ситна душица која ето, ужива (...) Увече крене кући, а ход му је умерен као поштарев. Успут мисли да ће га његова жена свакако дочекати неким посебним оброком само за њега – на пример, печеном јагњећом главом са поврћем. ²⁵

Шта овакав приказ може имати заједничког са приказом Аврама? Ситуације у којима их де Силенцио описује тешко да имају ишта заједничко (осим јагњеће главе и овна који је жртвован уместо Исака). Каква је то концепција вере која може обухватити ова два витеза? Пре свега, то је однос према коначном, што представља круцијалну разлику између резигнације и вере. Витезу вере је стало до коначног. За разлику од представљених верзија Аврама, његов однос са коначношћу не бива прекинут, он и даље има способност да се повеже са њом, да борави у њој, да јој придаје вредност. Аврам верује да је Богу могуће оно што је

²⁴ Исто, 39 (уп, СД, 189)

²⁵ FT, 39 (уп, СД, 190)

(било људски, било логички) немогуће: да добије Исака назад, и то сада и овде, у овом свету. Други моменат којим се вера разликује од резигнације је присуство радости уместо кривице. Опет, за разлику од четири верзије Аврама, „прави“ Аврам је способен да се радује поново задобијеном Исаку; витез вере је способен да се радује коначности, да ужива у ситним и тривијалним задовољствима, каква де Силенцио наводи у свом опису „свакодневног“ витеза вере. Насупрот томе, код Аврама из наведених верзија приче је на овај или онај начин присутан терет кривице (први одлучује да на себе преузме кривицу за жртвовање; други криви Бога за искушење кроз које је прошао, трећи криви себе јер је био вољан да жртвује Исака). Даље, за разлику од самодовољности резигнације, де Силенцио наглашава да за покрет коначности није довољан сам човек. „Враћање Исака“ не може извести сам Аврам, оно мора бити дар. Како долази до њега? Вера је, за разлику од резигнације, неразумљива де Силенцију. Али због чега је то случај? Да ли се ради о неразумљивости као инхерентној одлици вере или о неком недостатку присутном у де Силенциовој позицији која доводи до тога да је вера неразумљива њему? Будући да де Силенцио за себе тврди да се налази „изван вере“, виђење вере као апсурда може бити сматрано последицом ограничења његове позиције. То је став који заступа велики број интерпретатора,²⁶ позивајући се између осталог и на Кјеркегорове дневничке записе.

Када верник има веру, апсурд није апсурд – вера га трансформише, али у сваком тренутку слабости он поново бива више или мање апсурдан за њега. Страст вере је једина ствар која овладава апсурдом – ако то није случај, онда вера није вера у најстрожем смислу, већ нека врста сазнања. Апсурд се окончава у негативном смислу пре сфере вере, која је сфера за себе. За треће лице, верник се односи према себи путем

²⁶ Тај став између осталих износе Еванс, Муни и Липит (види Stephen. Evans, „Faith as the *Telos* of Morality: A Reading of *Fear and Trembling*“, у *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*, edited by Robert Perkins (Macon: Mercer University Press, 1993), 14; Edward Mooney, *Knights of Faith and Resignation*, (Albany: SUNY Press, 1991), 55; Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, 56-7)

апсурда; тако трећем лицу мора изгледати, јер треће лице нема страст вере.²⁷

Ако је судити по дневницима, Кјеркегор сматра да са становишта вере, Аврамов чин неће бити препознат као апсурд. Али шта је апсурд у ствари. Кјеркегор у дневницима даје један опис тог појма, тврдећи да се он не односи ни на директне противречности нити на пуке бесмислице. Апсурд је оно

што је на тај начин састављено да разум нема никакву моћ да га сведе на бесмисао и докаже да је то бесмисао; не, то је симбол, загонетка, сложена загонетка за коју разум мора да каже: не могу да је решим, не може бити схваћена, али из тога не следи да је бесмисао.²⁸

Остаје нам да видимо како се концепција вере о којој говори де Силенцио може односити на Аврама и на непрепознатљивог витеза вере. На који начин се таква вера односи према резигнацији? Липит наводи интерпретацију Роналда Хола (Ronald L. Hall), коју он излаже у својој књизи *The Human Embrace*.²⁹ По Холу, вера укључује резигнацију као „поништену могућност“. Истражујући међуљудске односе, а нарочито брак, Хол сматра да нас прича о Авраму може научити неколико важних лекција о „егзистенцијалној вери“. Прво, вера не захтева повлачење, већ укључење у односе који постоје у свету (тј. у коначности). Сваки од тих односа, уколико имају значај за нас, носи како одређена ограничења, тако и одређене ризике и губитке. Док резигнација представља технику да те ризике и губитке умањимо или потпуно избегнемо, вера треба да укључује како свест о могућности губитка, патње, смрти, тако и свест о постојању резигнације као опције која нам је стално доступна, а која се састоји у одбијању да ступимо у дубоки, унутрашњи однос са светом. Начин на који улазимо у дубоке, значајне

²⁷ Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, vol.1, (Bloomington: Indiana University Press, 1967), 10. (наведено према М. Tilley, *Inerpersonal Relationships and Community*, 67)

²⁸ Исто, 7 (наведено према М. Tilley, *Inerpersonal Relationships and Community*, 68)

²⁹ R. Hall, *The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love: Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, (University Park, PA: Pennsylvania State University Press

овосветске односе је увек из првог лица. Суочен како са константним ризиком од губитка и патње, тако и са константним искушењем да те патње избегнемо путем резигнације, витез вере мора стално доносити одлуку да одоли том искушењу. Зашто се овде ради о искушењу? Због тога што верниково прихватање света из руку Бога претпоставља сталну могућност да то не учинимо, могућност да резигнирамо.³⁰ На тај начин, сматра Хол, вера представља константно поништавање резигнације као могућности. Постоји проблем са овом интерпретацијом. Уколико вера заиста укључује резигнацију као стално поништену могућност, онда Аврам не сме потпуно да прихвати опцију да ће морати да убије Исака, а то је супротно ономе што де Силенцио износи пред сам крај *Страху и дрхтању*, да Аврам „мора знати да ће Исака морати да буде жртвован“.³¹ Изостанак тог знања би значео да Аврам претходно није прошао кроз кретање резигнације. Дакле, у тренутку одлуке морају бити присутна оба веровања: и веровање да ће Исака бити жртвован, и веровање да ће бити сачуван. Липит наводи два начина на која то може бити случај: први је да Аврам дела на основу вере, тј. дела као да неће изгубити Исака, док све време верује да ће се управо то догодити: да ће га изгубити. Друга опција којој Липит даје предност јесте обратна: да је Аврам потпуно уверен у немогућност (људску или логичку) да задржи Исака, али има такву веру у Бога да упркос свему верује да неће изгубити Исака. Липит сматра да да та вера „снагом апсурда“ не значи да Аврам истовремено верује две противречне ствари. Његова вера јесте апсурдна са становишта људског разума: он наставља да верује Богу упркос томе што је свестан да та вера иде против сваке евиденције.³²

Поред дистинкције између витеза бесконачне резигнације и витеза вере, де Силенцио користи и дистинкцију између трагичног хероја и витеза вере, како би истакао друге значајне одлике религиозне егзистенције. Та дистинкција је обрађена у прва два проблема формулисана у *Страху и дрхтању*: „Да ли постоји телеолошка суспензија етичког?“ и „Да ли постоји апсолутна дужност према

³⁰ Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, 62-3.

³¹ FT, 119 (уп, СД, 298)

³² Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, 69.

Богу?“ Оба проблема почињу тврдом да је „етичко, као такво, оно опште“ и за задатак имају да проблематизују ову тврдњу.

Шта де Силенцио овде подразумева под „оним општим“ и каква би била његова веза са појмовима телоса и дужности? До текста Џорџа Шрејдера „Кант и Кјеркегор о дужности и склоности“,³³ стандардна интерпретација је *Страх и дрхтање* видела као полемику са хегелијанском етиком. Након тога, постаје отворена могућност да је етика која етика која бива критикована заправо кантовска.³⁴ Овде немамо простора да детаљније улазимо у анализу тог питања, те ћемо се Кантовом и Хегеловом етиком бавити само у оној мери у којој је она битна за нашу тему.

На који начин би се де Силенциова критика етике могла односити на Кантову етику? Будући да де Силенцио сматра да је телеолошка суспензија етичког могућа само ако постоји апсолутна дужност према Богу, одговор на то питање можемо почети анализом односа појмова етичког, општости и дужности. Де Силенцио сматра да је „оно етичко“ опште у два смисла: оно важи за свакога, и важи у сваком тренутку. Уколико постоји телеолошка суспензија етичког на основу наше апсолутне дужности према Богу, како сматра де Силенцио, онда етичко нема свој телос у самом себи. Шта то тачно значи? Ако по угледу на Платоновог *Еутифрона* поставимо питање: „да ли добро добро због тога што га Бог хоће, или га Бог хоће због тога што је оно добро“, можемо на основу одговора који би дали Кант и де Силенцио увидети у чему се састоји њихово разилажење. Кант би сматрао да Бог може штети само добро, будући да је он света воља, која је нужно у складу са моралним законом. Стога, Бог не би могао заповедити нешто што није у складу са моралним законом; етика би остала највиши телос, и телеолошка суспензија етике би била немогућа. Апсолутна дужност према Богу би се пак поклапала са дужношћу да поштујемо морални закон. Де Силенцио би сматрао да Бог јесте крајњи извор свих моралних дужности, али да сам није ограничен на заповести које би биле у складу са њима. Дакле, у случају сукоба

³³ George Schrader, „Kant and Kierkegaard on Duty and Inclination“ у *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, edited by Josiah Thompson (Garden City NY: Doubleday Anchor Books, 1972), 324-341.

³⁴ За детаљни приказ утицаја Канта на Кјеркегорову мисао види R.Green, *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, (Albany NY: SUNY Press, 1992)

божанских заповести са моралним правилима, постојала би апсолутна дужност према Богу и на основу ње, телеолошка суспензија етике. У том случају, Аврам би био изузетак од етичких правила, оно на шта Кант никада не би пристао.

Аврам је требало да одговори овом наводно божанском гласу: „Да не треба да убијем свог доброг сина је сасвим извесно. Али да ти, ова приказа, јеси Бог – у то нисам сигуран и никада не могу бити, па чак и када би се тај глас спустио до мене са (видљивог) неба.“³⁵

Убиство је забрањено, будући да тиме лишавамо живота друго умно биће, чиме му поред живота одузимамо и статус сврхе по себи, и редуцирамо га само на средство. Али средство за шта? За Канта, једини мотив за кршење моралног закона може бити максима заснована на склоностима, тј. на самољубљу. Али код Аврама то није случај. Његове склоности га подједнако одвраћају од убиства, будући да воли Исака и у њему види продужетак своје лозе. У овом случају имамо слагање дужности и склоности, и заповест Бога која нам налаже да поступимо супротно њима. Насупрот традиционалној двочланој структури етике која је присутна од антике (опште - добро; појединачно - лоше/зло), де Силенцио уводи трочлану структуру, где поред наведене појединачности која је дијалектички корелат општости, уводи појединачност која не стоји у односу према општости, већ према апсолуту, и то „у апсолутном односу према апсолуту“, који чини да та појединачност бива смештена изнад општости, изнад етичког. Другим речима, питајући „да ли постоји апсолутна дужност према Богу“, де Силенцио пита: да ли поред етичких дужности, које ме обавезују утолико што сам умно биће, постоји и дужност која ме обавезује као овог овде, јединственог и незамењивог појединца, да ли постоји дужност која је инхерентно сингуларна? Сингуларност овде треба схватити аналогно наведеној општости етичког: она би важила само за мене, и само за ову једну непоновљиву ситуацију.

Иако је до сада одржива теза да је де Силенциова критика етике заправо критика кантовске етике, она тешко да може објаснити дистинкцију између витеза

³⁵ Immanuel Kant, *Conflict of the Faculties*, (New York: Abaris Books, 1979), 115.

вере и трагичног хероја. Наиме, да би истакао јединственост Аврамове ситуације, де Силенцио је упоређује са три слична примера у којима је отац био принуђен да жртвује своје дете. То су примери Агамемнона, Јефтаја и Брута.

Краљ Агамемнон је морао жртвовати своју кћер Ифигенију како би умилостивио Артемиду и омогућио пловидбу своје војске ка Троји. У чему се разликује његов случај од Аврамовог? Пре свега, јасно је оправдање његовог чина. Ако Ифигенија буде жртвована, Артемида ће омогућити грчку пловидбу; погодба је језива, али је разумљива. У Аврамовом случају не само што не постоји никаква обећана награда за послушану заповест, већ је та заповест у супротности са претходно датим божјим обећањем да ће преко Исака умножити Аврамово потомство. Затим, Агамемнон не жртвује своју кћер као појединац, већ као краљ, који има одговорност према својој држави и војсци. Сваки појединац који би се нашао на месту краља би имао исту дужност у тој ситуацији. На крају крајева, Артемида није његово лично божанство, као што је још увек то био случај са Богом Аврамовим, већ је богиња државе. Сваки поданик државе разуме шта значи њен гнев, њен захтев за искупљењем и жртва Агамемнона. Сви могу да саосећају с њим и поштују његову жртву. Ништа од тога није случај са Аврамом.

Јефтајева жртва је слична. Он се заветовао Богу да ће му принети на жртву паљеницу прво што му изађе у сусрет код куће, уколико му Бог помогне у рату. Прво што га дочека је била кћи јединица, која још „не позна човека“³⁶, и Јефтај испуни своје обећање Богу, оставивши тиме себе без потомства. Разлика у овом примеру је то што Бог не захтева ништа, Јефтај сам нуди жртву. Али и овде је присутна разумљивост погодбе: његова жртва у замену за победу његовог народа у рату.

Брутов пример је другачији: он осуђује два своја сина на смрт због завере против Рима. Нема божанства коме се они жртвују, нема награде која следи. Брутови синови су учинили преступ за који је превиђена смртна казна, и Брут их као конзул осуђује на смрт, као што би осудио и било кога другог.

Шта је то што ова три лика чини трагичним херојима? Пре свега, то је борба два принципа: више дужности према свом народу и држави, и ниже дужности

³⁶ Суд. 11:39

према својој деци (и склоности, љубави коју имају према њима). У прва два случаја, заповест или дуг према божанству се поклапа са дужношћу који имамо према народу и држави. У трећем имамо посла само са дужношћу према држави, као вишем етичком принципу.

Разлика између трагичног хероја и Аврама сасвим је очевидна. Трагични херој остаје унутар етичког. Он пушта да *један* израз етичког свој *τέλος* нађе у неком другом вишем изразу етичког, он етички однос између оца и сина или кћери и оца своди на један осећај, који своју дијалектику налази у односу према идеји моралног понашања. Стога ту о телеолошкој суспензији етичког не може бити ни говора.³⁷

Овај сукоб различитих нивоа етичког указује да је реч о хегелијанској концепцији. Хегел се слаже са Кантом да се моралност заснива на уму, али сматра да основ моралног живота не може бити ум појединца (оно што он назива *моралитетом*), већ обичајни живот заједнице. Наше моралне дужности добијају свој садржај само из конкретних односа према другим појединцима и институцијама заједнице. Наравно, то не значи да треба да нерелектовано прихватимо обичаје који владају, већ да чин присвајања тих дужности и вредности као наших сопствених укључује процес свесног налажења начина за њихово рационално оправдање (или мењање).

Хегел је свој став о Авраму изразио у својим *Раним теолошким списима*, који нису били познати Кјеркегору, јер су први пут објављени 1907.године.

Он се потпуно ослободио и од своје породице, да би био сасвим самодовољан, независтан човек, да би сам био свој апсолутни владар (...) Први чин који је Аврама учинио праоцем нације је разједињење којим се прекидају везе заједничког живота и љубави (...) Аврам је желео да *не* воли, да буде слободан путем невољења (...) Читав свет је

³⁷ FT, стр 59 (уп. СД, 218)

гледао тек као своју супротност. Штавише, тек је кроз Бога Аврам дошао у посредни однос са светом, кроз једину везу са светом која му је била могућа.³⁸

Ово је управо став какав би Кјеркегор очекивао од Хегела. Будући да Хегелова концепција етичког не би допуштала телеолошку суспензију етичког, Аврам би морао да буде осуђен као убица. Де Силенцио наглашава контрасте између његовог становишта и хегелијанске опције како би истакао недоследност ове потоње. Наиме, сматрајући да приказ етичког који она нуди јесте у суштини пагански, тј. аристотеловски израз једне етике полиса, он истиче немогућност да се таква филозофија сматра хришћанском, што је била њена претензија. Ако хегелијанска филозофија тврди за себе да је само појмовно излагање садржине хришћанске вере (па самим тим и адекватније излагање, будући да медијум представе није погодан за излагање тог садржаја), а из њених поставки следе консеквенце које су у директном сукобу са хришћанском религијом, онда је посредни неспоразум, сматра де Силенцио.³⁹

Описујући де Силенциев приказ хегелијанске концепције етичког, Липит не примећује њену сличност са приказом етике у другом тому *Или-или*.

Бриге и посвећености које развијам као резултат тога што узимам озбиљно моје улоге као супруга, оца и локалног доктора, на пример, јесу важан део мог идентитета, мог доживљаја себе. Најзад, да ли бих уопште и могао да *имам* неки идентитет без неких од тих улога? И *сви* ми имамо *неке* такве улоге – син, кћерка, брат, сестра, грађанин, комшија. Али тиме што „поседујемо“ такве улоге, јавна служба и лична слобода могу бити помирене у „вишем јединству“.⁴⁰

³⁸ G.W.F.Hegel, *On Christianity: Early Theological Writings*, (New York: Harper & Brothers, 1948), 185-9.

³⁹ Кјеркегор се тим неспоразумом бави у својим наредним делима, *Филозофским мрвицама*, *Пост-скриптуму*, *Појму стрепње*,... и о њему је већ било речи при излагању религиозности А.

⁴⁰ Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, 94

За такву концепцију етичког, зло је она појединачност која одбија да на тај начин буде посредована у „вишем јединству“ обичајности. Нема разлике између склоности и божанске заповести, јер нам је за потврђивање ове потоње потребна интерсубјективна евиденција, опште слагање испосредовано појмовима, тј, језиком. Језик је пак способан да изражава само општости: дужности упућене нама као вршиоцима одређених улога, и ситуације које су типске, поновљиве. Нема места у језику за инхерентно појединачне дужности. Другим речима: Аврам не може да говори о својој ситуацији. Оправдање које би он могао да да за свој чин би, како примећује Липит, било не-оправдање, будући да би се сводило на ставове типа „ја верујем снагом апсурда“ или „верујем да је ово тест, којим биван кушан“. Никакав „јавно разумљиви“ разлог за његово понашање се не може дати.⁴¹ Но, када би Аврам рекао да се овде ради о искушењу на које је стављен, у чему би се тачно састојало то искушење? Де Силенцио одговара: искушење овде представља само етичко. Дакле, за разлику од примера трагичних хероја, који остварују моралну врлину тако што одолевају искушењу да поступе из љубави према својој деци, Аврам одолева искушењу да оствари етичко, оно опште, и на тај начин остварује, како каже де Силенцио, своју „чисто личну врлину“.⁴² Али ако је морална врлина појам који има смисла у контексту етичког, која је то категорија у оквиру које ће та „лична врлина“ имати место? Де Силенцио и наглашава да нам је у случају Аврама потребна једна сасвим нова категорија, непозната паганству, која би означавала непосредован однос са Богом. Очигледан кандидат за ту категорију је вера, онако како је одређена у *Пост-скриптуром*. Слободан Жуњић примећује да постоји невоља са таквим тумачењем:

тамошње одређење вере претпоставља појам греха, који Јоханес де Силенцио не жели да укључи у разматрање Аврамове ситуације, пошто Аврамова појединачност није успостављена претходним грехом.⁴³

⁴¹ Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, 99-100.

⁴² FT, стр 59 (уп, СД, стр 218)

⁴³ СД, 219, ф227

Оно што Жуњић испушта из вида јесте да је де Силенцио декларише не као верник, већ као песник и да му однос вере и греха вероватно још није јасан на начин на који би били јасни Климакусу. Такође, излагање греха од *Филозофских мрвица* надаље показује да је сваки појединац у стању греха, па тако и Аврам.

Дакле, вера је непосредовани, „апсолутни однос“ појединца са Богом који поставља појединац изнад етичког. Међутим, де Силенцио истиче, тај однос претпоставља да је појединац „већ боравио“ у етичком, да признаје његово важење, али да га у овој једној ситуацији у којој добија божију заповест која није у складу са етичким суспендује. На тај начин се Аврам разликује од појединца који не испуњава етичку дужност јер остаје испод ње, тј. чија радња бива мотивисана склоностима. Аврамово становиште „се не може посредовати, - јер се свако посредовање дешава путем општег – оно јесте и вечно остаје парадокс, недоступан мишљењу.“⁴⁴ Међутим, Липит примећује да де Силенцио превиђа једну битну карактеристику посредовања. Наиме, пошто је једино *ништа* потпуно непосредовано, Аврам не би могао без икаквог посредовања да препозна глас као глас Бога, и то оног Бога који је створио свет, избацио Адама и Еву из Едена, пустио потоп на свет итд.⁴⁵ Дакле, де Силенцио мора под посредовањем подразумевати нешто друго. Ако његова теза о немогућности посредовања Аврамовог положаја треба да буде одржива, онда се под посредовањем могу подразумевати две ствари, сматра Липит. Прва је идеја да човек не може прићи Богу без посредништва свештенства. Друга је хегелијанска идеја да, пошто је све посредовано, ништа не може бити неизрециво ни немисливо.⁴⁶ Да би био доследан у критици прве идеје, де Силенцио показује како црква (која се, по њему, као институција квалитативно не може разликовати од државе) барата сасвим другачијом појмом вере од оног који је присутан у Аврамовом случају. Он даје приказ пастора који „разблажује“ причу о Авраму судећи о њој према њеном исходу. Будући да до жртвовања Исака није дошло, парадокс је нестао, искушење је релативизовано.

⁴⁴ FT, 56 (уп. СД, 213-4)

⁴⁵ Lippitt, *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, 96.

⁴⁶ Исто,, 96

Ако човек који треба да дела хоће самог себе да просуђује према исходу, он никада неће доспети до почетка. Чак и ако исход разгали читав свет, хероју то не може помоћи, јер он исход дознаје тек онда када је све прошло, а он не постаје херој на основу тога што се догодило, већ на основу тога што је он започео.

Осим тога, у својој дијалектици, исход има потпуно другачију природу од егзистенције хероја.⁴⁷

Насупрот умирујућем сазнању о хепиенду, витез вере се суочава са „стрепњом, муком и парадоксом“.⁴⁸ Али де Силенцио жели да истакне „бити хришћанин“ значи константно бити у Аврамовом положају. Да би то илустровао, он наводи место из Јеванђеља по Луки: „Ако неко дође мени и не мрзи на оца својега, и матер и жену, и дјецу, и браћу, и сестре, па и живот свој, не може бити мој ученик“.⁴⁹ Де Силенцио инсистира да овај одељак, баш као и прича о Авраму, не буде схваћен као метафора или хипербола, већ дословно. Оно што је заједничко причи о Авраму и одељку из Луке јесте ужас који изазивају. Управо то је разлог због којег желимо да их не интерпретирамо дословно. Зашто де Силенцио инсистира на дословном интерпретирању ових места? Због тога што жели да истакне управо тај ужас, као нужно присутан у модусу егзистенције који он описује. Обично се сматра да је етичко као општост терет, принуда којом спутавамо нашу појединачност, коју пак карактерише повлађивање нашим склоностима, остваривање наших личних интереса итд. Аврам инсистира да, насупрот томе, појединачност какву захтева вера није нимало пријатна: њу карактерише „страх и дрхтање“, стрепња, мука и парадокс. Ужас такве егзистенције може бити „прекривен“, тј. принудно отклоњен етичким, тиме што ћемо на заповест Бога одговорити на кантовски или хегелијански начин. Етичко се сада не доживљава као терет и принуда, већ као спас и утеха.

⁴⁷ FT, 63 (уп, СД, 225)

⁴⁸ Исто, 66 (уп, СД, 228)

⁴⁹ Лука 14:26

Витез вере (...) зна да је величанствено припадати оном општем. он зна да је лепо и пробитачно бити појединац који самог себе преводи у оно опште, који се такорећи лично стара да свету пружи једно подрезано, чисто и што је могуће више исправно издање самога себе, читљиво за све; (...) да сваки појединац који њега разуме, у њему изнова и сам схвата ово опште, па се тако обојица затим веселе у сигурности оног општег. Он зна да је дивно бити рођен као један појединац који у оном општем налази своје уточиште и свој завичај, своје пријатно боравиште (...) он зна да је ужасно бити рођен усамљеник изван оног општег (...) Он сасвим добро зна где је и како се односи према људима. За људе, он је безуман, и себе никоме не може учинити разумљивим.⁵⁰

Витез вере је стога осуђен на неприпадање општости, па тако и неприпадање било којој цркви. Де Силенцио истиче обележја истинског витеза вере (насупротив оном што назива „лажним витезом вере“): он је апсолутно изолован (док је лажни секташ, оснивач нових покрета, чиме се опет враћа у општост); он је упућен сам на себе, „не осећа никакву ташту жељу да другима показује пут“ (док лажног витеза „одаје та нагло стечена вештина у вођењу других“), он је сведок, никада учитељ. Он схвата да „други појединац, уколико треба да иде истим путем, мора на потпуно исти начин постати један појединац, те да му стога нико не може показивати пут“.⁵¹

Критика пак друге, хегелијанске идеје се заснива на ставу да, упркос чињеници да је Аврамова позиција немислива и неизрецива (што тривијално произилази из чињенице да Аврамов положај не може бити посредован), тај модус егзистенције јесте *могућ*; да примери такве вере могу постојати, да заиста постоје, те да се управо на њима заснива хришћанска вера. За сада смо показали како де Силенцио описује такву веру (додуше, споља) на Аврамовом примеру. Но, будући да он сматра да је иста вера присутна код неприметног, свакодневног витеза вере, морати запитати како је могуће да се на њему може темељити живот

⁵⁰ FT, 75-6 (уп, СД, 242)

⁵¹ Исто, стр 80-1 (уп, СД, 247-8)

у заједници. Како ту „апсолутну изолованост“ помирити са браком, пријатељством, учествовањем у друштвеном животу итд.

Погледајмо моменат очувања етичког у чину његовог телеолошког суспендовања. Оно што не може да нађе како етичко оправдање, тако и израз у језику није жртвовање, тј. чин напуштања коначног (што смо видели на примеру витеза бесконачне резигнације), већ управо вера да ћемо упркос том жртвовању ми задржати коначност. Оно што чини да је витез вере апсолутно изолован јесте његова немогућност да објасни другима начин на који он и даље осећа блискост и повезаност са њима. Његова изолованост се не тиче његове несамерљивости и немогућности да с њима уђе у било какву заједницу; напротив, она се тиче немогућности објашњења како упркос тој несамерљивости он и даље може подједнако бити члан заједнице. Будући да је вера ствар унутрашњости, може бити да су сви чланови једне заједнице витезови вере, али да то не могу једни другима саопштити. Оно што их тада раздваја није никаква њихова „онтолошка“ разлика или међусобна несамерљивост, већ чињеница да не могу саопштити једни другима свој положај. Иако формално њихов положај јесте исти (сви су витезови вере), оно битно у том положају јесте њихова појединачност, која произилази из заповести изречене свакоме од њих понаособ. Али однос према свима њима се сада не своди на социјалне конвенције. Дакако, може се свести на њих уколико нам тако Бог заповеди. Али, како примећује де Силенцио, Бог може витезу вере заповедити да „својој љубави према ближњем да супротан израз од онога што је, етички гледано, дужност“.⁵² Односи према другима бивају преображени тиме што нам се открива апсолутна дужност према Богу. Али то не значи да ће се од нас увек захтевати спољашњи израз вере (што је тражено у случају Аврама). Пример не приметног витеза вере и четири верзије Аврамове приче нам показују како је прави *locus* вере у ствари унутрашњост. Али чак и ако се захтева спољашњи израз вере, да ли би он могао бити стравичан као у случају Аврама? Да ли је такав приказ вере само израз де Силенциове перспективе? Упоредимо став изнесен у *Страху и дрхтању* са ставовима о жртвовању које Кјеркегор износи на другим местима. Главни проблем је то што Аврам жртвује Исака као свој посед, а не као

⁵² FT, стр 70 (уп, СД, стр 235)

друго људско биће. О последицама нашег делања на друга људска бића Кјеркегор, под псеудонимом Х.Х.) говори у првој од своје *Две етичко-религиозне расправе*: „Да ли човек сме дати своју главу за истину“.

Може ли неки човек да због истине друге људе учини кривим за убиство? Захтева ли моја дужност према истини нешто тако или ми моја дужност према ближњима пре налаже да мало попустим?⁵³

Будући да појединац никада не може бити сигуран да се налази у поседу истине, она не сме никада бити разлог да друге људе учини кривима за своју смрт. Међутим, Аврамова ситуација је обратна. Да ли због истине (чије одређење је, како смо видели, идентично одређењу вере) могу да жртвујем другог? Тиме не ризикујем његово вечно спасење, већ „само“ овај живот. Да се Кјеркегор не би сложио ни са овим инквизицијским аргументом показује одељак из његове постхумно објављене *Књиге о Адлеру*.

Ако би било потребно да прокоцкамо и разоримо живот многих људи – не, да то треба да буде потребно, Бог сигурно неће моћи схватити.⁵⁴

Дакле, однос појединца према другим људским бићима се у другим делима разликује од приказа који нам даје де Силенцио. И то се не односи само на случај жртвовања. Приказ витеза вере као апсолутно изолованог појединца, који нема ни намеру ни могућност да другима показује пут тешко да се уклапа у стандардну слику хришћанске егзистенције. у *Књизи о Адлеру* Кјеркегор поново даје сасвим другачији приказ.

Бити спашен, срећан и знати да сви други то нису и да то не могу бити, да нисмо имали никакве заједничке услове са њима нити да ћемо их икада имати, да немамо никакво темељно заједништво са њима, да

⁵³ Серен Кјеркегор, *Две расправе*, (Београд: Модерна, 198)9, 24.

⁵⁴ Серен Кјеркегор, *Књига о Адлеру*, (Београд: Графос, 1982), 73

будемо спашени и да знамо да другима не можемо довикнути ни реч, пружити највишу и последњу утеху која је свима заједничка: да, које би људско срце могло поднети ово блаженство!⁵⁵

Судећи по наведеним местима, приказ вере који нам де Силенцио даје јесте ограничен његовом перспективом. Кјеркегор ће у наредним делима говорити о хришћанској етици и заједништву са хришћанског становишта. У другој половини свог ауторства (након *Пост-скриптума*) посветиће се односу хришћанина према другима и одговорности коју има пред њима (то ће бити предмет наредних поглавља).

Иако је религиозност Б наведена као највиши облик религиозне егзистенције, Меролд Вестфал сматра да се управо у овом другом Кјеркегоровом ауторству може наћи један сасвим нови облик религиозности, који он назива религиозност Ц. У наредном одељку ћемо дати приказ и критику његове тезе.

5.3. Постоји ли религиозност Ц?

У тексту „Кјеркегорова телелолошка суспензија религиозности Б“, Вестфал износи тезу да између прве и друге половине Кјеркегоровог ауторства (чију границу чини *Пост-скриптум*) постоји јасан раскид, који се највише читава у промени Кјеркегоровог схватања односа вере и делања.⁵⁶ Сматрајући да се јединство Кјеркегоровог стваралаштва може остварити само преко довршетка теорије стадијума, Вестфал указује да та теорија свој коначни облик (тј. допуну) добија тек у другој половини Кјеркегоровог ауторства. Механизам смењивања стадијума остаје исти, и састоји се у телеолошкој суспензији нижег стадијума у виши, што Вестфал поистовећује са Хегеловим *aufhebung*-ом. Напредовање кроз

⁵⁵ Кјеркегор, *Књига о Адлеру*, 171.

⁵⁶ Westphal, „Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B“, 111.

стадијуме је тако, по Вестфалу, серија телеолошких суспензија која завршава у религиозности Ц. Како изгледа то напредовање?

Естетско, у којем појединац жели да буде господар сопствене среће, бива телеолошки суспендовано (односно, *aufgehoben*) у етичком, али бива задржано као један његов моменат. Етичко, у којем појединац жели да буде господар сопственог добра, затим бива телеолошки суспендовано у религиозности, у односу са Богом који није одраз ни мог ума ни обичаја заједнице у којој живим; етичко је релативизовано пред апсолутном заповешћу Бога. До сада се Вестфалов приказ слаже са стандардном интерпретацијом Кјеркегорове теорије стадијума. Међутим, тврди Вестфал, у оквиру телеолошке суспензије етичког постоје разни начини на који човек покушава да „преговара“ са Богом како би одржао извесан степен независности у односу на њега.

(Т)ек са религиозношћу Ц је телеолошка суспензија етичког довршена или, опрезније речено, тек тада заиста разумемо колико би тешко било обавити тај задатак. Јер не постоји ништа код богова религиозности А и Б што би их спречило да буду тек одјек наших друштвених обичаја, легитимишуће слуге Установљеног Поретка, док је Бог религиозности Ц суштинска опасност за сваки Установљени Поредак.⁵⁷

На основу чега Вестфал тврди овако нешто? Погледајмо његове приказе два типа религиозности о којима говори Климакус. Вестфал сматра да је религиозност А први покушај човека да „преговара“ са Богом. Оно што би човек добио тим преговорима је поновна власт над својом истином и добром. „Аврам никада у себи неће наћи божански глас који захтева да жртвује Исака“.⁵⁸ Глас Бога ће морати да се повинује или гласу практичког ума или гласу народа, сматра Вестфал. Критика ове религиозности се такође уклапа у стандардну интерпретацију. Међутим, Вестфал доводи у питање крајњи статус религиозности Б. У *Пост-скриптуму* она јесте највиши облик религиозности, у којој се објект

⁵⁷ Исто, 114.

⁵⁸ Westphal, „Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B“, 115.

вере (отеловљени Бог) открива као парадокс, објект саблазни. Овде нисмо господари своје истине већ је морамо примити као дар. Вера је дакле „скрушена спремност да предамо своју епистемичку аутономију. До оне тачке до које нас псеудонимно ауторство може довести, бити хришћанин значи управо ово.“⁵⁹ Вестфалова неповерљивост потиче из чињенице да се у *Пост-скриптуму* Климакус бави истином, али не и добрим. Вестфал сматра да је разлог томе нови покушај погодбе човека са Богом, чији је предмет управо – добро.

Шта ако је религиозност Б само други преговарачки компромис којим би се телеолошка суспензија етичког учинила више привидном него стварном? Шта ако је то погодба у којој се слажемо да одустанемо од претензија на епистемичку аутономију, не да би наша етичка аутономија била превладана Богом као истински Исправним и Добрим, већ баш као цена коју смо спремни да платимо да бисмо могли да и даље задржимо нашу етичку аутономију?⁶⁰

Божија трансценденција би тиме била задржана само у области метафизике, док би друштвени поредак и даље почивао искључиво у рукама људи, тј. иманенције. Оваква погодба би се поништила новом телеолошком суспензијом, којом би се у религиозности Ц човек коначно одрекао и епистемичке и етичке аутономије. У чему би се то огледало? Вестфал тврди: у опонашању Христа. Истина се у њој не састоји само у парадоксу постојања вечности у времену, већ је повезана и са Путем и Животом, оваплоћеним у примеру Христа. Религиозност Б се не тиче патње, док је суштина религиозности Ц управо у њој.⁶¹ Коначно, док је религиозност Б приказана само са становишта унутрашњости, религиозност Ц се нужно испољава у делању: „делање је схваћено као опонашање Христа у његовој патњи“.⁶²

⁵⁹ M. Westphal, „Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B“, 116.

⁶⁰ Исто, 116.

⁶¹ Исто, 117.

⁶² Исто, 119.

Иако до сада наведене дистинкције могу бити убедљиве, Вестфал на неколико места наводи очигледно нетачне описе религиозности Б. Тако за њега Христ религиозности Б „припада тријумфалној цркви, кога његови поданици обожавају“, уместо да га опонашају; религиозност Б покушава да „од хришћанства направи доктрину, свдећи саблазан вере на епистемичко питање“; ставља нагласак на библијска изучавања да би доктрину раздвојила од следбеништва итд.⁶³

Већина Вестфалових грешака у тумачењу има исти корен: неразликовање ставова и перспектива псеудонимних аутора од ставова Кјеркегора или чак од тема којима се ти аутори баве. Навешћемо једну илустрацију коју Вестфал користи (и више пута понавља, очигледно сматрајући да је од већег значаја) да би показао промену Кјеркегоровог става по питању односа вере и делања. У Делима апостолским постоји одељак о тамничењу и батинању које су поднели јер су проповедали јеванђеље. У *Пост-скриптуму* Климакус сматра да се ту не ради о примеру религиозног трпљења, већ тек о спољашњој несрећи, која је естетска категорија, и по којој се апостоли не разликују од пагана, попут Муција Сцеволе.⁶⁴ С друге стране, Вестфал наводи да Кјеркегор у свом дневничком запису из 1847. заступа став да је батинање апостола „архетипски израз патње која је знак праве вере“.⁶⁵ Дакле, разлику између става Климакуса и става Кјеркегора, Вестфал види као знак да је у Кјеркегоровој мисли дошло до велике промене. Други проблем је што Вестфал константно наводи „псеудонимно ауторство“ као синоним са првом половином Кјеркегоровог стваралаштва. Ово је став који је и сам Кјеркегор још за живота одбијао, наглашавајући да је одувек био првенствено религиозни аутор.⁶⁶ Штавише, једно од значајних позних дела које по Вестфалу излажу концепцију религиозности Ц, *Увежбавање у хришћанству*, јесте псеудонимно, написано под именом Анти-Климакус (који је такође псеудонимни аутор *Болести на смрт*). Како видимо, аргументи у прилог тезе да је Кјеркегор радикално променио став у другој половини свог

⁶³ M. Westphal, „Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B“, 117-120.

⁶⁴ CUP, стр 453

⁶⁵ M. Westphal, „Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B“, 110.

⁶⁶ види С. Кјеркегор, *Осврт на моје дело*, (Београд: Графос, 1985)

стваралаштва иду од неубедљивих до неистинитих. Разлика у ставовима несумњиво постоји, али мора бити објашњена на други начин. Како смо видели до сада, ставови о вери које Кјеркегорови псеудонимни аутори излажу јесу ограничени перспективама самих тих псеудонимних аутора, и не би их требало узимати као Кјеркегорове ставове.

Још једна Вестфалова грешка коју смо поменули је његово неразликовање Климакусовог приказа религиозности Б са оним што религиозност Б јесте. Наиме, Климакус у *Пост-скриптуму* покушава да да алтернативу „објективном приступу“ хришћанству који би се засновао на историјској или спекулативној анализи. Његов приказ религиозности Б је покушај једне теологије која би била заснована на субјективности. Али ту теологију треба разликовати од онога о чему она говори – а то је сама вера. Дакле, то што Климакус покушава да заснује „доктрину“ о парадоксалној религиозности не значи да и сама та религиозност покушава да заснује доктрину, што Вестфал покушава да закључи. Коначно, сам Климакус је „хумориста“, он се налази између етичког и религиозног стадијума, тако да се не може рећи ни да он има било какав унутрашњи увид у саму религиозност.

Дакле, контраст између религиозности Б и религиозности Ц коју Вестфал наводи је у највећој мери исконструисана. Моменти који их пак заиста разликују су објашњиви у контексту намера и проблема којима се псеудонимни аутори баве у својим делима. Другим речима, религиозност Ц као дистинктни облик религиозности је тешко одржив појам.

Ништа од наведеног наравно не значи да Вестфал није у праву што се тиче самог односа између вере и делања у позним радовима. Али она се може објаснити и променом перспективе аутора. Веру више не описују ироничари, песници и хумористи, већ аутори унутар хришћанства. Већ смо видели да се кроз читаво Кјеркегорово стваралаштво могу наћи изрази бриге за друге, која се не своди само на друштвене обзире и обичајне норме. У наредним поглављима ћемо видети какав израз ће та брига наћи у контексту хришћанске етике.

Иако Анти-Климакус наводи да је вера супротност очајању, видели смо да се о томе може говорити тек код религиозности Б. Појединац у религиозности А се још увек налази у очајању коначности. Једном када смо бога свели на глас народа, или га ограничили практичним умом, ограничили смо се на оно што је „људски могуће“, обавезали смо бога да поштује природне, логичке и моралне законе. Бог је престао да буде чињеница да је све могуће. Тек у религиозности Б, у прихватању парадокса појединац успева да умакне очајању.

Наредни одељак ће послужити као својеврсна међуигра, која ће се бавити приказом жена у Кјеркегоровим делима. Након тога ћемо се вратити приказу хришћанске етике и задатака који она поставља пред појединца.

6.

односу на „женске“ способности инстинкта и природности, што жену ставља у један несумњиво инфериорни положај, који иде чак до става да се жена према Богу може односити само преко мушкарца.⁴

(С)опство које жена треба да постане је значајно другачије врсте од онога које мушкарац треба да постане. А ова разлика се не састоји просто у полној разлици: жена није толико развијено сопство као мушкарац. Ако се уопште о њој може исправно говорити као о сопству, она је бар у једном значајном погледу, ниже сопство.⁵

Биргит Бертунг (Birgit Bertung) сматра да су Кјеркегорова стереотипизација и деградирање жене били део ироничне тактике усмерене према Данској цркви и положају жена који је она промовисала. У свом есеју „Yes, a Woman Can Exist“,⁶ она сматра да одређење женског очајања које Кјеркегор износи у *Болести на смрт* не представља непроменљиве биолошке карактеристике женскости, већ емпиријске и културне феномене, те да хиперболисање разлике између мушког и женског сопства, које жену ставља у положај „бића-за-другог“, има мајеутички задатак да подстакне жену на акцију самоослобађања. Оно што се стандардно чита као мизогинија у Кјеркегоровим делима Бертунгова чита као непристајање на стереотипно жене као инфериорног бића, какво јој је друштво наметнуло.

Читање Бертунгове се ипак чини као прилично произвољно. С једне стране, оно налази основ у чињеници да је већина дела на које она реферира јесте део псеудонимне продукције, те да нисмо начисто у коликој мери она изражавају Кјеркегорове личне ставове. Ипак, чињеница је да се слични ставови могу наћи у свим фазама Кјеркегоровог стваралаштва. Дера Сајп (Dera Sipe) истиче да се већ у првом свом објављеном тексту, „Још једна одбрана жениних сјајних способности“, који је написао за време студија, Кјеркегор руга женском

⁴ Заправо, став Анти-Климакуса је „да је вероватно тачно да се жена у већини случајева односи према Богу само преко мушкарца“ (SUD, 50n).

⁵ Howe, „Kierkegaard and the Feminine Self“, 240.

⁶ Birgit Bertung, „Yes, a Woman Can Exist“, у C. Leon and S. Walsh (eds.), *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon et al. (Pennsylvania State University Press, 1997), 51-68.

недостатку талента за филозофију, њиховој склоности ка звоцању, и то „на тај начин на наивни читалац може заиста да помисли да он код жена хвали ове особине“. ⁷ Дакле, иронија коју он овде користи јесте усмерена у потпуно супротном смеру. Наравно, овде се ради о псеудонимном делу, које је Кјеркегор потписао псеудонимом „А“, који ће касније користити у првом тому *Или-или*.

Сличан негативан став према женама Кјеркегор изражава и на самом крају свог стваралаштва, у дневничком запису из 1854, где жену назива „персонификацијом егоизма“, срачунатим триком за уништење човека као духа,⁸ па чак каже да жена „искварује све мушкарце који се ожене, тиме што их своди на коначност и осредњост“. ⁹ Такође, Анти-Климакусов став да жена у религији учествује тек на секундаран начин, преко мушкарца, сада добија и своју елаборацију:

Да би се било у стању да се односи према свом хришћанском задатку, потребно је да се буде мушкарац. Мушка снага и издржљивост су потребни да би се чак и поднео притисак таквог задатка.

Добро које препознајемо само по злу које доноси; спасење које препознајемо по томе што ме чини несрећним; милост коју познајемо по патњи; итд – све такве ствари (а све хришћанске ствари су такве) не може поднети ниједна жена, она би изгубила разум када би морала да поднесе такав притисак.¹⁰

Будући да дневничке записе Кјеркегор није припремао за објављивање, овде се не можемо позивати на иронију и мајеутику, попут Бертунгове. Џулија Воткин (Julia Watkin) даје другачију интерпретацију Кјеркегорових ставова из позних дневничких уноса. Сматрајући да у позним годинама Кјеркегор „поново проживљава“ утицај који је Шопенхауер имао на њега у младости, Воткинова

⁷ Dera Sipe, „Kierkegaard and Feminism: A Paradoxical Friendship, 6, <http://concept.journals.villanova.edu/article/view/146/117> (3.10.2014)

⁸ Søren Kierkegaard, *Journals 1853-55*, (London: Collins, 1968), 92.

⁹ Исто, 109.

¹⁰ Исто, 284.

чита Кјеркегорове дневнике као песимистичко читање не женске природе, већ читавог друштва, не препознајући културне утицаје и притиске под којима се формира идентитет жене.¹¹ Иза његове мизогиније, сматра Воткинова, крије се „мизогамија“, један од супротстављених ставова према браку које је Кјеркегор гајио читавог живота. Наиме, док кроз лик судије Вилхелма он излаже своју одбрану брака како од естетског, тако и од аскетског начина живота, чињеница да је вечност циљ свег постојања изазива амбивалентност у Кјеркегоровим ставовима према браку и продужењу врсте, која бива изражена у дневничким записима. Његов став није далеко од павлинског: иако он свој задатак види у аскетском одрицању од брака, он не сматра да је то задатак који би нужно био примерен и осталима, тј. који би постао правило, те стога те ставове чува за своје необјављене дневничке записе.¹² Селин Леон (Celine Leon) и Силвија Волш (Sylvia Walsh) у промени ставова према женама примећују правилност:

Може се без претеривања тврдити да се свака сфера може најбоље разумети преко специфичног начина на који изражава међуполне односе. Прва, естетска сфера јесте сфера завођења, где један човек заводи мноштво жена, или своју негативну пажњу концентрише на једну од њих. Друга (етичка) има везе са браком, тј, посвећену везу са једном женом. Трећа, религиозна сфера је сфера „изузетка“, тј. она у којој се појединац уздржава од сваког контакта са женама.¹³

Ово читање пружа добру основу за интерпретацију какву нуди Воткинова. Позни дневнички записи би били намењени „изузетку“, тј. били би упућени искључиво самом Кјеркегору, и представљали би израз начина на који он види свој задатак. Питање је сада: шта нам говоре прикази жена које Кјеркегор даје у објављеним делима? Посветићемо се детаљније ликовима жена које смо већ

¹¹ Julia Watkin, „The Logic of Søren Kierkegaard's Misogyny, 1854-5“, у *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon et al. (Pennsylvania State University Press, 1997), 71-2.

¹² Исто, 73-4.

¹³ Celine Leon and Sylvia Walsh (eds.), *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, Pennsylvania State University Press, 1997, стр 3.

поменули у претходним поглављима и видети какав је заправо њихов однос према заједници, и да ли се из тога може сазнати још нешто о Кјеркегоровом ставу према женама.

Вандра Ворен Бери испитује оно што она назива „хетеросексуалном имагинацијом“ у првом тому *Или-или*. Под тим појмом она подразумева „свесну или несвесну тенденцију да се дуалности, поларитети или дијалектика која се налази у људској егзистенцији изражавају у категоријама слика два пола“.¹⁴ Таква тенденција је очигледна у значајном броју Кјеркегорових дела, а није претерано рећи да се први том *Или-или* служи скоро искључиво том стратегијом. У одељцима „Непосредно еротски стадијуми“, „Силуете“, „Дневник Заводника“, „Прва љубав“, па делимично и у „Одразу античке трагедије у модерној трагедији“ слика хетеросексуалних односа јесте центар целокупног пројекта.¹⁵ Ворен Беријева се посвећује стереотипима који су приказани у том пројекту, како мушким, тако и женским. Ми ћемо се задржати на стереотипима жена.

Ворен Беријева пре свега истиче два момента. Прво, морамо имати на уму да су сви Кјеркеговори псеудоними мушкарци, и да свака представа жене, чак и када она говори у првом лицу (нпр, путем Корделијиних писама у „Дневнику заводника“), представља „сенку, виђену само кроз вишеслојне параване, који представљају мушке интерпретације“.¹⁶ Коначни параван је, дакако, сам Кјеркегор, док се испод њега налазе интерпретације Виктора Еремита, особе А, и (у случају Корделије), Јоханеса Заводника. Други моменат који Ворен Беријева истиче пре него што крене на анализу „стереотипа женске хетеросексуалности као жртве“ јесте морални карактер описа односа полова.

У оба тома {*Или-или*; прим. Б.Б.}, пажња која се посвећује начинима којима баратамо људском сексуалношћу нагалашава проблеме који су инхерентни људским односима. Меуђтим, ово можда не бисмо ни

¹⁴ Wanda Warren Berry, „The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard's *Either/Or*, Part One, у *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon et al. (Pennsylvania State University Press, 1997), 202.

¹⁵ Исто, 204.

¹⁶ Исто, 210.

приметили да нисмо подстакнути да заузмемо тачку гледишта жена које се појављују у овим причама. Без тачке гледишта заведених, заводника можемо посматрати само у категоријама његове интересантне ироније и његовог метафизичког очајања, пре његовог утицаја на друга бића у свету (...) Важно је приметити да је „Дневник заводника“ представљен тек што особа А дâ уводну интерпретацију и Јоханеса и Корделије, као и након што је изложио њена мучна писма (...) Особа А жели да осигура да уђемо у „Дневник“ тек након што смо се, макар и накратко, упознали са искуством заведене.¹⁷

Поред тога, не треба ни заборавити да је „привилеговани читалац“, којем је „Дневник заводника“ и упућен, Кјеркегорова остављена вереница Регина Олсен, коју је Кјеркегор желео да одбије од себе.¹⁸ Ставови о женама које Јоханес излаже се стога не могу сматрати Кјеркегоровим ставовима, већ у најбољем случају начином на који жене види „неко ко свесно манипулише другим да би задовољио своју жељу без поштовања за интринсичне интересе жељеног објекта“.¹⁹

Ворен Беријева види и у приказима других женских ликова исте особине као у приказу Корделије: особа А је поново мушки интерпретатор женских ликова који су изведени из драма које су опет написали мушкарци. На крају сваког одељка у „Силуетама“, особа А представља како сваки од женских ликова прича у своје име, но и то остаје само „слика женског искуства коју су створили мушкарци“ и „проблематика женских студија унутар патријархалне историје и културе“.²⁰ Међутим, у свом покушају да разоткрије унутрашњост доживљаја поменутих женских ликова, која у самим драмама остаје сакривена, јер жене бивају приказане само као споредне личности, као „сенке“ протагонисте, особа А претпоставља постојање једне унутрашње динамике женских ликова коју деле са њим, тј. са мушкарцима. Као што је случај са формама женског и мушког очајања,

¹⁷ Warren Berry, „The Heterosexual Imagination“, стр 209.

¹⁸ Види Н & Е. Hong, „Historical Introduction“ у Е/О I, стр xvi

¹⁹ Warren Berry, „The Heterosexual Imagination“, 209.

²⁰ Исто, стр, 210.

у опису „Силуета“ особа А представља типове егзистенције које могу преузети како жене, тако и мушкарци. Ворен Беријева препознаје шест одлика тих типова егзистенције: 1) рањивост, 2) зависност, 3) потпуна идентификација са вољеним, 4) реактивност, неспособност за директну акцију, 5) амбивалентност и 6) самопрекор/самопорицање.²¹ Ове одлике омогућавају стереотипизацију женске егзистенције као жртве, као „бића за другог“. Но, тај други не мора увек бити појединац, као у случају жена из „Силуета“. Лик Антигоне није пасиван у односу на вољеног, већ у односу на „збир свих чинилаца који нису подређени њеној вољи“.²² У њеном случају та предодређеност остаје недоречена, и особа А ће морати да експлицира њену природу тек у лику Емелине из „Прве љубави“. Емелина такође није представљена као сенка, већ као центар радње. Али њене одлуке никада не долазе из ње саме, већ само на захтев мушкараца из околине, и под утицајем њеног образовања, о чему је било речи раније. Ворен Беријева сматра да особа А својим приказом истиче место жене као жртве романтизованог патријархата. Штавише, његова критика се протеже и на економске факторе, будући да оптужује богатство њеног оца за њен инфантилизам и немогућност да умакне из својих сентименталних фантазија.

Комедија овде открива истину да одређене културе подстичу непосредну, нерелевантну естетску егзистенцију, спречавајући да особа сазри кроз егзистенцијалну дијалектику. Патријархалне културе су чешће тежиле да постигну такав инфантилизам код жена из виших класа пре него код мушкараца. Насупрот причи о „женској суштинској природи“ из других одељака *Или-или*, у овом есеју је пре њено васпитање него њена природа узрок тога што је она „испразна“, што је њен говор „брбљање“, а она је „бесконечно смешна“.²³

²¹ Warren Berry, „The Heterosexual Imagination“, 214

²² Исто, 216.

²³ Исто, 219.

Иако та промена не спречава особу А да Емелину учини предметом свог подсмеха, који он користи, по Ворен Беријевој да би „одбио радикално прихватање очајања над собом“,²⁴ постављање разлике између „суштинске женске природе“ и утицаја културе која стереотипизује како жене, тако и мушкарце, и то тако да постоји свест о тој разлици већ у естетској сфери, послужиће Силвији Волш (Sylvia Walsh) као основ за разликовање Кјеркегорових ставова по питању „природних“ и „стечених“ особина женског сопства. Наиме, у *Болести на смрт*, Волшова увиђа разлику између посвећености, као женске природне одлике, и губљења себе у ономе чему се посвећује,²⁵ као форме посвећености који јој намеће патријархална култура. На тој разлици она интерпретира Анти-Климакусову интенцију као подстицај за ослобођење жена путем промена културних и историјских околности.²⁶

Положај жене гледан са етичког стадијума тешко да је ишта бољи од описа Емелине. Иако је судија Вилхелм много благонаклонији у опису своје супруге, њено место остаје одређено нормама патријархалне заједнице. У својим есејима „Естетска легитимност брака“, „Равнотежа између естетског и етичког у изградњи личности“ (из другог тома *Или-или*) и „Нека размишљања о браку као одговор на приговоре, написао ожењен човек“ (из *Стадијума на животном путу*), судија даје приказ разлике између мушкарца и жене, и описује место жене у брачној заједници. Прво одређење жене које он даје није супстантивно, већ само релационо: жена је описно одређена у односу на одређење мушкарца и на различите начине на који је он опажа.

Верујем да ниси схватио суштину жене, која се делимично састоји у томе да је истовремено савршенија и несавршенија од мушкарца. Ако желимо да окарактеришемо најчистије и најсавршеније, кажемо

²⁴ Warren Berry, „The Heterosexual Imagination“, 219.

²⁵ SUD, 50. Волшова увиђа да у енглеском преводу *Болести на смрт* постоји недоследност у преводу, из које би погрешно произишло да Кјеркегор сматра како и посвећеност учествује у женским формама очајања. Она исправља текст тако да се очајање сада односи само на губљење себе, али не и у самом чину посвећености, за који је способан и мушкарац.

²⁶ Sylvia Walsh, „On „Feminine“ and „Masculine“ Forms of Despair“ у *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon et al. (Pennsylvania State University Press, 1997), 203-16.

„жена“; ако желимо да окараактеришемо наслабије и најкрхкије, кажемо „жена“. Ако желимо да изразимо појам духовног уздигнутог изнад чулног, кажемо „жена“; ако желимо да изразимо појам чулног, кажемо „жена“. Ако желимо да окараактеришемо невиност у њеној уздижућој величини, кажемо „жена“; ако желимо да окараактеришемо депресивни осећај кривице, кажемо „жена“.²⁷

Након овог првог одређења, у наредном есеју судија даје конкретније одређење жене. Жена је, за разлику од мушкарца, биће природе и коначности, њена вредност за мушкарца лежи управо у томе, јер он је „немирни дух, несрећно створење које не може наћи мир“.²⁸ Управо због тога жена јесте симбол конгрегације (congregation), а „дух је у великом растројству када нема конгрегацију у којој би живео“.²⁹ На тај начин брак прибавља „естетски легитимитет“.

Управо због ових одлика жене, судија се противи покретима за еманципацију жена, сматрајући да њу пропагирају мушкарци који су „полу-мушкарци“, и да једино што се њоме може постићи јесте да се жена „уздигне“ до тог истог „полу-мушког“ положаја, тиме истовремено кварећи њену суштину.³⁰ Уколико би се тако нешто остварило, вели судија у једном пигмалионском ламенту, „сео бих на трг и плакао, попут оног уметника чије је дело уништено, а чак ни он није могао да се сети шта је оно представљало“.³¹

Ипак, у свом есеју из *Стадијума на животном путу*, судија Вилхелм даје значајно позитивнији приказ жене. Штавише, он експлицитно тврди да мушкарац и жена имају исту вредност.

Моје кратко и једноставно мишљење је да је жена свакако подједнако добра као мушкарац – и тачка. Било какве даље дискурзивно

²⁷ Е/О II, 92.

²⁸ Исто, 313.

²⁹ Нав.место

³⁰ Исто, 312.

³¹ Нав.место

елаборирање разлике између полова или одлучивање о томе који пол је супериорнији јесте тек доконо интелектуално занимање за беспосличаре и нежење.³²

То наравно не значи да судија сматра да мушкарац и жена имају исте способности. Женска душа не поседује моћ рефлексije попут мушкарца, њен пут до религиозности је директан и води право из непосредности, док мушкарац мора проћи кроз етички развој и рефлексiju. Ипак, вели судија, они се као брачни пар уједињују у религиозној непосредности.³³ Њихов пут јесте различит, али ниједан од њих нема већу вредност од другог.

Иако судија сматра да највећа снага жене лежи у томе што може бити супруга и мајка, и што може својом снагом подржати мужа, пошто из љубави „увек жели да он буде доминантан“,³⁴ он још једном истиче једнакост оба пола тиме што додаје да није само за жену брак центар, у односу на који је стално морамо гледати, већ да исто важи и за мушкарца. „Јер оно што је Бог спојио, и што је природа наменила једно другом, и мисао треба да мисли заједно“.³⁵ Брак, пак, треба да буде тако конципиран да може добити њен пристанак. Жена има апсолутно право вета, чиме судија чува њен равноправни положај у браку.³⁶

Ванда Ворен Бери још једном указује на патернализам, романтизам и сексизам који је присутан у свим поменутиим судијиним списима.³⁷ Оно што је упадљиво јесте да, за разлику од женских ликова описаних на естетском стадијуму, жена судије Вилхелма нема име нити икада прича у своје име (па макар и кроз уста свог супруга). Говорећи у име онога за шта верује да су њени најбољи интереси, судија патернализмом спутава њену слободу и активност. Романтизам за који Ворен Беријева оптужује судију јесте пре резултат

³² SLW, 124.

³³ Исто, 166.

³⁴ Исто, 144.

³⁵ Исто, 145.

³⁶ Исто, 91.

³⁷ Wanda Warren Berry, „Judge William Judging Woman: Existentialism and Essentialism in *Either/Or, Part II*“ у *International Kierkegaard Commentary, Either/Or, Part II*, edited by Robert L. Perkins (Macon, GA: Mercer University Press, 1995), 33-58.

Кјеркегоровог неознавања брака, будући да и сам судија критикује естетско романтизовање жене, стварање идеала који од жене прави „параду будала“.³⁸ Ипак, његово романтизовање разлике међу половима, сматра Ворен Беријева, чини његов сексизам много скривенијим и опаснијим обликом дискриминације жена.³⁹ Једна од опасности се састоји у есенцијалистичком карактеру његовог описа: причајући о жени, он истовремено говори о својој жени, и о универзалној женској природи, као да постоји неки „златни грумен женствености који имају све жене као жене“.⁴⁰ Селин Леон примећује да се тиме пред жену стављају немогуће опције: или Сцила (присилне) женствености или Харибда (порекнуте) људскости, тј. или ће изабрати да не постоји, или да постоји за другога, што је тек још један начин непостојања.⁴¹

Овом есенцијализму жена може умаћи тек на наредном стадијуму. У *Страху и дрхтању*, чији главни ликови јесу мушкарци, Јоханес де Силенцио наводи причу о једној жени као витезу вере: реч је о Девици Марији. Слободан Жуњић истиче да Кјеркегор указује поштовање према Богородици више од иједног другог протестантског мислиоца, славећи је и у другим својим делима: *Филозофске мрвице*, *Судите за себе*, *Хришћанске расправе* итд.⁴² Иако у *Страху и дрхтању* о њој говори на мање од једне стране, он истиче све моменте који су присутни и код Аврама. Разлог што је она „благословена међу женама“ не лежи у њеној женској природи, сматра де Силенцио, нити у чињеници да је њу Бог изабрао, већ у њеној вери у парадокс. Наиме, сасвим је могуће да се Бог пре ње обратио и другим девојкама, да је она трећа, тридесет трећа, или хиљаду и трећа (попут заведених девојака Дон Жуана), али је она прва која се с вером одазвала том позиву. Као што се Аврам споља гледано не разликује од убице, тако ни Марија „нипошто није нека фина дама која се седећи у својој пуној опреми и раскоши забавља са Божјим дететом.“⁴³ Жртва која је тражена од ње није попут Аврамове, али њена

³⁸ Е/О II, 310.

³⁹ Warren Berry, „Judge William Judging Woman“, стр 48.

⁴⁰ Исто, 50.

⁴¹ Celine Leon, *The Neither/Nor of the Second Sex: Kierkegaard on Women, Sexual Difference and Sexual Relations*, Macon GA, Mercer University Press, 2008, 109.

⁴² Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 227. фуснота 253.

⁴³ FT, 65 (уп. *Страх и дрхтање*, 227.)

вера није ништа мања. Штавише, она дуже од Аврама мора да издржи понижење и срамоту.

Дакле, вера која од Аврама и Марије чини изузетке, појединце који су виши од општости, истовремено их чини једнакима – жена и мушкарац су као витезови вере стављени раме уз раме.

Но, да ли Кјеркегор заиста сматра да тек као витез вере жена може да буде једнака мушкарцу? Женски ликови приказани у његовим делима јесу ликови из драма или безимене представе патријархалних мужава. Ипак, постоји пар изузетака. У пар наврата Кјеркегор износи мишљење о својим савременицама: Томасини Гилембург (Thomasine Gyllembourg), поменутој ауторки романа *Два доба* и мајци Јохана Лудвига Хајберга (Johan Ludvig Heiberg), водећег данског естетичара, и Јохани Луис Петгес, удатој Хајберг (Johanne Luise Pätges), водећој глумици Данског Краљевског позоришта и супрузи Јохана Хајберга. Док своје поштовање према Гилембурговој Кјеркегор не изражава у својим објављеним списима, већ приватно, Јохана Хајберг постаје тема његовог списка *Криза у животу једне глумице*. Под псеудонимом Интер ет интер, он на двадесетак страница описује положај у којем се налази једна цењена глумица након што је младост напусти.⁴⁴

Уметница којој се диве живи даље, годину за годином. Као што се у једном буржоаском домаћинству унапред зна шта ће се наредног дана служити за вечеру, тако и она унапред зна тачно шта јој време доноси (...) она сада почиње да стари. И иако живимо у једној хришћанској земљи, као што често видимо примере естетског варварства, тако ни канибалистичка жудња за људском жртвом нипошто није изашла из моде у хришћанском свету. (...) Ова вулгарност сада има новог

⁴⁴ Повод за писање *Кризе* је било друго извођење представе *Ромео и Јулија*, у којем је Јохана Хајберг након четрнаест година поново играла лик Јулије (први пут са седамнаест година, други пут са тридесет једном). Иако су ранија извођења доживела велики успех, ова доцнија су доживљена као дебакл.

шеснаестогодишњег идола, и у њену част стари идол мора осетити сву немилост те вулгарности.⁴⁵

Чак и уколико стара глумица не буде презрена, дешава јој се нешто подједнако лоше: публика наставља да је цени из самилости, „галантности“, као да јој тиме чини услугу. Супротстављајући се таквом „естетском варваризму“ гомиле, Кјеркегор истиче вредност преображаја кроз који глумица пролази током година. Један од њих је од естетског значаја и састоји се у „потенцирању“, тј. ступању у идеални однос према идеји младости, коју је раније само непосредно репрезентовала. Друга метаморфоза је од етичког значаја и састоји се у континуитету, „овладавању над временом“, и Интер ет интер је описује на сличан начин на који судија Вилхелм описује развој етичког сопства у другом тому *Или-или*. Штавише, он указује да би због „етичког интереса“ који носи, та метаморфоза у највећој мери задовољила „извесног етичара“, притом мислећи управо на судију.⁴⁶

Видели смо на примеру Аврама и Богородице да жене и мушкарци могу подједнако бити витезови вере. На примеру Јохане Хајберг Кјеркегор показује неколико значајних поенти: прво, да је итекако свестан притисака којима је жена изложена у патријархалном буржоаском друштву: објективације, вредновања на основу акциденталних пролазних одлика који се не налазе под контролом жене, и коначно презира којем она често бива изложена на крају; друго, да је жена способна за исти духовни преображај као и мушкарац, и тиме може имати исту интринсичну вредност као и он.

Супротстављајући се покретима за еманципацију жена, Кјеркегор изражава исти став који има према свим масовним покретима. Како видимо, уколико жена сама, као појединка, успе да постигне слободу упркос притисцима средине, он ће имати подједнако поштовање за њу као и за мушкараца. Уколико можемо то протумачити као његов основни став, можемо прихватити феминистичке интерпретације његове продукције као „негативне мајеутике“ која за циљ има да

⁴⁵ Kierkegaard, *Crisis in the Life of an Actress*, 67-9.

⁴⁶ Исто, 90-1.

побуди жене на акцију, али индивидуалну, а не масовну акцију. Његове пак ставове из дневника можемо, како смо већ поменули, протумачити као ставове „изузетка“, без икакве претензије да их препоручи као правило. Али како уклопити ставове судије Вилхелма? Као одговор на то питање, Ванда Ворен Бери нуди једну интересантну интерпретацију „упозорења читаоцу нежнијег пола“ које Виктор Еремита нуди у свом предговору за *Или-или*:

Мој љупки читаоче, у овој књизи ћеш наћи нешто што можда не би требало да знаш, и нешто друго од чега ћеш вероватно имати корист. Читај, онда, то нешто на тај начин да, када га прочиташ, будеш као онај који га није прочитао; читај то нешто друго на тај начин да, када га прочиташ, можеш бити као онај који не заборавља оно што је прочитао.⁴⁷

По стандардној интерпретацији, „нешто друго“ би се односило на „Дневник заводника“, међутим, Ворен Беријева (имајући у виду њену интерпретацију и других есеја из првог тома *Или-или*), сматра да Кјеркегор под тим има на уму и виђење судије Вилхелма, који себе види као уметника, а жену као своје уметничко дело, безименог партнера чију природу одређује он сам – дакако, из најбоље намере.⁴⁸

Покушали смо да упркос мноштву псеудонима дамо јединствену интерпретацију Кјеркегоровог виђења женске „природе“, тј, структуре њеног сопства и њеног односа према заједници. У наредном поглављу ћемо се вратити главној линији истраживања, и односу појединца и заједнице у контексту хришћанске етике љубави.

⁴⁷ E/O I, 14-5.

⁴⁸ Warren Berry, „Judge William Judging Women“, 33-4.

7.

ближњи, само онда себичност у преференцијалној љубави бива искорењена а једнакост вечног очувана.⁴

Ближњи, дакле, није објект жеље или афекције. Он не поседује неко одређено својство због које га волимо, као што би то био случај са особом према којој осећамо еротску љубав или пријатељство. Близина ближњег за Кјеркегора означава етичку или духовну блискост. “Појам 'ближњег' је заправо удвостручавање твог сопства; 'ближњи' је оно што мислиоци зову 'други'.”⁵ Управо ово удвостручавање јесте оно што самољубље не може да поднесе. Оно што чини да љубав према ближњем не може бити сведена на самољубље јесте одређење њеног објекта: „ближњи“ означава мноштвеност, било ког и сваког човека, милионе људи које можемо да знамо или не знамо. Како Кјеркегор истиче, „што се тиче саме мисли, ближњи чак не мора ни да постоји“.⁶ С друге стране, ближњи није апстракција: он је истовремено следећи кога сретнемо, ко год он био. Љубав према ближњему захтева од нас да проникнемо иза темпоралне различитости појединаца, и да иза ње уочимо оно „суштинско друго, које је заједничко свима, вечну сличност“.⁷ Али та сличност не сме уништити различитост сваког појединца, која се заснива управо на специфичности његовог односа са Богом.

Када не би био случај да један човек, искрен, усправан, поштован, богобојазан, може под истим околностима учинити супротну ствар од другог човека, који је исто искрен, усправан, поштован, богобојазан, тада однос са Богом не би суштински постојао у свом најдубљем смислу. Када бисмо били у стању да са безусловном истином просуђујемо сваког човека према универзалном критеријуму, тада би однос са Богом био суштински укинут, све би било окренуто ка

⁴ Kierkegaard, *Works of Love*, 44.

⁵ Исто, 21.

⁶ Нав.место

⁷ Исто, 88.

спољашњости и нашло свој завршетак у паганском политичком или друштвеном животу.⁸

Дакле, волети ближњег истовремено значи волети га као потпуно различитог од мене. Насупрот таквој љубави, Кјеркегор наводи два промашена односа. Један је однос „ригидне, доминантне особе“ која захтева од свих да се саобразе његовој слици, и само тако је способна да воли. Други је однос „ускогруде особе“, која тражи само себи сличне особе, и само њих је способна да воли.⁹ Оваква концепција објекта љубави омогућава нам да волимо свакога, али опет свакога појединачно, према његовим јединственим одликама. Појам ближњег је захваљујући свом одређењу свеобухватан, не искључује никога.

Од настанка света није постојао ниједан човек који је био ближњи у смислу у којем је краљ краљ, научник научник, твој рођак твој рођак – то јест, у смислу изузетности, или, што је исто, у смислу различитости – не, сваки човек је ближњи.¹⁰

Након што је одредио објект хришћанске љубави, Кјеркегор се окреће њеном заповедном карактеру. Уколико је љубав дужност, сматра он, она претпоставља слободно и вољно преузимање. Заповест да се воли чува љубав од промена и контингентности и чини је независном од склоности и случаја.¹¹ Док спонтану љубав Кјеркегор види као недостатак храбрости да се веже за дужност (уместо тога постајући зависна од свог кукавичлука), тако хришћанску љубав, која је предмет заповести, види као потребу да се воли. Зависност од дужности и заповести да се воли чини особу слободном, јер „само закон може дати слободу“.¹²

⁸ Kierkegaard, *Works of Love*, стр.230.

⁹ Исто, 270-2.

¹⁰ Исто, 89.

¹¹ Исто, 29.

¹² Исто, 38.

Такође, спонтана, еротска љубав је нужно у очајању, пошто се у њој особа „односи са бескрајном страшћу према нечему појединачном, јер се човек може односити са бескрајном страшћу – сем ако је у очајању – само према вечном“.¹³

Након одређења хришћанске љубави, Кјеркегор разматра њен однос са другим врстама међуљудских односа: браком, пријатељством, еротском љубављу и односу према мртвима.

У претходним поглављима смо већ изнели различита виђења брака која Кјеркегор износи кроз читаво своје стваралаштво. У *Делима љубави* је брачна љубав стављена у контекст љубави према ближњем.

Твоја жена мора пре свега бити ближњи; да је она твоја жена је тада једна прецизнија спецификација вашег појединачног односа (...) Да ово није случај, како бисмо нашли место за доктрину љубави према ближњем?¹⁴

Однос према ближњем за Кјеркегора има првенство у односу на све остале односе које можемо имати према људима. Он је налик појму човека: свако је прво човек, па тек онда овај или онај одређени појединац.¹⁵ Али није ово једино првенство које појам ближњег има. Брачна љубав не може имати примат у односу на љубав према ближњем. Она ће тек тиме што бива прочишћена љубављу према ближњем моћи да избегне да и сама не подлегне очајању. Но, ово прочишћење се одвија искључиво у сфери унутрашњости. Љубав према ближњем ни на који начин није супротстављена љубави према супружнику. Кјеркегор итекако налази места за заједницу унутар контекста љубави према ближњем. Сви односи са људима бивају посредовани нашим односом са Богом. Бог је „средњи термин“ наше љубави према ближњем.¹⁶ Тек волећи Бога човек бива оспособљен за љубав према ближњем. Оно што некога чини ближњим је управо једнакост свих људи

¹³ Kierkegaard, *Works of Love*, 40.

¹⁴ Исто, 141.

¹⁵ Нав.место

¹⁶ Исто, 58.

пред Богом. Стога, свака љубав је заправо трочлани однос између онога ко воли, онога који је вољен, и саме љубави, тј. Бога, који представља судију и гарант људске способности за праву, аутентичну љубав. Љубав према „невиђеном Богу“ представља основ за љубав према невиђеним ближњима, и тек посредством тога, основ за љубав према људима које видимо.

(Ш)то више човек воли невиђене, више ће волети људе које види. Но, обратно не важи, да што више одбија оне које види, више воли оно што не види, јер у том случају Бог постаје нешто нереално, варка.¹⁷

Као што видимо, не само да не постоји сукоб између човековог односа са Богом и односа са другима, већ овај први однос служи као потпора другом. Бог је „сувише узвишен да примио љубав директно“, и уместо тога тражи да човек љубав усмери љубав према ближњима: „Ако желиш да волиш мене, воли људе које видиш; оно што чиниш њима, чиниш мени“.¹⁸ Дакле, не само да се однос према Богу и однос према другим људима не искључују, већ представљају два аспекта једног истог односа. Иако у свим приликама појединац има посла само са самим собом пред Богом, он остаје везан за свет, за околности и заједницу у којој се налази. „У хришћанском смислу, волети људе значи волети Бога, а волети Бога значи волети људе“.¹⁹

Како примећује Тили, као што је с једне стране Бог извор заповести да се воли ближњи, а љубав према Богу мотивација да послушамо ту заповест, тако с друге стране можемо доказати да имамо прави однос са Богом тиме што ћемо волети ближње.²⁰ Као што тиме добијамо контекст у коме ће брачни односи добити нову вредност, биће прочишћени, тако ће на исти начин бити прочишћени

¹⁷ Kierkegaard, *Works of Love*, 160.

¹⁸ Нав. место

¹⁹ Исто, 384.

²⁰ Tilley, *Interpersonal Relationships and Community*, 161.

и други односи, попут пријатељства, родбинских односа или љубави према отаџбини.²¹

Насупрот љубави према ближњем Кјеркегор поставља тзв. преференцијалну љубав, коју види као форму самољубља. По њему, еротска, тј. романтична љубав и пријатељство јесу форме преференцијалне љубави, јер нису усмерене према свима, већ према некој одређеној особи или групи, насупрот свим осталима.²² Друга битна разлика преференцијалне љубави у односу на љубав према ближњем јесте мотивација. Наиме, за разлику од љубави која се заповеда и прихвата као дужност, овде је реч о односу који се заснива на реципрочности, међусобном узвраћању љубави или обостраном пријатељству. Тај моменат, сматра Кјеркегор, уноси моменат контингентности, јер ће једино од наших срећних околности зависити да ли ћемо пронаћи доброг пријатеља или вољену особу, и да ли ће нам они узвратити. На таквим околностима се никада не може заснивати морални задатак да волимо који би важио категорички.²³

Но, најбитнија оптужба коју Кјеркегор упућује преференцијалној љубави јесте да је она форма самољубља, и у крајњој линији, форма самодеификације.²⁴ Оно што особа воли на овај начин јесте њено *друго ја*.

У еротској љубави и пријатељству, двоје се воле због различитости, или због сличности која се заснива на различитости (као када се два пријатеља воле због сличних обичаја, карактера, занимања, образовања, итд. то јест, на основу сличности путем које се они разликују од других људи, или по којима они наликују један другом а разликују се од других људи). Стога то двоје могу постати једно сопство у извесном себичном смислу.²⁵

²¹ Kierkegaard, *Works of Love*, 144.

²² Исто, 19.

²³ Исто, 51.

²⁴ Исто, 57.

²⁵ Исто, 56.

Ново сопство које настаје путем тог односа јесте себично због тога што се стара искључиво о интересу сопстава који га сачињавају, те га Кјеркегор своди на самољубље, које је само проширено да би поред *ја* укључило још и *друго ја*. Насупрот томе, љубав према ближњем инсистира на неуједињивости два сопства, на очувању њихових разлика. Ближњи није *друго ја*, већ *прво ти* у међуљудским односима.²⁶

Наравно, ово не значи да љубав према ближњем искључује сваку могућност реципрочности. Једино што бива искључено јесте захтев за реципрочношћу као конститутивни и мотивишући фактор љубави. Кјеркегор разликује реципрочност у оквиру еротске љубави, као акциденцију, и реципрочност у љубави према ближњем, као „бесконачну са обе стране“²⁷. Ова друга означава однос у којем свака особа у вези одлучује да испуни дужност да воли другу, али та одлука не бива заснована ни на преференцијама, нити на одлуци друге особе да воли прву (дакле, мотивација се не заснива ни на еротском, ни на захтеву за реципрочношћу).

Тили примећује да Кјеркегоров модел љубави представља идеал који, колико год непрактичан или можда чак немогућ, наглашава значај људских односа не у оквиру етичке сфере егзистенције, већ као изданак самог односа са Богом.

Реч је о једној етици која се, за Кјеркегора, налази с оне стране религиозног. Она је нити довршена нити може наћи своју коначну сврху у заједници или нацији у форми закона или обичаја. Она показује да за Кјеркегора, аутентични однос са Богом не искључује односе са другим људима, напротив.²⁸

²⁶ S. Kierkegaard, *Works of Love*, 57. Јасне су сличности између ове концепције и заједнице о којој говори Нанси. Један корак дели однос ближњих преко непознатог Бога, и Нансијев однос појединаца у одсуству Бога.

²⁷ Исто, 81.

²⁸ M. Tilley, *Interpersonal Relationships and Community*, стр 168.

Насупрот љубави према ближњем, која као свог трећег члана има љубав саму, тј. Бога, преференцијална љубав за свој „средњи термин“ има љубомору, која се најснажније открива када та љубав буде угрожена од стране љубави према ближњем (јер у том случају оно што бива угрожено није тек однос са овим или оним вољеним, већ сама суштина преференцијалне љубави: самољубље).

Истина је да кажемо да се љубомора *показује* јако ретко, па и тада само као болесна, али из тога не следи да она није увек у темељном смислу *присутна* у еротској љубави и пријатељству. Тестирајте је, поставите као средњи термин између особе која воли и вољене особе ближњег, којег треба да волимо; оставите као средњи термин између два пријатеља ближњег којег треба да волимо, и сместа ћете видети љубомору. А ипак, ближњи је средњи термин самопорицања, који стаје између *ја* и *ја* самољубља, али и између *ја* и *другог ја* еротске љубави и пријатељства.²⁹

Дакле, Кјеркегор сматра да је самопорицање које постоји у љубави према ближњем оно што искорењује самољубље у преференцијалној љубави. Будући да је то самопорицање могуће само у љубави у којој је средњи термин Бог, Кјеркегор изводи прилично радикалан закључак да је таква љубав могућа само у хришћанству, те да је пагански свет био способан само за самољубље.³⁰ Џон Липит доводи у питање такав закључак, проналазећи и у паганском свету (посебно у питагорејским братствима) примере пријатељства који се због пожртвованости и оданости тешко могу подвести под Кјеркегоров опис самољубља.³¹

Као пример за форму чисте љубави, у којој нема никакве реципрочности Кјеркегор наводи однос са мртвима. Наиме, сећање на мртве или поштовање

²⁹ S. Kierkegaard, *Works of Love*, 54.

³⁰ Исто, 52-3.

³¹ J. Lippitt, „Cracking the Mirror: on Kierkegaard's concerns about friendship“, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol 61, no. 3 (2007), 131-50, <http://uhra.herts.ac.uk/bitstream/handle/2299/1122/901209.pdf?sequence=1> (21.8.2014)

мртвих не доноси ономе који се сећа ништа заузврат, и стога представља несебичнију љубав од других форми љубави.³² У том смислу, сматра Кјеркегор, постоји сличност између љубави према мртвима и љубави родитеља према деци, будући да су и мртви и тек рођена деца „небића“.³³ Стога, „два највећа добра дела су ова: дати живот људском бићу и сећати се онога који је мртав“.³⁴ Ипак, између ова два односе постоје и значајне разлике. Прво, Кјеркегор истиче да дете може да мотивише своје родитеље путем кривице. Дечији плач мотивише родитеље да се постарају за потребе детета, док мртва особа не може учинити ништа слично. Одсуство таквог мотива, по Кјеркегору, чини љубав према мртвима слободнијом и чистијом. Друго, у већини случајева постоји нада и планови за будућност детета, и могућност да ће оно узвратити родитељима за пружену љубав. Штавише, примећује Тили, чак и најмања задовољства, попут дечијег осмеха, могу мотивисати родитеље да се старају о детету. Али за мртве не постоји никаква будућност нити начин да мотивишу живе да их се сећају или поштују. Чак и ако постоји тестамент или фонд који су нам оставили, он нас не може обавезати да их се сећамо са љубављу.³⁵

Кјеркегор из ова два разлога закључује да је љубав према мртвима најнесебичнија и најслободнија форма љубави. Чак, сматра он, она може послужити као тест за човекову љубав, јер су у њој одстрањени сви спољашњи фактори, те човек може најпрецизније посматрати своју љубав каква је она „по себи“.

Али када се особа односи према неком ко је мртав, постоји само један члан у том односу, утолико што онај који је мртав није никаква актуалност; нико не може себе учинити *никим* као онај који је мртав, јер он и јесте *нико*. Стога се овде не може говорити о нерегуларностима у посматрању. Овде је онај који је жив откривен; овде се он мора показати управо такав какав је, јер се онај који је мртав

³² Kierkegaard, *Works of Love*, 349.

³³ Нав. место

³⁴ Нав. место

³⁵ Tilly, *Interpersonal Relationships and Community*, 171.

(он је заиста лукав момак) потпуно повукао, и нема ни најмањи утицај, ни узнемирујући ни умирујући, на оног живог ко се према њему односи. Онај који је мртав није никакав актуални објекат; он је само повод који константно открива шта се налази у оном живом ко се према њему односи.³⁶

Из Кјеркегоровог описа љубави произилази идеал љубави који поседује две суштинске карактеристике: потпуну асиметричност (која се одликује у чињеници да наша посвећеност другој особи ни на који начин не зависи од дела, потреба или особина те особе) и потпуну слободу (као независност од свих фактора којима можемо бити привољени или принуђени да волимо другу особу).

Тако схваћена љубав представља контекст унутар којег тек треба сагледати све остале односе које имамо са другима и тест за проверавање вредности тих односа. Како смо видели, не ради се о радикално рестриктивном тесту који би искључивао остале односе, већ би их само ограничавао, искључујући односе засноване на самољубљу, и трансформисао у односе који се заснивају истовремено на поштовању другости ближњег, и на једнакости свих особа пред Богом.

³⁶ Kierkegaard, *Works of Love*, 347. У овом опису се може препознати очигледна сличност са Кјеркегоровим описом свог задатака као хришћанског аутора.

8.

речима, овде се ради о позицији етичког појединца виђеној из перспективе „хумористе“, појединца који се налази на прелазу између етичког и религиозног. Хришћанска вера би била други тип религиозности, парадоксална религиозност или религиозност Б, која се карактерише прихватањем објекта вере као недоступног сазнању. Парадигма те религиозности је Аврам, који верује да ће снагом апсурда жртвовати Исака и задобити га натраг. Како смо видели, витез вере није отуђен од заједнице својим нарочитим начином егзистенције, већ немогућношћу да у језику изрази начин на који од упркос свом посебном положају може и даље подједнако бити члан заједнице.

У међуигри смо изложили неке феминистичке интерпретације Кјеркегора, тј. места које заузима жена у његовој мисли. Показали смо да његова позиција не мора бити схваћена као мизогина; може се видети као подстицај на еманципацију, али индивидуалну еманципацију жене (будући да је то једина еманципација у коју Кјеркегор верује). На примеру Томасине Гилембург, Јохане Хајберг и Девице Марије смо показали поштовање које Кјеркегор гаји према женама као индивидуама које упркос патријархалним заједницама остварују своје пројекте.

Конечно, представили смо основе хришћанске етике које Кјеркегор представља у *Делима љубави*. Показали смо карактеристике љубави према ближњем, Кјеркегорову критику преференцијалне љубави, као и то да љубав према ближњем не искључује облике преференцијалне љубави, већ их трансформише и оплемењује. Љубав према Богу, закључује Кјеркегор, на овом свету бива реализована само као љубав према ближњима.

Уколико је наша анализа тачна, заједница игра кључну улогу у конституисању сопства на свим стадијумима егзистенције. Чак и након што је сопство конституисано, заједница није попут витгенштајновских лестви које можемо да одбацимо. Иако се из перспективе можда најчувенијег Кјеркегоровог псеудонимног аутора, Јоханеса де Силенција, аутора *Страха и дрхтања*, може чинити да је аутентично сопство осуђено да живи у изолацији, несхваћено од стране других људи, остала Кјеркегорова дела нам дају контекст из којег је могуће пружити интерпретацију која није антисоцијална. Но, будући да се ту ради о псеудонимном делу, ситуација је лакша. Шта ћемо са бројним дневничким записима који говоре супротно? Погледајмо још једном, за крај, две

супротстављене интерпретације Кјеркегорове позиције, овог пута усмерене првенствено на његове дневничке записе.

Брус Кирмсе сматра да је преовлађујућа интерпретација Кјеркегора резултат ублажавања радикалности његове мисли, стратегије „дезинфиковања“ и „кастрирања“ коју су после његове смрти спроводили његов брат, Петер Кјеркегор (Peter Christian Kierkegaard), сестричина Хенријета Лунд (Henriette Lund), бивша вереница Регина, удата Шлегел (Regine Schlegel), и други Кјеркегорови пријатељи и издавачи његових дела.¹ Циљ ове стратегије је био да се Кјеркегор представи као осећајна, нежна али измучена душа, која је у последњим годинама свог живота патила од помраченог ума. Уследило је мноштво романтизованих прича и портрета, као и чувена скулптура која данас стоји у дворишту Краљевске библиотеке у Копенхагену. Слика о Кјеркегору је уз много труда створена: слика о „меланхоличном љубавнику“, „драгом ујаку“, помало лудом, али „великом религиозном мислиоцу“.² Кирмсе наглашава да је оваква слика морала бити створена управо да би се њоме прекрила истинска радикалност Кјеркегорове мисли, поготово његов напад не само на данску државну (која је 1848. године преименована у „народну“) цркву, већ и на цркву у сваком облику, „на појам конгрегације“ као такав.³ Истражујући биографске податке и дневничке записе, Кирмсе закључује да је кроз читаво Кјеркегорово стваралаштво присутан развој ка идеји напуштања сваког облика религијског заједништва. У дневничким записима из студентских дана, Кјеркегор сматра да је садашњи „период индивидуалности“ део нужног историјског развоја, и да ће бити превазиђен новим, пунијим формама државе и цркве. Нови „друштвени живот“ он види као хегелијанску синтезу непосредности вере и посредовања, које обавља данашња, „помрачена“ црква.⁴ У запису под насловом „Однос конгрегације према Христу у метафори невестиног односа према младожењи“, Кјеркегор види остварење тог новог, „пунијег“ облика цркве тек на оном свету, не

¹ Bruce Kirmse, „But I am almost never understood...! Or, Who Killed Søren Kierkegaard“ у, *Kierkegaard: The Self in Society*, edited by George Pattison et al. (New York: Palgrave Macmillan, 1998), 173-95.

² Исто, 178.

³ Нав.место

⁴ Исто, 179.

верујући у његово овоземаљско остварење.⁵ Неколико година касније, његова критика се усмерава на данску државну цркву, због њеног удаљавања од новозаветних принципа и деификовања установљеног поретка. Црква је постала попут паганског театра, у којем пастор у „помпезности и сјају“ излаже своје ораторске бравуре. Решење које Кјеркегор предлаже је

Затворите радњу! Ако законе о недељном празновању треба доследно примењивати, онда и пасторима мора бити забрањено да проповедају недељом. Зашто би једна сорта трговаца добила посебне уступке?⁶

Кирмсе инсистира да радикалност Кјеркегоровог става према цркви можемо увидети само уколико његову критику поделимо на два момента:

1) Критика данске државне/народне цркве, која се заснива на питањима слободе и економије. Свој став Кјеркегор објашњава у дневничком запису из 1854. године.

Уколико постоји човек који осећа потребу и жељу да чује поруку о патњи и смрти Исуса Христа, тада се Држава не може наметнути и рећи 'Лепо! То кошта десет новчића, и бити ће уређено!'

Нити обратно, ако постоји човек који нема жељу да чује поруку о патњи и смрти Исуса Христа, Држава не може рећи, 'Да, у том погледу си слободан, нећемо те принуђивати да слушаш, али хтео ти да слушаш или не, богме ћеш нам платити десет новчића, јер смо ми на себе преузели да уредимо целокупно хришћанство.' (...)

У овом се случају највећи степен озбиљности и строгости (суд вечности) може препознати по највећем степену слободе. По овом питању, у овом животу можеш радити како год желиш.⁷

⁵ Kirmmse, „But I am almost never understood...! Or, Who Killed Søren Kierkegaard“, 179-80.

⁶ Kierkegaard, *Papirer*, VIII A 489 (наведено према: В. Kirmmse, „But I am almost never understood...“, 181.)

⁷ Kierkegaard, *Papirer*, XI A 63 (наведено према: В. Kirmmse, „But I am almost never understood...“, 186, италики и у оригиналу.)

Но, критику државне цркве Кјеркегор не ограничава на критику данске цркве у његово време: читав проблем је отпочео још са Константином и усвајањем хришћанства као званичне религије Римског царства. „Хришћанство је задобило свој први ударац када је император постао хришћанин“.⁸ Али Кјеркегор не стаје чак ни ту. Други моменат његове критике води до самих почетака хришћанства.

2) Критика масовности хришћанске цркве која свој почетак има у покрштавању три хиљаде људи на Духове.⁹

Те три хиљаде које су додате конгрегацији *en masse* на Духове – зар нема овде нечег сумњивог, на самом почетку? (...) [Зар су Апостоли] заборавили да ако истинско опонашање Христа треба да буде хришћанство, да тај огроман број не може бити довољан. (...)

У Христу, хришћанство јесте појединац; ту је један и једини појединац. Са апостолима оно одмах постаје конгрегација. Али на овај начин хришћанство бива пребачено у потпуно другачију појмовну сферу. И тај појам [конгрегације] је постао пропаст хришћанства. Он је одговоран за ту збрку због које су читаве државе, царства, нације, народи постају хришћански.¹⁰

На основу ових записа, Кирмсе закључује да је, по Кјеркегоровом мишљењу, истинско хришћанство превише антисоцијално за појам конгрегације. Радикалност његових ставова није била ствар тренутног расположења, па чак и неког наводног „помрачења ума“ које се догодило у последњим годинама његовог живота; ти ставови су се могли наћи у његовим дневницима од средине 1840-их година па до самог краја његовог живота. Управо ова радикалност, сматра Кирмсе, јесте узрок толиког труда да се Кјеркегорова мисао ублажи, да се најснажнија оштрица његове критике одстрани, или тиме што ће бити проглашена последицом његовог помрачења ума, или тиме што ће се прећутати (што је била

⁸ Kierkegaard, *The Moment and late Writings*, (Princeton: Princeton University Press, 1998). 421.

⁹ Дела апостолска, 2.

¹⁰ Kierkegaard, *Papirer*, XI A 189 (наведено према: В. Kirmmse, „But I am almost never understood...“, 187-8.)

пракса код првих превода Кјеркегорових дела на енглески језик, будући да су била наменски превођена од стране америчких пастора).

Уколико је Кирмсе у праву, наши закључци бивају доведени у питање. Постоји ли други начин интерпретације ових Кјеркегорових записа? Мајкл Тили сматра да Кирмсе грешу у извођењу закључака, те да из Кјеркегорове „узнемирујуће поруке“ која говори о покрштавању на Духове следи много слабија конклузија: да је појам хришћанске државе или нације у нескладу са истинским хришћанством.¹¹ Да би одбранио ову тезу, Тили наводи контекст у којем Кјеркегор излаже овакве ставове.

За Кјеркегоровог живота постојале су политичке и религијске контраверзе око принудног покрштавања деце, покрета Слободне цркве и грађанских бракова за не-лутеранце. Свако од ових питања илуструје начин на који је установљена црква покушавала да одржи моћ и ауторитет тиме што би све људе учинила лутеранцима – деца баптиста су принудно покрштавана у лутеранску веру против воље њихових родитеља.¹²

С друге стране, бити припадник већинске лутеранске вере (тј, бити истински хришћанин, са становишта државне цркве) је са собом носило привилегије. Промена коју је Кјеркегор захтевао се односила на унутрашњост: на мотиве због којих се појединац одлучује да буде хришћанин. Да би створио идеални тип хришћанске вере, он мора поново користити већ поменути тактику из друге књиге Платонове *Државе*: мора одстранити све могуће екстерне мотиве: све погодности или избегавања недаћа које би му та одлука могла донети; сваку сигурност коју би му могла донети конгрегација, многобројност хришћана, јер његова вера мора бити лична да би била искрена. Тражећи узроке постојећег стања у државној цркви, он их налази у поменутом масовном покрштавању на Духове. Но, Кјеркегору не смета број људи који су тог дана преобраћени, већ чињеница да је то учињено *en masse*, да је већ тада нагласак прешао на страну „екстензије“, броја

¹¹ Tilley, *Interpersonal Relationships and Community*, 98.

¹² Исто, 89.

преобраћеника, а не „интензије“, тј. страсти којом је свако од њих појединачно прихватио хришћанство. Кирмсе наводи дневнички запис у којем Кјеркегор наглашава да је „у овом животу могућа само милитантна Црква“, у којој постоје само појединци, док конгрегација „остаје непризната“. ¹³ Међутим, он испушта чињеницу да тај запис реферира на одељак из *Увежбавања у хришћанству*, у којем Анти-Климакус говори о *Делима љубави*, и моменту самопорицања који постоји у хришћанској љубави. ¹⁴ Како смо видели у претходном поглављу, љубав према ближњем заиста у одређеном смислу онемогућује стварање заједнице, јер свака заједница почива на интересу њених чланова и искључењу других особа. Али она такође пружа контекст за трансформацију и прочишћење свих облика заједница заснованих на другим видовима љубави. И то је управо оно што Кјеркегор овде има у виду. Једна универзална заједница хришћана може постојати само као регулативни идеал, који се на овом свету не може остварити. Свака црква која себе прогласи таквом заједницом (као што је то чинила данска црква, и свака „тријумфална црква“) представља само израз самодеификације установљеног поретка, чему Кјеркегор супротставља своју „милитантну цркву“, која се састоји искључиво од појединаца који пристају на чин самопорицања који од њих захтева хришћанска заповест да воле ближње, одричући се тиме могућности остварења облика универзалног заједништва на овом свету. Али то, како смо видели, не значи да Кјеркегор хришћанство сматра антисоцијалним, како му Кирмсе импутира.

Тили показује како Кјеркегорове ставове не треба узимати здраво за готово из још једног разлога: сам Кјеркегор своје дело види као „коректив“, начин да исправи недостатке установљеног поретка путем свесно и пажљиво формулисане контра-теже. ¹⁵ Да би тај задатак био испуњен, коректив мора да поседује три одлике: да буде једностран, да буде усмерен на реформисање целине и да сам не сме да постане нормативан.

Једностраност не значи да коректив треба да игнорише своју супротност. Напротив, коректив мора бити тако формулисан и изведен, да било која реакција

¹³ Kierkegaard, *Papirer*, X A 366, (наведено према: В. Kirmmse, „But I am almost never understood...“, 182.)

¹⁴ Kierkegaard, *Training in Christianity*, 222-3.

¹⁵ Tilly, *Interpersonal Relationships and Community*, 18

на њега (било да је то напад, прихватање или покушај игнорисања) мора резултирати променом у поретку. Да би се то извело, онај ко се служи корективом мора поседовати изванредно познавање поретка.¹⁶

Реформисање поретка Кјеркегор не види као задатак постизања неке „златне средине“ или укидања тензије између целине и коректива. Напротив, тензија мора бити одржана, и коректив и поредак морају бити довољно јаки да издрже сукоб.

Коначно, и најбитније, коректив не сме служити као нови норматив. Кјеркегор не жели да постане нови Лутер, да постави доктрине и принципе на основу којих ће бити изведена нова револуција. Напротив, његова жеља је да одржи поредак, али да га трансформише „изнутра“. Критикујући поредак, Кјеркегор истовремено критикује и све тадашње критичаре поретка. Идеали које он износи имају за задатак да охрабре појединце да сами, властитим чиновима унутрашњег превредновања, остану у поретку и сами допринесу његовом трансформисању.

Оваквој интерпретацији би се могло приговорити да оно важи само за објављена Кјеркегорова дела, али не и за његове дневничке записе, али како смо видели на примеру који наводи Кирмсе, Кјеркегорове записе не можемо тумачити искључиво као солилоквиј. Они служе као скице за његова објављена дела, од којих неке бивају одбачене, неке измењене, неке можда сачуване да буду објављене у неком делу које никада није дошло на ред, због изненадног Кјеркегоровог колапса. Но, ако нам ни ово не звучи уверљиво, при избору између два Кјеркегора која су нам овде презентована, можемо се водити критеријумом филозофске интересантности. Оно што је учинило да Кјеркегор у XX веку постане тема многим филозофима јако различитих оријентација јесте управо оно што Кирмсе, очигледно циљајући на шок, назива његовом „кастрираношћу“ и „дезинфикованошћу“. То свакако није ствар која би требало да нас чуди. Тешко да бисмо радикалност или фанатизам сматрали одликама које чине човека индивидуом. Подједнако је тешко због тих одлика некога сматрати и значајним филозофом.

¹⁶ Tilley, *Interpersonal Relationships and Community*, 24. Тили илуструје свој приказ Кјеркегорове концепције коректива преко његовог напада на Мартенсена у свом *Постскриптуму* (види Tilley, 24-8.)

Литература

- Adorno, Theodor. *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- „What does coming to terms with the past mean?“ y *Bitburg in moral and political perspective*, edited by Geoffrey H. Harman. 114-129. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Аристотел. *Никомахова етика*. Београд, БИГЗ, 1980.
- Bertung, Birgit. „Yes, a Woman Can Exist“ y *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon and Sylvia Walsh. 51-68. Pennsylvania State University Press, 1997.
- Бодријар, Жан. *О завођењу*. Подгорица: Октоих, 2001.
- Crites, Stephen. *In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*. Chambersburg: American Academy of Religion, 1972.
- Dewey, Bradley R., „Seven Seducers: A Typology of Interpretations of the Aesthetic Stage in Kierkegaard’s ’The Seducer’s Diary’“, y *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part I*, edited by Robert L. Perkins, 159-200. Macon: Mercer University Press, 1995.
- Dru, Alexander. trans. and ed. *Journals 1853-55 by Søren Kierkegaard*. London, Fontana Library, 1968.
- Dunning, Stephen. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A structural Analzsis of the Theory of Stages*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1985.
- Elrod, John. *Kierkegaard and Christendom*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1981.
- Evans, Stephen C. „Faith as the *Telos* of Morality: A Reading of *Fear and Trembling*“, y *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*, edited by Robert L. Perkins. 9-28. Macon: Mercer University Press, 1993.
- *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.
- *Kierkegaard’s Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands NJ: Humanities Press, 1983.

- Ferreira, Jamie M. *Love's Grateful Striving*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Figal, Günter. „The Absolute particular: Individuality and Religion after Kierkegaard”, y *For a Philosophy of Freedom and Strife*. 171-184. Albany: SUNY Press, 1998.
- Green, Ronald. *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. Albany NY: SUNY Press, 1992.
- Habermas, Jürgen. „Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West“, y *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, edited by Shierry Weber Nicholsen. 249-267. Cambridge: MIT Press, 1989.
- *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Hall, Ronald L. *The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love: Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press. 2000.
- Hannay, Alastair. „Kierkegaard and the Variety of Despair”, y *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon Marino. 329-348. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- *Kierkegaard*. London and New York: Routledge, 1991.
- Hare, John E. „The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaard's *Either/Or*“, y *International Kierkegaard Commentary: Either/Or Part I*, edited by Robert L. Perkins. 91-108. Macon: Mercer University Press, 1995.
- Harries, Karsten. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2010.
- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих. *Феноменологија духа*. Београд: БИГЗ, 1974.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *On Christianity: Early Theological Writings*. New York: Harper and Brothers, 1948.
- Хобс, Томас. *Левујатан*. том.1, Ниш: Градина, 1991.
- Holler, Clyde. „Tragedy in the Context of Kierkegaard's *Either/Or*“, y *International Kierkegaard Commentary Either/Or, Part I*, edited by Robert L. Perkins. 125-142. Macon: Mercer University Press, 1995.

- Howe, Leslie. „Kierkegaard and the Feminine Self“ y *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon and Sylvia Walsh. 217-248. Pennsylvania State University Press, 1997.
- Howland, Jacob. *Kierkegaard and Socrates – A Study in Philosophy and Faith*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Irwin, Terence. *The Development of Ethics. vol. III*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Кант, Имануел. *Заснивање метафизике морала*. Београд: Дерета, 2008.
- *Критика практичког ума*, Београд: Плато, 2004
- Kant, Immanuel. *Conflict of the Faculties*. New York: Abaris Books, 1979.
- Kierkegaard, Søren. *A literary Review*. London: Penguin Books, 2006.
- *Crisis in the life of an Actress and Other Essays on Drama*. New York and Evanston: Harper and Row, Publishers, 1967.
- *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments vol. I and II*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- *Either/Or, Part I and II*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- *Fear and Trembling/Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- *Journals and Papers. vol. 1*, Bloomington: Indiana University Press, 1967.
- *Practice in Christianity*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1991.
- *Repetition and Philosophical Crumbs*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- *The Concept of Anxiety*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1980.
- *The Concept of Irony, with continual Reference to Socrates*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- *The Moment and Late Writings*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- *The Sickness Unto Death*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1980.
- *Works of Love*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1995.
- Kirmmse, Bruce. „'But I am almost never understood...' Or, Who Killed Søren Kierkegaard“ y *Kierkegaard: The Self in Society*, edited by George Pattison and Steven Shakespeare. 173-195. New York: Palgrave Macmillan, 1998.

- *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Кјеркегор, Серен. *Болест на смрт*. Плато, Београд, 2000.
- *Две расправе*. Београд: Модерна, 1989.
- *Или-или*. Београд: Графос, 1989.
- *Књига о Адлеру*. Београд: Графос, 1982.
- *Осврт на моје дело*. Београд: Графос, 1985.
- *Појам стрепње*. Београд: Плато, 2002.
- *Страх и дрхтање*. Београд: Плато, 2002.
- Leon, Celine. *The Neither/Nor of the Second Sex: Kierkegaard on Women, Sexual Difference and Sexual Relations*. Macon GA, Mercer University Press, 2008.
- Lippitt, John. „Cracking the Mirror: on Kierkegaard's concerns about friendship“, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol 61, no. 3 (2007), стр. 131-50, (приступљено 21.8.2014)
<http://uhra.herts.ac.uk/bitstream/handle/2299/1122/901209.pdf?sequence=1>
- *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*. London and New York: Routledge, 2003.
- Lowrie, Walter. *Kierkegaard*. London and New York: Oxford University Press, 1938.
- Лукач, Ђерђ. *Разарање ума: пут ирационализма од Шелинга до Хитлера*. Београд: Култура, 1966.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984.
- „Once more on Kierkegaard“, у *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative and Virtue*. edited by John Davenport and Anthony Rudd. 339-355. Chicago and La Salle: Open Court, 2001.
- Mackey, Louis. *Kierkegaard: a kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- „The Poetry of Inwardness“ у *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*. edited by Josiah Thompson. 1-102. Garden City, NY: Anchor Books, 1972.
- Malantschuk, Gregor. *Kierkegaard's Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

- *The Controversial Kierkegaard*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfried Laurier University Press, 1980.
- Marcuse, Herbert. *Reason and revolution*. New York: Oxford University Press, 1941.
- Marino, Gordon. „Despair and Depression“, y *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*. edited by Edward Mooney, 121-128. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Marsh, James L. „Kierkegaard’s Double Dialectic of Despair and Sin“, y *International Kierkegaard Commentary to The Sickness Unto Death*, edited by Robert L.Perkins. 67-83. Macon: Mercer University Press, 1987.
- Matušík, Martin. *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard and Havel*. New York-London: Guilford Press, 1993.
- McCarthy, Vincent. „Narcissism and Desire in Kierkegaard’s *Either/Or*, Part One“, y *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part I*. edited by Robert L.Perkins. 51-72. Macon: Mercer University Press, 1995.
- Мекинџајер, Аласдер. *Трагање за врлином*. Београд: Плато, 2006.
- Мојсић, Софија. *Кјеркегоров мисаони пут*. Панчево: Мали Немо, 2008.
- Молина, Тирсо де. *Севилски заводник и камени гост*. Београд: Паидеиа; 2002.
- Mooney, Edward. *Knights of Faith and Resignation*. Albany: SUNY Press, 1991.
- Muench, Paul. „Kierkegaard's Socratic Point of View“, y *A Companion to Socrates*, edited by Sara Abbel-Rappe and Rachana Kamtekar. 389-405. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. *The Inoperative community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Nehamas, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Nicoletti, Michele. „Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr“, y *Foundations of Kierkegaard’s Vision of Community*, edited by George.B. Connell and Stephen C. Evans. 183-195. Englewood Cliffs NJ: Humanities Press, 1992.
- Платон. *Држава*. Београд: Дерета, 2005.

- *Ијон, Гозба, Федар, Одбрана Сократова, Критон, Федон*. Београд, Дерета, 2006.
- Plekon, Michael. „Kierkegaard the Theologian: The Roots of His Theology in *Works of Love*“, у *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, edited by George.B. Connell and Stephen C. Evans. 2-17. Englewood Cliffs NJ: Humanities Press, 1992.
- Roberts, Robert C. „The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of *The Sickness Unto Death*“, у *International Kierkegaard Commentary to The Sickness Unto Death*. edited by Robert L.Perkins, 135-160. Macon: Mercer University Press, 1987.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Schrader, George. „Kant and Kierkegaard on Duty and Inclination“, у *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, edited by Josiah Thompson. 324-341. Garden City NY: Doubleday Anchor Books, 1972.
- Sipe, Dera. „Kierkegaard and Feminism: A Paradoxical Friendship“, приступљено 3.10.2014. <http://concept.journals.villanova.edu/article/view/146/117>
- Steere, Douglas V. „Introduction“ у Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. London: Oxford University Press, 1946.
- Taylor, Mark C. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Self and Time*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1975.
- Theunissen, Michael. *Kierkegaard's Concept of Despair*. Princeton NJ: Princeton University Press, 2005.
- Tilley, Michael. „Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought“. PhD Diss. University of Kentucky, 2008. приступљено 27.10.2014. http://uknowledge.uky.edu/gradschool_diss/623
- Tönnies, Ferdinand. *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Тугендхат, Ернст. *Предавања о етици*. Загреб: Наклада Јесенски и Турк, 2003.

- Walsh, Sylvia. „On „Feminine“ and „Masculine“ Forms of Despair“, y *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon and Sylvia Walsh. 203-216.. Pennsylvania State University Press, 1997.
- Warren Berry, Wanda. „Judge William Judging Woman: Existentialism and Essentialism in *Either/Or, Part II*“ y *International Kierkegaard Commentary, Either/Or, Part II*. edited by Robert L. Perkins. Macon GA: Mercer University Press, 1995
- „The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard’s *Either/Or, Part One*“ y *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, Part One*, edited by Robert L.Perkins. 201-228Macon: Mercer University Press, 1995.
- Watkin, Julia. „The Logic of Søren Kierkegaard's Misogyny, 1854-5“ , y *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, edited by Celine Leon and Sylvia Walsh. 69-82. Pennsylvania State University Press, 1997.
- Westphall, Merold. *Kierkegaard’s Critique of Reason and Society*, Macon: Mercer University Press, 1987.
- „Teleological Suspension of Religiousness B“ , y, *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, edited by George B. Connell and Stephen C. Evans. 110-129. Englewood Cliffs NJ: Humanities Press, 1992.

Биографија аутора

Бојан Благојевић, рођен 1980. године. Дипломирао 2005. на Филозофском факултету у Нишу, са радом „Суспензија и рехабилитације етике: Кјеркегор и Левинас“.

Магистарске студије уписује на Филозофском факултету у Београду 2005. На докторске студије на истом факултету се пребацује 2008.

Од 2005. асистент на Филозофском факултету у Нишу, на предмету Историја етике.

Објавио је следеће радове:

"Интернет и аутентичност: можемо ли се улоговати у кјеркегоровску индивидуалност?", *Култура* 133/2011, Београд, стр. 109-122. ISSN 0023-5164

"Kantian basis of Kierkegaard's Critique of Hegel", *Proceedings of Murmansk State Pedagogical university: Social Sciences, vol.7*, Murmansk 2010, pp. 63-77. ISBN 978-5-4222-0048-1

"Lakanova interpretacija pojmova strepnje i ponavljanja", *Godišnjak za filozofiju*, Godina I/1 (2013), broj 1, Filozofski fakultet, Niš, str. 65-80. ISSN 2334-7899

<http://www.npao.ni.ac.rs/filozofski-fakultet/item/255-bojan-bлагоjevic>

Биографија аутора

Бојан Благојевић, рођен 1980. године. Дипломирао 2005. на Филозофском факултету у Нишу, са радом „Суспензија и рехабилитације етике: Кјеркегор и Левинас“.

Магистарске студије уписује на Филозофском факултету у Београду 2005. На докторске студије на истом факултету се пребацује 2008.

Од 2005. асистент на Филозофском факултету у Нишу, на предмету Историја етике.

Објавио је следеће радове:

"Интернет и аутентичност: можемо ли се улоговати у кјеркегоровску индивидуалност?", *Култура* 133/2011, Београд, стр. 109-122. ISSN 0023-5164

"Kantian basis of Kierkegaard's Critique of Hegel", *Proceedings of Murmansk State Pedagogical university: Social Sciences, vol.7*, Murmansk 2010, pp. 63-77. ISBN 978-5-4222-0048-1

"Lakanova interpretacija pojmova strepnje i ponavljanja", *Godišnjak za filozofiju*, Godina I/1 (2013), broj 1, Filozofski fakultet, Niš, str. 65-80. ISSN 2334-7899

<http://www.npao.ni.ac.rs/filozofski-fakultet/item/255-bojan-bлагоjevic>

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Бојан С. Благојевић
број уписа 0F070106

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Појединац и заједница у Кјеркегоровој
мисли

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 30. X 2014.

Благојевић Бојан

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Бојан С. Благојевић
Број уписа 0F070106
Студијски програм Филозофија
Наслов рада Појединац и заједница у Кјеркегоровој мисли
Ментор проф. др Миланко Говеларица

Потписани Bojancic Bojan

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 30. X 2014.

Bojancic Bojan

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Појединац и заједница у Кјеркегоровој
мисли

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

① Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 30. x 2014.

Драгољуб Петрић

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.